

**Ministère de l'Éducation nationale, de l'Enseignement supérieur de la Recherche**

**UNIVERSITE PARIS VIII — VINCENNES SAINT-DENIS  
ECOLE DOCTORALE — PRATIQUES ET THEORIES DU SENS**

**THESE DE DOCTORAT EN LITTERATURE FRANÇAISE**

**PRESENTEE PAR**

**HIROSHI MATSUI**

**DEUX CARTOGRAPHIES DE LA RELATION :  
AIMÉ CÉSAIRE, KATEB YACINE, ÉDOUARD GLISSANT**

**Thèse dirigée par Monsieur le Professeur FRANÇOIS NOUDELMANN**

**Soutenu le  
Le 22 janvier 2015**

**Membres du jury :**

**Madame le professeur ZINEB ALI BENALI**

**Monsieur le professeur MICHAEL DASH**

**Monsieur le professeur ROMUALD BLAISE FONKOUA**

**Monsieur le Professeur FRANÇOIS NOUDELMANN (Directeur de recherche)**



## Introduction

À la veille de 2006 censée être l'Année de la francophonie, dans *Le Monde*, une écrivaine d'origine vietnamienne Anna Moï récusait la distinction coutumière entre écrivains français et écrivains francophones. Pourquoi ceux qui sont issus de l'hémisphère Nord sont, s'interroge-t-elle, considérés français, tandis que ceux de l'hémisphère Sud francophones<sup>1</sup> ? Cette remise en cause a suscité un débat auprès des écrivains dits francophones. En mars 2006, dans le même journal, cet appel retentit chez un écrivain libanais Amin Maalouf qui indiquait un « glissement sémantique » de la francophonie ; initialement, elle aurait dû désigner le « nous » de tous ceux qui parlent français, mais elle a fini par signifier le « eux », c'est-à-dire les autres, les étrangers, surtout les gens des anciennes colonies.<sup>2</sup> Peu de temps après, toujours dans *Le Monde*, Alain Mabanckou d'origine congolaise revendiquait la francophonie en renversant la hiérarchie. La littérature française est un sous-ensemble de la francophonie et non l'inverse : « la littérature française est une littérature nationale. C'est à elle d'entrer dans ce grand ensemble francophone.<sup>3</sup> » Enfin, la question est discutée et argumentée par d'autres écrivains d'origine non-française jusqu'à l'année suivante où Michel Le Bris déclare la mort de la francophonie par l'avènement de la « littérature-monde en français », qui semble à la vérité viser d'autres choses que la question soulevée jusque-là.<sup>4</sup>

Aujourd'hui, qu'est devenu ce débat sur la francophonie ? Qu'a-t-il produit enfin ? En effet, nous voyons toujours la mise à l'écart de la littérature d'outre-mer, rangée dans d'autres étagères que celles de la littérature française dans les librairies, les bibliothèques, etc.<sup>5</sup> Sans doute, à la faculté de lettres françaises aussi, cette littérature est traitée à part de la littérature du XX<sup>e</sup> siècle

---

<sup>1</sup> « Francophonie sans Français », *Le Monde*, 25 décembre 2005, p.22.

<sup>2</sup> « Contre "la littérature francophone" », *Le Monde*, 10 mars 2006, in « Le monde des livres », p.2.

<sup>3</sup> « La francophonie, oui, le ghetto : non ! », *Le Monde*, 19 mars 2006, p.15.

<sup>4</sup> La francophonie lui est un prétexte pour avancer l'attaque sur la « Théorie du Signe » et la proposition du « retour à la fiction » qu'il a entreprises dans les années 1980. (« Mort du signe, retour à la fiction », *Le grand dehors*, Paris, Payot, 1992, p.385-402) Enfin, le manifeste de Le Bris est, à strictement parler, d'une nature différente du litige de la francophonie.

<sup>5</sup> Alain Mabanckou éprouve une ambivalence lorsqu'il voit ses œuvres mises en étagère « étrangère » avec les écrivains renommés de diverses langues dans les librairies. (« Le chant de l'oiseau migrateur », *Pour une littérature monde en français*, Paris, Gallimard, 2007, p.60)

ou de la littérature contemporaine.<sup>6</sup> Enfin, le questionnement sur le français et la francophonie a-t-il fini comme un scandale journalistique ?

L'affaire nous donne des clefs pour réfléchir non seulement à ce qu'est la francophonie, mais aussi à ce qu'est la littérature française aujourd'hui, voire comment est la littérature dans la modernité. Peut-être, la question « qu'est-ce que la francophonie ? » serait inutile à poser, car on ne saurait en aucun cas donner une réponse claire. Mais nous pourrions poser la question autrement. Qu'est-ce que la francophonie signale ? Et la dénégation d'être rangé francophone ? De quoi témoigne-t-elle à l'heure actuelle dite postmoderne (littéralement après la modernité), depuis déjà quelques décennies ? Pour ce faire, nous allons examiner le fondement de la littérature dans les temps modernes. Tout d'abord, nous commençons par examiner la provenance du mot « francophonie ».

Il semble qu'il y ait deux périodes où l'usage du mot devient éminent dans l'histoire de la langue française. La première est sa naissance à l'époque impériale. Le terme « francophone » est inventé par un géographe français Onésime Reclus en 1886 dans son ouvrage *France, Algérie et colonies*. A première vue, nous remarquons que le terme provient du contexte colonial. Cette étude de géographie montre deux préoccupations : le territoire et la langue. Si nous tenons compte de la date de publication, il est facile de comprendre l'appréhension patriotique de l'auteur. Pour ce qui est du territoire métropolitain, en conséquence de la Guerre franco-allemande, l'Alsace-Lorraine fut cédée à l'Empire allemand par le Traité de Francfort en 1871. La devise pour cette cession relevait de l'appartenance linguistique : *So weit die deutsche Zunge klingt* (Aussi loin que sonne la langue allemande).<sup>7</sup> Pour ce qui est du territoire colonial, il y eut le partage de l'Afrique par les puissances occidentales à la Conférence de Berlin en 1885 ; leur ruée vers l'Afrique empêcha l'emprise de la France sur l'Afrique. Avec l'arrachement du territoire métropolitain et le blocage de l'expansion sur l'Afrique, la France se trouva dans une impasse et son territoire d'outre-mer menacé par l'arrivée des autres Empires occidentaux. Alors, le géographe, soucieux de l'avenir de sa patrie, eut recours au fait de la grande diffusion de la langue française tant en Europe que dans le monde. Le géographe compte sur l'Algérie où la France peut encore espérer l'accroissement territorial et démographique :

---

<sup>6</sup> Abdourahman A. Waberi témoigne de la mise à l'écart de cette sorte de littérature dans le système universitaire. (« Écrivains en position d'entraver », *Pour une littérature-monde en français*, op. cit., p.69)

<sup>7</sup> Onésime Reclus, *France, Algérie et colonies*, Paris, Hachette, 1886, p.6.

« Par contre, nous acceptons comme *francophones* tous ceux qui sont ou semblent destinés à rester où à devenir participants de notre langue : Bretons et Basques de France, Arabes et Berbères du Tell dont nous sommes déjà maîtres.<sup>8</sup> » À ce stade, le terme n'a rien d'exclusif. Au contraire, il est bien accueillant à l'égard des colonisés d'outre-mer.

La seconde période se situe dans les années 1960 où les colonies françaises gagnent leur indépendance. La France vit de nouveau une amputation territoriale à grande échelle. Pour retenir ses anciennes colonies, elle s'efforça de garder le lien tutélaire au moyen des techniques, des sciences et de la culture qui passent par la langue.<sup>9</sup> Il y eut d'abord la création de l'AUPELF (Association des universités partiellement et entièrement de langue française) en 1961, rebaptisée l'AUF (Agence universitaire la francophonie) ; ensuite, le Conseil national de la langue française en 1968 et l'Agence de coopération en 1970. Ce n'est pas un hasard que la revue *Esprit* conçut un numéro spécial en novembre 1962, intitulé « Le français, langue vivante » consacré à la langue française et à sa diffusion dans le monde, au lendemain de l'indépendance de l'Algérie en juillet 1962.

Peut-être pouvons-nous entrevoir une similitude entre les deux périodes. Il semble constant que la diminution territoriale et l'achoppement dans les entreprises expansionnistes sous-tendent le discours universaliste du type « le français dans le monde ». Ainsi, il est possible de trouver un parallèle entre l'arrachement de l'Alsace-Lorraine en 1871 et l'amputation du département français d'Algérie en 1962. De même, le partage de l'Afrique en 1885 et l'indépendance africaine des années 1960.

L'année 2006 s'ajouterait à ces deux moments précédents d'une manière quelque peu différente. Ce troisième moment change de nature, car il ne s'agit plus tant du territoire, mais surtout de la littérature.<sup>10</sup> Alors se produit, selon les termes de Maalouf, le glissement sémantique de « nous » à « eux », de l'agrégation glottopolitique à la ségrégation littéraire, de la transversalité horizontale à la hiérarchisation verticale. Précisément, la notion de francophonie

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, p.422. C'est nous qui soulignons.

<sup>9</sup> J.-L. Joubert remarque ainsi un tel néocolonialisme glottopolitique : « D'une part, on cherche à exorciser le sentiment d'un déclin de la langue française dans le monde. [...] D'autre part, on prend acte que des rapports nouveaux se sont établis entre les peuples : les tutelles coloniales s'effacent, les pays de langue française s'emploient, parfois avec vigueur, à échapper au contrôle culturel de la France. » (*Les littératures francophones depuis 1945*, Paris, Bordas, 1986, p.7)

<sup>10</sup> C'est probablement Gérard Tougas qui associe la francophonie avec la littérature pour la première fois dans son étude publiée en 1973. Chez lui, l'expression varie entre « francophonie littéraire », « lettres francophones » et « littérature d'expression française ». (*Les écrivains d'expression française et la France*, Paris, Denoël, 1973)

est au moins double. D'un côté, à l'extérieur, en présence d'autres « -phonies » concurrentes – surtout l'hégémonie anglo-saxonne –, elle veut toujours recourir à sa vieille « universalité », sa présence sur la scène internationale par son étendue et par ses locuteurs de diverses origines.<sup>11</sup> De l'autre côté, à l'intérieur, elle tend à se défendre contre une anarchie culturelle par les flux migratoires de diverses cultures qui s'expriment en français. Édouard Glissant jette un regard critique sur ce point :

Dans le contexte indéterminé de ce qu'on appelle la francophonie, l'idée apparemment simple était donc de considérer la langue française comme porteuse a priori des valeurs, par quoi elle eut pu aider à corriger des tendances anarchisantes des diverses cultures qui, entièrement ou partiellement, relèvent de son expression. La francophonie ne serait pas tant ce qu'elle avouerait être, un rassemblement solidaire de convergences culturelles, qu'une sorte de prophylaxie générale contre des déculturations et des diffractions estimées regrettables.<sup>12</sup>

Oswald Spengler remarque ces deux usages différents, langue d'expression et langue de communication, sous l'aspect d'une subjectivité énonciative : « La langue d'expression par-devant témoins ne prouve que l'existence d'un moi. La langue de communication suppose un toi. Le moi est le sujet parlant, le toi est ce que doit comprendre la langue du moi.<sup>13</sup> ». Si le « toi » francophone, censé être écouteur passif, devient le sujet parlant « moi » maniant le français comme langue d'expression, cela fait scandale parce qu'il touche l'identité culturelle et nationale.<sup>14</sup>

---

<sup>11</sup> François Provenzano, « La “francophonie” : définition et usage », *Quaderni*, No.62, hivers 2006-2007, p.99.

<sup>12</sup> *Poétique de la Relation*, Paris, Gallimard, 1990, p.127.

<sup>13</sup> *Le déclin de l'Occident*, [1923] tome II, trad. Mohand Tazerout, Paris Gallimard, 1948, p.105.

<sup>14</sup> Il y a une subtilité discriminatoire dans ces « moi » et « toi » parmi les non-nationaux : les écrivains du Sud étiquetés « francophones » et ceux du Nord « français », Alain Mabanckou remarque cette tendance. (« La francophonie, oui, le ghetto : non ! » *Le Monde*, *op. cit.*, p.15) Il y a une ligne de couleur entre ces deux groupes. Pourtant, de prime abord, faux dans le domaine bibliothéconomique, la classification décimale universelle (CDU) semble adopter le principe vernaculaire du français, et la question du Nord / Sud ne se pose pas. En réalité, à part la littérature française (cote 840), la CDU attribue 841 pour la Belgique, 842 pour la Suisse, 843 pour le Canada, 845 pour l'Asie du Sud-Est, 846 pour les pays arabes et subsahariens. (« Liste des cotes 2013 : classement systématique », site de la Bibliothèque Centre Pompidou, [[http://www.bpi.fr/modules/resources/view/default/Professionnels/Documents/Documents\\_de\\_reference/listes\\_cotes/2013/systematique/index.html#/92/](http://www.bpi.fr/modules/resources/view/default/Professionnels/Documents/Documents_de_reference/listes_cotes/2013/systematique/index.html#/92/)]) Cependant, il faudrait noter que cette taxonomie plus ou moins géoculturelle met à part « la littérature des Antilles francophones et des collectivités d'outre-mer » en lui assignant la cote 848. Pourquoi les écrivains antillais n'appartiennent-ils pas à

Renversons la question : la France peut-elle être considérée francophone ? Et la littérature française ? Par définition, oui. Pourtant, on ne les appellerait pas ainsi puisque cela sonne redondant. Pourquoi peut-on dire la littérature belge francophone ou les Antilles francophones, alors que l'on ne dirait pas la France francophone ? C'est sans doute parce que le terme s'applique d'une part aux États multilingues dans lesquels le français coexiste avec d'autres langues officielles (Belgique, Suisse, Canada, plusieurs pays subsahariens), d'autre part aux pays regroupés dans une aire géographique mais répartis par langue (Antilles, Mascareignes et Polynésie). Certes, en France hexagonale, il existe plusieurs langues, mais la langue française s'est imposée en les déclassant comme patois. Enfin, la France ainsi que sa littérature constituent le centre vide dans l'ensemble de la francophonie. Le français ou la francité n'est-il pas une métonymie constituée de la francophonie et d'autres aires culturelles et linguistiques majeures tels l'anglophonie, l'hispanophonie, la lusophonie, la germanophonie, la russophonie ? Sans doute, ce paradoxe correspond à la « structure centrée sans le centre » que remarque Jacques Derrida :

On a toujours pensé que le centre, qui par définition est unique, constituait, dans une structure, cela même qui, commandant la structure échappe à la structuralité. C'est pourquoi, pour une pensée classique de la structure, le centre peut être dit, paradoxalement, dans la structure et hors de la structure. Il est au centre de la totalité et pourtant, puisque le centre ne lui appartient pas la totalité a son centre ailleurs. Le centre n'est pas le centre.<sup>15</sup>

D'autre part, si l'expression « France francophone » paraît si évidente qu'elle devient tautologique, c'est là où nous observons une prééminence, surtout en matière de politique linguistique et culturelle. En quelque sorte, la France a très vite réussi à faire croire en une homogénéité nationale dans l'État. Marcel Mauss observe une connivence entre la nation et la langue ; l'une construit l'autre réciproquement. Dans cette construction en tandem, la langue devient une affaire d'État, car elle sert à fonder la valeur nationale, sa légitimité et sa cohérence :

---

la littérature française puisque leurs pays sont des départements français et qu'ils sont français de nationalité ? Il y subsiste la discrimination hémisphérique, grossièrement coloniale.

<sup>15</sup> « La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines », *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p.410.

Ensuite une nation croit à sa langue. Elle fait effort pour la conserver encore plus que pour la faire vivre [...] Le conservatisme, le prosélytisme, le fanatisme linguistique sont des faits tout à fait nouveaux qui expriment cette profonde individuation des langues modernes nationales, et, par là même, celle des nations qui les parlent. [...] Mais si les nationalités se créent ainsi des langues, c'est que, dans les temps modernes, la langue crée sinon la nation, du moins la nationalité. Le développement des grandes littératures scientifiques et morales, avec le tour d'esprit que créent des méthodes identiques d'éducation à une échelle et avec des forces insoupçonnées, arrive à façonner des esprits nationaux.<sup>16</sup>

Individualisant concomitamment la langue et la nation, ayant en commun « des esprits nationaux », la France se pose en modèle pour la modernisation culturelle et politique en Europe. En réalité, Ernest Renan s'en fait un honneur dans son fameux discours sur la nation : « C'est la gloire de la France d'avoir par la Révolution française, proclamé qu'une nation existe pour elle-même. Nous ne devons pas trouver mauvais qu'on nous imite. Le principe des nations est le nôtre.<sup>17</sup> » Il insiste sur la mémoire partagée et surtout l'oubli : « Or, l'essence de la nation est que tous les individus aient beaucoup de choses en commun, et aussi que tous aient oublié bien des choses.<sup>18</sup> » Et ce processus de mémorisation, d'oubli et de ressouvenir se passe dans les arts, la littérature entre autres. Et la langue comme support devient d'une part une propriété nationale dans la conception de littérature-nation ; elle est désormais l'idiome culturel d'État-nation. Le litige de la francophonie relève de cette présomption nationale de la littérature dans la modernité ; elle est inclassable dans la perspective nationale de la langue et de la culture.

\*\*\*

---

<sup>16</sup> Marcel Mauss, « La nation », *Œuvres*, tome 3, Paris, Minuit, 1969, p.598.

<sup>17</sup> *Qu'est-ce qu'une nation ?* Paris, Presse Pocket, 1992, p.43.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p.42.

Mais que veut dire la « nation », qui selon les termes de Benedict Anderson, serait la valeur la « plus universellement légitime » mais à la fois difficilement définissable<sup>19</sup> ? Mauss essaie de la dégager à partir des notions avoisinantes ; selon lui, elle consiste dans les citoyens dotés de droits, dont ils jouissent en échange de devoirs envers la cité ; le tout se traduit en patrie ; la totalité des citoyens participant aux choses publiques (lois, religion, sciences, art, etc.) devient le corps politique souverain d'État ; en un mot, la nation constitue « les citoyens animés d'un *consensus*.<sup>20</sup> » Ernest Renan dirait qu'un tel consensus est l'âme (« Une nation est une âme<sup>21</sup> ») et Oswald Spengler la culture.<sup>22</sup> Quant à nous, nous disons que c'est la littérature par excellence. Pascale Casanova explique la formation de la nationalité littéraire dans la modernisation en Europe :

À travers son lien constitutif avec la langue – toujours nationale puisque nécessairement « nationalisée », c'est-à-dire appropriée par les instances nationales comme symbole d'identité –, le patrimoine littéraire est lié aux instances nationales. La langue étant à la fois affaire d'État (langue nationale, donc objet de politique) et « matériau » littéraire, la concentration de ressources littéraires se produit nécessairement, au moins dans la phase de fondation, dans la clôture nationale : langue et littérature ont été utilisées l'une et l'autre comme fondement de la « raison politique », l'une contribuant à ennoblir l'autre.<sup>23</sup>

<sup>19</sup> *L'imaginaire national*, [1983] trad. Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris : La Découverte, 2006, p.16-17.

<sup>20</sup> Marcel Mauss, « La nation », *Œuvres*, tome 3, *op. cit.*, p.593. Or, il faut noter, dans le langage occidental, en matière de droits, il y a une assimilation confuse entre la cité et la nation, corollairement la citoyenneté et la nationalité, le citoyen et le sujet national : « Dans cette fiction est implicite l'idée que la naissance devient immédiatement nation, de manière qu'il n'y ait aucun écart entre ces deux moments. Les droits sont ainsi attribués à l'homme, seulement dans la mesure où il est le présumé – qui disparaît aussitôt en tant que tel – du citoyen. » (Giorgio Agamben, *Moyens sans fins*, Paris, Payot, 2002, p.32) Quant au principe exclusif de la nationalité, s'interrogeant sur la question d'hospitalité et son étymologie latine *hostis*, Émile Benveniste attribue l'origine au droit romain : « Quand l'ancienne société devient nation, les relations d'homme à homme, de clan à clan, s'abolissent ; seule subsiste la distinction de celui qui est intérieur ou extérieur à la *civitas*. Par un changement dont nous ne connaissons pas les conditions précises, le mot *hostis* a pris une acception "hostile" et désormais ne s'applique qu'à l'"ennemi". » (*Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, vol. 1, Paris, Minuit, 1969, p.95)

<sup>21</sup> *Qu'est-ce que la nation ? op. cit.*, p.54.

<sup>22</sup> « Un peuple dans le style d'une culture, par conséquent un peuple historique, s'appelle nation. Une nation possède, tant qu'elle vit et lutte, un État non seulement comme état du mouvement, mais avant tout comme Idée. [...] La culture est l'existence de la nation sans forme d'État. » (*Le déclin de l'Occident, tome II, op. cit.*, p.332)

<sup>23</sup> *La république mondiale des Lettres*, [1999] Paris, Seuil, nouvelle édition, 2008, p.62.

Maintenant, afin de voir comment la France s'est imposée comme modèle de la modernisation littéraire, retraçons brièvement l'historique établi par Casanova qui à ce sujet semble aller dans notre sens.<sup>24</sup> D'abord, la sécularisation politique commença sous le règne de François I<sup>er</sup>, avec l'ordonnance de Villers-Cotterêts en 1539. Le français était alors face au latin. Peu de temps après, substituant à la langue liturgique de l'église la langue du roi, la vernacularisation de l'administration fut suivie par celle de la littérature avec le manifeste de Joachim Du Bellay, *La Défense et illustration de la langue française* en 1549. Suite à la période d'enrichissement linguistique et d'accumulation littéraire pendant le XVI<sup>e</sup> siècle, le français arriva à la phase de codification et de polissage au long du XVII<sup>e</sup> siècle. Sous le règne de Louis XIV, le français gagna son empire sur toute l'Europe comme langue diplomatique et mondaine.

Entretemps, il y eut un événement que Casanova appelle « Révolution herderienne ».<sup>25</sup> Le philosophe allemand Herder, mobilisant le « génie » du peuple comme national, déclara une nouvelle légitimité nationale fondée sur le peuple et la littérature : « L'invention de cette autre légitimité littéraire – nationale et populaire – va permettre d'accumuler un autre type de ressources, inconnu jusque-là dans l'univers littéraire, qui vont lier, plus encore, le littéraire au politique.<sup>26</sup> » Quoique Casanova elle-même ne le mentionne guère – afin de mettre en avant l'universalité du français en le débarrassant de sa particularité nationale –, la France incorpora cette nouvelle légitimité lorsque la Révolution décapita le roi et substitua la nation à la souveraineté de l'État.<sup>27</sup> En faisant allusion à un adage de l'Ancien Régime « une foi, une loi, un

---

<sup>24</sup> Cf. « Chapitre II : L'invention de la littérature », *La république mondiale des Lettres, op. cit.*, p.75-125

<sup>25</sup> Benedict Anderson reconnaît aussi l'impacte de Herder sur la constitution des États-nations basé sur la langue du pays dans la modernité : « Avec un joyeux mépris de quelques faits extra-européens évidents, le grand Johann Gottfried von Herder (1744-1803) avait proclamé vers la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle : “Denn jedes Volk ist Volk ; es hat seine National Bildung wie seine Sprache.” Cette conception superbement *eng*-européenne (européocentrisme) de la nation nécessairement liée à une langue qui lui appartient en propre exerça une grande influence dans l'Europe du XIX<sup>e</sup> siècle, et plus étroitement, sur les constructions théoriques ultérieures relatives à la nature du nationalisme. » (*L'imaginaire national*, [1983] *op. cit.*, p.77 )

<sup>26</sup> *Ibid.*, p.119.

<sup>27</sup> Cependant, nous trouvons dès la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle l'idée d'une littérature-nation dans la première tentative d'établir une histoire littéraire en France par la Congrégation de Saint-Maur : « Annoncer au Public une Histoire Littéraire de la France, c'est lui faire espérer la partie la plus noble, la plus utile, la plus curieuse, et en même tems la plus ample et la plus difficile à traiter de toute histoire de notre Nation. » (« Préface », *Histoire Littéraire de la France*, tome I, partie I [1733], Paris Victor Palmé, 1865, p.I) Ils ont pour but de le faire pour rattraper le retard de la France dans la République des lettres en matière de thésaurisation : « En vain l'on a vue plusieurs nations étrangères, beaucoup moins studieuses que la nôtre, se faire une gloire de recueillir en un corps de Bibliothèque tous les auteurs qu'elles ont donnés à la République des Lettres. Tous ces exemples étrangers et domestiques n'ont point encore piqué efficacement l'émulation de nos François pour les porter à la même chose en faveur de leur Nation, la plus savante de l'Europe. » (*Ibid.*, p.II)

roi », Marcel Mauss exprime la nouvelle devise révolutionnaire : « “La Nation, la Loi, le Roi” : la Trinité des Constituants était composée.<sup>28</sup> » Au plan technologique, dimension négligée par Casanova, Marshall McLuhan observe aussi un lien étroit entre la nationalisation et la standardisation de la langue dans la culture de l'imprimerie en France.<sup>29</sup> Et cela est matériellement soutenu par ce que Benedict Anderson appelle « capitalisme de l'imprimerie » qui démarque les contours de champ culturel. L'anthropologue américain privilégie deux modes d'expressions déjà courants depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle :

Si l'on veut comprendre l'importance de cette transformation pour la naissance de la communauté imaginée qu'est la nation, le mieux est de se pencher sur la structure élémentaire de deux formes d'imaginaire qui commencèrent à fleurir en Europe au XVIII<sup>e</sup> siècle ; le roman et la presse. Car ces formes fournirent les moyens techniques de « re-présenter » le *genre* de communauté imaginée qu'est la nation.<sup>30</sup>

La nationalisation de la langue et de la littérature sera par la suite renforcée, sur le plan institutionnel, par l'instruction publique obligatoire mise en place par Jules Ferry sous la troisième République.<sup>31</sup> Et les appareils idéologiques d'État scolaire, culturel et de l'information pour la nation selon les termes d'Althusser,<sup>32</sup> rendant sa langue en idiome littéraire, seront standardisés en Europe comme Mauss l'observe : « Tous [l]es nouvelles nations vont se créer une éducation complète en littérature nationale, traduire en quantité les classiques de tous pays ; leurs

---

<sup>28</sup> « Nation », *Œuvres*, tome 3, *op. cit.*, p.575.

<sup>29</sup> *La galaxie Gutenberg*, [1962] trad. Jean Paré, Paris, Gallimard, 1977, p.359-360.

<sup>30</sup> *L'imaginaire national*, *op. cit.*, p.37.

<sup>31</sup> La valeur nationale s'exprime dans la construction de l'histoire littéraire dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. Dans le domaine de l'enseignement, nous trouvons déjà la coordination de la nation et de la littérature dans le cours de Jean-François de La Harpe dès la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle : « En effet, au moment où le génie s'éveille chez une nation, les premiers qui en ressentent l'inspiration puissante s'emparent nécessairement de ce que l'art a de plus heureux, de ce que la nature a de plus beau. » (*Lycée ou le cours de littérature ancienne et moderne*, tome I [1789], Paris, Didier, 1834, p.V) Par ailleurs, la thésaurisation et la patrimonialisation des œuvres littéraires sous la forme de l'histoire littéraire procèdent aussi à une nationalisation de langue et de littérature, car elle est presque toujours nationale. Désire Nisard, enseignant et critique littéraire du XIX<sup>e</sup> siècle, fait une remarque sur la destinée commune entre langue, littérature et nation : « L'histoire littéraire commence, pour ainsi dire, avec la nation. Elle ne cesse que le jour où la nation a disparu, où sa langue est devenue une langue morte. [...] L'histoire littéraire de la France commence le jour où le premier mot de la langue française a été écrit. » (*Histoire de la littérature française*, tome I, Paris, Firmin Didot, 1844, p.2)

<sup>32</sup> « Idéologie et appareils idéologiques d'État », [1969-1970] *Sur la reproduction*, Paris, PUF, 1995, p.282.

langues vont se singulariser.<sup>33</sup> » Antoine Compagnon observe la division nationale des cultures depuis le XIX<sup>e</sup> siècle :

Du point de vu savant, la philologie faisait l'hypothèse, depuis le débat du XIX<sup>e</sup> siècle, de l'unité constitutive d'une langue, d'une littérature et d'une culture – ou plutôt d'une civilisation, comme on disait alors –, ensemble organique identifié à l'esprit d'une nation, et ensemble dont la littérature entre les racines linguistiques et les frondaisons culturelles, fournissait le noble troc. D'où l'éminence prolongée des études littéraires, voie royale vers la compréhension d'une culture dans sa totalité.<sup>34</sup>

Nous appelons une telle identification de la littérature avec la nation « paradigme national de littérature ». La France y a excellé en mettant en œuvre un processus de centralisation sous l'Ancien Régime.<sup>35</sup> Et tout en croyant que sa civilisation est universelle, ce système centralisé produit son effet dans le monde, alors que culture nationale et civilisation universelle sont confondues.

Toutefois, il faut noter qu'en France le nationalisme littéraire n'est pas appliqué d'une manière rigoureuse, mais d'une manière arbitraire et ambiguë. La question d'autrui se pose dès la première thésaurisation littéraire chez la Congrégation de Saint-Maur.<sup>36</sup> En effet, si nous jetons un coup d'œil sur l'histoire littéraire, il est évident qu'elle naturalise beaucoup d'auteurs d'origine non français ; Rousseau, les Lumières, Madame de Staël pour le romantisme, Tzara

---

<sup>33</sup> « Nation », *Œuvres*, tome 3, *op. cit.*, p.623.

<sup>34</sup> Antoine Compagnon, *La littérature, pour quoi faire ?* Paris, Fayard, 2007, p.29-30.

<sup>35</sup> Il est intéressant que ce paradigme devienne normal jusqu'à ce qu'il obsède ceux qui sont issus d'un pays dénué de la trinité langue-littérature-nation. L'État sans idiome est sans nation ni littérature propres, c'est-à-dire sans identité. Un certain écrivain belge témoigne clairement d'un tel lancinement : « La Belgique est un État ; elle n'est pas une nation. / Il n'y a pas de langue belge. / [...] / Il n'y a pas d'écrivains belges. Il y a des écrivains français de Belgique, écrivains néerlandais de Belgique » (Charles Plisnier, « La langue française en Belgique et ses titres de noblesse », *L'homme et les hommes*, Paris, Corrêa, 1953, p.124.)

<sup>36</sup> En principe, ils admettent généreusement l'entrée dans le trésor littéraire aux écrivains par « le droit de leurs sièges », surtout quand ils « ont fini leurs jours » en France dans la mesure où ils ont illustré la beauté de ses villes ou de ses provinces. (*Histoire Littéraire de la France*, *op. cit.*, p.VII) En même temps, ils se soucient de perdre l'unité nationale en qualifiant de « français » des écrivains étrangers. « Peut-être viendra-t-il à quelqu'un en pensée, que comme la Croix du Maine a joint aux Ecrivains de notre Nation les étrangers qui ont écrit en notre langue, nous devrions suivre le même plan. Mais outre que la langue Française est aujourd'hui trop répandue dans les autres Etats, et qu'il serait trop difficile de connoître et encore plus de recueillir tout ce qu'on y a publié en cette langue, on pourroit croire qu'en mêlant ainsi les étrangers avec nos François, nous voudrions nous enrichir des dépouilles d'autrui. » (*Idem.*)

pour le Dadaïsme, Cendrars pour la poésie moderne et Beckett, Adamov et Ionesco pour le théâtre d'avant-garde après la Deuxième Guerre mondiale. Si l'on prend aussi la descendance en considération, Émile Zola est d'une famille immigrée d'Italie ; Apollinaire descend de la noblesse polonaise ; Alexandre Dumas a une ascendance esclave de Saint-Domingue. Puisque nous avons mentionné le sang, il faudrait aussi indiquer le sol, même si cela touchait la question insoluble du territoire et des communautés extrahexagonales dans le décalage temporel par rapport à ceux d'aujourd'hui.<sup>37</sup> Leconte de Lisle vient de l'île Bourbon ; Isidore Ducasse, Jules Laforgue et Jules Supervielle sont tous franco-uruguayens. Plus récemment, les lauréats français du Prix Nobel de littérature sont souvent allogènes : Albert Camus d'Algérie, Saint-John Perse de Guadeloupe, Claude Simon de Madagascar et J.M.G. Le Clézio issu d'une ancienne famille propriétaire de l'île Maurice. Tout compte fait, l'histoire littéraire ne manque pas de figures indispensables d'origine extrahexagonale, du sang et du sol, même dans la modernité.<sup>38</sup> Nonobstant cela, nous ne faisons guère attention à leurs origines diverses et les considérons aisément « français ». S'il ne s'agit pas de discrimination, cela se doit certainement au paradigme national de littérature. Leur anomalie n'est pas observable comme l'expérience de psychologie cognitive de Bruner et de Postman :

Bruner et Postman ont demandé à des sujets d'identifier une série de cartes à jouer, au cours de présentations brèves et contrôlées. Beaucoup de ces cartes étaient normales, certaines ne l'étaient pas, par exemple un six de pique rouge et un quatre de cœur noir. Chaque séquence expérimentale consistait à montrer une carte à un sujet unique, au cours de présentations de longueur croissante. [...] Pour les cartes normales, ces identifications étaient habituellement correctes, mais les cartes anormales étaient presque toutes identifiées comme normales, sans hésitation ou surprise apparentes. Le quatre de cœur noir, par exemple, était pris pour le quatre de pique ou de cœur, sans

---

<sup>37</sup> Les Bénédictins de Saint-Maur rencontraient déjà cette difficulté lorsqu'ils ont essayé d'établir l'histoire littéraire : « Quelle étendue doit-on donner à notre France, et doit-on lui donner la même en tous les temps ? Il est certain que ses limites n'ont pas été toujours les mêmes. » (La Congrégation de Saint-Maur, *Histoire Littéraire de la France*, *op. cit.*, p.VIII)

<sup>38</sup> J.-L. Joubert remarque la naturalisation sélective et arbitraire : « Pendant longtemps, jusqu'aujourd'hui, sans doute [...], un écrivain francophone dont le talent se voyait reconnu par la notoriété était pour ainsi dire naturalisé d'office écrivain français. » (*Les littératures francophones depuis 1945*, *op. cit.*, p.14)

aucune prise de conscience de l'anomalie ; il était immédiatement intégré à l'une des catégories conceptuelles fournies par l'expérience antérieure.<sup>39</sup>

L'effet du paradigme limite la visibilité des choses ; les cartes anormales deviennent non perceptibles pour ceux qui ont le paradigme de la carte de jeu ordinaire. D'une façon analogue, l'hétérogénéité d'auteurs « français » réelle est réduite à l'homogénéité imaginaire, pourtant cette assimilation n'est guère perçue dans le paradigme national de littérature. En revanche, la francophonie est un tri pour détecter l'« anomalie » dans une telle grille de perception ; cette exclusion est litigieuse à plus forte raison qu'elle est un double standard basé sur le critère hémisphérique. La francophonie est un concept fourre-tout pour caser des écrivains inclassables d'après le vieux critère national. En même temps, elle signifie une limite atteinte du français comme idiome littéraire de la nation française seule. Mais s'il n'y a pas de nation dans la littérature française, il n'y en a sans doute pas dans la francophonie littéraire non plus. Nous sommes en train d'assister à la fin du vieux paradigme national et à la transition vers un autre paradigme. Glissant insiste ainsi sur la désuétude du paradigme national pour la littérature d'aujourd'hui :

L'inextricable (du monde) fait l'inextricable de ces littératures d'aujourd'hui, lesquelles gagnent à échapper aux transparences consumées mais toujours dominantes de la nation et de l'universel généralisant. Nul n'entend par là que la dimension de la nation est désormais hors jeu : [...] ce qui est caduc, ce n'est pas la liaison dans une collectivité, ni le regard commun dévolu aux autres, c'est cette visée traditionnellement assurée, qui a dicté la loi de fer des relations entre États-nations, qui imposerait que ma manière d'être dans mon lieu serait la première « universellement » valable.<sup>40</sup>

Revenons à Pascale Casanova. Après l'argumentation de la modernisation-nationalisation, elle propose une autre valeur particulière à la littérature moderne : la recherche de la modernité littéraire. L'auteur privilégie l'espace littéraire français en le dotant du caractère dénationalisé et

---

<sup>39</sup> Thomas Kuhn, *La structure des révolutions scientifiques*, [1962] trad. Laure Meyer, Paris, Flammarion, 1983, p.96-97.

<sup>40</sup> *Philosophie de la Relation*, Paris, Gallimard, 2009, p.41.

départicularisé, l'autonomie littéraire à l'égard des préoccupations politiques nationales.<sup>41</sup> Elle avance que cela permet à la capitale de la France de prétendre à l'universalité ainsi qu'à la centralité du centre vide dans la république mondiale.<sup>42</sup> Ainsi, Paris constitue le « méridien de Greenwich littéraire » par le principe duquel se définit le présent de la modernité littéraire du monde ; il assume l'instance de consécration pour les auteurs « excentriques » issus des marges du monde.<sup>43</sup> Dans cette perspective, l'espace est réduit au temps ; la distance par rapport au méridien littéraire mesure le retard par rapport au « présent » de la modernité littéraire ; cela crée la structure binaire du centre et de la périphérie, de la capitale et de la province.

Alors le centre constitue l'endroit où la modernité consiste en une novation incessante : « La seule façon dans l'espace littéraire, d'être vraiment moderne, c'est de contester le présent comme dépassé, par un présent plus présent, c'est-à-dire inconnu, et de devenir ainsi le dernier moderne certifié.<sup>44</sup> » En matière de modernité, Casanova s'appuie sur la sociologie de l'art de Pierre Bourdieu. Le sociologue situe le commencement d'une telle esthétique au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, sous le Second Empire, où la littérature se soumet à la presse, au marché, en un mot, à l'argent. Vis-à-vis de « l'art bourgeois » et de « l'art social » naît l'autonomie de l'art pur et autonome du type « l'art pour l'art » ; il l'exemplifie avec les cas de Baudelaire et de Flaubert.<sup>45</sup>

Toutefois, Casanova admet que ce critère esthétique d'avant-garde se heurte à une aporie vers les années 1960.<sup>46</sup> En effet, après l'époque d'écriture expérimentale entre les années 1950 et 1960 (Nouveau Roman, Oulipo, Tel Quel, etc.), à force de novation sur novation, la littérature ne s'est-elle pas essoufflée<sup>47</sup> ? D'ailleurs, la prise de position avant-gardiste n'est-elle pas devenue elle-même l'arrière-garde il y a déjà quelques décennies ? Tout d'abord, la réflexivité « l'art pour l'art » est-elle toujours la valeur suprême pour la littérature ? Une telle modalité de

---

<sup>41</sup> *La république mondiale des Lettres, op. cit.*, p.133.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p.55.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p.134.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p.139.

<sup>45</sup> *Les règles de l'art*, [1992] Paris, Seuil, 1998, p.122-123.

<sup>46</sup> *La république mondiale des Lettres, op. cit.*, p.51 et p.137)

<sup>47</sup> En réalité, la littérarité réduite à la technicité est critiquée comme, par exemple, Henri Meschonnic oppose un non définitif à l'analyse linguistique : « Le structuralisme a passé sa phase productive. Il ne montre que ses manques : la syntaxe, le sujet, l'histoire. [...] Un linguiste ne peut plus cacher qu'il échoue devant la poésie. » (*Critique du rythme*, Paris, Verdier, 1982, p.35-36) Plus récemment, Tzvetan Todorov, porte-bannière du formalisme en France, condamne lui-même ce repli sur la forme : « Il n'en reste pas moins que, tout en réclamant de la contestation et de la subversion, en tout cas en France, les représentants de la triade formalisme-nihilisme-solipsisme occupent des positions idéologiquement dominantes. Ils sont majoritaires dans les rédactions des journaux littéraires, parmi les directeurs des théories subventionnés ou de musées. » (*La littérature en péril*, Paris, Flammarion, 2006, p.67)

connaissance ne relève-t-elle pas plutôt de la philosophie comme le cogito cartésien ou bien même le fameux « Connais-toi toi-même » de Socrate ? Certes, la littérature ne provient pas toujours de la spéculation réflexive mais au contraire surtout la création poétique de la verve, de la fureur, de l'emportement, de l'enthousiasme, de la folie, bref, par-delà le raisonnement<sup>48</sup> ? Par contre, la littérature devient défectueuse si une œuvre est contaminée par une préoccupation autre que la littéarité ? L'idée de « l'art pour l'art » ne relève-t-elle pas d'une certaine condition sociale, historique ou idéologique ? Par ailleurs, comme Casanova le remarque, les années 1960 où se dissout la centralité parisienne correspondent à l'époque de la décolonisation. Il faut maintenant essayer de débarrasser, une fois pour toutes, le précepte inégalitaire du Centre et de la périphérie, du doté et du dépourvu, de l'écart et du retard, et de voir d'un regard neuf les littératures du monde dans l'équivalence. Pour cela, nous pouvons reprendre l'engagement sartrien avec une modification.

Sartre examine d'une façon critique la tendance historique de « l'art pour l'art » dans la littérature moderne. Selon le philosophe, avec la montée de la bourgeoisie, l'écrivain acquit une certaine indépendance par rapport à la société depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle ; surtout après la Révolution, il tourna le dos à son public, allant à l'encontre de l'utilitarisme vulgaire ; cette rupture devient définitive dans la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle. La valeur puriste de l'art trouverait son origine à ce moment particulièrement négatif de la littérature. Finalement, au-delà d'un tel antagonisme, après la guerre, le philosophe conjecture une sorte de communion, l'engagement de l'écrivain dans la société sans classes :

Dans cette société seulement l'écrivain pourrait s'apercevoir qu'il n'y a aucune différence d'aucune sorte entre son *sujet* et son *public*. Car le sujet de la littérature a toujours été l'homme dans le monde. [...] Engagé dans la même aventure que ses

---

<sup>48</sup> Selon Platon, Socrate exclut la poésie du savoir parce qu'elle est dépourvue de la réflexivité : « En peu de temps donc, voici ce que je fus amené à penser des poètes aussi: leurs créations étaient dues, non à leur savoir, mais un don naturel, à une inspiration divine analogue à celle des prophètes et des devins. Ceux-là disaient beaucoup de belles choses, mais ils n'ont pas la science de ce qu'ils disent. Tel est aussi, je m'en suis convaincu, le cas des poètes. » (Platon, *Apologie de Socrate* in *Œuvres complètes*, tome I, trad. Maurice Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1941, p.146-147, 22b-c.) Par contre-coup, c'est exactement dans cette capacité de parler sans savoir qu'il faut trouver la vertu de la poésie.

lecteurs et situé comme eux dans une collectivité sans clivage, l'écrivain, en parlant d'eux, parlerait de lui-même, en parlant de lui-même, il parlerait d'eux.<sup>49</sup>

Nous pouvons dire clairement, plus d'un demi-siècle après, que Sartre se trompe dans sa conjecture en réservant implicitement l'idée du public aux ouvriers européens.<sup>50</sup> Maintenant, il faut une modification sur la portée de ce qu'il désigne par le « prolétariat » ; il est nécessaire de l'étendre sur l'espace colonial dès son époque où existait effectivement la majorité du prolétariat qu'on appelait indigénat. Étant donné que Sartre compare la classe ouvrière de 1947, disposant d'un savoir-lire rudimentaire, à la bourgeoisie du XVIII<sup>e</sup> siècle,<sup>51</sup> n'est-il pas possible de la comparer également avec ce prolétariat-indigénat colonial du XX<sup>e</sup> siècle ? Ayant en commun le but de se libérer des jougs d'oppression et d'exploitation, le Tiers État pendant la Révolution sur le plan national correspondrait au Tiers Monde pendant la décolonisation sur le plan international. En effet, l'inventeur de l'expression « Tiers Monde » l'a conçu à partir d'une telle comparaison.<sup>52</sup> Si le philosophe cherche la communion entre le sujet de l'écrivain et le public, c'est certainement dans l'espace colonial, à partir de la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle que se trouverait leur correspondance. Il faut maintenant penser le monde dans sa totalité, en dehors d'une province du monde européenne construite sur le principe d'État-nation.

\*\*\*

Comment penser le « français » sans nation ? Étant donné que la nation sert à légitimer l'enracinement de l'État, nous pouvons l'approcher sous le rapport avec le territoire et le déplacement. En réalité, la langue, la littérature et le peuple (l'écrivain et le public) dans l'ordre national sont supposés occuper un certain endroit fixe et limité par les frontières. Par exemple, Benedict Anderson parle ainsi de la territorialité dans sa thèse de la nation imaginée : « La nation

---

<sup>49</sup> J.-P. Sartre, *Qu'est-ce que la littérature ?* [1948] Paris, Gallimard, 1985, p.160.

<sup>50</sup> Cela apparaît dans l'énumération des toponymes uniquement européens : « [L'ouvrier de 1947] a vécu toutes les aventures de notre temps à Moscou, à Budapest, à Munich, à Madrid, à Stalingrad, dans les maquis ; au moment que nous découvrons dans l'art d'écrire la liberté sous ses deux aspects de la négativité et du dépassement créateur, il cherche à se libérer et du même coup à libérer tous les hommes, pour toujours, de l'oppression. » (*Ibid.*, p.250) Il est douteux qu'il se réfère aussi aux coloniaux lorsqu'il dit « tous les hommes » qui sont opprimés.

<sup>51</sup> *Idem.*

<sup>52</sup> « Car enfin ce Tiers Monde ignoré, exploité, méprisé comme le Tiers-État, veut, lui aussi, être quelque chose. » (Alfred Sauvy, « Trois mondes, une planète », *L'observateur*, No.118, 14 août 1952, p.5)

est imaginée comme *limitée* parce que même la plus grande d'entre elles, pouvant rassembler jusqu'à un milliard d'êtres humains, a des frontières finies, même si elles sont élastiques, derrière lesquelles vivent d'autres nations.<sup>53</sup> » De même, lorsque Fernand Braudel parle des interactions des civilisations, l'instance supérieure des nations, sa thèse repose aussi sur la territorialité : « Donc, chaque civilisation est liée à un espace aux limites à peu près stables ; d'où pour chacune d'elles, *une* géographie particulière, la sienne, qui implique un lot de possibilités, de contraintes données, certaines quasi permanentes, jamais les mêmes d'une civilisation à l'autre.<sup>54</sup> »

Pourtant, le concept de nation connaît sa dissolution depuis la fin de la Deuxième Guerre mondiale. Michael Hardt et Antonio Negri font remonter le début de cette dissolution à la création des Nations unies ; l'ordre international fondé sur les nations européennes atteint son apogée et amorce la transition vers l'ordre mondial.<sup>55</sup> Au même moment, Erich Auerbach réintroduit le concept de *Weltliteratur* dans le domaine de la littérature sans doute pour dépasser le (inter-)nationalisme exacerbé de la première moitié du siècle.<sup>56</sup> D'ailleurs, un écrivain breton réclame l'exacerbation de la littérature-nation plus d'un demi-siècle après :

À vrai dire, nous étions déjà au courant. La littérature et la nation avaient si intimement lié leur destin, et depuis si longtemps, mettant en scène tout au long des siècles ce curieux ménage du pouvoir et de la poésie, l'un se prévalant d'être le porte-parole de l'autre, les Lumières ouvrant la voie aux armées de la république, qu'il était évident que comme deux encordés, ils s'entraîneraient dans leur chute.<sup>57</sup>

---

<sup>53</sup> *L'imaginaire national, op. cit.*, p.20.

<sup>54</sup> Grammaire des civilisations, [1987] Paris, Flammarion, 1993, p.

<sup>55</sup> « La création des Nations unies, en effet, peut-être considérée comme le point culminant de ce processus constitutif dans son entier – apogée qui, dans un même temps, révèle les limites de la notion d'ordre *international* et suggère, au-delà, une nouvelle notion d'ordre *mondial*. » (*Empire*, trad. Denis-Armand Canal, Paris, 10/18, 2000, p.26-27)

<sup>56</sup> « Notre terre, qui est le monde de la littérature mondiale, rapetisse et perd de sa diversité. La littérature mondiale, toutefois, ne se rapporte pas tout simplement à la communauté humaine dans l'absolu, mais à celle-ci en tant que fécondation réciproque du divers. » (« Philologie de la littérature mondiale », [1952] trad. Diane Meur, *Où est la littérature mondiale ?* Christophe Pradeau et Tiphane Samoyault éd., Saint-Denis, Presse universitaire de Vincennes, 2005, p.25)

<sup>57</sup> Jean Rouaud, « Mort d'une certaine idée », *Pour une littérature-monde, op. cit.*, p.12.

Cette transmutation entraîne aussi le démantèlement des frontières en troublant les notions mêmes de nation. D'ailleurs, la pensée de territorialisation ne sous-tend pas l'ordre national et international. Il faut réinterroger sur la territorialité et la sédentarité de la nation en tenant compte du flux migratoire à l'époque contemporaine. Peut-être, jusqu'à récemment, les frontières permettaient d'imaginer l'homogénéité nationale, culturelle et linguistique en deçà et la différence au-delà. L'anthropologue Arjun Appadurai remet cette convention en question : « Dans la tradition des aires culturelles, ces différences donnent lieu à une topographie organisée autour des différences culturelles nationales. Les divisions géographiques, les différences culturelles et les frontières nationales ont tendance à devenir isomorphes.<sup>58</sup> » Cependant, les flux migratoires accrus du XX<sup>e</sup> siècle ne permettent plus de supposer l'unité plus ou moins étanche, ni de démarquer la ligne entre l'intérieur et l'extérieur, entre le « même » en deçà et le « différent » au-delà. De même, l'écart entre le Centre et la périphérie est de moins en moins déterminant. Même s'il existe, un tel écart est rattrapable d'un seul coup, car la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle se familiarise avec la télécommunication et le transport aéronautique qui diminuent le décalage temporel en proportion à la distance spatiale.<sup>59</sup> En ce sens, – nous nous approprions pour l'instant le point de vue métropolitain afin de le déconstruire –, la littérature dite francophone radicalise la dichotomie vraisemblable entre « nous » nationaux et semblables d'ici et « eux » étrangers et dissemblables d'ailleurs. Les écrivains dits « francophones » se situent dans l'entre-deux, bousculant cette dichotomie d'en-deçà et d'au-delà, ni « nous » ni « eux » à part entière, n'étant ni « citoyens » ni complètement « étrangers » tant qu'ils étaient intégrés linguistiquement et que la plupart faisaient partie de l'Empire auparavant. Là est notre intérêt par rapport à la littérature dite francophone ; cet espace interstitiel où nous voyons la faille entre la littérature et la nation, où émergerait un nouveau paradigme de littérature, autre que la littérature nationale. Ces auteurs viennent d'ailleurs, culturellement et ethniquement autres et, tout de même, ils séjournent ici et partagent la langue et s'en servent habilement. La présence de cet autrui provoquerait un certain malaise, pour ceux qui sont dans le paradigme national, tout en étant chez eux, dans les termes de Homi Bhabha, *unhomely* ou *uncanny* empruntés à Freud,

---

<sup>58</sup> *Après le colonialisme*, [1996] trad. Françoise Bouillot, Paris, Payot, 2005, p.50.

<sup>59</sup> Ils sont à la fois ici et là, faisant le va-et-vient fréquemment, écrivant le récit d'un ailleurs tout en étant ici comme Glissant dit : « Les poètes maghrébins, antillais, africains, ne vont pas vers l'ailleurs d'un mouvement projetant, ni ne viennent vers le Centre. Ils constituent leurs œuvres en métropoles, accompagnant par là le surgissement de leurs peuples. Le vieil espace de la trajectoire, la spiritualité de l'itinéraire (qui allait toujours de Paris à Jérusalem ou ailleurs) cèdent à la compacité du monde. » (*Poétique de la Relation*, op. cit., p.43)

*unheimlich*.<sup>60</sup> Alors, dans le réel ou l'imaginaire, ni la liminalité ne se situe au bord du territoire, ni la différence au-delà, mais elle se trouve au sein d'ici et en-deçà :

La frontière qui marque l'existence de la nation interrompt le temps autogénérateur de la production nationale et trouble la signification du peuple en tant qu'homogène. Le problème n'est pas simplement l'« existence » de la nation, opposée à l'altérité d'autres nations. Nous sommes confrontés à la nation clivée articulant en son propre sein l'hétérogénéité de sa population.<sup>61</sup>

Arjun Appadurai invoque quelque chose de semblable. Il exprime ces déterritorialisation et reterritorialisation en termes de paysage, *ethnoscape*, qui se normalise aujourd'hui :

Dans le monde entier, les paysages d'identité de groupe – les *ethnoscares* – ont cessé d'être des objets anthropologiques familiers : désormais, les groupes ne sont plus étroitement territorialisés, ni liés spatialement, ni dépourvus d'une conscience historique d'eux-mêmes, ni culturellement homogènes.<sup>62</sup>

Et toutefois, ce phénomène ne progresse-t-il pas déjà ainsi, surtout dans le paysage urbain, depuis un demi-siècle ? L'isomorphisme national n'est-il pas un rêve dissipé il y a belle lurette ? Plus récemment, cette *ethnoscape* est rendue visible par le mot de francophonie dans la scène littéraire. Mais c'est une visibilisation de ce qui existait depuis toujours comme nous avons vu plus haut avec l'hétérogénéité des « auteurs français ». Enfin, si jamais il y a une telle chose, tout de même, la « nation » est toujours dispersée et regroupée. Il conviendrait alors d'emprunter le concept de « dissémiNation » de Homi Bhabha, nation hétéroclite et clivée de l'intérieur, à l'encontre de la « nation imaginée » une et cohérente que nous pourrions appeler « imagiNation » à l'instar du théoricien postcolonial :

---

<sup>60</sup> Dans la version française, ce terme est traduit « inconfortable ». (Cf. « Des vies inconfortables : la littérature de reconnaissance », *Les lieux de la culture*, [1994] Paris : Payot, 2007, p.41-53)

<sup>61</sup> *Ibid.*, p.235.

<sup>62</sup> Arjun Appadurai, *Après le colonialisme*, *op. cit.*, p.91.

La Nation clivée Elle/Même, aliénée de son éternelle autogénération, devient un espace liminal significatif marqué sur un monde interne par les discours des minorités, les histoires hétérogènes de peuples aux prises entre eux, les autorités antagonistes et les localisations tendues de la différence culturelle.<sup>63</sup>

Dès l'abord, si nous remontons l'histoire, avant la nation, il y a la dissémination. Le français n'est-il pas un bon exemple, ayant l'origine ailleurs avec sa nation gallo-romaine, sa langue latine vulgarisée et son nom d'après les envahisseurs germaniques<sup>64</sup> ? Et la littérature française (surtout la première page de son histoire littéraire) ne commence-t-elle pas du latin déterritorialisé sur la terre de Gaule ? Sans doute, aucune langue, culture et peuple n'échapperait au déplacement et au brassage au cours du temps ; pour ce qui est de la littérature, affirmant sa nature hétéroclite et non solitaire, Michael Dash affirme la tendance transculturelle de plus en plus forte dans les temps modernes.<sup>65</sup> Dans l'histoire récente, la colonisation constitue la cause de la déterritorialisation actuelle. Le flux d'immigration d'aujourd'hui est effectivement le reflux de cette déterritorialisation première, autrement dit la reterritorialisation des flux initiaux de conquête et d'émigration disséminés sur le monde. La pensée sédentaire de la nation et du territoire est bien particulière à l'Occident et séculaire, n'ayant donc rien d'universel ni de perpétuel, devant les flux et reflux migratoires millénaires.

Comment parler de la littérature en d'autres termes que de nation et de territoire ? À sa place, nous adoptons les termes d'identité et de communauté. Toutefois, nous retrouvons un peu partout le mot d'identité, depuis des articles journalistiques jusqu'à des travaux académiques, bien qu'elle paraisse très ambiguë. Selon Samuel Huntington, le mot est devenu courant dans les années 1990.<sup>66</sup> Il s'agit de la fin de la guerre froide ainsi que celle de l'époque idéologique et l'identité prend virtuellement la place qu'elle occupait auparavant. Mais à qui nous nous

---

<sup>63</sup> Homi Bhabha, *Les lieux de la culture*, op. cit., p.235.

<sup>64</sup> Colette Beaune, *Naissance de la nation France*, Paris, Gallimard, 1985, p.311.

<sup>65</sup> « Naturally, literary traditions have never been self-contained. Whether bound by nation, region, class, or race, literary phenomena always involve complex relations with international ideologies or literary styles. The capacity of literary movement, even the most parochial or defensively inward-looking, to create new configurations out of a process of adapting, incorporating and ultimately modifying other literary phenomena is particularly strong today. » (*The Other America : Caribbean Literature in a New World Context*, Charlottesville/London, Virginia University Press, 1998, p.2)

<sup>66</sup> *Le choc des civilisations*, [1996] trad. Jean-Luc Fidel et Geneviève Joublain, Paris, Odile Jacob, 1997, p.135.

identifications ? Identique à quoi ? Selon Aristote, l'identique (ταὐτόν) se divise en trois types : identité numérique, identité spécifique et identité générique.<sup>67</sup> La première désigne l'unité d'un individu ou d'un objet ayant plusieurs aspects ou appellations différents indiquée par la formule d'égalité « A = A » ; on pourrait l'assimiler à la mêmeté ou à l'ipséité. Les deux autres sont semblables dans la mesure où il s'agit d'appartenance ; l'identité spécifique indique l'appartenance à l'espèce, l'identité générique au genre. Certes, les anciennes catégories aristotéliennes d'espèce et de genre ne sont plus valables telles qu'elles sont à l'heure actuelle. Mais nous pouvons probablement penser l'identité en tant qu'appartenance de l'individu à la collectivité, réuni avec ses semblables sous un dénominateur commun, en rapport avec le problème d'« Homme ». En réalité, le terme « identité » réclame la spécificité dans les discours postcolonial et poststructuraliste vis-à-vis de l'uniformité d'« Homme » fait à l'image de l'homme blanc. S'identifier, c'est se faire un prédicat et se différencier par rapport à lui. Deleuze et Guattari en parlent en termes de devenir, dans leurs propres catégories de molaire/moléculaire qui correspondraient à peu près à celles de générique/spécifique :

Essayons de dire autrement : il n'y a pas de devenir-homme, parce que l'homme est l'entité molaire par excellence, tandis que les devenirs sont molaires par excellence, tandis que les devenirs sont moléculaires. La fonction de visagéité nous a montré sous quelle forme l'homme constituait la majorité ou plutôt l'étalon qui conditionnait celle-ci : blanc, mâle, adulte, « raisonnable », etc., bref l'Européen moyen quelconque, le sujet d'énonciation. D'après la loi d'arborescence, c'est ce Point central qui se déplace dans tout l'espace ou sur tout l'écran et qui chaque fois va nourrir une opposition distinctive suivant le trait de visagéité retenu : ainsi mâle – (femelle) ; adulte – (enfant) ; blanc – (noir, jaune, rouge) ; raisonnable – (animal). Le point central, ou troisième œil, a donc la propriété d'organiser les distributions binaires dans les machines duelles, de se reproduire dans le terme principal de l'opposition, en même temps que l'opposition tout entière résonne en lui.<sup>68</sup>

---

<sup>67</sup> *Topiques*, tome I, trad. Jacques Brunschwig. Paris, Les Belles lettres, 1967, p.10 [103a 5-8].

<sup>68</sup> *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, p.358.

S'il importe de parler de l'identité-spécificité ainsi que la différence, d'une part, c'est parce que l'« Homme » engendre le centre et les marges, le supérieur et l'inférieur, le principal et le secondaire. Ainsi, on créait des sous-ensembles en termes de races ou d'ethnies telles *L'inégalité des races humaines* d'Arthur de Gobineau, *La mentalité primitive* de Lucien Lévy-Bruhl, *La psychologie de la colonisation* d'Octave Mannoni. Mettant l'Autre dans l'ordre d'évolution sinon de dévolution, inventant des sous-hommes et les qualifiant d'impurs, de dégradés, de primitifs, de prélogiques ou d'immatures, ils disqualifient ses dissemblables. D'une façon analogue, Simone de Beauvoir affirme qu'« on ne naît pas femme : on le devient<sup>69</sup> » ; la femme dérive ainsi de l'« Homme », le sexe masculin. Quoique les sous-hommes ou le second sexe ne soient pas entièrement exclus, la différence est tout de même minorée, aliénée, écartée par rapport à l'uniformité du phallogocentrisme.

En outre, l'identification pose le problème d'énonciation comme Deleuze et Guattari le soulignent en contestant la mise en place du sujet parlant. La différence comme altérité est réduite et récupérée, supplantant l'identité de l'« Homme » énonciateur.<sup>70</sup> Prenons l'exemple de l'Orient fantasmé par l'Occident :

L'Orient est déraisonnable, dépravé (déchu), puéril, « différent » : l'Européen est ainsi raisonnable, vertueux, mûr, « normal ». Mais pour rendre ce rapport plus vivant, on soulignait toujours le fait que l'Oriental vivait dans un monde à lui, différent mais complètement organisé, un monde avec ses propres frontières nationales, culturelles et épistémologiques et ses principes de cohérence interne. Cependant, ce qui donnait au monde de l'Oriental son intelligibilité et son identité n'était pas le résultat de ses propres efforts, mais plutôt toute la série complexe de manipulations intelligentes permettant à l'Occident de caractériser l'Orient.<sup>71</sup>

---

<sup>69</sup> *Deuxième sexe*, tome II, [1949] Paris, Gallimard, 1976, p.13.

<sup>70</sup> Louis Althusser remarque une construction semblable dans l'idéologie bourgeoise dans la société capitaliste : « L'humanisme bourgeois mettait l'homme au principe de toute théorie. Cette essence lumineuse de l'homme était le visible d'un inhumain d'ombre. Le contenu de l'essence humaine, cette essence apparemment absolue, indiquant dans cette part d'ombre sa naissance révoltée. L'homme liberté-raison dénonçait l'homme égoïste et déchiré de la société capitaliste. Dans les deux formes de ce couple : inhumain-humain, la bourgeoisie du XVIII<sup>e</sup> siècle vivait dans la forme "liberté-rationnelle." » (« Marxisme et humanisme », *Pour Marx*, Paris, Maspéro, 1965, p.244) La question est, comme chez Sartre, comment étendre cette théorie délimitée en Europe sur l'espace colonial qui a une structure analogue entre le colon et l'indigène.

<sup>71</sup> Edward Said, *L'orientalisme*, [1978] trad. Catherine Maaloud, Paris: Seuil, 2003, p.55.

Là, il faut noter un réquisit pour l'identité comme altérité ; la distanciation. Pourtant, depuis la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle, l'écart déterminant de l'Autre n'est guère évident sous l'effet de la dissémination et dans la compacité du monde. En outre, il émet sa propre voix contestant la différence étiquetée sur lui, ébranlant la construction binaire et supplémentaire de l'« Homme » monologique, dissolvant ce Point central discursif.<sup>72</sup>

Pour échapper ce système binaire et essentialiste de l'« Homme » et de l'Autre, nous proposons deux modalités d'approche « est » et « et » en nous appropriant la philosophie de Deleuze et Guattari. Ils introduisent ainsi deux concepts, l'arbre et le rhizome : « L'arbre impose le verbe “être”, mais le rhizome a pour tissu la conjonction “et... et... et...” Il y a dans cette conjonction assez de force pour secouer et déraciner le verbe être.<sup>73</sup> » Le verbe « être » introduit un prédicat auquel le sujet se définit ; il est définitif comme le suffixe « -ité » l'implique. En revanche, la conjonction « et », dépourvue de la fonction prédicative, agence plusieurs éléments différents. Par conséquent, cela peut dépasser l'identité prédicative d'« être », procédant à un agencement interminable du « devenir ». L'arbre cherche l'enracinement et la profondeur à l'image de souche ; la nation comme légitimité territoriale et droit exclusif que nous avons tant remise en cause, ne s'inscrit-elle pas exactement dans la logique d'arborescence ? Le rhizome s'étend, favorisant le déracinement, le mouvement et l'ouverture. Glissant s'approprie ces concepts en l'appliquant à sa réflexion sur l'identité et sa violence, en se l'appropriant dans sa pensée de la Relation :

---

<sup>72</sup> On pourrait peut-être réinscrire dans ce contexte la discussion radicale sur la fin de l'homme ou de l'humanisme des années 1960. Elle ne résulterait pas uniquement de la crise de mai 68 comme Luc Ferry et Alain Renaut en témoignent. (*La pensée 68*, Paris, Gallimard, 1985, p.12) Il est nécessaire de jeter un coup d'œil sur la contemporanéité telle la décolonisation d'autres humanités (sans aucun doute bien tangible par des évolutions médiatiques), leur présence progressive en deçà sous forme d'immigration. La question de l'humanité ou de l'humanisme ne se borne plus à la réflexion métaphysique ni aux affaires politiques domestiques, mais elle doit avoir rapport avec des événements réels là-bas qui retentissent simultanément ici-même dans la compacité du monde. D'ailleurs, en mettant en cause « la dissolution de l'homme » en 1961, Claude Lévi-Strauss donne une métaphore scientifique pour rendre compte de ce qui va arriver après : « La solution d'un solide dans un liquide modifie l'agencement des molécules du premier ; elle offre aussi, souvent, un moyen efficace de les mettre en réserve, pour récupérer au besoin et pour mieux étudier leurs propriétés. » (*La pensée sauvage*, [1962] Paris, Presses Pocket, 1985, p.295) Peut-être, l'« Homme » molaire est dissolu en plusieurs molécules spécifiques d'« hommes » (asexués) au cours du XX<sup>e</sup> siècle avec la prise de conscience et de parole des marginaux, minoritaires, etc.

<sup>73</sup> *Mille Plateaux*, op. cit., p.36.

La racine est unique, c'est une souche qui prend tout sur elle et tue alentour ; ils lui opposent le rhizome qui est une racine démultipliée, étendue en réseaux dans la terre ou dans l'air, sans qu'aucune souche y intervienne en prédateur irrémédiable. La pensée du rhizome serait au principe de ce que j'appelle une poétique de la Relation, selon laquelle toute identité s'étend dans un rapport à l'Autre.<sup>74</sup>

La Relation avec un grand R n'est pas simplement une liaison, un lien, un rapport ou une connexion des deux particuliers, mais elle vise la totalité potentiellement mise en échange et en communication « fonctionn[ant] un peu à la manière d'un verbe intransitif.<sup>75</sup> » Pour qu'il y ait la Relation, il faut la différence : « La différence est à l'amorce vive du mouvement.<sup>76</sup> » En cela, l'identité est le fondement pour que les différents puissent s'échanger ; plus elle est forte, plus l'échange sera fructueux.<sup>77</sup> Les lignes qu'elle trace ne sont pas celles imperméables et infranchissables. Au contraire, ce sont les lignes de traversée et de passage qui démolissent la notion de territorialité. Cela va de même avec l'identité et la communauté. Glissant vise le contraire de l'identité pour le communautarisme ou le multiculturalisme territorialisant, ghettoïsant :

À l'opposé de tels enfermements, en effet, la Relation est ici entendue comme la quantité réalisée de toutes les différences du monde, sans qu'on puisse en excepter une seule. Elle n'est pas d'élévation mais de complétude. Ses propositions seraient alors qu'elle élargit jusqu'à quantifier absolument cette totalité des différences, c'est-à-dire qu'elle ne se rehausse ni ne se justifie d'aucune sublimité mais qu'elle paraît et se multiplie en continu et s'achève de se prolonger à même cette totalité absolument.<sup>78</sup>

Et lorsque Glissant la remet sous une autre formule « relié (relayé), relaté », nous voyons d'une part qu'une relation réalisée (relié) est aussi remplaçable et – si nous y entendons une

---

<sup>74</sup> *Poétique de la Relation, op. cit.*, p.23.

<sup>75</sup> *Ibid*, p.40.

<sup>76</sup> Édouard Glissant, *Une nouvelle région du monde*, Paris, Gallimard, 2006, p.63.

<sup>77</sup> Glissant l'explique à partir de sa propre identité : « La Relation ne peut se tramer qu'entre des entités persistantes. Plus je serai conscient de la relation de la Martinique à la Caraïbe et de la Caraïbe au monde, comme dans un système, dans un non-système de relations, et plus je serai Martiniquais, enfin selon moi. » (*Introduction à une poétique du divers*, Paris, Gallimard, 1996, p.105)

<sup>78</sup> Édouard Glissant, *Philosophie de la Relation, op. cit.*, p.42.

allusion à la technologie des télécommunications – retransmissible ailleurs d’une manière continue d’« et... et... et.. » (relayer) ; cette analogie technologique semblerait quelque peu trop quotidienne, mais l’allusion aux télécommunications est bien probable dans sa conception d’autant plus qu’il parle à plusieurs reprises d’« agents-d’éclat » dans la *Poétique de la Relation*.<sup>79</sup> D’autre part, il donne le privilège à la littérature, l’art de dire et de conter (relater) dans cette totalité mise en proximité. D’ailleurs, il faudrait ajouter que Glissant introduit ce concept autour de l’année 1990 où une nouvelle époque mondiale commençait avec la fin de la guerre froide ; le monde était alors scindé en blocs de nations par idéologies, régimes politiques, barrières économiques, etc. Pour ainsi dire, la Relation glissantienne point à l’horizon du monde exacerbé au stade suprême de la territorialisation internationale.

\*\*\*

Nous voudrions tenter une étude littéraire qui n’est pas vraiment ancrée dans l’histoire ou le territoire, dans la nation tout court. Nous ferons ainsi deux cartographies de la Relation. Lorsque nous disons « cartographie » ou « cartographe », il en existe probablement deux sortes. L’une est la carte de propriété pour contourner le terrain par les frontières et les bornes là-dessus, comme le cadastre, la carte impériale, ou la représentation géographique du bouclier antimissile. L’autre est la carte de navigation pour aller d’un point à l’autre tel le plan du métro ou ferroviaire ou routier, le réseau des routes aériennes et Internet. Nous essayons de faire celle-ci en cartographiant les trajets des écrivains extrahexagonaux dans le monde ; pour cela, nous choisissons trois auteurs coloniaux, Aimé Césaire, Kateb Yacine et Édouard Glissant. Nous aurons deux cartographies. L’une est radiale, centralisée et arborescente, l’autre est excentrée (plutôt a-centrée), interpériphérique et rhizomorphe. Nous les concevons à partir d’une remarque faite par Édouard Glissant, dans la *Poétique de la Relation*. Il observe trois sortes de trajectoire chez les écrivains modernes.<sup>80</sup> La première est une trajectoire qui part du Centre métropolitain vers des périphéries souvent coloniales et la seconde renverse cette trajectoire centrifuge, en allant des périphéries vers le Centre ; ces deux parcours constitueront la première cartographie de

---

<sup>79</sup> Sous le rapport avec le devenir-compacte du monde, son intérêt pour la télécommunication est déjà observable dans ses œuvres romanesques des années 1980, notamment dans *La Case du commandeur* (1981) et *Mahagony* (1987).

<sup>80</sup> *Poétique de la Relation, op. cit.*, p.41.

la Relation qui est concentrique. Alors la troisième trajectoire change de nature. Elle va d'une périphérie à une autre, traçant des parcours circulaires qui démolissent fondamentalement la notion même du Centre et de la périphérie. Notre objectif est d'arriver à ce stade excentré, une cartographie dessinée à « n-1 » selon la terminologie de Deleuze et de Guattari, c'est-à-dire la multiplicité d'où est soustrait l'Un, le Centre ou bien le Général logocentrique.

Nous allons procéder donc à une étude autour de l'identité et la Relation en cinq chapitres. Nous allons commencer avec la première colonisation de type moderne. Pour montrer la coïncidence historique de la modernisation avec la colonisation, le premier chapitre aborde la déportation des « fous » aux Antilles et la construction des nations modernes, en reprenant *l'Histoire de la folie à l'âge classique* de Michel Foucault. Là, nous mettons en cause la perspective autogénératrice de l'Europe conformément au système de Westphalie en y opposant le mouvement d'« Ouest-folie » dans la colonisation. Dans le deuxième chapitre, nous allons montrer la réversibilité de l'identité « noir et blanc » avec la première cartographie centralisée. Le flux d'émigration coloniale devient le reflux d'immigration dans lequel s'inscrit l'arrivée des jeunes poètes noirs à Paris dans les années 1930. Nous étudions surtout l'affirmation de la spécificité noire chez Césaire qui va à l'encontre de l'altérité de l'Autre au service du Même occidental. Le troisième chapitre prend la suite de la discussion sur Césaire. Nous voyons la continuité entre l'individu et sa collectivité, surtout dans le poète comme porte-parole de la communauté naissante. Dans ses deux œuvres dramatiques, nous observons d'une part l'unisson de voix, d'autre part la discorde entre le héros tragique et le peuple. Sur le plan cartographique, la prise de parole montre la localisation de la voix à l'encontre de l'Empire du français. En même temps, rompant avec son Autre blanc et assumant sa présence dans le monde, l'identité noire en soi commence à creuser un abîme de différences à l'intérieur. Le quatrième chapitre interroge donc la limite de la Négritude, en nous mettant à l'écoute de la voix minoritaire au sein même de l'identité noire supposée masculine ; la présence féminine fait défaut dans la Négritude. Reprenant le manichéisme colonial analysé par Frantz Fanon, nous examinons le problème de « masque noir » à la place de « masque blanc » chez les femmes de couleur ; pour cela, nous introduisons des concepts comme « négronormativité » et « mascarade noire » inspirés des théories du genre et de la sexualité. Alors, l'identité n'est plus dans la logique de l'Un-Deux manichéenne, mais elle fait une hybridation qui crée une faille du Tiers en tant que l'entre-deux. À la fin, le cinquième chapitre procède à la seconde cartographie de la Relation rhizomorphe. Il

tente d'aller au-delà de la pensée binaire de l'Un-Deux et du Tiers hybride, en tenant en compte la Relation intercoloniale à l'époque de la colonisation. Un individu marginal retrouve le commun chez un autre marginal, un lieu périphérique entrelace un autre lieu périphérique, dont l'ensemble archipélique réalise un vaste rhizome de la Relation. Et cette seconde cartographie de la Relation démolit les notions mêmes de Centre/périphérie. Or, à l'intérieur même d'une communauté, il y a une intrication rhizomatique. Pour le comprendre, nous étudions les œuvres romanesques de Kateb Yacine et d'Édouard Glissant comme épique contemporaine. Nous voyons le rhizome fondateur dans l'histoire, la légende, la mémoire et la généalogie. De même, nous relions Césaire, Kateb et Glissant sous l'aspect d'*isi-la* (« l'ici même » et « ici-ailleurs ») du Tout-monde.

## Chapitre I : Le degré zéro de la Relation dans le discours occidental

### La Grande expulsion

Avant d'ouvrir la discussion sur les cartographies de la Relation, nous allons en examiner une phase préliminaire. Nous l'appelons le « degré zéro de la Relation » ou tout simplement la « non-Relation. » Cela ne veut pas dire que la Relation n'existe pas, mais elle est dissimulée ou bien ignorée. C'est un non-dit dans l'épistémè occidentale. On peut exemplifier une telle posture discursive par l'attitude du Prospero shakespearien, prétendant être « Absolu », tout dépendant de son Autre, Caliban.

Dans ce chapitre, nous essayons de dénicher un lien camouflé entre l'Europe et l'Amérique dans *l'Histoire de la folie à l'âge classique* de Michel Foucault. Pourquoi cette œuvre ? Sa périodisation, de la fin du Moyen Âge à l'inauguration de la modernité, importe pour notre argument. Cette période correspond au début de la colonisation et l'établissement européen dans le Nouveau Monde. De même, deux motifs centraux que le philosophe aborde, la Nef des fous et l'Hôpital général, peuvent être réexaminés sous le rapport avec la colonisation de l'Amérique.

Pour ce faire, nous signalons deux contiguïtés de dates. D'abord, la publication de la *Narrenschiff* en 1494 par Sébastien Brant (sa version latine *Stultifera navis* en 1497) et la découverte des « Indes » par Christophe Colomb en 1492. Ensuite, l'édit de l'établissement de l'Hôpital général à Paris en 1656 et l'avènement de Jean-Baptiste Colbert en 1661 avec sa mainmise sur les entreprises coloniales. Walter Mignolo a raison de juxtaposer la modernisation et la « colonisation » et de tracer leur développement en parallèle entre les deux continents ; l'époque moderne antérieure (*early modern period*) coïncide avec la période de la colonisation antérieure (*early colonial period*) comme la période moderne (*modern period*) correspond à la période coloniale (*colonial period*).<sup>81</sup> Nous appelons alors ce parallélisme historique « colonisation-modernisation. » Le XVII<sup>e</sup> siècle est le moment décisif non pas uniquement pour la modernisation en Europe, mais aussi pour la colonisation en Amérique. Il est à remarquer que la forte centralisation en France qui se déroule sous la monarchie absolue porte non seulement sur le royaume, mais aussi se déploie sur ses nouveaux territoires dans le monde. La Relation

---

<sup>81</sup> *The Dark Side of the Renaissance*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2001, p.VII.

concentrique se profile dans la centralisation – sous le règne de Louis XIV à l’image d’émanation solaire – au cours du XVII<sup>e</sup> siècle.

Certes, à l’égard de l’oppression des « fous », Foucault est érudit en matière de grandes transitions institutionnelles et épistémologiques au sein de l’Europe. Cependant, il ne tourne presque pas son regard en dehors de l’Europe, bien que le rapport avec le monde soit assez évident.<sup>82</sup> Il examine et construit l’histoire de l’exclusion à une époque qui est aussi celle des grandes navigations puis de l’expansion territoriale. Dans un tel contexte expansionniste, est-ce que toutes les populations indésirables subissent la réclusion, soit dans la Nef des fous soit dans l’Hôpital général en deçà de l’Europe, uniformément ? N’est-il pas possible de penser qu’elles s’évacuent également au-delà, de l’autre côté de l’océan Atlantique ? Il y a une apparente délimitation géographique dans son argument. C’est ce point-là que nous voulons mettre en question pour suggérer un ailleurs à l’*Histoire de la folie à l’âge classique*. Soumettons maintenant deux hypothèses :

1. La Nef des fous n’a pas disparu et n’a pas été entièrement remplacée par l’Hôpital général, mais elle subsiste sous la forme de bateaux transatlantiques pour les entreprises coloniales.
2. À côté du Grand renfermement par l’établissement de l’Hôpital général, il y a simultanément une expulsion considérable des populations asociales à destination du Nouveau Monde.

Nous ne nous intéressons pas vraiment à l’existence réelle de la Nef au Moyen Âge. Pourtant, ce qui nous préoccupe, c’est son apparition dans l’imaginaire médiéval dont l’esprit (la folie) a pris corps dans les siècles suivants sous forme de bateaux transatlantiques à l’époque des explorateurs et des aventuriers. Cette incarnation de l’imaginaire dans le réel expliquerait la contiguïté historique de *La Nef des fous* de Sébastien Brant et de la *Santa Maria* de Christophe Colomb. D’ailleurs, Foucault semble vouloir concentrer à l’Hôpital général toutes sortes de

---

<sup>82</sup> Il reconnaît une seule fois la liquidation des criminels au XVIII<sup>e</sup> siècle. Il y eut la fondation de la Compagnie d’Occident en 1717 et une législation de la déportation des criminels en 1720, autour de la colonisation en Louisiane. Cet événement nous est bien familier sous la forme romanesque de l’abbé Prévost. Il s’agit du dernier exil du chevalier des Grieux sorti de Saint-Lazare avec Manon Lescaut sauvée de la Salpêtrière.

populations destituées sous l'Ancien Régime : fous, miséreux, pauvres, vagabonds, chômeurs, libertins, fainéants, etc. Cependant, est-il vrai qu'ils sont tous rassemblés à l'Hôpital général et d'autres établissements d'internement ? N'y a-t-il pas simultanément l'expatriation de certains d'entre eux à destination de l'outre-Atlantique pour le peuplement et la croissance des colonies depuis la fondation de Saint-Christophe en 1625 ? En bref, loin de disparaître, l'embarquement des « fous » coexiste avec l'internement sous l'Ancien Régime et réalise une autre éviction des pauvres en France et, sans doute, dans certaines parties de l'Europe également.

Lors de la première parution en 1961, sous le titre de *Folie et Déraison* chez Plon, cette œuvre est favorablement reçue par les intellectuels de l'époque comme Roland Barthes, Maurice Blanchot, Fernand Braudel, etc. Cependant, dès 1963, du point de vue rigoureusement philosophique, Jacques Derrida présente « Cogito et Histoire de la folie » qui met en question l'application abusive des *Méditations métaphysiques* de Descartes ; nous suivrons sa contestation en détail plus tard. Ensuite, dans les années 1970, l'ouvrage de Foucault est lié aux mouvements de l'antipsychiatrie, et Henri Ey, psychiatre et historien de la psychiatrie, l'accuse d'une « psychiaticide » ; le psychiatre historien refuse vivement la vision répressive de la psychiatrie présentée par le philosophe : « La Psychiatrie, les Manigraphes, les Aliénistes, les Psychiatres sont comme la Police au service de la déesse Raison incarnée dans les structures répressives de la Loi ! »<sup>83</sup> Ensuite, dans les années 1980, Marcel Gauchet, critique de l'antidémocratie, met en cause la continuation de l'exclusion sous forme de l'asile psychiatrique chez Foucault et lui oppose une idée contraire d'une inclusion humanitaire depuis l'âge postrévolutionnaire :

L'égalité, en d'autres termes, c'est l'instauration d'une logique de la ressemblance entre les êtres, à l'établissement de distinctions entre eux permettant de les souder dans une chaîne de gradations hiérarchiques – c'est inégalité qui unit. Pour dire autrement encore,

---

<sup>83</sup> « Commentaires critiques sur l'Histoire de la folie de Michel Foucault », *Histoire de la folie à l'âge classique : regards critiques 1961-2011*. Caen, Presse Universitaire de Caen, 2011, p.184 (originellement publié dans *L'Évolution psychiatrique*, avril-juin 1971, t.36, p.243-258) Pour le psychiatre, la naissance de la psychiatrie remonte à la Renaissance où l'idée de l'individu, et sans doute celle de l'humanité aussi, prend corps. (*ibid.*, p.173) Par ailleurs, Elisabeth Roudinesco explique une certaine jalousie des psychiatres envers l'argument innovateur du philosophe non-spécialiste : « Les historiens de la psychiatrie reprochèrent à Michel Foucault son attitude prométhéenne. À juste titre. Il leur avait volé l'objet de leur désir mais il risquait de rendre inutile leur raison d'être. » (« Lecture de l'Histoire de la folie (1961-1986) », *Penser la folie : Essais sur Michel Foucault*, Paris, Galilée, 1992, p.17)

l'égalité, c'est la passion de l'inclusion, la volonté d'inscrire l'humanité entière dans un espace d'identité commune. D'où la phobie de l'exclusion qu'elle secrète.<sup>84</sup>

Pour Gauchet, défenseur de la démocratie, les fous dans la modernité sont considérés comme citoyens égaux et reconnus comme sujet malade à traiter à l'asile ; ils ne sont plus l'Autre exclu comme c'était le cas à l'âge classique inégalitaire, mais, d'après l'égalitarisme républicain, ils constituent l'Alter-ego.<sup>85</sup>

Nous allons alors proposer une autre histoire de l'exclusion qui trace un parallèle avec le Grand renfermement ; on pourrait ainsi dire une histoire de « Grande expulsion. » Foucault et ses critiques n'examinent le traitement de la folie qu'à l'intérieur de l'Europe, autour de la question de l'« Homme », de son humanisme. En revanche, nous les réexaminerons sous le rapport avec l'extérieur colonial à l'exemple de l'Amérique à l'âge classique. L'exclusion ne s'effectue pas seulement comme l'enfermement à l'intérieur, mais aussi comme l'évacuation à l'extérieur. Nous nous appuyons sur d'anciens documents administratifs et des relations de voyages au Nouveau Monde sous l'Ancien Régime. Nous nous référons également aux études consacrées à l'histoire de la colonisation et de la migration européennes en Amérique dont la plupart sont publiées dans la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle. Nonobstant, notre but n'est pas vraiment de contrarier l'idée de Foucault, mais plutôt de donner un nouvel aspect à la pensée de Foucault et à l'histoire de la folie sous l'Ancien Régime.

### **La Nef des fous sur l'océan Atlantique**

Dans l'*Histoire de folie à l'âge classique*, Foucault montre deux formes originaires d'exclusion au Moyen Âge : la léproserie et la Nef des fous. D'abord, il explique la continuité depuis la léproserie médiévale. La lèpre recule, les maladreries se vident, et celles-ci sont par la suite remplies par les vénériens ; la pratique d'internement subsiste et les structures d'exclusion demeurent.<sup>86</sup> L'enfermement sera repris au milieu de XVII<sup>e</sup> siècle par l'Hôpital général pour interner diverses populations destituées dans les villes. En même temps, l'embarquement prend

---

<sup>84</sup> Marcel Gauchet, « La folie à l'âge démocratique », *Histoire de la folie à l'âge classique : regards critiques 1961-2011*, op. cit., p.304 (originellement publié comme préface à la réédition de *La pratique de l'esprit humain*, Paris, Gallimard, 2007, p.I-X)

<sup>85</sup> Elisabeth Roudinesco, *Penser la folie : Essais sur Michel Foucault*, op. cit., p.26.

<sup>86</sup> *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972, p.19.

en charge la folie. À l'époque médiévale, il sert à transférer les fous d'un endroit à un autre. Le bateau chargé de fous circule dans l'arrière-pays européen ; c'étaient « des navires de pèlerinage, des navires hautement symboliques d'insensés en quête de leur raison : les uns descendaient les rivières de Rhénanie en direction de la Belgique et de Gheel ; les autres remontaient le Rhin vers le Jura et Besançon.<sup>87</sup> » L'internement et la folie restent encore physiquement distants l'un de l'autre.

En attendant, suite à ce que Foucault appelle « l'expérience de la folie » au cours de XVI<sup>e</sup> siècle, la folie, perdant sa transcendance dont elle se dotait jusque-là, s'approche de l'homme par deux voies. Dans la religion, l'on considère dorénavant que la raison humaine face à la Sagesse de Dieu n'est que la folie.<sup>88</sup> Dans la littérature, la philosophie et les arts, elle apparaît dans la tradition humaniste comme « une conscience critique de l'homme<sup>89</sup> » telle qu'elle se révèle par exemple dans les satires de Brant et d'Érasme et dans les iconographies de Bosch et de Brueghel. La folie éprouve ainsi une sorte d'« humanisation ». Désormais, elle n'est plus de l'autre monde, mais tout à la proximité de l'homme, voire à l'intérieur même de l'humanité. Pourtant, à l'âge classique, elle n'est plus reçue de la même manière. Le fou devient sujet de la répression : « On l'accueillait autrefois parce qu'il venait d'ailleurs ; on va l'exclure maintenant parce qu'il vient d'ici même.<sup>90</sup> » Foucault avance alors sa thèse sur la transition de l'embarquement à l'enfermement de la folie à l'âge classique :

L'expérience classique de la folie naît. [...] La folie a cessé d'être, aux confins du monde, de l'homme et de la mort, une figure d'eschatologie ; cette nuit s'est dissipée sur laquelle elle avait les yeux fixés et d'où naissaient les formes de l'impossible. L'oubli tombe sur le monde que sillonnait le libre esclavage de sa Nef : elle n'ira plus d'un en-deçà du monde à un au-delà, dans son étrange passage ; elle ne sera plus jamais cette fuyante et absolue limite. La voilà amarrée, solidement, au milieu des choses et des gens. Retenue et maintenue. Non plus barque, mais hôpital.<sup>91</sup>

---

<sup>87</sup> *Ibid.*, p.24.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p.50-51.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p.46.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p.89.

<sup>91</sup> *Ibid.*, p.63.

À l'encontre de sa thèse, « l'internement fait suite à l'embarquement<sup>92</sup> », nous voulons suggérer que les bateaux transatlantiques prennent le relais de la Nef des fous et qu'ils permettent l'expulsion des fous à destination de l'Amérique. Même si le philosophe circonscrit le champ de son argumentation en Europe, il est nonobstant possible de l'étendre jusqu'à la rive américaine. Peut-être la Nef est-elle imaginaire dans les pays continentaux, mais elle est réelle dans les espaces maritimes. Si la structure d'exclusion de la maladrerie demeure et se réincarne dans l'Hôpital général, il serait également possible de penser que la Nef des fous réapparaît sous la forme du bateau transatlantique. Afin de soutenir ces propositions, nous allons d'abord commencer par indiquer des problématiques de la perspective continentaliste de Foucault.

Faisons d'abord quelques remarques sur la géographie et l'histoire de la Nef des fous. Son territoire est bien déterminé. Ce sont l'arrière-pays d'Europe et les rivières : la Rhénanie et les États de Bourgogne, y compris les canaux flamands. En revanche, Foucault ne se réfère pas à la mer. Que se passe-t-il alors à ce moment dans les régions côtières de l'Ouest ? Après la conquête de Ceuta, petite péninsule située à l'embouchure du détroit de Gibraltar, en 1415 et la découverte des îles du Cap-Vert en 1456, les Portugais naviguent déjà sur les côtes d'Afrique de l'Ouest tout au long de XV<sup>e</sup> siècle. La *Reconquista* achevée en 1492, la reine d'Espagne expédie Christophe Colomb cette même année afin d'ouvrir une route des Indes par le couchant ; cette tentative entraîne la découverte de l'Amérique.

En réalité, les premiers explorateurs n'ont-ils pas la tête perdue, se jetant dans l'inconnu à la recherche de terre et de richesse ? Leurs navires avec leurs équipages téméraires, n'est-il pas possible de les considérer comme une sorte de la déraison ? Il est intéressant que Sébastien Brant lui-même versifie ces aventures en tant qu'insanité dans une satire intitulée « De vouloir découvrir tous les pays » dans son œuvre : « Entre temps, depuis Portigal / Et Hispanie, on a trouvé / Plein d'îles d'or et des gens nus / Dont personne n'avait idée.<sup>93</sup> » Le satiriste est sans aucun doute au courant de la ferveur d'explorations des terres inconnues chez les Ibériques, et il caricature un navigateur dans les premiers vers du même poème :

---

<sup>92</sup> *Ibid.*, p.64.

<sup>93</sup> *La Nef des fous*, Paris, José Corti, 1994, p.190. Dans la note, Nicole Taube affirme le rapport entre l'histoire et la poésie : « Découverte en 1456, par les Portugais, des îles de Cap-Vert, dont la possession portugaise fut confirmée en 1494, année de la parution de *La Nef*, par le traité de Tordesillas, qui traçait sur le globe une "ligne de marcation" pour le partage des découvertes espagnoles et portugaises. En 1493, après avoir découvert les Antilles, Christophe Colomb était revenu en Espagne, accueilli en héros, et Brant devait le savoir. » (*Ibid.*, p.193)

Je ne tiens pas vraiment pour sage  
Qui met tout son sens et son zèle  
À découvrir cités, pays  
Et s'en va, compas à la main  
Pour bien connaître la longueur  
Et largeur de la vaste terre,  
Et de la mer la profondeur  
Ce qui soutient le dernier cercle,  
Comment tient mer au bout des terres  
Sans s'écrouler dans les vallées ?<sup>94</sup>

Les derniers vers caricaturent sans doute Christophe Colomb et sa circumnavigation réalisée à ce moment-là. En fait, « le dernier cercle » ne signifie-t-elle pas la nouvelle théorie de la sphéricité de la Terre dont le navigateur génois est persuadé en calculant la taille de la planète ? Le poète y oppose par la suite la vision conventionnelle du monde avec la mer qui s'écroule dans « les vallées » aux confins.<sup>95</sup> Ce navigateur, d'abord prospecteur d'épices, puis fébrile d'or, avec sa chimère d'atteindre les Indes en direction du Ponant, tout en croyant le récit de Marco Polo sur le pays d'or, ne doutant point de sa propre découverte des « Indes » jusqu'à la mort, serait une figure historique du fou. Sa *Santa Maria* et ses deux caravelles seraient ainsi la Nef des fous sur l'Océan Atlantique dans la réalité.

Il reste encore les rivières sur lesquelles Foucault situe sa Nef. Il est toujours nécessaire de nous demander pourquoi Foucault ne mentionne pas la mer bien qu'il parle de l'eau et du navire. Il est juste qu'il fasse une remarque sur la parenté traditionnelle entre la folie et l'eau dans l'imaginaire européen.<sup>96</sup> Pourtant, dans le registre onirique et poétique, la mer est un endroit plus propice pour la folie que la rivière. Dans la poésie française, cela est évident ; le Bateau ivre de Rimbaud entre assez tôt dans un espace maritime après une descente fluviale au début ; *Le*

---

<sup>94</sup> *Ibid.*, p.188-189.

<sup>95</sup> Dès l'abord, Christophe Colomb lui-même n'est-il pas le plus grand insensé qui s'élance dans l'océan que personne n'a jamais traversé – à la connaissance de l'époque pour le moins – avant sa première expédition ? Une remarque faite par André Breton en est bien indicative : « Il fallut que Colomb partît avec ses fous pour découvrir l'Amérique. Et voyez comme cette folie a pris corps, et duré. » (*Manifeste du surréalisme*, Paris, Gallimard, 1963, p.15)

<sup>96</sup> *Histoire de la folie à l'âge classique, op. cit.*, p.26.

*chant de Maldoror* de Lautréamont se déroule au sein de l'océan. La mer est certainement un lieu naturel pour la folie. *William Shakespeare* de Victor Hugo montre bien une telle image :

Il y a des hommes océans en effet.

Ces ondes, ces flux et reflux, ce va-et-vient terrible, ce bruit de tous les souffles, ces noirceurs et ces transparences, ces végétations propres au gouffre, cette démagogie des nuées en plein ouragan, ces aigles dans l'écume, ces merveilleux levers d'astres répercutés dans on ne sait quel mystérieux tumulte par des millions des cimes lumineuses, têtes confuses de l'innombrable, ces grandes foudres errantes qui semblent guetter, ces sanglots énormes, ces monstres entrevus, ces nuits de ténèbres coupées de rugissements, ces furies, ces frénésies, ces tourmentes, ces roches, ces naufrages, ces flottes qui se heurtent, ces tonnerres humains mêlés aux tonnerres divins, ce sang dans l'abîme.<sup>97</sup>

Au sujet de l'imaginaire antérieur à 1750, autrement dit à l'âge classique, Alain Corbin montre le fantasme de la mer dans *Le territoire du vide*. Selon l'historien, l'espace maritime, représenté chaotique et infernal, évoque le Déluge, l'inachèvement de la Création, les désordres antérieurs à la civilisation, etc. Il rapproche la mer de la déraison : « L'océan chaotique, envers désordonné du monde, séjour des monstres, agité des puissances démoniaques, se dessine comme l'une des figures insistantes de la déraison : la violence imprévisible de ses tempêtes hivernales atteste sa démence.<sup>98</sup> » L'historien remarque l'aspiration chez les poètes libertins dits « baroques » à la mer ; ils sont les premiers à admirer le paysage maritime.<sup>99</sup> Or, le baroque constitue un thème sur lequel Foucault semble peu loquace. Mais le goût pour le grotesque et le burlesque avec la vision de fluctuations des choses, leur poésie n'est-elle pas un signe de la folie ?

Prenons pour l'exemple un poème de Saint-Amant « Le contemplateur » afin de voir comment le poète exprime clairement sa folie en association avec la mer. Après un petit prologue, le poète se situe sur une île pour « consult[er] les Eaux. » À force de les contempler, évoquant

---

<sup>97</sup> Victor Hugo, *William Shakespeare*, [1864] Paris, Flammarion, 1973, p.38.

<sup>98</sup> Alain Corbin, *Le territoire du vide*, Paris, Flammarion, 1990, p.18.

<sup>99</sup> *Ibid.*, p.31.

d'abord le Déluge et l'Arche de Noé, il intériorise l'espace inlassablement agité. Prise de vertiges, il se plonge pleinement dans son fantasme : « Là songeant au flus et reflux, / je m'abisme dans cette idée ; / Son mouvement me rend perclus, / Et mon Ame en est obsédée.<sup>100</sup> » Enfin, il tourne son regard au large et s'adonne volontiers à ses rêveries fantasques :

Là, mainte Nef au gré du vent  
Seillonant la plaine liquide,  
Me fait penser bien souvent  
À la Boussole qui la guide :  
La miraculeuse vertu  
Dont ce Cadran est revestu  
Foule ma raison subvertie,  
Et mes esprits en ce discort  
S'embroûille dans la sympathie,  
Du Fer, de l'Aymant, et du Nort.<sup>101</sup>

Étant donné la référence à la boussole, l'espace dont le poète parle n'est pas une mer close, mais un océan. Dans cette vaste « plaine liquide » informe qui conforme aux désordres diluviens, il se laisse emporter par des songeries à la nouvelle technologie pour la navigation. En contemplant le sillage, le poète se plaît à s'abandonner à la déraison (« ma raison subvertie » et « mes esprits en ce discord ») en méditant l'effet énigmatique, au moins à l'époque, que donne le fer aimanté de la boussole. D'ailleurs, n'oublions pas d'ajouter que le poème est publié en 1629, date correspondant à l'époque des grandes explorations. Malgré son affinité avec la folie, le baroque est peu présent dans *l'Histoire de la folie à l'âge classique*. Sa périodisation comprend le Moyen Âge, la Renaissance et l'âge classique ; c'est peut-être parce que, dans le domaine des lettres, ce mouvement est relativement éphémère en comparaison avec les autres.<sup>102</sup>

---

<sup>100</sup> *Œuvres I*, Paris, Marcel Didier, 1971, p.53.

<sup>101</sup> *Ibid.*, p.54.

<sup>102</sup> Glissant mentionne la traversée outre-Atlantique du baroque. Il est d'ailleurs intéressant qu'il l'oppose au classicisme en tant qu'anti-classicisme. (*Introduction à une poétique du divers, op. cit.*, p.51) Il qualifie le classicisme de mesure, et le baroque de démesure. Si Foucault associe l'âge classique et l'avènement du rationalisme en Europe, – le côté de mesure – nous pouvons contreposer l'évincement du baroque et de la folie – le côté de démesure –, chacun pourvu d'une contiguïté avec la mer, en Amérique au XVII<sup>e</sup> siècle. Plus tard, l'écrivain

## L'internement métropolitain versus l'expulsion coloniale

À la Renaissance, la folie s'exprimait avec éloquence et s'alliait étroitement avec la Raison : « Chacune est mesure de l'autre, et dans ce mouvement de référence réciproque, elles se récuse toutes deux, mais se fondent l'une par l'autre.<sup>103</sup> » La folie ne provient plus d'un ailleurs, toujours errant d'une part à une autre, mais elle demeure ici, immobile, au sein même de l'humanité. Alors, elle subit un grand changement de traitement au XVII<sup>e</sup> siècle. Foucault considère le Cogito cartésien comme fondement métaphysique de la transition à l'internement. Dans le cheminement du doute, Descartes définit la Raison par l'acte même de penser ; dans la mesure où l'on pense, l'on ne peut pas être fou. De là résulte une rupture fondamentale entre la Raison et la folie. Celle-ci est jugée inexistante par le sujet pensant puisque la folie est incapable de penser, de se penser et d'être pensée : « la folie est exclue par le sujet qui doute. Comme bientôt sera exclu qu'il ne pense pas, et qu'il n'existe pas.<sup>104</sup> »

Par ailleurs, ce partage invoqué par Foucault est contesté par Jacques Derrida en 1963 dans « Cogito et histoire de la folie ». Pour Derrida, Foucault a tort d'attribuer un tel « coup de force » à l'âge classique ; d'abord, cela existait déjà à l'antiquité grecque sous la forme d'opposition du *logos* et de l'*ubris*<sup>105</sup> ; ensuite, dans les *Méditations*, à la différence de l'interprétation foucauldienne, Descartes ne privilégie pas dans son raisonnement la folie ; il ne la sépare pas d'avec d'autres sources d'erreur, rêve et sensations, ni l'exclut entièrement de la pensée. Au contraire, dans la mesure où la folie elle-même donne un fondement du Cogito, elle s'inscrit bien dans la pensée : « Que je sois fou ou non, dit Derrida, *Cogito, sum*. À tous les sens de ce mot, la folie n'est donc qu'un cas de la pensée.<sup>106</sup> » Derrida montre l'interprétation erronée

---

l'affirme explicitement : « Pour l'art baroque, la connaissance pousse par l'étendue, l'accumulation, la prolifération, la répétition et non pas avant tout par les profonds et la révélation fulgurante. Le baroque est volontiers de l'ordre (ou du désordre) de l'oralité. Cela rencontre dans les Amériques la beauté toujours recommencée des métissages et des créolisations [...] Dans les Amériques, le baroque est naturalisé. » (*Traité du Tout-monde*, Paris, Gallimard, 1997, p.116)

<sup>103</sup> *Histoire de la folie à l'âge classique*, op. cit., p.49.

<sup>104</sup> *Ibid.*, p.68-69.

<sup>105</sup> En matière de la question existentielle de la folie, Derrida a raison de se référer à la dichotomie faite par Parménide, celle entre la voie du logos et la non-voie, le sens et le non-sens, le pensable et de l'impensable, ainsi que l'être et le non-être. (« Cogito et histoire de la folie », *L'écriture et la différence*, op. cit., p.96) Bien que le raisonnement de Foucault soit bien parménidéen, il veut trouver le partage entre la Raison et la folie dans *Méditations* de Descartes.

<sup>106</sup> *Ibid.*, p.86. Dans la « Méditation seconde », Descartes lui-même l'affirme : « Mais qu'est-ce donc que je suis ? Une chose qui pense. Qu'est-ce qu'une chose qui pense ? C'est-à-dire, une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme,

et problématise l'application abusive chez Foucault : « À vouloir écrire l'histoire de la décision, du partage de la différence, on court le risque de constituer la division en évènement ou structure survenant à l'unité d'une présence originaire ; et de confirmer ainsi la métaphysique dans son opération fondamentale.<sup>107</sup> »

Laissons à côté la question métaphysique et revenons à l'histoire sociale et institutionnelle dans l'*Histoire de la folie*. Par delà le partage cartésien, selon Foucault, il y a également un changement de conception à l'égard de la misère et de la charité. Éloignée de la charité religieuse, la pauvreté est soumise au contrôle social. La Réforme entraîne cette altération : « La volonté singulière de Dieu quand elle s'adresse au pauvre ne parle pas de gloire promise, mais de prédestination. Dieu n'exalte pas le pauvre dans une sorte de glorification inverse ; il l'humilie volontairement dans sa colère, dans sa haine.<sup>108</sup> » Dans cette vision déterministe, la pauvreté est maintenant considérée comme châtement, condamnation ou bien malédiction de Dieu. La charité et l'asile pour les miséreux peuvent donc nuire à la loi divine autant qu'à l'ordre public. De l'hospitalité à l'hospitalisation, de l'accueil à l'arrestation, dorénavant, c'est le pouvoir séculier qui s'en occupe. Ce qui importe dans ce nouveau régime, c'est que les pauvres s'avoisinent physiquement et conceptuellement aux fous, internés ensemble sous la même rubrique d'oisiveté : « D'hospitalité, la folie n'en trouvera plus désormais qu'entre les murs de l'hôpital, à côté de tous les pauvres. [...] Déchue des droits de la misère et dépouillée de sa gloire, la folie, avec la pauvreté et l'oisiveté, apparaît désormais, tout sèchement, dans la dialectique immanente des États.<sup>109</sup> »

Foucault avance deux causes historiques derrière cette transition. D'abord, les guerres de religion engendrent une masse inactive composée « des paysans chassés de leur terre, des soldats licenciés et déserteurs, des ouvriers sans travail, des étudiants pauvres, des malades.<sup>110</sup> » Il s'ensuit une crise économique généralisée en Europe de laquelle un considérable chômage

---

qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, qui sens. » (*Œuvres et lettres*, Paris, Gallimard, 1963, p.278) Parmi d'autres facultés de penser, Descartes intègre l'imagination par le moyen duquel il a supposé le cas d'un fou ; se supposer fou ou se comparer à un fou par l'imagination fait partie de l'acte de penser ; « Et j'ai aussi certainement la puissance d'imaginer ; car encore qu'il puisse arriver (comme j'ai supposé auparavant) que les choses que j'imagine ne soient pas vraies, néanmoins cette puissance d'imaginer ne laisse pas d'être réellement en moi, et fait part de ma pensée. » (*Idem.*)

<sup>107</sup> Jacques Derrida, « Cogito et histoire de la folie », *L'écriture et la différence*, op. cit., p.65.

<sup>108</sup> Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, op. cit., p.81.

<sup>109</sup> *Ibid.*, p.89.

<sup>110</sup> *Ibid.*, p.91

résulte.<sup>111</sup> L'Hôpital général doit alors nourrir nombre de mendiants dans la ville et, en échange, les priver de leur liberté. Alors, la pauvreté va être intégrée dans l'ordre économique. Pour les internés indigents et oisifs, le meilleur remède est le travail. En réalité, l'Hôpital général explicite cette mesure dans l'Article I de l'édit de l'établissement en 1656 : « voulons & ordonnons que les pauvres mendiants valides & invalides, de l'un & l'autre sexe, soit enfermés dans un Hôpital pour être employés aux ouvrages, manufactures & autres travaux, selon leur pouvoir.<sup>112</sup> »

À côté de ces changements en Europe, il faut nous rappeler encore une fois que Foucault élude l'espace maritime. Le fait est que l'Hôpital général en France et le *Zuchthaus* en Allemagne se situent pour la plupart à l'arrière-pays européen comme la Nef des fous, tandis que les villes portuaires n'apparaissent pas dans sa discussion.<sup>113</sup> Maintenant, reprenons la seconde hypothèse : à côté du Grand renfermement avec l'établissement de l'Hôpital général, il y a simultanément l'exil des fous à destination du Nouveau Monde. Nous nous interrogeons donc sur l'affirmation suivante en matière de réclusion de la folie, de la pauvreté et de l'oisiveté chez Foucault : « Mais en moins d'un demi-siècle, elle s'est trouvée recluse, et dans la forteresse de l'internement, liée à la Raison, aux règles de la morale et à leurs nuits monotones.<sup>114</sup> »

À l'encontre de cette affirmation, nous allons démontrer qu'il y a une déportation des populations désœuvrées au-delà de l'océan depuis l'aube de la colonisation. Parmi ces populations oisives, quelques-uns s'engagent, bon gré mal gré, dans la traversée outre-atlantique, en même temps que d'autres subissent la détention à l'Hôpital. En réalité, la colonisation française des Antilles s'inaugure dans les années 1630, et elle s'accrut vers le milieu du siècle, notamment après la mainmise étatique du commerce colonial. C'est Jean-Baptiste Colbert qui la dirige à partir de l'année 1661.<sup>115</sup> Le peuplement français dans le Nouveau Monde est une forme

---

<sup>111</sup> *Ibid.*, p.93.

<sup>112</sup> *Code de l'Hôpital-général*, Paris, Veuve Thiboust, 1786, p.412.

<sup>113</sup> Dans une note en bas de page 74, Foucault énumère 32 villes où se situe l'Hôpital général jusqu'à la Révolution. Les ports maritimes majeurs, comme La Rochelle, Bordeaux ou Marseille, sont généralement absents à l'exception de Nantes et du Havre. Le *Zuchthaus* allemand se trouve aussi à l'arrière-pays, sauf peut-être Hambourg qui est à proximité de la mer du Nord. (*Histoire de la folie à l'âge classique*, *op. cit.*, p.77) Au contraire, le *house of correction* anglais est bâti pour la plupart dans les villes portuaires. (*Ibid.*, p.78-79)

<sup>114</sup> *Histoire de la folie à l'âge classique*, *op. cit.*, p.109.

<sup>115</sup> L'explosion de départs de La Rochelle est bien visible dans le « Tableau général des départs (1638-1715) » établi par Gabriel Debien. (*La société coloniale aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles : tome I, Les engagés pour les Antilles 1634-1715*. Abbeville : Imprimerie F. Paillart, 1951, p.248-249) D'ordinaire, chaque année, le nombre ne dépasse pas 100. Pourtant, il atteint plus de 200 entre 1660 et 1666, notamment presque 600 en 1663.

d'évincement des indésirables en dehors du royaume.<sup>116</sup> Si les colonies consistent dans le labeur (défrichage et culture) et l'économie (exploitation et commerce) autant que le libertinage, elles constituent un monde disciplinaire foucauldien où le travail et la morale s'entremêlent.

Par ailleurs, la mise en disposition de la masse désœuvrée pour le projet colonial s'apparente avec l'idée des « corps vils » de Grégoire Chamayou. Il définit ce concept ainsi :

*Vilis* s'applique au sens propre à une marchandise bon marché, à bas prix, puis par extension, au sens figuré, à tout être de peu de valeur. "*Corpore vili*" évoque deux idées : celle d'un corps "peu coûteux", c'est-à-dire facile à obtenir, et celle d'un corps sans valeur, sans dignité, auquel on ne doit par conséquent aucun respect ni égard. C'est l'idée d'un corps à la fois facile à subjuguier et vivant d'une vie méprisable.<sup>117</sup>

Dans son livre, Chamayou analyse les questions éthiques autour de l'utilisation du corps des condamnés, bagnards, prostituées, internés, etc. pour les expériences médicales et scientifiques aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles. Son idée s'applique également à l'envoi de la masse inactive en Amérique au XVII<sup>e</sup> siècle. Il traite les corps vils en tant que matière pour des expérimentations médicales qui produisent le savoir scientifique. Dans notre discussion, les pauvres oisifs, une espèce de corps vils, constituent une énergie, une force pour les entreprises coloniales qui engendrent la richesse. Candidats pour l'internement, ils sont embarqués à bas prix dans les bateaux transatlantiques et exploités dans les colonies.

D'ailleurs, nous différencions, d'un certain égard, les « corps vils coloniaux » de ceux de Chamayou. Celui-ci s'interroge sur l'usage des corps des populations marginales d'une optique utilitaire et éthique, tandis que nous nous intéressons à leur liquidation aux colonies sous le rapport avec la question démographique et morale autant qu'à leur utilité économique. Pour cela, nous employons un autre terme que corps vils ; c'est le mot « disponible » au sens double du terme. Dans l'optique utilitaire, il est possible de les disposer en tant que force de travail pour produire la richesse coloniale ; dans l'optique démographique et morale, nous nous permettons

---

<sup>116</sup> Paul de Vaisière : « Mais en dehors des raisons économiques, les guerres civiles fournirent à l'émigration d'autres raisons qui lui avaient jusque-là manqué et sans lesquelles, à vrai dire, il n'y a point de mouvement de la colonisation véritable ; des raisons sociales. » (« Les origines de la colonisation et la formation de la société française à Saint-Domingue », *Revue des questions historiques*, janvier 1906, p.473)

<sup>117</sup> Grégoire Chamayou, *Les corps vils*, Paris, La Découverte, 2008, p.11.

un anglicisme, il est également possible de jeter (*to dispose*) les sujets encombrants hors la métropole. Pour voir une telle population « disponible » – abondamment disponible à bas prix et profitée jusqu’à l’épuisement et jetable à merci après un service unitaire – nous allons l’aborder à l’exemple de l’« engagement », un système de recrutement de main-d’œuvre blanche pour les colonies au XVII<sup>e</sup> siècle, qui précède la déportation des esclaves noirs. Voyons maintenant comme la France a contribué au peuplement du Nouveau Monde et ouvrons ce volet absent dans *l’Histoire de la folie à l’âge classique*.

### **Les premières peuplades européennes aux Antilles**

Selon *L’histoire des Caraïbes* d’Eric Williams, le premier peuplement espagnol consiste dans des forçats, des esclaves blancs – notamment les filles nubiles – et des étrangers. Dès le troisième voyage de Christophe Colomb en juin 1497, il est habituel de transporter les criminels à Hispaniola en leur commuant les condamnations à mort ou à la prison.<sup>118</sup> En conséquence, dans une lettre écrite en 1500, Colomb le gouverneur général des îles et de la terre ferme se plaint de ces hors-la-loi : « Je jure que quantité d’hommes sont allés aux Indes qui ne méritent pas le baptême, ni aux yeux de Dieu ni aux yeux du monde, et qui maintenant reviennent avec licence.<sup>119</sup> » Partagé en 1494 par le traité de Tordesillas et concédé à l’Espagne, l’hémisphère ouest résorbe ses éléments encombrants qui engendrent invariablement des désordres dans les colonies. Par ailleurs, ce serait une des raisons pour laquelle la Nef des fous n’existe pas en Ibérie, soit réelle soit imaginaire, à cause de nombre de déviants expulsés au-delà de l’océan. Dans une autre lettre de la même période, Colomb déplore – peut-être exagère-t-il un peu pour attirer l’attention et solliciter plus de soutiens royaux –, les embarras causés sur l’île et demande au Roi de faire parvenir des hommes de qualité afin de purifier les mœurs de la colonie :

Pour le reste, c’est une terre faite pour les plus grands fainéants du monde, sur laquelle il n’est pas de nos gens, bons ou mauvais. [...] Et je ne pourrais pas les punir, sauf si, là-bas, vous m’envoyez à chaque voyage cinquante ou soixante personnes contre lesquelles je puisse envoyer autant de fainéants et désobéissants, comme je le fais

---

<sup>118</sup> *De Christophe Colomb à Fidel Castro: L’histoire des Caraïbes 1492-1969*, trad. Maryse Condé, Paris, Présence Africaine, 1975, p.39-40.

<sup>119</sup> *La découverte de l’Amérique II : Relations de voyage 1493-1504*, trad. Michel Lequenne, Paris, Maspero, 1984, p.173.

maintenant, ce qui est la meilleure et la plus grande punition et avec la moindre charge de conscience qui soit donnée à mon âme. [...] On m'a accusé de tous les torts pour le peuplement, et quant à ma conduite avec les gens, et en bien d'autres choses, comme à un pauvre étranger envoyé.<sup>120</sup>

De même, Adam Smith rapporte un désordre pareil dans le cas du premier peuplement portugais au Brésil, généralisant par la suite la colonisation européenne aux Amériques :

Les juifs portugais, persécutés par l'Inquisition, dépouillés de leur fortune et bannis au Brésil, introduisent, par leur exemple, quelque espèce d'ordre et d'industrie parmi les brigands déportés et prostituées dont la colonie avait été peuplée originairement, et ils leur enseignèrent la culture de la canne à sucre. De toutes différentes circonstances, ce ne fut pas par leur sagesse et leur politique, mais bien par leurs désordres et leurs injustices que les gouvernements de l'Europe contribuèrent à la population et à la culture en Amérique.<sup>121</sup>

Le peuplement britannique au XVII<sup>e</sup> siècle ne paraît guère mieux que celui d'Espagne ou du Portugal. Dans un autre livre, *Capitalisme et esclavage*, Eric Williams mentionne la migration des Irlandais et des Allemands ; les uns fuient de la féodalité sévère et les autres de la guerre de Trente Ans, à la recherche d'une terre aux colonies d'outre-mer.<sup>122</sup> L'Angleterre exerce le système d'*indenture servant*, comparable à celui des engagés français que nous allons voir en bas, pour employer des gueux et des ambitieux dans la colonisation. Incapables d'acquitter les frais de passage pour l'Amérique, les pauvres voyageurs l'indemnisent par sept ans de service chez un maître. Ce système de recrutement à part, il y a aussi des kidnappings et l'envoi des bagnards.<sup>123</sup> Une plainte de Benjamin Franklin explique bien la fonction de soupape de sûreté pour l'Angleterre : « ce déversement sur le Nouveau Monde des parias de l'Ancien.<sup>124</sup> »

---

<sup>120</sup> *La découverte de l'Amérique III : Écrits et documents 1492-1506*, trad. Michel Lequenne, Paris, Maspero, 1991, p.156.

<sup>121</sup> *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, [1776] trad. Gérard Mairet, Paris, Gallimard, 1976, p.292-293.

<sup>122</sup> *Capitalisme et esclavage*, Paris, Présence Africaine, 1968, p.22.

<sup>123</sup> *Ibid.*, p.23-24.

<sup>124</sup> Cité dans *Capitalisme et esclavage*, *op.cit.*, p.24.

Il est à peu près le même aux Antilles françaises. La première peuplade des colonies ne semble guère meilleure que celles de ses concurrents. Un historien du XIX<sup>e</sup> siècle explique les origines de la première population française : « le départ pour l'Amérique a pu aider certains à liquider une situation malaisée, ou bien à effacer quelque faute, à fuir la lettre de cachet qui les menaçait.<sup>125</sup> » Paul de Vaissière affirme la constitution pittoresque de la première population coloniale :

Mais il faut avouer que, comme je le disais, la quantité des colons est très disproportionnée à leur qualité, et que c'est vraiment un singulier monde que celui qui, pendant la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, se superpose ainsi peu à peu au monde déjà étrange des flibustiers et des boucaniers.<sup>126</sup>

En 1654, le père Dutertre, missionnaire dominicain et chroniqueur des Antilles, dessine un paysage démographique des îles dans *L'histoire générale des isles de S. Christophe, de la Guadeloupe, de la Martinique et autres dans l'Amérique* :

Il est vray que nos Colonies Françaises, ont esté composées comme toutes les autres Colonies, c'est-à-dire, de toute sorte de gens ramassés : De toutes les nations de la terre, de tous estats, de tous âges, & tout dissemblables en leurs religions & en leurs mœurs : l'advoüe encore qu'il s'y est rencontré quelques impies, quelques athées, & plusieurs libertins, lesquels apres avoir fait quelques petites fortunes qui les pouvoient mettre à leurs aises pour le reste de leur jours, sont venus manger dans les ports & dans les avres de France tout leur petit fait, avec des desbauches & des scandales qui ont fait décrier & les isles & leurs habitans.<sup>127</sup>

Les premiers colons, « impies » et « athées », s'acharnent à s'enrichir et à se livrer au libertinage. À part ces gens libres, il y a aussi des « engagés », coutumièrement appelés

---

<sup>125</sup> Lucien Peytraud, *L'esclavage aux Antilles françaises avant 1789*, Paris, Hachette, 1897, p.12.

<sup>126</sup> « Les origines de la colonisation et la formation de la société française à Saint-Domingue », *Revue des questions historiques*, op. cit., p.502.

<sup>127</sup> Jean-Baptiste Dutertre, *Histoire générale des isles S. Christophe, de la Guadeloupe, de la Martinique et autres dans l'Amérique*, Paris, J. Langlois, 1654, p.466-467.

« trente-six mois » dans le langage des îles, qui constituent « l'essentiel de la population blanche » aux Antilles.<sup>128</sup> Aujourd'hui, l'on en parle très peu et que l'on reconnaît vaguement que ce système a permis les premières migrations dans les colonies françaises. Maintenant, nous allons étudier de près cette première population servile, « corps vils coloniaux », qui constitue une autre expulsion que l'internement foucaldien.

### Qu'est-ce que les engagés ?

Ceux qui sont capables de payer leur propre voyage deviennent des colons libres. Ceux qui n'ont pas le moyen de le payer signent, avec un maître sur l'île ou un capitaine de navire, un contrat de trois ans à compter de leur arrivée en Amérique. Les voyageurs qui se classifient dans cette seconde catégorie sont appelés « engagés ». En rendant service en tant qu'agriculteurs, artisans ou bien aides-boucanier pendant un terme de trente-six mois chez un patron, ces gens remboursent les frais de leur voyage.<sup>129</sup> À l'expiration du terme, chez les planteurs, ils reçoivent en général un pécule de trois cents livres de pétun ou de sucre avec une concession d'un terrain par le moyen duquel, en théorie, ils peuvent s'y établir en tant que nouveaux propriétaires. Chez les boucaniers – chasseurs de bœufs pour le cuir ou ceux de sangliers pour la viande sur les îles –, le maître leur donne un équipement complet afin qu'ils puissent indépendamment exercer le métier ; les affranchis sont alors reconnus comme leurs confrères.<sup>130</sup> Cependant, en pratique, ils ne bénéficient pas tous de tels affranchissements. Par exemple, le tabac et le sucre qu'ils reçoivent comme pécule perdent progressivement leur valeur vers le milieu du XVII<sup>e</sup> siècle comme le père Rochefort indique dans l'*Histoire naturelle et morale des îles Antilles de l'Amérique* : « Ce qui n'est pas grand'chose pour s'entretenir de linge & d'habits.<sup>131</sup> » Cette remarque laisse entrevoir le fait que les engagés demandent quotidiennement l'avance de leur prime pour leur propre entretien avant d'arriver au terme du service. Jusqu'en 1670, le salaire de

---

<sup>128</sup> Gabriel Debien, *Les engagés pour les Antilles*, op.cit., p.9.

<sup>129</sup> L'origine de cette pratique remonte à l'établissement de la Compagnie des Isles de l'Amérique par Richelieu et l'expédition pour Saint-Christophe sous la direction de Bélain d'Esnambuc et d'Urban de Roissey en 1626 où le cardinal a demandé aux intéressés de faire un engagement de trois ans à l'entreprise. (Léon Vignols, « L'institution des engagés : 1626-1774 », *Revue d'histoire économique et sociale*, 1928, p.12) Debien montre le plus ancien engagement en 1620 à La Rochelle, bien que ce soit à la pêche au large de l'Acadie et qu'il semble très éloigné de ce que nous entendons par le mot d'« engagement ». (*Les engagés pour les Antilles*, op. cit., p.48)

<sup>130</sup> Alexandre-Olivier Exquemélin, *Aventuriers et flibustiers d'Amérique*, La Rochelle, La Découverte, 2006, p.73.

<sup>131</sup> César de Rochefort, *Histoire naturelle et morale des îles Antilles de l'Amérique*, Rotterdam, Arnoud Leers, 1658, p.320.

trois cents livres de pétun ou de sucre vaut le rapatriement.<sup>132</sup> Autrement dit, s'ils touchent leur salaire pendant leur séjour, ils perdent ce de quoi payer leur retour en France après le service.

Outre leur rude travail du lever du jour jusqu'au coucher du soleil, leur traitement n'est guère meilleur que celui des esclaves noirs. Nous pouvons nous en rendre compte dans un règlement de M. Tracy, lieutenant général de l'Amérique, du 19 juin 1664, qui donne une mesure contre les sévices des maîtres envers leurs engagés : « défenses sont faites aux maîtres, de battre et excéder leur Engagé ; en cas qu'il y ait preuve suffisante qu'il y soit par eux contrevenu, ledit Engagé sera réputé libre et payé par le Maître de ce qu'ils sont convenus jusqu'au jour qu'il sortira de son service.<sup>133</sup> » Cette clause prouve la fréquence de la violence excessive infligée aux engagés. D'autant plus qu'ils ont le contrat à terme, l'exigence de leur maître envers eux peut être plus démesurée que celle pour les esclaves noirs corvéables à vie. En réalité, le père Dutertre, ayant séjourné à trois reprises aux Antilles entre 1640 et 1653, accuse des planteurs de leur abus dans *L'histoire générale des Antilles habitées par les François* :

La dureté avec laquelle la plupart traitent les François engagez qu'ils ont achetés pour les servir trois ans, est la seule chose fascheuse ; car ils les font travailler avec excez, ils les nourrissent fort mal, & souvent les obligent de travailler en la compagnie de leurs esclaves. [...] Cette dureté vient sans doute de ce qu'ils ne les ont que pour trois ans, ce qui fait qu'ils ont plus de soin d'épargner leurs Nègres, que ces pauvres gens.<sup>134</sup>

À cause de maltraitance et de malnutrition, la mortalité de ces serviteurs à terme paraît considérable au milieu du XVII<sup>e</sup> siècle. Les témoignages ne manquent pas. Le père Dutertre relate qu'un maître cruel d'autrefois à la Guadeloupe, à force d'avoir tué cinquante engagés, fut finalement interdit d'en recruter à nouveau.<sup>135</sup> De même, Alexandre Exquemélin, ancien engagé-chirurgien, mentionne un habitant originaire de Dieppe qui en a assommé et enterré trois

---

<sup>132</sup> Gabriel Debien, *Les engagés pour les Antilles*, op. cit., p.221.

<sup>133</sup> Louis-Elie Moreau de Saint-Méry, *Loix et constitutions des colonies françoises de l'Amérique sous le Vent*, tome I, Paris, Quillau, 1784, p.119. Nous pouvons l'entrevoir dans la formule d'un règlement du 19 juin 1664 et d'une ordonnance du 1<sup>er</sup> août 1669 promulgués sur les îles ; concernant l'observation du jour de repos, ils sont juxtaposés ainsi « Nègres et Engagés », comme si ces deux catégories d'asservissement avaient virtuellement un statut égal. (*Ibid.*, p.117 et p.180)

<sup>134</sup> Jean-Baptiste Dutertre, *Histoire générale des Antilles habitées par les François*, tome II, Paris, T. Jolly, 1671, p.477.

<sup>135</sup> *Idem.*

cents, alors que celui-ci les déclare simplement « morts de paresse. »<sup>136</sup> À part la sévérité meurtrière du maître, à mesure de l'effondrement du prix du pétun et du manque de la terre à concéder, même si les engagés survivent trente-six mois, ils ne peuvent plus à coup sûr s'établir comme planteurs aux Antilles. Ainsi, il y a des fois où les affranchis doivent signer de nouveau un autre contrat de trois ans, parce qu'ils ne sont pas capables d'acquérir un terrain pour s'établir comme nouveaux planteurs ni de s'acheter un retour pour la France, ayant touché la prime pendant le service.<sup>137</sup> Enfin, l'arrêt du Conseil d'État du 28 février 1670, ordonnant de réduire le terme d'engagement à dix-huit mois, est une mesure prise pour la prolongation de l'engagement et la mortalité non négligeable :

Le Roi ayant été informé que plusieurs de ses Sujets auroient perdu les pensées qu'ils avoient eues de passer aux Isles et Terre ferme de l'Amérique, pour y augmenter les Colonies Françaises qui y sont établies, par la juste appréhension qu'ils ont eue d'être à leur arrivée engagés pour trois années au service, et sous le pouvoir de gens qui leur sont inconnus, et de qui ils pourroient craindre de ne pas recevoir un aussi bon traitement qu'il seroit à désirer ; et considérant que cette Coutume d'engagement pour trois ans, qui a passé pour Loi dans ces Pays, pouvoit être tolérée en des temps où le peu de gens qui y passaient sembloit obliger d'y retenir plus long-temps ce qui y étoient une fois arrivés, au lieu que l'habitude que l'on s'est faite depuis quelque temps en France de ces voyages, faisant naître l'envie à plusieurs personnes de les entreprendre, l'appréhension de cette espece de servitude pourroit être nuisible à l'augmentation des Colonies, que la continuation de cet engagement ne leur apporteroit d'utilité.<sup>138</sup>

La non observation du terme semble si généralisée qu'elle freine de nouveaux départs des recrues en métropole et, par conséquent, ralentit la croissance démographique dans les colonies. Certes, après l'affranchissement, quelques-uns réussissent à parvenir et d'autres reçoivent des

---

<sup>136</sup> Alexandre-Olivier Exquemélin, *Aventuriers et flibustiers d'Amérique*, op. cit., p.82.

<sup>137</sup> Jacques Petit Jean Roget, *La société d'habitation à la Martinique*, tome I, Lille, Atelier Reproduction des thèses, 1980, p.710. Il se réfère à une remarque de Père Pacifique de Provins que « la plupart des français restent 6 ans aux îles. » Debien l'explique la cause : « Tous arrivèrent avec des contrats de misère, des engagements de trois ans qui se transforment souvent en contrats de six ans s'ils ont besoin pendant leur service d'avances plus fortes que le pécule qu'on leur doit. » (*Les engagés pour les Antilles*, op. cit., p.251)

<sup>138</sup> Louis-Elie Moreau de Saint-Méry, *Loix et constitutions des colonies françaises de l'Amérique sous le Vent*, op. cit., tome I, p.190.

avancements au poste de contremaître ou bien à d'autres fonctions sur la plantation. Pourtant, la plupart d'entre eux, simples laboureurs, reviennent à leur état de dénuement initial : « Trois ans de servitude ne pouvaient avoir transformé ces derniers. Ils retrouvaient pires qu'au départ. [...] Ils finissaient par la fainéantise et par la mendicité.<sup>139</sup> »

### **L'engagement volontaire de la masse démunie**

Malgré les conditions aussi rudes, pourquoi osent-ils s'engager et partir de la France pour l'Amérique ? Quelle est leur origine sociale ? Quel est leur but ? Des historiens identifient unanimement les engagés aux déclassés en France : vagabonds, pauvres, endettés, véreux, jeunes fainéants, etc. En bref, ce sont des éléments asociaux et importuns dans la société métropolitaine comme les historiens de la Caraïbe le constatent unanimement.<sup>140</sup> En réalité, Jean-Baptiste Ducasse, gouverneur de Saint-Domingue, décrit les états de nouveaux arrivants à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle : « Il ne vient du royaume que des misérables sans chemises que la contagion tue ou accable » et « des gens impropres : les uns usés de vieillesse, les autres prisonniers, les autres enfants à charge aux familles par la crainte que leurs méchantes inclinations ne les exposent au

---

<sup>139</sup> Gabriel Debien, *Les engagés pour les Antilles, op. cit.*, p.236-237.

<sup>140</sup> Vaissière : « Ce système consista, on le sait, en une sorte d'enrôlement obligatoire des colons, de racolement forcé des émigrants opérés parmi les éléments jugés inassimilables de la population métropolitaine : gens sans moyen d'existence ou sous le coup de poursuite, débiteurs insolvables, aventuriers, individus véreux et tarés qu'on dirige de force sur les colonies, ou à qui l'on montre le chemin de l'émigration comme la seule route qui leur reste ouverte. » (*Saint-Domingue : la société et la vie créoles sous l'ancien régime (1629-1789)*, Paris, Perrin, 1909, p.68) Maurice Satineau : « Parmi les engagés forcés on rencontrait un ramassis hétéroclite de vagabonds, de fraudeurs, de fils de famille déshérités, de jeunes gens qui sont tombés dans les égarements de jeunesse et s'amusent à fainéanter dans le royaume, au lieu de travailler que le gouvernement royal faisait diriger d'office sur les Antilles. » (*Histoire de la Guadeloupe sous l'ancien régime (1635-1789)*, Paris, Payot, 1928, p.68) Joseph Rennard : « il semble que les hôpitaux dont il s'agit étaient destinés à recueillir les orphelins, les enfants pauvres, les miséreux de tout acabit les guerres de l'époque, la fronde en particulier, avaient accumulé bien des ruines ; vers l'année 1662, on comptait 10000 pauvres hospitalisés à Paris. À Notre-Dame de la Pitié qui faisait partie de l'Hôpital Général, on recueillait principalement les enfants de l'un et de l'autre sexe ; c'est de là que furent tirés très probablement les garçons et les filles envoyés aux îles. » (« Arrivée des femmes aux Antilles », *Revue de l'histoire des colonies*, 28, 1935, p.144) Gabriel Debien : « Mais dans les rangs de ces relégués, bien plus que de grands criminels, on comptait des truands, des incapables, des bretteurs maladroits, de faux mendiants, victimes plus ou moins pitoyables des rafles qui débarrassaient pour un temps les cours des hospices et les porches des églises. » (*Les engagés pour les Antilles, op. cit.*, p.172) Jacques Petitjean Roget : « On considérait alors les contrées d'au-delà des Océans, qui paraissent tellement lointaines, comme le refuge d'hommes un peu fous. De cette conception de la colonie jusqu'à y expédier toutes sortes de résidus sociaux il n'y avait qu'un pas et on le franchissait allègrement, avec le secret espoir de ne plus jamais entendre parler de ces sortes d'individus, ce qui était une façon élégante de résoudre les problèmes qu'ils posent. » (« Les femmes des colons à la Martinique au XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècle », Vol.9, N<sup>o</sup>.2, *Revue d'histoire de l'Amérique française*, septembre 1955, p.178)

supplique.<sup>141</sup> » Selon Lucien Peytraud, en gros, il y avait deux catégories d'engagés : « Les premiers comprenaient des gens sans ressources, domestiques sans place, compagnons sans travail ou dégoûtés de ne pouvoir devenir maîtres, paysans las de la corvée [...] Les seconds étaient des vagabonds, des fraudeurs, ou bien des fils de famille déshérités.<sup>142</sup> » Ses remarques correspondent aux sujets d'enfermement foucaldiens ; les statuts sociaux des engagés valent bien ceux des internés à l'Hôpital général.

À part les causes individuelles, Gabriel Debien explique les avantages de cette pratique du point de vue politique. D'un côté, elle fonctionne comme une sorte d'assistance pour des gens tombés en destitution : « Trois années de services gratuits étaient une servitude, une tutelle ; une protection aussi. Mais elle [l'administration royale] savait aussi que le système pouvait épargner à l'engagé les déboires ou une partie des déboires d'une existence vagabonde.<sup>143</sup> » D'un autre côté, pour l'ordre moral, ce système permet de purifier les mœurs en expulsant des populations indésirables dans la société métropolitaine : « Ils [les engagements] débarrassaient la métropole d'une partie des chômeurs, et d'une partie du vagabondage, occasion d'ennui et de désordre.<sup>144</sup> » Il est aisé de trouver une affinité avec le monde foucaldien au niveau institutionnel sauf que l'un enferme et l'autre évince. D'après le philosophe, l'Hôpital général à l'âge classique est une proposition ambivalente entre charité et punition, entre « le désir d'assister, et le besoin de réprimer.<sup>145</sup> » L'internement et l'engagement partagent cette ambivalence d'assistance et de répression.

Depuis leur fondation, les colonies françaises recrutent incessamment la main-d'œuvre bon marché des chômeurs vagabonds,<sup>146</sup> tandis qu'ils sont censés être internés chez Foucault. Si les établissements d'internement se situent géographiquement à l'arrière-pays de l'Europe, et qu'ils n'existent pas vraisemblablement dans les régions littorales, c'est sans doute parce que

---

<sup>141</sup> Lettres de Ducasse du 1<sup>er</sup> septembre 1698 et du 13 janvier 1699. Archives du Ministère des Colonies, Correspondance générale Saint-Domingue C<sup>9</sup> vol. IV. Cité par Paul de Vaissière, *Saint-Domingue : la société et la vie créole sous l'ancien régime*, op. cit., p.49.

<sup>142</sup> Lucien Peytraud, *L'esclavage aux Antilles françaises avant 1789*, op. cit., p.13-14.

<sup>143</sup> Gabriel Debien, *Les engagés pour les Antilles*, op. cit., p.67.

<sup>144</sup> *Ibid.*, p.68.

<sup>145</sup> Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, op. cit., p.76.

<sup>146</sup> Un édit de décembre 1666 du *Registre des délibérations du Conseil de Police en 1666 et 1667* donne une définition juridique du vagabond qui équivaut au pauvre sans travail : « Seront déclarés gens vagabonds, et gens sans aveu, ceux qui n'auront aucune profession ni métier, ni aucuns biens pour subsister. » Cité par Jean-Pierre Gutton, « Mendiants et vagabonds », *Dictionnaire de l'Ancien Régime : Royaume de France : XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, PUF, 1996, p.815.

l'engagement substitue l'hospitalisation en évacuant constamment des démunis et des déviants vers l'Amérique.<sup>147</sup> L'Hôpital n'existe pas dans les villes portuaires et le philosophe ne s'y réfère pas, puisque le vagabondage et la mendicité y seraient si infimes qu'ils ne poseraient sans doute pas de problème ; avant que les gens appauvris tombent dans un dénuement total, ils pourraient aller d'emblée chercher outre-Atlantique une nouvelle vie et, peut-être, une fortune par chance.<sup>148</sup>

Il faut remarquer que l'internement et l'engagement ont en commun deux autres fonctionnements : le contrôle de la population et l'enrichissement de l'État. L'Hôpital général est à l'origine une mesure prise contre la mendicité ; Colbert y trouve bientôt une utilité économique dans l'assistance des internés pour la production.<sup>149</sup> Par contre, l'engagement a d'abord pour objectif la richesse ; elle vise la prolifération démographique des colonies qui promet les augmentations de production, de commerce et de profit. Ce faisant, secondairement, il contribue à l'ordre public en métropole en chassant des asociaux en dehors du royaume. Les colonies sont ainsi doublement efficaces aux yeux de la métropole ; elle retire la richesse des colonies, en échange et en fonction de sa nécessité, et elle y déverse sa masse superflue comme force de travail. Le peuplement des colonies fournit donc une double solution pour l'assistance sociale et la remise en œuvre des populations désœuvrées.

### **L'arrière-plan historique de l'engagement**

Foucault explique le contexte historique qui a donné lieu à l'affluence de la masse vagabonde et mendicante. Il s'agit des séquelles des guerres de religion et de la fluctuation économique qui s'ensuit : « Les guerres de religion multiplient cette foule douteuse, où se mêlent

---

<sup>147</sup> Il faut rendre justice à Foucault d'effleurer le renvoi des pauvres aux colonies avec une citation d'un pamphlet anglais, *Grievous groan for the Poor*, paru en 1622 : « On craint qu'ils [les pauvres] n'égorgent le pays ; et puisqu'ils n'ont pas, comme sur le continent, la possibilité de passer d'un pays à l'autre, on se propose de "les bannir et de les convoyer sur les terres nouvellement découvertes, dans les Indes orientales et occidentales". » (*Histoire de la folie à l'âge classique, op. cit.*, p.93)

<sup>148</sup> Il semble exister un trafic des hommes au début du XVII<sup>e</sup> siècle dans plusieurs villes portuaires en France. Petitjean Roget en fait des remarques sans référence : « Le parlement de Rouen l'autorisa à exécuter une rafle monstre dans les rues de la ville qui lui procura 200 hommes et 50 femmes. La Compagnie du Morbihan constituée en 1626 pour l'exportation de la Nouvelle-France se vit attribuer le droit d'y transporter "des mendiants valides et vagabonds" de tous sexes. » (« Les femmes des colons à la Martinique », *Revue d'histoire de l'Amérique française, op. cit.*, p.177-178)

<sup>149</sup> « Il semble pourtant que Colbert, comme ses contemporains anglais, ait vu dans l'assistance par le travail à la fois un remède au chômage et un stimulant pour le développement des manufactures. » (*Histoire de la folie à l'âge classique, op. cit.*, p.97)

des paysans chassés de leur terre, des soldats licenciés ou déserteurs, des ouvriers sans travail, des étudiants pauvres, des malades.<sup>150</sup> » Pendant la période de cessation, il y eut momentanément une reprise de l'économie ; toutefois, la guerre de Trente Ans ne permit pas son rétablissement et elle remit au jour les problèmes de mendicité et d'oisiveté. Si l'établissement de l'Hôpital général est une mesure prise contre les troubles sociaux dus à la crise économique affectant l'Europe entière et contre les désordres qui surviennent au XVII<sup>e</sup> siècle,<sup>151</sup> l'engagement participe aussi à ce mouvement.

D'ailleurs, les entreprises coloniales prennent elles-mêmes leur essor dans un tel contexte historique.<sup>152</sup> D'abord, l'état de guerre continu, loin de les freiner, poussa des explorateurs aux expéditions navales au XVI<sup>e</sup> siècle et aux premières tentatives de colonisation au XVII<sup>e</sup> siècle.<sup>153</sup> Par la suite, une fois que la paix fut faite, en Europe, les hommes de guerre perdirent tout d'un coup leur occupation. Afin de continuer la vie « d'alerte, de liberté, de licence même » qu'ils avaient menée près d'un demi-siècle, ils prirent la décision de s'expatrier à l'étranger.<sup>154</sup> Pierre de Vaissière assimile ainsi les anciens guerriers avec les pionniers aux îles : « Nulle part, en effet, divers mobiles qui pouvaient pousser nos nationaux hors de France ne se peignent mieux que dans l'histoire des flibustiers et des boucaniers, nulle part n'apparaisse d'une façon violente et plus heurtée les causes profondes du mouvement colonial du XVII<sup>e</sup> siècle.<sup>155</sup> » Alors que les guerres sont finies en Europe en 1648 avec le traité de Westphalie, elles sont transférées et maintenues continuellement dans la Caraïbe sous forme de concurrences territoriales entre les nations colonisatrices :

À un siècle de distance, en plein XVIII<sup>e</sup> siècle, et comme en raccourci et en ramassé, l'histoire intérieure des colonies, et tout particulièrement celle de Saint-Domingue, nous

---

<sup>150</sup> *Ibid.*, p.91.

<sup>151</sup> « Dans toute l'Europe, l'internement a le même sens, si on le prend, du moins, à son origine, il forme l'une des réponses données par le XVII<sup>e</sup> siècle à une crise économique qui affecte le monde occidental dans son entier : baisse des salaires, chômage, raréfaction de la monnaie, cet ensemble de faits étant dû probablement à une crise dans l'économie espagnole. » (*Ibid.*, p.93)

<sup>152</sup> La guerre dissimule les problèmes de la fugue des pauvres en les y employant : « en temps de guerres, par exemple, on saisissait comme vagabonds et l'on expédiait et l'on expédiait aux armées, des mendiants, dont les compagnes surtout abondaient, et des artisans au chômage. » (Léon Vignols, « L'institution des engagés : 1626-1774 », *Revue d'histoire économique et sociale*, *op. cit.*, p.18)

<sup>153</sup> Paul de Vaissière, *Saint-Domingue : la société et la vie créoles sous l'ancien régime*, *op. cit.*, p.3.

<sup>154</sup> *Ibid.*, p.5.

<sup>155</sup> *Ibid.*, p.6.

offre la continuation de ce combat sans merci d'où la monarchie était sortie triomphante dès la fin du XVII<sup>e</sup> siècle. Sur le continent, dont elle devait sortir triomphante encore à Saint-Domingue, mais pour mourir, ici et là, de son triomphe.<sup>156</sup>

De même, l'armement a un rapport étroit avec les engagés. Jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle, ils sont considérés militaires aussi bien que travailleurs dans les colonies.<sup>157</sup> Car « [u]n engagé enfin c'[est] un soldat de Colbert » et leur raison d'être est d'atteindre une certaine autarcie alimentaire et la défense des colonies au cas de guerre contre les étrangers<sup>158</sup> et de sédition à l'intérieur.<sup>159</sup>

Par ailleurs, les engagés en tant que miliciens aux îles commencent à changer de statut vers la fin du XVII<sup>e</sup>. Tandis qu'ils se défendaient contre l'extérieur dans les premiers temps, ils commencent ensuite à se tourner vers l'intérieur du territoire, à s'occuper de la police des esclaves noirs ; seuls les Blancs sont autorisés à porter des armes pour éviter des insurrections d'esclaves.<sup>160</sup> Cette proscription se trouve dans l'article XV du Code noir de 1685 : « Défendons aux esclaves de porter aucune arme offensive, ni de gros bâtons, à peine de fouet et de confiscation des armes aux profits de celui qui les en trouvera saisi.<sup>161</sup> » Quoiqu'il soit assez tardif, un ordre du roi du 16 novembre 1716, concernant les engagés et les fusils que les navires doivent amener pour faire le commerce, montre bien la proximité de l'engagement et l'armement dans les colonies pour se défendre contre l'intérieur et l'extérieur.<sup>162</sup>

En avril 1656, un édit déclare l'établissement de l'Hôpital général afin de nourrir des infortunés d'une part et de policer leur vagabondage et mendicité d'autre part. Chose curieuse, en juillet 1655, de l'autre côté de l'Atlantique, une mesure est prise pour débarrasser la métropole

---

<sup>156</sup> Paul de Vaissière, « Les origines de la colonisation, » *Revue des questions historiques*, op. cit., p.552.

<sup>157</sup> De même, un ordre du Roi du 19 février 1698 oblige chaque navire à porter un certain nombre d'engagés en fonction de son tonnage, malgré la cherté de la main-d'œuvre blanche. (Louis-Elie Moreau de Saint-Méry, *Loix et constitutions des colonies françaises de l'Amérique sous le Vent*, op. cit., tome I, p.581) Une ordonnance du Roi du 8 avril 1699 exige aux habitants de tenir, à part le commandeur, un Blanc sur vingt Nègres sur l'habitation. (*Ibid.*, p.628) La fonction de milice échue aux engagés se lit dans ces mesures prises contre le déséquilibre démographique entre deux races dû à l'augmentation de la population d'esclaves noirs.

<sup>158</sup> Arlette Gautier, *Les sœurs de Solitude*, Paris, Éditions caribéennes, 1985, p.32.

<sup>159</sup> Louis-Philippe May, *Histoire économique de la Martinique (1635-1763)*, Paris, Marcel Rivière, p.34.

<sup>160</sup> Léon Vignols, « L'institution des engagés : 1626-1774 », *Revue d'histoire économique et sociale*, op. cit., p.14 et Louis-Philippe May, *Histoire économique de la Martinique (1635-1763)*, op. cit., p.34

<sup>161</sup> Louis Sala-Molins, *Le Code Noir ou le calvaire de Canaan*, Paris, PUF, 1987, p.120.

<sup>162</sup> Louis-Elie Moreau de Saint-Méry, *Loix et constitutions des colonies françaises de l'Amérique sous le Vent*, op. cit., tome II, p.531. Debien nous renseigne l'offre d'un fusil aux engagés affranchis à la place de 300 livres de pétun ou de sucre : « Ce fusil le sacrait milicien, le change de rang. » (Gabriel Debien, *Les engagés pour les Antilles*, op. cit., p.223)

de la populace errante. Le vice-roi d'Amérique, le duc d'Anville, obtient l'autorisation d'« utiliser les vagabonds des villes et des champs au moins de 5 ans pour peupler les villes de l'Amérique.<sup>163</sup> » Depuis la colonisation de la Martinique et de la Guadeloupe en 1635, les colonies cherchent sans cesse de la main-d'œuvre. En revanche, la masse désœuvrée encombre la métropole. Nous ne savons pas exactement à quel point l'offre de la métropole correspond à la demande dans les colonies en matière de main d'œuvre et de peuplement au milieu du XVII<sup>e</sup> siècle, mais il est certain qu'une partie considérable de cette populace métropolitaine a traversé par milliers l'océan. Surabondant d'un côté et hautement nécessité de l'autre, le déséquilibre des ressources humaines engendre naturellement un trafic des hommes.

À part les militaires licenciés, comment s'effectue l'engagement des civils ? Selon le père Pelleprat, dans les premiers temps, il ne se fait pas toujours d'une manière honnête. Les procureurs dupent d'ordinaire des gens sans ressource : « La plupart de ceux qui font ce trafic abusent de la simplicité de plusieurs personnes, à qui ils font croire que tout rit aux Isles, que le pays abonde en toute chose, qu'il y a peu à travailler & beaucoup à gagner.<sup>164</sup> » Debien signale un tournant historique concernant le recrutement. Jusqu'en 1645, chaque engagé, dupe ou non, connaissait au moins sa destination et son futur patron lorsqu'il concluait son contrat avec le procureur. Cependant, vers le milieu du siècle, le procureur représentant des colons qui cherchent de la main-d'œuvre est au fur et à mesure remplacé par un marchand ou bien un capitaine pourvoyeur sans clientèle particulière. Ce nouveau type de recruteur règle lui-même les frais de passage pour les recrues – ainsi le contrat d'engagement se passe entre eux – et il vend les engagés en Amérique à un habitant qui a besoin de la force de travail.<sup>165</sup> L'enrôlement des travailleurs devient une pure spéculation ; les procureurs du type spéculateur n'ont qu'à se mettre

---

<sup>163</sup> Archives du ministère des Affaires étrangères. Amérique, IV, f<sup>o</sup> 440. Cité par Louis-Philippe May, *Histoire économique de la Martinique (1635-1763)*, op. cit., p.41 et Gabriel Debien, *Les engagés pour les Antilles*, op. cit., p.175. D'après celui-ci, « les villes d'Amérique » doivent être interprétées « les îles d'Amérique. »

<sup>164</sup> Pierre Pelleprat, *Relation des missions des P.P. de la Compagnie de Jesus dans les isles et dans la terre ferme de l'Amérique méridionale*, Paris, S. et G. Cramoisy, 1655, p.21.

<sup>165</sup> L'engagement d'Exquemélin arrivé à l'île de la Tortue en 1664, correspond à ce dernier mode de spéculation. Sa relation permet de voir les conditions de « vente » des engagés aux îles : « Tous ceux qui, comme moi, étaient engagés dans la Compagnie furent conduits au magasin du commis général, à qui le capitaine du vaisseau apporta les paquets qui contenaient les ordres. On nous donna deux jours pour nous rafraîchir et nous promener dans l'île, en attendant qu'on eût déterminé à quoi on nous emploierait. [...] Le temps qu'on nous avait donné étant expiré, on nous exposa en vente aux habitants. Nous fûmes vendus chacun trente écus, que l'on payait à la Compagnie : elle nous obligeait à servir trois ans pour cette somme, et pendant ce temps-là, nos maîtres pouvaient disposer de nous à leur gré, et nous employer à ce qu'ils voulaient. » (Alexandre-Olivier Exquemélin, *Aventuriers et flibustiers d'Amérique*, op. cit., 26) Par ailleurs, il s'est lui-même engagé avec la Compagnie des Indes occidentales (1664-1674) détenant le monopole du commerce colonial qui adopte sans doute le recrutement anonyme.

entre la foule de chômeurs et la clientèle planteuse en disette de la main-d'œuvre en Amérique. Par conséquent, tandis que chaque procuration conduisait seulement deux ou trois personnes auparavant, l'engagement spéculatif amène désormais nombre d'engagés « venus de tous horizons et de tous les métiers » vers les colonies.<sup>166</sup> Dans une telle condition d'enrôlement massif de gens divers sans ressources ni emploi, Debien reconnaît qu'« on ne s'étonne pas qu'il se soit mêlé aux vrais émigrants de bonne volonté nombre de vauriens et de déclassés.<sup>167</sup> » L'internement et l'engagement coïncident en matière de périodisation historique et touchent les mêmes strates sociales. Vers la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, ces deux systèmes d'exclusion cessent de fonctionner en parallèle, et convergent l'un vers l'autre ; l'Hôpital fournit finalement ses internés comme main-d'œuvre aux colonies.

### **L'engagement forcé : internés, galériens et prisonniers**

L'engagement se rapproche de l'institution pénale. Dans les premiers temps, il se base sur le principe de l'enrôlement, au moins formellement, « volontaire » – bon gré mal gré, souvent demi-forcé par les circonstances, ou même enlevés dans les rues<sup>168</sup> – de ceux qui désirent s'allouer. Jusqu'en 1680, la métropole ne soutient pas d'intervention étatique à l'émigration, exception faite des convois de jeunes filles au Canada dont nous allons parler plus tard. Constantes étaient les demandes des colonies visant à faire parvenir les internés à des fins de

---

<sup>166</sup> Gabriel Debien, *Les engagés pour les Antilles, op. cit.*, p.61. Par exemple, M. d'Ogeron, gouverneur de l'île de la Tortue depuis 1665, rapporte un gros transport ; il vient se procurer quantité d'engagés pour peupler et fortifier à la hâte son domaine. Ce gouverneur écrit dans un mémoire remis à Colbert en 1669 : « Il y avoit à la Tortuë & Côte de S. Domingue environ 400 hommes, lorsque j'en fus fait Gouverneur, il y a quatre ans : il y en a présentement plus de 1500 & cet accroissement s'est fait pendant la guerre contre Anglois, & malgré les difficultés d'avoir des Engagés. J'y ai fait passer chaque année à mes dépens 300 personnes. » (Cité par Jean-Baptiste Le Pers, *Histoire de l'isle espagnole ou S. Domingue*, tome III, Paris, J. Guérin, 1730, p.109)

<sup>167</sup> Gabriel Debien, *Les engagés pour les Antilles, op.cit.*, p.171.

<sup>168</sup> Un arrêt du 18 avril 1663 rapporte qu'il y avait des enlèvements des habitants de Paris pour les servir aux îles. Cette rumeur a causé des désordres : un meurtre d'un archer de l'Hôpital général et l'évasion des internés dans l'hôpital par les habitants qui en étaient trop alarmés. Il n'est pas étonnant qu'il y ait eu des rapt en France comme en Angleterre : « Sur ce qui a esté représenté à la cour par les gens du roy, M. Denis Talon advocat dudict seigneur portant la parole, qu'ils ont eu avis qu'il y a des gens dans cette ville de Paris qui enlèvent par adresse & par violence dans les ruës des hommes & des femmes, garçons et filles, lesquels ils gardent dans des maisons particulieres & d'autres lieux secrets, soubz pretexte de les envoyer à l'Amérique ou autres lieux. [...] LADICTE COURS a fait inhibition & defense à toutes personnes de quelque qualité & condition qu'ils soient, d'entreprendre sur les libertez des sujets du roy & d'enlever aucune personne & les garder en des maisons particulieres & lieux secrets, soubz quelque pretexte que ce soit, même de les envoyer en l'Amérique & autres lieux, à peine de vie. » (Michel Félibien, *Histoire de la ville de Paris*, tome V, Paris, G. Despres et J Desessartz, 1725, p.194)

peuplement. Dans une lettre à Colbert en décembre 1669, par exemple, le gouverneur général des îles de l'Amérique propose un transfert de garçons et filles afin de multiplier les colons :

On est icy fort opiniastre sur une ancienne proposition, qui seroit d'un grand fruit pour peuple les Isles s'il plaisoit a S. M. de la faire executer, qui seroit d'y envoyer tous les ans un nombre de jeunes garçons des 14 ans avec des filles de dix, qui se trouvent en plusieurs hospitaux de France, il est certain que les bons sucriers prendroient chacun une fille et un garçon et après s'en estre servis quatre ans les marieroient et leur donneroient quelque endroit de terre defrichée.<sup>169</sup>

Cependant, le 9 avril 1670, Colbert décline le projet de l'engagement forcé proposé par le gouverneur afin de respecter la volonté des candidats migrants : « Sur ce que vous me dites que l'augmentation des isles ne dépend pas de vous et qu'il faudroit envoyer de jeunes garçons de quatorze ans et des filles de dix, soyez, je vous prie, persuadé qu'il n'est pas au pouvoir du Roy, quelque puissant qu'il soit, de peupler par force lesdites isles.<sup>170</sup> » Pourtant, vers le milieu des années 1680, sans doute après le décès de Colbert, la politique non interventionniste change radicalement de nature. C'est parce que l'engagement volontaire commence à faire défaut.<sup>171</sup>

Alors, comme c'était déjà le cas chez les Anglais, la France envoie des forçats en Amérique. Debien attribue la cause à l'affectation de Michel Bégon en 1683 aux îles à titre d'intendant ; se rendant à Marseille, celui-ci s'aperçoit de l'utilité potentielle des forçats aux Antilles et fait une proposition au Roi ; le Roi désire se débarrasser de ses dépenses pour la chiourme puisque les galères servaient de moins en moins dans les batailles navales d'alors, et convoyer les forçats aux colonies.<sup>172</sup> Jean-Baptiste Colbert de Seignelay, fils aîné de Jean-Baptiste Colbert et secrétaire

---

<sup>169</sup> Lettre de M. de Baas du 26 décembre 1669. ANOM Col C<sup>8A</sup> 1 F<sup>o</sup> 13. [ANOM IREL]

<sup>170</sup> Jean-Baptiste Colbert, *Lettres, instructions et mémoires de Colbert*, tome II, 2<sup>e</sup> partie, Paris, Imprimerie impériale, 1863, p.479.

<sup>171</sup> Louis-Philippe May, *Histoire économique de la Martinique (1635-1763)*, op. cit., p.41.

<sup>172</sup> *Les engagés pour les Antilles*, op. cit., p.178. D'ailleurs, la gloire des galères amorce son déclin sous le règne de Louis XIV malgré les dépenses énormes pour les entretenir : « Vingt mille hommes servaient sur les galères de France. [...] La formation d'une telle flotte est paradoxale, car l'utilité tactique des galères va en décroissant. Les grands vaisseaux de guerre sont de plus en plus maniables, même par petit temps, grâce à la démultiplication de leur voilure et à l'amélioration de leur appareil de gouverne. [...] Ces quelques données techniques suffisent à faire comprendre que les galères ne pouvaient plus jouer un rôle de premier plan. » (« Galère de France, galériens », *Dictionnaire de l'Ancien Régime*, p.586) Nous pouvons facilement imaginer la nécessité de décharger cet énorme déficit et de le transformer en revanche en profit l'utilisant comme main-d'œuvre coloniale.

d'État de la marine après le décès de son père, répond favorablement à l'avis dudit intendant Bégon dans une lettre du 7 février 1686 :

Cependant je ne sçaurois assez vous recommander de prendre toutes les mesures que vous estimerez nécessaires avec les marchands pour passer dans lesdites isles les forçats et faux sauniers invalides, et ceux qui sont condamnez à vie, suivant le rolle que vous trouverez cy-joint, dans lequel sont aussy compris ceux qui doivent estre mis en liberté. [...] Pour tirer le grand avantage qu'il se pourra de l'envoy de ces forçats, il paroît nécessaire de faire un projet pour les vendre aux habitants desdits isles et de Canada en qualité d'engagez, suivant leur force et le service qu'ils pourront rendre.<sup>173</sup>

Le 13 août de la même année, une lettre de M. de Cussy, gouverneur de l'île de la Tortue et de Saint-Domingue, confirme la réception d'une troupe et rapporte leur bonne réputation chez des colons : « J'en aurois eu 300 que je les aurois placés ; ce sont des gens industrieux et les habitans sont fort contents d'eux.<sup>174</sup> » Également, le 21 août 1686, le marquis de Seignelay lui conseille une autre expédition de galériens aux Antilles :

Puisque vous estimez nécessaire d'envoyer un bon nombre de forçats dans l'isle de Grenade, vous devez exciter le capitaine du vaisseau *la Concorde*, qui est nouvellement arrivé des isles de l'Amérique, d'y transporter les 134 invalides contenus au rolle que vous m'avez envoyé, et lorsque vous aurez conclu le marché avec lui, je vous enverray les ordres nécessaires pour la décharge du registre des chiourmes.<sup>175</sup>

Vers la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, faute de volontariat, le transfert des engagés devient obligatoire pour faire le commerce colonial. Un ordre du roi du 19 février 1698 marque cette tendance de manière décisive ; il impose d'emmener trois engagés aux vaisseaux de soixante tonneaux et

---

<sup>173</sup> Georges Bernard Depping éd., *Correspondance administrative sous le règne de Louis XIV*, Paris, Imprimerie nationale, tome III, 1850, p.948.

<sup>174</sup> Lettre de M. de Cussy. Archives du Ministère des Colonies, Correspondance générale Saint-Domingue C<sup>9</sup> vol. I. Cité par Paul de Vaissière, *Saint-Domingue : la société la vie créoles sous l'ancien régime*, op. cit., p.48.

<sup>175</sup> Georges Bernard Depping, *Correspondance administrative sous le règne de Louis XIV*, op. cit., tome III, p.654-655.

au-dessous, quatre à ceux de soixante à cent tonneaux, six à ceux de cent et au-dessus.<sup>176</sup> C'est la première intervention légale de l'État en matière d'embauche, celui-ci ayant jusqu'alors relevé du domaine privé. Par conséquent, l'engagement change radicalement de nature ; l'institution privée et économique intègre de plus en plus la juridiction pénale et l'administration.

Passant par les galères et l'internement, le renfermement entraîne donc à partir d'un certain moment une éviction vers les colonies. À juxtaposition « engagé-galérien » s'ajoute maintenant l'élément interné. Pour comprendre comment une partie des internés se sont retrouvés dans le système de l'engagement, nous allons examiner l'évolution du système pénal à l'Hôpital général.

D'abord, l'édit de l'établissement de l'Hôpital général en 1656 interdit de mendier à Paris et dans ses faubourgs ; la peine du fouet est appliquée aux contrevenants pour la première fois ; en cas de récidive, les hommes et garçons sont condamnés aux galères et les femmes et filles bannies de la ville de Paris.<sup>177</sup> La condamnation aux galères pour les hommes mendiants est reconfirmée dans une déclaration du 31 mai 1682 et l'internement à la maison de force pour les femmes qui commettent des délits dans la ville, dérogeant au ban institué par la loi du 29 avril 1687. Il faut noter que ces dates avoisinent l'inauguration de l'engagement pénal dans les années 1680 et la déportation des galériens en 1686 que nous avons vue précédemment. Environ trente ans plus tard, une déclaration du 8 janvier 1719 témoigne d'une convergence entre l'internement métropolitain et l'engagement colonial. En alléguant l'inefficacité du bannissement, elle justifie l'envoi des condamnés outre-Atlantique :

Et comme d'ailleurs nous sommes dans la nécessité d'envoyer des hommes dans nos colonies pour y servir comme engagés, et travailler à la culture des terres ou autres ouvrages, sans lesquels notre royaume ne tireroit aucun fruit du commerce de ces pays soumis à notre domination, nous avons cru ne pouvoir rien faire de plus convenable au bien de notre État, que d'établir contre les hommes qui contreviendroient tant à la présente déclaration qu'à celle du 31 mai 1682, 29 avril 1687 et 27 avril 1701, la peine d'être transportés dans nos colonies.<sup>178</sup>

---

<sup>176</sup> Louis-Elie Moreau de Saint-Méry, *Loix et constitutions des colonies françoises de l'Amérique sous le Vent*, op. cit., tome I, p.581.

<sup>177</sup> *Code de l'Hôpital-général*, op. cit., p.413.

<sup>178</sup> François-André Isambert et al. éd., *Recueil général des anciennes lois françoises*, tome XXI, Plon, Paris [1821-1833], p.170-171.

Revenons à l'*Histoire de la folie*. Foucault reconnaît le convoi des internés en Amérique, non pas au XVII<sup>e</sup> siècle, mais au XVIII<sup>e</sup> siècle. Il attribue l'amorce de l'engagement des internés à la fondation de la Compagnie d'Occident en 1717 pour la colonisation de la Louisiane.<sup>179</sup> Dans notre discussion, cela concorde avec la législation de la déportation des galériens en 1719. Cependant, sa périodisation semble assez tardive conformément à ce que nous avons exposé plus haut. Il est vrai que l'engagement se fonde essentiellement dans le domaine privé, contrairement à l'internement administré par l'État. Toutefois, les catégories sociales auxquelles les engagés appartiennent correspondent à peu près à celles des internés foucauldien. Enfin, l'internement et l'engagement sont pour ainsi dire les jumeaux qui sortent de la même matrice historique. Autrement dit, les deux sont différents seulement en conséquence, mais ils sont identiques à l'égard du milieu social (chômage, libertinage, vagabondage, mendicité, pauvreté, etc.), issus du même contexte historique (séquelles des guerres de religion) du XVII<sup>e</sup> siècle. La cause de cette différenciation est géographique : l'internement à l'arrière-pays et l'engagement sur le littoral.

Certes, les uns se trouvent enfermés dans l'Hôpital général, les autres s'engagent et travaillent dans les colonies. Cependant, étant donné que les engagés sont virtuellement « internables » aussi bien que ceux qui sont réellement confisqués à l'Hôpital, l'affirmation de Foucault concernant la mobilisation des internés au XVIII<sup>e</sup> siècle paraît partielle. Peut-être le philosophe a-t-il l'intention de montrer bien nettement une transition épistémologique entre le Grand renfermement au XVII<sup>e</sup> siècle et l'avènement de la société disciplinaire au XVIII<sup>e</sup> siècle. Cependant, l'engagement montre une autre histoire qui contredit l'enfermement total de Foucault. D'une optique sociale, l'existence de ce système prouve une modalité d'exclusion autre que l'hospitalisation ; d'une optique économique, certains asociaux étaient ainsi déjà disposés à l'exploitation des colonies en Amérique dès le XVII<sup>e</sup> siècle.

Il reste encore une chose à noter concernant l'Hôpital général. Foucault mentionne sa fonction d'entrepôt de la main d'œuvre destinée aux colonies au XVIII<sup>e</sup> siècle.<sup>180</sup> Toutefois, l'Hôpital servait à fournir une certaine catégorie de ressources humaines depuis les premiers temps de la colonisation ; ce sont de jeunes filles qui partent pour les colonies pour des raisons politiques et démographiques.

---

<sup>179</sup> Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, op. cit., p.503.

<sup>180</sup> *Ibid.*, p.503.

## La mise à disposition des femmes pour les colonies homosociales

Quittons les hommes condamnés aux galères et forcés à l'engagement pour voir ce qui se passe chez les femmes bannies. La déclaration sur le convoi des galériens aux colonies ne s'effectue que contre les contrevenants hommes. Ressorties de l'Hôpital général, bien avant la législation de l'engagement des galériens, quelques femmes sont déjà envoyées en Amérique pour plusieurs raisons. Elles ont des statuts particuliers dans la société coloniale qui se fonde par l'immigration des hommes par excellence.<sup>181</sup> D'abord, il faut savoir que la colonie est une société homosociale. Des premiers aventuriers jusqu'aux engagés, les migrants sont des hommes employés dans les travaux de force : guerres, chasses et boucan, défrichages, cultures de la terre, etc. Certes, quoique très peu, il y a des femmes engagées volontaires dont quelques-unes sont sans doute pour accompagner leurs maris : de 1635 à 1715, à La Rochelle, 40 femmes engagées à côté de 3500 hommes et 50 femmes sur un total de 1900 départs à Dieppe.<sup>182</sup> Leur départ recevait un regard soupçonneux en métropole : « L'aventure au féminin n'est perçue que comme sexuelle, et donc impensable, en ces temps où "l'honneur" ou la vertu ne sont pas de vains mots. Ainsi les premières femmes envoyées en convoi par le roi pour peupler les îles sont assimilées à des prostituées. » Un poème de Saint-Amant, publié en 1631, représente bien une telle évocation sexuelle :

Adieu maquerelles et garces ;  
Je vous prévoy bien d'autres farces  
(Poetes sont bien vaticinateurs)  
Dans peu vous et vos protecteurs  
Serez hors de France bannies  
Pour aller planter colonies  
En quelque Canada lointain.<sup>183</sup>

---

<sup>181</sup> Maurice Satineau explique les conditions différentes des « engagées » de celles des hommes. Les colons les affranchissent très souvent pour les épouser avant d'atteindre trois ans de service. Si le mariage est demandé, le maître ne peut pas le refuser ; le prétendant rachète l'engagée en lui remboursant le prix de celle-ci. (*Histoire de la Guadeloupe sous l'ancien régime (1635-1789)*, op. cit., p.70)

<sup>182</sup> Arlette Gautier, *Les sœurs de Solitude*, op.cit., p.32.

<sup>183</sup> *Œuvres II*, Paris, Marcel Didier, 1967, p.55.

Pourtant dans les colonies où prédomine le sexe masculin, les femmes sont hautement nécessaires quoique ce soit leurs origines et leurs qualités. Le père Dutertre mentionne l'empressement des colons au XVII<sup>e</sup> siècle :

La rareté des femmes obligeoit les habitans d'épouser les premières venues : ce qui a fait que quantité de pauvres filles ont trouvé de fort bons partis ; car on ne travailloit que pour avoir une femme & la première chose qu'on demandoit aux Capitaines quand ils arrivoient de France, estoit des filles. A peine étoient-elles descendues à terre qu'on couroit tout ensemble au marché à l'amour ; on n'y examinoit bien souvent ny leur naissance ny leur vertu, ny leur beauté, et deux jours après qu'elles estoient arrivées on les épousait sans les connaître.<sup>184</sup>

Il y a un manque continu de l'élément féminin depuis la première colonisation espagnole.<sup>185</sup> Cette entreprise est une des pratiques exceptionnelles auxquelles l'État participe de bonne heure. Même Jean-Baptiste Colbert qui répugne à l'engagement forcé prend part au trafic féminin. Il y a autant de femmes internées que d'hommes dans les hôpitaux parisiens. S'il en manque dans les colonies, pourquoi ne les envoie-t-on pas outre-Atlantique ? Nous avons vu que les engagés partagent effectivement leur statut social avec les internés fougaldiens. Les femmes envoyées en Amérique possèdent également la même origine que celle de leurs futurs maris : « Ces femmes, les plus souvent des orphelines, des vagabondes, des prostituées ou tout autre élément indésirable de la société, se voyaient acceptées avec empressement comme compagnes par des Blancs.<sup>186</sup> »

Quant à la planification du peuplement, les colonies ont une double exigence plus ou moins contradictoire : peupler vite et bien. Nous n'avons pas beaucoup d'informations sur la proportion entre les populations masculine et féminine dans les colonies françaises. Selon les recensements à la Martinique, il se trouve 2182 hommes et 726 femmes en 1665, 2487 hommes et 656 femmes

---

<sup>184</sup> Jean-Baptiste Dutertre, *Histoire générale des Antilles habitées par les Français*, op. cit., tome II, p.455.

<sup>185</sup> Christophe Colomb relate l'existence du marché des filles à marier pour les colons dans le Nouveau Monde : « Pour une femme, on paie cent castellans comme pour une ferme, et c'est un marché très courant. Il y a nombre de marchands qui vont à la recherche de filles ; celle de neuf à dix ans sont maintenant haut appréciées, mais on en obtient bon prix de quelque âge qu'elles soient. » (*La découverte de l'Amérique*, op. cit., tome II, p.172)

<sup>186</sup> William B. Cohen, *Français et Africains : Les Noirs dans les regards des Blancs (1530-1880)* [1980] trad. Camille Garnier, Paris, Gallimard, 1981, p.83.

en 1671, 1370 hommes et 551 femmes à partir de 1688.<sup>187</sup> Les jeunes colonies en manquent encore plus. D'après un recensement en 1681 à Saint-Domingue, il y a 2970 colons capables de porter les armes en plus d'un millier de flibustiers contre 435 femmes.<sup>188</sup> Une lettre du comte de Pontchartrain du 2 février 1695 proclame le besoin immédiat de femmes européennes à Saint-Domingue : « ceux qu'on estime les plus pressans et les plus nécessaires, par rapport à l'état auquel elle est sont 100 filles pour les marier aux habitans, qui sont obligés de prendre des négresses pour femmes.<sup>189</sup> » Nonobstant cette grande disproportion entre les deux sexes, n'importe quelle internée métropolitaine n'est pas apte à la transplantation. Il faut sélectionner celles qui sont à l'âge nubile, de quinze à trente ans, bien saines de corps et d'esprit.<sup>190</sup> En bref, on exige le labeur aux hommes et la procréation aux femmes ; il faut qu'elles soient bonnes pour l'enfantement.

Le fait de se procurer des filles à marier pour les colonies s'explique de plusieurs façons. Premièrement, il répond à un besoin de peuplement et d'enracinement. Étant arrivés au terme de trois ans, la plupart des engagés envisagent le retour en France ; très souvent célibataires, ils y rentrent pour se marier, ce qui n'est guère envisageable dans les colonies.<sup>191</sup> Afin de les retenir et de les installer dans les colonies, la meilleure solution est de les mettre en ménage sur place. Deuxièmement, cette mesure est prise au moment où la société coloniale commence à se stabiliser par la sédentarisation de premiers aventuriers errants. Troisièmement, le Roi peut épargner ses dépenses pour les internées, surtout les orphelines qui sont appelées « filles du Roi » dans les hôpitaux, en s'en débarrassant dans les colonies où elles seront bien appréciées comme c'était le cas pour les galériens. Outre ces trois causes dans les colonies, quatrièmement, l'envoi des Blanches a pour but de proscrire le croisement racial chez les colons par conséquence

---

<sup>187</sup> Recensement, ANSOM, G1 468. Cité par Arlette Gautier, *Les sœurs de Solitudes*, *op. cit.*, p.72. Selon Joseph Rennard, à la Martinique, il y a 402 mariés sur 702 chefs de case en 1660 ; en 1664, on trouve 505 mariés sur 1394 hommes. (« Arrivée des femmes aux Antilles », *Revue de l'histoire des colonies*, *op. cit.*, p.140)

<sup>188</sup> Lettre de M. de Cussy du 21 mai 1681. Archives du Ministère des Colonies, Correspondance générale Saint-Domingue C<sup>9</sup> vol. I. Cité par Paul de Vaissière, *Saint-Domingue : la société et la vie créole sous l'ancien régime*, *op. cit.*, p.74.

<sup>189</sup> Lettre du comte de Pontchartrain à De Harlay du 2 février 1695. (*Correspondance administrative*, tome II, p.694)

<sup>190</sup> Georges Bernard Depping, *Correspondance administrative sous le règne de Louis XIV*, tome II, *op. cit.*, p.694. Jacques Petitjean Roget, « Les femmes de colons à la Martinique », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, *op. cit.*, p.210-215.

<sup>191</sup> *Ibid.*, p.192.

de leur concubinage avec les femmes noires. Une telle alliance engendre toute une gamme de couleurs dans la population coloniale. Nous allons maintenant voir en détail ces quatre raisons.

Premièrement, il y a peu de départs de femmes dans les années 1630, antérieurement à la massification de l'engagement. Le père Dutertre relate une des premières migrations collectives, à l'initiative de la Compagnie des îles d'Amérique entre 1638 et 1639, à destination de Saint-Christophe.<sup>192</sup> Ensuite, en 1643, une religieuse Léonor de La Fayolle, munie de lettres de la reine et d'autres dames de qualité, conduit des filles tirées de l'Hôpital Saint-Joseph de Paris à la Guadeloupe.<sup>193</sup> Le missionnaire décrit les effets qu'elles ont donnés aux colons désireux d'avoir une épouse : « on ne manqua pas d'y aller captiver la bien-veillance de La Fayolle pour avoir de ses damoiselles en mariage, dont la plupart furent assez bien pourveuës, les Officiers estant trop heureux pour lors d'en recherche en mariage.<sup>194</sup> » Installée auprès du gouverneur Houël, en novembre 1645, cette entremetteuse accueille de nouveau des filles expédiées du même hôpital, amenées par une certaine damoiselle Journée à bord du navire du M. de Patrocle de Thoisy, nouvellement affecté au lieutenant général des îles.<sup>195</sup> Quelques années après l'entremise de La Fayolle, le père Dutertre observe dans sa relation publiée en 1654 la réussite de cet arrangement conjugal pour enraciner les Français dans les colonies et, par conséquent, l'apparition de la première génération des Blancs créoles qui assure une reproduction démographique sur place :

Les Seigneurs de la compagnie se sont advisés, pour arrester les François dans ces isles, & y affermir l'estat de la colonie, d'y faire passer des filles pour les marier aux habitans, & cela a merueilleusement reüssi, & y a arresté plusieurs François, qui ont peuplé le

---

<sup>192</sup> Le missionnaire focalise sur une brouille entre deux officiers coloniaux, le gouverneur intérimaire la Grange depuis avril 1638 et le sieur de Poincy nouvellement affecté au lieutenant général en février 1639, le détail du convoi reste inconnu : « Quelques paroles du Sieur de la Grange, furent la seconde cause de leur mes-intelligence, car les Seigneurs de la Compagnie à dessein d'augmenter la Colonie et d'arrester les François, ayant fait amasser plusieurs filles dans Paris et ailleurs, ils en chargerent un navire qu'ils envoyerent à Saint-Christophe. Le Sieur de la Grange, croyant que la plupart estoient débauchées, permit seulement que celles qu'il jugea les plus sages fussent mariées à des officiers, faisant chasser les autres. » (*Histoire générale des Antilles habitées par les François, op. cit.*, tome I, p.131)

<sup>193</sup> En réalité, cette gouvernante elle-même fait une courte relation à sa supérieure le 12 décembre 1643 ; cependant elle ne laisse pas de grandes choses à retenir concernant leur voyage. Par ailleurs, ayant fait marier toutes les filles, elle constate que les colons se contentaient de les épouser « pourueu qu'elles [étaient] habillées honnêtement à leur abord & qu'elles ne doiuent rien de leur passage. » (*Relation de ce qui s'est passé à l'arrivée des filles de S. Joseph en l'Amérique*, Paris, Tagar, 1644)

<sup>194</sup> Jean-Baptiste Dutertre, *Histoire générale des Antilles habitées par les François, op. cit.*, tome I, p.226.

<sup>195</sup> *Ibid.*, p.291.

pays, en sorte que l'on y voit maintenant très grand nombre de jeunes garçons, & de jeunes filles de douze, de quinze & de dix-huit ans, qui n'ont jamais vu la France.<sup>196</sup>

En deuxième lieu, les années 1660 marquent un tournant de la société coloniale dans les Antilles. C'est la fin de l'ère aventurière et la sédentarisation progressive des boucaniers et des flibustiers.<sup>197</sup> Pour cela, en 1664, la Compagnie des Indes occidentales désigne le sieur d'Ogeron, chef des aventuriers, comme gouverneur de l'île de la Tortue et la partie française de Saint-Domingue.<sup>198</sup> C'est sous le gouvernement de cet ancien chef des aventuriers que les autorités tentent la sédentarisation.<sup>199</sup> La mise en ménage contribue à apaiser leurs esprits aventureux ainsi qu'à stabiliser la société coloniale. Le père Le Pers, missionnaire jésuite, relate l'effet tranquillisant du mariage chez les anciens aventuriers :

Il fut un peu plus secondé dans le dessein, qu'il avoit de fixer le plus qu'il pourroit d'Aventuriers, en les mariant. On lui [M. d'Ogeron] envoya des Filles de France, & quoique le nombre n'en fût, pas d'abord considérable, on s'aperçut bientôt d'un grand changement dans l'esprit dans les manières des Habitans. Il est vrai que dans ces commencemens, si les Femmes communiquent à leurs maris un peu de toutes les vertus, qui sont naturelles à leur Sexe, ce ne fut pas tout à fait comme la lumière, qui ne perd rien en se communiquant.<sup>200</sup>

---

<sup>196</sup> Jean-Baptiste Dutertre, *Histoire générale des isles S. Christophe, de la Guadeloupe, de la Martinique et autres dans l'Amérique*, op. cit., p.470-471.

<sup>197</sup> Exquemélin relate la décroissance des boucaniers à l'île de la Tortue à cause du manque de leurs proies. (*Aventueurs et flibustiers de l'Amérique*, op. cit., p.50)

<sup>198</sup> Lucien Peytraud, *L'esclavage aux Antilles françaises avant 1789*, op. cit., p.11.

<sup>199</sup> Moreau de Saint-Méry estime les efforts de sédentarisation par d'Ogeron : « En effet, jamais personne n'influa autant que d'Ogeron sur les mœurs des intrépides conquérants de Saint-Domingue français, dont il parvient à faire des agriculteurs. » (*La description de la partie française de Saint-Domingue*, tome I, Paris : L. Guérin, 1875, p.8.) De même, Vaissière évalue d'une manière critique la réforme vers la fin du XVII<sup>e</sup> siècle : « Si habile que nous apparaisse la conduite des Ogerons et des Ducasse, leur action devait nécessairement avoir un terme. D'une part, ils ne pouvaient se flatter d'inspirer le goût champêtre à tous les flibustiers de tout les transformer en habitants. [...] En réalité, à l'époque où nous sommes arrivés, c'est-à-dire à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, les gouverneurs de Saint-Domingue comprennent que le possible a été fait, que les éléments assimilables de la population ont été fixés, et ils se tournaient vers la métropole pour tenter d'y faire de nouvelles recrues. » (« Les origines de la colonisation », *Revue des questions historiques*, op. cit., p.485-486)

<sup>200</sup> Jean Baptiste Le Pers, *Histoire de l'isle espagnole ou S. Domingue*, op. cit., tome III, p.83. Moreau de Saint-Méry estime la prise d'une telle mesure : « Pour leur donner les qualités les plus nécessaires, d'Ogeron invoqua le secours d'un sexe séduisant, qui sait partout adoucir l'homme, et augmenter son penchant pour la sociabilité : il fit venir de France des êtres intéressants, de timides orphelines pour soumettre ces êtres orgueilleux,

Le gouverneur se rend compte de la cause de leur vie libertine et prend la mesure de sédentarisation par le mariage afin de mettre fin à leur vagabondage<sup>201</sup> : « M. d'Ogeron s'avisa encore pour faire fleurir sa Colonie d'un autre expédient, qui eut un grand succès, & qui lui fit bien de l'honneur. Il avait remarqué que plusieurs Aventuriers ne continuoient leur vie errante & libertine, que faute de certains secours nécessaires, pour commencer une habitation.<sup>202</sup> »

Jusqu'à la fin des années 1660, les convois de filles à marier sont entrepris par la Compagnie ou des particuliers, comme nous avons vu avec les cas de M<sup>lle</sup> La Fayolle à la Guadeloupe et de M. d'Ogeron à la Tortue. Cependant, vers l'année 1670, l'autorité royale commence à prendre part à cette affaire. Les sources sont les hôpitaux comme Joseph Rennard remarque :

Les hôpitaux de Paris étaient encombrés d'enfants, de femmes, de vieillards que les troubles politiques avaient réduits à la mendicité. La Compagnie pouvait y choisir aisément des filles à marier qui ne demandaient pas mieux que d'aller aux Antilles pour sortir de l'état misérable où elles se trouvaient.<sup>203</sup>

Le transport des femmes nubiles apparaît de part en part dans la correspondance administrative. Dans une lettre de Jean Baptiste Patoulet, intendant des îles d'Amérique, du 26 décembre 1669, à propos de l'arrivée à la Martinique du vaisseau *le Croissant* chargé de 128 filles, nous trouvons des phrases qui dénotent la participation du roi : « pour descharger le Roi de leur substance » et « les 19 autres filles qui restent encore a la charge de Sa Majesté. <sup>204</sup> » Rejetant le projet de transplantation de la jeunesse internée par Baas en 1669, Colbert n'hésite

---

accoutumés à la révolte, et pour les changer en époux sensibles et en pères de famille vertueux. » (*La description de la partie française de Saint-Domingue, op. cit.*, p.8)

<sup>201</sup> De même, Alexandre Exquemélin, engagé chirurgien et chroniqueur de boucaniers et de flibustiers à la Tortue, mentionne un changement de mentalité chez les chasseurs depuis l'introduction de cette entreprise de mise en ménage des colons célibataires : « Afin d'engager de plus en plus les habitants à y demeurer, il [M. d'Ogeron] fit venir de France des femmes et fournit ainsi des épouses à la plupart d'entre eux, ce qui donna envie aux boucaniers et aux aventuriers de se marier eux aussi. » (*Aventuriers et flibustiers de l'Amérique, op. cit.*, p.47-48)

<sup>202</sup> Jean Baptiste Le Pers, *Histoire de l'isle espagnole ou S. Domingue, op. cit.*, tome III, p.84. À ce propos, Foucault lui-même ne reconnaît-il pas l'alliance du mariage, l'institution familiale et de la raison et l'oppose à celle de l'amour, de la débauche et la folie, car le bon usage de la sexualité soutient l'ordre public ? (*Histoire de la folie à l'âge classique, op. cit.*, p.123-125)

<sup>203</sup> Joseph Rennard, « Arrivée des femmes aux colonies », *Revue de l'histoire des colonies, op. cit.*, p.138.

<sup>204</sup> Lettre de Jean Baptiste Patoulet du 26 décembre 1669. ANOM COL C<sup>8A</sup> 3 F<sup>o</sup>72. [ANOM IREL]

pas à s'investir dans le trafic féminin. Ayant déjà envoyé l'année précédente au Canada cinquante filles tirées de l'Hôpital général et étant par la suite informé de l'inadaptation à cause de leur infirmité, il sollicite auprès de l'archevêque de Rouen de réunir une cinquantaine de robustes Rouennaises à envoyer au même pays ; il le prie de demander à trente ou quarante paroisses aux environs de la ville de sélectionner une ou deux villageoises pour le but de former une troupe.<sup>205</sup>

L'entreprise prend son essor dans les années 1680. Colbert a déjà envoyé 770 filles entre 1663 et 1673 au Canada<sup>206</sup> ; entre 1680 à 1686 au moins sept expéditions ont lieu et 500 femmes mariables sont transbordées en Amérique.<sup>207</sup> Leur chemin pour les colonies est bien établi ; les officiers les conduisent de Paris à Orléans ; elles descendent la Loire jusqu'à Saumur d'où elles prennent des charrettes à destination de La Rochelle.<sup>208</sup> Les lettres du marquis de Seignelay entre 1682 et 1685 montrent bien la levée pour ce départ rochelais ; il commande de choisir toujours cinquante ou soixante filles de l'Hôpital général, de les conduire ensuite sous la surveillance d'un garde de la prévôté nommé Noblot, en provenance de La Rochelle ou du Havre de Grâce, de les embarquer enfin à destination des îles de l'Amérique, en particulier pour Saint-Domingue qui manque toujours de la population féminine.<sup>209</sup>

En troisième lieu, il est aisé de constater dans ces mesures l'intention d'économiser des frais dans la correspondance administrative. Car c'est l'autorité royale, voulant épargner la charge grandissante de l'Hôpital, qui gère et finance cette affaire. Dans la lettre de 1669, Patoulet l'intendant des îles écrit : « j'ai volontiers fait pour descharger le Roi de leur subsistance » et « les 19 autres qui restent encore à la charge de Sa Majesté seront mariées le plus promptement qu'il se pourra.<sup>210</sup> » De même, en 1682, Colbert commande le même soin à un autre intendant des îles, Bégon, concernant 50 filles envoyées : « vous avez soin de leur faire fournir la

---

<sup>205</sup> Lettre de Colbert à M. Harlay de Champvallon du 27 février 1670, Jean Baptiste Colbert, *Lettres, instructions et mémoires de Colbert, op. cit.*, tome III-2<sup>e</sup>, 476. Cf. « Ces filles du Roi étaient surtout tirées de l'hôpital général de la Salpêtrière à Paris ou choisies à partir des listes dressées par les curés du diocèse de Rouen. » (« Nouvelle-France », *Dictionnaire de l'Ancien Régime, op. cit.*, p.909)

<sup>206</sup> *Idem.*

<sup>207</sup> Louis-Philippe May, *Histoire économique de la Martinique (1635-1763), op. cit.*, p.48.

<sup>208</sup> *Ibid.*, p.47. L'expédition rochelaise est bien évoqué dans un poème d'Édouard Glissant : « Le vol proche d'un bateau porteur de femmes nouvelles et de casseroles / (Femmes de La Rochelle et casseroles de fer-blanc, dit-il) » (*Les Indes, Un champ d'île, La terre inquiète*, Paris, Seuil, 1965, p.71)

<sup>209</sup> Cf. La correspondance du marquis de Seignelay à De Harlay le procureur général : 24 et 31 août, 5 et 25 septembre 1682 : 1<sup>er</sup> mai, 3 et 20 juillet, 13 août, 9 septembre 1685. (Georges Bernard Depping, *Correspondance administrative sous le règne de Louis XIV, op. cit.*, tome II, p.593-595)

<sup>210</sup> Lettre de Jean Baptiste Patoulet du 26 décembre 1669. ANOM COL C<sup>8A</sup> 3 F<sup>o</sup>72. [ANOM IREL]

substance ; et afin que Sa Majesté soit promptement déchargée de cette dépense, travaillez le plus promptement qu'il vous sera possible à les marier dans les îles.<sup>211</sup> » Pontchartrain essaie en 1695 de convaincre De Harlay de l'expédition rapide de filles en alléguant la surcharge de l'Hôpital : « Je vous prie de me faire sçavoir si vous pouvez nous donner ce secours, qui deschargera d'autant les hospitaux.<sup>212</sup> » À force de hâter le peuplement, cependant, il y a toujours quelques débauchées qui causent des désagréments dans les colonies. En 1682, par exemple, le marquis de Seignelay rappelle à De Harlay le procureur général de ne pas avoir l'imprudence de prendre les débauchées : « et comme il y avait quelques-unes de mauvaise vie dans celles qui ont esté envoyées l'année dernière auxdites isles, et qu'elles ont causé beaucoup de désordres, il sera bien important de n'en admettre aucune de celle qui sont enfermées pour leur débauche.<sup>213</sup> »

En quatrième lieu, l'introduction des femmes européennes vise à entraver le croisement des races dans les colonies. Derrière cela, il existe un trouble dans la société plantocratique qui relève à la fois de la quantité et de la qualité démographique. D'abord, du point de vue quantitatif, un grand déséquilibre se révèle entre la population blanche et la population noire vers la fin du XVII<sup>e</sup> siècle. Au fur et à mesure que les colonies commencent à entreprendre la production du sucre à la place de celle du tabac, les planteurs emploient les Noirs pour satisfaire le besoin de main-d'œuvre ; on considérait que, sous le climat tropical, la culture du pétun est propre aux engagés blancs et celle de la canne à sucre aux esclaves noirs qui sont considérés « plus capables de résister à l'effet continuel d'un soleil ardent.<sup>214</sup> » L'engagement décline progressivement vers la fin du XVII<sup>e</sup> siècle. En 1664, par exemple, la Martinique maintient encore un équilibre entre les deux populations. Pourtant, le déséquilibre devient peu à peu visible vers 1670 ; d'un côté, le nombre d'engagements commence à décroître à cause de la mauvaise réputation de ce système

---

<sup>211</sup> Lettre du 4 septembre 1682 dans Jean-Baptiste Colbert, *Lettres, instructions et mémoires de Colbert*, op. cit., tome III-2<sup>e</sup>, p.649.

<sup>212</sup> Georges Bernard Depping, *Correspondance administrative sous le règne de Louis XIV*, op. cit., tome II, p.694.

<sup>213</sup> Lettre du marquis de Seignelay du 24 août 1682 dans *Ibid.*, tome II, p.593. Après le moment d'essor dans les années 1680, une lettre de MM. de Blénac et Mithon de Léogane en 1713 laisse entrevoir qu'il est difficile de se procurer des femmes. Demandant 150 filles pour Saint-Doimingue, ils prient néanmoins de ne pas « prendre aucune comme d'ordinaire des mauvais lieux de Paris » car les gueuses ne servent pas à la procréation et se sont avérées inutiles à la Martinique et chez eux, antérieurement. (Lettre de MM. de Blénac et Mithon du 10 août Archives du Ministère des Colonies, Correspondance générale Saint-Domingue C<sup>9</sup> vol. X. Cité par Paul de Vaissière, *Saint-Domingue : la société et la vie créoles sous l'ancien régime*, op. cit., p.78)

<sup>214</sup> Louis-Élie Moreau de Saint-Méry, *La description de la partie française de Saint-Domingue*, tome I, op. cit., p.29.

d'exploitation servile<sup>215</sup> ; de l'autre, le terme est réduit de 36 à 18 mois par l'arrêt du Conseil d'État du 28 février 1670.<sup>216</sup>

Du point de vue qualitatif, un autre problème radicalise la question démographique entre les Blancs et les Noirs : l'apparition d'une classe intermédiaire de mulâtres. Embrouillant la distinction entre les races de maître et d'esclave, l'accroissement des mulâtres fait horreur au gouvernement colonial.<sup>217</sup> Le père Dutertre soulève très tôt ce problème :

Il y a quantité de ces Mulâtres dans les îles, qui sont libres & travaillent pour eux ; j'en ay veu quelques-uns assez bien-faits, qui avoient épousé les Frâçoises. Ce désordre pourtant a esté autrefois plus commun qu'il n'est pas aujourd'huy, car la quantité de femmes & de filles dont les Antilles sont fournies, l'empesche ; mais au cōmencement, de l'establisement des Colonies, il a esté épouvantable & presque sans remède.<sup>218</sup>

Ce trouble résulte de deux causes. D'abord, surtout pendant les premiers temps de la colonisation, les colons doivent entrer en ménage avec les femmes noires : « comme l'élément féminin de la population blanche resta en nombre insuffisant, les colons se trouvèrent encouragés à satisfaire leurs besoins sexuels avec des femmes de l'autre race.<sup>219</sup> » En effet, la procuration des femmes africaines fait partie du développement de la traite négrière.<sup>220</sup> Mais cette pratique devient tôt ou tard un libertinage chez les colons. Le père Dutertre parle d'une telle agression sexuelle :

Il faut pourtant auoüer que si l'on pouvoit excuser un crime que Dieu déteste, il n'y a personne qui se portast cōpasion à ces pauvres mal-heureuses, qui ne se laisse

---

<sup>215</sup> William B. Cohen, *Français et Africains : Les Noirs dans les regards des Blancs (1530-1880)*, op. cit., p.70.

<sup>216</sup> Louis-Elie Moreau de Saint-Méry, *Loix et constitutions des colonies françoises de l'Amérique sous le Vent*, op. cit., tome I, p.190.

<sup>217</sup> Dutertre explique l'étymologie de leur appellation : « Les enfants qui naissent de ces approches illegitimes, sont communément appelez Mulâtre dans toute l'Amérique aussi bien chez les Espagnols & chez les Portugais (parmy lesquels ce crime est aussi ordinaire qu'il est rare dans nos Antilles) que chez nos habitans, faisans sans doute allusion aux Mulets, parce que ces pauvres enfans sont engendrez d'un blanc et d'une noire, comme le Mulet est produit de deux animaux de différente espece. » (*Histoire générale des Antilles habitées par les François*, op. cit., tome II, p.512)

<sup>218</sup> *Ibid.*, p.513.

<sup>219</sup> William B. Cohen, *Français et Africains : Les Noirs dans les regards des Blancs (1530-1880)*, op. cit., p.83.

<sup>220</sup> Louis-Philippe May, *Histoire économique de la Martinique (1635-1763)*, op. cit., p.45.

ordinairement aller au [*sic*] désirs salles de ces hommes perdus, que par des sentimens de crainte d'un mauvais traitement, par la terreur des menaces dont ils les épouvantent, ou par la force dont ces hommes passionnez, se servent pour les corrompre.<sup>221</sup>

Les colons abusent les femmes esclves, par conséquent, celles-ci donnent naissance à des métis qui constituent la troisième « race » dans les colonies. Dès 1664, un règlement du lieutenant général de l'Amérique prohibe strictement la débauche des négresses par les commandeurs et les valets : vingt coups de liane pour la première contravention, quarante pour la seconde, et, pour la troisième fois, cinquante coups avec un marquage de la fleur-de-lys sur la joue.<sup>222</sup> Vu les sévères punitions corporelles pour les récidives, on peut aisément inférer que les colons commettent d'ordinaire à plusieurs reprises cette inconduite sexuelle. En 1684, un an avant la promulgation du Code noir, l'intendant Bégon écrit la nécessité d'homogamie dans une lettre :

Sa Majesté a été informée de l'extraordinaire prostitution qui règne parmi les négresses et du peu de soin qu'on a eu jusqu'à présent de l'empêcher et comme Elle veut que ce désordre soit réprimé, non seulement pour l'intérêt des bonnes mœurs et de la religion, mais aussi pour celui de la colonie parce que cette prostitution empêche les femmes de devenir grosses et qu'elle se trouve privée du secours qu'elle tirerait des nègres qui naîtraient dans le pays. Sa Majesté veut qu'elles s'appliquent à faire les règlements nécessaires à se marier entr'eux.<sup>223</sup>

Enfin, en 1685, l'article 9 du Code noir interdit clairement aux habitants le concubinage avec les esclaves :

Les hommes libres qui auront eu un ou plusieurs enfants de leurs concubinages avec leurs esclaves, ensemble les maîtres qui les auront soufferts, seront chacun condamné en

---

<sup>221</sup> *Histoire générale des Antilles habitées par les François, op. cit.*, tome II, p.512.

<sup>222</sup> Article 8 du « Règlement de M. De Tracy, Lieutenant Général de l'Amérique, touchant les Blansphémateurs et la Police des Isles, du 19 juin 1664 », Louis-Elie Moreau de Saint-Méry, *Loix et constitutions des colonies françoises de l'Amérique sous le Vent*, tome I, *op. cit.*, p.119.

<sup>223</sup> Lettre de Bégon du 22 avril 1684, AN COL., F 221 F<sup>o</sup>607. Cité par Arlette Gautier, *Les sœurs de Solitude, op. cit.*, p.62-63.

une amende de deux milles livres de sucre. Et s'ils sont les maîtres de l'esclave de laquelle ils auront eu lesdits enfants, voulons qu'outre l'amende, ils soient privés de l'esclave et des enfants, et qu'elle et eux soient confisqués au profit de l'hôpital, sans jamais pouvoir être affranchis.<sup>224</sup>

Bien que le Code noir soit réputé inobservé et sans effet réel dans les colonies, on peut savoir à quel point les autorités voulaient mettre les deux races à l'écart pour ne pas engendrer la race intermédiaire. Elles voulaient aussi contraindre l'affranchissement des esclaves qui menacerait l'ordre plantocratique : « L'interdiction touchant les mariages interraciaux, stipulée par la loi, avait pour but d'éviter toute confusion entre le statut des hommes libres et celui des esclaves. Il s'agissait donc de maintenir intacts les rapports entre esclaves et maîtres.<sup>225</sup> »

Antérieurement au Code noir, Dutertre relate une décision prise par les gouverneurs qui favorise cette tendance : « Messieurs les Gouverneurs ont eu pitié de ces pauvres enfans. [...] c'est pourquoi ils ne se font point arreztez à cette axiome de Droit qui rend l'enfant de la condition de la mère qui l'enfante, *Partus sequitur ventrem*, & ils les ont declarez libres pour punir le peché de leur Pere.<sup>226</sup> » Il est ainsi souvent le cas où les enfants illégitimes sont élevés par leurs pères jusqu'à l'âge de douze ans pour qu'ils puissent hériter le statut libre paternel, non celle de la mère esclave.<sup>227</sup> Même après 1685, comme les maîtres détiennent toujours le droit d'affranchissement dès l'âge de vingt ans, cette pratique continue malgré la prohibition ; ils donnent d'ordinaire la liberté à leurs concubines esclaves dont les enfants deviennent libres conformément à la règle de *Partus sequitur ventrem*.<sup>228</sup> En conséquence de l'inobservation de l'interdiction touchant l'alliance interraciale et de l'affranchissement des concubines esclaves, Moreau de Saint-Méry rapporte la réalité sociale à Saint-Domingue qui va à l'encontre de l'intention du Code noir ; en 1703, il y a seulement 500 esclaves libres, mais ceux-ci se marient avec les esclaves noires en les affranchissant ; on compte 1500 âmes en 1715 et, trente ans plus

---

<sup>224</sup> Louis Sala-Molins, *Le Code Noir ou le calvaire de Canaan*, op. cit., p.108.

<sup>225</sup> William B. Cohen, *Français et Africains : Les Noirs dans les regards des Blancs (1530-1880)*, op.cit., p.85.

<sup>226</sup> *Histoire générale des Antilles habitées par les François*, tome II, op. cit., p.512-513.

<sup>227</sup> *Ibid.*, p.513.

<sup>228</sup> Selon Arlette Gautier, à l'exception des premiers temps de la colonisation, les femmes libres de couleur sont plus nombreuses que les hommes esclaves affranchis. Sur 100 femmes affranchies, le nombre d'hommes compte, en Martinique, 212 en 1685, 188 en 1686, 100 en 1687, 72 en 1694, et 50-60 en 1764 ; en Guadeloupe, 60-80 entre 1682 et 1686, 73 en 1782, 40 en 1804 ; en Saint-Domingue, 173 en 1686, 69 en 1713, 94 en 1717 et 1739. (*Les sœurs de Solitude*, op. cit., p.172)

tard, 3000 ; enfin, en 1770, le nombre d'affranchis atteint 6000 et il redouble encore dans un laps de dix ans.<sup>229</sup>

Pour maintenir la plantocratie blanche, cette nouvelle classe des affranchis de couleur constitue une menace pour la société coloniale. Dans son analyse sur la complexion raciale, Moreau de Saint-Méry cite l'existence scandaleuse des sang-mêlés qui se blanchit graduellement de génération en génération : « Il existe à Saint-Domingue des sang-mêlés parvenus au quatrième mélange de sang-mêlés, toujours avec des blancs, de sorte qu'ils n'ont réellement dans leurs veines qu'un cinq cent douzième du sang africain. Cette proximité du blanc les rend si semblable à celui-ci, qu'ils ont autant à redouter que lui du climat.<sup>230</sup> » Ces gens libres sont redoutables d'autant plus que leur couleur est presque imperceptible. Pour que la plantocratie soit saine et sauve, il faut maintenir une société en observant le principe de l'homogamie ; « [c]'est-à-dire, en termes plus simples, que les blancs mêlés entre eux peuvent seuls faire des blancs, et que les nègres ne peuvent provenir que de nègres de deux sexes.<sup>231</sup> » En fin du compte, la mise à disposition des femmes européennes dans les colonies a pour effet d'entraver la licence sexuelle, d'amoindrir le déséquilibre démographique et de préserver la race dominante.

Dans le premier volume de *l'Histoire de la sexualité*, Foucault expliquera comment le pouvoir politique influe sur la vie des individus. Il considère ses effets selon deux catégories principales : d'abord le corps en tant que machine, ensuite le corps en tant qu'espèce. Individuel et anatomique, le corps-machine concerne la discipline. En revanche, le corps-espèce est collectif et régulateur, sujet au contrôle biopolitique de la population.<sup>232</sup> Cette analyse peut être appliquée à l'histoire de l'engagement. D'un côté, l'aspect disciplinaire correspond au masculin, à l'engagement des hommes indisciplinés comme vagabonds, mendiants, libertins, etc. De l'autre, l'aspect démographique concerne le féminin, plus précisément, l'administration des filles nubiles pour les colonies. Si celui-ci se préoccupe à la fois de la question qualitative pour la préservation de la race blanche dominante (peupler bien) et de la question quantitative concernant la démographie (peupler vite), les colonies soulèvent constamment nombre de problèmes. Parmi d'autres choses, la conjugalité interracial, soit légitime soit illégitime, dérange la plantocratie

---

<sup>229</sup> Louis-Elie Moreau de Saint-Méry, *La description de la partie française de Saint-Domingue*, tome I, *op. cit.*, p.82.

<sup>230</sup> *Ibid.*, p.92.

<sup>231</sup> *Ibid.*, p.87.

<sup>232</sup> *Histoire de la sexualité 1 : la volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p.183.

noire et blanche. Il faut ainsi une régulation du sexe par l'intervention étatique pour préserver la race blanche et rejeter tout autre mélange avec d'autres espèces de couleur.

La dernière chose que nous voudrions mettre en cause chez le philosophe, c'est encore une fois sa périodisation. Il attribue l'aspect disciplinaire du corps-machine au XVII<sup>e</sup> siècle, ce qui est conforme à l'*Histoire de la folie à l'âge classique*. Pourtant, il inscrit l'aspect régulateur du corps-espèce au XVIII<sup>e</sup> siècle. Cela contrarie ce que nous avons vu plus haut avec le transfert des femmes à marier en Amérique dès les premiers temps de la colonisation. Il y a certainement une expérience coloniale de la sexualité, autrement dit, une biopolitique coloniale, bien avant que, d'après Foucault, l'État mette la régulation sexuelle et démographique à exécution en métropole.

### **Westphalie et « Ouest-folie »**

On peut très bien ne pas parler de quelque chose simplement parce qu'on ne le connaît pas.<sup>233</sup>

Alors que Foucault fait porter son argumentation sur la réinsertion des pauvres dans la société comme main-d'œuvre après l'époque du Grand renfermement, nous insistons sur la résorption des engagés virtuellement internables dans les entreprises coloniales depuis le XVII<sup>e</sup> siècle. Cette discordance résulte de la délimitation géographique du champ de discussion. Le Grand renfermement est donc concevable à condition de circonscrire la portée d'arguments en deçà de l'Europe. Or, depuis la Découverte de Christophe Colomb en 1492, il existe pour elle un grand exutoire de l'Amérique qui accueille ses populations asociales, surabondantes et non intégrables. En fin de compte, la Nef des fous n'est ni disparue ni remplacée par l'Hôpital général entièrement. Son esprit subsiste et se réincarne dans les bateaux transatlantiques avec ses cargaisons humaines dont la plupart constituent d'abord les premiers explorateurs, ensuite les pauvres travailleurs.

Du point de vue colonial, il y a un certain malaise avec la périodisation faite par Foucault. Le philosophe mentionne le mercantilisme et l'inutilité des pauvres dans ce régime économique ; dans sa perspective continentaliste, ceux-ci n'étaient bons que pour l'internement jusqu'à ce

---

<sup>233</sup> « Questions à Michel Foucault sur la géographie », *Dits et écrits*, vol. III, Paris, Gallimard, 2001, p.30.

qu'ils soient réintroduits dans la société avec l'industrialisation.<sup>234</sup> Pourtant, le mercantilisme lui-même nécessite le commerce colonial. Pour l'économie mercantiliste, il faut des denrées et produits coloniaux (tabac, indigo, coton, sucre, etc.) qui s'échangent contre les monnaies étrangères ; de plus, lors d'être transformés en marchandises, ils requièrent des manufactures et des industries dans l'ensemble métropolitain et colonial.<sup>235</sup> Loin de fainéanter dans le royaume, une partie des pauvres contribuent à ce régime économique à l'âge classique en participant à la production et à la fabrication des marchandises coloniales. Cette discordance entre la discussion eurocentrée de Foucault et nos observations transatlantiques résulte d'une épistémologie occidentale de la non-Relation, ce qui est peut-être déjà symptomatique dans le raisonnement cartésien autocentré. Le « Grand renfermement » de l'épistémologie occidentale (si cela n'abuse pas trop les terminologies foucauldienne), c'est le repli sur soi ; l'exclusion s'effectue alors sur le monde extérieur, l'Autre et l'ailleurs.

Or, il est important de noter que Foucault lui-même mentionne l'exception délibérée de l'Amérique dans ses propres analyses politiques autour du système westphalien dans un cours au Collège de France. Alors qu'il explique le déclin du pouvoir ecclésiastique et dynastique, suivi par l'inauguration du gouvernement par la concurrence des États séculiers en Europe, il reconnaît qu'il néglige sciemment l'Amérique et les colonies dans cette transition du régime politique en Europe :

Alors s'ouvre évidemment un problème que je laisse complètement en suspens, je vous le signale tout simplement. Vous voyez que cette évolution qui s'est produite absolument à partir d'une réalité historique et de processus historiques repérables – il s'agit de la découverte de l'Amérique, de la constitution d'empires coloniaux, de la disparition de l'Empire, du recul, de l'effacement des fonctions universalistes de l'Église –, enfin tous ces phénomènes-là, qui sont ce qu'ils sont et qui ont leur nécessité

---

<sup>234</sup> *Histoire de la folie à l'âge classique, op. cit.*, p.510.

<sup>235</sup> Dans ce sens, Eric Williams a raison de noter un précapitalisme dans l'industrie sucrière. « Mais cultiver la canne, dit l'historien, est une chose. Produire le sucre en est une autre. Cultiver la canne à sucre est question d'agriculture et surtout de main-d'œuvre ; produire du sucre est question d'industrie, de capital, et de technologie. Dans le premier cas, il faut surtout de la main-d'œuvre ; dans le second, il faut des capitalistes et des techniciens. » (*Histoire des Caraïbes, op. cit.*, p.28)

et leur intelligibilité propres, nous mène à ceci qui est l'apparition au niveau de la pensée politique de la catégorie fondamentale de la force.<sup>236</sup>

Du Saint-Empire romain aux empires coloniaux, et de l'ordre ecclésiastique à l'ordre laïc, la colonisation de l'Amérique est sous-jacente à la sécularisation ainsi qu'à la modernisation de l'Europe. La rupture avec les temps anciens est soutenue par la relation avec l'outre-Atlantique. En ce sens, il est possible de dire que la découverte du Nouveau Monde constitue celle du monde nouveau, de la nouvelle ère, c'est-à-dire de la modernité ; cela affirme la juxtaposition « modernisation-colonisation. » Situées sur le plan géographique au seuil du grand continent (îles d'avant, « Anté-îles ») et étant le point d'attache pour les conquérants et le foyer de la première colonisation, les Antilles sont, d'une part, un endroit où se lève l'état initial du colonialisme et elles permettent la modernisation de l'Europe, d'autre part. En revanche, l'Europe – « un découpage géographique,<sup>237</sup> » dit Foucault – ne se définit pas uniquement par le système westphalien qui se balance sur l'équilibre des forces d'États dans leurs frontières. Dans une perspective coloniale, la constitution de l'Europe moderne est également dépendante à l'extérieur outre-Atlantique que nous appelons « Ouest-folie ». Inauguré par la recherche d'épices, ensuite d'or, de la richesse sucrière et d'autres produits agricoles, ce mouvement migratoire vers l'Ouest finit par l'arrivée à l'océan Pacifique avec la Ruée vers l'or en Californie au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle.

De façon critique, nous avons examiné l'*Histoire de la folie à l'âge classique* de Foucault dans la pensée de la Relation entre l'Europe et l'Amérique. Toutefois, il nous faut encore reconnaître la présence du troisième continent : l'Afrique. Ce tripartisme est sans doute mieux connu sous la forme du commerce triangulaire. Pourtant, la circulation parmi ces continents ne s'opère pas librement. Tout est à la convenance de l'Europe par excellence. Ni l'Amérique ni l'Afrique ne participent comme sujet dans cette interaction. Les deux continents sont réduits à l'état d'objet ; l'un fournit des denrées et l'autre prête de la main-d'œuvre servile. La Relation y est unilatérale ; nous mettrons en cause cette unilatéralité de la Relation dans le chapitre suivant.

---

<sup>236</sup> Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population : Cours au Collège de France (1977-1978)*. Paris, Gallimard/Seuil, 2004, p.303.

<sup>237</sup> *Ibid*, p.306.

Avant de terminer ce chapitre, il faut remarquer une chose en termes de Centre et de périphérie. La modernisation européenne s'apparente à un transfert du Centre du monde. Dans *L'eurocentrisme*, Samir Amin remarque une grande transition de la centralité du monde à la Renaissance. Jusqu'alors, le bassin oriental de la Méditerranée constituait le Centre. C'est une mer concentrique qui a donné naissance au monothéisme, soit judéo-chrétien soit islamique, autrement dit, la pensée de l'Un.<sup>238</sup> L'Europe était alors périphérisée. Cependant, depuis la Renaissance, le Centre se déplace vers l'Ouest et se localise aux côtes européennes de l'Atlantique, tandis que la Méditerranée se marginalise à son tour.<sup>239</sup> Probablement, l'épistémologie du degré zéro de la Relation occidentale est un héritage de la pensée de l'Un méditerranéen.<sup>240</sup> Or, l'Atlantique est un océan dyadique, encadré par deux rives, qui donnera naissance à la pensée intrinsèquement binaire, construite par le Deux qui se différencie de l'Un originel. C'est ce Deux qui constitue la phase initiale de la Relation que nous allons aborder dans les chapitres suivants.

---

<sup>238</sup> Edouard Glissant, *Poétique de la Relation*, *op. cit.*, p.46.

<sup>239</sup> Samir Amin, *L'eurocentrisme : critique d'une idéologie*, Paris, Anthropos, 1988, p.19.

<sup>240</sup> Cf. Édouard Glissant, *Introduction à une poétique du divers*, *op. cit.*, p.14.

## Chapitre II : La première cartographie concentrique de la Relation

### La cartographie « Centre-périphéries » de la colonisation

Hélas, hélas, l'Europe arachnéenne bouge ses doigts et ses phalanges de navires... Hélas, hélas.<sup>241</sup>

Dans le chapitre précédent, nous avons soulevé la problématique du « degré zéro de la Relation » dans l'épistémologie occidentale. À ce sujet, nous avons mis au jour la Relation de l'Europe avec son extérieur outre-atlantique tel que le système d'engagement pour l'Amérique dans les premiers temps coloniaux. Nous n'avons pas l'intention de déployer toute la colonisation française sur le reste du monde depuis l'âge des Grandes découvertes jusqu'au XX<sup>e</sup> siècle. Nous n'allons pas non plus suivre l'histoire des Antilles siècle par siècle. Désormais, nous allons plutôt enjamber l'histoire jusqu'au début XX<sup>e</sup> siècle ; pour cela, il nous faut la littérature. Jean-Paul Sartre dit : « la littérature d'une époque, c'est l'époque digérée par sa littérature.<sup>242</sup> » Or, il nous faut faire attention au mot d'époque parce que la périodisation relève elle-même de l'Histoire avec un grand H, du point de vue occidentale. Or, la littérature fonctionne comme processus de digestion, en s'assimilant les temps et en produisant des époques pour le compte de celui qui prend la parole. Au XX<sup>e</sup> siècle, c'est le grand enjeu des écrivains issus d'espace colonial.

Maintenant, afin de récapituler le processus de la colonisation, il conviendrait de rendre compte de ses deux caractéristiques selon une perspective adoptée par Édouard Glissant. Premièrement, ce mouvement expansionniste est un « nomadisme en flèche » qui participe à la lignée de conquêtes dévastatrices :

Ce nomadisme n'est ni prudent ni circulaire, il ne ménage pas ses effets, c'est une projection vers l'avant. Mais les descendants des Huns, des Vandales ou des Wisigoths, comme aussi bien ceux des Conquistadores, qui imposaient leurs clans, se sont peu à

---

<sup>241</sup> Aimé Césaire, « Et les chiens se taisaient », *Armes miraculeuses*, Paris : Gallimard, 1970, p.164.

<sup>242</sup> *Situations IX*, Paris, Gallimard, 1971, p.15.

peu stabilisés en se fondant dans leurs conquêtes. Le nomadisme en flèche est un désir dévastateur de sédentarité.<sup>243</sup>

Il en va de même dans la cartographie de la colonisation. Premièrement, les expéditions sont sous-tendues par deux causes foncières : le peuplement et l'exploitation. Deuxièmement, dans l'ensemble, les flèches en avant, dessinent une image d'émanation radiale qui symbolise une forte centralisation métropolitaine. Cette structure réalise un monde à l'image de racine unique prédatrice qui décime ses alentours.<sup>244</sup> L'Europe se pose alors en centre du monde comme nous le voyons sur le planisphère ci-dessous. En revanche, les périphéries n'entretiennent guère d'interaction entre elles-mêmes et chacune se tourne vers le Centre en agissant au gré de celui-ci : « Ces trajectoires relient les lieux du monde en un ensemble de périphéries, dénombrées en fonction d'un Centre.<sup>245</sup> »

Une telle forme a sans doute pour origine l'administration du commerce colonial institutionnalisé par Jean-Baptiste Colbert. Environ un siècle après la première colonisation de la Caraïbe, dans *De l'esprit des lois*, Montesquieu observe un exclusivisme économique dans les colonies : le bannissement du libre échange entre les colonies avoisinantes, la prohibition du commerce étranger et la réservation de ce droit aux nationaux métropolitains.<sup>246</sup> L'emprise mercantiliste fonde toutes les relations coloniales pour des causes économiques, politiques, démographiques, culturelles, etc. Enfin, elle crée ainsi une structure Centre/périphérie du monde impérial.<sup>247</sup> Depuis le XVII<sup>e</sup> siècle, le pouvoir du Roi-Soleil émane d'abord sur l'Hexagone et, par extension, l'administration coloniale de Colbert instaure la structure centralisée sur les territoires coloniaux. Bien que la royauté ait disparu, la structure centralisée subsiste encore au XX<sup>e</sup> siècle. Dans *Les Antilles décolonisées*, Daniel Guérin observe ainsi cette empreinte : « Les anciens pactes coloniaux ont été théoriquement abolis mais leurs rigueurs à peine atténuées.<sup>248</sup> »

---

<sup>243</sup> *Poétique de la Relation, op. cit.*, p.24.

<sup>244</sup> *Ibid.*, p.23.

<sup>245</sup> *Ibid.*, 40-41.

<sup>246</sup> *De l'esprit des lois, Œuvres complètes*, tome 2, Paris, Gallimard, 1951, p.643.

<sup>247</sup> Quant à la structure du centre et de la périphérie du monde atlantique, Samir Amin a raison de voir l'amorce d'une telle configuration du monde à la Renaissance, à la formation du capitalisme préliminaire, et la rupture avec le système tributaire médiéval. Pour ce qui est de sa réalisation, cependant, il est plus précis de le constater au milieu du XVII<sup>e</sup> siècle à partir du moment où les puissances occidentales commencent à institutionnaliser le monopole colonial intégral. (Amin, *L'eurocentrisme, op. cit.*, p.51-52)

<sup>248</sup> Daniel Guérin, *Les Antilles décolonisées*, Paris, Présence Africaine, 1956, p.55.

La littérature rejoint plus tard ce mouvement centrifuge. Pour des raisons politiques, professionnelles ou personnelles, des écrivains « exotes » en termes ségaleniens entreprennent leur voyage vers l'extérieur<sup>249</sup> : Chateaubriand l'émigré en Amérique, le jeune débauché Baudelaire en périple « indien » interrompu dans les Mascareignes, Paul Claudel le diplomate en Extrême-Orient, Victor Segalen dans le Pacifique et en Chine, André Gide en Afrique de l'Ouest, André Malraux l'aventurier en Indochine, Michel Leiris en mission ethnographique subsaharienne, Cendrars le voyageur poète du monde entier, etc.

Or, une telle structure centralisée a des trajectoires dont les sens sont renversés. Les périphéries s'orientent vers le Centre. Ce virement de l'itinéraire centrifuge au trajet centripète modifie la cartographie au sein d'une architecture identique. Il s'agit de la Négritude qui naît dans les années 1930.

### **La cartographie « périphéries-Centre » et le tropisme parisien**

En 1931, la Troisième République atteint son apogée impérial avec l'Exposition coloniale internationale au bois de Vincennes.<sup>250</sup> Cet univers compacté symbolise une exaltation de la centralité planétaire française, voire même parisienne. D'ailleurs, il faut noter que la dimension internationale de la France se réalise toujours sur la ville de Paris qui constitue le point nodal du monde comme Antoine Marès et Pierre Milza affirment ; Paris constitue la métonymie de la France.<sup>251</sup> Si le XIX<sup>e</sup> siècle est marqué par des flux migratoires européens en France, le XX<sup>e</sup> siècle éprouve ceux du monde entier.<sup>252</sup> En 1929, il est censé y avoir plus de 25000 Américains en France dont la plupart s'installent à Paris depuis 1919 en fuyant la société répressive de la Prohibition (1919-1933) et du puritanisme rigoureux, à la recherche de la liberté d'expression.<sup>253</sup> Il y a également 30000 âmes issues de l'Amérique du Sud à Paris, « une sorte de capitale flottante de l'Amérique du Sud » au dire de Maurice de Waleffe.<sup>254</sup> Le monde littéraire représente le mieux le cosmopolitisme parisien. De nombreux écrivains s'y trouvent alors : Samuel Beckett, James Joyce, Henry Miller, John Dos Passos et Eugène Ionesco pour ne citer

---

<sup>249</sup> *Essai sur l'exotisme*. Paris, Livre de poche, 1986.

<sup>250</sup> Pour plus de détails, voir Charles-Robert Ageron, « L'Exposition coloniale de 1931 », *Les lieux de mémoire : la République*, Paris, Gallimard, 1997, p.493-515.

<sup>251</sup> « Introduction », *Le Paris des étrangers depuis 1945*, Paris, Publication de la Sorbonne, 1994, p.9.

<sup>252</sup> Pascale Casanova, *La république mondiale des Lettres*, *op. cit.*, p.56.

<sup>253</sup> Jean-Yves Mollier, « Paris capitale éditoriale des mondes étrangers », *Le Paris des étrangers depuis 1945*, *op. cit.*, p. 375.

<sup>254</sup> *Idem*.

que les plus connus.<sup>255</sup> Il n'est pas exagéré de dire qu'elle constitue « la capitale de l'univers littéraire.<sup>256</sup> » Enfin, la ville devient le chef-lieu culturel du monde pendant l'entre-deux-guerres :

Paris devint alors plus que jamais, durant les années 20 (les fameuses Années folles), le lieu privilégié des hommes de toutes races en quête de leur identité et de leur liberté. Les Noirs de Harlem, tout comme Josephine Baker, y rendent le jazz célèbre ; des peintres – de Foujita le Japonais à Modigliani l'Italien – y inventent l'école de Montparnasse. Tandis que les écrivains comme Scott Fitzgerald et Hemingway débarquent pour y figurer la génération perdue.<sup>257</sup>

Par ailleurs, l'entre-deux-guerres donne lieu à une émergence des cultures noires bénéficiant d'une consécration parisienne, car, comme Michel Fabre l'affirme, « [l]e Noir y est "à la mode".<sup>258</sup> » Dès le début du XX<sup>e</sup> siècle, les peintres cubistes reconnaissent le génie des arts africains<sup>259</sup> ; *Les Demoiselles d'Avignon* de Picasso pastichent des masques africains<sup>260</sup> ; Blaise Cendrars, passionné par l'Afrique, publie *Anthologie nègre* à Paris ; en 1921, René Maran devient le premier écrivain noir à recevoir le prix Goncourt. En 1924, Kojo Tovalou-Houenou, écrivain et activiste dahoméen, fait appel à la solidarité noire en fondant la Ligue Universelle pour la Défense de la Race Noire. Alors, il situe le siège à Paris pour le lieu de réunion de la diaspora africaine :

Le choix de Paris comme centre de notre activité, me paraît présenter des avantages de premier ordre. C'est la capitale de la France. Elle partage avec l'Angleterre presque la totalité de l'Afrique. Paris est à six heures de Londres et de Bruxelles ; plus rapproché

---

<sup>255</sup> Jean-Yves Mollier explique ainsi pourquoi nombre d'écrivains doivent s'installer à Paris au XX<sup>e</sup> siècle : « La littérature d'avant-garde, érotique et scandaleuse, ne pouvait paraître qu'à Paris. » (« Paris capitale éditoriale des mondes étrangers », *Le Paris des étrangers depuis 1945*, op. cit., p.375)

<sup>256</sup> Pascale Casanova, *La république mondiale des Lettres*, op. cit., p.47.

<sup>257</sup> Michel Fabre, *La Rive noire : de Harlem à la Seine*, Paris, Lieu commun, 1985, p.50.

<sup>258</sup> *Ibid.*, p.13.

<sup>259</sup> Jean-Yves Mollier, *Le Paris des étrangers depuis 1945*, op. cit., p.375.

<sup>260</sup> Cf. Dominique Legros, « *Les Demoiselles d'Avignon* de Picasso et les pièces africaines contemporaines du tableau : Esthétique émancipatrice ou répressive ? », *Sociologie et sociétés*, vol. XVII, N°.2 octobre 1985, p71-81.

de New York qu'aucune capitale de l'Europe ; le centre artistique, la capitale diplomatique et la capitale des grandes idées rénovateurs.<sup>261</sup>

En outre, comme leurs compatriotes blancs, des écrivains afro-américains de *Harlem Renaissance* s'installent eux aussi à Paris depuis la fin de la Première Guerre mondiale, pour la liberté à l'égard de la race.<sup>262</sup> Ils se font connaître alors avec une anthologie de leur poésie et, notamment, *Banjo* de Claude McKay, paru en français en 1930. Les écrivains noirs américains soutiennent également la première montée de la prise de conscience de leurs confrères noirs en France, en participant à la publication bilingue de *La revue du monde noir* (1931-1932).

En septembre 1931, Aimé Césaire arrive à Paris en tant qu'étudiant boursier. D'autres écrivains issus de l'espace colonial, notamment les deux autres fondateurs de la Négritude, font partie du tropisme parisien.<sup>263</sup> Césaire se rappelle son premier séjour : « Nous étions des Noirs venus de toutes les parties du monde. On se découvrait. Cela était très important.<sup>264</sup> » Aussitôt après son arrivée, le jeune Martiniquais y rencontre Léopold Sédar Senghor, son mentor africain, au lycée Henri IV et retrouve aussi son ancien condisciple guyanais Léon-Gontran Damas qu'il connaissait depuis le lycée Schœlcher.

Pour les étudiants coloniaux « d'origine africaine », Paris est donc un lieu de réunification après la diaspora noire : « Particulièrement entre 1928 et 1940, écrit Lylian Kesteloot, les étudiants antillais et africains arrivant à Paris se trouvaient plongés dans une extraordinaire effervescence intellectuelle et politique.<sup>265</sup> » Césaire ne tarde pas à découvrir l'Afrique à travers

---

<sup>261</sup> Prince Kojou Tovalou-Houenou, « Paris, Cœur de la Race Noire », *Les Continents*, N°10, 1<sup>er</sup> octobre 1924, p.1.

<sup>262</sup> Buata B. Malela, *Les écrivains afro-antillais à Paris (1920-1960) : Stratégies et postures identitaires*, Paris, Karthala, 2008, p.102. L'auteur explique le mythe de la « France égalitariste » parmi les Noirs américains selon les expériences qu'ils ont eues au cours de la Première Guerre mondiale : « Cette conception [la France égalitariste] sera diffusée après la Grande Guerre de 1914-1918 parmi la population afro-américaine grâce aux soldats noirs américains. Ces derniers ont eu le sentiment d'être bien traité en France et mieux accueilli par les populations françaises après que leur commandeur a été transféré à des officiers français, ce qui leur a évité d'être maltraités par les officiers américains adeptes de la ségrégation raciale. Après la guerre, des soldats noirs publient leurs souvenirs et certains restent à Paris pour échapper à la ségrégation raciale aux Etats-Unis où des intellectuels afro-américains tentent de la combattre. C'est le cas notamment de William Du Bois (1865-1963) et de Marcus Garvey (1887-1940). » (*Ibid.*, p.103)

<sup>263</sup> Le terme est de Jean-Yves Mollier, « Paris capitale éditoriale des mondes étrangers », *Le Paris des étrangers depuis 1945, op. cit.*, p.374.

<sup>264</sup> René Depestre, *Pour la révolution pour la poésie*, Montréal, Leméac, 1974, p.164.

<sup>265</sup> *Les écrivains noirs de langue française : naissance d'une littérature*, Bruxelles, Éditions de l'Institut de Sociologie de l'Université Libre de Bruxelles, 1967, p.30.

Senghor, et celui-ci retrouve ses « congénères » noirs dans la capitale du monde. Le poète martiniquais se rappelle la prise de conscience de l'identité noire qu'il vit dans sa jeunesse :

Senghor et moi, nous discussions éperdument de l'Afrique, des Antilles, du colonialisme, des civilisations. [...] Autrement dit, on s'est formé ensemble, au fur et à mesure, jusqu'au jour où nous nous sommes posé une première question essentielle : "Que suis-je ? qui sommes-nous ? que sommes-nous dans ce monde blanc ?" Sacré problème.<sup>266</sup>

Senghor s'exprime de même : « C'est donc à Paris que nous apprîmes à nous méfier de l'intellectualisme, du rationalisme ; du matérialisme athée... C'est à Paris, qu'à la suite des ethnologues, nous découvriâmes la négritude.<sup>267</sup> » Quelques années plus tard, ces trois étudiants coloniaux créent une revue *L'Étudiant noir* (1935).

Dans la cartographie, la période de 1918 à 1939 marque une inflexion de la trajectoire. Jadis, elle s'orientait à sens unique du Centre vers la périphérie, mais ce trajet s'inverse de la périphérie vers le Centre : le « voyage à l'envers.<sup>268</sup> » Finalement, la Relation unilatérale devient bilatérale. Si la cartographie initiale Centre-périphérie s'inscrit dans la colonisation, la cartographie périphérie-Centre, tracée par nombre d'écrivains coloniaux, désigne l'anticolonialisme. Les deux parcours forment une certaine symétrie problématique que nous allons discuter vers la fin de ce chapitre. Or, la Négritude est conçue au sein même de la centralité impériale. D'abord, son entreprise consiste à mettre au jour la Relation dissimulée (la prétention d'être Absolu de Prospero sans égard à Caliban semble une parabole d'une telle posture) que nous avons problématisée dans le chapitre précédent. Ensuite, elle met en question la Relation unilatérale vers laquelle prétend le Centre métropolitain vis-à-vis de la périphérie coloniale : la civilisation et l'assimilation. La stratégie qu'elle suit, c'est l'opposition binaire, littéralement « noir-et-blanc », qui est à la fois le moyen et la limite discursifs. Pour voir ce processus, parmi les trois écrivains fondateurs, nous étudierons le cas d'Aimé Césaire.

---

<sup>266</sup> Françoise Vergès, *Nègre je suis, nègre je resterai*, Paris, Albin Michel, 2005, p.23.

<sup>267</sup> Cité par René Ménéil, « Sens et non-sens », *Antilles déjà jadis*, Paris, Jean Michel Place, 1999, p. 72.

<sup>268</sup> En effet, Romuald Fonkoua emploie cette expression pour désigner l'itinéraire qu'Édouard Glissant trace après la Deuxième Guerre mondiale. (*Essai sur une mesure du monde au XXe siècle*, Paris, Honoré Champion, 2002, p.33) Mais elle s'appliquerait aussi aux étudiants coloniaux des années 1930.

## La Négritude césairienne et la poésie antillaise

Certes, il y avait déjà des prédécesseurs antillais, tous surréalistes et communistes, mais ils prétendaient être « français », autrement dit, assimilés ; il leur manquait d'exprimer leur spécificité noire ou antillaise. Dans un sens, ils étaient pris au piège de « faire un Français à peau noire.<sup>269</sup> » Aimé Césaire jette un regard critique sur ses prédécesseurs :

D'une part, des gens de gauche, des communistes d'alors, comme Jules Monnerot, Étienne Léro, René Ménil, etc... qui étaient communistes, et par là, ils avaient notre sympathie. Mais ce que, très vite, j'ai eu à leur reprocher – et peut-être je le dois à Senghor – c'est qu'ils étaient des communistes français. Ils n'avaient rien qui les distinguait tantôt des surréalistes français, tantôt des communistes français. Autrement dit, leurs poèmes étaient incolores.<sup>270</sup>

À la différence de ces intellectuels colonisés de gauche sans couleur, la Négritude met en avant l'aspect racial d'une manière délibérément offensive pour restituer la dignité et manifester le refus de l'assimilation au Blanc :

Notre lutte était, dit Césaire, la lutte contre aliénation. C'est ainsi qu'est née la *négritude*. Comme les Antillais avaient honte d'être Nègre, ils cherchaient toutes sortes de périphrases pour désigner un Nègre. [...] Puisqu'on avait honte du mot *nègre*, eh bien, nous avons pris le mot *nègre*.<sup>271</sup>

Dans la littérature, pour Césaire, l'assimilation s'affirme sous la forme d'un simple mimétisme de la poésie française. Il problématise le formalisme classique et l'exotisme anodin des rhétoriciens avant les compatriotes surréalistes incolores : « Lire les poètes martiniquais, c'est comme compter sur vos doigts jusqu'à douze, et vous obteniez un alexandrin. Ils écrivaient

---

<sup>269</sup> René Depestre, *Pour la révolution pour la poésie*, op. cit., p.164.

<sup>270</sup> *Ibid.*, p.160.

<sup>271</sup> *Ibid.*, p.165.

des choses charmantes, qu'on appelle le *doudouisme*.<sup>272</sup> » René Ménil, philosophe martiniquais et collaborateur de Césaire, jette aussi un regard critique sur eux :

L'exotisme naïf de la période de l'assimilation, c'est l'exotisme même du blanc colonisateur accepté sous examen critique par ces écrivains assimilés. Ces "bardes" se font d'eux-mêmes exactement l'idée ignominieuse que le blanc colonialiste s'est forgée du nègre pour « avoir bonne conscience » dans son entreprise de piraterie.<sup>273</sup>

Alors, le poème en prose avec des images maldives de la Martinique dans le *Cahier d'un retour au pays natal* constitue une réaction contre une telle tradition d'exotisme et de maniérisme, et c'est pour cela qu'il y expose une réalité plutôt vilaine à l'encontre de l'île fantasmée par l'imaginaire colonialiste. Ménil affirme cette stratégie du contraire : « pour lutter contre l'image que le colonialisme a façonnée de nous, nous dressons un négatif de cette image.<sup>274</sup> » Césaire adapte alors le surréalisme à sa manière pour faire un défolement de son Afrique reniée comme il dit : « Une opération de désaliénation : c'est ainsi que j'ai interprété le surréalisme.<sup>275</sup> » Cette stratégie devient éminente dans son deuxième recueil des poèmes initialement parus dans sa revue *Tropiques* sous le régime vichyste de l'Amiral Robert.

Dans son premier poème, il exprime le refus de la raison de « vous » européens et brandit la déraison et le cannibalisme : « Parce que nous vous haïssons vous et votre raison, nous nous réclamons de la démence précoce de la folie flambante du cannibalisme tenace.<sup>276</sup> » Le concept du « cannibalisme » caractérise le mieux la prise de position de Césaire à l'égard de la culture française dominante. Il s'approprie ce dépréciatif de la Caraïbe et l'incorpore comme son propre caractère poétique. Loin d'être passivement assimilé par la langue et la poétique, son intention

---

<sup>272</sup> Françoise Vergès, *Nègre je suis, nègre je resterai*, op. cit., p.27. En ce qui concerne le terme « doudouisme », une représentation féminine de la colonie, Richard D. E. Burton en explique l'historique précis dans « "Manman-France Doudou": Family Images in French West Indian Colonial Discourse », *Diacritics*, N°23.3, Fall 1993.

<sup>273</sup> « De l'exotisme coloniale », *Antilles déjà jadis*, op. cit., p.24.

<sup>274</sup> *Ibid.*, p.24.

<sup>275</sup> René Depestre, *Pour la révolution pour la poésie*, op. cit., p.159.

<sup>276</sup> *Cahier d'un retour au pays natal*, Paris, Présence Africaine, 1956, p.27.

est de les assimiler agressivement à lui-même, à sa guise, à l'instar de son invention de la Négritude à partir du péjoratif « nègre ».<sup>277</sup>

La revendication de la Négritude a pour effet d'éclairer un binôme entre le colonisateur et le colonisé et elle problématise la domination raciale du Blanc sur le Noir. Jean-Paul Sartre le voit comme une opposition binaire dans un schéma dialectique : « En fait, 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 comme valeur antithétique est le moment de la négativité.<sup>278</sup> » À partir d'une telle négation contestataire, comment la Négritude essaie-t-elle de surmonter le rapport de dominance entre le Blanc et le Noir ? Afin de subvertir la hiérarchie et de reconquérir la dignité, elle doit réduire à néant le mythe blanc de la civilisation et de l'assimilation. De même, elle a besoin de déceler le fondement dialectique entre l'identité blanche et l'altérité noire. Nous allons analyser ce processus dialectique à l'œuvre dans le *Cahier d'un retour au pays natal*.

### **De l'altérité noire à l'identité noire : *Cahier d'un retour au pays natal***

En principe, la Négritude constitue une politique qui est un « racisme anti-raciste<sup>279</sup> ». En pratique, elle s'exprime par la poésie. Dans ce mouvement littéraire politique et poétique, le symbolisme « noir » et ses corollaires reviennent constamment dans les titres d'ouvrage par les auteurs « d'origine africaine » au sens large du terme. Tout d'abord dans les journaux précurseurs *La revue du monde noir* (1931-1932) et *L'Étudiant noir* (1935), les œuvres poétiques portent souvent ce signe revendicatif : *Bois d'ébène* (1945) de Jacques Roumain, *Chants d'ombre* (1945), *Hosties noires* (1948) et *Éthiopiennes* (1956) de Senghor, *Black-Soul* (1947) de Jean Brière, *Anthologie de la poésie nègre et malgache de langue française* (1948), *Black-Label* (1956) de Damas, *Minerai noir* (1956) de René Depestre et *Le sel noir* (1960) d'Édouard Glissant.

---

<sup>277</sup>Une phrase astucieusement formulée par son épouse Suzanne Césaire en est révélatrice : « La poésie martiniquaise sera cannibale ou ne sera pas. » (*Tropiques : 1941-1945*, Paris, Jean-Michel Place, 1997, N°4, p.50) Cette phrase cannibalise la dernière phrase dans Nadja d'André Breton, « La beauté sera convulsive ou ne sera pas », elle montre une double mainmise sur la langue et le langage poétique.

<sup>278</sup>« Orphée noir », *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, Paris, PUF, 1948, p.XLI.

<sup>279</sup>Jean-Paul Sartre, « Orphée noir », *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, op. cit., p.XIV.

L'acte de se dire à partir d'un « je » importe pour ces écrivains. Car, ce qui pèse sur eux, c'est leur condition d'être l'objet par rapport au sujet européen. Leur énonciation à la première personne est donc un geste de rupture avec l'état d'objet et cela permet de faire émerger une autre subjectivité distincte, ce qui n'était pas évident avant la Négritude.<sup>280</sup> René Ménélik écrit : « La caractéristique fondamentale de l'existence humaine dans la société coloniale, c'est d'être séparée d'elle-même, d'être exilée d'elle-même, d'être étrangère pour elle-même.<sup>281</sup> » La poésie est une forme propice à l'émergence d'une telle voix subjective.

Certes, il est tautologique que les Noirs s'exclament sur leur noirceur. Pourtant, c'est le premier mouvement réflexif qu'il leur fallait opérer parce que le monde se tournait jusqu'alors – et peut-être se tourne ainsi encore aujourd'hui – autour de la mesure unique, homme blanc, soutenu par la logique de l'Un. Ce principe unique, qui s'associe avec la centralité cartographique coloniale dans notre argument, ne tolère pas la différence en principe et la réduit dans sa propre clarté : « Il [l'Un] suggère, dit Glissant, que l'opacité de soi pour l'autre est irréductible et que par conséquent, quelle que soit l'opacité de l'autre pour soi, [...] la question sera toujours de ramener cet autre à la transparence de soi : ou bien on assimile ou bien on annihile.<sup>282</sup> » Pour la Négritude, il s'agit de la civilisation-assimilation qui impose une telle réduction ; en termes de Glissant, l'opacité noire résiste à la réduction à la transparence blanche.

S'assimiler ou s'anéantir, c'est une alternative initiale tendue devant les non-Blancs. Pourtant, l'assimilation n'est jamais une solution. Au contraire, elle pose un autre problème. Il s'agit de l'assimilation-aliénation comme Césaire le dit dans un entretien :

[La] prise de conscience de soi s'est faite par le “que suis-je ?” La civilisation européenne a construit une doctrine : il faut s'assimiler à l'Europe. Mais non, je regrette,

---

<sup>280</sup> À ce sujet, nous pouvons nous référer à la théorie de subjectivité linguistique chez Émile Benveniste : « La “subjectivité” dont nous traitons ici est la capacité du locuteur à se poser comme “sujet”. Elle se définit, non pas le sentiment que chacun éprouve d'être lui-même (ce sentiment, dans la mesure où ;'on peut faire l'état, n'est qu'un reflet), mais comme l'unité psychique qui transcende la totalité des expériences qu'elle assemble, et qui assure la permanence de la conscience. » (« De la subjectivité dans le langage », *Problèmes de linguistique générale*, tome I, Paris, Gallimard 1966, p.259-260.) Et ce la se réalise par l'énonciation à la première personne « Est “ego” qui dit “ego”. Nous trouvons là le fondement de la “subjectivité”, qui se détermine par le statut linguistique de la “personne”. » (*Ibid.*, p.260)

<sup>281</sup> « De l'exotisme coloniale », *Antilles déjà jadis*, op. cit., p.21.

<sup>282</sup> *Poétique de la Relation*, op. cit., p.61-62.

il faut d'abord être soi-même. C'est mon point de vue. [...] L'assimilation pour moi, c'était l'aliénation, la chose la plus grave.<sup>283</sup>

Buata Malela écrit :

En imitant le Blanc, le Nègre assimilé s'attire le mépris du Blanc qui prolifère le modèle à la copie. Le Nègre, ne saisissant pas la cause de ce mépris, se met à son tour à haïr le modèle. C'est ainsi que Nègre et Blanc entrent alors en conflit. C'est pourquoi, dit Aimé Césaire, il faut rejeter la vieille garde assimilationniste.<sup>284</sup>

Dans le *Cahier d'un retour au pays natal*, Césaire fait parler d'un ton cynique et provocateur une telle mentalité généralisée chez ses congénères : « Voyez, je sais comme vous faire des courbettes, comme vous présenter mes hommages, en somme, je ne suis pas différent de vous ; ne faites pas attention à ma peau noire : c'est le soleil qui m'a brûlé.<sup>285</sup> »

Ne pas succomber dans l'altérité ni s'aliéner en s'assimilant entièrement à l'Europe, mais s'identifier et s'assumer, c'est pour cela que les écrivains noirs ont besoin de revendiquer leur différence. Pour se sauver de l'altérité donnée, il leur faut fonder une subjectivité propre, la Négritude, posée comme antithèse contre la thèse blanche. Pour surmonter l'assimilation-aliénation, il faut reconnaître et afficher l'être noir en tant que différence. Une proclamation de Césaire montre bien cette posture autocentrée : « Accommodez-vous de moi. Je ne m'accommode pas de vous !<sup>286</sup> » À ce sujet, nous allons analyser le processus de subjectivation noire du poète dans le *Cahier d'un retour au pays natal*.

Paru en 1939 pour la première fois dans la revue *Volontés* ; publié de nouveau en 1947 chez Bordas sous forme de livre puis chez Présence Africaine en 1956 pour l'édition définitive, le *Cahier d'un retour au pays natal* occupe une place importante dans la Négritude. Non seulement constitue-t-il un des premiers textes publiés de ce mouvement, mais aussi il révolutionne la

---

<sup>283</sup> Françoise Vergès, *Nègre je suis, nègre je resterai*, op. cit., p.28.

<sup>284</sup> Buata B. Malela, *Les écrivains afro-antillais à Paris (1920-1960)*, op. cit., p.129.

<sup>285</sup> *Cahier d'un retour au pays natal*, op. cit. p.59. Le ton auto-sarcastique sur l'aspect physique est beaucoup plus fréquent chez Damas. « Ceux qui se prennent eux-mêmes aux cheveux de ne point onduler / sous la brise embaumée / comme épis de blé d'or des pays tempérés qu'inventent les livres [...] Ce qui croient pouvoir s'amincir les lèvres / à se mordre / jusqu'au sang / à longueur de journée ». (*Black-Label*, Paris, Gallimard, 1956, p.16)

<sup>286</sup> *Cahier d'un retour au pays natal*, op. cit., p.33.

mentalité des colonisés : « Jusqu'en 1940, observe Fanon, aucun Antillais n'était capable de se penser nègre. C'est seulement avec l'apparition d'Aimé Césaire qu'on a pu voir naître une revendication une assomption de la négritude.<sup>287</sup> »

Le psychanalyste martiniquais explique l'arrière-plan de la prise de conscience de la race noire en Martinique. La France battue par les Nazis, la marine française se trouve coincée aux Antilles pendant l'Occupation allemande. La population blanche afflue sur place plus que jamais. Frustrée dans l'inactivité, elle se comporte en « authentique raciste » par rapport aux habitants de couleur. Accablés en outre par la difficulté matérielle à cause du blocus américain, les Martiniquais commencent à se méfier des Blancs métropolitains : « les Antillais avaient assimilé la France des marins à la mauvaise France et *La Marseillaise* que respectaient ces hommes n'était pas la leur.<sup>288</sup> » Par conséquent, « plus noir, plus vertueux, » telle la première révolution mentale chez les Martiniquais d'alors : « Alors devint réel que non seulement le noir-couleur était valorisé, mais le noir-fiction, le noir-idéal, le noir dans l'absolu, le noir primitif, le nègre.<sup>289</sup> » Le retour au pays de Césaire en 1939, précédé par la publication de son poème quelques jours avant le départ, coïncide avec ce tournant social pour la Martinique.

Revenons à Paris avant la Deuxième Guerre mondiale. Le *Cahier d'un retour au pays natal* exprime nettement la mentalité des colonisés, y compris celle du jeune Césaire lui-même, et l'inscrit comme un préalable à la Négritude. D'abord, il y a la négation du noir en complicité avec les valeurs culturelles impliquées dans la langue française. Dans le monde colonial, cette valeur négative s'associe vis-à-vis de l'homme noir avec la négation et l'infériorisation de celui-ci :

En Europe, le nègre a une fonction de représenter les sentiments inférieurs, les mauvais penchants, le côté obscur de l'âme. Dans l'inconscient collectif de l'*homo occidentalis*, le nègre, ou, si l'on préfère, la couleur noire, symbolise le mal, le péché, la misère, la mort, la guerre, la famine.<sup>290</sup>

---

<sup>287</sup> *Peau noire, masques blancs*, Paris : Seuil, p.124-125.

<sup>288</sup> Frantz Fanon, « Antillais et Africains », *Pour la révolution africaine*, op. cit., p.32.

<sup>289</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>290</sup> Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, op. cit., p.154.

Ce qui est d'abord problématique, c'est que l'homme noir partage cet inconscient collectif avec l'homme blanc. La mentalité autonégatrice au sein de l'assimilation est nettement représentée dans un épisode d'un homme mal à l'aise dans un tramway dans le *Cahier d'un retour au pays natal* :

Un nègre enseveli dans une vieille veste élimée. Un nègre comique et laid et des femmes derrière moi ricanaient en le regardant.

Il était COMIQUE ET LAID,

COMIQUE ET LAID pour sûr.

J'arborai un grand sourire complice...

Ma lâcheté retrouvée !<sup>291</sup>

En faisant sans doute allusion à « L'albatros » de Baudelaire avec un sentiment ambivalent de moquerie et d'empathie, le poète réfléchit à son propre comportement. Il a consciemment ou inconsciemment voulu dénier son semblable maladroit, en exhibant lui-même une dérision comme les autres devant un spectacle désolant ; il s'identifie ainsi avec des « femmes derrière [lui] » ricanieuses françaises pour manifester le rejet de son congénère qui constitue une métonymie de la race noire. Le pauvre pitoyable, en tant qu'alter ego du poète, lui produit néanmoins un effet miroir. Le sarcasme marque un moment de la réflexion sur soi et sa propre mentalité autonégatrice. René Ménénil reconnaît la prise de conscience même dans la représentation négative du Noir par l'écrivain noir : « Certes, peindre le nègre avec des qualités opposées à celles qui servent aux Blancs à le définir, c'est déjà révolutionnaire. Certes, transposer, dans l'humour, les “mauvaises manières” du nègre, c'est déjà un moment important dans la prise de conscience personnelle.<sup>292</sup> »

Le poète évoque alors son pays natal comme s'il revenait à lui-même et il dit : « Cette ville, ma face de boue.<sup>293</sup> » La « face de boue » fait allusion à la peau basanée du sujet poétique et au sous-développement de son pays dans le registre réel ; dans le registre symbolique, cette souillure suggère la disgrâce que sa race a subie. Ici, il n'y a guère de distinction entre le poète

---

<sup>291</sup> *Cahier d'un retour au pays natal op. cit.*, p.41.

<sup>292</sup> « De l'exotisme colonial », *Antilles déjà jadis, op. cit.*, p.25.

<sup>293</sup> *Cahier d'un retour au pays natal, op. cit.*, p.42.

l'individu qu'il est et il rejoint son pays et son peuple. Sartre caractérise la voix des poètes noirs : « C'est aux noirs que ces noirs s'adressent et c'est pour leur parler des noirs ; leur poésie n'est ni satirique ni imprécatoire : c'est une *prise de conscience*.<sup>294</sup> » Valorisant ainsi la conscience de soi et de son origine, il exalte des négativités historiques de son peuple : « Je salue les trois siècles qui soutiennent mes droits civiques et mon sang minimisé.<sup>295</sup> » Soudain, il s'apaise et reprend alors la conscience de sa propre race rabaissée et assume son être noir :

J'accepte, j'accepte... entièrement, sans réserve...  
ma race qu'aucune ablution d'hysope et de lys mêlés  
ne pourrait purifier  
ma race rongée de macules  
ma race raisin mûrs pour pieds ivres  
ma reine des crachats et des lèpres  
ma reine des fouets et des scrofules  
ma reine des squasme et chloasme<sup>296</sup>

Le poète se réfère obstinément à la peau. Le registre médical concernant la dermatologie – « lèpres », « scrofules » (maladies cutanées), « squasme » (écailles) et « chloasme » (pigmentation mélanique irrégulière) – désigne la malédiction (« ma race rongée de macules ») de sa noirceur (« ma race raisin mûr ») ; de même, le crachement et la flagellation renvoient aux affections mentales (les « crachats » comme expression de répulsion et d'humiliation) et corporelles (les « fouets » font référence à l'histoire de l'esclavage) également touchant l'épiderme. Tel un rédempteur, il endosse les disgrâces historiques qui l'accablent lui et ses semblables.<sup>297</sup>

En même temps que le poète s'adresse à son peuple, il élève sa voix contre l'Europe pour dénier l'altérité négative imposée sur lui. Sartre n'a pas tort de dire ainsi : « Dès qu'il ouvre la bouche il s'accuse, à moins qu'il s'acharne à renverser la hiérarchie. Et s'il la renverse en

---

<sup>294</sup> Jean-Paul Sartre, « Orphée noir », *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, op. cit., p.XI.

<sup>295</sup> *Cahier d'un retour au pays natal*, op. cit. p.41.

<sup>296</sup> *Ibid.*, p.52.

<sup>297</sup> Ce n'est pas un hasard que Lilyan Kesteloot entreprenne une analyse christique et voie la Rédemption dans ces vers en se référant aux Évangiles. (*Comprendre Cahier d'un retour au pays natal*, Paris, L'Harmattan, p.87-88)

français, il poétise déjà.<sup>298</sup> » Le regard du sujet noir rend concevable l'être blanc qui restait jusqu'alors peu percevable :

Voici des hommes noirs debout, dit Sartre, qui nous regardent et je vous souhaite de ressentir comme moi le saisissement d'être vus. Car le blanc a joui trois mille ans du privilège de voir sans qu'on le voie : il était regard pur, la lumière de ses yeux tirait toute chose de l'ombre natale, la blancheur de sa peau c'était un regard encore, de la lumière condensée. L'homme blanc, blanc parce qu'il était homme, blanc comme le jour, blanc comme la vérité, blanc comme vertu, éclairait la création comme une torche, dévoilait l'essence secrète et blanche des êtres.<sup>299</sup>

Le regard noir remet en cause la condition d'être homme, « mâle et blanc » effectivement, dans laquelle l'homme noir ou de couleur ne figure pas forcément. Sartre exprime cette « mythologie blanche » avec une métaphore de la couleur blanche, incolore ainsi qu'invisible, en contraste avec la couleur noire. C'est ainsi l'affirmation du noir qui met en relief l'humanité foncièrement européenne – et masculine du point de vue féminin que nous allons traiter plus tard. Et si la couleur noire comprend des valeurs négatives dans le langage occidental comme Frantz Fanon l'affirme,<sup>300</sup> Césaire subvertit une telle valeur en montrant une image de la mort blanche d'un révolutionnaire haïtien :

Ce qui est à moi  
c'est un homme seul emprisonné de blanc  
c'est un homme seul qui défie les cris blancs de la mort blanche  
(TOUSSAINT, TOUSSAINT LOUVERTURE)  
c'est un homme seul qui fascine l'épervier de la mort blanche  
c'est un homme seul dans la mer inféconde de sable blanc

---

<sup>298</sup> Jean-Paul Sartre, « Orphée noir », *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, op. cit., p.XXI.

<sup>299</sup> *Ibid.*, p.IX.

<sup>300</sup> « En Europe, le Mal est représenté par le Noir. [...] Le bourreau c'est l'homme noir, Satan est le noir, on parle de ténèbres, quand on est sale on est noir, -- que cela s'applique à la saleté physique et à la saleté morale. » (*Peau noire, masques blancs*, op. cit., p.152)

c'est un moricaud vieux dressé contre les eaux du ciel<sup>301</sup>

Le poète se réfère au fait historique de l'emprisonnement de Toussaint Louverture en 1803, dans les montagnes du Jura. La répétition des mots « blanc/blanche », transforme la valeur de l'adjectif en un élément nocif dans la description de la mort du « moricaud vieux » au sein d'un vaste espace neigeux, hivernal et stérile que communique « la mer inféconde de sable blanc ». Le poète associe la blancheur à la négativité et il dénonce les colonisateurs comme faux civilisateurs :

Et nous sommes debout maintenant, mon pays et moi, les cheveux dans le vent, ma main petite maintenant dans mon poing énorme et la force n'est pas en nous, mais au-dessus de nous, dans une voix qui vrille la nuit et l'audience comme la pénétrance d'une guêpe apocalyptique. Et la voix prononce que l'Europe a pendant des siècles gavés de mensonges et gonflés de pestilences,  
car il n'est point vrai que l'œuvre de l'homme est finie  
que nous n'avons rien à faire au monde  
que nous parasitons le monde<sup>302</sup>

D'un ton offensif (le vrillement de sa voix « d'une guêpe apocalyptique »), le poète brandit la force individuelle amplifiée à grand renfort de son pays, et il s'exalte à l'image d'un orateur devant son peuple (« la nuit et l'audience » dont la première fait allusion à la négritude) ; il dénonce alors les impostures de l'Europe qui n'admet pas leur participation à la marche du monde. Finalement, le sujet noir s'adresse directement à son Autre blanc ; le sujet blanc et l'objet noir changent de rôle. En malmenant le mythe du « nègre-enfant<sup>303</sup> », le jeune poète produit une image de son Autre où vieillesse et décrépitude sont exagérées à outrance :

Écoutez le monde blanc  
horriblement las de son effort immense

---

<sup>301</sup> *Cahier d'un retour au pays natal, op. cit.*, p.25-26.

<sup>302</sup> *Ibid.*, p.57.

<sup>303</sup> « Un Blanc s'adressant à un nègre se comporte exactement comme un adulte avec un gamin. » (*Peau noire, masques blancs, op. cit.*, p.24)

ses articulations rebelles craquer sous les étoiles dures  
ses raideurs d'acier bleu transperçant la chair mystique  
écoute ses victoires proditoires trompeter ses défaites  
écoute aux alibis grandioses son piètre trébuchement

Pitié pour nos vainqueurs omniscients naïfs !<sup>304</sup>

En premier lieu, le poète utilise l'impératif pour ordonner au monde blanc de lui prêter l'oreille (ici « écoutez » à la deuxième personne du pluriel) pour lui faire entendre ses anathèmes ; faisant allusion à l'œil bleu dur stéréotypé (« ses raideurs d'acier bleu »), il identifie l'Europe à l'image d'un vieillard au corps durci (« articulations rebelles craquer » et « raideur ») et sans vigueur (« horriblement las »). En deuxième lieu, il s'adresse à une autre personne non identifiée, vraisemblablement son congénère colonisé, ce changement est marqué par l'usage du verbe à la deuxième personne du singulier (« écoute » à la différence d'« écoutez » initial) ironise enfin le triomphalisme de l'Europe (« ses victoires proditoires » et « ses défaites » liées par le verbe « trompeter » qui laisse aussi entendre « tromper ») et signale avec mépris son étiolement.

Nous avons examiné la revendication de l'identité noire et la répudiation de l'altérité imposée dans le *Cahier d'un retour au pays natal*. La Négritude envisage d'échapper à l'altérité négative pour tendre vers une identité subjective et affirmative. Son affirmation constitue la négation du négatif imposée aux colonisés. Cela se réalise par les prises de conscience et de parole du nouveau sujet noir.

Pourtant dans quelle langue cette voix s'articule-t-elle ? C'est une question que nous n'avons pas envisagée jusqu'ici. De même, nous avons traité le sujet du point de vue de la différence raciale, mais nous avons ignoré de quel droit l'Europe se justifie de sa colonisation ; en prétendant être Absolu, en effet, elle construit son identité sur l'altérité de l'Autre. Michael Hardt et Antonio Negri écrivent : « Le Blanc et le Noir, l'Européen et l'Oriental, le colonisateur et le colonisé sont tous des représentations qui ne fonctionnent que l'une par l'autre et qui – malgré les apparences – n'ont aucune base réelle nécessaire dans la nature, dans la biologie ou

---

<sup>304</sup> *Cahier d'un retour au pays natal*, op. cit., p.48.

dans la rationalité. Le colonialisme est une machine abstraite à produire altérité et identité.<sup>305</sup> » Il faut déceler la dialectique d'identité et d'altérité entre le colonisateur et le colonisé. À la différence de l'énonciation monologique du « je » dans le *Cahier d'un retour au pays natal*, l'auteur fait directement dialoguer cette problématique entre deux personnages, dominant et dominé, dans sa dernière pièce de théâtre. Dans la partie suivante, nous allons prendre comme corpus *La Tempête* de Shakespeare et *Une tempête* de Césaire pour analyser des questions autour de la langue et de l'hierarchie dominatrice.

### *Une tempête versus La Tempête*

Trente ans après la première publication du *Cahier d'un retour au pays natal*, Césaire met au jour *Une tempête*, sa dernière pièce de théâtre. Cette œuvre révisionniste de *La Tempête* de Shakespeare constitue aussi la dernière proclamation « Nègre je suis, nègre je resterai. » Car la Négritude en tant qu'idéologie dirigeante de l'anticolonialisme s'épuise vers la fin des années 1960 avec les indépendances de la majorité des pays colonisés. *Une tempête* est sous-tendue par le mouvement des droits civiques chez les Noirs américains, contemporain à la parution de cet ouvrage dramatique. Césaire lui-même en affirme l'influence : « Mon texte, et c'est normal, est devenu gros de toutes les préoccupations que j'avais à ce moment-là. Comme je pensais à une pièce sur les États-Unis, inévitablement les points de référence sont devenus américains.<sup>306</sup> »

À part le contexte politique d'alors, l'œuvre pose un défi sur le plan littéraire. L'auteur adopte l'œuvre de Shakespeare, sans doute le plus important dramaturge de la modernité occidentale. Cet affrontement s'exprime dans le sous-titre donné à sa version : « d'après *La Tempête* de Shakespeare. Adaptation pour un théâtre nègre.<sup>307</sup> » Césaire affiche le mot « nègre » et confronte son drame au canon littéraire occidental. La première tentative qu'il entreprend, c'est une application de la structure sociale aux Amériques chez deux personnages principaux : Ariel l'esprit aérien devient esclave mulâtre et Caliban, la créature monstrueuse, esclave noir. Cette tentative compte en tant que défi par rapport au grand dramaturge élisabéthain.

Par ailleurs, dans *The Anxiety of Influence*, Harold Bloom considère légitime et indispensable une telle révision de l'autorité littéraire chez ceux qu'il appelle « poètes forts ».

---

<sup>305</sup> *Empire, op. cit.*, Paris, 10/18, 2000, p.170.

<sup>306</sup> Lilyan Kesteloot, *Aimé Césaire : L'homme et l'œuvre*, Paris, Présence Africaine, 1993, p.169.

<sup>307</sup> *Une tempête*, Paris, Seuil, 1969, p.5.

D'après le critique américain, tout poète souffre de l'anxiété d'être influencé par son puissant prédécesseur qui constitue l'autorité de son époque. À l'appui d'une remarque d'Oscar Wilde – « Toute mauvaise poésie est sincère » –, il justifie l'insincérité chez les poètes forts par rapport à la poétique prédominante. Il affirme le fait qu'une grande œuvre est une « mauvaise interprétation » (*misreading*) d'une autre œuvre autoritaire.<sup>308</sup> La « fraude poétique » (*poetic misprision*) est tenue en considération dans le processus même de l'évolution poétique parce que les poètes forts créent l'histoire en osant commettre de mauvaises interprétations afin d'ouvrir un nouvel espace imaginaire propice à eux-mêmes.<sup>309</sup> Pour Bloom, donc, une bonne poésie révisionniste provoque une dialectique de mouvement littéraire.<sup>310</sup>

C'est le cas d'*Une tempête* de Césaire vis-à-vis de *La Tempête* de Shakespeare. Cependant, il nous faut préciser quelques points irréguliers entre la théorie de l'anxiété d'influence et le révisionnisme de Césaire. Cette irrégularité constitue un aspect caduc dans l'argument de Bloom. En premier lieu, le critique américain voudrait observer ce phénomène dans la poésie lyrique par excellence parce qu'elle est subjective et qu'elle lui permet d'examiner une concurrence entre deux poètes<sup>311</sup> ; reste que, lors de la réédition, il analyse le drame de Shakespeare sous l'influence de son contemporain dramaturge vedette, Christopher Marlowe, en admettant l'application de sa théorie dans le domaine dramatique. En second lieu, ses analyses s'effectuent entre deux poètes chronologiquement proches dans une période donnée telle que la Renaissance, le Romantisme, etc. Dans notre discussion, l'un est publié en 1611 et l'autre en 1969, les deux sont éloignés de plus de trois siècles. Comment justifier ces décalages ? En réalité, Césaire ne paraît pas avoir l'intention d'entreprendre un duel avec le barde d'Avon en tant qu'auteur individuel. Se plaçant plutôt au niveau collectif, il envisage une confrontation entre la culture « nègre » et l'œuvre canonique « blanche » en cannibalisant l'intrigue originale. Autrement dit, le poète martiniquais conteste la canonicité de Shakespeare, non pas le dramaturge élisabéthain en propre. À plus large échelle, il vise la civilisation occidentale qui soutient son autorité. L'anxiété d'influence consisterait dans l'acte de mimer un auteur européen, ce qui représente pour lui, l'assimilation.

---

<sup>308</sup> *The Anxiety of Influence : A Theory of Poetry*, 2<sup>nd</sup> édition, New York/Oxford, Oxford University Press, 1997, p.xix.

<sup>309</sup> *Ibid.*, p.5.

<sup>310</sup> *Idem.*

<sup>311</sup> Dans la première édition, il omet Shakespeare ainsi que le genre dramatique de ses études parce qu'ils appartiennent, explique Bloom en faisant allusion à un récit biblique, à l'âge des géants antédiluvien. (*Ibid.*, p.11)

## Caliban noir : une interprétation coloniale de *La Tempête*

De la part de Shakespeare, il est vraisemblable que sa pièce a un rapport avec la Caraïbe. Il semble que le dramaturge élisabéthain ait créé sa pièce à la connaissance du Nouveau Monde. Frank Kermode allègue deux sources possibles. La première est les *Bermuda Pamphlets* qui relatent le naufrage d'un navire anglais à destination de la colonie de Virginie. Frappé par une tempête au large du continent américain, en juillet 1609, le *Sea-Adventure* accosta aux îles des Bermudes. Les naufragés durent y demeurer près d'un an, jusqu'en mai 1610.<sup>312</sup> Cet épisode donne les motifs de tempête et de naufrage. La seconde est « Des cannibales » de Montaigne qui était déjà traduit en anglais à l'époque. Shakespeare connaît ce texte et, à l'inverse de l'image des Indiens dans le Nouveau Monde décrite comme bons sauvages par Montaigne, il conçoit un personnage vilain et bestial.<sup>313</sup> En vérité, son nom « Caliban » constitue vraisemblablement une anagramme de « Canibal » dérivé de « Caribe », le nom d'un peuple indigène dans la Caraïbe.<sup>314</sup>

Si Caliban est construit sur une base amérindienne, il n'est pas noir. En réalité, néanmoins, dans le théâtre du début du XX<sup>e</sup> siècle, selon Alden T. Vaughan et Virginia Mason Vaughan, c'est un rôle rare réservé aux acteurs noirs dans les années 1940 et 1950.<sup>315</sup> Le Caliban nègre de Césaire n'est pas entièrement incongru dans cette pratique de l'époque. Or, tout d'abord, selon l'histoire de ses représentations scéniques et iconographiques, ce personnage monstrueux n'a pas d'apparence définitive. Son aspect physique subit les pensées prédominantes de chaque ère, par conséquent, il apparaît sous diverses formes. Ils étudient ainsi toute une série de ses métamorphoses ; au XVIII<sup>e</sup> siècle, sous l'influence des Lumières, il apparaît comme un homme bestial ou bien celui à l'état de nature ; de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle jusqu'au début du XX<sup>e</sup> siècle, il incarne l'anthropoïde ou l'homme singe, chaînon manquant dans l'évolution

---

<sup>312</sup> « Introduction », *The Tempest*, London, Methuen, 1954, p.XXXIV.

<sup>313</sup> *Ibid.*, p.XXXVI.

<sup>314</sup> Roberto Fernández Retamar, *Caliban cannibal*, trad. J.-F. Bonaldi, Paris, Maspero, 1973, p.19. Il y a toute une confusion lexicale entre le cannibale et la Caraïbe. Un journal de bord de Colomb du 11 décembre 1492 montre bien l'emmêlement graphique entre les deux. Colomb entend des indigènes qu'il y a des cannibales sur des îles au-delà de l'Hispañola : « Ils disaient aussi que l'île de Bohio était plus grande que la Juana qu'ils appellent Cuba, et qu'elle n'est pas entourée d'eau, ce qui paraît donner à entendre qu'il s'agit de la terre ferme, qu'elle est là derrière cette Hispañola qu'ils appellent Caritaba en grand-peur de ceux de Caniba. » (*La découverte de l'Amérique*, tome I, *op.*, cit, 138-139) La grande terre « Caritaba » et la peuplade anthropophage « Caniba » semblent déjà s'entremêler. Nous nous demandons simplement s'il peut s'agir d'une mauvaise transcription de « r » et de « n » par les scribes.

<sup>315</sup> *Shakespeare's Caliban : A Cultural History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p.189.

darwinienne.<sup>316</sup> Également, sans doute par l'extrapolation des jurons jetés sur ce monstre par les autres personnages, chaque artiste le représente à son gré comme créature mi-humaine mi-animale telle qu'homme-tortue (Prospero : « Viens, tortue que tu es<sup>317</sup> »), homme-poisson (Trinculo : « Un homme ou un poisson ? [...] il sent le poisson<sup>318</sup> »), homme-chiot (Trinculo : « ce monstre à tête de chiot<sup>319</sup> »).

Au milieu du XX<sup>e</sup> siècle, Caliban représente un homme colonisé. Face à son maître Prospero, il est assez naturel qu'il rappelle la situation coloniale autant celle du colonisateur que du colonisé. L'un s'identifie avec le maître Prospero, l'autre avec l'esclave Caliban. Les regards se croisent l'un avec l'autre et ils entraînent un dédoublement interprétatif noir-et-blanc de *La Tempête* ; dorénavant vue du point de vue blanc, la pièce est maintenant interprétée du point de vue noir. Aux yeux noirs, Prospero n'est plus un sage clément, mais, au contraire, un colonisateur rude. Césaire se souvient de sa première lecture :

Ce qui m'intéressait le plus, c'est le personnage de Caliban. On représentait *La Tempête* comme une ascèse ; Prospero c'est l'homme de pardon, et ça se termine par la mansuétude. Quand j'ai lu la pièce, j'ai été frappé par la brutalité du sieur Prospero, par son arrogance, sa hauteur, sa morgue. Cet horrible dominateur, ce Prospero qui arrive dans une île et la conquiert, ça m'a paru extrêmement typique de la mentalité européenne.<sup>320</sup>

Initialement, c'est Octave Mannoni qui fait une interprétation de la mentalité coloniale à l'exemple de la pièce de Shakespeare dans sa *Psychologie de la colonisation*. Il argumente une interdépendance psychologique entre le Français et le Malgache et justifie la domination française sur l'île. Mannoni explique alors des prédispositions psychologiques chez le colonisateur et le colonisé ; il conçoit des complexes de dépendance (le psychologue le baptise complexe de Caliban) et d'autorité (complexe de Prospero) dans la structure familiale. Enfance trop attachée à la mère, l'indigène ne vit pas vraiment le moment de confrontation avec le père,

---

<sup>316</sup> Voir « Part III : Reception » de *Shakespeare's Caliban*, en particulier, Chapitres 7 et 9, « Stage history » et « Artists' rendition ».

<sup>317</sup> *The Tempest/La Tempête*, trad. Pierre Leyris, Paris, Flammarion, 1991, I-2, p.77.

<sup>318</sup> *Ibid.*, II-2, p.146.

<sup>319</sup> *Ibid.*, II-2, p.161.

<sup>320</sup> Lilyan Kesteloot, *Aimé Césaire : L'homme et l'œuvre, op. cit.*, p.169.

tandis que le colonisateur occidental vit ordinairement des turbulences œdipiennes dans la famille. Ce faisant, celui-ci prépare une future disposition de l'autorité qui sera requise lorsqu'il sera lui-même devenu le chef de la famille. En revanche, le complexe d'Œdipe fait défaut chez l'autochtone et, par conséquent, demeurant à l'état mental d'enfance, le colonisé s'incline sous l'autorité du colonisateur qui lui assure une sécurité analogue à la famille protectrice.<sup>321</sup> Dans cette logique, il est aisé de raisonner l'accouplement « naturel » entre l'Européen ayant le complexe d'autorité et l'autochtone le complexe de dépendance. Il s'ensuit la justification de la domination du colonisateur autoritaire sur l'indigène qui cherche une relation enfantine de dépendance. Quand il y réussit, il se sent rassuré d'avoir retrouvé une assurance analogue à la protection parentale qu'il a connue dans son enfance. En revanche, s'il y échoue, l'échec le condamne à une crise d'abandon qui lui cause des manifestations négatives.<sup>322</sup>

Mannoni exemplifie ce rapport d'autorité et de dépendance entre Prospero et Caliban. Caliban est déjà en pleine crise d'abandon et il éprouve une haine profonde envers son maître pour compenser une charge psychique négative. Le psychologue prend une phrase de Caliban dans la pièce pour illustrer cette mentalité : « Tu t'es occupé de moi, et je t'aimais.<sup>323</sup> » Pour Mannoni, l'esclave veut dire qu'il appréciait l'autorité ainsi que la dépendance que Prospero lui garantissait jadis. Cependant, une fois que le maître y renonce, il se sent trahi, jeté dans le complexe d'infériorité et affligé par la crise d'insécurité psychologique.<sup>324</sup> En fin de compte, Caliban ne s'indigne ni de l'exploitation ni de l'asservissement, mais il souffre d'un trauma, rupture avec la dépendance et la sécurité dont il bénéficiait sous l'autorité de Prospero dans les premiers temps.<sup>325</sup>

Outre le fait que cette étude paraît au lendemain de la répression de l'insurrection de 1947 à Madagascar, elle suscite de vives réactions chez les intellectuels colonisés comme Césaire :

M. Mannoni a mieux : la psychanalyse. Agrémentée d'existentialisme, les résultats sont étonnants : les lieux communs les plus éculés vous sont ressemelés et remis à neuf ; les

---

<sup>321</sup> *Psychologie de la colonisation*, Paris, Seuil, 1950, p.52-53.

<sup>322</sup> *Ibid.*, p.61.

<sup>323</sup> William Shakespeare, *The Tempest/La Tempête*, op. cit., I-2, p.79.

<sup>324</sup> Octave Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, op. cit., p.77.

<sup>325</sup> *Ibid.*, p.104.

préjugés les plus absurdes, expliqués et légitimés ; et magiquement les vessies deviennent des lanternes.<sup>326</sup>

Césaire attribue la mentalité servile à Ariel le mulâtre, alors qu'il rend son Caliban rebelle et noir, avide de liberté. Or, Ariel est très peu présent dans l'interprétation césairienne. La pièce s'articule quasi exclusivement entre le maître blanc et colonisateur et l'esclave noir et colonisé. Césaire introduit ainsi dans le drame une nouvelle analogie anticolonialiste d'alors. En fin de compte, Caliban est d'ordinaire déterminé par des causes extrinsèques, idéologies dominantes et réceptions de l'œuvre de chaque époque. En revanche, Prospero est intrinsèquement dépendant de Caliban dans l'univers de *La Tempête* malgré l'argument de Mannoni. Dans la partie suivante, nous allons voir comment et à quel point le maître dépend de son esclave.

### **Prospero, la légitimité universelle et le jeu de supériorité et d'infériorité**

Le duché usurpé par un complot de son frère en intelligence avec le roi de Naples, Prospero s'exile sur une île déserte habitée seulement par Caliban. Avec le mariage de Miranda et Ferdinand, la pièce semble bien se finir sur la restitution du duché usurpé. Toutefois, il demeure encore une usurpation à tenir compte. En attendant l'arrivée de son usurpateur pendant douze ans, Prospero lui-même commet une autre usurpation, en enlevant l'île à Caliban. Le duc exilé considère son emprise sur l'île comme allant de soi. Mais d'où découle la légitimité de cette occupation ? Est-ce parce que Caliban a voulu la domination comme Mannoni l'interprète dans son étude ? Édouard Glissant remet en cause la prétendue universalité de la légitimité milanaise en conformité avec le pouvoir de conquête : « C'est parce que Prospero est le légitime duc de Milan qu'il a autorité sur Caliban, les éléments et l'univers.<sup>327</sup> » Mais comment cette prétendue légitimité universelle se justifie-t-elle ? Prospero justifie sa domination par sa supériorité sur Caliban, notamment celle de sa filiation.

Prospero incarne trois vertus et se croit supérieur : le vrai (la science), le bien (la magnanimité) et le beau (transmis à sa fille Miranda). Bien qu'il prétende être Absolu, doté de ces trois vertus, sa supériorité est fondamentalement relative, dépendante de son Autre. Sa

---

<sup>326</sup> *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence Africaine, 1955, p.46.

<sup>327</sup> Édouard Glissant, *Poétique de la Relation*, op. cit., p.66.

positivité s'affirme par la négativité de Caliban. Ce jeu du positif et du négatif, du supérieur et de l'inférieur, s'articule d'abord entre Prospero et Sycorax, défunte mère de l'esclave monstrueux.

Dans *La Tempête*, lorsqu'Ariel, esprit serviteur, lui demande un affranchissement définitif, le maître lui rappelle son ancienne maîtresse Sycorax ; celle-ci fut une mauvaise sorcière chassée de sa ville natale d'Alger à cause de ses malfaisances. Ariel n'ayant pas voulu l'aider avec ses vilaines entreprises lui refusa le service et la sorcière, indignée, le punit en le mettant dans une fente de pin. Après la mort de cette méchante maîtresse, Ariel y demeura et souffrit ce châtement pendant douze ans jusqu'à ce que Prospero le délivre de la captivité.<sup>328</sup> Prospero, aussi tyran que Sycorax, s'estime néanmoins bon maître et libérateur de la pauvre fée damnée. Il s'ensuit que les sortilèges de Sycorax sont considérés comme une espèce de magie noire pour des causes malhonnêtes. Par contraste, les arts du bon maître Prospero se qualifient de magies blanches pour le bon usage. Et Ariel en tant que témoin prouve la bonté de Prospero au contraire de la méchanceté de la sorcière.

Caliban entre dans la même lignée négative de Sycorax.<sup>329</sup> Au fond, son mal est constitutif de l'intrigue de *La Tempête*. Un épisode de viol confirme la justification de la dominance et de l'asservissement. Face à son maître exigeant, Caliban se plaint et réclame sa légitimité et sa liberté primordiales sur l'île :

De par ma mère Sycorax, elle est à moi  
Cette île que tu m'as prise [...]  
Moi qui étais mon propre roi, et maintenant  
Vous me donnez pour bauge ce rude rocher,  
M'interdisant tout le reste de l'île.<sup>330</sup>

Il réclame ses droits naturels, de terre et de sang, sur son île natale. Devant cette revendication, Prospero se justifie en rappelant le crime d'agression que Caliban a autrefois commis sur sa fille :

---

<sup>328</sup> William Shakespeare, *The Tempest/La Tempête*, op. cit., I-2, p71-73.

<sup>329</sup> Il faut aussi remarquer un aspect sexuel du lignage. Caliban entre dans le matrilignage tandis que Prospero représente une figure patriarcale dont le titre du Milan constitue son patronyme ainsi que sa puissance symbolique. Il serait ainsi possible de voir une expression du primat patrilinéaire occidental sur le matrilignage indigène.

<sup>330</sup> *Ibid.*, I-2, p.79.

Archimenteur, qu'émeut le fouet, non la bonté !  
Tout immondice que tu sois, je t'ai traité  
Humainement, et je t'ai logé dans ma grotte  
Jusqu'au jour où tu as tenté de violer  
L'honneur de mon enfant.<sup>331</sup>

En effet, la tentative de viol échouée a une double fonction. Premièrement, ce scandale prouve la barbarie de Caliban en contraste avec la civilisation de Prospero. Deuxièmement, elle prouve la chasteté et la civilité de Miranda par le fait qu'elle s'est défendue contre cette agression. Exilée depuis l'âge de trois ans sur l'île sauvage, elle doit osciller entre l'état de nature de Caliban et la culture de Prospero. D'ailleurs, la version césairienne explicite une telle ambivalence chez Miranda. Appelée princesse par son père, elle répond : « Vous vous moqué, mon père, sauvagonne que je suis, et m'en voyez fort aise ! Quelque chose comme la reine des pistils, des pistes et des eaux vives, toujours à courir pieds nus parmi les épines et les fleurs.<sup>332</sup> » Pour qu'elle soit digne du futur époux Ferdinand le prince du royaume de Naples, il faut prouver sa qualité en tant que princesse de haut vol. L'attentat de Caliban souligne une belle synthèse entre nature et culture : la pureté de jeune fille naturelle (cette valeur s'oppose alors à la corruption civilisationnelle du complotier Antonio) et la vertu comme damoiselle de haut rang. La barbarie de Caliban est ainsi bien récupérée comme un élément constitutif dans le drame.

Le bien et le mal, la culture et la nature, la jeune fille belle et gracieuse face au monstre hideux et ignoble, la science et la civilité contre l'ignorance et la sauvagerie, la pièce de Shakespeare se construit par une série de contrastes entre le négatif associé à la lignée de Sycorax (« Ta vile race » et « semence de sorcière<sup>333</sup> », dénigre Prospero) et le positif de la filiation milanaise. Cette supériorité de filiation, jointe à la civilisation, donne raison à la conquête de l'île. Autrement dit, la dialectique de la civilité et de la sauvagerie assure la légitimité colonisatrice. C'est pour cela que, dans un sens, Caliban est le nœud de tout le récit de *La Tempête*. L'écrivain barbadien George Lamming le proclame ainsi : « Pas de Caliban, pas de

---

<sup>331</sup> *Ibid.*, I-2, p.79-81.

<sup>332</sup> Aimé Césaire, *Une tempête*, *op. cit.*, I-1, p.19-20.

<sup>333</sup> William Shakespeare, *The Tempest/La Tempête*, *op. cit.*, I-2, p.81.

Prospero ! Pas de Prospero, pas de Miranda ! Pas de Miranda, pas de mariage ! Pas de mariage, pas de Tempête !<sup>334</sup> » Michael Dash remarque la nécessité morale de l'Autre pour le sujet solitaire afin qu'il assure sa propre confiance en soi, comme Vendredi pour Robinson Crusoe ou bien Caliban pour Prospero.<sup>335</sup> Enfin, sur le plan scénique, Prospero se situe au centre. Cependant, le sauvage soutient le plan architectural du drame. Le maître ne se tient pas sans son esclave, ainsi Prospero doit fondamentalement son être à Caliban, tandis que celui-ci, étant chez soi et en soi, ne nécessite pas forcément la domination. Si Césaire essaie de révéler une telle structure de dépendance du colonisateur par rapport au colonisé, cela se réalise par le moyen de la langue. Il est bien conscient de la question de langue dans la condition coloniale. Nous allons maintenant jeter un coup d'œil sur la particularité linguistique chez Césaire avant de passer à l'analyse d'*Une tempête*.

### **Question de langue pour une littérature antillaise**

En quelle langue écrire ? Les écrivains issus de pays colonisés se confrontent à ce problème de choix de langue. Dans l'idéal, on fait sa littérature dans sa langue maternelle. Cette pensée est sous-tendue par l'idéologie nationale propre à la modernité : un peuple, une langue et une littérature. Ces trois unités ne sont pas toujours évidentes pour ceux qui sont issus du contexte colonial. Certes, ils peuvent choisir la langue de leur colonisateur, mais cela suscite en eux un certain sentiment d'aliénation. Un poète haïtien, Léon Laleau, l'exprime dans son poème « Trahison » :

Ce cœur obsédant, qui ne correspond  
Pas à mon langage ou à mes costumes,  
Et sur lequel mordent, comme un crampon,  
Des sentiments d'emprunt et des coutumes  
D'Europe, sentez-vous cette souffrance

---

<sup>334</sup> George Lamming, *The Pleasures of Exile*, London, Allison & Busby, 1960, p.108.

<sup>335</sup> « The solitary subject needs the other, both to validate himself and to bring intelligibility to reality itself. The other's presence is corrective and protection against a disintegrating self-doubt. [...] It is not only the nature that is impoverished; the look on the colonizer, too. If the subject's certainty as to his existence is called into question, the other is required to provide a reassuring mirror. » (*The Other America : Caribbean Literature in a New World Context*, *op. cit.*, p.31)

Et ce désespoir à nul autre égal  
D'appriivoiser, avec des mots de France,  
Ce cœur qui m'est venu du Sénégal ?<sup>336</sup>

Peuplée par une majorité de personnes déportées de l'Afrique, à la suite de la disparition des indigènes ainsi que de leurs cultures, la Caraïbe colonisée subit inévitablement une subordination linguistique. Les écrivains caribéens doivent réclamer leur droit à la langue colonisatrice. En réalité, la langue colonisatrice déterritorialise le pays d'origine et se reterritorialise dans les colonies. Pour les écrivains colonisés, la question n'est plus la propriété et l'emprunt, mais l'appropriation et la maîtrise – le cannibalisme dans le langage césairien –, comme l'affirme Edward Said :

Une conception fausse et paralysante de la priorité veut que seuls les inventeurs d'une idée puissent la comprendre et l'utiliser. Mais l'histoire de toutes les cultures est celle des emprunts culturels. [...] Et il ne s'agit jamais d'une simple question de propriété, d'emprunt et de prêt, avec des débiteurs et des créanciers absolus, mais plutôt d'appropriations.<sup>337</sup>

Un poète cubain, Roberto Fernández Retamar signale : « Quand nous discutons, quand je discute avec des colonisateurs, n'est-ce pas dans une de leurs langues qui est aussi à présent notre langue, et en employant bon nombre de leurs instruments conceptuels, qui sont à présent aussi nos instruments conceptuels ?<sup>338</sup> » De même, George Lamming écrit : « car l'anglais n'est plus la langue des hommes qui vivent en Angleterre. Elle ne l'est plus depuis longtemps, et elle est notamment aujourd'hui une langue caribéenne.<sup>339</sup> »

Or, en comparaison avec les espaces anglophone et hispanophone, il faut tenir compte que la Caraïbe francophone a une spécificité linguistique. C'est la langue créole qui forme une diglossie avec le français. Les chantres de la créolité critiquent Césaire à propos du refus du créole et de l'usage du français – ce qui est pour eux assimilationniste et aliénant –, dans la

---

<sup>336</sup> Léopold Sédar Senghor, *Œuvres poétiques*, op. cit., p.108.

<sup>337</sup> Edward Said, *Culture et impérialisme*, trad. Paul Chemla, Paris, Fayard, 2000, p.310.

<sup>338</sup> Roberto Fernández Retamar, *Caliban cannibal*, op. cit., p.15.

<sup>339</sup> George Lamming, *The Pleasures of Exil*, op. cit., p.36.

pratique littéraire. Cependant, ils semblent poser une fausse question formulée d'après le modèle national (l'idéal de la « nation créole ») de la littérature que nous avons mentionnée tout à l'heure. Plutôt qu'analyser l'écriture de Césaire dans la diglossie entre le français et le créole, il vaudrait mieux l'examiner dans l'optique de la littérature mineure que Deleuze et Guattari discutent.

Dans les études sur Kafka, Deleuze et Guattari proposent un modèle tétralinguistique. Chez l'écrivain tchèque germanophone d'origine juive, il coexiste quatre catégories de langues : vernaculaire, véhiculaire, référentiaire et mythique. Le vernaculaire correspond au tchèque et aussi au yiddish refoulé, le véhiculaire à l'allemand, le référentiaire encore à l'allemand, mais celui de Goethe et, finalement, le mythique à l'hébreu que l'écrivain acquiert assez tardivement.<sup>340</sup> Ce modèle multilingue s'applique à Césaire ; le vernaculaire serait le créole, le véhiculaire le français, le référentiaire le français de Rimbaud, de Lautréamont et bien d'autres poètes français modernes et, finalement, le mythique des langues africaines dont les mots parsèment ses textes. Ajoutons que les dimensions véhiculaire et référentiaire du français servent à la communication interculturelle noire par sa capacité de diffusion et permet de creuser le fond de l'empire linguistique en entraînant la création d'un nouveau langage approprié chez les écrivains colonisés. « Dispersés par la traite aux quatre coins du monde, dit Sartre, 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.<sup>341</sup> » Dans un entretien, Césaire lui-même avoue son intention poétique en *lingua franca* :

Je ne renie pas les influences françaises. Que je le veuille ou non, je suis un poète d'expression française, et il est évident que la littérature française m'a influencé. Mais ce sur quoi j'insiste beaucoup, c'est qu'il y a eu, à partir des éléments qui m'étaient fournis par la littérature française, il y a eu chez moi en même temps un effort pour créer une langue nouvelle, capable d'exprimer l'héritage africain. Autrement dit, le français était un instrument que je voulais plier à une expression nouvelle. Je voulais

---

<sup>340</sup> Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Kafka : pour une littérature mineure*, Paris, Minuit, 1975, p.46.

<sup>341</sup> Jean-Paul Sartre, « Orphée noir », *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, op. cit., p.XVIII.

faire un français antillais, c'est-à-dire un français « nègre », qui tout en étant du français porte la marque « nègre ».<sup>342</sup>

Il se sert de la langue du colonisateur en y laissant des empreintes qui marquent son existence : « Je crois beaucoup à ces choses-là et mon effort a été d'*infléchir* le français, de le *transformer* pour exprimer, disons : “ce moi, ce moi-nègre, ce moi-créole, ce moi-martiniquais, ce moi-antillais.”<sup>343</sup> » Autrement dit, il envisage une reterritorialisation de la langue française déterritorialisée en conséquence de la colonisation. Et c'est cela que André Breton considère comme innovation poétique chez ce « grand poète noir » :

Ainsi donc, défiant à lui seul une époque où l'on croit assister à l'abdication générale de l'esprit, où rien ne semble plus se créer qu'à dessein de parfaire le triomphe de la mort, où l'art même menace de se figer dans d'anciennes données, le premier souffle nouveau, revivifiant, apte à redonner toute confiance est l'apport d'un Noir. Et c'est un Noir qui manie la langue française comme il n'est pas aujourd'hui un Blanc pour la manier. Et c'est un Noir celui qui nous guide aujourd'hui dans l'inexploré, établissant au fur et à mesure, comme en se jouant, les contacts qui nous font avancer sur les étincelles. Et c'est un Noir qui est non seulement un Noir, mais tout l'homme, qui en exprime toutes les interrogations, toutes les angoisses, tous les espoirs et toutes les extases et qui s'imposera de plus en plus à moi comme le prototype de la dignité.<sup>344</sup>

Souvent cité partiellement comme éloge condescendant et raciste, cette remarque reconaît bien son intention innovatrice dans une époque de stagnation à cause de la Deuxième Guerre mondiale ; Breton ne lui rend pas hommage pour le bon usage, mais pour son langage original et neuf. Si la littérature mineure se définit comme celle qui est faite par une minorité dans une langue majeure (le français), non pas dans une langue mineure (le créole), Césaire s'inscrit dans

---

<sup>342</sup> René Depestre, *Pour la révolution, pour la poésie, op. cit.*, p.158.

<sup>343</sup> *Tropiques, op. cit.*, p.XIV. Par ailleurs, un autre écrivain francophone, Kateb Yacine, prend une position pareille : « Je l'ai dit et redit dans la presse française : j'écris en français pour dire que je ne suis pas français. » (*Le Poète comme un boxeur*, Paris, Seuil, 1994, p.132)

<sup>344</sup> « Un grand poète noir », *Cahier d'un retour au pays natal, op. cit.*, p.80.

ce type de littérature « au service d'une nouvelle sobriété, d'une nouvelle expressivité, d'une nouvelle flexibilité, d'une nouvelle intensité.<sup>345</sup> »

Comment son positionnement par rapport au français s'exprime-t-il dans l'œuvre ? Le premier remaniement formel et langagier dans *Une tempête*, c'est la recomposition en prose et en un langage grossier. Il a l'intention de désacraliser l'univers serein et fantastique de *La Tempête*. Dans la version originale, l'emploi des vers et de la prose sont nettement distincts. Dans la version originale, les personnages nobiliaires s'expriment en décasyllabe, alors que Stephano, Trinculo et l'équipage du bateau, représentant la populace, s'expriment tous de forme prosaïque. Pour transformer radicalement la noblesse en simples colonisateurs, Césaire met en prose les paroles de tous les personnages, en parsemant le texte de mots familiers et de parler grossier. Le parler du Prospero césairien vis-à-vis de Caliban en donne un bon exemple. Le duc de Milan, thaumaturge doté du pouvoir surnaturel dans la pièce originale, est dégradé en brimeur n'hésitant pas au recours de la violence pour menacer son esclave : « Caliban, j'en ai assez ! Attention ! Si tu rouspètes, la trique ! Et si tu lanternes, ou fais grève, ou sabote, la trique.<sup>346</sup> » À la différence des vers mesurés et tempérés, ce ton saccadé exprime le souffle ainsi que l'être impétueux et ignominieux du personnage. À force de traiter son serviteur de barbare, le maître lui-même devient barbare. Dans *Discours sur le colonialisme*, Césaire note une telle corruption coloniale : « Le colonisateur, qui, pour se donner bonne conscience, s'habitue à voir dans l'autre *la bête*, s'entraîne à traiter *en bête*, tend objectivement à se transformer lui-même *en bête*.<sup>347</sup> » La rudesse du parler de Prospero altère ainsi l'univers fantastique de Shakespeare en une réalité coloniale brutale.

Césaire consacre le premier dialogue à la question autour de la langue entre Prospero et Caliban. Certes, dans la version shakespearienne leur dispute sur la langue est destinée à illustrer la mauvaise nature de Caliban ; malgré les soins de Miranda, figure de la douceur et de la beauté, le monstre ne sait manier qu'un langage impropre truffé d'invectives. Cela témoigne de sa nature incorrigible, de l'imperméabilité de la civilisation et de sa sauvagerie incorrigible dans *La Tempête* : « Ta vile race, / Cependant, bien que tu apprisses, recélait / Quelque chose d'odieux

---

<sup>345</sup> Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Kafka : pour une littérature mineure*, op. cit., p.46.

<sup>346</sup> Aimé Césaire, *Une tempête*, op. cit., I-2, p.18.

<sup>347</sup> Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, op. cit., p.21.

pour des natures droites.<sup>348</sup> » Césaire reprend cette scène sur l'apprentissage et l'ingratitude chez l'esclave. Son Caliban noir rétorque une accusation à Prospero en lui indiquant une intention de le faire servir :

D'abord, ce n'est pas vrai. Tu ne m'as rien appris du tout. Sauf, bien sûr, baragouiner ton langage pour comprendre tes ordres. [...] Quant à ta science, est-ce que tu me l'as jamais apprise, toi ? Tu t'en es bien gardé ! Ta science, tu la gardes égoïstement pour toi tout seul, enfermée dans les gros livres que voilà.<sup>349</sup>

Il accuse à son tour Prospero de ne l'avoir instruit que pour lui donner des tâches et l'exploiter, non pas vraiment pour l'éduquer. Par ailleurs, en faisant parler à Prospero un langage grossier, Césaire rend responsable le maître lui-même du mauvais parler de l'esclave.

En outre, Césaire révisé radicalement la première apparition de son Caliban sur scène. Sa première parole, l'exclamation « Uhuru ! » symbolise la subversion du rapport de dominance. Cette salutation en swahili qui appartient au registre mythique dans le modèle tétralinguistique creuse le fond de l'empire de Prospero. Le vocable « uhuru » signifie la liberté. L'esclave proclame sa liberté devant son maître sans que celui-ci le sache. Maintenant, si l'omnipotence de Prospero est soutenue par son omniscience, représentée sous la forme livresque (« *book* » dans la version originelle<sup>350</sup>), c'est-à-dire verbale, l'incompréhension de la parole de son esclave est scandaleuse. D'autant plus qu'il est impeccable, son savoir-pouvoir verbal s'ébranle tout d'un coup par une seule méconnaissance d'un seul mot étranger. Sa légitimité sur l'île est justifiée par sa supériorité, sa science vis-à-vis de l'ignorance de l'esclave, et dans sa révision Césaire déjoue la domination de Prospero.

De même, lorsque cet esclave noir se retire à la fin de la scène, Césaire surajoute un dialogue sur l'onomastique de Caliban. Cela allégorise bien la prise de position de l'auteur. Avant de s'en aller pour accomplir des tâches données par le maître, l'esclave déclare qu'il ne

<sup>348</sup> William Shakespeare, *The Tempest/La Tempête*, op. cit., I-2, p.80.

<sup>349</sup> Aimé Césaire, *Une tempête*, op. cit., I-2, p.25.

<sup>350</sup> William Shakespeare, *The Tempest/La Tempête*, op. cit., III-2, p.188-189. Pour se battre contre Prospero, Caliban insiste auprès de Stephano sur la prise des livres : « Prends-lui ses livres. Puis à l'aide d'une bûche / Défonce-lui le crane, ou l'éventre d'un pieu / Ou lui tranche le sifflet de ton coutelas, / Mais n'oublies pas que la première chose à faire / Est de lui dérober ses livres, sans lesquels / Il n'est qu'un nigaud comme moi. » (Having first seized his books : or with a log / Batter his skull, or punch him with a stake, / Or cut his wezand with the knife... Remember, / First to possess his books; for without them / He's but a sot, as I am)

s'appellera désormais plus « Caliban ». Prospero veut le nommer d'abord « cannibale » et puis « Hannibal » qui désigne le général carthaginois, symbole adversaire du point de vue impérial. En refusant ces deux sobriquets négatifs, l'esclave se donne un nouveau nom « X ». Sur le plan politique d'alors, il se réfère à Malcolm X, contemporain à la pièce, en incriminant le gommage d'origine brutal par l'esclavage : « Appelle-moi X. Ça vaudra mieux. Comme qui dirait l'homme sans nom. Plus exactement, l'homme dont on a volé le nom. Tu parles d'histoire. Eh bien ça, c'est de l'histoire, et fameuse !<sup>351</sup> » Sur le plan symbolique, cet alphabet désigne l'inconnu ou bien l'inconnaissable. Cet autonome, ou plutôt un anonymat, symbolise l'irréductibilité de Caliban dans le langage de Prospero. Caliban refuse en bloc l'altérité négative impliquée dans son nom et se nomme d'une lettre symbolisant l'histoire de l'esclavage et, en terme glissantien, son opacité contre la transparence réductrice.

### **Dialectique du maître et de l'esclave**

Césaire vit à Paris de 1931 jusqu'au retour à son pays en 1939, juste avant la Deuxième Guerre mondiale. Cette période coïncide avec la première réception publique de la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel en France. Introduite par Jean Wahl en 1929, la réception du philosophe allemand gagne l'attention du milieu universitaire parisien dans les années 1930 ; de janvier 1933 jusqu'en mai 1939, Alexandre Kojève introduit ce texte dans un cours intitulé « La philosophie religieuse de Hegel » à l'École pratique des Hautes Études ; le livre est finalement traduit en français par Jean Hippolyte et publié en 1939. Selon Nick Nesbitt, la *Phénoménologie de l'esprit* agit sur la pensée des étudiants coloniaux d'avant et d'après la Deuxième Guerre mondiale comme Senghor, Alioune Diop, Frantz Fanon et Édouard Glissant.<sup>352</sup> Césaire est l'un d'entre eux. Il raconte la commotion qu'il a eu lors de sa première lecture de Hegel : « Au moment où la traduction de la *Phénoménologie de l'esprit* est sortie en France, je l'ai montrée à Senghor, je lui ai dit "Écoute, Léopold, ce que dit Hegel : il faut arriver

---

<sup>351</sup> Aimé Césaire, *Une tempête*, op. cit., I-2, p.28. Cette question est reprise dans une autre pièce de théâtre : « Jadis on nous vola nos noms ! / Notre fierté ! / Notre noblesse, on je dis On nous les vola ! / Pierre, Paul, Jacques, Toussaint ! Voilà les estampilles humiliantes dont on oblitéra nos / noms de vérité. / Moi-même / votre Roi / sentez-vous la douleur d'un homme de ne savoir pas de quel nom il s'appelle ? À quoi son nom l'appelle ? Hélas seule le sait notre mère l'Afrique ! » (*La tragédie du roi Christophe*, Paris, Présence Africaine, 1963, I-3, p.37)

<sup>352</sup> Nick Nesbitt, *Voicing Memory : History and Subjectivity in French Caribbean Literature*, Charlottesville/London, University of Virginia Press, 2003, p.120.

à l'Universel par l'approfondissement du Particulier.<sup>353</sup> » Dans le milieu intellectuel des années 1930 à Paris, Césaire découvre que la dialectique hégélienne affirme la particularité, la différence ou bien l'identité noire qu'il veut revendiquer. Il dit dans un entretien en 1997 : « Je crois que c'est dans Hegel que nous avons trouvé – dans un chapitre de cette pensée de Hegel très marquée par la dialectique du maître et de l'esclave – cette réflexion sur la singularité.<sup>354</sup> » Entendons dans les mots tels la « particularité », la « singularité » ou la « spécificité » ce que nous appelons plus familièrement aujourd'hui l'« identité ».

Il est assez habituel de rapprocher Hegel et le monde noir. La plupart des analyses de l'identité noire passe par les pensées de ce philosophe allemand. Sartre, entre autres, témoigne clairement de son hégélianisme dans « Orphée noir ». René Ménénil analyse aussi l'aliénation du colonisé à travers la dialectique hégélienne : « Je me vois exotique, pourquoi ? Parce que “je”, c'est la conscience, “l'autre”, c'est moi. Je suis “exotique-pour-moi”.<sup>355</sup> » Il ne faut pas oublier Frantz Fanon qui argumente la libération de la mentalité servile en se référant à la *Phénoménologie de l'esprit*.

Par ailleurs, il est bien possible que le philosophe allemand se soit lui-même inspiré d'un évènement historique de son époque. Deux raisons étayent cette hypothèse. D'abord, tandis que Kojève associe la dialectique hégélienne à la Révolution française, notamment à Napoléon Bonaparte, Susan Buck-Morss la met en rapport avec la Révolution haïtienne. D'après ses études, elle essaie de prouver que le philosophe en est bien informé par la lecture un journal politique allemand *Minerva* à partir duquel il conçoit l'idée du maître et de l'esclave.<sup>356</sup> Le succès de la révolution des esclaves noirs contre leurs maîtres blancs rend visible pour le philosophe la réalisation universelle de la Liberté.<sup>357</sup> Chronologiquement parlant, la parution de la *Phénoménologie de l'esprit* en 1807 s'apparente avec la bataille d'Iéna en 1806, suggère Kojève, de même qu'à l'indépendance d'Haïti en 1804, soutient Buck-Morss. Hardt et Negri reconnaissent l'expérience coloniale dans la pensée de Hegel : « Le drame mis en scène par Hegel et le conflit du maître et de l'esclave ne pouvaient toutefois que prendre place sur le fond historique de l'expansion européenne et la réduction en esclavage des peuples de l'Amérique, de

---

<sup>353</sup> *Ibid.*, p.230-231.

<sup>354</sup> « Une arme miraculeuse contre le monde bâillonné », *Courrier de l'Unesco*, mai 1997, p.5.

<sup>355</sup> « De l'exotisme colonial », *Antilles déjà jadis*, *op. cit.*, p.21.

<sup>356</sup> Susan Buck-Morss, *Hegel, Haiti and Universal History*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2009, p.48-49.

<sup>357</sup> *Ibid.*, p.59-60.

l’Afrique et de l’Asie.<sup>358</sup> » Mais il est peut-être vain de déterminer la source d’inspiration par un seul évènement historique. Car, voici la seconde raison. La Révolution française et la Révolution haïtienne sont, dans la perspective de l’Écho-monde glissantien, deux événements historiques découlant d’une doctrine : la Déclaration des droits de l’homme et du citoyen. Le retentissement de la Révolution française fait écho à l’autre côté de l’Atlantique, à Saint-Domingue ; les opprimés se sont alors assumés « homme » et « citoyen » comme partie intégrée de la république. D’ailleurs, cette résonance révolutionnaire transatlantique un autre écho de la Révolution américaine qui a lieu une quinzaine d’années auparavant.

S’il en est ainsi, ayant déjà une application coloniale de *La Tempête* par Mannoni, n’est-il pas possible que le poète associe Prospero et Caliban à la dialectique hégélienne du maître et de l’esclave et recrée conséquemment une œuvre dans un contexte anticolonial ? La forme dialogique du théâtre convient à la remise en question des causes coloniales. Certes, Césaire n’est pas philosophe, mais il semble s’inspirer en quelque sorte de l’hégélianisme et incorpore d’une manière critique la dialectique dans la relation entre Prospero et Caliban. En fait, il y fait allusion à travers la voix de Prospero : « Caliban dialecticien !<sup>359</sup> »

Dans *Une tempête*, Césaire voit la lutte à mort pour la reconnaissance qui cause l’asservissement de Caliban à Prospero. Il y a un arrière-plan historique particulier aux Antilles françaises : la libération des esclaves en 1848. C’est la liberté octroyée, non pas celle acquise par la lutte comme en Haïti. « Il n’y a pas de lutte entre le Blanc et le Noir. Un jour le Maître Blanc a reconnu sans lutte le nègre esclave. Mais l’ancien esclave veut se faire reconnaître.<sup>360</sup> » Le procédé de la dialectique hégélienne permet de remettre en scène ainsi qu’en conscience la lutte avortée pour résoudre la question de la libération non gagnée sous la forme du conflit entre deux personnages de *La Tempête*. Pour ce faire, Césaire remanie la révolte de Caliban qui tourne en farce dans la version originelle, et il la transforme en une véritable lutte pour la reconnaissance.

Nous nous permettons pour un instant de revisiter la dialectique du maître et de l’esclave de Hegel avant de l’examiner à l’œuvre dans le texte de Césaire. Selon le philosophe, une conscience de soi s’acquiert à travers une autre conscience de soi, c’est-à-dire, par la reconnaissance par un autre. Cependant, personne ne reconnaît l’essence de l’autre et ne veut se

---

<sup>358</sup> Michael Hardt et Antonio Negri, *Empire*, op. cit., p.116.

<sup>359</sup> Aimé Césaire, *Une tempête*, op. cit., III-5, p.87.

<sup>360</sup> Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, op. cit., p.176.

trouver soi-même dans l'autre.<sup>361</sup> Pour se faire reconnaître (pour s'imposer sur l'autre), les deux s'engagent dans une lutte à la vie et à la mort. L'un expose sa vie tandis que l'autre ne l'ose pas.<sup>362</sup> De là naît une inégalité en matière de reconnaissance et d'essence. Hegel écrit :

Les deux moments sont essentiels ; – puisqu'ils sont tout d'abord inégaux et opposés, et que leur réflexion en l'unité ne s'est pas encore produite au jour, ils sont encore comme deux figures opposées de la conscience ; l'une est la conscience subsistante-par-soi, pour laquelle l'être-pour-soi est l'essence, l'autre est la conscience non subsistante-par-soi, pour laquelle c'est la vie ou l'être-pour-un-Autre qui est l'essence ; cette conscience-là est le maître, cette conscience-ci est le serviteur.<sup>363</sup>

Faute d'avoir mis en jeu sa vie et tombant ainsi en servitude, l'esclave s'engage dans le travail pour le maître, tandis que celui s'adonne à la jouissance par l'intermédiaire de l'œuvre de son serviteur.<sup>364</sup> Dans une lecture hégélienne de la pièce de Shakespeare, c'est le cas de Caliban qui ne peut pas vraiment se confronter à Prospero par crainte du châtement et subsiste ainsi en s'occupant de diverses tâches pour celui-ci. De même, au sujet de la reconnaissance, le procédé de la dialectique s'apparente au maître Prospero qui vit et se légitime aux dépens de l'esclave dont nous avons déjà dévoilé la structure en termes de supériorité et d'infériorité.

Césaire libère Caliban de toute qualité négative le condamnant à la servilité. Or, l'inconscience est le caractère essentiel de l'esclave, écrit George Lamming.<sup>365</sup> Le Caliban shakespearien en est l'exemple. C'est un personnage sans réflexion ni conscience qui vit dans l'immédiateté : « Caliban ne peut pas, dit Lamming, se révéler dans le respect qu'il aurait à lui-même, car son soi n'est constitué que par des réactions aux circonstances imposées sur lui.<sup>366</sup> » Si l'inconscience de soi conditionne l'asservissement, le Caliban césairien est transformé en un personnage bien conscient de lui-même, à la différence de celui de Shakespeare. Il ne se laisse pas emporter par l'interpellation de Prospero qui le ramène à la dépendance – « Sans moi, que serais-tu ? » lui lance le maître – et il réplique par la revendication de sa liberté

---

<sup>361</sup> *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 2006, p.201.

<sup>362</sup> *Ibid.*, p.204.

<sup>363</sup> *Ibid.*, p.206.

<sup>364</sup> *Ibid.*, p.207.

<sup>365</sup> George Lamming, *The Pleasures of Exil*, *op. cit.*, p.13.

<sup>366</sup> *Ibid.*, p.107.

et de ses droits naturels à l'île : « Sans toi ? Mais tout simplement le roi ! Le roi de l'île ! Le roi de mon île, que je tiens de Sycorax ma mère.<sup>367</sup> » À son tour, l'esclave pose la même question à son maître il affirme ainsi sa prise de conscience et de parole : « Qu'aurais-tu fait sans moi dans cette contrée inconnue.<sup>368</sup> » L'aphasie de Prospero, ne sachant que dire « Oh ! » devant cette interrogation, montre un renversement de leurs rôles. Dans la version césairienne, c'est Prospero qui est dépourvu de la conscience de soi.

Selon la dialectique hégélienne, la conscience du maître consiste en la conscience servile de son Autre. Mais si l'esclave ne se comporte plus en serviteur, l'être-pour-soi du maître est tenu pour nul. L'interrogation de Caliban révèle l'hétéronomie du maître par rapport à l'esclave : « [I]a conscience inessentielle est, dit Hegel, dans ce cas, pour le maître, l'ob-jet qui constitue la vérité de la certitude de lui-même.<sup>369</sup> » Le mutisme devant l'interrogation sur sa propre existence sans Caliban (c'est-à-dire l'annulation de son être-pour-soi) indique la nullité de Prospero en soi. Quant à la peur qui enchaîne l'esclave à la servitude, ce qui est le cas chez le Caliban shakespearien, le révolté césairien est résolu à la bataille : « Mieux vaut la mort que l'humiliation et l'injustice...<sup>370</sup> » Caliban est enfin prêt à risquer sa vie et à lutter pour sa liberté. Afin de réduire à néant le rapport de dominance entre les deux personnages, Césaire remonte le processus de l'asservissement dans la dialectique du maître et de l'esclave.

Dans le processus de la reconnaissance, Hegel affirme l'imposition de l'essence du maître sur l'esclave. Chez Prospero, cette essence se matérialise sous le titre de duc dont il croit la validité universelle : « C'est parce que, écrit Glissant, Prospero est le légitime duc de Milan qu'il a autorité sur Caliban, les éléments et l'univers. Ici, le destin de la Ville s'agrandit aux dimensions du monde connu, colonisable.<sup>371</sup> » Dans l'interprétation coloniale de Césaire, cette prétention se présente sous une autre forme. La conviction de légitimité universelle que Prospero estime extensive est justifiée par la mission de civilisation qui n'est qu'un prétexte et une fausse essence chez le duc exilé, puis usurpateur et enfin colonisateur. En termes de fin et de moyens,

---

<sup>367</sup> Aimé Césaire, *Une tempête*, op. cit., I-2, p.25.

<sup>368</sup> *Ibid.*, I-2, p.26.

<sup>369</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, op. cit., p.208.

<sup>370</sup> Aimé Césaire, *Une tempête*, op. cit., II-1, p.38. Cette devise sur la liberté, sans doute prise d'un révolutionnaire américain Patrick Henry « *Give me liberty or give me death* » (donnez-moi la liberté ou la mort), montre l'engagement du protagoniste noir dans la lutte à mort pour la libération. Sur le plan de la politique des années 1960, la raison pour laquelle Césaire associe expressément son personnage à Malcolm X l'extrémiste de la violence plutôt que Martin Luther King Jr. l'activiste de la non-violence, est de faire revivre la lutte primordiale hégélienne.

<sup>371</sup> Édouard Glissant, *Poétique de la Relation*, op. cit., p.66.

pour Prospero, la civilisation-colonisation n'est qu'un moyen d'arriver en dernière instance à la restitution du duché de Milan. Le Caliban décolonisé déjoue cette duplicité du maître et celui-ci est pris par le truquage qu'il a cru imposer à son esclave. Alors, Caliban l'incite à parachever sa prétendue « mission civilisatrice » pour le condamner dans sa tromperie :

Je suis sûr que tu ne partiras pas !  
Ça me fait rigoler ta “mission”  
ta “vocation” !  
Ta vocation est de m'emmerder !  
Et voilà pourquoi tu resteras,  
Comme ces mecs qui ont fait des colonies  
et qui ne peuvent plus vivre ailleurs.  
Un vieux intoxiqué, voilà ce que tu es.<sup>372</sup>

À ce piège tendu, incapable de s'en apercevoir, Prospero se noie dans son propre mensonge. Il assume la charge de civilisateur-colonisateur en abdiquant le duché de Milan :

Comprenez-moi bien  
Je suis non pas au sens banal du terme,  
le maître, comme le croit ce sauvage,  
mais le chef d'orchestre d'une vaste partition  
[...] Sans moi, qui de tout cela  
saurait tirer musique ?  
Sans moi cette île est muette.  
Ici donc, mon devoir  
Je resterai.<sup>373</sup>

La dernière scène où il ne reste plus que les deux protagonistes montre une relève de la maîtrise et de la servitude. À la fin, Prospero s'égare dans sa relation de dépendance à Caliban

---

<sup>372</sup> Aimé Césaire, *Une tempête*, op. cit., III-5, p.89.

<sup>373</sup> *Ibid.*, III-5, p.90.

jusqu'à ce qu'il ne puisse plus se reconnaître sans son esclave : « Eh bien, mon vieux Caliban, nous ne sommes plus que deux sur cette île, plus que toi et moi. Toi et moi ! Toi-Moi ! Moi-Toi ! Mais qu'est-ce qu'il fout !<sup>374</sup> » En revanche, sans apparaître sur la scène comme s'il voulait offusquer son partenaire, l'esclave chante le triomphe : « LA LIBERTÉ OHÉ, LA LIBERTÉ !<sup>375</sup> » Césaire explique ce coup de théâtre à la dernière scène : « J'ai changé la fin de la pièce de Shakespeare parce qu'il m'a paru que le drame de l'Amérique c'est qu'au fond les Noirs et les Blancs ne peuvent plus se séparer. Ils sont rivés l'un à l'autre comme deux bagnards au même boulet. Comme deux frères, des frères ennemis.<sup>376</sup> »

Nous avons analysé *Une tempête* de Césaire dans la grille de lecture de la dialectique du maître et de l'esclave. Par ailleurs, la création littéraire de Césaire envisage un chemin de liberté pour l'esclave désigné par Hegel. Il s'agit du travail. Le philosophe allemand affirme que l'esclave, une fois soumis à la servitude faute de s'engager dans la lutte à mort, peut néanmoins s'émanciper par le moyen de son travail. À l'égard de la reconnaissance, le travail (*Arbeit*) chez l'esclave équivaut à la lutte à mort pour le maître ; celui-là apprend au fur et à mesure à surmonter ses instincts, en s'efforçant de travailler dans la crainte du maître, ainsi il sort de l'état d'immédiateté en lui rendant service. Voire, en agissant sur la chose, il donne forme à un objet et il se forme lui-même (*bilden*)<sup>377</sup> :

Mais, par le travail, elle [la conscience servile] parvient à elle-même. [...] Le travail, en revanche, est un désir *réfréné*, un disparaître *arrêté*, ou encore il *forme* ou *cultive*. La relation négative à l'ob-jet devient la *forme* de celui-ci et quelque chose de *permanent*, parce que, précisément, pour le travailleur, l'ob-jet à une subsistance pour soi. Ce moyen terme *néгатif* ou le *faire* formateur est en même temps la *singularité* ou le pur-être-pour-soi de la conscience, qui maintenant, dans le travail, en sortant

---

<sup>374</sup> *Ibid.*, III-5, p.92.

<sup>375</sup> *Idem.*

<sup>376</sup> Lilyan Kesteloot, *Aimé Césaire : l'homme et l'œuvre, op. cit.*, p.174.

<sup>377</sup> Alexandre Kojève explique ce point : « Le travail est Bildung, au double sens du mot : d'une part, il forme, transforme le Monde, l'humanise, en le rendant plus adepte à l'Homme ; d'autre part, il transforme, forme, éduque l'homme, l'humanise en le rendant plus conforme à l'idée qu'il se fait de lui-même et qui est – au prime abord – qu'une idée abstraite, un idéal. » (*Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1980, p.179-180)

d'elle-même, entre dans l'élément de la permanence ; la conscience travaillante parvient ainsi par là à l'intuition de l'être subsistant-par-soi *comme d'elle-même*.<sup>378</sup>

Dans le contexte colonial, le travail évoque toujours l'asservissement comme Lamming le soutient : « l'esclave est un projet, une source d'énergie, organisé pour exploiter la nature.<sup>379</sup> » Mais quel travail y a-t-il pour l'écrivain colonisé ? S'il travaille, il le fait avec la langue et sur le langage. En s'appropriant cet outil d'emprunt, il invente ses propres techniques, c'est-à-dire, son langage littéraire et sa poétique. En donnant forme à un objet, son propre œuvre, il acquiert la liberté par rapport à la civilisation-colonisation. Alexandre Kojève interprète ainsi Hegel : « Travail qui crée un Monde non naturel, technique, humanisé adapté au Désir *humain* d'un être qui a *démontré* et réalisé sa supériorité sur la Nature par le risque de sa vie pour le but *non* biologique de la Reconnaissance.<sup>380</sup> » Si Césaire a l'intention « d'*infléchir* le français, de le *transformer* », c'est pour l'assimiler à soi, en créant son langage qui lui permet de maîtriser le monde, de s'affirmer et faire reconnaître sa singularité, « ce moi, ce moi-nègre, ce moi-créole, ce moi-martiniquais, ce moi-antillais.<sup>381</sup> » Jean-Paul Sartre observe une telle élaboration langagière émancipatrice chez les poètes noirs : « Il s'agit bien d'une captation du monde, mais magique, par le silence et le repos : [...] en agissant d'abord sur soi, le nègre prétend gagner la Nature en se gagnant.<sup>382</sup> »

### **De l'altérité pour le Même à l'identité du Différent**

Oui ma foi parce que le blanc est la juste force controversée du noir qu'ils portent dans le cœur et qui ne cesse de conspirer dans les petits hexagones trop bien faits de leurs pores.<sup>383</sup>

La Négritude problématise son être Autre imposé par le Même occidental. L'assimilation civilisatrice entraîne à coup sûr l'aliénation, alors que le rejet de cette civilisation-ci est

---

<sup>378</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, *op. cit.*, p.209.

<sup>379</sup> George Lamming, *op. cit.*, p.12.

<sup>380</sup> Alexandre Kojève, *op. cit.*, p.171.

<sup>381</sup> *Tropiques*, *op. cit.*, p.XIV.

<sup>382</sup> Jean-Paul Sartre, « Orphée noir », *op. cit.*, p.XXX-XXXI.

<sup>383</sup> Aimé Césaire, « Couteaux midi », *Cadastre*, Paris, Seuil, 1961, p.44.

condamné à la barbarie. Dans une telle situation sans alternative, Mannoni observe justement les complexes de dépendance (assimilation) et d'infériorité (refus d'assimilation) chez le Malgache, mais il a fondamentalement tort sur leur cause. Ce n'est pas la mentalité de l'indigène qui prédisposée à l'alternative – « ou bien on assimile ou bien on annihile<sup>384</sup> » –, mais c'est la colonisation européenne qui l'impose avec sa civilisation prétendument universelle. Le problème qui se trouve sous-tendu est la non-reconnaissance de la différence dans la pensée du Même ; l'Autre n'est qu'un prétexte pour la conscience de soi où la différence est caduque. Cette posture est impliquée dans la dialectique de Hegel, pareillement :

Mais, en réalité, la conscience de soi est la réflexion à partir de et hors de l'être du monde sensible et perçu, et, essentiellement, le retour ramenant de l'*être-autre*. Elle est en tant que conscience de soi, un mouvement ; mais en tant qu'elle *ne* différencie d'elle-même *qu'elle-même en tant qu'elle-même*, la différence est pour elle *immédiatement supprimée* en tant qu'un être-autre ; la différence n'a pas d'*être*, et *elle*, la conscience de soi, est seulement la tautologie sans mouvement du ; moi, je suis moi ; en tant que la différence n'a pas non plus, pour elle, la figure de l'*être*, elle n'est pas une conscience de soi.<sup>385</sup>

En bref, abstrait et éphémère, l'Autre n'existe qu'au service d'une expérience phénoménologique d'une conscience de soi. L'altérité est donc un sous-produit dans le processus de la réalisation du Même occidental. Dans la dialectique du maître et de l'esclave, l'essence de l'Autre (la différence) se réduit à néant devant celle du maître qui s'impose. Gilles Deleuze problématise une telle réduction hégélienne : « La différence est le fond, mais seulement le fond pour la manifestation de l'identique. Le cercle de Hegel n'est pas l'éternel retour, mais seulement la circulation infinie de l'identique à travers la négativité.<sup>386</sup> » Dans le discours colonial, devant la civilisation colonisatrice, la différence se trouve soit refoulée en conséquence d'assimilation soit altérée en barbarie en cas de non-assimilation. Cette bifurcation est fortement marquée dans

---

<sup>384</sup> Édouard Glissant, *Poétique de la Relation*, *op. cit.*, p.61-62.

<sup>385</sup> *Phénoménologie de l'esprit*, *op. cit.*, p.192-193.

<sup>386</sup> *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p.71.

le français d'autant plus que la France mène une politique assimilationniste.<sup>387</sup> Dans une telle condition, l'identité du colonisé en tant que telle ne peut pas exister puisque la différence elle-même est exclue et impossible dans la pensée du Même. Le colonisé n'existe qu'au service de la reconnaissance du colonisateur et son essence négative est récupérée dans le discours civilisateur occidental. Hardt et Negri écrivent :

Autrement dit, le mal, la barbarie et la licence de l'Autre colonisé sont ce qui rend possible la bonté, la civilité et la propriété du Moi européen. [...] L'identité du Moi européen est produite dans ce mouvement dialectique. Une fois que le sujet colonisé construit comme absolument Autre, il peut à son tour être subsumé (effacé et sublimé) dans le cadre d'une unité supérieure. L'Autre absolu se reflète dans le plus propre. Ce n'est que par opposition au sujet colonisé que le sujet métropolitain devient réellement lui-même.<sup>388</sup>

Alors, le refus de l'altérité par la Négritude est donc un défi qui met en branle le paradigme du Même et de l'Autre et passe à un autre paradigme de la différence et de l'identité. La revendication du Noir est un refus de la différence-altérité en tant qu'objet (la séquence sans alternative de civilisation-assimilation-aliénation<sup>389</sup>) et une affirmation de la différence-identité en tant que sujet (le « particulier » dans les terminologies de Césaire). Ici s'effectue une relativisation comme Fanon le proclame : « l'altérité pour le Noir, ce n'est pas le Noir mais le Blanc.<sup>390</sup> » Au moment où le Même et l'Autre perdent leur fixité de l'Un universel occidental et de l'Autre non-occidental, ils parviennent à leur terme.

Dans la cartographie, les années 1930 marquent un changement fondamental. Jusque-là, la Relation constituait la trajectoire unilatérale, du Centre vers la périphérie, à l'appui de la civilisation universelle occidentale. Mais, avec la Négritude, par la revendication de sa

---

<sup>387</sup> Jean-Marc Moura fait une comparaison entre les politiques coloniales française et anglaise ; il qualifie l'une par l'assimilationnisme et l'autre par le règne indirect. (*Littératures francophones et théorie postcoloniale*, Paris, PUF, 1999, p.18)

<sup>388</sup> Michael Hardt et Antonio Negri, *Empire*, op. cit., p.168.

<sup>389</sup> Un poème de Damas exprime un triptyque pareil : « Alors / je vous mettrai les pieds dans le plat / ou bien tout simplement / la main en collet / de tout ce qui m'emmerde en gros caractères / colonisation / civilisation / assimilation / et la suite ». (« Pour sûr », *Pigments, Névralgies*, Paris, Présence Africaine, 2001, p.53)

<sup>390</sup> Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, op. cit., p.78.

spécificité et l'universalité occidentale, finalement, elle devient bilatérale et s'oriente également de la périphérie vers le Centre. D'un point de vue géo-épistémologique, si la première Relation unilatérale comporte la pensée de l'Un méditerranéenne, la seconde bilatérale est accentuée par le système du Deux atlantique figuré par deux mondes (Ancien et Nouveau), deux « races » (blanche et noire), deux positions politiques (colonisateur et colonisé), etc. Or, ces deux formes de la Relation ont en commun un principe : la centralité. Centrifuge ou centripète, elle se construit sur la même structure centralisée. Il en va de même avec la Négritude. Dans le chiasme de mesure et de démesure glissantien, la Négritude constitue la démesure de la mesure qui prend le contre-pied de la mesure de la mesure occidentale prétendument universelle.<sup>391</sup> Quoiqu'elles soient opposées l'une à l'autre, elles partagent la même mesure (la structure centralisée) qui est la limite discursive de la Négritude.

Maintenant, il est possible de soulever deux problématiques à l'égard de l'identité noire. En premier lieu, s'il n'y avait plus de Blanc, que se passerait-il chez le Noir ? En second lieu, le Noir est-il homogène et monolithique comme supposé sans contestation dans les années 1930 ? En fait, les premiers mouvements noirs de l'entre-deux-guerres se caractérisent par un ton manifestaire et un aspect théorique, tandis que ceux de l'après-guerre envisagent la pratique politique. Maintenant, il s'agit de la mesure de la démesure post-coloniale. Nous allons ainsi aborder deux questions dans les chapitres suivants. Pour la première, nous examinerons la solitude et l'auto-destruction des héros tragiques chez Césaire. Pour la seconde, nous nous interrogerons sur la question du retour des Antillais (notamment des femmes antillaises) en Afrique post-coloniale.

---

<sup>391</sup> Cf. *Introduction à une poétique du divers*, *op. cit.*, p.92-95.

### Chapitre III : Le Noir sans le Blanc

#### Le théâtre comme spectacularisation de l'en-soi

Dans le chapitre précédent, nous avons examiné l'altérité du Noir vis-à-vis du Même occidental en tenant compte du triptyque « civilisation-assimilation-aliénation ». L'altérité du Noir est un outillage au service de la reconnaissance de l'essence du pour-soi européen. La Négritude remet en cause l'état d'altérité pour le soi européen et essaie de restituer le sien en subvertissant ce rapport. Alors, des questions se posent : comment fonder l'en-soi sans égard sans tenir compte de l'autre ? Comment s'identifier à soi ? Le théâtre est un genre propice à l'appréhension de telles questions. Il monte et montre sur scène une naissance de la communauté afin que celle-ci se voie sur la scène ; la collectivité représentée devient alors à la fois représentante et spectatrice de la pièce. Or, n'était-ce pas le manque d'une telle réflexibilité, d'une conscience de soi, qui caractérisait le colonisé ? À ce sujet, dans ce chapitre, nous allons analyser la spectacularisation de soi dans deux pièces de théâtre d'Aimé Césaire : *Et les chiens se taisaient* et *La tragédie du roi Christophe*. Césaire qualifie ces deux pièces de tragédie, mais chacun a un caractère distinct. La première, idéaliste et atemporelle, s'inscrit dans le verbe héroïque et concepteur de la communauté émergente, alors que la seconde, réaliste et historique, annonce la difficulté intestine au sein de la communauté émergée après l'indépendance. Entretemps, Césaire lui-même vit deux ruptures poétique et politique dans les années 1950. D'ailleurs, sur le plan international, cette période est marquée par la mise en œuvre de l'idéologie anticolonialiste dans le mouvement de la décolonisation dudit « Tiers-monde ». Nous allons examiner les deux œuvres dramatiques de caractères distincts sous le rapport avec cette période transitoire.

Par ailleurs, qu'entend-on par le mot « soi » relevé plus haut ? Sa définition l'inscrit dans deux rapports. D'abord le rapport à l'extérieur, le pour-soi, le « je » nègre d'opposition que nous avons traité à l'exemple de la Négritude césairienne dans le chapitre précédent. Ensuite, il s'agit du rapport à l'intérieur, l'en-soi qui concerne la collectivité « nous ». Alors, une contradiction se pose ; comment un écrivain, un individu, peut-il figurer sa communauté ? Comment la subjectivation dans le « je » individuel peut-il s'étendre au « nous » communautaire ? Une analyse de Gayatri Chakravorty Spivak sur la notion de représentation permet de répondre à cette question. Spivak remarque que le mot « représentation » comporte deux sens. D'abord, le verbe

« représenter » signifie « parler pour » dans le langage politique. Ensuite, il s'emploie dans le langage artistique « re-présenter » du mimésis.<sup>392</sup> Pour un écrivain colonisé, se croyant représentant politique et symbolique de son peuple, ces deux significations n'ont rien d'incompatible. Or, sa double position de représentant politique et de re-présentateur artiste constitue une antinomie du politique et du poétique présumée depuis le bannissement des poètes par Platon.<sup>393</sup> Pourtant, chez Césaire, poète et député de la Martinique, l'intention à la fois poétique et politique s'exprime dès son premier ouvrage. En retour imaginaire à son île natale, il l'avoue :

Je viendrai à ce pays mien et je lui dirais : « Embrassez-moi sans crainte... Et si je ne sais que parler, c'est pour vous que je parlerai. »

Et je lui dirais encore :

« Ma bouche sera la bouche des malheurs qui n'ont point de bouche, ma voix la liberté de celle qui s'affaissent au cachot du désespoir. »<sup>394</sup>

Ces vers montrent bien son projet poético-politique. Le verbe « embrasser » exprime non seulement l'affect du poète envers son pays natal personnifié, mais aussi l'union du sujet poétique et de l'île qui constitue une métonymie du peuple. Il professe alors sa vocation en tant que représentant politique, porte-parole libérateur de la population réduite à la misère et au mutisme. Il le dit dans un entretien : « Ce n'est pas un concept, simplement je me sens "la bouche des malheurs qui n'ont point de bouche". J'essaie d'exprimer, de dire, de proférer, de porter à la lumière, d'exhumer. Mais me proférant, je ne me profère pas en tant que moi ; je

---

<sup>392</sup> *Les subalternes peuvent-elles parler?* [1988] trad. Jérôme Vidal, Paris, Amsterdam, 2009, p.23.

<sup>393</sup> Puisque les poètes, selon le philosophe grec, imitateurs d'apparence et faiseurs de simulacres, déroutent l'esprit de leurs auditeurs citoyens, ils doivent être chassés de la Cité. Précisément, cette antinomie semble exister à l'ère présocratique d'après ce que Platon fait dire à Socrate dans son œuvre. « Voilà, repris-je, ce que je voulais dire, en revenant à la poésie, pour me justifier d'avoir précédemment banni de notre république un art aussi frivole : la raison nous en faisait un devoir. Disons-lui encore, pour qu'elle ne nous accuse pas de dureté et de rusticité, que ce n'est pas aujourd'hui que date la brouille entre la philosophie et la poésie. » (Platon, *La République*, trad. Emile Chambry, 1934, Paris, Les Belles Lettres, 607b 1-6, p.102)

<sup>394</sup> *Cahier d'un retour au pays natal, op. cit.*, p.22.

profère les autres.<sup>395</sup> » Césaire est bien conscient que sa poétique est indissociable de la politique, des affaires communautaires.<sup>396</sup>

Or, ce lien inséparable explique bien des éléments « pseudo-autobiographiques » controversés dans le *Cahier d'un retour au pays natal*. Certes, Césaire est d'une famille nombreuse, mais économiquement la situation n'est pas forcément comparable à l'indigence qu'il décrit dans une fameuse scène de la vie à la rue Paille, bidonville antillais. En effet, son père fut d'abord instituteur à Basse-Pointe puis fonctionnaire affecté à Fort-de-France et grand-père professeur de lettres au lycée de Saint Pierre. En bref, Kesteloot juge qu'« il convient de situer la famille de Césaire dans la bonne moyenne de la bourgeoisie antillaise.<sup>397</sup> » Nonobstant cela, il ne s'agit point d'une dissimulation de son milieu petit-bourgeois. Cependant, cette contradiction permet d'illustrer la continuité entre un individu et la collectivité. Le sujet poétique « je » n'est plus Césaire lui-même exactement, mais le « nous » paysan antillais dans la misère devant le « vous » métropolitain impliqué. Sans être vraiment paysan, ayant entendu des histoires de vie des aïeux esclaves et vécu à proximité de la paysannerie, son imaginaire est toujours habité par la vie paysanne antillaise.<sup>398</sup>

Le désir de représenter la collectivité est généralement observable dans la poésie lyrique des auteurs colonisés. Cela se révèle dans la technique du listage, inventaire descriptif, dans la poésie caribéenne. Pour mettre en relief cette caractéristique chez les poètes colonisés, prenons d'abord un exemple de Saint-John Perse. Originaire du milieu planteur de la Guadeloupe, il utilise aussi le listage. Cependant, son attention se focalise sur l'individualité de divers hommes inventoriés par la répétition de « celui qui... celui qui... » :

ha ! toutes sortes d'hommes dans leurs voies et façons [...] celui qui taille un vêtement de cuir, des sandales dans le bois et des boutons en forme d'olive ; celui qui donne à la

---

<sup>395</sup> « Entretien avec Aimé Césaire par Jacqueline Leiner », *Tropiques : 1941-1945, op. cit.*, p.XXIV.

<sup>396</sup> Édouard Glissant affirme l'engagement incontournable d'un écrivain colonisé dans le destin de la collectivité : « Naître au monde, c'est aussi bien venir à la lumière du soleil qu'à celle de la conscience – c'est naître à l'Histoire. Cet homme est profondément engagé dans une aventure collective. Il ne peut, sans risque de se perdre, s'abstraire de son commun. » (« Aimé Césaire et la découverte du monde », *Lettres nouvelles*, 34, janvier 1956, p.50)

<sup>397</sup> « Césaire et Senghor : l'enfant pauvre et l'enfant riche », *Soleil éclaté*, Tübingen, Gunter Verlag Narr, 1984, p.250.

<sup>398</sup> Dans un entretien, Césaire parle de son enfance en contact avec la vie rurale : « À Fort-de-France, j'appartiens à une société, à un monde qui n'est pas exactement rural. Mon père n'est pas un paysan, ma mère n'est pas une paysanne, mais tous deux côtoient ce monde-là, et ils sont quelque part fils ou cousins de paysans. » (Patrice Louis, *Aimé Césaire : rencontre avec un nègre fondamental*, Paris Arléa, 2003, p.20-21)

terre ses façons ; et l'homme qui de nul métier : homme au faucon, homme à la flûte, homme aux abeilles ; celui qui tire son plaisir du timbre de sa voix, celui qui trouve son emploi dans la contemplation d'une pierre verte.<sup>399</sup>

En revanche, les poètes colonisés se focalisent sur la collectivité, ce qui s'exprime par la répétition d'« homme... » et de « ceux qui... ». Citons maintenant une partie d'un listage fait par Léon-Gontran Damas :

Ceux qui naissent  
ceux qui grandissent dans l'Erreur  
ceux qui poussent sur l'erreur  
ceux qui meurent comme ils sont nés  
fils de singe  
fils de chien

Ceux qui refusent une âme  
ceux qui se méprisent  
ceux qui n'ont point eux-mêmes et leur proche que honte et lâcheté

Ceux qui renoncent une pleine vie d'hommes  
d'être  
autre chose qu'ombre d'ombre<sup>400</sup>

Et Césaire :

Et voici ceux qui ne se consolent point de n'être pas faits à la ressemblance de Dieu, mais du diable, ceux qui considèrent que l'on est nègre comme commis de seconde classe : en attendant mieux et avec possibilité de monter plus haut ; ceux qui battent la chamade devant soi-même, ceux qui vivent dans un cul de basse fosse de soi-même ; ceux qui se drapent de pseudomorphose fière ; ceux qui disent à l'Europe : « Voyez, je

---

<sup>399</sup> *Anabase* in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1972, p.112-113.

<sup>400</sup> *Black-Label*, *op. cit.*, p.15-17.

sais comme vous faire des courbettes, comme vous présenter mes hommages, en somme, je ne suis pas différent de vous ; ne faites pas attention à ma peau noire : c'est soleil qui m'a brûlé ». <sup>401</sup>

Si le listage individualisé de Saint-John Perse donne accès au déploiement du paysage, celui de Damas et de Césaire pose l'aspect historique dans le but de montrer des séquelles de l'esclavage. Le pronom démonstratif au singulier « celui » de Saint-John Perse est un dénombrement des gens qu'il voit. Par conséquent de cela, il donne à voir un panorama qui tend vers la singularité de chacun et, dans l'ensemble, la diversité de tous. En revanche, le démonstratif au pluriel « ceux » de Damas et de Césaire traite d'emblée la collectivité et fait abstraction de la psychologie individuelle des colonisés, afin de présenter un caractère commun de la population colonisée. À la différence du lyrisme de Saint-John Perse qui voudrait « re-présenter » le paysage peuplé, les poèmes de Damas et de Césaire comportent en outre une intention épique qui a pour but de « re-présenter » sa propre communauté colonisée depuis son fondement aux yeux des métropolitains en procédant d'un « parler pour » communautaire.

### **Le retour de la tragédie primitive : *Et les chiens se taisaient***

À la suite de sa première œuvre épico-lyrique, Césaire publie en 1948 les *Armes miraculeuses*, recueil de poèmes pour ainsi dire « surréalisants », dont la moitié est consacrée à un long poème dramatique intitulé *Et les chiens se taisaient*. Cette pièce en vers libres, à « mi-chemin entre le théâtre et la poésie <sup>402</sup> », occupe une place particulière dans l'ensemble de la création de l'auteur. Sous-titré « tragédie » dès la première édition de 1948, cette pièce dramatique ne semble pas conforme à ce qu'on entend d'ordinaire par tragédie. Du point de vue canonique, l'œuvre ne comprend pas de division en actes, de dialogues, de caractérisation de ses personnages. <sup>403</sup> Bien qu'elle ait été arrangée sous forme théâtrale pour une représentation scénique en 1956, cette pièce n'a pratiquement pas été montée sur scène. <sup>404</sup> En comparaison

---

<sup>401</sup> *Cahier d'un retour au pays natal*, op. cit., p.59.

<sup>402</sup> Marcel Oddon, « Les tragédies de la décolonisation », *Le théâtre moderne II, depuis la deuxième guerre mondiale*, Paris, Éditions du CNRS 1967, p.86.

<sup>403</sup> *Idem*.

<sup>404</sup> Selon Ernestpeter Ruhe, la pièce est traduite en allemand par Janheinz Jahn initialement pour une diffusion radiophonique en 1955. La version allemande est mise en scène à Bâle en 1960 et à Hanovre en 1963. (*Aime Césaire et Janheinz Jahn : les débuts du théâtre césairien*, Würzburg : Königshausen & Neumann, 1990, p.20.)

avec d'autres pièces de Césaire, il semble que les critiques évitent d'analyser à fond *Et les chiens se taisaient*, tandis que Césaire lui-même en parle assez souvent. En réalité, alors que les trois pièces suivantes (*La tragédie du roi Christophe*, *Une saison au Congo* et *La tempête*) constituent un triptyque et que ces trois dernières soient mises en scène par Jean-Marie Serreau, la première, *Et les chiens se taisaient* – un oratorio lyrique dit Césaire<sup>405</sup> –, est mise à côté et peut-être un peu oubliée. Pour mieux l'aborder, commençons par situer l'œuvre dans le contexte littéraire et historique.

D'après la *Poétique* d'Aristote, prédominante depuis la Renaissance jusqu'aujourd'hui, la tragédie se compose des six éléments suivants : histoire, caractères, expression, pensée, spectacle et chant. Parmi eux, pour Aristote, le plus important est l'histoire.<sup>406</sup> Or, la première pièce de Césaire semble dépourvue d'actions. La seule action concevable, la mort du protagoniste, est déjà annoncée dès le début, d'où l'intrigue ne porte pas un commencement, un milieu et une fin ; nous ne pouvons donc y attendre ni péripétie ni reconnaissance qu'Aristote estime beaucoup dans ce genre poétique. Pour ce qui est des caractères qui importent en second lieu selon le philosophe grec, les personnages sont dépourvus de psychologie ; leur anonymat empêche de prime abord des références au mythe, à une quelconque épopée ou bien à des épisodes historiques. Parmi les six éléments constitutifs de la tragédie, Aristote place le chant et le spectacle aux derniers rangs de la hiérarchie, en ne qualifiant celui-ci que d'« assaisonnement » et il n'en dit pas plus.<sup>407</sup> Cependant, quoiqu'il soit sous-estimé par Aristote, le chant qui est celui du chœur donne une clé pour accéder à la pièce de Césaire. Car le poète remonte au-delà de la théorie aristotélicienne.

*Et les chiens se taisaient* a deux sources d'inspiration. L'une est Eschyle dont Aristote fait peu de cas en comparaison avec Sophocle et Euripide. Dans un entretien lors de la réédition de sa revue martiniquaise *Tropiques* en 1978, Césaire mentionne son goût pour la poésie primitive.<sup>408</sup> L'autre est Nietzsche dont il affirme l'influence dans le même entretien.<sup>409</sup> À la différence

---

<sup>405</sup> Claude Stevens, « Pour un théâtre d'inspiration africaine : Aimé Césaire », *La vie africaine*, 59, juin 1965, p.41.

<sup>406</sup> Selon Aristote, l'histoire est l'« assemblage des actions accomplies, car la tragédie imite non pas les hommes mais une action et la vie. » (*Poétique*, trad. J. Hardy, Paris, Les Belles Lettres, 1932, 1450a 1-2, p.38)

<sup>407</sup> *Ibid.*, p.95.

<sup>408</sup> « C'est cela, primitive tout court, par forcément africaine ! le vâtes ! ce qui m'intéresse, c'est la poésie grecque primitive, la tragédie grecque primitive. [...] Eschyle, par exemple, me semble plus important qu'Euripide. » (« Entretien avec Aimé Césaire par Jacqueline Leiner », *Tropiques : 1941-1945, op. cit.*, p.XIX)

<sup>409</sup> « Je connaissais également Nietzsche, la *Naissance de la tragédie*, c'était la lecture de ma génération. » (*Ibid.*, p.VIII)

d'Aristote, Nietzsche attribue l'origine de la tragédie grecque au chœur qui s'apparente au chant :

Celle-ci [tradition grecque] nous dit pourtant de la manière la plus formelle que la tragédie est née du chœur tragique et qu'à l'origine elle n'était que ce chœur et rien que lui. C'est pourquoi la charge nous incombe de sonder jusqu'au fond le chœur tragique en sa qualité propre de drame originel, sans nous contenter si peu que ce soit des formules esthétiques courantes qui donnent le chœur soit pour le spectateur idéal soit, par opposition à l'espace royal de la scène pour un représentant du peuple.<sup>410</sup>

Il suppose que la tragédie soit née du dithyrambe, chant choral et danse pour louer Dionysos lors de la fête consacrée à ce dieu.<sup>411</sup> Césaire saisit la dernière remarque faite par Nietzsche, le chœur représentant du peuple :

J'ai été frappé par la conception de Nietzsche, les rapports qu'il établit entre le chœur et le personnage, vous vous rappelez, il insiste beaucoup sur cette idée, à savoir que le chœur n'est pas ce troupeau bêlant que l'on croit, tous ces Sancho Pança, mis côte à côte, que c'est beaucoup plus que ça. Le chœur est l'élément essentiel de la tragédie, le chœur, c'est-à-dire le peuple. Et le personnage n'est pas le représentant, mais l'émanation et la projection du chœur en tant qu'être halluciné. Par conséquent, le théâtre est une création collective.<sup>412</sup>

Le chœur comme modalité d'expression du peuple permet d'intégrer la voix collective, il rend possible la subjectivation du « je » poète dans le « nous » du peuple. D'ailleurs, une simple faute d'édition laisse entrevoir cette identité-peuple du chœur dans les versions non-scéniques des *Armes miraculeuses* en 1948. Il y a une scène où des trois choreutes émettent la voix soliste

---

<sup>410</sup> Friedrich Nietzsche, *La naissance de la tragédie*, trad. Michel Harr, Philippe Lacoue-Labarthe, et Jean-Luc Nancy, Paris, Gallimard, 1977, p.52.

<sup>411</sup> Jacqueline de Romilly, *La tragédie grecque*, Paris, PUF, 1970, p.12-13. D'ailleurs, Martin Mégevand rapproche par étymologie la musique (chant choral) et la danse (chorégraphie) par le mot « chœur ». (« L'éternel retour du chœur », *Littérature*, 131, septembre 2003, p.105)

<sup>412</sup> Jacqueline Leiner, *Aimé Césaire le terreau primordial*, Tübingen : Gunter Narr Verlag, 1993, p.142.

tour à tour ; la troisième voix est attribué à un personnage « troisième paysan<sup>413</sup> » qui devrait d'ordinaire être « troisième choriste ». Cette irrégularité est bien modifiée en « troisième choriste » dans la version scénique de 1956.<sup>414</sup> En cela, il est aisé de supposer que Césaire a initialement conçu ces trois choreutes en tant que paysans, autrement dit, le chœur en tant que peuple. En bref, le poète vise à orchestrer la voix collective dans son imaginaire pour que le spectateur-peuple puisse s'identifier à l'image de soi représentée sur scène.<sup>415</sup> D'ailleurs, Nietzsche émet une pareille hypothèse sur l'effet de communion entre le chœur et l'audience dans le théâtre grec ancien :

Dans les théâtres qui s'élevaient en gradins concentriques, il était au contraire loisible à chacun de ne pas voir, proprement, l'ensemble du monde civilisé qui l'entourait et, le regard saturé par le spectacle qui lui était offert, s'imaginer soi-même choreute. C'est d'ailleurs ce qui nous autorise à voir dans le chœur primitif, au stade originel de la tragédie, une sorte de miroir que l'homme dionysiaque se tend à lui-même, – phénomène qui se manifeste de la façon la plus nette dans le cas de l'acteur qui, à condition d'être vraiment doué, voit flotter devant ses yeux, douée d'une réalité presque tangible, l'image du personnage dont il doit incarner le rôle.<sup>416</sup>

Si Platon veut rejeter la poésie, la poésie tragique en particulier, c'est parce qu'elle agit sur l'émotion des spectateurs en détraquant leur raison.<sup>417</sup> C'est pour cet effet même que Césaire semble adapter la forme théâtrale, voire tragique, car il ne voudrait pas se ranger à la Raison, foncièrement occidentale pour lui.<sup>418</sup> Il revendique ce que Platon dénie et c'est sur cette position « anti-rationaliste » qu'il croit rallier avec la philosophie nietzschéenne. Césaire prend le

---

<sup>413</sup> *Les Armes miraculeuses* (1<sup>ère</sup> édition), Paris, Gallimard, 1948, p.116. *Les Armes miraculeuses* (2<sup>nd</sup> édition), *op. cit.*, p.89.

<sup>414</sup> *Et les chiens se taisaient* (version scénique), Paris, Gallimard, 1956, p.31.

<sup>415</sup> Césaire l'affirme dans un entretien : « Le théâtre, c'est la vie qui s'analyse elle-même. [...] Le théâtre fait office de miroir. Il facilite une prise de conscience. Cette forme d'art atteint le grand public, le met en contact direct, le frappe et permettra aux peuples de couleur de prendre conscience de leurs problèmes. » (Claude Stevens, « Un théâtre d'inspiration africaine : Aimé Césaire », *La vie africaine, op. cit.*, p.41)

<sup>416</sup> *La naissance de la tragédie, op. cit.*, p.58.

<sup>417</sup> Platon opère d'abord une dichotomie de l'esprit humain en imitation et raisonnement, autrement dit en imagination et jugement ; « Or ce qui se prête à des imitations multiples et variées, c'est la partie irascible ; au contraire, le caractère sage et calme, toujours égal à lui-même. » *La République, op. cit.*, 604e 1-3, p.99) Cet élément se prête peu à l'imitation et à la représentation, ainsi qu'à la poésie.

<sup>418</sup> Dans le *Cahier d'un retour au pays natal*, il dit : « Parce que nous vous haïssons vous et votre raison. » (p27)

contrepied de la dichotomie platonicienne dans un texte théorique « Poésie et connaissance », originellement communiqué devant le public lors de sa visite en Haïti en 1944. Il prononce un réquisitoire contre la science (qui pour lui est toujours la rationalité et la francité) en pleine Deuxième Guerre mondiale, comble de la civilisation occidentale :

Vu du monde. Oui. La science lui offre une vue du monde. Mais sommaire. Mais de surface.

[...]

En somme, la connaissance scientifique nombre, mesure, classe et tue.

Mais il ne suffit pas de dire que la connaissance scientifique est sommaire. Il faut ajouter qu'elle est *pauvre et famélique*.

Pour l'acquérir, l'homme a tout sacrifié : désirs, peurs, sentiments, complexes psychologiques.<sup>419</sup>

Ensuite, il lance un plaidoyer pour la connaissance poétique contre la connaissance scientifique, « [l]a revanche de Dionysos sur Apollon » dit-il en s'appropriant la terminologie nietzschéenne, à l'époque des deux grandes guerres mondiales où la science et la rationalité corrompent :

De tout temps les poètes ont su. Toute la légende antique l'atteste. Mais dans les temps modernes, ce n'est qu'au XIX<sup>e</sup> siècle, au moment où commence à se fermer l'ère apollinienne, que les poètes ont osé prétendre qu'ils savaient.

[...]

La poésie cessa d'être un jeu, même sérieux. La poésie cessa d'être une occupation, même honorable.

La poésie devint une aventure. La plus belle des aventures humaines... À son terme : voyance et connaissance.<sup>420</sup>

---

<sup>419</sup> « Poésie et connaissance », *Tropiques : 1941-1945, op. cit.*, p.157.

<sup>420</sup> *Ibid.*, p.159.

Or, malgré la forme théâtrale primitive, *Et les chiens se taisaient* n'est pas vraiment représenté au théâtre. D'autant plus qu'il n'est pas représenté réellement, il ne subit pas forcément des contraintes réelles de la présentation publique, expérience que l'auteur aura plus tard en collaborant avec Jean-Marie Serreau. Dans un sens, la première pièce exprime sans ambages l'imaginaire de l'auteur.

### **Des cris sourds de la foule à la voix du peuple**

Dans les deux derniers numéros de la revue *Tropiques*, des fragments de *Et les chiens se taisaient* sont parus sous les titres « Intermèdes », « Ma main dans ma main... » et « Poème ». Dans un texte inaugural pour les *Tropiques*, le rédacteur en chef Césaire soulève une problématique propre à son pays natal :

Terre muette et stérile. C'est la nôtre que je parle. Et mon ouïe mesure par la Caraïbe l'effrayant silence de l'Homme. Europe. Afrique. Asie. J'entends hurler l'acier, le tam-tam parmi la brousse, le temple prier parmi les banians. Et je sais que c'est l'homme qui parle. Encore et toujours, et j'écoute. Mais ici l'atrophie monstrueux de la voix, le séculaire accablement, le prodigieux mutisme.<sup>421</sup>

On peut constater dans ce texte la préoccupation de Césaire à l'égard de la Martinique dans les années 1940 : le silence. Il a l'intention de le briser par le moyen de cultiver et faire parler le peuple : « J'ai été toujours frappé par le fait que les Antillais souffrent d'un manque. [...] Il y a aux Antilles un vide culturel. [...] Aussi ai-je toujours travaillé à ce qu'elles puissent s'exprimer elles-mêmes, parler, créer.<sup>422</sup> » Dès la première période, il se réfère de façon récurrente à l'acte vocal et ses corollaires (parole, mot, cri, bouche, gorge, etc.) Le début du *Cahier d'un retour au pays natal* s'articule autour d'une telle question :

Au bout du petit matin, cette ville plate – étalée...

---

<sup>421</sup> « Présentation », *Tropiques : 1941-1945, op. cit.*, N°1, avril 1941, p.5.

<sup>422</sup> « Entretien avec Aimé Césaire par Jacqueline Leiner », *Ibid.*, p.V.

Et cette ville inerte, cette foule criarde si étonnement passée à côté de son cri comme cette ville à côté de son mouvement, de son sens, sans inquiétude, à côté de son vrai cri, le seul qu'on eut voulu l'étendre crier parce qu'on le sent sien lui seul ; parce qu'on le sent habiter en elle dans quelque refuge profond d'ombre et d'orgueil, dans cette ville inerte, cette foule à côté de son cri de faim, de misère, de révolte, de haine, cette foule étrangement bavarde et muette.

Dans cette ville inerte, cette étrange foule qui ne s'entasse pas, ne se mêle pas : habile à découvrir le point de désencastration, de fuite, d'esquive. Cette foule qui ne sait pas faire foule [...] <sup>423</sup>

Le paysage urbain horizontal communique un abaissement ou bien une stagnation devant l'oppression et la misère. Certes, le poète ironise une telle attitude de laisser-aller par la répétition d'« à côté de » pour critiquer le recul devant toute confrontation avec la réalité désolée. Cependant, ces descriptions sarcastiques et des antiphrases dérobent le projet du poète ; cela est impliqué dans les oxymores « cette foule étrangement bavarde et muette » et « cette foule qui ne sait pas faire foule ». La vocation du poète consiste donc, en premier lieu, à faire pousser des cris à cette foule disparate, les cris sonores, signe primordial de souffrance et d'indignation (« Et ce pays cria pendant des siècles que nous sommes des bêtes brutes <sup>424</sup> ») : en second lieu, à former une voix articulée à partir des cris étouffés : en troisième lieu, à créer un peuple uni à partir de la bande des criard et des bavards autour de la voix orchestrée. <sup>425</sup> Le « moi » du poète, en tant que chef d'orchestre, atteint s'adresse à ses semblables. Un poème « Hors des jours étrangers », initialement publié en 1950, montre bien une dilatation du « moi » individuel dans le « nous » communautaire :

---

423 *Cahier d'un retour au pays natal, op. cit.*, p.9.

424 *Ibid.*, p.38.

425 Le poète doit ainsi faire une orchestration des cris sourds en une voix, voire un discours, par le moyen des mots ; les mots permettent la prise de conscience de soi : « D'abord, sans le mot, il n'y a pas de poésie. Je ne sais même pas si, sans le mot, il y a un *moi*. Vous m'avez demandé comment je conçois le moi. Eh bien si je prends *mon Moi* – mon moi est vague, il est *flou*, il est *incertain*. [...] Je crois qu'il ne coule *même pas*. Ce qui semble le caractériser, je vous répète, c'est une *sorte de torpeur*, de chose vraiment qui n'a pas « prise ». [...] C'est lui qui me permet d'appréhender mon *Moi*, je ne m'appréhende qu'à travers *un mot*, qu'à travers *le mot*. » (« Entretien avec Aimé Césaire par Jacqueline Leiner », *Tropiques : 1941-1945, op. cit.*, p.XII)

mon peuple  
  
quand hors des jours étrangers  
germeras-tu une tête bien tienne sur tes épaules renouées  
et ta parole  
[...]  
peuple de mauvais sommeil rompu  
peuple d'abîme remonté  
peuple de cauchemars domptés  
peuple nocturne amant des fureurs du tonnerre  
demain plus haut plus doux plus large  
  
et la houle torrentielle des terres  
à la charrue salubre de l'orage<sup>426</sup>

Ici le poète évoque un orateur qui donne un discours devant le public. Il s'adresse à son peuple pour faire appel à la solidarité fraternelle (« tes épaules renouées »). Les trois vers suivants avec la répétition « peuple de » assure leur unité en lui rappelant une série de contretemps qui constitue un vécu commun. Il faut noter que le quatrième appel « peuple » se tourne de l'évocation du passé à l'ouïe du présent ; le poète orateur invite son public à écouter des bruissements naturels d'alentour. Et cette fureur atmosphérique calamiteuse (« orage », « tonnerre » et « la houle torrentielle ») constitue la métaphore d'une agitation, d'une sphère verbale entre l'orateur vociférant et le peuple exalté. Le dynamisme tellurique (« terres à la charrue salubre »), jouant le double sens du mot « culture », tant agricole que mental ; il indique le remuement de la terre-peuple qui symbolise à la fois une mise en ordre et en mouvement de la masse éclairée vers un exode en dehors « des jours étrangers » de l'aliénation. Enfin, d'une part, Césaire assume son rôle de porte-parole de ses semblables, – à la manière de « Ma bouche sera la bouche des ceux qui n'ont point de bouche » –, avec l'énonciation d'un « je » ; d'autre part, à l'image d'un agitateur exalté, ce « je » du sujet poétique s'unit avec la collectivité « nous ».

---

426 *Ferrements et autres poèmes*, Paris, Seuil, 1994, p.78-79.

## **Le Rebelle, métamorphose du révolutionnaire en voleur de parole**

Nous avons jusqu'ici étudié l'aspect idéologique qui précède *Et les chiens se taisaient*. Maintenant, nous abordons le texte lui-même. La pièce est au premier abord hermétique. Sans références explicites au mythe, ni repères historiques, avec des personnages dépourvus de traits psychologiques, la pièce est tissée du langage peu pénétrable des *Armes miraculeuses*. Pour décortiquer cette œuvre, il faut d'abord connaître deux héros tragiques qui inspirent le protagoniste : Toussaint Louverture et Prométhée.

Pour ce qui est de l'histoire de Toussaint Louverture qui constitue la toile de fond de la pièce, Alex Gil rapporte qu'il existe d'un tapuscrit, « Ur-texte » dramatique de *Et les chiens se taisaient*, rédigé entre 1943 et 1944. D'après le compte-rendu du chercheur américain, la pièce inédite est un drame historique ; divisée en trois actes, elle ébauche nettement l'histoire de la Révolution haïtienne avec le protagoniste Toussaint Louverture, le récitant, la récitante et le chœur.<sup>427</sup> Certainement, les deux geôliers, qui demeurent dans le texte publié, sont conçus à partir de ceux de la prison dans laquelle le révolutionnaire noir a été enfermé dans le Jura.

On peut retracer les scènes créées pour le tapuscrit inédit dans la version publiée. Arrangé pour la version remaniée, l'auteur ébauche une « fresque historique<sup>428</sup> » avec des événements rangés chronologiquement au début de la pièce éditée. Par exemple, un cri du chœur d'inspiration rimbaldienne, « Les blancs débarquent, les blancs débarquent<sup>429</sup> », est arrangé pour évoquer les premiers explorateurs européens dans la version des *Armes miraculeuses*, alors qu'il était dans l'Ur-texte le cri du peuple redoutant la retour des Français, l'expédition du général napoléonien Charles Leclerc contre les séditions des esclaves.<sup>430</sup> De même, l'apparition onirique et éphémère des évêques et des cavaliers dans l'édition publiée, signifiant les arrivées de missionnaires et de soldats lors de la première colonisation, se trouve initialement dans l'acte II de l'édition inédite pour la reconquête de Saint-Domingue par les Français.<sup>431</sup>

L'autre influence est *Prométhée enchaîné* d'Eschyle à partir duquel l'auteur crée le caractère intransigeant du Rebelle. Celui-ci est sans doute une combinaison des deux

---

<sup>427</sup> « Découverte de l'Ur-texte de *Et les chiens se taisaient* », *Aimé Césaire à l'œuvre*, Paris, Éditions des archives contemporaines, 2010 : p.150.

<sup>428</sup> Le terme est de Rodney E. Harris, *L'humanisme dans le théâtre d'Aimé Césaire*, Ottawa, Naaman, 1973.

<sup>429</sup> « Et les chiens se taisaient », *Les Armes miraculeuses*, Paris, Gallimard, 1970, p.79.

<sup>430</sup> Alex Gil, « Découverte de l'Ur-texte de *Et les chiens se taisaient* », *Aimé Césaire à l'œuvre*, op. cit., p.151.

<sup>431</sup> *Ibid.*, p.152.

personnages historique (Toussaint) et mythique (Prométhée).<sup>432</sup> Ainsi pouvons-nous percevoir un point commun du lieu d'action « *vaste prison collective* » où la pièce se déroule<sup>433</sup> : Toussaint emprisonné au fort de Joux et Prométhée enchaîné à un rocher du Caucase. Or, pourquoi Césaire rejette-t-il l'histoire de Toussaint Louverture et voudrait-il approcher son héros de Prométhée ? Alex Gil s'interroge sur cette question sans vraiment y répondre :

La différence la plus étonnante est sûrement la présence fondamentale de l'histoire dans l'un et son absence totale dans l'autre. S'il est quasiment impossible de résumer l'intrigue de l'oratorio tragique des *Armes*, on peut aisément esquisser les grandes lignes de l'intrigue de l'Ur-texte, qui suit indubitablement un ordre chronologiquement traditionnel.<sup>434</sup>

Pourquoi l'auteur abandonne-t-il l'intrigue et l'Histoire au détriment de l'accessibilité de son œuvre ? Antérieur à l'époque de la décolonisation réelle, il ne se préoccupe pas de l'édification de l'Histoire comme ce sera le cas dans les années 1960 avec *La tragédie du roi Christophe*. Avant la décolonisation et la nécessité de l'Histoire, il lui fallait un mythe. Il préfère donner une dimension « universelle » (du moins Césaire croit-il ainsi) du mythe grec plutôt que celle d'une histoire particulière de la Révolution haïtienne.<sup>435</sup> Certes, il y a un caractère comparable entre eux ; l'un est apôtre de la liberté, l'autre voleur de feu, tous les deux aident les hommes à sortir d'un état de bestialité. Cependant, ils se distinguent définitivement l'un de l'autre sur un point.<sup>436</sup> Tandis que le titan damné constitue une figure d'inflexibilité, le républicain Toussaint succombe sous le dilemme de l'obéissance à la France et de l'aspiration à la liberté. Toussaint a eu tort d'entrer en pourparlers avec son adversaire Leclerc :

---

<sup>432</sup> Outre cela, au niveau de rhétorique, on peut reconnaître la résolution de Socrate, la Passion du Christ et l'autodafé de Mackandal aussi.

<sup>433</sup> « Et les chiens se taisaient », *Les Armes miraculeuses*, *op. cit.*, p.74.

<sup>434</sup> « Découverte de l'Ur-texte de *Et les chiens se taisaient* », *Aimé Césaire à l'œuvre*, *op. cit.*, p.150.

<sup>435</sup> En indiquant une vertu mythique de la tragédie qu'il a retenue chez Nietzsche, Césaire dit : « C'est ça, le mythe, un dépassement de l'anecdote historique pour arriver à une volonté plus large, à une volonté universelle et compréhensible pour tous les hommes. » (Jacqueline Leiner *Aimé Césaire le terreau primordial*, *op. cit.*, p.140)

<sup>436</sup> Il serait sans doute possible de dessiner un parallèle entre *Et les chiens se taisaient* et les personnages des histoires de Toussaint Louverture et de Prométhée. À part le Rebelle, la mère peut être associée avec l'épouse chez Toussaint, Océan la mère consolatrice chez Prométhée ; les géôliers sont certainement la trace de ceux du fort de Joux, et le Pouvoir accompagné du dieu forgeron Héphaïstos ; le messager de Bonaparte est une analogie d'Hermès envoyé par Zeus.

Protester de son attachement à la France, de sa fidélité à la République, bref nier sa revendication de l'indépendance, tactique de style sans doute. Mais en réalité, faute tactique.

Qui pouvait-il tromper ? L'ennemi ? Leclerc ? Bonaparte ?

C'était précisément eux qu'on ne trompait pas ; qu'on ne parviendra pas à tromper ! Et s'il ne trompait pas l'ennemi, du moins était-ce son peuple qui, victime du subterfuge, tombait dans le piège vainement tendu à l'ennemi.<sup>437</sup>

L'auteur explique que le révolutionnaire noir était tout de même prêt à accepter son destin, fin tragique de la vie comme d'autres révolutionnaires contemporains : « Mourir comme Brissot, comme Robespierre. Depuis longtemps, il était préparé à cette éventualité. Mieux, il savait inéluctable.<sup>438</sup> » Néanmoins, pour le jeune poète sous le régime vichyste de l'Amiral Robert, cet échec ne serait pas appréciable. Il doit préférer l'incorruptibilité de Prométhée au révolutionnaire qui périt dans ses propres compromissions. Outre le caractère, Césaire doit entrevoir une analogie entre Prométhée et son Rebelle. Si le titan damné est voleur de feu, le héros césairien est voleur de parole. Une tirade du Rebelle y fait allusion :

je n'ai pour moi que ma parole,  
par la grâce des terres jeunes et du bassin sismique  
et des marais fleuris au front d'une blessure  
phénix cicindelle catalpa lumière claire  
ma parole puissance de feu,  
ma parole brisant la joue des tombes des cendres des lanternes  
ma parole qu'aucune chimie ne saurait apprivoiser ni ceindre  
mon grand désir sauvage nu noir sagace et brun<sup>439</sup>

---

<sup>437</sup> *Toussaint Louverture*, Paris, Présence Africaine, 1981, p.305.

<sup>438</sup> *Ibid.*, p.310.

<sup>439</sup> « Et les chiens se taisaient », *Les Armes miraculeuses*, *op. cit.*, p.112-113.

Cette scène a lieu à la tombée de la nuit comme la didascalie l'indique « *la lune monte.*<sup>440</sup> » Le héros prométhéen affirme d'abord son unique arme qu'est la parole. Il associe alors son butin de parole à une créature légendaire qui désigne le feu et la cendre, symboles de l'incorruptibilité par le cycle de mort et de résurrection. Les vers sont également parsemés des métaphores d'éléments corollaire au feu (« lumière claire », « puissance de feu » et « cendres des lanternes ») et d'indocilité (« [ni] apprivoiser, ni ceindre » et « mon grand désir sauvage »). Alors, le Rebelle profère en délirant :

Des dieux... vous n'êtes pas des dieux. Je suis libre.  
Vos voix ne me jettent que la pierre de ma propre voix  
Vos yeux ne m'enveloppent que de mes propres flammes  
Vos couteaux de jet qui sifflent autour de ma tête jaillissent  
Du fourré de cactus de mon sang empoisonné<sup>441</sup>

La référence abrupte à des divinités, malgré leur absence dans la pièce, laisse entrevoir l'emploi du mythe grec. En langage prométhéen, défiant la déité de « vous » peu identifiable dans la pièce elle-même, il fait allusion à la source de sa voix découlée des leurs (« Vos voix ne me jettent que la pierre de ma propre parole ») qui attisent le feu (« mes propres flammes »), métaphore d'indignation contre l'oppression ; tout cela renvoie au mythe du titan enchaîné. D'ailleurs, ce symbolisme de parole-feu apparaît explicitement dans le chœur : « Homme, prend garde, le feu est un langage qui demande de courir.<sup>442</sup> »

Comment le Rebelle transmet-il la parole au peuple comme Prométhée donne le feu aux hommes ? Comment former un discours, une pensée, une conscience à partir de la parole chez le peuple comme les arts sont inventés à partir du feu chez les mortels ? En effet, il semble que l'auteur ne veuille pas exposer dans la pièce elle-même la transmission de la voix du héros au peuple. Cependant, il est possible de l'entrevoir à la dernière scène où il souffre la persécution des geôliers. Sentence capitale prononcée, condamnant le meurtre du maître que le Rebelle a commis, la « foule-chœur » pousse des cris frénétiques « À mort, à mort. » Le Rebelle et la foule

---

<sup>440</sup> *Ibid.*, p.112.

<sup>441</sup> *Ibid.*, p.113.

<sup>442</sup> *Ibid.*, p.99.

s'opposent l'un contre l'autre, et celui-là, toujours défiant, reproche ses lâchetés au public spectateur ; selon l'hypothèse nietzschéenne sur l'identité miroitante entre la scène et le public, il faut savoir que ce reproche à la foule s'adresse également aux spectateurs de la pièce :

Ah, vous ne partirez pas que vous n'avez senti la morsure de mes mots sur vos âmes  
imbéciles  
car, sachez-le je vous épie comme ma proie...  
et je vous regarde et je vous dévêts au milieu de vos mensonges et de vos lâchetés  
larbins fiers petits hypocrites filant doux  
esclaves et fils d'esclaves  
et vous n'avez plus la force de protester de vous indigner de gémir  
condamnés à vivre en tête à tête avec la stupidité empuantie sans autre chose qui vous  
tienne chaud au sang que de regarder ciller<sup>443</sup>

À cette provocation, la foule commence à se taire et à rester impassible devant la damnation du Rebelle. C'est comme si elle était troublée devant le spectacle excitant et l'avertissement du persécuté agonisant par rapport au danger du *statu quo* abrutissant et aphasique :

LE GEÔLIER

Insolent, dégoûtant, singe libidineux

*Il le frappe ; la femme le frappe également.*

LE CHŒUR

que son sang coule

LE DEMI-CHŒUR

qu'il coule communiel

Le CHŒUR

je ne pousserai pas de gémissement

---

<sup>443</sup> *Ibid.*, p.140.

## LE DEMI-CHŒUR

O sang plus riche et salé que n'est doux le miel

## LE REBELLE

Le Roi... répétez : le roi  
toutes les violences du monde mort  
frappé de verges, exposé aux bêtes  
traîné en chemise la corde au cou  
arrosé de pétrole  
et j'ai attendu san-benito l'heure de l'auto-da-fé  
et j'ai bu de l'urine, piétiné, trahi, vendu  
et j'ai mangé des excréments  
et j'ai acquis la force de parler  
plus haut que les fleuves  
plus fort que les désastres<sup>444</sup>

Le persécuté répertorie des souffrances qu'il a subies, ainsi que ses semblables du type prométhéen, au prix d'« [acquérir] la force de parler ». Alors, le persécuté devient un sacrifié pour la masse abrutie. Il assume les afflictions pour faire de lui-même un exemple devant le silence du chœur. Ce témoignage du meurtre du Rebelle opère une sublimation du « nous » communautaire. Édouard Glissant explique cette sublimation sacrificielle :

Ce qui était historiquement situé, condamné à mourir, [...] Césaire l'a tué (dépassé) dans la personne de son *Rebelle*. C'est la leçon de sa tragédie qu'on peut lire à la fin des *Armes miraculeuses* qui a pour titre : *Et les chiens se taisaient...* Il fallait que le héros meure, après avoir souffert l'établissement et les poids de la naissance de tous.<sup>445</sup>

---

<sup>444</sup> *Ibid.*, p.143-144.

<sup>445</sup> « Aimé Césaire et la découverte du monde », *op. cit.*, p.51.

Par la suite, le héros sacrifié s'adresse à la foule : « le soufre mon frère, le soufre mon sang / répandra dans les cités les plus orgueilleuses.<sup>446</sup> » D'un côté, la référence à la matière « soufre » suggère une analogie avec le feu. De l'autre côté, elle laisse entendre un double sens par l'homophonie, l'impératif du verbe « souffrir ». C'est pour ainsi dire « souffre-le mon frère, souffre-le mon sang » afin d'inviter le peuple à un difficile chemin vers la parole. À cette interpellation s'élève une voix du chœur qualifié de « souterrain » distincte de celle du chœur ordinaire, qui indique une volonté subconsciente de la foule : « voici ma main. voici ma main. / ma main fraîche, ma main de jet d'eau de sang / ma main de varech et d'iode / ma main de lumière et de vengeance...<sup>447</sup> » Cette main tendue signifie la réception du sang coulé du héros exécuté pour avoir voulu proférer sa parole. Entouré par l'éclat des tams-tams frénétiques qui désigne une approbation non verbale de la foule interpellée, le Rebelle pousse le dernier cri d'agonie :

Aboyez tams-tams  
Aboyez chiens gardiens du haut portail  
chiens du néant  
Aboyez de guerre lasse  
Aboyez cœur du serpent  
Aboyez scandale d'étuve et de gris-gris  
aboyez furie des lymphes  
conciles des peurs vieilles  
aboyez  
épaves démâtées  
jusqu'à la démission des siècles et des étoiles.<sup>448</sup>

La répétition du verbe « aboyer » suggère sans doute la vocifération ou bien la vocalisation de l'émotion qui était connotée par les tams-tams sonores non verbaux. Cette invitation adressée à la foule silencieuse éclaircit le titre énigmatique de *Et les chiens se taisaient*. C'est

---

<sup>446</sup> « Et les chiens se taisaient » *Les Armes miraculeuses, op. cit.*, p.149.

<sup>447</sup> *Ibid.*, p.149.

<sup>448</sup> *Ibid.*, p.151-152.

probablement un titre ironique dont les chiens, à la fois domptés et sauvages, dénotent l'ambivalence du peuple, son hésitation entre étouffement et émission de sa voix. Le temps du verbe à l'imparfait « se taisaient » indique l'état d'obédience et le silence antérieur. Mais il implique également, à l'inverse, un émergence de voix. En tenant compte du fait que Césaire allait voir *La guerre de Troie n'aura pas lieu* de Giraudoux pendant les années 1930, Romuald Fonkoua interprète ainsi le titre comme une antiphrase ; « Le propre des chiens étant d'aboyer, le propre des Nègres (et par voie de conséquence de tout peuple opprimé) est de se libérer.<sup>449</sup> » Et pour la libération, ils doivent recourir aux cris et à la voix qui sont propres à ceux qui sont étouffés sous le joug du colonialisme. En fin de compte, la mise en voix de la foule criarde fait un lointain écho avec le premier paysage du pays natal décrit dans son premier poème où il a initialement mis en cause la « foule étrangement bavarde et silencieuse.<sup>450</sup> »

### **Deux ruptures poétique et politique : « Aragonade » et Parti communiste français**

Dans un article consacré à Césaire, Édouard Glissant observe une transition stylistique chez Césaire dans les années 1950 : « Césaire a pu abandonner sensiblement la manière surréaliste, précisément lorsque le temps fut venu pour lui de dépasser cette fureur, non plus à crier à la vie, mais d'organiser (de la changer).<sup>451</sup> » Élu maire de Fort-de-France et député de la Martinique en 1946, Césaire est maintenant un homme politique en plus d'être un poète porte-parole du peuple. On peut voir une telle individuation sous l'image d'un nègre marron dans un poème « Corps perdu » publié en 1950. Dans cette œuvre, il évoque un esclave fugitif persécuté qui semble monter vers le haut :

Ah qui vers les harpons me ramène  
je suis très faible  
je siffle oui je siffle des choses très anciennes  
de serpents de choses caverneuses  
[...]  
et fou hurlement de chiens et de chevaux

---

<sup>449</sup> Aimé Césaire, Paris, Perrin, 2010, p.299.

<sup>450</sup> *Cahier d'un retour au pays natal*, op. cit., p.9.

<sup>451</sup> « Aimé Césaire et la découverte du monde », *Lettres nouvelles*, op. cit., p.53.

qu'il pousse à notre poursuite toujours marronne  
mais à mon tour dans l'air  
je me lèverai un cri et si violent  
que tout entier j'éclabousserai le ciel  
et par mes branches déchiquetées  
et par le jet insolent de mon fût blessé et solennel

je commanderai aux îles d'exister<sup>452</sup>

Échappé de l'esclavage, masse de ses semblables, le sujet poétique se trouve seul dans son marronnage. Avec la référence aux animaux domestiques, les vers suivants décrivent une scène de chasse aux nègres marrons. Pourchassé, il s'indigne et se transforme en un volcan en éruption. L'explosion figure un orgasme viril (« le jet insolent ») qui contrarie son existence asservie antérieure. Il devient enfin un martyr à l'image d'un arbre écorché vif (« mes branches déchiquetées » et « mon fût blessé »). Le poème finit par un regard d'en haut, tel un commandeur sur la bataille, du sommet du morne qui « domine », – au double sens du terme « regarder en bas » et « régner » –, l'archipel des Antilles. À travers l'évocation du marronnage, ce poème dessine également le devenir solitaire et autoritaire d'un leader politique. L'imaginaire d'élévation géographique vers une hauteur communique non seulement l'atteinte de la liberté (« l'air » et « le ciel »), mais aussi le commandement de la population (toujours métonymisée par les « îles ») comme le dernier vers le suggère.

Comme Glissant l'a noté, Césaire change de point de vue ; il assume de plus en plus le rôle de leader politique réel, même dans sa création littéraire. Le changement devient visible si nous comparons les rapports entre le héros tragique et le chœur-peuple de *Et les chiens se taisaient* et de *La tragédie du roi Christophe*. Il s'éloigne du surréalisme et du communisme qui marquaient sa poétique et sa politique des années précédentes. Avant de passer à la deuxième pièce, nous nous permettons de faire une digression qui est incontournable pour examiner l'évolution de son art poétique et de sa vision politique. Nous allons étudier deux ruptures subies au cours des années 1950 qui coïncident avec le changement stylistique de Césaire. Il s'agit d'un double défi :

---

<sup>452</sup> « Corps perdu », *Cadastre suivi de Moi, laminaire*, Paris, Seuil, 1981, p.81.

une dispute autour de la question de la poésie nationale et la démission du Parti Communiste français.

Une polémique entre Césaire et René Depestre se tient en juin 1955 avec la publication d'une lettre. En effet, il semble que Césaire ne vise pas vraiment le jeune poète haïtien lui-même, mais la tutelle de Louis Aragon sur lui comme Romuald Fonkoua le suggère avec le mot « Aragonade ».<sup>453</sup> Depestre adresse une lettre personnelle à un poète français Charles Dobzynski, poète proche d'Aragon, autour d'une question sur la poésie nationale. Or, à la recherche de la poésie nationale française, Aragon mettait en cause le vers libre comme un « individualisme formel ». Aragon, le directeur, publie dans *Les lettres françaises*, revue littéraire résistante puis subventionnée par le Parti Communiste, un article en 1953 :

Je lis tout le temps des manuscrits de gens que je connais et de gens que j'ignore. Je veux souligner ce fait, qu'ils confirment dans l'ensemble le renoncement à l'individualisme formel en poésie, de façon d'autant plus marquée qu'on s'attache à ceux d'entre eux qui atteignent à la plus haute qualification poétique ou y tendent. De telle sorte que nous voyons conjointement, le goût du métier poétique retrouvé, le sentiment national renaissant dans la forme et le fond, renoué dans la forme et le fond, et la qualité poétique renaître pour une véritable renaissance française.<sup>454</sup>

Pratiqué depuis la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, le vers libre constitue aux yeux d'Aragon un cosmopolitisme formel qui peut nuire à la prosodie classique et nationale française du vers mesuré :

Il n'est pas moins vrai qu'à partir d'un certain moment, le vers de plus en plus dépouillé, défait, désarticulé des modernes qui était un vers difficile à atteindre, pour Rimbaud, pour Apollinaire ou pour Spire, qui n'avaient passé ni par l'étude, ni par l'expérience de l'alexandrin et de l'octosyllabe, du vers impair et du vers dit libre, à écrire directement, et parce que cela est ou leur semblait plus facile, ce langage sans autre règle que

---

<sup>453</sup> « Depestre est le destinataire immédiat de la poésie de Césaire. Mais c'est Aragon – l'ancien surréaliste – qui est objet de sa critique virulente et de ses sarcasmes. » (*Aimé Césaire, op. cit.*, p.202)

<sup>454</sup> « D'une poésie nationale et de quelques exemples », *Journal d'une poésie nationale*, Lyon, Les écrivains réunis, 1954, p.34.

l'à-la-ligne arbitraire, que dans ce journal même, il y a quelques années Elsa Triolet appelait le poème kirghize.<sup>455</sup>

La barbarie du vers libre, qui ne remonte qu'à quatre-vingts ans, jusqu'à Rimbaud dans l'histoire de la poésie française, est « une forme dénationalisée » qui vêtit la poésie d'« un habit cosmopolite<sup>456</sup> ». Pour remettre de l'ordre national dans la poésie contemporaine, il propose le vers régulier et rimé qu'il revendiquait déjà dès les années 1940. À cet appel répond René Depestre dans sa lettre intime à Charles Dobzynski, et celui-ci la dévoile au grand jour sans consentement du poète haïtien dans *Les lettres françaises*.<sup>457</sup> Césaire reconnaît un larbinisme dans son panégyrique à l'égard d'Aragon. Il y réagit tout de suite avec un poème intitulé « Réponse à René Depestre poète haïtien » en juillet 1955 dans *Présence Africaine*, revue culturelle des intellectuels noirs. Il lui propose un marronnage devant la tutelle du poète communiste français :

marronnons-les Depestre marronnons-les  
comme jadis nous marronnions nos maîtres à fouet

Depestre j'accuse les mauvaises manières de notre sang  
est-ce notre faute  
si la bourrasque se lève  
et nous désapprend tout soudain de compter sur nos doigts  
de faire trois tour de saluer<sup>458</sup>

Ici, Césaire ironise non seulement sur l'obéissance de Depestre à Aragon, en faisant une analogie avec celle du type « bon nègre à son bon maître<sup>459</sup> », mais aussi il ridiculise le vers mesuré par l'image d'un esclave qui compte sur ses doigts ; il se moque d'un côté de la prosodie classique d'Aragon et de l'approbation de Depestre de l'autre. En fait, il rédige d'un ton

---

<sup>455</sup> *Ibid.*, p.32.

<sup>456</sup> *Ibid.*, p.33.

<sup>457</sup> Depestre l'affirme dans un texte publié postérieurement : « Dans ce texte, je lui faisais, sur un ton plutôt confidentiel, part des premières réflexions qui m'étaient venues à la lecture des études d'Aragon.. » (« Réponse à Aimé Césaire », *Présence Africaine*, 4, octobre-novembre 1955, p.42)

<sup>458</sup> Aimé Césaire « Réponse à René Depestre poète haïtien », *Présence Africaine*, 1-2, juillet 1955, p.114-115.

<sup>459</sup> *Cahier d'un retour au pays natal, op. cit.*, p.59.

sarcastique son réquisitoire en vers libre, ce qui est déjà un défi à Aragon.<sup>460</sup> Le poète martiniquais raille le poète communiste, en faisant allusion à sa dérision par rapport à son formalisme : « que tourne bien ou mal sur l'huile de ses gonds / fous-t-en [*sic*] Depestre fous-t-en laisse dire Aragon.<sup>461</sup> » Il fait rimer le nom d'Aragon avec les « gonds » pour le railler. Finalement, il semble que chacun tienne mal compte de la réponse de l'autre. Depestre croit assez innocemment à l'utilité de la forme classique pour accéder à l'expression des éléments africains dans la poésie française :

Sur le plan formel, l'Afrique n'est présentée en Haïti que par un apport rythmique, un élément d'expressivité. L'essentiel pour un poète, quand il est question de moyen d'expression, n'est-ce pas d'abord la langue, dans laquelle il s'exprime ? Voilà pourquoi j'ai parlé, dans ma lettre à Dobzynski, d'intégrer des éléments africains à l'héritage prosodique français.<sup>462</sup>

Pour Depestre, connaisseur de la civilisation américaine à part entière – anglophone, hispanophone et lusophone –, la langue est neutre ainsi que la prosodie qui en est née ; il favorise le métissage des éléments hétérogènes acclimaté à un pays particulier. Ainsi dit-il : « Ce qui montre que ce n'est pas la communauté de langue ni de race qui détermine le caractère national d'une culture, mais en dernière analyse, les conditions de vie, les conditions de développement historique propre à chaque pays.<sup>463</sup> » Une telle croyance ingénue à l'époque où l'on s'interroge pleinement sur la colonisation culturelle est fâcheuse pour Césaire.<sup>464</sup> Il y soupçonne une assimilation : « Je dis que cela me paraît un étrange renversement des valeurs, et il me semble que Depestre, sous prétexte de s'aligner sur les positions d'Aragon, tombe dans un assimilationnisme détestable.<sup>465</sup> » Peut-être Césaire connaissait-il la poésie d'Aragon et était-il

---

<sup>460</sup> La ridiculisation de la prosodie classique sera reprise quelques années après dans *La tragédie du roi Christophe*.

<sup>461</sup> « Réponse à Depestre poète haïtien », *Présence Africaine*, *op. cit.*, p.114-115.

<sup>462</sup> « Réponse à Aimé Césaire », *Présence Africaine*, *op. cit.*, p.50.

<sup>463</sup> *Ibid.*, p.45

<sup>464</sup> Romuald Fonkoua écrit : « Si l'attitude de René Depestre ressemble incontestablement à un réflexe de bon camarade du Parti, il faut dire, à sa décharge, que l'adéquation entre la prosodie française et la culture haïtienne lui paraît d'autant plus naturelle qu'elle lui rappelle les propositions esthétiques des poètes indigénistes haïtiens dans l'entre-deux-guerres. Mais, précisément, Depestre s'est tout simplement trompé de lieu, d'époque, d'acteurs sociaux. Il a ignoré le contexte historique de la situation coloniale. » (*Aimé Césaire*, *op. cit.*, p.196.)

<sup>465</sup> Aimé Césaire, « Sur la poésie nationale », *Présence Africaine*, 4, octobre-novembre 1955, p.39.

dégoûté par sa prétention à l'universalité de la langue et l'art poétique français. Pour l'ancien surréaliste réformé au goût classique, en effet, la langue est inséparable de la poésie ainsi que son art :

Ainsi faut-il bien voir que si la rime traduit l'être, il faut au moins un adjectif à cet être-là, qui n'est pas l'essence flottante de l'humanité, mais déjà un être national. Ce caractère national de la rime, on aimerait qu'un historien s'y attachât, et l'on peut bien jurer qu'il découvrirait à la rime ou rythme au fur et à mesure de son évolution et dans notre « vulgaire », la langue française, et dans les autres qui l'ont adoptée comme pas mal de choses et d'idées qui venaient de France, d'autres caractéristiques fort peu « essentielles », qui traîneraient la rime dans la lice de la pensée claire, dans les chaînes matérielles du monde tel qu'il est, avec ses guerres, ses amours, ses cruautés, ses industries, ses sciences, le long écheveau de l'histoire. Je parie même que l'étude des rimes à travers les âges, loin de jeter la nuit sur la pensée historique, y apporterait toutes sortes de clartés sur les secrets oubliés des sociétés défuntes, comme celle dont nous sommes les hôtes forcés.<sup>466</sup>

La rime, propre à la langue française selon Aragon, comporte l'être et l'histoire ; elle est l'être national français. S'il en est ainsi, l'acceptation de l'usage de la rime-France ne signifie-t-elle pas une acceptation du national-français ? En d'autres termes coloniaux, n'est-ce pas une assimilation que Césaire redoute tant ? Nous ne savons pas à quel point Aragon lui-même pensait à la colonisation d'autres cultures avoisinantes, mais il est possible de faire une lecture coloniale de son texte :

Elle [la rime] nous vient du bas peuple de Rome, elle est née d'abord parmi les esclaves, méprisée des poètes latins comme des surréalistes d'aujourd'hui. Elle est venue en Gaule dans le bagage des soldats. Ce n'est que là qu'elle a acquis la dignité, conquis ses degrés. Elle s'est développée en même temps que la langue française qui l'a consacrée, et c'est avec elle la poésie française, grâce à la vogue des poètes français, qu'elle a gagné

---

<sup>466</sup> Louis Aragon, « La définition de la poésie », *Œuvres poétiques complètes*, tome I, Paris, Gallimard, p.827.

l'Allemagne, l'Angleterre et même l'Italie où Dante ou Pétrarque durent aux Provençaux autant sinon plus qu'aux Latins. Les rimes françaises conquièrent l'Allemagne en lui portant les histoires de Tristan et de Perceval qui devaient devenir le fonds poétique de l'Allemagne même, elles donnèrent à l'Angleterre le Roi Arthur plus vrai que tous ses rois historiques. La rime ainsi part de France et gagne le monde, elle est, elle demeure une invention de notre pays qui féconde les poésies lointaines, avec lesquelles elle nous revient parfois aujourd'hui.<sup>467</sup>

Aragon pense que la rime en tant que forme propageait simultanément le fond français et colonisait toujours d'autres cultures européennes, historiquement. « [L]es poésies lointaines » n'impliquent pas des poésies autres qu'européennes ? Cette vision expansionniste va de pair avec la poétique colonisatrice, sans doute soutenue par la même politique, avec l'universalisme de la rime française. L'alliance d'avec une telle poétique ne voudrait-elle pas dire une contribution à cette prétention ? D'autant plus que Césaire s'interroge sur l'assimilation culturelle par la colonisation politique, le classicisme poétique d'Aragon est un cadeau empoisonné. Croyant embellir l'apparence par la forme classique, en effet, à l'encontre de ce que Depestre croit, on peut perdre le fond. Il déclare ainsi une position opposée qui consiste à faire prévaloir le fond sur la forme :

Camarade Depestre

C'est un problème assurément très grave  
des rapports de la poésie et de la Révolution  
le fond conditionne la forme  
par quoi la forme prenant sa revanche  
comme un figuier maudit étouffe le poème,  
mais non

je ne me charge pas du rapport  
j'aime mieux regarder le printemps. Justement  
c'est la Révolution

---

<sup>467</sup> *Ibid.*, p.826.

et les formes qui s'attardent<sup>468</sup>

Césaire affirme que le fond crée la forme et non pas l'inverse, comme Romuald Foukoua le constate en soulignant son déni de l'apriorisme.<sup>469</sup> Bien avant cela, le poète martiniquais n'a-t-il pas manifesté auparavant une telle position depuis son texte théorique « Poésie et connaissance » en 1945 à l'heure où Aragon forgeait la poétique classique dans *Les yeux d'Elsa* et *Le crève-cœur* ?

L'année suivante, en octobre 1956, figure un autre marronnage chez Césaire. C'est sa démission du Parti Communiste français qu'il déclare dans sa lettre adressée au secrétaire général Maurice Thorez. Césaire paraît communiste, vu de la rhétorique marxisante de son *Discours sur le colonialisme*<sup>470</sup> et de la présentation faite par Léopold Sedar Senghor dans l'anthologie de la poésie nègre en 1946 : le Blanc capitaliste, le Noir prolétaire.<sup>471</sup> Cependant, il semble que son adhésion au Parti soit stratégique de telle sorte qu'il convienne mieux de dire sympathisant que militant.<sup>472</sup>

Par ailleurs, sa querelle sur la poésie s'enchevêtre avec sa discorde politique. Une querelle préliminaire autour de la question de la poésie nationale se déroule déjà en 1946 lors de la publication des *Armes miraculeuses*. Selon Toumson Roger, Aragon, la figure marquante du Parti Communiste, lui a reproché son « individualisme petit-bourgeois et [ses] métaphores hermétiques dont regorge le recueil de 1946.<sup>473</sup> » Car, pour le poète communiste, l'expression doit être suffisamment simple pour qu'elle soit accessible pour le peuple. En revanche, Césaire s'élève à la fois contre la valeur socialiste et le formalisme traditionaliste de la poésie.

Enfin, comment Césaire se démet-il de son adhésion au Parti Communiste ? De manière analogue à l'Aragonade, qui lui paraît une tentative d'emprise sur la poésie nègre. Ce que

---

<sup>468</sup> « Réponse à René Depestre », *Présence Africaine*, op. cit., p.115.

<sup>469</sup> « Césaire reproche clairement à Aragon de faire passer l'idéologie avant la poésie ; d'embrigader l'essence du poème, qui est la vie, dans des corsets formels. » (*Aimé Césaire*, op. cit., p.203)

<sup>470</sup> Il inaugure et clôt son discours avec deux problèmes, celui du prolétariat et celui du colonialisme, qu'il traite de corollaires dans le texte.

<sup>471</sup> *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, op. cit., p.55.

<sup>472</sup> Toumson Roger : « L'adhésion d'Aimé Césaire au surréalisme comme son adhésion au communisme s'assortissent de convenances et de réserves mentales persistantes. » (*Aimé Césaire le nègre inconsolé*, Paris, Syro, 1993, p.145) Maryse Condé : « L'engagement de Césaire au Marxisme a toujours été très tiède. Il ne s'y est résigné que sous la pression de ses compagnons de route qui l'ont persuadé que cette idéologie entraîne la fin du colonialisme. » (« Fous-t'en Depestre ; laisse dire Aragon », *The Romanic Review*, vol. 92, no. 1-2, January-Mars 2001, p.180.)

<sup>473</sup> *Aimé Césaire le nègre inconsolé*, op. cit., p.133.

Césaire problématise c'est la mainmise colonialiste de la culture et de la politique.<sup>474</sup> Lors du Premier Congrès international des écrivains et artistes noirs, deux mois avant sa démission, il sonne l'alarme à l'égard de la colonisation culturelle. Il doute l'espérance naïve d'une synthèse des cultures différentes et de la naissance d'une nouvelle civilisation mixte. Loin de cela, avertit-il, la condition coloniale ne permet pas une équité entre deux cultures, européenne et indigène, par conséquent, l'une finit par s'imposer sur l'autre :

C'est là une illusion dans laquelle tombent beaucoup d'Européens qui s'imaginent assister dans les pays de colonisation française ou anglaise par exemple à la naissance de civilisation anglo ou franco-africaine ou anglo ou franco-asiatique.

[...]

L'erreur d'une telle théorie est qu'elle repose sur l'illusion que la colonisation est un contact de civilisation comme un autre et que tous les emprunts se valent.

La vérité est très différente et que l'emprunt n'est valable que lorsqu'il est rééquilibré par un état intérieur qui l'appelle et qui en définitive l'intègre au sujet qui l'assimile en le faisant soi ; qui d'extérieur le rend intérieur.<sup>475</sup>

Dans la *Lettre à Maurice Thorez*, écrite le 24 octobre 1956 juste après les insurrections de Pologne et de Hongrie, il éprouve une aversion à l'égard de l'attitude impérialiste du Parti Communiste français par rapport aux colonies. D'abord, il accuse le Parti de son adhésion au stalinisme malgré le rapport de Khrouchtchev dénonçant la dictature et le culte de la personnalité de Staline en 1953 ; pour lui, le stalinisme exerce « un véritable capitalisme d'État exploitant la classe ouvrière de manière pas très différente de la manière dont on en use avec la classe ouvrière dans les pays capitalistes<sup>476</sup> » et le dictateur soviétique lui paraît redoutable d'autant plus qu'il « a réintroduit dans la pensée socialiste, la notion des peuples “avancés” et des peuples “attardés”.<sup>477</sup> » Le Parti Communiste français qui reste dans cette même ligne prétendument

---

<sup>474</sup> « [D]epuis la critique de l'art poétique (1955) qui était déjà une attaque en règle contre l'une des figures les plus marquantes du Parti, Louis Aragon, l'intellectuel noir Aimé Césaire a commencé à sortir de la ligne officielle fixée par le parti communiste. » (Romuald Fonkoua, *Aimé Césaire, op. cit.*, p.243)

<sup>475</sup> « Culture et colonisation », *Présence Africaine*, no.8-9-10, juin-novembre 1956, p.200.

<sup>476</sup> *Lettre à Maurice Thorez*, Paris, Présence Africaine, 1956, p.6.

<sup>477</sup> *Ibid.*, p.11.

« fraternaliste » pour ne pas dire « paternaliste », brandissant tout de même son droit d'aînesse, conduit un impérialisme sur les colonies françaises qui ne seront jamais ses égales :

Mais je dis qu'il n'y aura jamais de variante africaine, ou malgache, ou antillaise du communisme, parce que le communisme français trouve plus commode de nous imposer la sienne. Qu'il n'y aura jamais de communisme africain, malgache ou antillais, parce que le Parti Communiste Français pense ses devoirs envers les peuples coloniaux en terme [*sic*] de magistère à exercer.<sup>478</sup>

Il n'accepte aucune doctrine tant qu'elle n'est pas « convertie à nous » : « ce que je veux, c'est que marxisme et communisme soient mis au service des peuples noirs, et non les peuples noirs au service du marxisme et du communisme.<sup>479</sup> » À l'encontre de la rhétorique marxisante de la solidarité entre le prolétariat et les colonisés dans le *Discours sur le colonialisme*, Césaire dissocie enfin les deux. Le problème des colonisés n'est pas, insiste-t-il, une sous-catégorie de celui des ouvriers :

En tout cas, il est constant que notre lutte, la lutte des peuples coloniaux contre le colonialisme, la lutte des peuples de couleur contre le racisme est beaucoup plus complexe – que dis-je, d'une tout autre nature que la lutte de l'ouvrier français contre le capitalisme français et ne saurait en aucune manière, être considéré comme une partie, un fragment de cette lutte.<sup>480</sup>

Que faire après ce double marronnage poétique et politique ? Quelle problématique soulève-t-il alors ? Césaire avoue qu'il faut assumer le poids de l'histoire, ce qui n'était pas envisageable sous le régime colonial, pour que le peuple puisse atteindre une autonomie inaliénable et une culture indissoluble devant une autre culture : « on ne peut l'attendre d'un peuple que si ce peuple garde l'initiative historique, autrement dit que si ce peuple est libre. Ce qui est incompatible avec le colonialisme. Laisse entrer les peuples noirs sur la grande scène de

---

<sup>478</sup> *Ibid.*, p.13.

<sup>479</sup> *Ibid.*, p.12.

<sup>480</sup> *Ibid.*, p.8-9.

l'histoire.<sup>481</sup> » Les colonies en voie de décolonisation doivent assumer leurs propres responsabilités de colonisés eux-mêmes – d'ailleurs la décolonisation constitue le mot-clé pour le Deuxième Congrès des écrivains et artistes noirs en 1959 – et ce thème préoccupe la deuxième pièce théâtrale d'Aimé Césaire.

### ***La tragédie du roi Christophe* : une pièce didactique post-indépendantiste**

À la suite des ruptures poétique et politique, Césaire met en scène encore une autre rupture dans sa deuxième pièce intitulée *La tragédie du roi Christophe*. À la différence de *Et les chiens se taisaient*, la seconde pièce s'approprie la structure du drame classique. Précédé par un prologue (une scène de gagaire suivie d'un discours préliminaire du présentateur-commentateur), l'épisode est divisé en trois actes entrecoupés par deux intermèdes des dialogues plébéiens<sup>482</sup> (radayeurs et paysans), suivi d'un exode qui constitue une débandade des porteurs du cadavre du roi. L'intrigue consiste dans un commencement (l'intronisation d'Henri Christophe), un milieu (l'édification de la citadelle) et une fin (le suicide et la sépulture du roi), dramatisée par une péripétie (une attaque d'apoplexie) et une reconnaissance (la révélation de l'échec). Les personnages ont des caractères bien marqués ; le protagoniste Christophe hautain et vain, l'antagoniste Pétion irrésolu et couard, le secrétaire du roi Vastey fidèle et au sang-froid, etc. Ceci dit, il convient de noter une démesure formelle à l'égard de l'unité de temps et de lieu dans *La tragédie du roi Christophe*. En effet ces unités ne sont pas homogènes; pourtant, elles participent d'une dramatisation stratégique que nous analyserons plus tard.

Pour ce qui est du langage rendu beaucoup plus saisissable, *La tragédie du roi Christophe* est adaptée à l'entente du grand public en comparaison au langage ésotérique de *Et les chiens se taisaient*. Césaire lui-même l'affirme dans un entretien : « À un certain âge, j'ai souffert du manque d'audience de la poésie, de son hermétisme. En devenant auteur dramatique, j'ai décidé de mettre mes poésies à la portée du grand public.<sup>483</sup> » Si la première pièce doit à Eschyle, la deuxième se réfère à Shakespeare, au *Roi Lear* et à *Hamlet*. À part la diction explicite « il y a

---

<sup>481</sup> « Culture et colonisation », *Présence Africaine*, op. cit., p.205.

<sup>482</sup> Dans la version initiale de 1963, ces deux intermèdes ne constituent pas des parties indépendantes, mais ils font partie de l'Acte II, au début et à la fin.

<sup>483</sup> Claude Stevens, « Pour un théâtre d'inspiration africaine », *La vie africaine*, op. cit., p.41.

quelque chose de déglingué dans ce royaume<sup>484</sup> », il y a plusieurs points comparables au niveau de l'intrigue : le spectre du feu roi de Danemark et l'apparition de l'archevêque Brelle condamné : l'arrivée de Fortinbras à la fin de la pièce où Hamlet agonise et l'envahissement de Boyer, général de la république des mulâtres dans le Sud, après la chute du roi Christophe.

Si Césaire conçoit le Rebelle comme son double, il marque un certain écart par rapport à Henri Christophe. Autrement dit, le poète se subjective directement dans le « je » du Rebelle, il objective le personnage de Christophe pour ainsi dire à la troisième personne. Nicole Gnosette constate une localisation de l'imaginaire au réel antillais chez le dramaturge : « Le passage du “je” au “il” s'avère ainsi inséparable du passage de l'Afrique mythique à la réalité antillaise.<sup>485</sup> » *Et les chiens se taisaient* vise l'union entre le poète-héros et le peuple-chœur par la voix, alors que *La tragédie du roi Christophe* comporte une scission entre le poète et le héros ainsi que le héros et le peuple. Césaire ressent réellement une telle séparation lors de sa première visite en Haïti en 1944 :

J'étais encore jeune quand j'y suis allé la première fois. J'ai rencontré des intellectuels, souvent très brillants, mais c'étaient de vrais salopards. Quand je visitais le pays, je voyais les nègres avec leur bêche, travaillant souvent comme des bêtes enchaînées et me parlant créole avec un accent formidable et de manière très sympathique. Ils ne comprenaient pas le français. Ils étaient d'une grande vérité, mais pathétiques. Comment faire pour réunir ce monde des intellectuels et de paysans, réaliser une vraie fusion. Il serait simpliste de dire que les paysans ont raison ; c'est plus compliqué que cela. Mais dans *La Tragédie du Roi Christophe*, je décris les difficultés d'un homme qui doit conduire un pays comme Haïti, pays très complexe, et il est certainement de cela aux Antilles.<sup>486</sup>

---

<sup>484</sup> *La tragédie du roi Christophe*, Paris, Présence Africaine, 1970, Intermède, p.111. Cette phrase est ajoutée dans la version remaniée de 1970. Elle n'existe pas dans la première version de 1963.

<sup>485</sup> « Aimé Césaire, du “je” poétique au “il” théâtral », *Les Antilles dans l'impasse ?* Paris, Éditions caribéennes, 1980, p.198.

<sup>486</sup> Françoise Vergès, *Nègre je suis, nègre je resterai*, *op. cit.*, p.52-53.

Indépendant depuis 1804 comme République noire « où la négritude se mit debout pour la première fois<sup>487</sup> », cependant, Haïti est loin de l'idéal révolutionnaire. Ce dont il témoigne c'est d'un divorce entre les classes dirigeante et populaire. Le jeune poète en train de devenir homme politique y apprend ainsi une contre-leçon pour les colonies qui allaient réaliser la décolonisation :

À Haïti, j'ai surtout vu ce qu'il ne fallait pas faire ! Un pays qui avait conquis son indépendance et que je voyais plus misérable que la Martinique, colonie française ! Les intellectuels faisaient de l'« intellectualisme », ils écrivaient des poèmes, ils prenaient des positions sur telle ou telle question, mais sans rapport avec le peuple lui-même. C'était tragique, et cela pouvait très bien nous arriver aussi, à nous Martiniquais.<sup>488</sup>

Il faudrait maintenant situer *La tragédie du roi Christophe* dans son contexte historique. Elle est publiée en 1963 chez Présence Africaine et mise en scène en 1964. Cette période correspond aux premières indépendances de pays subsahariens et asiatiques. Autrement dit, elle se situe au seuil de l'époque postcoloniale ; les nouveaux états doivent confronter leurs propres peuples à la suite de la suzeraineté coloniale. Césaire pressent sans doute un danger d'altération de l'idéologie de décolonisation en dictature, au passage de la libération à l'état post-indépendantiste. L'histoire de la révolution haïtienne peut être une allégorie, une leçon pour les pays en voie d'indépendance dans les années 1960. D'ailleurs, indépendante depuis plus d'un siècle, Haïti elle-même éprouve de nouveau la dictature par l'avènement de François Duvalier ; il monte à la présidence en 1957 et sera président à vie en 1964. Dans un tel contexte historique, l'intention didactique de Césaire se voit dans le choix d'Henri Christophe, le dictateur post-indépendantiste, non pas les deux autres figures importantes, Toussaint Louverture le révolutionnaire et Dessalines le fondateur d'Haïti.

Or, *La tragédie du roi Christophe* n'est pas simplement une histoire des Antilles, mais un apologue pour le monde en voie de décolonisation. Césaire explique postérieurement l'arrière-plan de sa création :

---

<sup>487</sup> *Cahier d'un retour au pays natal, op. cit.*, p24.

<sup>488</sup> Françoise Vergès, *Nègre je suis, nègre je resterai, op. cit.*, p.56.

Pour en revenir au roi Christophe, pourquoi ai-je pris un roitelet haïtien ? D’abord il y a l’impulsion intérieure, à savoir le besoin que j’ai de parler d’Haïti ; et en même temps, ça coïncidait avec l’accès à l’indépendance des pays africains. [...] La liberté, c’est très bien, la gagner c’est très bien ; mais quand on y réfléchit, c’est toujours plus facile de conquérir la liberté – il ne faut que du courage –, seulement, une fois qu’elle est obtenue, il faut savoir ce qu’on va en faire. La libération c’est épique, mais les lendemains sont tragiques. C’est ce problème-là que j’avais en tête. Alors, j’ai eu l’idée de situer en Haïti le problème de l’homme noir assailli par l’indépendance.<sup>489</sup>

Le tragique chez Henri Christophe consiste en une prise de responsabilités dont le poids finit effectivement par l’écraser. Césaire semble alors renoncer à un certain héroïsme et envisage un réalisme historique, l’échec d’un tyran et le lourd fardeau de responsabilités qu’il assume. Par ailleurs, le mot responsabilité revient souvent dans la communication faite par Césaire lors du Deuxième Congrès des écrivains et artistes noirs en 1959. Elle constitue une nouvelle cible de la création artistique pour les pays décolonisés et en voie de décolonisation :

Car au sein même de la société coloniale c’est l’homme de culture qui doit faire faire à son peuple l’économie de l’apprentissage de la liberté. Et l’homme de culture, écrivains, poètes, artistes, fait faire à son peuple cette économie, parce que dans la situation coloniale elle-même l’activité culturelle créatrice, devant l’expérience collective concrète, est déjà cet apprentissage.<sup>490</sup>

En tant qu’écrivain et homme politique, il adopte ainsi le genre théâtral, art collectif, du type didactique qui donne au public à voir et à réfléchir : « Senghor et moi pensions qu’il fallait parler aux gens, mais comment s’adresser à eux ? Ce n’est pas avec des poèmes que j’allais parler aux foules. Je me suis dit : “Et si on faisait du théâtre, pour exposer notre problème, mettre en scène notre histoire pour la compréhension de tous.”<sup>491</sup> » L’adoption d’une forme théâtrale traditionnelle est sans aucun doute une ouverture au grand public et la mise en scène de l’histoire

---

<sup>489</sup> David L. Dunn, « Interview with Aimé Césaire on a new approach to *La Tragédie du Roi Christophe* and *Une Saison au Congo* », *Cahier césairien*, vol. 4, August 1974, p.9.

<sup>490</sup> « L’homme de culture et ses responsabilités », *Présence Africaine*, N°24-25, février-mai 1959, p.120.

<sup>491</sup> Françoise Vergès, *Nègre je suis, nègre je resterai*, *op. cit.*, p.63.

est une pratique didactique du peuple, ce qui la différencie de l'oratorio lyrique de la première pièce. Or, Césaire donne une leçon d'histoire post-indépendantiste non pas à destination du peuple, mais plutôt des leaders politiques des nouveaux états à naître.

Césaire structure *La tragédie du roi Christophe* par une série de ruptures. D'ailleurs, un autre grand changement s'observe dans cette deuxième pièce théâtrale en comparaison avec la première *Et les chiens se taisaient*. C'est la renonciation au chœur. Certes, Césaire intègre la voix du peuple sous forme de personnages plébéiens, mais elle est structurellement exclue de la trame principale de la pièce. La voix du peuple est principalement mise dans deux intermèdes et ces deux abîmes plébéiens découpent en trois actes l'épisode ; et cette voix populaire n'est plus émise en chœur, mais elle est individualisée. La mise à l'écart des deux sphères, populaire et noble, résulte de l'espace théâtral hétérogène de la cour et de la scène rurale, à l'encontre de l'espace homogène d'une vaste prison dans *Et les chiens se taisaient*. Il faut rappeler que le royaume noir dans le Nord de Christophe est déjà un morceau séparé de la république mulâtre de Pétion dans le Sud d'Haïti.

Une bifurcation analogue s'opère aussi au niveau du langage. *Et les chiens se taisaient* présente un langage austère homogène, constituant une unité de voix dans la pièce. En revanche, *La tragédie du roi Christophe* comporte plusieurs langages différents, le créole chez les paysans et le français dans la cour – ce qui se divise encore en parler grossier de Christophe et en parler poli des courtisans – qui rend compte du morcellement de la société du royaume du Nord. Or, le langage visionnaire des *Armes miraculeuses* subsiste à peine dans la voix du personnage rebelle Métellus. Il est intéressant cependant que ce personnage soit très vite supprimé, sentiencé à mort, dans le premier acte comme si l'auteur voulait en finir avec *Et les chiens se taisaient*. Enfin, l'auteur choisit le style prosaïque pour mieux aborder une histoire.

Mais outre la séparation marquée par la structure dramatique, qu'est-ce qui creuse un profond gouffre entre le héros et le peuple ? Il s'agit d'un malentendu fondamental de la liberté entre le chef et le peuple. Assumant le fardeau de construction d'un État après l'indépendance, Christophe perçoit la responsabilité qui constitue l'autre face de la liberté. C'est pour cela qu'il n'accepte pas la présidence de la république que Pétion, représentant du sénat, lui propose : « Je ne suis pas un mulâtre à tamiser les phrases. Je suis un soldat, un vieux prévôt de salle et je vous le dis tout net. [...] Un pouvoir sans croûte ni mie, une rognure, une râclure de pouvoir, voilà ce

que vous m'offrez, Pétion, au nom de la République.<sup>492</sup> » Il se plaint devant Pétion que les sénateurs « n'aient pas compris qu'à l'heure actuelle et au milieu de nos traverses le plus grand besoin de ce pays, de ce peuple qu'il faut protéger, qu'il faut corriger, qu'il faut éduquer.<sup>493</sup> » Ce qu'il cherche c'est une liberté façonnée, une autonomie, ce qui est très différent de la liberté brute de la libération :

La liberté, sans doute, mais pas la liberté facile ! Et c'est donc d'avoir un État. Oui, Monsieur le philosophe, quelque chose grâce à quoi ce peuple de transplantés, s'enracine, boutonne, s'épanouisse, lançant à la face du monde les parfums, les fruits de la floraison ; pourquoi pas le dire, quelque chose qui, au besoin de la force, l'oblige à naître à lui-même et à se dépasser lui-même.<sup>494</sup>

Par ailleurs, Césaire lui-même mentionne cette problématique lors du Deuxième Congrès des écrivains et artistes noirs, il reprend une critique faite par Alexis de Tocqueville sur la problématique d'une autre libération, émancipation des esclaves aux Antilles françaises au XIX<sup>e</sup> siècle :

Du temps que l'esclavage sévissait dans les cris terribles de souveraineté française – avant 1848 – de bonnes âmes et de bons esprits, acquis l'idée d'*étapes nécessaires*. Et ici je pense à l'historien français Tocqueville qui, d'accord sur le principe d'une émancipation des esclaves, nuance et tempère aussitôt : « Pensez donc : si du jour au lendemain on projetait l'esclave nègre dans la liberté, la catastrophe ! Et d'abord pour lui-même ! » Il fallait donc un temps d'apprentissage de la liberté et entreprendre de mettre l'esclave en état de « supporter » un jour la liberté.<sup>495</sup>

En revanche, comme Christophe le suppose, le peuple s'en soucie peu et demeure indolent pour la liberté. Pour les anciens esclaves, fatigués par le long esclavage et désœuvrés après

---

<sup>492</sup> *La tragédie du roi Christophe, op. cit.*, I-1, p.20.

<sup>493</sup> *Ibid.*, p.23.

<sup>494</sup> *Ibid.*, p.23.

<sup>495</sup> « L'homme de culture et ses responsabilités », *Présence Africaine, op. cit.*, p.119.

l'émancipation, la liberté constitue tout simplement le contraire du travail, ce qui n'est pas vrai dans la réalité.<sup>496</sup> Christophe s'en indigne :

Tenez ! Écoutez ! Quelque part dans la nuit, le tam-tam bat... Quelque part dans la nuit, mon peuple danse... Et c'est tous les jours comme ça... Tous les soirs... L'ocelot est dans le buisson, le rôdeur à nos portes, le chasseur d'hommes à l'affût, avec son fusil, son filet, sa muselière ; le piège est prêt, le crime de nos persécuteurs nous cerne les talons, et mon peuple danse !<sup>497</sup>

Il déplore le peuple insouciant et imprévoyant dans la condition post-indépendantiste : « Ah ! Quel métier ! Dresser ce peuple ! Et me voici comme un maître d'école brandissant la férule à la face d'une nation de cancre !<sup>498</sup> » Si Christophe est dans l'obligation d'éduquer la masse, c'est littéralement la « conduire en dehors » (*ex-ducare*) d'une telle négligence post-esclavagiste. Le roi en constate la nécessité :

---

<sup>496</sup> Or, au sujet de la libération et de l'indolence, nous pourrions nous référer à une situation analogue, celle de l'abolition en 1848. Dans un roman de Joseph Zobel, le petit protagoniste José entend parler son vieux mentor Médouze. C'est un témoignage que son père esclave, ayant vécu l'émancipation, racontait dans son enfance : « Chaque fois que mon père essayait de conter sa vie, poursuit-il, arrivé à : "J'avais un grand frère qui s'appelait Ousmane, une petite sœur qui s'appelait Sokhna, la dernière" il refermait très fort ses yeux, se taisait brusquement. [...] "J'étais jeune, disait mon père, lorsque tous les nègres s'enfuirent des plantations, parce qu'on avait dit que l'esclavage était fini." Moi aussi, je gambadai de joie et je parcourus toute la Martinique en courant ; car depuis longtemps j'avais tant envie de fuir, de me sauver. Mais quand je suis revenu de l'ivresse de la libération, je dus constater que rien n'avait changé pour moi ni pour mes compagnons de chaîne. » (*La rue Cases-Nègre*, Paris, Présence Africaine, 1950, p.57.) On peut citer un autre témoignage d'un personnage ancien esclave dans un roman de Patrick Chamoiseau : « Ils [les esclaves émancipés] piétinaient sur la savane, bâillaient sur les trottoirs, buvaient l'eau des fontaines, suivaient en masse les arrivées de bœufs porto-ricains, flanquaient pas à pas le frisson du tramway. Ne sachant comment vivre ou manger, ils ne réclamaient pourtant jamais le moindre djob. Il est vrai fout' que liberté est tout ce que tu veux, citoyens, mais c'est pas le travail » (*Texaco*, Paris, Gallimard, 1992, p.129)

<sup>497</sup> *La tragédie du roi Christophe*, op. cit., I-7, p.60. D'ailleurs, il conviendrait de noter qu'un historien antillais argumente que la danse constituait une forme de résistance chez les esclaves : « La danse était lors pour eux le moyen grâce auquel ils pouvaient ensemble rompre avec leur quotidien, oublier leur condition servile. [...] Dans un premier temps, elle est résistance "passive" parce que se déroulant dans les limites géographiques légales autorisées par la minorité blanche, et ses lois, et ne permettant pas, tout au moins apparemment, en charger immédiat les personnes et les biens de la colonie. Mais à partir du moment où l'esclave passe outre les restrictions imposées que sont les limites légales dans lesquelles l'autorité supérieure voulait, ou espérait l'enfermer, la danse cesse d'être résistance "passive", pour devenir résistance "active". » (Gabriel Entiope, *Nègres, danse et résistance*, Paris, L'Harmattan, 1996, p.250)

<sup>498</sup> *La tragédie du roi Christophe*, op. cit., II-3, p.86.

Qu'est-ce que ce peuple qui, pour conscience nationale, n'a qu'un conglomérat de ragots ! Peuple haïtien, Haïti a moins à craindre des Français que d'elle-même ! L'ennemi de ce peuple, c'est son indolence, son effronterie, sa haine de la discipline, l'esprit de jouissance et de torpeur.<sup>499</sup>

Le seul remède à la mentalité esclave, c'est un travail collectif auquel tous ses sujets participent également ; ce sera la construction d'une citadelle dont nous allons analyser la signification plus tard. Ce qui change ce roi idéaliste en despote désespéré, c'est son caractère impétueux ; il faut rappeler que c'est un homme militaire, homme de discipline, qui est parvenu par ce moyen au trône. Aux yeux de l'entourage, son exigence paraît outrepasser la limite à tel point que son règne réinstaure un nouvel ordre esclavagiste. L'auteur donne voix aux courtisanes pour mettre en relief sa démesure hyper-disciplinaire :

#### DEUXIÈME DAME

En attendant, cela ressemble terriblement à quelque chose que nous avons bien connu jadis et que pour votre honneur, Monsieur Vastey, vous avez combattu. Jadis.

#### VASTEY

Eh ! L'Histoire pour passer n'a parfois qu'une voie. Et tous l'empruntent.

#### PREMIÈRE DAME

Si bien que celle de la liberté et de l'esclavage se confondraient.

#### DEUXIÈME DAME

Le charmant paradoxe ! En somme, le roi Christophe servirait la liberté par les moyens de la servitude !<sup>500</sup>

Les anciens esclaves peuvent-ils tous vivre comme leurs anciens maîtres libres et oisifs ? Par delà une fausse antinomie esclavage-travail versus liberté-oisiveté, une autre séquelle de la société esclavagiste est incrustée dans la mentalité servile. Selon un historien martiniquais, le

---

<sup>499</sup> *Ibid.*, I-2, p.29.

<sup>500</sup> *Ibid.*, II-2, p.80.

sabotage constitue une résistance au régime esclavagiste : « Pris de boisson, enhardi, l'esclave ne pouvait fournir le travail effectif qu'on attendait de lui. Ainsi se justifiait le sabotage d'un travail qu'en fait il ne voulait accomplir. L'esclave entrave la bonne marche du processus de production et ainsi oppose une résistance à son état servile.<sup>501</sup> » D'ailleurs, le désir de paresser va avec celui de s'emparer de la place des planteurs libres oisifs. Le roi s'en indigne : « Il est temps de mettre à la raison ces nègres qui croient que la Révolution ça consiste à prendre la place des Blancs et continuer, en lieu et place, je veux dire sur le dos des nègres, à faire le Blanc.<sup>502</sup> »

### **Le grotesque tragique du roi Christophe**

Bien avant qu'il ne dégénère en despote, Henri Christophe n'est cependant pas un roi sage. C'est un personnage baroque de la grandeur et de la bassesse, ce qui lui amène un destin tragique. L'auteur lui-même reconnaît chez le protagoniste un caractère du type bourgeois gentilhomme.<sup>503</sup> Nous lisons un tel mélange de sérieux et de comique dans une didascalie au début de l'épisode : « Tout ce premier acte est en style bouffon et parodique, où le sérieux et le tragique se font brusquement jour déchirure d'éclair.<sup>504</sup> » Lors de sa visite à Cap-Haïtien, la capitale du royaume christophien, Césaire se rappelle sa première connaissance par ouï-dire du personnage :

On m'a présenté Christophe comme un homme ridicule, un personnage qui passait son temps à singer les Français. On a mis l'accent sur cet aspect, bien réel, mais moi aussi, je suis nègre, et ce nègre n'avait pas qu'un côté « singe ». Pas de singe, il y avait une pensée profonde, une angoisse réelle ; j'ai voulu transpercer le grotesque pour trouver le tragique. *La Tragédie du roi Christophe* n'est pas une comédie, c'est une tragédie très réelle, car c'est la nôtre. Que fait Christophe ? Il instaure une monarchie ; il veut imiter

---

<sup>501</sup> Gabriel Entiope, *Nègres, danse et résistance*, op. cit., p.237.

<sup>502</sup> *La tragédie du roi Christophe*, op. cit., II-3, p.94. D'ailleurs, Frantz Fanon remarquait le désir du colonisé en 1961 : « Le regard que le colonisé jette sur la ville du colon est un regard de luxure, un regard d'envie. Rêve de possession. Tous les modes de possession : s'asseoir à la table du colon, coucher dans le lit du colon, avec sa femme si possible. Le colonisé est un envieux. Le colon ne l'ignore pas qui, surprenant son regard à la dérive, constate amèrement mis toujours sur le qui-vive : "Ils veulent prendre notre place." C'est vrai, il y a pas un colonisé qui ne rêve au moins une fois par jour de s'installer à la place du colon. » (« De la violence », *Damnés de la terre*, Paris, La Découverte, 2002, p.43)

<sup>503</sup> Nicole Zand, « Entretien avec Aimé Césaire », *Le Monde*, le 7 octobre 1967.

<sup>504</sup> *La tragédie du roi Christophe*, op. cit., I-1, p.18.

le roi de France et s'entoure de duc, de marquis et d'une cour. Tout cela est grotesque, mais derrière ce décorum, derrière cet homme, il y a une tragédie qui pose des questions très profondes sur la rencontre des civilisations. Ces gens prennent l'Europe pour modèle. Or, l'Europe se moque éperdument d'eux. C'est une évidence.<sup>505</sup>

Ce que Césaire réalise dans cette tragédie du grotesque c'est la domination culturelle dont la société colonisée conserve consciemment ou inconsciemment des séquelles.<sup>506</sup> Sceptique à l'égard du métissage culturel et convaincu qu'une culture s'impose sur l'autre, il donne certainement Henri Christophe en exemple.<sup>507</sup> Une scène de la création de la cour haïtienne à l'imitation de la cour française montre bien un aspect sarcastique d'une singerie vaniteuse chez lui. Titres de noblesse française empruntés et attachés aux toponymes burlesques, mais réellement existants en Haïti, cela crée des onomastiques ridicules :

VASTEY

Mon cher collègue ! Magny ! Vous ! Le duc de Plaisance ! Tenir ce discours !

DEUXIÈME COURTISAN

Avec nos titres ronflants, duc de la Limonade, duc de la Marmelade, comte de Trou Bonbon, nous avons bonne mine ! Vous pensez ! Les Français s'en tiennent les côtes !

VASTEY

Homme de peu de foi ! Allons ! Le rire des Français ne me gêne pas ! Marmelade, pourquoi pas ? Pourquoi pas Limonade ? Ce sont des noms à remplir la bouche ! Gastronomique à souhait !<sup>508</sup>

---

<sup>505</sup> Vergès, *Nègre je suis, nègre je resterai*, op. cit., p.57-58.

<sup>506</sup> Jan Kott constate la proximité entre le grotesque et le tragique à l'exemple du *Roi Lear* : « Le monde tragique et le monde grotesque ont donc une structure semblable. Le grotesque adopte les schémas dramatiques de la tragédie et pose les mêmes questions fondamentales. [...] La tragédie est le théâtre des prêtres ; le grotesque, le théâtre des pitres. » (*Shakespeare notre contemporain*, trad. Anna Posner, Paris, Payot, 1978, p.119)

<sup>507</sup> « Culture et colonisation », *Présence Africaine*, op. cit., p.200.

<sup>508</sup> *La tragédie du roi Christophe*, op. cit., I-3, p.31-32.

L'auteur voudrait montrer son mépris à l'égard de la formalité empruntée, du calque de la civilisation européenne, qu'il a vivement refusée lors de l'Aragonade comme le secrétaire du roi Vastey dit : « La forme, c'est ça, mon cher, la civilisation ! la mise en forme de l'homme ! Pensez-y, pensez-y ! La forme, la matrice d'où montent l'être, la substance, l'homme même.<sup>509</sup> » L'abaissement de la formalité culmine dans une scène de l'anniversaire d'intronisation du roi Christophe. Césaire met en scène la ridiculisation de la versification à l'aragonienne en insinuant de nouveau le débat autour de la poésie nationale. Césaire met une phrase dans la bouche de Christophe : « Oui, je ne hais rien tant que l'imitation servile... Je pense, Monsieur le Maître de Cérémonies, que s'il faut élever ce peuple à la civilisation (et je crois que nul n'a plus fait dans ce sens que moi), il faut laisser aussi parler le génie national.<sup>510</sup> » Nonobstant son idéal, Christophe est aveugle au ridicule de la réalité et ne voit pas que le « génie national » versifié et rimé est une flagornerie d'un habile versificateur :

CHANLATTE

Que non pas ! Que non pas ! Guerrière et patriotique ! Nationale et lyrique ! Telle est ma Muse, Roi. Prête au premier ordre. Bon pied, bon œil. C'est l'amazone du roi du Dahomey.

CHRISTOPHE

Tant mieux ! Voilà une belle carte de visite.

CHANLATTE, *déclamant*.

Quels accents ont tout à coup charmé mon oreille. Quels concerts, quels transports et de quelle merveille se sont embellis ces climats ?

*Veillons-nous ou l'erreur d'un songe*

*Le prestige d'un doux mensonge*

*Ont-ils flatté nos sens et bercé nos esprits ?*

*Du guerrier généreux le trône est l'héritage*

*C'est le glorieux prix d'un cœur pur et loyal*

---

<sup>509</sup> *Ibid.*, I-3, p.32.

<sup>510</sup> *Ibid.*, I-7, p.53.

*Le sort toujours sourit aux talents au courage  
Qui saute son pays touche au manteau royal.*

CHRISTOPHE

Il n'y a pas touche Chanlatte... Il le revêt, et de plein droit. Passons ! Aïe ! Aïe !  
Qu'est-ce qui me mord au jarret ?

HUGOIN, *sortant de dessous la table.*

Oua, oua, oua ! Je veux dire que je suis le chien de Sa Majesté, le carlin de Sa Majesté, le bichon de Sa Majesté, le matin, le dogue de Sa Majesté ! <sup>511</sup>

Au-dessus de la table, le roi est flatté par son poète officiel Chanlatte. Celui-ci improvise un poème pour rendre hommage à la royauté de Christophe. Il faut noter que les premiers vers sont en octosyllabes rimés ; la strophe suivante consiste en alexandrins également rimés, convenables au goût classique et royal, avec la césure au milieu qui divise les vers en deux hémistiches. Il faut savoir que Césaire rapproche l'habileté formelle et la complaisance courtisane. Par ailleurs, Césaire voudrait aussi insinuer qu'il est aisé de « compter sur [ses] doigts<sup>512</sup> » pour une versification classique ; la première remarque de Chanlatte « Nationale et lyrique » fait apparemment allusion à l'Aragonade. Cette scène complaisante et vaniteuse est interrompue par le fou de cour Hugonin (l'onomastique clownesque de « Hugo » et de « nain ») sous la table. Le fou mord le roi pour lui lancer un avertissement aux flatteries de ses courtisans. Il est significatif que Hugonin, à l'instar du chien, attaque le jarret de Christophe à la manière dont ceux des colons mordaient les fugitifs à l'époque esclavagiste. C'est comme si le fou voulait lui rappeler son passé d'avoir été un esclave ; le vocable « le dogue de Sa Majesté » sous-entend l'image du molosse poursuivant le marron. De l'esclave au roi, et du roi à l'esclave de nouveau, ce mouvement baroque entre le haut et le bas, le noble et l'ignoble, à la fois moral et symbolique, caractérise *La tragédie du roi Christophe*.

---

<sup>511</sup> *Ibid.*, p.56-57.

<sup>512</sup> « Réponse à René Depestre poète haïtien », *Présence Africaine*, *op. cit.*, p.115.

## L'alchimie du verbe « de boue » et « debout »

Que symbolise la citadelle que Christophe faire construire ? Le roi croit que son peuple a besoin d'un travail formateur.<sup>513</sup> Il choisit ainsi de construire un patrimoine, par le moyen duquel le peuple pourra retrouver sa dignité. Mais ce désir d'une démesure contre l'Histoire, – la transcendance insurmontable dans la modernité selon Jan Kott –, lui prépare une chute finale.<sup>514</sup> Que signifie la citadelle dans la poétique césairienne ? Sa station verticale et son emplacement en hauteur ont beaucoup de choses à dire. Elle appartient à la terre, mais s'érige vers le ciel. Keith Louis Walker remarque deux figures d'orientation chez le poète ; dans la poétique césairienne, la verticalité signifie la résistance, l'horizontalité la situation opprimée.<sup>515</sup> Selon Gaston Bachelard, sur qui s'appuient les analyses de Walker, la terre signifie soit le repos soit la résistance. Cela dépend de l'état de la matière. La terre dit oui par la mollesse et non par la dureté<sup>516</sup> ; la « couille molle de Péton<sup>517</sup> » est ainsi un vocable exemplaire d'une approbation passive et compromettante. Le mou et l'horizontal signifient aussi l'obéissance dans la poétique foncièrement tellurique de Césaire. Molle au toucher et plate à la forme, la boue est la première matière qui symbolise la misère et la soumission dans la poésie césairienne.<sup>518</sup> Si la problématique se trouve dans la mollesse, l'amorphie et la platitude, la poésie de Césaire consiste à solidifier et à façonner la matière pour s'ériger vers le haut. Alors, il joue sur une homophonie pour faire une alchimie du verbe qui transforme la stagnation et la stigmatisation « de boue » horizontale en position perpendiculaire « debout » :

la négraille assise

inattendument debout

---

<sup>513</sup> « Précisément, ce peuple doit se procurer, vouloir, réussir quelque chose d'impossible ! Contre le sort, contre l'Histoire, contre la Nature, ah ! ah ! insolite attentat de nos mains nues ! Porté par nos mains blessées. Le défi insensé ! (*La tragédie du roi Christophe*, op. cit., I-7, p.62)

<sup>514</sup> « Dans le drame moderne, le destin, les dieux et la nature ont été remplacés par l'histoire. L'histoire est le seul système de référence, la dernière instance qui confirme ou récuse l'activité humaine. Elle est inéluctable, elle accomplit les tâches conformes à sa fin, elle est la "raison" objective et le "progrès" objectif. » (*Shakespeare notre contemporain*, op. cit., p.117.)

<sup>515</sup> *La cohésion poétique de l'œuvre césairienne*, Tübingen, Gunter Narr Verlag, 1979, p.42.

<sup>516</sup> Gaston Bachelard, *La terre et les rêveries de la volonté*, Paris, José Corti, 1948, p.24.

<sup>517</sup> *La tragédie du roi Christophe*, op. cit., I-2, p.29

<sup>518</sup> Une telle image est bien exprimée dans son premier poème : « Tenez, suis-je assez humble ? Ai-je assez de cal aux genoux ? De muscle aux reins ? / Ramper dans les boues. S'arc-bouter dans le gras de boue. Porter. / Sol de boue. Horizon de boue. Ciel de boue. / Mont de boue, ô nom à réchauffer dans la paume d'un souffle fiévreux ! » (Aimé Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal*, op. cit., p.53)

debout dans la cale  
debout dans les cabines  
debout sur le port  
debout dans le vent  
debout sous le soleil  
debout dans le sang

debout  
et  
libre<sup>519</sup>

La position assise qui invoque l'immobilité et l'abaissement signifie le contraire de la station verticale qui signifie la liberté et le soulèvement. Pour ce qui est de l'image d'ascension et de chute, celle du haut et du bas, la poétique aérienne de Bachelard ne s'applique pas à celle de Césaire. Car, même dans l'air, la poétique césairienne est inséparable du terrestre comme nous avons analysé plus haut le devenir-volcan et le devenir-arbre dans le poème « Corps perdu ». Le volcan sailli de la terre et l'arbre récurrent chez Césaire, très peu aérien malgré leur aspiration à la hauteur, focalise sur la racine qui s'accroche fermement à la terre. Dans cette image volcanique, la coulée de lave, dit Michael Dash, incarne la langue enflammée et fougueuse qui permet d'exprimer un monde neuf.<sup>520</sup> Il ne s'agit pas d'un vol bachelardien qui naît du psychisme « d'un allègement, d'une allégresse, d'une légèreté<sup>521</sup> », mais c'est un soulèvement lourd et douloureux, une boursouffure cicatrisée, un rugissement de colère refrénée.<sup>522</sup> Si l'image d'élévation naît d'un sentiment de liberté selon Bachelard, celle de Césaire n'est pas d'une jouissance de la liberté donnée, mais d'une reconquête de la liberté dépravée ; et s'il s'agit de la saillie tellurique, elle n'exprime pas d'une liberté individuelle, mais de la liberté générale du pays, du peuple, que la terre incarne dans la poétique césairienne.

---

<sup>519</sup> *Ibid.*, p.61-62.

<sup>520</sup> *The Other America : Caribbean Literature in a New World Context*, op. cit., p.64.

<sup>521</sup> Gaston Bachelard, *L'air est les songes*, Paris, José Corti, 1944, p.16.

<sup>522</sup> D'ailleurs, il faut noter que les créatures aériennes et légères, insectes en particulier, sont très souvent l'objet de mépris chez Césaire. Par exemple, cela est percevable dès l'incipit du *Cahier d'un retour au pays natal* comme les hannetons et les punaises. Par contre, les êtres terrestres et lourds lui sont toujours sympathiques comme les reptiles (serpent, gekko, anolis, etc.). Cette préférence est également évidente dans *La tempête* ; Césaire donne un caractère brave et résolu à Caliban le monstre terrestre et une figure opportuniste à Ariel la fée aérienne.

Ceci dit, si nous analysons la nature de la citadelle, nous voyons bien l'intention dramatique de l'auteur. Bâtie au sommet d'une montagne, façonnée en pierre, matériel solide et élaboré, elle incarne la poétique terrestre de Césaire. Cependant, ce qui importe dans le drame, c'est qu'elle appartient à la culture, non pas à la nature comme c'était le cas avec l'arbre et le volcan ; il s'agit du génie humain que Christophe voudrait réaliser. Il faut noter que c'est une citadelle, bastion au profit de la cité et des citoyens, ses successeurs, et le roi dénie l'accaparement sur soi : « Pas un palais. Pas un château fort pour protéger mon bien-tenant.<sup>523</sup> » De plus, pierres montées pièce par pièce par tous, l'acte collectif de construire même exige la participation du peuple qu'il pense nécessaire pour l'éduquer et le discipliner :

À qui fera-t-on croire que tous les hommes, je dis tous, sans privilège, sans particulière exonération, ont connu la déportation, la traite, l'esclavage, le collectif ravalement à la bête, le total outrage, la vaste insulte. [...] Et si nous voulons remonter, vous voyez comme s'imposent à nous, le pied qui s'arcboute, le muscle qui se tend, les dents qui se serrent, la tête, oh ! la tête, large et froide ! Et voilà pourquoi il faut en demander aux nègres plus qu'aux autres : plus de travail, plus de foi, plus d'enthousiasme, un pas, un autre pas !<sup>524</sup>

Convaincu que tous les hommes sont libres et égaux en droit sans égard à la race, il croit tout de même qu'il y a encore l'inégalité effective à l'égard de la nation de la responsabilité chez les citoyens. D'autant plus que la construction se réalise par l'effort de tous, « [bâtie] par le peuple tout entier, hommes et femmes, enfants et vieillards, bâtie pour le peuple tout entier », la citadelle peut compléter l'idéal du roi éducateur et constructeur : « À ce peuple qu'on voulut à genoux, il fallait un monument qui le mît debout.<sup>525</sup> »

En théorie, en termes hégéliens, ce travail collectif peut être le processus d'auto-émancipation (se former en formant un objet).<sup>526</sup> Cette idéologie de la *Bildung* incarne la parole du Vastey l'idéologue de Christophe : « Allons, citoyens ! [...] Chacun son métier. À vous le travail, le

---

<sup>523</sup> *La tragédie du roi Christophe, op. cit.*, I-7, p.62.

<sup>524</sup> *Ibid.*, p.59.

<sup>525</sup> *Ibid.*, p.63.

<sup>526</sup> *Phénoménologie de l'esprit, op. cit.*, p.209. Nick Nesbitt explique le projet christophien d'auto-transformation du peuple en rapprochant la dialectique hégélienne avec la pièce de Césaire. Cf. *Voicing Memory, op. cit.*, p.130-136.

travail libre, car vous êtes des hommes libres, le travail pour la nation en péril.<sup>527</sup> » Nous pouvons aussi nous référer à la critique de Jean-Luc Nancy à l'égard de, disons, la « communauté œuvrée » communiste.<sup>528</sup> Le roi Christophe voudrait œuvrer les esclaves émancipés et désœuvrés (des œuvres coloniales aliénantes), en créant leur grande œuvre par laquelle ils peuvent s'estimer dignes et humains : « il n'y a aucun type d'opposition communiste [...] qui n'ait été ou qui ne soit toujours profondément soumis à la visée de la communauté *humaine*, c'est-à-dire à une visée de la communauté des êtres produisant par essence leur propre essence comme leur œuvre, et qui plus est produisant précisément cette essence *comme communauté*.<sup>529</sup> » La citadelle constitue donc l'essence-travail unificatrice de la masse désœuvrée dans son construction et l'œuvre de la communauté œuvrée dans son achèvement. Pourtant, en pratique, cela ne va pas ainsi. À l'encontre de son projet d'édification des citoyens par l'élévation de la citadelle, éducation à la liberté comme travail, il ne crée que des actants passifs. La subjectivité de l'agent du travail que présuppose la dialectique hégélienne est entièrement caduque dans l'idéalisme du roi Christophe.

D'après Bachelard, l'ascension implique inéluctablement son contraire : la tombée.<sup>530</sup> Corrélativement, l'allégresse du vol est toujours accompagnée de la peur de la chute. En termes sociaux, Henri Christophe est un personnage parvenu ayant vécu une ascension exceptionnelle : d'abord un esclave cuisinier, ensuite un général de Toussaint Louverture et enfin le monarque d'Haïti. D'autant plus que le despote n'est sensible ni à la peur de la montée ni au vertige, ce qui le dote d'un caractère sans pareil, cela dramatise la grande chute à la fin de la pièce. Plus sa volonté est haute et plus il croit élever le peuple, plus il le prosterne par le pouvoir ; un profond abîme se creuse progressivement entre le roi et le peuple. Pourquoi le roi en est-il si insensible ? C'est parce que lui, claustré dans la cour et entouré par les courtisans, croit aveuglément soulever le royaume ; il pense être inébranlablement soutenu par la terre et le peuple. Or, l'écart entre le roi et ses sujets se met au jour dans le grommèlement d'un paysan :

## CHRISTOPHE

---

<sup>527</sup> *La tragédie du roi Christophe, op. cit.*, I-2, p.26

<sup>528</sup> *La communauté désœuvrée*, Paris, Christian Bourgeois, 1983, p.13.

<sup>529</sup> *Ibid.*, p.14

<sup>530</sup> *L'air et les songes, op. cit.*, p.117.

Une raque. Vous savez ce qu'on appelle *raque* : l'énorme fondrière l'interminable passage de boue. Précisément sur les berges de l'Artibonite, vous connaissez la raque à Maurepas, cette boue compacte, infinie, et ce siècle c'est la pluie. Oui dans la raque, nous sommes dans la raque de l'histoire.

En sortir, pour les nègres, c'est cela la liberté. Et bougre ! Malheur à vous si vous croyez que l'on vous tendra la main ! Alors vous m'entendez : on n'a pas le droit d'être las. Allez, Messieurs !

[...]

LE PAYSAN, *bougonnant*

Entre nous, n'oncle n'est bien bon. La raque, drôle d'idée d'aller piéter dans la raque. Une raque, ça se longe. C'est bien connu. La raque, c'est le piège. Suffirait, laissant à droite ou gauche la glu, de prendre le fleuve, de couper par le fleuve. Faudrait, n'oncle, savoir les fleuves.

CHRISTOPHE

Qu'as-tu à bougonner, vieux père ? Allons, file ! Tu vois bien, je te fournis de la main-d'œuvre.

*(Le paysan se retire en riant.)*<sup>531</sup>

La réplique du paysan prédit bien l'écroulement du projet du roi. Sa volonté de se tenir solide « debout » retourne encore une fois à l'état mou « de boue ». Le paysan y fait une analogie au royaume ; on a beau essayer de se tenir ferme dans la boue, on s'y embourbe. Si le cours du fleuve Artibonite renvoie à l'Histoire, la raque de boue renvoie alors à la stagnation aux marges de l'Histoire. Christophe veut se battre dans les marges boueuses, mais comme le paysan le remarque, plus on s'avance dans la boue, plus on s'y enlise et on finit par s'affaisser. Préférant se laisser aller par le grand cours de l'Histoire à se battre dans la boue, le peuple n'a envie ni de le suivre ni de le soutenir. Le roi perd ainsi le soubassement et fait un faux pas dans la bourbe. L'attitude du paysan indiqué par la didascalie explique un écart entre eux, une résignation totale de la part du peuple à l'effort de se faire entendre du roi qui ne veut pas l'écouter. Nicole

---

<sup>531</sup> *La tragédie du roi Christophe, op. cit., II-6, p.98-99.*

Gnosette fait une critique sur ce point : « La tragique du héros, ce n'est pas son destin de sublime incompris, mais son incapacité à se penser en termes de rapport constructif avec ses sujets.<sup>532</sup> »

La chute est dramatisée par l'apoplexie de Christophe. Ce foudroiement montre bien un mouvement perpendiculaire du haut vers le bas qui constitue l'inverse de l'ascension verticale. L'attaque d'apoplexie le plaque par terre, comme s'il y était épinglé, et ainsi l'empêche à jamais de se tenir debout. D'ailleurs, une scène préfigure chez Christophe un *lapsus* au double sens du terme : faute et chute. Cela se révèle lorsqu'un messager lui apporte une lettre du roi de France :

VASTEY, *lisant la souscription d'une lettre.*

« À Monsieur le général Christophe, commandant la province nord de Saint-Domingue. »

CHRISTOPHE

Vastey, il ne peut s'agir que d'une erreur de secrétariat. Comment dites-vous ça, un... lap... un... lap...

VASTEY

Un lapsus, Majesté. Un lapsus calami.<sup>533</sup>

Malgré ses efforts d'élever le pays au rang de son ancienne suzeraineté, le royaume christophien n'est pas reconnu comme une souveraineté, mais une province de la France et le roi lui-même considéré comme « général ». Il s'agit d'une faute de reconnaissance. Le bégaiement « un... lap... un... lap... » n'est pas simplement un *lapsus linguae*, faute de parler, mais aussi un symptôme d'apoplexie, causée par la lésion vasculaire dans le cerveau, qui aboutira à la double chute physique et morale du roi. La paralysie qui s'ensuit concrétise doublement le démembrement du roi, bien qu'il croie obstinément à la continuation de son règne :

Oui, genoux brisés, la Fortune  
envieuse m'a frappé. Mais mon âme, sachez-le,  
est debout, intacte, solide, comme notre Citadelle.

<sup>532</sup> « Aimé Césaire : du "je" poétique au "il" théâtral », *Les Antilles dans l'impasse ? op. cit.*, p.199.

<sup>533</sup> *La tragédie du roi Christophe, op. cit.*, II-5, p.90-91.

Foudroyé, mais inébranlé, l'image même  
de notre Citadelle, Christophe.

Je continuerai donc.

Vous êtes membres, puisque la nature  
m'en refuse.

Moi la tête, j'ai juré de fonder la nation.<sup>534</sup>

Dans sa métaphore corporelle, le roi se croit capable de conduire le royaume en tant que tête au moyen de ses sujets qui constituent ses membres. Cependant, la paralysie sonne le glas du royaume-corps-du-roi. Les membres disjoignent la tête ; le peuple se révolte et quelques-uns de ses sujets s'insurgent contre lui, les autres lui tournent le dos et s'allient avec la république du Sud. En fin de compte, condamné à l'isolement, il commet le suicide. La métaphore corporelle indique une révélation de déchirure entre le roi-tête et ses sujets-membres du royaume comme la didascalie l'indique : « il prend dans sa main le petit revolver qui pend à son cou, au bout d'une chaînette.<sup>535</sup> » A-t-il lancé la balle dans son cou ? Le geste exact que le roi prend demeure indécis, mais la référence au cou connote une rupture entre la tête et le corps qui est analogue à celle entre le roi et le peuple. Et c'est le roi lui-même qui l'exécute, c'est-à-dire qu'il reconnaît par son geste la disjonction, le désillusionnement de sa conviction de l'unité du royaume.

### **La babélisation « nationale » et la multiplication de voix**

Les deux tragédies que nous avons commentées envisagent la question du Noir sans le Blanc. L'être en-soi, notamment dans *La tragédie du roi Christophe* confronte une nouvelle problématique de responsabilités par rapport à soi que la Négritude ne se comptait sans doute pas. Avant la décolonisation, pour contrecarrer la domination politique et l'assimilation à la culture occidentale, elle avait fait appel à la condition antérieure à la colonisation qui est l'Afrique pour la Négritude. Autrement dit, l'anticolonial a recours à l'antécolonial. Frantz Fanon donne un avis critique à l'égard de l'opposition du Noir-Afrique avec le Blanc-Europe :

---

<sup>534</sup> *Ibid.*, III-3, p.130-131.

<sup>535</sup> *Ibid.*, III-7, p.147.

Dans l'ensemble, les chantres de la négritude apporteront la vieille Europe à la jeune Afrique, la raison ennuyeuse à la poésie, la logique oppressive à la piaffante nature, d'un côté raideur, cérémonie, protocole, scepticisme, de l'autre ingénuité, pétulance, liberté, pourquoi pas luxuriance. Mais aussi irresponsabilités.<sup>536</sup>

*La tragédie du roi Christophe* prend en compte, en temps opportun, de cette problématique qui commençait à s'articuler à l'intérieur même de la communauté post-indépendantiste.

Dans *Et les chiens se taisaient*, le meurtre du maître blanc par le Rebelle exemplifie une prise en charge de soi.<sup>537</sup> Cette violence sacrificielle a une valeur ambivalente : la purification du stigmate d'esclavage et la malédiction de la crise d'identité qui fait suite à la suppression de l'Autre blanc. Ainsi le Rebelle se charge-t-il de la responsabilité vis-à-vis de la foule des congénères qui s'excitent au spectacle de son châtement. Nicole Gnosette constate un franchissement du colonialisme et une difficulté postcoloniale dans le théâtre de Césaire : « Et le théâtre de Césaire marque aussi la fin des apostrophes unilatérales au "chien blanc", la fin d'un certain manichéisme inversé, pour s'ouvrir sur la réalité contraignante des luttes contre le colonialisme.<sup>538</sup> » Alors, il faut noter que nous trouvons beaucoup moins de références à la noirceur dans *La tragédie du roi Christophe* ; sans le Blanc, le Noir n'a plus à se référer à sa noirceur. Édouard Glissant observe la validité de la Négritude en deçà du colonialisme, non pas au-delà : « je ne voyais dans la négritude qu'un intérêt, historique, car elle n'a pas à l'indépendance ! La négritude a servi à rééquilibrer l'être.<sup>539</sup> »

Outre le rééquilibrage de l'être noir abaissé, la Négritude a également pour vocation de résister à la balkanisation et de réunir ceux qui sont séparés par la diaspora africaine dans la phase de décolonisation. Si la devise « diviser pour régner » est de la colonisation, le contraire « réunir » serait de la décolonisation. Alioune Diop s'adresse ainsi au public à l'ouverture du Deuxième Congrès des écrivains et artistes noirs où le monde est en voie d'indépendance :

---

<sup>536</sup> « Sur la culture nationale », *Les damnés de la terre*, *op. cit.*, p.202.

<sup>537</sup> « C'est toi me dit-il, très calme... C'était moi, c'était bien moi, lui disais-je, le bon esclave, le fidèle esclave, l'esclave esclave, et soudain ses yeux furent deux ravets apeurés les jours de pluie... Je frappai, le sang gicla : c'est le seul baptême dont je me souviens aujourd'hui. (*Et les chiens se taisaient*, *op. cit.*, p.107)

<sup>538</sup> « Aimé Césaire, du "je" poétique au "il" théâtral », *Les Antilles dans l'impasse ? op. cit.*, p.198.

<sup>539</sup> Claude Couffon, *Visite à Édouard Glissant*, Paris, Caractères, 2001, p.35.

Aussi bien avons-nous éprouvé le besoin de nous regrouper. Nous sommes à une époque où les peuples se rassemblent. C'est l'ère des deux blocs, certes. C'est aussi l'ère où des alliances par affinité se cherchent et se concluent sur de vastes échelles, entre les peuples souvent éloignés les uns des autres.<sup>540</sup>

En termes de Relation, cette phase de repli sur soi – une « désoccidentalisation » culturelle au dire d'Alioune Diop<sup>541</sup> – donne lieu à un phénomène que nous appelons « babélisation », en nous référant au mythe de la Tour de Babel. Dans la perspective colonialiste, l'assimilation culturelle, linguistique en particulier, ne ressemble-t-elle pas à la construction de la Tour ? Et les retombées de ce projet à celles de la mission civilisatrice ? Étant donné que la colonisation constitue une uniformisation linguistique par excellence, la décolonisation opère son contraire : une babélisation multiplicatrice. Résultante de l'indépendance des pays décolonisés, les retombées signifient un émiettement de la voix après le geste totalisant de l'Empire. Cette conceptualisation de babélisation à l'époque de la décolonisation se différencie du concept de babélisme, qui signifie un simple galimatias ou bien une confusion linguistique, autrement dit, qui porte à l'incompréhension réciproque de tous. La babélisation est une dissémination géographique d'une langue unique (le français) qui donne lieu à la prolifération des langages et des cultures, non pas celle des langues. Frantz Fanon explique ainsi trois phases que l'on constate chez les intellectuels colonisés ; d'abord il s'agit de l'assimilation culturelle, ensuite de la prise de conscience, et enfin du combat « national ». <sup>542</sup> En tant que signe de légitimité et d'autodétermination (le déclin progressait déjà sur le plan politique), sur le plan culturel, le national s'oppose au colonial. Michael Dash note ainsi trois transitions politico-culturelle : de l'assimilation à l'engagement, de l'imitation à l'authenticité et du colonial au national.<sup>543</sup> Des génies nationaux affirmés, à multiple voix, contrecarrent le colonialisme civilisateur,

---

<sup>540</sup> « Le sens de ce Congrès (Discours de l'ouverture) », *Présence Africaine*, no. 24-25, *op. cit.*, p.43.

<sup>541</sup> *Ibid.*, p.44.

<sup>542</sup> « Enfin dans une troisième période, dite de combat, le colonisé après avoir tenté de se perdre dans le peuple, de se perdre avec le peuple, va au contraire secouer le peuple. Au lieu de privilégier la léthargie du peuple, il se transforme en réveilleur de peuple. Littérature de combat, littérature révolutionnaire, littérature nationale.» (« Sur la culture nationale », *Les damnés de la terre*, *op. cit.*, p.211)

<sup>543</sup> « The World and The Word : French Caribbean Writing in The Twentieth Century, » *Callaloo*, N°34, winter 1988, p.114.

uniformisant et assimilateur. Matthieu Renault constate de telles localisation et multiplication de voix à l'époque postcoloniale :

Le postcolonial repose sur un enchevêtrement du temps et de l'espace, de l'histoire et de la géographie : la condition historique est une situation et en ce sens est inséparable de l'occupation d'une place, d'un lieu qui est aussi d'emblée lieu de représentation, d'énonciation. En ce sens, décentrement signifie pluralisation des lieux de production des discours et des savoirs, s'accompagnant d'une fragmentation de l'histoire, de la revendication d'historicités multiples.<sup>544</sup>

L'acte prométhéen dans *Et les chiens se taisaient* donne l'exemple d'une telle localisation de voix dans un espace hors Europe. Pourtant, la délocalisation de la voix occidentale ne veut pas forcément dire une rupture définitive avec l'Occident. Sur le plan cartographique, elle procède à une décentralisation, autrement dit à la provincialisation de l'Europe. La cartographie concentrique entre le Centre et les périphéries commence à s'ébranler. Alors, l'espace colonisé acquiert un statut d'agent culturel comme Alioune Diop le proclame : « Les apports de l'Occident à la formation restent précieux. Nous revendiquons cependant la liberté de les enrichir et à notre tour de *donner*. Et pas seulement recevoir » et « [d]ésoccidentaliser pour universaliser, tel est notre souhait. Pour universaliser, il importe que tous soient présents dans l'œuvre créatrice de l'humanité.<sup>545</sup> »

Or, une fois la décolonisation réalisée, une autre rupture se produit. À l'intérieur de chaque espace national, elle menace d'exercer le pouvoir à outrance à l'intérieur, donnant lieu à une autre balkanisation postcoloniale. *La tragédie du roi Christophe* montre sous la forme d'une

---

<sup>544</sup> Frantz Fanon: *de l'anticolonialisme à la critique postcoloniale*, Paris, Éditions Amsterdam, 2011, p.21.

<sup>545</sup> « Le sens de ce Congrès (Discours de l'ouverture) », *Présence Africaine*, *op. cit.*, p.44. Un poème de Léopold Sedar Senghor exprime clairement de telles présence et participation dans le monde : « Voici que meurt l'Afrique des empires – c'est l'agonie d'une princesse pitoyable / Et aussi l'Europe à qui nous sommes liés par le nombril. / Fixez vos yeux immuables sur vos enfants que l'on commande / Qui donnent leur vie comme le pauvre son dernier vêtement. / Que nous revendiquons présents à la renaissance du Monde / Ainsi le levain est nécessaire à la farine blanche. » (« Prière aux masque », *Œuvres poétiques*, Paris, Seuil, 1990, p.25-26) Publié en 1945, au lendemain de la fin de la Deuxième Guerre mondiale, Senghor revendique son droit de cité dans la ruine pour assister à la reconstruction. En faisant référence à une parabole évangélique, il assume le rôle de l'essence, le « nous » en tant que « levain », pour fermenter la matière, le « vous » de « la farine blanche » européenne, pour créer une nouvelle civilisation du monde renaissant. Senghor assume le rôle d'agent pour le renouveau du monde depuis sa propre place de nation africaine.

allégorie historique la totalisation et la désagrégation interne des nouveaux États indépendants. Ce présage de Césaire se concrétise dans la condition postcoloniale. Une fois qu'on met fin au binarisme colonial, la différence creuse un abîme à l'intérieur. Robert Young constate ainsi une faillite de la dialectique anticolonialiste dans les jeunes États indépendants ; la politique d'opposition binaire est remplacée par les problèmes de la minorité.<sup>546</sup> Dans le chapitre suivant, nous allons donc en examiner la question du Noir en soi du point de vue minoritaire et tiers qui ne s'allie ni au Blanc ni au Noir.

---

<sup>546</sup> Robert Young discute cette transition au dedans de la société occidentale. Mais il nous semble que cela s'applique à l'espace ex-colonial. Si les pays occidentaux l'éprouvent après la Deuxième Guerre mondiale, les colonies après la décolonisation : « Already in 1957, Roland Barthes was claiming that “today it is the colonized people who assume the full ethical and political condition described by Marx as being that of the proletariat.” But politics today are much more complexe, much more difficult to disentangle. The dialectical structure of the oppositional politics no longer works for the micro-politics of the post-war in the West. » (*White Mythologies : Writing History and the West*, London/New York, Routledge, 1990, p.5)

## Chapitre IV

### Le Tiers au-delà du binaire

Puisque c'est l'Europe qui a fabriqué le Nègre, revendiquer ce mythe comme son identité véritable, pis, s'en glorifier, revient à accepter l'Europe jusque dans les pires errements de sa culture.<sup>547</sup>

À bas l'assimilation et aussi la seule négritude !<sup>548</sup>

Nous avons examiné l'être noir colonisé sous les aspects de l'Un et du Deux ; en termes hégéliens, d'une part comme pour-soi vis-à-vis du sujet occidental blanc (pour-autrui dans la terminologie sartrienne), d'autre part comme en-soi du monde noir. Ces deux modalités d'être font l'objet d'une controverse au lendemain de la décolonisation. C'est la conception d'identité comme être qui est mise en cause après la Négritude. En bref, l'en-soi est tautologique, le pour-autrui réactionnaire. Pour ce qui est de la critique de la tautologie de l'en-soi, Wole Soyinka ironise sur la Négritude senghorienne dans une parodie de la tigritude. Pour ce qui est de la critique du pour-soi, René Ménéil le philosophe martiniquais indique la formation réactionnelle ; le racisme blanc et l'antiracisme noir sont des jumeaux idéologiques qui partagent la même matrice.<sup>549</sup> De même, René Depestre sonne le glas du mouvement dans *Bonjour et adieu à la Négritude*.<sup>550</sup> Enfin, Richard D. E. Burton remarque que l'assimilationnisme blanc et l'objection

---

<sup>547</sup> Maryse Condé, « Négritude césairienne, négritude senghorienne », *Revue de littérature comparée*, no.3-4, juillet-décembre 1974, p.413.

<sup>548</sup> Jacqueline Manicom, *Mon examen de blanc*, Paris, Presses de la cité, 1972, p.171.

<sup>549</sup> « Mythologies antillaises », *Europe*, 612, avril 1980, p.42.

<sup>550</sup> Il faut noter que le poète haïtien affirmait déjà une divergence au sein du monde noir à l'occasion de la polémique avec Césaire sur la poésie noire en 1955. En réponse à la réplique de Césaire, Depestre dit : « Ce qui montre que ce n'est pas la communauté de langue ni de race qui détermine le caractère national d'une culture, mais en dernière analyse, les conditions de vie, les conditions de développement historique propres à chaque pays. Hors de cette lumière nationale-là nous risquons de tomber dans le panneau de la "négritude" qui nie l'évidence de la diversité des conditions matérielles d'évolution, qui considère la sensibilité créatrice des noirs, comme un bloc culturel homogène, sans frontières interchangeable dans ses manifestations expressives. Et parler de la "poésie noire" en général, est un mythe aussi confus que la notion métaphysique de négritude. » (« Réponse à Aimé Césaire: Introduction à une poétique haïtienne », *Présence Africaine*, op. cit., p.45)

noire ont en commun une mentalité extravertie ou hétéronome ; la mère Afrique n'est au fond qu'un substitut de la Mère patrie.<sup>551</sup>

Dans une telle impasse idéologique, y a-t-il une synthèse du Noir et du Blanc comme Sartre l'a prévue dans une logique dialectique<sup>552</sup> ? Si oui, quel type de synthèse peut-on attendre ? Si ni la tautologie de l'Un ni l'antagonisme du Deux ne sont plus opératoires, est-il possible d'adopter le Trois ? Si ce n'est plus l'opposition binaire entre le Noir et le Blanc, s'agit-il d'un métissage en tant que synthèse comme, à partir d'un certain moment, Senghor lui-même affirme de plus en plus le métissage biologique et culturel<sup>553</sup> ? Léon-Gontran Damas lui aussi évoque un long métissage historique dans une image fluviale lorsqu'il parle de son origine guyanaise en provenance de l'Europe, de l'Afrique et de l'Amérique précolombienne : « Trois Fleuves / trois fleuves coulent / trois fleuves coulent dans mes veines.<sup>554</sup> » Mais comment dépasser un tel imaginaire atavique, transmis par la métaphore du sang ancestral, qui soutient l'implication biologico- raciale du métissage ? Comment concevoir l'identité en dehors de la biologie ?

Si la race constitue la seule catégorie, de laquelle résulte la polarité binaire, n'est-il pas alors possible de penser à plusieurs axes identitaires et à leurs croisements ? En effet, c'est la pensée sur l'hybridation de plusieurs catégories identitaires comme race, classe et sexe, qui ouvre une issue. Homi Bhabha propose alors l'identité interstitielle, non-dialectique. Il essaie d'illustrer une telle position à l'exemple d'un refus du manichéisme racial chez Frantz Fanon :

Il [l'homme noir] peut aspirer à la totale transformation de l'Homme et la Société, mais c'est depuis les interstices incertains du changement historique que sa parole est plus efficace : depuis la zone ambivalente entre race et sexualité ; à partir d'une contradiction irrésolue entre culture et classe. [...] L'alignement familial des sujets coloniaux – Noir/Blanc, soi/autre – est perturbé par une courte pause, et les fondements traditionnels

---

<sup>551</sup> « Ki moun nou yé ? La question de la différence dans la pensée antillaise contemporaine », *Les Antilles-Guyane au rendez-vous de l'Europe*, Paris, Economica, 1994, p.135.

<sup>552</sup> « Orphée noir », *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, op. cit., p.XL.

<sup>553</sup> Cf. « Du métissage biologique au métissage culturel », *Liberté 5 : Le dialogue des cultures*, Paris, Seuil, 1993, p.110-123. Il reconnaît également dans sa poésie un lointain métissage biologique luso-africain : « J'écoute au fond de moi le chant à voix d'ombre des *saudades*. / Est-ce la voix ancienne, la goutte de sang portugais qui remonte du fond des âges ? » (« Élégie des *saudades* », *Œuvres poétiques*, op. cit., p.207)

<sup>554</sup> *Black-Label*, op. cit., p.9.

de l'identité raciale se trouvent dispersés chaque fois qu'ils se révèlent assis sur les mythes narcissiques de la négritude ou de la suprématie culturelle blanche.<sup>555</sup>

À partir de Fanon, Bhabha argumente l'hybridation de plusieurs catégories identitaires. Il s'agit de l'affirmation du croisement des problématiques différentes, comme le sexe, la classe, la race ou bien l'ethnicité, non pas de l'observation de leur parallèle.

Prenons un exemple d'une parallèle argumentative. Dans *Le deuxième sexe*, Simone de Beauvoir observe la position de « femme » comme Autre négatif vis-à-vis de celle d'homme qui se prétend l'Un positif voire neutre. Certes, elle remarque qu'il existe une situation comparable d'oppression entre les femmes, les Noirs et les Juifs.<sup>556</sup> Cependant, tout en remarquant leur rejet commun dans l'altérité, Beauvoir traite la question des femmes en comparaison avec d'autres identités opprimées, sans vraiment la croiser avec d'autres catégories minoritaires. Or, la pensée dialectique traditionnelle, problématise Robert Young, ne crée qu'un seul Autre dans lequel d'autres minorités opprimées sont réduites et comprises en vrac.<sup>557</sup> En effet, l'Autre est déjà hétérogène en soi (qui constitue donc *d'autres* au pluriel) et cette hétérogénéité constitutive de « l'Autre » émerge telle qu'elle est, comme nombre de groupes minoritaires. Cette subtilité fait sans doute défaut dans la pensée binaire et oppositionnelle qui réduit tout à deux.<sup>558</sup> Alors, il

---

<sup>555</sup> *Les lieux de la culture, op. cit.*, p.85.

<sup>556</sup> *Le deuxième sexe*, tome I, Paris, Gallimard, 1949, p.14-16.

<sup>557</sup> Young l'explique en faisant référence au marxisme : « The appropriation of the other as a form of knowledge within a totalizing system can be set alongside the history (if not the project) of European Imperialism, and sexism. The reaction against this structure has produced forms of politics that do not fit into traditional political categories. Here the problem rests on the fact that for orthodox Marxism there can be only one "other", that of the working class, into which all other oppressed groups, so called "minorities", must in the latest instance be subsumed. » (*White Mythologies, op. cit.*, p.4)

<sup>558</sup> L'approche multi-catégorielle montre des affinités discursives avec les pensées poststructuralistes et postcolonialistes. Par exemple, Judith Butler analyse le genre avec une discursivité hybride ; elle fait le procès de l'unité normative « femme » chez les féministes en tenant compte d'autres déterminants sociaux comme la race, la classe, l'âge, l'ethnicité et la sexualité. (Judith Butler, *Le trouble dans le genre*, trad. Cynthia Kraus, Paris, La Découverte, 2005, p.81) Le féminisme radical de Bell Hooks indique l'espace doublement marginalisé des femmes noires par le sexisme et le racisme : « Black men may be victimized by racism, but sexism allows them to act as exploiters and oppressors of women. White women may be victimized by sexism, but racism enables them to act as exploiters and oppressors of black people. Both groups have led liberation movements that favor their interests and support the continued oppression of other groups. ». (*Feminist Theory : From Margin to Center* [1984], Cambridge, South End Press, 2<sup>e</sup> édition, 2000, p.16) Le concept de « subalterne » de Gayatri Chakravorty Spivak se construit aussi sur un lieu de croisement entre classe, race et sexe : *le* subalterne comme sujet colonial d'un groupe dominé (couche populaire ou subalterne) dans la société indigène et *la* subalterne comme sujet colonial féminin de basse classe indigène. (*Les subalternes peuvent-elles parler ? op. cit.*, p.46)

serait possible d'observer de tels croisements de plusieurs catégories sous l'aspect du Tiers, à l'instar de Homi Bhabha, qui remet en cause le Deux binaire et oppositionnel.<sup>559</sup>

Mais comment cette transition du Deux vers le Tiers s'exprime-t-elle dans la littérature ? Dans ce chapitre, nous allons étudier des minoritaires dans la société coloniale, surtout la position contestataire des romancières. La Négritude est conçue d'une manière bien androgène, l'élément féminin fait défaut. Submergées dans le discours masculin, les femmes de couleur affirment leur présence en s'y opposant dans un nouvel élan subversif. Il est notable qu'elles s'expriment d'une façon commune ; elles s'énoncent à partir de leur subjectivité différente de la Négritude masculine, en intégrant leur propre vécu réel, à la première personne du singulier « je » ; Michael Dash reconnaît ainsi une importance la voix particulière des femmes de couleur dépourvues de pouvoir.<sup>560</sup> Ce sujet autrement sexué révèle l'autre face de la Négritude conçue d'une manière homosociale.<sup>561</sup>

Précédemment, nous avons analysé le « je » du héros tragique comme représentant de la communauté naissante. La représentation chorale du « nous » communautaire est encore abstraite, impersonnelle et à réaliser sur un mode performatif. Car, il s'agit d'une représentation de la communauté imaginée qui existera à partir de l'acte même d'énonciation dramatique. En revanche, le « je » *autobiographique* (non pas précisément d'*autobiographie*) se prétend personnel et concret, ayant pour base des vécus réels ; nous discuterons ce choix stratégique d'un tel style intime plus tard. Il est curieux que la localité coloniale s'exprime, dans plusieurs régions

---

<sup>559</sup> Le Tiers-espace d'hybridation de Bhabha semble avoir deux degrés. Au premier degré, il s'agit du lieu interstitiel engendré en conséquence de croisement unidimensionnel par métissage ou déterritorialisation comme identité nuyoricaine, hybride du new-yorkais et du portoricain (*Les lieux de la culture, op. cit.*, p.37-38) Au second degré, il y a le lieu de croisement bidimensionnel. Bhabha cite une grève des mineurs qui a eu lieu en Angleterre dans les années 1980. Une journaliste du *Guardian* a interviewé non pas les grévistes hommes, mais un groupe de femmes qui avaient participé au mouvement ; la journaliste a fini par trouver que les femmes grévistes avaient une vision plus complexe et distincte de celle des hommes grévistes. Bhabha y constate une hybridation de deux positions politiques, socialiste et féministe, qui donne lieu à « la réarticulation, ou traduction, d'éléments qui ne sont *ni l'Un* (la classe ouvrière unitaire) *ni l'Autre* (la politique féministe), *mais encore autre chose* qui conteste les termes et les territoires des deux premiers. » (*ibid.*, p.68)

<sup>560</sup> « With good reason, women writers are aware of their negative, and even neurotic, consequences of powerlessness. » (*The Other America : Caribbean Literature in a New World Context, op. cit.*, p.109)

<sup>561</sup> Certes, Clarisse Zimra allègue des rôles auxiliaires des intellectuelles femmes comme Paulette et Andrée Nardal dans la fondation de *La revue du monde noir* ou bien Suzanne Césaire dans *Tropiques*. (« Négritude in the Feminine Mode : the Case of Martinique and Guadeloupe », *Journal of Ethnic Studies*, 12.1, Spring 1984, p.56) Cependant, elles sont éventuellement mises à côté du mouvement noir comme Paulette Nardal elle-même s'en plaint dans une lettre : « Césaire et Senghor ont repris les idées que nous avions semées. Ils les ont exprimées avec beaucoup plus de panache et de brio. Nous n'étions que des femmes. Nous avons montré le chemin aux hommes. » (cité par Maryse Condé dans « Globalisation et Diaspora », *Diogenes*, 184, octobre-décembre, 1998, p.30)

du monde, sous cette forme romanesque à la première personne comme *La rue Cases-Nègres* (1950) de Joseph Zobel aux Antilles, *Le fils du pauvre* de Mouloud Feraoun (1950) dans le Maghreb, et *L'enfant noir* (1953) de Camara Laye en Afrique subsaharienne. Et le réalisme colonial, souvent rural et dépeint du point de vue subalterne, se différencie de l'idéalisme élitaire, ou bien messianique si l'on peut dire, de Césaire. Pour autant, ce « je » autobiographique n'est toujours pas individuel. Il touche une certaine transindividualité avec d'autres coloniaux qui se trouvent dans la même situation. Pour commencer, passons en revue les théories occidentales sur l'autobiographie, puis essayons de les rapprochons brièvement du « je » autobiographique non-occidental à l'exemple de *La rue Cases-Nègres*.

### **Je est un « nous autres » : l'écriture autobiographique dans l'espace colonial**

Pour parler de l'autobiographie, il convient de voir sommairement la théorie de Philippe Lejeune. Selon *Le pacte autobiographique*, l'autobiographie se raconte à la première personne du singulier et se construit sur l'identité entre auteur, narrateur et personnage. Elle doit être soussignée par un nom propre, c'est-à-dire un nom identique entre les trois instances.<sup>562</sup> Cette « signature » conclut entre l'auteur et le lecteur un pacte autobiographique : « Je jure de dire la vérité, toute la vérité, rien que la vérité.<sup>563</sup> » À défaut de cette procédure, une œuvre ne peut pas être qualifiée d'autobiographie. Elle sera considérée, soit comme biographie dans le cas où le personnage ne coïncide pas avec le narrateur, soit comme roman autobiographique si le personnage ne correspond pas exactement à l'auteur. Lejeune distingue cette dernière catégorie para-autobiographique de l'autobiographie authentique ; le roman autobiographique feint la vraisemblance, alors que l'autobiographie attestée envisage la ressemblance en tant que rapport au vrai.

Mais qu'importe cette prétention à la vérité personnelle ? Le pacte autobiographique établi sur l'identité triple d'auteur-narrateur-personnage compte-t-il plus que le pacte romanesque qui repose sur un certain degré de ressemblance entre l'auteur et le personnage ? Une telle approche de l'autobiographie pèse sur la formalité technique, c'est-à-dire sur l'afixe « auto- ». Ce faisant, elle ignore le fond, l'infixe « bio- ». La vie elle-même et l'intention d'en parler sont donc laissées de côté. Mais le souci de la référentialité au vrai de la diction autobiographique

---

<sup>562</sup> *Le pacte autobiographique*, Paris, Seuil, 1975, p. 22-23.

<sup>563</sup> *Ibid.*, p.36.

prévaut-il contre celui de la représentativité vraisemblable de la fiction autobiographique ? Pourquoi fait-on une écriture autobiographique ? Sous quelles conditions est-elle viable ? Pour conclure sa discussion formaliste, Philippe Lejeune mentionne sommairement le cadre historique qui rend l'autobiographie possible à la fin de son étude :

Sur un point, tout le monde est à peu près d'accord : il existe une corrélation entre le développement de la littérature autobiographique et la montée d'une nouvelle classe dominante, la bourgeoisie, de la même manière que le genre littéraire des mémoires a été intimement lié à l'évolution du système féodal. À travers la littérature autobiographique se manifestent la conception de la personne et l'individualisme propre à nos sociétés : on ne trouverait rien de semblable ni dans les sociétés anciennes, ni dans les sociétés dites « primitives », ni même dans d'autres sociétés contemporaines des nôtres, comme la société chinoise communiste, où l'on cherche à éviter que l'individu n'envisage sa vie personnelle comme une propriété privée susceptible de devenir valeur d'échange.<sup>564</sup>

Supposons que ce genre littéraire présume l'individualisme, « le mythe du Moi », cher à la modernité occidentale. Mais un tel individu n'est-il pas une résultante de la communauté dissolue comme l'affirme Jean-Luc Nancy<sup>565</sup> ? Philippe Lejeune se fonde sur la conception de l'individu comme singulier, autonome et distinct par rapport à la collectivité et au droit inaliénable sur sa vie. Tant qu'il s'agit de la publication de sa vie privée, l'auteur affirme donc une double emprise sur la vie et l'œuvre.<sup>566</sup> Mais est-ce tout simplement un épanouissement de l'égotisme et une jouissance de la propriété sur sa vie privée chez l'individu ?

---

<sup>564</sup> *L'autobiographie en France*, [1971] 3<sup>e</sup> édition, Paris, Armand Colin, 2010, p74. Le passage est repris dans *Le pacte autobiographique*, *op. cit.*, p.340.

<sup>565</sup> *La communauté désœuvrée*, *op. cit.* p.16. Or, Jean-Luc Nancy critique ainsi la métaphysique du sujet individuel occidentale : « L'individualisme est un atomisme inconséquent, qui oublie que l'enjeu de l'atome est celui du monde. C'est bien pourquoi la question de la communauté est la grande absente de la métaphysique du sujet, c'est-à-dire – individu ou État total – de la métaphysique du pour-soi absolu : qui veut dire aussi bien la métaphysique de l'absolu en général, de l'être comme ab-solu, parfaitement détaché, distinct et clos, *sans rapport*. » (*Ibid.* p.17-18) Ce qui s'opère dans les colonies vont à l'encontre d'une telle métaphysique occidentale.

<sup>566</sup> Philippe Lejeune ne tient pas compte de la dissemblance entre la personne réelle et l'auteur sauf quand il s'interroge sur la question du pseudonyme. Puisqu'il ne reconnaît pas l'instance de vie et ne s'occupe que de l'instance d'écriture, pour lui, le nom de plume n'affecte en rien le pacte autobiographique : « Le pseudonyme est simplement une différenciation, un dédoublement du nom, qui ne change rien à l'identité. » (*Le pacte*

En dehors de l'espace occidental moderne, la focalisation ne s'effectue pas sur l'individu, mais elle a tendance à porter sur la collectivité, même si elle incarne une forme autobiographique. Pourquoi les écrivains coloniaux n'entreprennent-ils pas une franche autobiographie ? C'est parce que ce genre impose une contrainte de véridicité par rapport au vécu personnel de l'auteur, alors que les écrivains colonisés ont pour vocation, consciemment ou inconsciemment, d'exprimer le sort commun de leurs congénères à partir du leur. Afin de *représenter* (toujours au double sens de « parler pour » politique et de « re-présenter » artistique) la vie coloniale d'une manière à la fois particulière et générale, le réalisme romanesque et la vraisemblance leur conviennent plus que la contrainte du vrai ou la prétention au vécu réel. Le mode fictif peut viser une généralisation et une collectivisation, étant moins entravé par la règle de vérité.<sup>567</sup>

Édouard Glissant problématise la caducité du « nous » aux Antilles à défaut du Mythe et de l'Histoire, et de surcroît celle du « je » qui se pose en s'opposant au « nous ». Alors, il s'interroge sur la possibilité du « roman du Nous » : « Mais voici le Nous accablé, impossible, qui détermine en conséquence l'impossible Je. La question à poser à un Martiniquais ne sera par exemple pas : “Qui suis-je ?”, question inopératoire au premier abord, mais bien : “Qui sommes-nous ?”<sup>568</sup> » Peut-être, le roman autobiographique serait une des formes de ce qu'il appelle « roman du Nous ». En fin de compte, à la manière du fameux adage rimbaldien, – je est un autre –, on pourrait dire dans l'écriture autobiographique coloniale ainsi : je est un « nous autres ».

Si nous réfléchissons sur le titre du roman autobiographique de Joseph Zobel, *La rue Cases-Nègres*, nous trouverons un tel dessein ; sous couvert d'un ton autobiographique, cette

---

*autobiographique, op. cit.*, p.24) Mais l'auteur est-il identique à la personne réelle vivante ? L'auteur n'est-il pas une persona, ou bien n'est-il pas déjà un personnage comme Roland Barthes affirme que « l'auteur est un personnage moderne » ? (« La mort de l'auteur », *Le bruissement de la langue*, Paris, Seuil, 1984, p.64) Également, Michel Foucault considère que l'auteur est une instance d'alter ego d'écrivain réel. (« Qu'est-ce qu'un auteur ? », *Dits et écrits*, I, Paris, Gallimard, 2001, p.831) Par ailleurs, pour ce qui est de la question de propriété, Foucault affirme que l'auteur est l'instance de propriété qui a, pour l'origine, l'appropriation pénale. (*Ibid.*, p.831) La problématique d'indistinction entre auteur et personne réelle devient manifeste dans le cas de Lucette Céranus Combette alias Mayotte Capécia que nous allons étudier plus tard. Peu lettrée, il paraît que celle-ci a établi son récit de vie *Je suis martiniquaise* à l'aide d'autres sous le nom d'auteur « Mayotte Capécia ». (Cf. A. James Arnold, « Frantz Fanon, Lafcadio Hearn et la supercherie de “Mayotte Capécia” », *Révue de littérature comparée*, no. 302, 2002)

<sup>567</sup> D'ailleurs, Maryse Condé parle de son premier roman *Héremakhonon* initialement rédigé sous la forme d'un récit de sa propre vie : « Je n'arrêtais pas de corriger ce qui allait devenir mon premier roman *Heremakhonon*. À mon insu, le texte avait changé de nature. Ce n'était plus un simple récit inspiré de mes expériences personnelles. J'étais devenue plus ambitieuse. Je m'étais mise à gommer les spécificités qui auraient pu rattacher mes héros à des modèles humains et identifiables. J'entendais donner au choix de l'héroïne, Véronica, une portée symbolique plus large. » (*La vie sans fards*, Paris, Lattès, 2012, p.329)

<sup>568</sup> *Le discours antillais, op. cit.*, p.153.

histoire de vie comprend également l'histoire générale de la vie antillaise coloniale. Narrée à la première personne du singulier « je », tout de même, l'œuvre ne peut pas être qualifiée d'autobiographie au sens strict du terme. En effet, l'auteur ne s'identifie pas à son personnage, en lui donnant un nom identique au sien mais en l'appelant : José Hassam. L'œuvre se divise en trois parties dont les deux premières racontent l'enfance avec la grand-mère M'man Tine dans la rue Cases-Nègres, quartier rural et pauvre habité par des travailleurs de canne à sucre, puis la scolarisation et le déplacement à Petit-Bourg. La troisième partie est consacrée à l'adolescence de José qui vit effectivement seul à Fort-de-France pour aller au lycée. Dans cette dernière partie, il trouve un sens à sa vie antérieure, une solidarité avec d'autres Martiniquais de couleur. À côté de sa vie lycéenne à laquelle il s'adapte mal, il se familiarise avec des travailleurs noirs. En les écoutant parler de leur vie, il retrouve à plusieurs reprises une ressemblance entre la sienne et la leur. C'est le sort commun de la subalternité antillaise. Par exemple, quand un ami, chauffeur noir chez un béké, lui raconte son enfance, José le constate :

Carmen était né sur une plantation. Tout ce qu'il m'avait appris de son enfance était tellement semblable à ce que j'avais vécu à Petit-Morne, que j'aurais cru avoir joué avec lui douze ans auparavant. Mais Carmen n'avait pas bifurqué comme moi. Il avait suivi dans ses étapes naturelles le destin de celui qui naît à la rue Cases-Nègres.<sup>569</sup>

De même, ses amis jardiniers lui racontent eux aussi une provenance toujours semblable :

Leurs conversations retraçant lentement leur naissance au hasard de tel morne ou de telle plantation, leur enfance turbulente et relâchée, les petites-bandes ou une scolarité à peine ébauchée, puis coupée : tous partis du même point, ayant suivi le même sentier. Eux non plus ne se plaignaient de rien. Leur condition semblait à leurs yeux par l'existence et la présence des békés : puisqu'il y a des békés, il faut bien que leur place soit en haut et sur les épaules des nègres.<sup>570</sup>

---

<sup>569</sup> *La rue Cases-Nègres*, Paris, Présence Africaine, 1950, p.257. ()

<sup>570</sup> *Ibid.*, p.280

Un jour, enfin, il s'aperçoit qu'il existe un style de vie commun à la population pauvre en Martinique, « [l]e style "rue Cases-Nègres" qui caractérise tout ce qui dans ce pays est destiné au peuple ou conçu par des gens de couleur.<sup>571</sup> » Aussi le titre de ce roman ne désigne-t-il pas uniquement le toponyme où José grandit jusqu'à un certain âge. Mais c'est un lieu-dit ubiquitaire produit par le phénomène d'agglomération du type de logement appelé « cases-nègres », symbole des bas-fonds dans la société plantocratique. Et l'allée qui traverse est la métaphore d'une condition subalterne pavée pour ceux qui « trim[ent] et s'épuis[ent] au profit de l'espèce des békés.<sup>572</sup> »

D'ailleurs, on peut trouver une telle communion entre le « je » de l'écrivain autobiographe et le « nous » de sa collectivité chez d'autres minorités. Sartre affirme une situation analogue chez Richard Wright et les Noirs américains. Il explique la représentativité qu'un récit d'enfance, *Black Boy*, peut effectuer sur ses congénères : « Pour Wright les lecteurs noirs représentent la subjectivité. Même enfance, mêmes difficultés, mêmes complexes : ils comprennent à demi-mot, avec leur cœur. En cherchant à s'éclairer sur sa situation personnelle, il les éclaire sur eux-mêmes.<sup>573</sup> » Maintenant, il conviendrait de rappeler qu'il ne s'agit pas uniquement de la littérature antillaise ou bien noire, mais aussi de la littérature mineure qui, à sa naissance, ne possède qu'un petit champ littéraire disproportionné à la population. Deleuze et Guattari affirment l'individualité impossible ainsi que l'immédiateté entre l'individu et sa collectivité :

Le troisième caractère, c'est que tout prend une valeur collective. En effet, précisément parce que les talents n'abondent pas dans une littérature mineure, les conditions ne sont pas données d'une *énonciation individualisée*, qui serait celle de tel ou tel « maître », et pourrait être séparée de l'énonciation collective. Si bien que cet état de la rareté des talents est en fait bénéfique, et permet de concevoir autre chose qu'une littérature des maîtres : ce que l'écrivain tout seul dit constitue déjà une action commune, et ce qu'il dit ou fait est nécessairement politique, même si les autres ne sont pas d'accord.<sup>574</sup>

---

<sup>571</sup> *Ibid.*, p.288-289.

<sup>572</sup> *Ibid.*, p.254.

<sup>573</sup> *Qu'est-ce que la littérature ? op. cit.*, p.87.

<sup>574</sup> *Kafka : pour une littérature mineure, op. cit.*, p.31.

En peu de mots, *La rue Cases-Nègres* est une histoire d'apprentissage d'un sujet colonial. Mais cet apprentissage passe par la scolarisation, c'est-à-dire l'alphabétisation, qui traduit la prise de parole chez un subalterne. Le choix du style autobiographique est stratégique ; d'une part, il permet de témoigner de la société coloniale sous le regard neuf d'un enfant du pays et de la montrer telle qu'elle est à ceux qui sont peu familiers avec elle ; d'autre part, sa structure simple, récit linéaire repéré par âge et narré d'un point de vue fixe du personnage-narrateur, facilite la compréhension.

En termes de complexification discursive et identitaire, l'ascension sociale de José par la voie scolaire le sauve d'une vie simple du style Cases-Nègres et le conduit dans un complexe « race-classe » au sein de la population de couleur. Or, la mobilité depuis la subalternité paysanne vers l'élite scolaire ébauche une ligne de croisement « race-classe », ce qui était peu le cas à l'époque antérieure. Cette complexité apparaît un peu plus évidemment si nous tenons compte de la question « femme ». Nous allons maintenant l'examiner à travers l'exemple de Mayotte Capécia à l'époque de la guerre et de Maryse Condé dans l'après-guerre.

### **Comment la subalterne ne peut-elle pas parler ?**

Homi Bhabha fait le procès de l'altérité ethnique qui sert l'objet de l'épistémologie occidentale. La différence de l'Autre est toujours inscrite en tant qu'élément complémentaire dans le projet de l'universalisation des théories eurocentrées.<sup>575</sup> De même, lorsqu'il s'agit de femmes de couleur, cette question d'altérité complémentaire s'articule doublement sous le rapport avec le discours dominant de l'« Homme » à l'image de l'homme blanc. Sous une telle condition, la subalterne peut-elle parler ? Gayatri Chakravorty Spivak remet ainsi en question la subjectivité de la femme colonisée. Même si la subalterne parle, sa parole est récupérée dans le discours dominant comme elle l'exemplifie par la psychanalyse freudienne ; Freud donne voix à la femme hystérique pour engendrer le sujet de l'hystérie.<sup>576</sup> L'acte de parler du dominé est réduit à l'objet du discours dominant. Si on parle de femme noire, *Ourika* (1823) de Madame de Duras donne un bon exemple : un récit de vie écrit dans un style confessionnel où le discours humanitaire des Lumières s'exprime sous le masque d'une Noire élevée par l'aristocratie

---

<sup>575</sup> « Le despote turc de Montesquieu, le Japon de Barthes, la Chine de Kristeva, les Indiens Nambikawa de Derrida, les païens Cashinahua de Lyotard font partie de cette stratégie de refoulement où le texte Autre est pour toujours l'horizon exégétique de la différence, jamais agent actif de l'articulation. » (*Les lieux de la culture, op. cit.*, p.72-73)

<sup>576</sup> *Les subalternes peuvent-elles parler ? op. cit.*, p.74.

française.<sup>577</sup> Spivak affirme l'impossibilité de parler puisque « [l]a subalterne en tant que femme ne peut être ni entendue ni lue.<sup>578</sup> » Le problème de la surdi-mutité relève donc de la réception aussi bien que de l'énonciation.

Est-ce que cette discussion ne s'applique pas à la femme écrivaine ? Dès l'instance d'énonciation, elle rencontre une certaine difficulté à l'égard du complexe « sexe-race ». Non seulement elle a besoin de s'abstenir d'un franc-parler à propos de la liaison amoureuse et sexuelle, mais aussi elle doit être scrupuleuse en matière de représentation de l'homme blanc :

D'une certaine manière, la relation homme blanc/femme noire est viciée au départ. Les romancières antillaises éprouvent beaucoup de difficulté à introduire un Blanc dans leurs récits sous des aspects positifs même si leur vie les contredit. Elles craindraient de paraître « aliénées » ou « acculturées ». Alors que l'homme noir n'éprouve aucun embarras à éprouver de l'amour pour une Blanche (qu'on dénombre les romans sur ce thème !), l'Antillaise demeure prisonnière d'interdits inavoués.<sup>579</sup>

De même, un problème de réception et d'interprétation se pose. Par exemple, Frantz Fanon n'aliène-t-il pas ainsi à sa guise la femme antillaise dans l'œuvre de Mayotte Capécia ? La crainte d'être considérée aliénée qu'exprime Maryse Condé ne provient-elle pas de l'interdit de l'idéologie raciale ou de la critique acerbe de Fanon ? Certes, le psychanalyste martiniquais tient en considération la différence sexuelle des colonisés dans son argument. Mais il la récupère dans sa propre subjectivité masculine, par conséquent, le sujet féminin sert de sujet de l'aliénation coloniale ; poussée à l'extrême, n'est-il pas vrai que la femme antillaise constitue la plus aliénée des aliénés coloniaux dans *Peau noire masques blancs* ? S'il y a un défaut dans l'analyse de Fanon, c'est qu'il neutralise d'abord le point de vue du colonisé de sexe masculin, ensuite il l'étend comme psychologie générale chez ses congénères, y compris l'autre sexe. Alors, s'il se pose une question « Que veut l'homme noir ? », en faisant allusion à celle de Freud « Que veut la femme ?<sup>580</sup> » Il lui faudrait également s'interroger ainsi : « Que veut la femme noire ? »

---

<sup>577</sup> Madame de Duras, *Ourika*, Paris: Gallimard, 2007.

<sup>578</sup> *Les subalternes peuvent-elles parler ? op. cit.*, p.102

<sup>579</sup> Maryse Condé, *La parole des femmes*, Paris, L'Harmattan, 1993, p.38.

<sup>580</sup> *Peau noire, masques blancs, op. cit.*, p.6.

Peut-être Frantz Fanon et Mayotte Capécia ne sont-ils pas tellement différents l'un de l'autre. Ils se rejoignent dans une faille discursive, un espace interstitiel ouvert par une double négation « ni l'un ni l'autre ». Homi Bhabha repère l'émergence d'une identité dans deux interpellations évoquées dans *Peau noire, masques blancs* ; le théoricien postcolonial dit que l'identité de Fanon constitue une différence au sein de l'altérité noire elle-même. C'est d'abord le rejet du monde noir (« tiens, un nègre !<sup>581</sup> »), ensuite l'intégration au monde blanc à titre de nègre évolué (« tu es comme nous, tu es "nous."<sup>582</sup> ») Entre le refoulement dans le monde noir et l'acceptation dans le monde blanc, il vit un clivage qui ne lui permet de s'identifier ni à l'un ni à l'autre. Le sujet clivé tombe dans l'interstice de deux identités données, n'étant ni l'un ni l'autre, mais un « entre-deux » ambivalent :

C'est précisément dans cet ambivalent de « différent » – être différent de ceux qui sont différents fait de toi le même – que l'Inconscient parle de la forme de l'altérité, l'ombre liée de la différence et du déplacement. Ce n'est pas le Soi colonialiste ou l'Autre colonisé, mais la troublante distance entre-deux qui constitue l'altérité coloniale – l'artifice de l'homme blanc inscrit sur le corps de l'homme noir.<sup>583</sup>

Chez Frantz Fanon aussi bien que d'autres hommes colonisés, l'ambivalence de l'entre-deux se produit en conséquence de leur état « évolué » atteint par la voie de la culture, notamment de la langue. Cependant, lorsque Fanon dit que « le Noir Antillais sera d'autant plus blanc, c'est-à-dire se rapprochera d'autant plus du véritable homme, qu'il aura fait sienne la langue française<sup>584</sup> », il présuppose littéralement le « Noir antillais », c'est-à-dire l'Antillais du sexe masculin. Il faut néanmoins tenir compte de la différence sexuelle ; la « Noire antillaise » n'est pas vraiment prise en considération. La femme colonisée vit elle aussi l'entre-deux par la relation amoureuse et conjugale, en un mot, par la voie de la sexualité. C'est la raison pour laquelle les romancières antillaises ont à écrire la vie amoureuse des Antillaises, très souvent conscientes d'être métisses d'ailleurs, qui est située au milieu des deux mondes mâles

---

<sup>581</sup> *Ibid.*, p.90.

<sup>582</sup> *Ibid.*, p.55. La citation est de René Maran, *Un homme pareil aux autres*, Paris, Arc-en-ciel, 1947, p.152.

<sup>583</sup> *Les lieux de la culture*, *op. cit.*, p.91-92.

<sup>584</sup> *Peau noire, masques blancs*, *op. cit.*, p.14.

antagonistes.<sup>585</sup> Il est clair que la difficulté s'impose d'autant plus que leurs personnages métis sont socialement ambivalents. Car, tandis que les Noires n'ont qu'un seul souci de se blanchir, les métisses doivent répondre à une double condition : se blanchir et ne pas revenir au noir.<sup>586</sup> Autrement dit, celle-ci est à cheval entre deux mondes, un entre-deux à double titre de l'être biologique et du devenir sociologique. Selon Myriam Cottias et Madeleine Dobie, dans la colonie où la majorité de la population constituait les foyers matricentés ayant des enfants hors mariage, la morale républicaine a affirmé ce désir chez les femmes métisses :

Des affranchis d'avant ont émergé une frange de la population de couleur qui satisfaisant notamment par le mariage, aux critères de « bonne citoyenneté » édictés par la République. Dans ce groupe, l'élite républicaine aspirant à la reconnaissance, a développé une idéologie de la « respectabilité » où le mariage était une valeur centrale.<sup>587</sup>

Outre la cause politico-morale, il faut penser à la raison pour laquelle elle essaie de s'émanciper par la voie sexuelle et conjugale du point de vue sociologique. C'est parce que l'édification culturelle est d'ordinaire pour les hommes à proportion de la scolarisation moins élevée des femmes dans les colonies.<sup>588</sup> Sensuelle aux yeux des Blancs et sexuelle aux yeux des Noirs, la femme de couleur apparaît comme un objet sexué de la convoitise masculine.

### **La négronormativité de Fanon et de sa « Mayotte Capécia »**

Comme nous avons vu dans le premier chapitre sur les engagés aux Antilles du XVII<sup>e</sup> siècle, dès le début de la colonisation, le croisement des races était vite interdit afin de maintenir la démarcation entre la classe blanche et la classe noire. Sous cette condition, le désir de

---

<sup>585</sup> Clarisse Zimra, « Pattern of Liberation in Contemporary Women Writers », *L'Esprit créateur*, XVII-2, Summer 1977, p.103.

<sup>586</sup> Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, op. cit., p.44.

<sup>587</sup> Myriam Cottias et Madeleine Dobie, *Relire Mayotte Capécia*, Paris, Albin Michel, 2012, p.34.

<sup>588</sup> Maryse Condé explique l'inégalité de la scolarisation entre les deux sexes dans les colonies : « En effet, quelle que soit la place qui fut la sienne à l'époque pré-coloniale, l'introduction de l'école européenne, française ou anglaise, a porté un coup fatal à cette "civilisation de la femme" dont parle Alioune Diop. Comme dans un premier temps, cette école était réservée aux garçons, elle a introduit plus qu'un fossé entre "lettrés" et "illettrés", une division radicale entre les deux sexes. » (*La parole des femmes*, op. cit., p.3) Matthieu Renault définit la perspective fanonienne sur la différence sexuelle comme sociogénie de l'homme (âme et culture) et ontogénie de la femme (corps et nature). (*Frantz Fanon : de l'anticolonialiste à la critique postcoloniale*, op. cit., p.114)

« lactification » chez la femme de couleur enfreignait la norme homoraciale pour l’alignement traditionnel entre la classe et la race dans la société coloniale. Or, ce tabou connaît un déplacement radical. Au fur et à mesure que la Négritude se vulgarise, elle devient une espèce de nouveau code noir à rebours vers le milieu du XX<sup>e</sup> siècle. Le désir de se blanchir est maintenant culpabilisé par le discours noir et celui-ci impose de nouveau un code racial sur les femmes antillaises.

Pour analyser un tel contrôle sexuel sur les femmes de couleur, la pensée normative sur les sexualités sous l’aspect « homo- / hétéro- » de Judith Butler nous permet une nouvelle approche. À l’instar de sa critique sur l’hétéronormativité sexuelle, prescription faite contre l’homosexualité, nous appelons « négronormativité » l’impératif racial de conserver l’homogénéité noire et de condamner l’alliance mixte, exercé par la Négritude vulgarisée.<sup>589</sup> Nous allons ainsi relire Mayotte Capécia dans son intégralité par cette grille de lecture sous le rapport de la critique masculine de Frantz Fanon.

Dans *Peau noire, masques blancs*, Frantz Fanon établit un quadripôle des deux races et sexes et fait un chiasme du désir interracial dans « La femme de couleur et le Blanc » et « L’homme de couleur et la Blanche ». Alors, dans la première, il éreinte Mayotte Capécia comme modèle de mauvaises mœurs chez les femmes antillaises : « Un jour, une femme du nom de Mayotte Capécia, obéissant à un motif dont nous apercevons mal les tenants, a écrit deux cent deux pages – sa vie – où se multiplient à loisir les propositions les plus absurdes.<sup>590</sup> » Alors, la négronormativité se dévoile lorsque Fanon parle du désir de blanchissement chez elle :

Nous sommes avertis, c’est vers la lactification que tend Mayotte. Car enfin il faut blanchir la race ; cela, toutes les Martiniquaises le savent, le disent, le répètent. Blanchir sa race, sauver la race, mais dans le sens qu’on pourrait supposer : non pas préserver

---

<sup>589</sup> Il faut savoir que cette normativité raciale s’effectue également dans le monde blanc. Dans *Mon examen de blanc*, Jacqueline Manicom écrit l’histoire d’une Antillaise, Madévie, qui est refusée par la famille bourgeoise de son ami Xavier à cause de sa couleur. De même, plus tard, Maryse Condé observe un tel tabou dans une enquête entreprise au sujet du mariage mixte entre homme blanc et femme noire dans les années 1980 : « Tous les hommes interrogés ont eu l’impression en épousant une femme noire d’enfreindre un tabou. » (« Parlez-moi d’amour ? », *Autrement*, n° 49, avril 1983, p.211)

<sup>590</sup> *Peau noire, masques blancs*, *op.cit.*, p.34.

« l'originalité de la portion du monde au sein duquel elles ont grandi », mais assurer sa blancheur.<sup>591</sup>

Il la culpabilise d'avoir voulu échapper à « l'originalité » de la race noire au contraire de la « préserver ». S'il réproue l'aspiration d'« assurer [l]a blancheur », faut-il assurer la noirceur à l'inverse ? Dans quelle situation historique Fanon critique-t-il l'œuvre de Mayotte Capécia ? Et pourquoi celle-ci voudrait-elle tellement s'allier avec le Blanc ? Comment s'opposent le désir féminin de lactification et le discours négronormatif essentiellement masculin ? Si nous tenons compte de l'arrière-plan historique qui sous-tend l'opposition entre la lactification de Mayotte Capécia et la négronormativité de Frantz Fanon, nous pouvons justifier la position de chacun.

Sur le plan historique et politique, il faut d'abord savoir que *Je suis martiniquaise* est indissociable de la Deuxième Guerre mondiale. L'héroïne prend pour amant un certain officier français. Il est curieux que Fanon n'explique pas vraiment ce que ce titre d'officier veut dire dans le contexte historique en Martinique en réduisant tout simplement ce personnage à la blancheur. En effet, c'est un des militaires de l'Amiral Robert, « authentiques racistes<sup>592</sup> » dit-il dans un autre article, envoyés par le gouvernement vichyste. Selon Richard D. E. Burton, pendant la guerre, les habitants vivaient une version tropicale de l'Occupation sous le régime militaire ; la position pro-vichyste se traduisait pro-békée en Martinique.<sup>593</sup> Le scandale n'est pas seulement que son amant est un Blanc, mais aussi qu'il est un ennemi public pour la majorité locale. En revanche, nonobstant son mutisme à ce sujet, il faut admettre que Fanon a raison de s'acharner contre l'histoire de la liaison amoureuse avec l'officier pétainiste. C'est parce qu'il a lui-même vécu le régime raciste de l'Amiral Robert sur l'île, qu'ensuite il s'est engagé dans l'autre camp antifasciste, à titre de volontaire en 1943 dans la France Libre de Charles de Gaulle.<sup>594</sup>

D'ailleurs, la mise en place de la négronormativité s'explique sur le plan anthropologique. Simone de Beauvoir affirme que la femme constitue un objet de propriété primordial dans la société patriarcale.<sup>595</sup> La société esclavagiste interdisait la propriété aux esclaves, y compris

---

<sup>591</sup> *Ibid.*, p.38.

<sup>592</sup> « Antillais et Africains », *Pour la révolution africaine*, *op. cit.*, p.30.

<sup>593</sup> « "Maman-France Doudou" : Family Images in French West Indian Colonial Discourse », *op. cit.*, p.84.

<sup>594</sup> Cf. Chapitre III « Départ en 1943, la bataille en France » de Marcel Manville, *Les Antilles sans fard*, *op. cit.*

<sup>595</sup> *Le deuxième sexe*, tome I, *op. cit.*, p.138

l'autonomie sexuelle. La femme esclave appartenait à la classe blanche propriétaire.<sup>596</sup> Pourtant, une fois que l'esclavage est aboli et qu'il est permis aux esclaves de jouir du droit de propriété, du point de vue masculin par excellence, la première chose qu'ils s'approprient, n'est-ce pas le sexe féminin de la même race ? Pourtant, cela est perturbé par l'arrivée des marins français.<sup>597</sup> Étant donné que la dépossession sexuelle marque le colonialisme (l'emprise sur la sexualité féminine et la castration sociale chez les esclaves), la réappropriation sexuelle ne signifie-t-elle pas à l'inverse un résultat de la décolonisation ? À l'inverse, au moment où l'on essaie de dépasser le colonialisme, du point de vue masculin, le désir de lactification ne paraît-il pas à tort ou à raison un recul des pratiques du temps de l'esclavage ou de la mentalité coloniale ? Il faut tout de même rappeler que cela dévoile la domination masculine – ou bien l'hom(m)osexualité selon la terminologie de Luce Irigaray<sup>598</sup> –, présumée dans la théorie fanonienne. Fanon affirme le désir de substitution chez le colonisé dépossédé : « Rêves de possession. Tous les modes de possession : s'asseoir à la table du colon, coucher dans le lit du colon, avec sa femme si possible.<sup>599</sup> » À ce titre, un tel désir de substitution chez le colonisé ne se justifie qu'à condition d'être sujet masculin. En revanche, la colonisée en tant que sujet féminin est exclue de l'émancipation sexuelle dans la décolonisation qui est fondamentalement

---

<sup>596</sup> L'indifférence de l'homme noir par rapport au foyer provient de la dépossession. Maryse Condé souligne un aspect important de l'irresponsabilité généralisée chez l'homme antillais : « Tout comme la femme, l'homme antillais est conditionné par une lourde histoire. À l'époque de l'esclavage, l'homme blanc voyant en lui un rival potentiel s'est acharné à le détruire. Il lui a interdit la femme blanche, mais aussi il lui a enlevé sa compagne naturelle dont il a fait bien souvent un jouet, un objet sexuel. Frustré, dépossédé, l'Antillais s'est réfugié dans des attitudes d'irresponsabilité qui ont survécu à l'évolution politique des Îles. Les reproches dont on l'accable, doivent toujours être situés dans une perspective plus large et éclairés du rappel de la condition socio-économique des Antilles » (*La parole des femmes, op. cit.*, p.36) De même, Fritz Gracchus, anthropologue antillais, observe dans la non-présence du père généralisée une séquelle de l'esclavage qui empêche aux esclaves de fonder un foyer : « Les hommes étaient souvent vendus sans tenir compte de leur foyer ; les enfants, voyant leur père réduit à sa force de travail, le percevaient difficilement comme un symbole d'autorité et un objet d'identification. » (*Les lieux de la mère dans les sociétés afroaméricaines*, Paris, Éditions caribéennes/CARE, 1980, p.16)

<sup>597</sup> Dans son second roman, *La négresse blanche*, Mayotte Capécia témoigne de la mainmise des militaires sur le sexe et l'indignation des habitants : « Lorsque l'*Émile-Bertin* est arrivé à Fort-de-France, ils pensaient que le bateau leur apportait à manger. Ça été tout le contraire. Les marins leur ont pris leurs femmes. C'est cela surtout qui les exaspère. Ils ne trouvent plus de femmes depuis que des bateaux sont dans la rade. » (*La négresse blanche*, Paris, Corrêa, 1950, p.10) L'héroïne Isaure jette un regard réprobateur sur ce phénomène : « La présence de l'*Émile-Bertin* dans la rade de Fort-de-France représentait un accroissement considérable de la population mâle. Ce que voyait Isaure dans la maison qu'elle habitait était peu de chose en comparaison de ce qui se passait dans le bas-quartier du port. Là, les doudous vivaient dans une kermesse perpétuelle. Quant à celles qui avaient des liaisons, les marins qui étaient devenus leurs amants, n'ayant guère d'autres occasions de dépenser leur argent, les meublaient magnifiquement. [...] Les plus sérieuses avaient rompu avec leurs maris ou leurs amants noirs et ces hommes privés de femmes, furieux d'en être frustrés, allaient rejoindre la racaille qui rôdait autour des cafés. » (*Ibid.*, p.79)

<sup>598</sup> Cf. *Spéculum de l'autre femme*, Paris, Minuit, 1974.

<sup>599</sup> « De la violence », *Damnés de la terre, op. cit.*, p.43.

hom(m)osexuelle. Dans une telle libération inégalitaire, les hommes de couleur peuvent impunément désirer les deux races, alors que les femmes de couleur sont censées choisir la race noire seule et aspirer à l'autre race sous peine d'être culpabilisées. Enfin, chaque position a sa raison, à tous les égards (politique, historique, anthropologique, etc.), mais il serait nécessaire de tenir compte de la situation de la femme antillaise de l'époque afin de mieux voir la source de leur malentendu.

Fanon assimile d'emblée l'héroïne à l'auteure elle-même, peut-être en se laissant leurrer par la semblance autobiographique, soussigné dans le texte « Mayotte » et « Capécia ». <sup>600</sup> Certes, cette signature simule l'identité entre auteur, narrateur et personnage avec la narration à la première personne du singulier. En effet, ce nom est en effet un pseudonyme d'une certaine Lucette Céranus Combette censée depuis longtemps être Mayotte Capécia. <sup>601</sup> Il est vrai que l'auteure décrit la vie scandaleuse d'une Martiniquaise, mais ne le fait-elle pas avec un certain ton de dérision par rapport à cet alter ego ? Ne tient-elle pas ainsi un écart par rapport à l'héroïne ? Enfin, elle ne semble pas décrire une femme éhontée à mauvais escient, mais au contraire elle semble le faire à bon escient. De plus, si l'on parle de Mayotte Capécia en tant qu'auteure, il est indispensable de tenir compte de son deuxième roman, *La négresse blanche*, que Fanon ignore. <sup>602</sup> Car, selon Maryse Condé, l'instance d'auteur constitue une « voix inaltérable » qui se différencie de la voix de narrateur à chaque œuvre. <sup>603</sup> Et, en vérité, dans son second ouvrage, la romancière montre un tiraillement entre le Noir et le Blanc et tente de sortir de cette impasse binaire, ce qui se manifeste lors de sa départ définitif de l'île : « Elle partirait, c'était décidé. Mais trouverait-elle un pays où échapper enfin à la malédiction de n'être ni noire ni blanche ? <sup>604</sup> » Pour parler de Mayotte Capécia en tant qu'auteure, non pas entièrement identique au personnage Mayotte du premier roman, il faudrait donc tenir compte de l'intégralité

---

<sup>600</sup> La narratrice ne donne jamais le prénom « Mayotte » et le patronyme « Capécia » ensemble dans le texte. En effet, son nom de famille n'apparaît qu'une seule fois vers la fin de l'histoire, lorsque l'héroïne s'embarque sur un bateau pour aller en Guadeloupe. (*Je suis martiniquaise*, op. cit., p.179)

<sup>601</sup> A. James Arnold, « Frantz Fanon, Lafcadio Hearn et la supercherie de "Mayotte Capécia" », *Révue de littérature comparée*, op. cit., p.149.

<sup>602</sup> En effet, il se réfère à ce second roman dans une note de bas de page. Mais Fanon ne reconnaît pas la différence de sa mauvaise attitude à l'égard des Noirs du pays : « Depuis *Je suis Martiniquaise*, Mayotte Capécia a écrit un autre ouvrage : Elle a dû s'apercevoir des erreurs commises, puisqu'on assiste à une tentative de revalorisation du nègre. Mais Mayotte Capécia a compté sans son inconscient. Dès que la romancière laisse un peu de liberté à ses personnages, c'est toujours pour accabler le nègre. Tous les nègres qu'elle décrit sont en quelque sorte des crapules ou des "Y a bon Banania". » (*Peau noire, masques blancs*, op. cit., p.42)

<sup>603</sup> *La vie sans fards*, op. cit., p.273.

<sup>604</sup> *La négresse blanche*, op. cit., p.179.

de son écriture, c'est-à-dire, et le premier roman *Je suis martiniquaise* et le second *La négresse blanche*.

### **Relire Mayotte Capécia : *Je suis martiniquaise* et *La négresse blanche***

Étudions d'abord le premier roman *Je suis martiniquaise*. D'un ton confessionnel, impudique et délibérément scandaleux, la narratrice semble caricaturer dès le début le caractère de l'héroïne dans un épisode de sa petite enfance : « Ma mère suspendait devant ma bouche un régime de bananes. Je cherchais alors à les attraper, car je les adorais. Je crois bien que c'est par gourmandise que j'ai appris à marcher.<sup>605</sup> » Cet épisode initial ne manifeste-t-il pas son autodérision qui distancie ses comportements et son jugement moral ? Elle n'est probablement pas si simple et naïve que Fanon veut croire. Il nous faudrait regarder l'héroïne de biais. Elle a une vanité, une naïveté, – et elle ne les cache toujours pas d'ailleurs –, une espèce de bovarysme qu'on pourrait appeler complexe de Joséphine. Lors de sa visite à Fort-de-France, la jeune Mayotte admire la statue de l'Impératrice d'origine martiniquaise ; il faut remarquer qu'elle note que « [l]a statue était en marbre<sup>606</sup> », c'est-à-dire blanche. Depuis lors, la jeune bovaryste songe à trouver son Napoléon Bonaparte. Alors, André le militaire français apparaît devant elle. Il possède deux qualités que désire la jeune Mayotte. Ce sont la valeur physique de sa blancheur et la valeur sociale de son grade militaire qui lui permettent de s'imaginer être Joséphine. Il est à noter qu'elle emploie souvent deux qualificatifs à la fois pour décrire son amant : « un blanc » et « un officier<sup>607</sup> ».

Le désir de la blancheur est également la réaction au complexe du père noir. Le père violent et débauché, ludopathe et concupiscent, lui donne l'archétype de l'homme antillais. Cela nourrissait un sentiment de répulsion envers le Noir chez la jeune Mayotte. Par conséquent, à l'adolescence, elle déprécie son aventure avec un jeune noir nommé Horace qui lui fait penser à son père ; elle reconnaît avec sarcasme sa propre part noire sous couvert du désir charnel qu'elle ressent : « Le souvenir de mon père me faisait un peu mépriser cet amour physique que mon corps réclamait.<sup>608</sup> » À l'opposé du père noir, elle découvre une lignée blanche du côté de sa

---

<sup>605</sup> *Je suis martiniquaise, op. cit.*, p.7.

<sup>606</sup> *Ibid.*, p.114.

<sup>607</sup> « Je pensais que j'avais un amant merveilleux ! Un blanc ! Un officier » (*Je suis martiniquaise, op. cit.*, p.130)

« Alors commença pour moi une vie merveilleuse. Je vivais avec un blanc, un officier. » (*Ibid.*, p.144.)

<sup>608</sup> *Ibid.*, p.131.

mère. Dans son enfance, sa mère avoue être une mulâtresse de mère franco-canadienne et de père martiniquais. La fille croit pouvoir devenir blanche en s'attachant à la lignée maternelle : « Si elle avait épousé un blanc, peut-être aurais-je été tout à fait blanche ?... Et que la vie aurait été moins difficile pour moi ?<sup>609</sup> » Dans son fantasme d'être blanche (ou plutôt de redevenir blanche), la liaison avec André opère donc une oblitération de sa lignée noire.

Pourtant, son aventure amoureuse tourne en mésaventure. À l'ouverture de la coalition avec les États-Unis, André est affecté en Guadeloupe en laissant sa concubine en Martinique. Enceinte, la jeune Mayotte essaie de le rejoindre, mais sa demande est déclinée à cause de son faux ménage. L'assimilation illusoire au monde blanc se dissipe d'un seul coup quand un commandant lui refuse le passeport en lui déclarant ceci : « Vous oubliez que vous êtes une femme de couleur.<sup>610</sup> » En attendant, la société antillaise change de face à l'insu de l'héroïne ; les habitants de couleur rejoignent le camp gaulliste en expulsant l'autorité pétainiste.<sup>611</sup> À la suite du désillusionnement dans sa tentative d'assimilation au monde blanc, elle subit une animosité de la part du monde noir. Elle témoigne d'un virage radical de la faveur du Blanc vers l'orgueil nègre dans la psychologie antillaise pendant de la guerre, ayant vécu le racisme sous le régime de l'Amiral Robert<sup>612</sup> :

La guerre avait changé beaucoup de choses. La population était devenue arrogante. Je ne crois pas que l'on m'eut accusé, quelques années plus tôt, d'avoir trahi ma race. Mais les nègres relevaient la tête, ils ne se contentaient plus de la force de nombre. Ils se montraient particulièrement susceptibles.<sup>613</sup>

Abandonnée par André, elle décide de rentrer à la maison de son père. Dans son village natal, les habitants la mettent en quarantaine à cause du nouveau-né au teint trop clair : « Lentement, nous nous mîmes à traverser le village. À notre passage, les gens se tournaient,

---

<sup>609</sup> *Ibid.*, p.59.

<sup>610</sup> *Je suis martiniquaise, op. cit.*, p.181.

<sup>611</sup> Marcel Manville, *Les Antilles sans fard, op. cit.* p.34-36. Ce propos est également évoqué dans *La négresse blanche* : « Il était vrai pourtant que les noirs devant la défaite des Allemands et le discrédit de Vichy relevaient la tête, saluant déjà le général de Gaulle comme leur libérateur. » (p.133)

<sup>612</sup> Cf. « Antillais et Africains », *Pour la révolution africaine, op. cit.*

<sup>613</sup> *Ibid.*,p.191.

pour nous regarder. Ils ne manquaient pas de faire des commentaires, en voyant que j'avais un enfant si blanc. J'entendais une femme dire que j'avais trahi notre race.<sup>614</sup> »

Dire qu'elle tombe dans l'entre-deux qui se traduit bien par le sentiment de « trahison » à l'égard de la normativité raciale. L'auteure envisage ce sujet dans son second ouvrage – longtemps peu accessible à cause de l'épuisement –, dont le titre laisse sentir une certaine hybridation : *La négresse blanche*. Il ne serait pas superflu d'ajouter que, d'après Myriam Cottias et Madeleine Dobie lors de la réédition, cette œuvre portait le titre de *Noir et blanc* avant la publication.<sup>615</sup> L'héroïne est une jeune métisse qui tient un bar à Fort-de-France pour les militaires français. Tout comme Mayotte, indifférente à la politique,<sup>616</sup> elle élève toute seule un enfant illégitime au teint clair qu'elle a eu d'un Blanc créole Emmanuel. Un soir, des Noirs haineux à son égard l'assaillent et lui cassent le nez. Tandis qu'elle commence peu à peu à se rendre compte d'une part de ses origines – « Elle avait aussi du sang noir. Et quand on a du sang noir on est noire » –, elle est agacée par les effronteries de ses congénères noirs qui sont devenus trop susceptibles pendant la Deuxième Guerre mondiale. Alors, l'héroïne affirme son ambiguïté analogue à celle que Fanon vit en France : « Les noirs la rejetaient du côté des blancs lorsqu'elle commençait à être dégoûtée de ces derniers. Serait-elle toujours seule, ni noire ni blanche, haïe par les uns, méprisée par les autres ?<sup>617</sup> » N'étant ni noire ni blanche, par l'effet de double négation, elle constitue le tiers-espace d'hybridation. Christiane P. Maukward le qualifie de « petit éloge de la créolité<sup>618</sup> » de quarante ans auparavant. Nous nous mettons à l'écoute de la « voix inaltérée », quoiqu'elle soit bien naïve et enfantine, de l'auteure par le discours masculin :

Il y en avait qui devaient venir de France, d'autres d'Amérique, d'autres des Caraïbes. Ces derniers étaient pleins d'histoire de moun-mos, qui sont chez nous les âmes des morts. Plusieurs races, plusieurs religions s'y trouvaient mêlées. [...] Tout cela donnait naissance à une féerie comme le mélange des races avait fait cette race nouvelle à

---

<sup>614</sup> *Je suis martiniquaise, op. cit.*, p.188.

<sup>615</sup> *Relire Mayotte Capécia, op. cit.*, p.19.

<sup>616</sup> « La politique avait jusqu'ici laissé Isaura parfaitement indifférente. Elle ne voulait même pas distinguer entre gaullistes et pétainistes, marins et soldats ; les rivalités des blancs et des noirs, des créoles et des mulâtres lui suffisaient. Elle déplorait ces querelles, elle aurait voulu que les gens de différentes opinions et de différentes couleurs s'entendent une fois pour toutes. » (*La négresse blanche, op. cit.*, p62)

<sup>617</sup> *Ibid.*, p.84.

<sup>618</sup> *Mayotte Capécia ou l'aliénation selon Fanon*, Paris, Karthala, 1999, p.84.

laquelle elle appartenait, car, au fond, il était stupide de distinguer seulement deux races, la noire et la blanche.<sup>619</sup>

Il est vrai que les personnages de Mayotte Capécia paraissent négrophobes. Néanmoins, leur phobie ne provient pas seulement du désir de lactification comme Fanon l'explique en le réduisant au complexe racial. Mais c'est aussi une critique réactionnelle d'une femme de couleur contre le machisme noir devenu éminent dans l'immédiat après-guerre.<sup>620</sup> Malgré cela, son identité métisse porte l'étiquette de l'aliénation coloniale.<sup>621</sup> Mais aujourd'hui, on peut reconsidérer que sa situation interstitielle comporte un élan pour dépasser une vision manichéenne du monde divisé entre noir et blanc. Que veut l'auteure, enfin ? Et si nous cherchons la « voix inaltérable » de l'auteure qui traverse ses deux œuvres, nous trouverons une plainte des femmes doublement perturbées par le système colonial et la domination masculine. La jeune Mayotte laisse entendre plus d'une fois les lamentations d'autres femmes – « La vie est difficile pou' une femme. Su'tout pou' une femme de couleu'.<sup>622</sup> » – et l'aspiration à l'indépendance comme l'héroïne du second ouvrage, tenant un bar à Fort-de-France, l'avoue : « Je veux gagner la vie, avait répondu Isaure. Même si j'avais suffisamment d'argent, je continuerais à travailler. Le travail, c'est la dignité de la femme.<sup>623</sup> » Les deux héroïnes sont à leur manière une mère courage comme l'était sans doute Lucette Céranus Combette alias

---

<sup>619</sup> *La négresse blanche, op. cit.*, p.86-87.

<sup>620</sup> D'ailleurs, ce n'est pas seulement Mayotte Capécia qui soulève la question du machisme noir de l'après-guerre. *Sapotille d'argile* de la romancière guadeloupéenne Michèle Lacrosil partage aussi la critique sur la domination de l'homme noir sur la femme de couleur. Sapotille déplore l'état de soumission que son mari Benoît, malmené et mentalement blessé lors d'une détention dans un camp nazi, exige d'elle : « Je n'avais jamais pu être moi-même. Enfant, puis jeune fille, j'avais rêvé de devenir "une personne comme les autres." C'était raté : Benoît s'acharnait en vain à me coincer dans le moule de son idéal ; il voulait d'une épouse soumise, aimante et terrifiée, et je n'arrivais pas à réunir les trois conditions en même temps. » (*Sapotille ou le serin d'argile*, Paris, Gallimard, 1960, p.235) De même, l'héroïne martiniquaise d'*Un plat de porc aux bananes vertes* ironise sur le « racisme » non-racial mais sexuel : « Envers nous autres gens à gésines et lactation et menstrues, ... une sorte de léger mépris qui ne saurait venir de son propre esprit [...] Mépris involontaire, inconscient, sans doute, chez cet être trop volatile pour supporter un sentiment fort ; mais qui lui donne parfois une certaine aura d'ironie, lointain feu follet... et met dans ses grands yeux vert bouteille une torche légère, infinitésimale, du plus ancien, du plus modeste et du plus indéracinable "racisme" qui soit : celui du pénis contre la matrice. » (André et Simone Schwarz-Bart, *Un plat de porc aux bananes vertes*, Paris, Seuil, 1967, p.151)

<sup>621</sup> Glissant explique le sens négatif du métis : « C'est d'abord le métis qui, par tradition (par avatar d'histoire), se considère comme raté. Il a toujours (dans une culture littéraire) honte de quelque chose : ses parents ne peuvent se marier, ils craignent pour sa vie, ou bien son père l'a abandonné. L'intériorisation du racisme (toujours dans ce genre de littérature) est faite du métis lui-même. Et, toujours à cause des avatars de l'histoire (la violence et la haine entre deux races), il est pour tous un objet de scandale. » (*Intention poétique*, Paris, Seuil, 1969, p.219)

<sup>622</sup> *Je suis martiniquaise, op. cit.*, p.20 et p.58.

<sup>623</sup> *La négresse blanche, op. cit.*, p.130.

Mayotte Capécia elle-même, ayant trois enfants à élever et des commerces à tenir sans assistance maritale.<sup>624</sup> Pour elle, la différence de sexe est d'autant plus grande que celle de la race, et la question est comment vivre la double difficulté d'être femme et de couleur. Et sa lamentation touche, non pas d'une manière collective mais plutôt transindividuelle, un autre « nous » de la minorité féminine.

Dans son premier roman qui est marqué par une voix autobiographique, Maryse Condé exprime aussi l'enfance et l'adolescence d'une femme chargée de la double norme de race et de sexe dans l'après-guerre. Elle s'interroge sur un autre masque colonial : le masque noir ou bien la mascarade noire. Nous allons étudier sa critique de l'identité noire antillaise dans la génération post-négritude.

### **Le masque noir dans *Hérémakhonon* de Maryse Condé**

Publié en 1976, *Hérémakhonon* de Maryse Condé présente un autre profil de femme antillaise. Elle semble exposer le problème du masque noir, non pas celui du masque blanc. Véronica Mercier, engagée dans la Coopération du service national à l'étranger à titre de professeur de philosophie, arrive dans un certain pays en Afrique de l'Ouest, semblable à la Guinée sous la dictature de Sékou Touré, au terme de neuf mois. Raconté à la première personne du singulier, ce roman ne peut néanmoins pas être considéré comme une autobiographie de l'écrivaine qui a réellement vécu en Afrique post-indépendantiste dans les années 1960. Selon l'auteure elle-même, le récit est initialement rédigé à la troisième personne, mais réécrit à la première personne : « quand je l'ai relu, cela n'avait pas du tout l'allure que je souhaitais, l'allure de récit-témoignage que je voulais.<sup>625</sup> » L'emploi de la première personne démarque une ligne entre l'intérieur de l'héroïne et celle du présent en Afrique qu'elle raconte par la troisième personne et auquel elle prétend d'être étrangère. Comme Roland Barthes le dit, si la première personne constitue le témoin et la troisième personne l'acteur, le « je » Véronica est donc la spectatrice plus ou moins indifférente de la scène d'un pays postcoloniale jouée par les « ils » acteurs africains.<sup>626</sup> Par rapport à sa vie intérieure, son « je » est une instance de masque sous lequel se joue la négociation entre le moi noir et l'anti-moi sceptique : « le roman, affirme-t-elle,

---

<sup>624</sup> Myriam Cottias et Madeleine Dobie, *Relire Mayotte Capécia*, op. cit., p.34-35.

<sup>625</sup> *La parole des femmes*, op. cit., p.124.

<sup>626</sup> *Le degré zéro de l'écriture*, 1953, Paris, Seuil, 1953, p.29.

la littérature, c'est aussi une façon de se masquer, j'ai choisi de placer cette histoire dans la bouche d'une femme qui serait l'anti-moi et par conséquent, à mon avis, plus crédible.<sup>627</sup> » Tandis que l'histoire se déroule à travers son point de vue, l'introspection fréquente permet une libre fugue entre l'enfance, l'adolescence et le présent dans le récit. Enfin, cette intrication des espaces et des temporalités rend le texte difficile à déchiffrer. Nous pouvons néanmoins savoir que sa mission en Afrique est un voyage ancré dans le passé, un prétexte pour explorer l'intérieur d'elle-même.<sup>628</sup> Son caractère sarcastique permet une expression de duplicité qui constitue un enjeu majeur dans *Hérémaïkhonon*. Car, pour Maryse Condé, l'ironie est une morale pour éviter un parti pris, voire la propagande :

Il ne fallait pas qu'elle choisisse à mon avis parce que cela aurait donné un roman didactique, une sorte de roman à thèse, un roman-slogan ! Je pensais qu'il fallait présenter une réalité très complexe et laisser le lecteur choisir tout seul. J'estime que la littérature dans laquelle on dit ouvertement : « Voilà ce qui est bien, voilà ce qui est mal ! » est une littérature qui méprise en fin de compte le lecteur, qui pense qu'il est incapable de se faire une idée par lui-même et d'arriver par lui-même à une conclusion. Véronica c'est juste un miroir qui reflète deux camps.<sup>629</sup>

Alors, qu'est-ce que l'écrivaine essaie de montrer comme « deux camps » dans *Hérémaïkhonon* ? Ce sont le désir de lactification et la normativité noire qui déchirent Véronica. Et celle-ci essaie de les résoudre en entreprenant un voyage en Afrique qui surmonterait, croit-elle à tort cependant, cette alternative du Noir et du Blanc.

Véronica est certainement aussi une victime de la négronormativité, mais elle la subit d'une manière différente des héroïnes de *Je suis martiniquaise* et de *La négresse blanche*. Celles-ci sont accusées de choisir ouvertement le masque blanc, alors que Véronica est condamnée de porter le masque noir. En un sens, Maryse Condé semble aller à l'encontre de la thèse fanonienne sur l'aliénation antillaise suivante : « Un enfant noir normal, ayant grandi au sein d'une famille

---

<sup>627</sup> *Ibid.*, p.125.

<sup>628</sup> « Son véritable espace psychologique, ce sont les Antilles. L'étape de l'Afrique n'était qu'un exil provisoire qu'elle s'était imposé, afin de pouvoir monter à l'assaut d'un univers qui l'avait brisée en elle-même, auréolée du prestige d'une conquérante victorieuse. » (Pius Ngandu Nkashama, « L'Afrique en pointillé dans *Une Saison à Rihata* de Maryse Condé », *Notre Librairie*, N° 74, 1984, p.35)

<sup>629</sup> *La parole des femmes*, *op. cit.*, p.127-128.

normale, s'anormalisera au moindre contact avec le monde blanc.<sup>630</sup> » En effet, Véronica s'anormalise sans la présence du monde blanc en face d'elle, mais à force de s'être fait inculquer l'orgueil noir derrière lequel se cache néanmoins une assimilation blanche encore plus subtile. Nous appelons cette aliénation collective « mascarade noire » à l'instar de la théorie psychanalytique de Joan Riviere sur la mascarade des femmes. Selon la psychanalyste anglaise, les femmes professionnelles, concourant quotidiennement avec la majorité masculine, portent un « masque de la féminité » ; c'est pour esquiver l'aversion fantasmée en provenance de leurs collègues mâles. Par conséquent un mécanisme de défense s'établit, elles se féminisent à outrance afin de dissimuler leur aspiration au pouvoir censé masculin.<sup>631</sup> Ce mécanisme s'applique au tourment de Véronica non pas sur le plan sexuel, mais racial. Dans le roman, n'est-ce pas ainsi que le père lui apparaît comme un masque africain sous ses traits de « marabout mandingue » ? Mais ce masque noir n'est-il pas un déguisement pour dissimuler le blanchissement de sa famille noire ? Et la mascarade de la race noire n'a-t-elle pas été imposée à la jeune héroïne et la tourmente depuis l'enfance ?

Ses fugues d'abord parisienne, ensuite africaine, résultent de la place particulière que sa famille occupe dans la société. D'abord, elle est issue d'un milieu social « négro-bourgeois » où se croisent deux ordres identitaires de race et de classe ; comme un proverbe antillais dit qu'« Un nègre qui a de l'argent n'est plus nègre<sup>632</sup> », elle se situe dans l'ambivalence de la noirceur et de la bourgeoisie ; cette dualité est assurée par ce que Michel Leiris appelle « endogamie raciale » sur l'île.<sup>633</sup> Sur le plan racial, il faut noter que, chez les Mercier, l'homme incarne la pureté, tandis que la femme la bâtarde. Le père exerce son emprise sur la famille, alors que la mère est mise à l'arrière-plan. Véronica appelle le père par un sobriquet « marabout mandingue » qui désigne sa physionomie africaine, par extension, son authenticité noire. La lignée paternelle est marquée par une « saga familiale » de labeur et de diligence : le rachat de la liberté au temps d'esclavage.<sup>634</sup> Le chef de la famille essaie ainsi de transmettre ce « patrimoine » familial à sa progéniture par son investissement dans l'éducation : « Le marabout mandingue, dit Véronica,

<sup>630</sup> *Peau noire, masques blancs, op., cit.*, p.117.

<sup>631</sup> Joan Riviere, « La féminité en tant que mascarade », trad. Victor Smirnoff, *Féminité mascarade*, Paris, Seuil, 1994, p.198.

<sup>632</sup> Maryse Condé, « Pourquoi la négritude? négritude ou révolution ? », *Les littératures d'expression française : Négritude africaine, négritude caraïbe*, Paris, Francité, 1973, p.152.

<sup>633</sup> *Contact de civilisations en Martinique et en Guadeloupe*, Paris : Gallimard/UNESCO, 1955, p.134.

<sup>634</sup> *Hérémakhonon, op. cit.*, p.27.

aimait à dire que l'instruction était la *porte ouverte*. Voilà pourquoi on nous rasait avec les leçons particulières. Il fallait être première partout.<sup>635</sup> »

La normativité négro-bourgeoise prend effet à l'occasion du mariage des filles. Les deux sœurs aînées de l'héroïne se marient plus ou moins conformément à la règle homoraciale. L'une épouse un fils médecin d'un père lui-même médecin noir qui répond à la double exigence endogamique de la race noire et de la classe bourgeoise. L'autre dévie un peu en épousant un avocat gauchiste, syndicaliste du pays, ce qui contrarie quelque peu l'exigence de sa classe ; nonobstant cela, elles n'enfreignent pas l'endogamie raciale. En revanche, la cadette Véronica ne s'y conforme pas, bien consciente d'hériter une « goutte du sperme blanc » de sa grand-mère qui était bâtarde d'un géniteur béké. La mère s'absente dans la famille comme si les parents occultaient la bâtardise blanche<sup>636</sup> : « La famille de ma mère, dit l'héroïne, on n'en parle pas beaucoup.<sup>637</sup> » En outre, la tante Paula, exclue de la famille, est une doudou antillaise, négrophobe et libertine dont on apprend que pendant sa jeunesse, « Libanais, Syriens, les marins de la *Jeanne* tout y passait.<sup>638</sup> » Si la rivalité avec le père s'articule autour de la masculinité dans la mascarade de la féminité, celle de Véronica s'articule autour de la noirceur dans la mascarade noire. Il faut noter qu'elle vit une confrontation à son père au masque africain en même temps qu'elle le défie: « Car c'est avec lui, et lui surtout que j'ai un compte à régler. Ma mère ne m'a jamais beaucoup impressionnée. Elle n'était rien que reflet de l'astre paternel.<sup>639</sup> »

### **La mascarade noire du phallus blanc**

Il serait vain de trop œdipianiser le texte de Maryse Condé, mais l'argument de Judith Butler sur la mascarade de la féminité hom(m)osexuelle semble profitable pour notre discussion sur la normativité homoraciale. Judith Butler opère une extrapolation de deux modalités ; « avoir » et « être » le phallus chez les deux sexes. Les hommes ayant le pénis sont censés « avoir » le phallus tandis que les femmes, dépourvues de cet organe génital, doivent essayer d'« être » conforme au phallus :

---

<sup>635</sup> *Ibid.*, p.25-26.

<sup>636</sup> Joan Riviere remarque l'importance du père dans la mascarade des femmes ; elle l'observe dans le schéma œdipien chez la fille qui tente de s'identifier à lui et, par conséquent, de rivaliser avec lui ; en revanche, la mère constitue un objet de haine.

<sup>637</sup> *Héremakhonon, op. cit.*, p.30.

<sup>638</sup> *Ibid.*, p.23.

<sup>639</sup> *Ibid.* p.50-51.

Pour pouvoir « être » le Phallus, le réflecteur et le garant d'une position qui est visiblement celle du sujet masculin, les femmes doivent devenir, « être » (au sens où elles doivent « faire comme si elles étaient ») ce que les hommes ne sont précisément pas, et c'est par leur manque qu'elles doivent établir la fonction essentielle des hommes. Par conséquent, « être » le Phallus revient toujours « être pour » un sujet masculin qui cherche à renforcer et à amplifier son identité à partir de la reconnaissance que lui donne cet « être pour ».<sup>640</sup>

L'attitude des femmes vis-à-vis de cette exigence d'« être » le phallus est comparable à celle de Véronica vis-à-vis de celle du père phallique négro-bourgeois. Elle s'articule autour de la race à la place du genre. D'autant plus qu'elle a une goutte de sang blanc et qu'elle ne peut pas « avoir » la pureté noire patrilinéaire sur le plan raciale ; pourtant, sur le plan social, elle essaie d'« être » conforme à la norme par la voie de l'excellence scolaire qui est aussi un héritage patrilinéaire comme nous l'avons mentionné plus avant tout à l'heure. Cela apparaît dans un souhait du père à l'égard de sa future profession : « Oui, le marabout mandingue rêvait d'une fille médecin. Comme, des trois, j'étais la plus douée, cela me revenait.<sup>641</sup> » Elle cherche à obtenir la reconnaissance du père et à se conformer, si l'on peut dire ainsi, au phallus négro-bourgeois comme les femmes font dans l'économie masculine : « Être le phallus veut dire être signifiée par la loi paternelle, en être son objet en même temps que son instrument et, pour reprendre le langage structuraliste, être le “signe” et le signe annonciateur de son pouvoir.<sup>642</sup> » En termes anthropologiques, comme ses deux sœurs aînées, Véronica est ainsi censée s'inscrire en tant que signe dans la structure d'échange endogamique négro-bourgeoise du pays. Et toutefois, elle s'interroge sur sa conformité à l'orgueil familial : « C'était un accord tacite que j'ai brutalement dénoncé. De cela aussi, ils m'en ont voulu. Mais pourquoi, pourquoi est-ce que je devais satisfaire leur orgueil ?<sup>643</sup> » Sa confusion dérive de la double articulation de la mascarade noire ; elle s'articule d'une part sous le rapport avec le phallus négro-bourgeois et, d'autre part, sous le rapport avec le phallus colonial, substitué par les mulâtres dans le récit.

---

<sup>640</sup> *Le trouble dans le genre, op. cit.*, p.129

<sup>641</sup> *Hérémakhonon, op. cit.*, p.180.

<sup>642</sup> *Le trouble dans le genre, op. cit.*, p.129.

<sup>643</sup> *Hérémakhonon, op. cit.*, p.180.

Autrement dit, le malaise concerne son doute envers le masque noir : simuler le noir et la dissimuler le fait qu'il n'est signifiant qu'en se rapportant au phallus colonial. La mascarade noire est une parade collective de ce masquage de son rapport fondamental avec le phallus blanc. Alors, son exil commence avec une transgression de couleur à l'adolescence. D'une part, cette violation de la norme homoraciale est un geste de refus de l'endogamie socio-raciale. D'autre part, elle s'enracine dans une mémoire enfouie dans l'enfance lointaine où elle a constaté l'aliénation de sa famille. Avant d'entamer la mascarade noire des Mercier dans la société locale, focalisons pour l'instant sur l'histoire de la jeune héroïne.

À l'âge de seize ans, elle cause un scandale en aimant un mulâtre de son âge, fils d'une riche famille propriétaire de rhumerie. Outragé, le père envoie cette fille pernicieuse en France sans lui permettre de jamais rentrer en Guadeloupe. Son inconduite à l'égard de la norme négro-bourgeoise ne provient pas du désir de lactification comme elle le signifie : « Absurde ! Je ne suis pas une Mayotte Capécia. Ah, non ! Pas mon souci, éclaircir la Race ! Je le jure. Mais l'image. L'image que les autres avaient de moi.<sup>644</sup> » Ce dont elle s'inquiète, c'est de paraître porter le masque blanc sous le regard noir soupçonneux. Après l'exil à Paris, accompagnée par son ami blanc parisien, elle n'arrive pas à échapper à la même appréhension, se souvient-elle par exemple, à l'occasion du Festival des Caraïbes (« Leurs injures, entre haut et bas, entre les dents serrées, elles brillaient dans ma chair.<sup>645</sup> ») et à un regard curieux dans un bar parisien (« Les gens des autres tables nous regardaient. Qu'on ne s'y trompe pas, cela ne fait pas mauvais effet d'être accompagné d'une négresse.<sup>646</sup> ») Si elle s'affole, c'est parce qu'elle est prise par la conscience noire inculquée et la résistance de se mettre hors la norme raciale. Autrement dit, ce n'est pas le regard blanc qu'elle vit dans un bar parisien, mais le regard noir qu'elle intériorise depuis l'enfance.

Or, Véronica est hantée par les yeux verts qu'avait son amour mulâtre. Cette hantise donne la clef d'accès à l'énigme de sa confusion qui remonte à l'enfance lointaine. En cherchant l'origine de cette obsession, au fil de sa mémoire, elle en trouve la cause à l'occasion d'un voyage aux petites îles sur la côte africaine ressemblante à celle de la Guadeloupe. À l'âge de huit ans, se rappelle-t-elle, avec ses deux sœurs et une bonne, elle part pour les vacances aux îles

---

<sup>644</sup> *Ibid.*, p.61.

<sup>645</sup> *Ibid.*, p.127.

<sup>646</sup> *Ibid.*, p.132.

des Saintes, situées au sud de Basse-Terre. Cette mémoire est marquée par les yeux verts du chat chez la famille d'accueil et les yeux albuginés d'une vieille dame qui lui évoquèrent sa grand-mère bâtarde morte quelques années avant. La cadette Véronica s'y adapta mal et elles durent aussitôt retourner toutes les trois à Pointe-à-Pitre. Vacances annulées, ses parents décident alors d'aller avec leurs filles à Saint-Claude où la population blanche eut jadis prédominé suivie par la population mulâtresse.<sup>647</sup> Véronica doute du prétexte de sa santé mis en avant par sa famille et découvre qu'ils veulent en vérité y aller afin de « passer leur examen de blanc », c'est-à-dire s'assimiler ou imiter le Blanc : « Du moins c'est ce qu'ils disent. Moi, je n'y ai jamais cru que c'était à cause de moi. Ils cherchaient un prétexte pour se pavaner à Saint-Claude, dans ce fief de la mulâtraille où les Noirs marchaient sur la pointe des pieds, les békés s'étant réfugiés encore plus haut dans les Hauteurs.<sup>648</sup> » Le pèlerinage à la ville la plus riche et la plus blanche du pays lui fait constater leur hypocrisie par deux déceptions : l'aliénation fondamentale dans l'orgueil noir et le mépris racial infranchissable. Ils ont beau bien s'habiller et vanter leurs vertus, constate-t-elle, ni le statut social, ni l'économie, ni la culture acquise n'y peuvent rien devant la ségrégation :

Et là croyez-moi, ce fut l'anonymat le plus complet. À 80 kilomètres de La Pointe, où son nom faisait tant de bruits, le marabout mandingue était un inconnu. Point de salut respectueux, de visites de conseils prodigués en pleine rue à des interlocuteurs attentifs. Pas de banc à l'église. On s'asseyait avec le commun sur des chaises de pailles branlantes et même si on mettait de gros billets à la quête, la quêteuse [...] ne nous accordait pas un regard. À Saint-Claude, nous n'étions pas des intrus. Simplement, nous n'existions pas. [...] Nous n'existions pas. Disons-le, disons-le ! C'est là que pour moi tout a commencé.<sup>649</sup>

En clair, ce n'est pas l'impuissance de l'orgueil noir devant la mulâtraille qui l'a déçu, mais c'est le désir de jouer le même jeu racial, ce qui signifie déjà une acceptation de la valeur coloniale. Comme Véronica constituait un signe dans la structure endogamique de la

---

<sup>647</sup> Michel Leiris compare cette ville à la Route Didier de la Martinique habitée par les grands propriétaires. (*Contact de civilisations en Martinique et en Guadeloupe, op. cit.*, p.165)

<sup>648</sup> *Hérémakhonon, op. cit.*, p.228.

<sup>649</sup> *Ibid.*, p.229

négro-bourgeoisie, son expérience révèle que l'orgueil noir constitue lui aussi un signe dans la structure coloniale du pays ; le masque noir n'est-il pas enfin pour cacher le fait qu'il n'est signifiant qu'en se rapportant au phallus blanc colonial ? Autrement dit, le phallus négro-bourgeois n'est-il pas éventuellement le phallus blanc couvert du masque « marabout mandingue » ? La raison pour laquelle elle le refuse, c'est pour ne pas participer à la parade des masques noirs qui proclament l'orgueil de la race, tout en étant aliénée pour autant. D'ailleurs, la liaison avec le jeune mulâtre que Véronica appelle « baptême de poupée » était un défi contre l'hypocrisie – « mimique » ou « faux-semblant » au sens étymologique du terme – qu'ils jouent avec le masque noir : « Oui c'est là. Là que j'ai su que ce désir secret, et la honte de ce désir, ils l'éprouvaient aussi et mentaient. À eux-mêmes comme à moi. Et ce baptême de poupée n'était que ma vengeance à moi. La réalisation d'un rêve enfoui sous des années d'éducation, d'instruction, et qui se réveillait tenace et vivant.<sup>650</sup> » Le tourment de Véronica se vit dans l'impasse du monde manichéen du Noir et du Blanc où il est impossible de nommer une tierce position qui n'est ni l'un ni l'autre. Maryse Condé elle-même éprouve une telle « ambiguïté » dans sa propre enfance :

On me répétait c'est beau d'être un Nègre. Notre famille a été la plus intelligente, la plus remarquable. J'ai été entraînée à mépriser tous ceux qui m'entouraient. En même temps, je ne voyais chez les miens qu'une imitation absolue du mode de vie de l'Occident, une admiration des valeurs, en un mot, une totale assimilation. C'est une ambiguïté que j'ai vécue et que j'ai eu très vite envie de résoudre en allant chercher des gens qui soient vraiment des Nègres, qui aient le droit de dire : « Soyons fiers d'être des Nègres » parce que leur vie, leur mode de vie, leur culture seraient en correspondance avec leur discours, leur vécu en correspondance avec leur parler.<sup>651</sup>

D'ailleurs, Homi Bhabha explique le mimétisme du sujet colonisé sous le rapport de l'interdiction : « *Presque le même, mais pas blanc* : la visibilité du mimétisme est toujours produite sur le lieu de l'interdiction. C'est une forme de discours colonial énoncé *inter dicta* : un discours à la croisée du connu et du permissible et de ce qui, bien que connu, doit rester

---

<sup>650</sup> *Ibid.*, p.232.

<sup>651</sup> *La parole des femmes, op. cit.*, p.126.

dissimulé.<sup>652</sup> » Saint-Claude est un lieu interdit pour la famille négro-bourgeoise à la croisée du dit (l'orgueil noir, autrement dit le masque noir) et du non-dit (la mascarade noire pour le masquage du blanc). En réalité, les Noirs ont beau exceller en économie et en culture, – le proverbe « un nègre qui a de l'argent n'est plus nègre » n'affirme pas non plus que la négro-bourgeoisie devienne blanche –, ils ne seront ni assimilés, ni reconnus, ni entièrement indépendants du monde blanc.

### **Le Retour comme Détour : l'expérience vécue des femmes noires**

L'adage « presque le même, mais pas tout à fait » s'articule doublement ; sous les rapports avec le Blanc aux Antilles et le Noir en Afrique. Pour Véronica, le deuxième exil en Afrique est enfin une résolution pour s'échapper à cette aliénation subtile : « Je suis venue chercher une terre non plus peuplée de nègres – même spirituels, ah surtout pas spirituels –, mais de Noirs. C'est-à-dire, en clair, que je suis à la recherche de ce qui peut rester du passé.<sup>653</sup> » Véronica désire se mettre hors la contradiction du noir signifiant sous le rapport avec le phallus blanc : « Et voilà pourquoi j'ai choisi ce pays qu'on dit peu touché par l'Occident, loin du fracas des Caravelles. Pour me regarder dans les yeux.<sup>654</sup> »

Si son père « marabout mandingue » représente un Noir authentique aux Antilles, elle cherche à le surmonter ayant recours à l'Afrique, au passé précolonial et à un Noir qui n'est pas affecté par l'esclavage. En réalité, elle trouve Ibrahima Sory, jeune ministre du pays, avec qui elle s'allie volontiers. Mais est-ce que l'Afrique ou cet homme descendant « [d]'authentiques aristocrates<sup>655</sup> » répond à son attente ? Ce type d'authenticité noire existe-t-il ? Cet idéal noir n'est-il pas toujours complémentaire à l'idéal blanc ? L'authenticité noire existe-t-elle ? Ce que Véronica cherche sur le plan racial semble façonné au sein même du discours colonial ; l'authenticité noire africaine et la mascarade de la négro-bourgeoisie antillaise s'enracinent dans l'idée même de la suprématie blanche. À l'encontre de sa croyance, très vite, elle se rend compte que l'Afrique n'est pas le pays des ancêtres qu'elle imaginait. Elle n'est pas non plus ce passé précolonial que Véronica s'imaginait ; elle est déjà postcoloniale. C'est aussi un continent où le

---

<sup>652</sup> *Les lieux de la culture, op. cit.*, p.153.

<sup>653</sup> *Ibid.*, p.104.

<sup>654</sup> *Hérémakhonon, op. cit.*, p.42.

<sup>655</sup> *Ibid.*, p.49.

mimétisme colonial pareil à celui de son pays natal est maintenant en œuvre : « Pour beaucoup, hélas, constate-t-elle enfin, le processus de négrofication semble amorcé.<sup>656</sup> »

Par ailleurs, en général, l'Afrique n'apparaît pas pour la plupart des écrivaines antillaises une « Mère Afrique » qui les accueille à bras ouverts. Au contraire, le continent leur apparaît autrement sexué, « Père Afrique », plutôt austère et rude.<sup>657</sup> Le retour en Afrique est illusoire comme *Ti-Jean l'horizon* de Simone Schwarz-Bart le montre bien par le désillusionnement de l'atavisme. De plus, elles subissent une situation analogue à l'« expérience vécue du Noir » en Afrique qui les rejette, et elles entrent dans l'espace de l'entre-deux. Maryse Condé, ayant un fils au teint clair comparé aux enfants du pays, évoque une telle expérience en Guinée :

« Ta maman est une toubabesse. »

Entendez par là « une Blanche ». Ce qui me blessa, ce n'est pas simplement que l'épithète était entendue comme l'injure suprême. C'est que niant ma qualité d'Antillaise, elle me renvoyait au modèle qu'avaient adopté autrefois mes parents. La couleur est-elle un vernis invisible ?<sup>658</sup>

Elle semble reprendre cette expérience dans son deuxième roman, sous forme du rejet de l'héroïne antillaise Marie-Hélène et son fils métis adopté par la belle-mère africaine, incarnant la tradition patriarcale du pays, qui la traite de « blanche ».<sup>659</sup> Une autre écrivaine guadeloupéenne Myriam Warner-Vieyra décrit une scène pareille de renvoi d'une Antillaise au monde blanc par l'Afrique. Une jeune guadeloupéenne, mariée à un Sénégalais à Paris et puis l'accompagnant en Afrique, s'accommode très mal à la vie conjugale polygamique du pays ; elle s'aliène progressivement en s'enfermant dans sa chambre. Un jour, une coépouse africaine avec qui l'héroïne s'entend mal lui lance la même injure de « toubabesse ».<sup>660</sup>

---

<sup>656</sup> *Ibid*, p.217.

<sup>657</sup> Sam Haigh, « L'écriture féminine aux Antilles : une tradition féministe ? » *LittéRéalité*, 18.1, 2001, p.25.

<sup>658</sup> *La vie sans fards*, op. cit., p.111.

<sup>659</sup> Le mari de l'héroïne antillaise essaie d'expliquer en vain son origine à sa mère qui lui reproche ainsi : « Pourquoi as-tu épousé une Blanche. » (*Une saison à Rihata*, Paris, Robert Laffont, 1981, p.23)

<sup>660</sup> « Voilà que pour elle je suis folle et, ce qui est tout aussi vexant pour moi "toubabesse" : elle m'assimilait, ni plus ni moins, aux femmes blanches des colons. Elle m'enlevait même mon identité nègre. [...] Je n'aurais jamais imaginé à ce moment-là, qu'en terre africaine, quelqu'un m'aurait assimilée à une Blanche. » (*Juletane*, Paris, Présence Africaine, 1982, p.79-80)

Lors de sa jeunesse à Paris, Frantz Fanon, s'estimant blanc, est rejeté dans le monde noir par l'interpellation « nègre » en France. De façon symétrique, les Antillaises, se croyant retourner au pays d'origine, se trouvent repoussées par les Africains vers le monde blanc des colonisateurs. Quelques années après la publication de *Peau noire, masques blancs*, Frantz Fanon reconnaît un tel double rejet d'après-guerre dans un article qui inaugure un nouvel exil identitaire :

Mais les Africains leur en voulaient trop pour que le bouleversement fût aussi facile. Reconnus dans leur noirceur, dans leur obscurité, dans ce qui, il y a quinze ans, était la faute, ils dénièrent à l'Antillais toute velléité dans ce domaine. Ils se découvraient enfin possesseurs de la vérité, porteurs séculaires d'une inaltérable pureté. Ils renvoyèrent l'Antillais de l'autre côté en lui rappelant qu'eux n'avaient pas déserté, qu'eux n'avaient pas trahi, qu'ils avaient peiné, souffert, lutté sur la terre africaine. L'Antillais avait dit non au blanc, l'Africain disait non à l'Antillais.<sup>661</sup>

Peut-être Fanon lui-même n'aurait-il pas songé que, après sa mort, cette constatation soit vécue et exprimée par les Antillaises pour lesquelles qu'il redoutait la pire aliénation coloniale. Cette fissure se produit dans le monolithe idéologique du Noir. Elles croient d'abord tout naïvement remonter à la terre d'origine lointaine puis qu'elles s'y réinséreraient et s'y réinstalleraient. Mais le décalage temporel de trois siècles et la distance spatiale de l'Atlantique les en ont séparées irréversiblement. Il conviendrait de noter qu'Édouard Glissant inaugure sa *Poétique de la Relation* avec l'image du bateau négrier dans le ventre rond de la cale qui constitue, affirme-t-il, une nouvelle matrice pour la population transbordée.<sup>662</sup> C'est une image qui manifeste la rupture entre les continents africain et américain. Enfin, ce que ces Antillaises entreprennent, autant dans leur vécu que dans leur imaginaire, ce n'est pas le « Retour », mais le « Détour ». Ceci ne veut pas seulement dire « se détourner », refus de voir, fuite devant la réalité,

---

<sup>661</sup> « Antillais et Africain », *Pour la révolution africaine*, op. cit., p.34.

<sup>662</sup> *Poétique de la Relation*, op. cit., p.18. Or, il y a aussi des références au Passage du milieu chez Aimé Césaire. Cependant nous ne voyons pas la rupture chez Césaire. Par exemple, il dit : « Je force les grandes eaux qui me ceignent de sang. » (*le Cahier d'un retour au pays natal*, op. cit., p.34) Il faut noter que Césaire évoque dans cette déportation transatlantique une continuité entre l'Afrique et l'Amérique ; l'image de ceinture renvoie à l'attache forte entre les deux continents et la référence au sang à la continuité lignagère entre les populations demeurées et transportées.

mais aussi « faire un détour », c'est-à-dire, passer par un ailleurs pour enfin se retrouver soi-même, retourner à son pays et à ses propres problèmes. Édouard Glissant se rend compte de ce processus incontournable :

Le Détour est le retour ultime d'une population dont la domination par un Autre est occultée : il faut aller chercher ailleurs le principe de domination, qui n'est pas évident dans le pays même : parce que le mode de domination (l'assimilation) est le meilleur des camouflages, parce que la matérialité de la domination [...] n'est pas directement visible. Le Détour est la parallaxe de cette recherche.<sup>663</sup>

C'est exactement le cas de ceux qui ont essayé de réaliser un retour en Afrique, tel que Véronica, Ti-Jean, Juletane et tant d'autres qui finissent par mettre à jour leur antillanité jusqu'à ce moment ignorée.<sup>664</sup> Ni Africain ni Européen, tout en étant les deux, l'Antillais n'est-il pas dans un sens le Tiers ? Cette découverte a deux importances. En premier lieu, comme les chantres de la créolité s'en aperçoivent judicieusement, ce retour à la Caraïbe opère une intériorisation. Cela inaugure une marche vers l'autonomie identitaire, à l'encontre de l'extroversion et de l'hétéronomie problématiques dont Richard D. E. Burton a remarqué le fond commun entre l'assimilation et la Négritude.<sup>665</sup> En second lieu, la différence entre le « Retour » et le « Détour » résulte d'un changement d'angle par rapport à un phénomène identique. Si le mythe du Retour relève de « l'obsession de l'Un<sup>666</sup> » qui va de pair avec la pensée du Même et de l'Universel, la prise en compte de l'aspect du Détour mène à celle du Divers et du Tout. La rupture entre les Antilles et l'Afrique est d'une part celle de l'atavisme entre elles et, d'autre part, la remise en relation latérale et non-atavique entre elles. Et le Détour ne prend pas fin par un repli sur soi définitif. Comme Glissant le remarque, le Détour suivi du retournement à soi donne lieu à un nouveau départ.<sup>667</sup> D'où commence l'errance qui ne ressemble ni à la migration

---

<sup>663</sup> *Le discours antillais, op. cit.*, p.32.

<sup>664</sup> Arlette Gautier, « Guadeloupéennes et Martiniquaises », *Les Antilles Guyanes au rendez-vous de l'Europe : Le grand tournant, op. cit.*, p.174.

<sup>665</sup> Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau et Raphaël Confiant, *Éloge de la créolité*, Paris, Gallimard, 1989, p.23. Le propos de Burton est cité au début de ce chapitre.

<sup>666</sup> *Le discours antillais, op. cit.*, p.30.

<sup>667</sup> « [C]onscience d'autant plus dramatique et insupportable que l'individu ainsi envahi par le sentiment de son identité ne pourra quand même pas réussir la réinsertion dans son milieu d'origine (il trouvera la situation intolérable,

unitaire (la recherche de la Terre promise, par exemple) ni à la navette entre deux points (Paris et la capitale coloniale comme ce qui est souvent le cas chez les chefs d'États ex-coloniaux).

Dans la mesure où notre problématique concerne le rapport binaire entre le Centre métropolitain et la périphérie coloniale, la rupture (faillite du Retour) et la remise en relation entre les deux régions marginalisées (reconnaissance du Détour) multiplie la Relation par-delà son mode de fonctionnement centralisé. Comment les marges coloniales pourraient-elles créer leurs rapports entre elles ? Comment la Relation interpériphérique proliférerait-elle par-delà la Relation concentrique ? Comment le rhizome de la Relation recouvrira-t-il la racine unique de la Relation composée d'une racine unique centralisante ? Pour cela, il nous faut les pensées du Divers et du Tout qui remplaceraient celles du Même et de l'Autre.

### **L'identité *différente* : du Tiers au Divers**

Dans ce chapitre, nous avons tenté de dépasser l'opposition binaire inhérente au colonialisme et à l'anticolonialisme. Nous avons ainsi adopté dans notre discussion le Tiers qui se différencie de l'Un et du Deux. Mais posons une question ; ce Tiers n'est-il pas toujours pris dans la logique de l'Un-Deux ? C'est-à-dire sa modalité d'hybridation ne se fonde-t-elle pas sur des éléments différents qui sont toujours deux et sans plus ? Même si l'espace clivé du Tiers a beau tenter l'au-delà, l'Un et le Deux du binarisme colonial constituent le fondement de l'entre-deux. Et cette notion de l'entre-deux n'est-elle rien d'autre que le Deux fondateur ? En outre, il y subsiste l'Un comme neutre, transparent, centre hors la structure centrée. Jacques Berque, théoricien de la décolonisation, remet en cause un tel comptage « un, deux, trois » qui se construit sur la base de ce qu'il appelle « l'adulte occidental péninsulaire » :

Ce n'est pas seulement les pays coloniaux, ou ex-coloniaux, qui frappent d'incompétence beaucoup de nos théories ; il y a aussi, à l'intérieur des pays occidentaux, des portions d'eux-mêmes, considérables, qui, contournées ou aliénées par l'histoire, mais plus fortes de leur sève anthropologique, refusent de se reconnaître dans ces théories. Faisons donc un jeu de mots, ce qu'animent beaucoup les philosophes modernes. Ce n'est pas hasard que nous appelions la jeunesse « le premier âge », la

---

ses compatriotes irresponsables, on le trouvera assimilé, devenu blanc de manière, etc.) et qu'il repartira. » (*Ibid.* p.34)

femme « le deuxième sexe », et le monde nouveau « le Tiers-monde ». Premier, deuxième, troisième, par rapport à qui ? Par rapport à l'adulte occidental péninsulaire...<sup>668</sup>

Cet adulte occidental péninsulaire, situé au centre invisible du croisement des axes multiples identitaires (sexisme, racisme, etc.), ne constitue-t-il pas l'axe central ? Et cet axe phallique ne devient-il pas ainsi le zéro, hors compte, et toutefois demeurant toujours le référent de toute discursivité ? N'est-ce pas la mythologie blanche, comme Jacques Derrida l'indique métaphoriquement, inscrite à l'encre blanche sur la page blanche qui constitue le dessin invisible de palimpseste, persistant au-dessous de la surface raturée : « La métaphysique, – mythologie blanche qui rassemble et réfléchit la culture de l'Occident : l'homme blanc prend sa propre mythologie, l'indo-européenne, son *logos*, c'est-à-dire le *mythos* de son idiome, pour la forme universelle de ce qu'il doit vouloir encore appeler la Raison.<sup>669</sup> » Le Deux est toujours la matrice pour le Tiers qui émerge dans le clivage énonciatif de l'entre-deux. Par exemple, même si nous discutons des femmes de couleur, un lieu de croisement des discursivités sexuelle et raciale comme tierce, – ni « femme » (blanche présumée) ni le « Noir » (du sexe masculin avant tout), dit Bell Hooks –, s'articule toujours autour du pivot de la figure blanche de l'« Homme ». En faisant référence à *Les mots et les choses* de Michel Foucault, Robert Young montre alors un parallèle entre deux changements de paradigmes. D'après lui, la centralité de l'« Homme » prit sa fin, juste comme l'Ordre classique cédait sa place à l'Histoire à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle ; maintenant que l'Histoire cède sa place au postmoderne, nous assistons à la dissolution de « l'Occident ».<sup>670</sup> Ce n'est pas littéralement l'Europe qui est en train de succomber, mais c'est la mythologie blanche de l'« Homme » supposé occidental qui est en train de finir. Michael Hardt et Antonio Negri proposent une vision radicale : « Si le moderne est le champ de pouvoir du Blanc, du mâle et de l'Européen, alors – et de façon parfaitement symétrique – le postmoderne sera le champ de la libération du non-Blanc, du non-mâle et du non-Européen.<sup>671</sup> » Mais ni ce

---

<sup>668</sup> « Introduction : Approche des méthodes et des thèmes », *De l'impérialisme à la décolonisation*, Jacques Berque et Jean-Paul Charnay éd., Paris, Minuit, 1965, p.18.

<sup>669</sup> « La mythologie blanche », *Marges de la philosophie*, op. cit., p.254.

<sup>670</sup> « We would say that, if according to Foucault, the centrality of "Man" dissolved at the end of eighteenth century as the "Classical Order" gave way to "History", today at the end of the twentieth century, as "History" gives way to the "Postmodern", we are witnessing the dissolution of "the West". » (*White Mythologies*, op. cit., p.20)

<sup>671</sup> *Empire*, op. cit., p.184.

« non-Blanc » ne sera noir, ni ce « non-mâle » ne sera femme, tout simplement. Cela apparaîtra d'une façon tierce et hybride, ou bien même sous d'autres formes que le Tiers hybride : le Divers. À la place de l'aspect du Tiers, nous aurons besoin d'aborder nos propos sous l'aspect du Divers. Car, afin qu'il puisse faire son apparition, le Tiers doit supposer un lieu préalablement isolé des deux camps antagonistes, se tournant vers l'intérieur. En revanche, nous envisageons l'extérieur, tel un espace ouvert qui débouche sur l'ensemble, sur la totalité-monde qui se compose du Divers. Et pour penser une conception non-essentialiste de l'identité au sein de la diversité, nous alléguons la *différance* de Jacques Derrida.

Il explique deux sens du verbe « différer » en remontant jusqu'à l'étymologie latine *differre*. D'une part, il s'agit de l'espacement qui engendre la dissemblance, l'altérité polémique et allergène, le différent comme différend.<sup>672</sup> D'ailleurs, le Tiers qui n'échappe pas à la bipolarité s'inscrit dans cette modalité plus ou moins habituelle ; l'expression spatiale du tiers-*espace* agonistique de Bhabha ainsi que le titre de son livre *Les lieux de la culture* (*The location of culture*) semblent s'inscrire dans cette première « différence d'espacement ». D'autre part, il reste la « différence de temporisation », de renvoi, de fuite, de report. Dépourvue de l'origine, la différence produit des différences en différant.<sup>673</sup> Une telle conception sert à réfléchir sur l'identité non-essentialiste. Il nous semble qu'André et Simone Schwarz-Bart expriment dans leur roman post-négritude cette modalité identitaire comme différence de renvoi en caricaturant le racisme institutionnel dans la société antillaise : « Le Blanc méprise l'Octavon, qui méprise le Quarteron, qui méprise le Mulâtre, qui méprise le Câpre, qui méprise le Zambo, qui méprise le Nègre, qui méprise sa Nègresse, qui méprise le Z'indien, qui méprise sa Z'indienne, laquelle... frappe son chien, ha ha.<sup>674</sup> » Cette phrase démontre le relai du racisme qui déconstruit l'antagonisme binaire entre le Noir et le Blanc, en problématisant la réalité plus complexe du

---

<sup>672</sup> « L'autre sens de *différer*, c'est le plus commun et le plus identifiable : ne pas être identique, être autre, discernable, etc. S'agissant de différen(t)(d)s, mot qu'on peut donc écrire, comme on voudra, avec un *t* ou *d* final, qu'il soit question d'altérité de dissemblance ou d'altérité d'allergie et de polémique, il faut bien qu'entre les éléments entre autres se produisent, activement, dynamiquement, et avec une certaine persévérance dans la répétition, intervalle, distance, espacement. » (« La différence », « La différence », *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, p.8)

<sup>673</sup> « Ce qui s'écrit *différance*, ce sera donc le mouvement de jeu qui "produit", par ce qui n'est pas simplement une activité, ces différences, ces effets de différences. Cela ne veut pas dire que la différence qui produit les différences soit avant elles, dans un présent simple et en soi immo-difié, in-différent. La différence est l' "origine" non pleine, non-simple, l'origine structurée et différante des différences. » (*Ibid.*, p.12)

<sup>674</sup> *Un plat de porc aux bananes vertes*, Paris, Seuil, 1967, p.127. Par ailleurs, cette phrase est sans doute la reprise d'un passage de Frantz Fanon : « Le Français n'aime pas le Juif qui n'aime pas l'Arabe qui n'aime pas le nègre. » (*Peau noire, masques blancs*, op. cit., p.83)

mépris de la différence et de la différance du mépris. Dans cette optique, les départs successifs de Véronica Mercier, des Antilles, de Paris et de l’Afrique, ne résultent-ils pas de la différence d’identité, de l’impossibilité de se définir ? L’identité ne concerne ni l’essence ni l’origine comme nous l’avons constaté par le désillusionnement du mythe d’origine et du Retour impossible. Derrida argumente ainsi à l’égard de la différance qui montre une affinité avec notre conception de l’identité différante : « Déjà il a fallu marquer *que* la différance *n’est pas*, n’existe pas, n’est pas un étant-présent (on) quel qu’il soit ; et nous serons amenés à marquer aussi tout *ce qu’elle n’est pas*, c’est-à-dire *tout* ; et par conséquent, qu’elle n’a ni existence ni essence.<sup>675</sup> » L’identité n’est-elle pas le jeu de la différence qui se produit et se renouvelle à tout moment dans le mouvement de la différance ? Si Derrida, faisant référence à la sémiologie saussurienne, définit le signe comme présence différée, l’identité comme différance constitue une identification différée en relation avec d’autres identités qui sont elles-mêmes différantes à tout instant.<sup>676</sup> N’est-il pas possible de dire que l’identité n’est pas, n’existe pas comme telle, et elle sera amenée à marquer tout ce qu’elle n’est pas, c’est-à-dire, à faire face à la totalité de toute différence, à la diversité du monde ? Une fois que nous considérons l’identité dans le jeu de la différence, l’identité ne veut plus dire être « identique » à soi (l’en-soi) et « différent » de l’Autre (le pour-soi), mais elle est viable sous le rapport avec d’autres identités. En cela, étant libanais issu d’une communauté melkite mais lui-même de foi catholique avec sa formation francophone à

<sup>675</sup> « La différance », *Marges de la philosophie*, op. cit., p.6.

<sup>676</sup> Une étude socio-psychologique conduite par William J. McGuire et Claire McGuire donne un exemple très indicatif. Selon eux, la conception de soi est à facettes multiples ; elle a tendance à prendre conscience d’une caractéristique la plus différenciatrice dans la collectivité donnée. En un mot, l’identification de soi est circonstancielle et minoritaire. Par exemple, une femme psychologue s’identifie psychologue par sa profession parmi une douzaine d’autres femmes à divers métiers ; cependant, parmi une douzaine d’hommes psychologues, cette même personne, elle aussi psychologue, se considère femme. Les psychologues montrent une autre expérience avec des conditions plus complexes. Un groupe de dix personnes, composé de trois femmes et sept hommes ; ils sont tous blancs, exception faite d’un homme noir. Les résultats indiquent que le seul noir dans le groupe blanc se définit en termes de sa race noire et que les trois femmes devant les sept hommes en termes de leur genre féminin. En fin de compte, l’identité est donc minoritaire, différenciatrice, plurielle et sélective en fonction de la circonstance dans lequel l’on se trouve. (« Content and process in the experience of self », éd. L. Berkowitz, *Advances in experimental psychology*, vol.21, 1988, p.102) S’identifier est se différencier et, au moment où il s’agit de la politique, se minoriser. Dans ce sens, la prise de conscience de l’être nègre à Paris dans les années 1930 peut être aisément interprétée dans cette perspective de l’identification minorisante et circonstancielle ; les Noirs minoritaires dans la majorité blanche. Une interrogation d’Aimé Césaire – « Qui suis-je ? qui sommes-nous ? que sommes-nous dans ce monde blanc ? » – montre bien cette modalité identificatrice. (cité par François Vergès, *Nègre je suis, nègre je resterai*, op. cit., p.23) Il est bien naturel qu’ils se considèrent noirs en vrac, sans égard de la gamme de couleur ; en revanche, il n’en va pas de même en Afrique ou aux Antilles dont la majorité est de couleur. D’ailleurs, le rejet « toubabesse » vécu par les femmes Antillaises en Afrique constitue une version négative et ségrégative de l’identification minorisante imposée.

l'école jésuite, une remarque d'Amin Maalouf est révélatrice : « Chacune de mes appartenances me relie à un grand nombre de personnes ; cependant, plus que les appartenances que je prends en compte sont nombreuses, plus mon identité s'avère spécifique. <sup>677</sup> » Tenant en compte la multiplicité identitaire (ainsi que celle d'appartenance), il se rend compte que son identité à soi se spécifie par l'effet d'agencement d'éléments identitaires en lui.

Finalement, le Tiers qui naît dans l'espace clos de son Deux, figé semble-t-il, ne suffit pas. L'identité comme différence a besoin de la totalité et de la diversité du monde. Cependant, Homi Bhabha jette un regard critique sur la diversité culturelle. Pour lui, la diversité est un objet épistémologique, statique, qui est imperméable à la transmutation et à la naissance entre ses composantes.<sup>678</sup> Comment considérer la diversité dans son dynamisme et dans sa totalité ? Ce sera la question à laquelle nous allons répondre dans le chapitre suivant.

---

<sup>677</sup> *Les identités meurtrières*, Paris, Grasset, 1998, p.25.

<sup>678</sup> « Maintenu dans un cadre temporel de relativisme, elle donne naissance aux notions libérales de multiculturalisme, d'échange culturel, ou de culture de l'humanité. La diversité culturelle est aussi la représentation d'une rhétorique radicale de la séparation des cultures totalisées qui vivent hors de la souillure de l'intertextualité de leurs positions historiques, en sécurité dans l'utopie d'une mémoire mythique d'une unique identité collective. » (*Les lieux de la culture*, *op. cit.*, p.77)

## Chapitre V: La seconde cartographie rhizomorphe de la Relation

### La cartographie rhizomorphe et la Relation interpériphérique

Jusqu'ici, notre discussion a été axé sur les Antilles. Comment pourrions-nous tenir compte d'autres espaces coloniaux sous l'aspect de la logique de l'Un-Deux et du Tiers comme nous venons de l'aborder chez les écrivaines antillaises ? Existe-il un autre lieu où observer le Divers tel que nous l'avons relevé dans le chapitre précédent ? Sans doute les problématiques de l'Un-Deux ainsi que du Tiers ne sont-elles pas limitées aux Antilles, mais se trouvent aussi dans d'autres colonies françaises. Maintenant, nous essayons d'ouvrir nos pensées de l'identité sur le monde.

Pour ce qui est de l'Un-Deux colonial, lorsqu'un écrivain algérien, Malek Haddad, dénonce l'absurdité d'avoir appris « que nos pères étaient gaulois ou que la Seine était le plus beau fleuve de notre pays<sup>679</sup> » à l'école publique en Algérie, nous constatons que l'aliénation pédagogique ne concerne pas uniquement les Antillais. De même, lorsqu'il se plaint d'interdiction de la langue maternelle arabe à l'école,<sup>680</sup> nous ne pouvons pas nous empêcher de penser à celle du créole aux Antilles. L'Un-Deux colonial n'est pas l'affaire de l'ici antillais, mais on trouve la même structure verticale dans l'ailleurs magrébin. De cette manière, nous pouvons supposer d'autres espaces qui entrent aussi dans cet imaginaire latérale de l'ici-ailleurs intercolonial.

En ce qui concerne le Tiers, il en va de même. D'ailleurs, l'ici-ailleurs intercolonial se réalise dans l'imaginaire latérale entre les colonisés ; chose curieuse, une telle pensée est souvent disséminée par les minoritaires tiers qui échappent à la structure coloniale et verticale. Avec ses couches pluri-dynastiques et multi-ethniques depuis des millénaires, le Maghreb ne manque pas des exemples d'identité multidimensionnelle comme aux Antilles. Prenons deux écrivains maghrébins : Jean Amrouche et Albert Memmi. Le poète algérien évoque son identité complexe dans son journal : « Petit Kabyle chrétien, j'étais roulé entre les masses que constituaient mes condisciples : renégats pour les musulman, *carne vendura* (putain, litt. viande vendue) pour les

---

<sup>679</sup> « Les zéros qui tournent en rond », *Écoute je t'appelle*, Paris, Maspero, 1961, p.17. De même, Kateb Yacine constate l'aliénation culturelle par l'instruction publique coloniale : « Dès l'âge plus tendre, les Algériens de ma génération ont connu le déchirement entre ce qu'ils étaient et ce qu'ils apprenaient. [...] Le soir, je rentrais chez moi ; je reprenais place au sein de ma famille dans la communauté des vaincus, des humiliés, des pauvres, et je découvrais que ce que j'avais appris pendant la journée m'isolait lentement de mon milieu. » (Kateb Yacine, « Notre rencontre n'a pas été vaine », *Témoignage chrétien*, N°717, 4 avril 1958, p.7)

<sup>680</sup> *Ibid.*, p.16.

Italiens, bicot au regard des Français.<sup>681</sup> » Memmi, écrivain tunisien d'origine juive, avoue sa situation politique équivoque : « Je m'explique ; j'ai dit que j'étais de nationalité tunisienne ; comme tous les autres Tunisiens, j'étais donc traité en citoyen de seconde zone, [...] bref, que l'on se reporte au portrait du colonisé. Mais je n'étais pas musulman.<sup>682</sup> » L'un est algérien et l'autre tunisien, mais ils n'appartiennent pas à la majorité arabo-musulmane ; ils sont minoritaires et clivés entre l'ethnicité et la religion. Leurs convictions montrent bien que le Tiers, échappant au simple manichéisme du colonisateur et du colonisé, existe en dehors des Antilles.

En outre, il faut noter que Jean Amrouche trouve une cause commune avec un écrivain d'ailleurs. Il ne s'enferme pas dans sa propre « tiercité » particulière, mais il est sensible aux situations semblables qu'il découvre à travers la littérature ; à la lecture du journal de Kafka, le poète berbère se rend compte qu'il se trouve dans une situation très comparable à celle de l'écrivain pragois juif sur le plan linguistique, géopolitique et ethnique.<sup>683</sup> Le Tiers algérien s'approche dans l'imaginaire du Tiers tchèque en découvrant l'affinité identitaire avec lui. Au fur et à mesure qu'ils découvrent des liaisons latérales avec d'autres populations dominées, cela rend visible la Relation interpériphérique du monde. Après l'éclatement de la guerre d'Algérie, touché par la prise de conscience des Chinois dans *Les Conquérants* de Malraux, Amrouche songe à les appliquer à la population nord-africaine<sup>684</sup> ; il réfléchit à la lecture d'un roman d'un écrivain noir américain Richard Wright traduit en 1960, sur le conflit racial en rapport avec celui de son pays.<sup>685</sup> Tandis que Jean Amrouche puise son inspiration dans la littérature d'ailleurs, Albert Memmi inspire les autres. Dans la préface du *Portrait du colonisé* ajoutée lors de la réédition de 1966, l'écrivain tunisien exprime son étonnement d'avoir engendré un retentissement mondial inattendu :

Dois-je avouer que je m'en effarai un peu ? Après les colonisés explicites, Algériens, les Marocains, ou les Noirs d'Afrique, il commença à être utilisé par d'autres hommes dominés d'une autre manière comme certains Américains du Sud, ou les Noirs

---

<sup>681</sup> *Journal : 1928-1962*, éd. Tassadit Yacine Titouh, Paris, Non Lieu, 2009, p.330.

<sup>682</sup> *Portrait du colonisé; précédé du portrait du colonisateur*, [1957] Paris, Gallimard, 1985, p.17.

<sup>683</sup> *Journal: 1928-1962, op. cit.*, p.280.

<sup>684</sup> *Ibid.*, p.286.

<sup>685</sup> *Ibid.*, p.337-338.

américains. Les derniers en date furent les Canadiens français qui m'ont fait l'honneur de croire y retrouver de nombreux schémas de leur propre aliénation.<sup>686</sup>

Dix ans plus tard, dans un long entretien publié en 1976, il constate une diffusion clandestine du même livre encore plus élargie vers d'autres pays et dans d'autres conflits politiques :

On y a vu, malgré tout, des outils de combat et, nul doute que le *Portrait du colonisé*, et quelques autres textes, ont ainsi servi... Périodiquement, dans telle ou telle partie du monde, ils sont réimprimés à cette fin... quinze pays à ce jour, sans compter les éditions pirates. Les Canadiens ont d'abord imprimé le *Portrait du colonisé* en ronéo, et l'ont distribué à la porte des églises et des universités ; dernièrement, les Croates ont cru y trouver des arguments en faveur du fédéralisme ; les Portugais s'en servent actuellement pour leurs problèmes de décolonisation, les Basques...<sup>687</sup>

Depuis leur propre situation particulière, Amrouche éprouve la solidarité imaginaire avec d'autres peuples, tandis que Memmi fait une dissémination idéologique chez ceux qui se trouvent dans une situation politique comparable au Maghreb. Amrouche réagit aux situations correspondantes de Kafka, des Chinois et des Noirs américains. La pensée de Memmi fait un relais interminable ailleurs. De plus, quand Amrouche s'interroge sur soi, – « Et qu'est-ce que la bicoterie ? Ma négritude<sup>688</sup> » –, dans un journal du 4 mars 1954 à la veille de la guerre d'Algérie, et trouve une cause commune contre le racisme ; son affirmation fait un agencement intercolonial des nègres et des bicots ; en termes de Deleuze et de Guattari, c'est le devenir-nègre d'un bicot.

Est-ce trop hâtif d'insister alors sur l'avènement du Divers dans cette multiplication des communications transversales qui ne relèvent pas du rapport avec la Métropole ? Il ne s'agit pas du Tiers clivé ni de l'entre-deux issu de l'espace clos et binaire de l'Un-Deux. Il est certes étranger à l'affaire d'un autre Un-Deux ou Tiers (il y a plusieurs l'Un-Deux dans le monde, car

---

<sup>686</sup> *Portrait du colonisé; précédé du portrait du colonisateur, op. cit.*, p14.

<sup>687</sup> *La terre intérieure*, Paris, Gallimard, 1976, p.143.

<sup>688</sup> *Journal: 1928-1962, op. cit.*, p.273.

la colonisation n'est pas une, mais il y en a plusieurs), mais il y participe en tiers intéressé au profit de soi et de l'Autre semblable. L'agencement « bicoterie-nègrerie » d'Amrouche en est un exemple. Certes, un tel agencement relève souvent de l'imaginaire. Mais nous savons également qu'il existe en la personne réelle. C'est Frantz Fanon.

En réalité, l'engagement de Fanon dans la lutte pour la libération d'Algérie illustre un tel rapport. Quand il participe à la guerre d'Algérie et s'identifie dans « nous, Algériens<sup>689</sup> », il noue un lien intercolonial dans le devenir-algérien d'un Antillais. De même, tout comme le *Portrait* de Memmi, *Les damnés de la terre* circulent dans les marges du monde, soutenant théoriquement le parti des Black Panthers en Californie, le mouvement de conscience noire en Afrique du Sud, l'IRA et la Révolution iranienne dans les années 1960 et 1970.<sup>690</sup> Sa pensée n'établit-elle pas par conséquent un relais entre les intellectuelles issu des groupes minoritaires<sup>691</sup> ? Or, dès son premier livre, son approche présente une telle transversalité. Fanon analyse la négrophobie en s'appuyant sur l'antisémitisme étudié par Sartre dans les *Réflexions sur la question juive*<sup>692</sup> ; nous y voyons un rapprochement intermarginal.<sup>693</sup>

Selon les termes de Deleuze et de Guattari, les réflexions juives de Sartre déterritorialisent et reterritorialisent la psychanalyse nègre de Fanon ; elles forment la machine de guerre contre le

---

<sup>689</sup> Cf. « Méaventure de la conscience nationale », *Les Damnés de la terre*, *op. cit.*, p.180 et « Introduction », *Sociologie d'une révolution*, [L'an V de la Révolution algérienne, 1959] Paris, Maspero, 1968, p.15.

<sup>690</sup> Glissant observe le retentissement des *Damnés* aux Amériques : « J'ai rencontré un poète sud-américain qui ne se sépare jamais de la traduction espagnole des *Damnés de la terre*. N'importe quel étudiant noir américain s'émerveille d'apprendre que vous venez du même pays que Frantz Fanon. » (*Le Discours antillais*, *op. cit.*, p.35-36.)

<sup>691</sup> Homi Bhabha, « Foreword : Framing Fanon », *Wretched of the Earth*, [1961] trad. Richard Philcox, New York, Grove Press, 2004, xviii-xxix.

<sup>692</sup> Cf. « L'expérience vécue du Noir » et « Le nègre et la psychopathologie » dans *Peau noire, masques blancs*, *op. cit.* On peut indiquer la même transversalité dans la poésie de Césaire : « Comme il y a des hommes-hyènes et des hommes-panthères, je serais un homme-juif / un homme-cafre / un homme-hindou-de-Calcutta / un homme-de-Harlem-qui-ne-vote-pas » (*Cahier d'un retour au pays natal*, *op. cit.*, p.20)

<sup>693</sup> Nous pouvons comparer, jusqu'à un certain point, ces interactions intercoloniale et intermarginale avec la « pensée tricontinentale » de Jean-Loup Amselle. Nous nous accordons sur le rejet des oppositions binaires, telles que Nord/Sud, Occident/Ailleurs, Centre/Périphérie, etc. (Jean-Loup Amselle, *L'Occident décroché: enquête sur les postcolonialismes*, Paris, Stock, 2008, p.8) Pourtant, ce qui différencie nos termes « intercolonial » et « intermarginal » par rapport à son tricontinental, c'est qu'Amselle encadre son concept géographiquement, selon les trois continents africain, asiatique et latino-américain. Cependant, notre terminologie ne se détermine pas forcément par la géographie, mais par la situation politique. Nous employons le mot « intermarginal » pour désigner par exemple la situation d'oppression analogique entre la femme, le Juif et le Noir remarquée par Simone de Beauvoir (*Le deuxième sexe*, tome I, *op. cit.*, p.14-16) ; le mot « intercolonial » pour la situation coloniale entre la bicoterie et la nègrerie notée par Amrouche ou « nous, Algérien » antillo-algérien de Fanon ; nous pourrions y ajouter le mot « interpériphérique » qui désigne une situation équivoque, à la fois intermarginale et intercoloniale, comme c'est sans doute le cas avec le *Portrait du colonisé* de Memmi ou bien *Les damnés de la terre* de Fanon qui déterritorialisent en dehors du contexte colonial.

racisme. Fanon à son tour déterritorialise et reterritorialise l'Algérie ; il devient la machine de guerre contre le colonialisme français. Tout en étant Martiniquais, il établit une relation avec l'Algérie comme Glissant écrit : « On peut essayer des les pister à partir de son propre lieu, à partir de sa propre terre qui n'est pas un territoire, à partir de son propre imaginaire qui est particulier er qui touche aux autres imaginaires.<sup>694</sup> » Ainsi *Les damnés de la terre* s'associent-ils avec d'autres mouvements : la machine révolutionnaire dans le monde en voie de décolonisation. D'ailleurs, deux autres écrivains que nous avons mentionnés plus haut s'y inscrivent aussi. Dans *Le Portrait*, Memmi trace une ligne de fuite face au colonialisme français et reterritorialise des mouvements franco-canadiens, fédéraliste croate, portugais, basque, etc. ; la machine de résistance des minorités contre l'oppression. Une série d'agencements imaginaires entre bicot-nègre, chinois-maghrébin et kabyle-pragois se produisent chez Amourche, et ainsi de suite. Chacun procède le devenir-autre, ne demeurant pas en soi ou bien chez soi, mais étend une ligne de fuite vers ailleurs.

### **Le concentrique et l'interpériphérique**

L'ensemble des rapports énumérés ci-dessus rend visible un vaste réseau de la Relation interpériphérique, à la fois imaginaire et réelle, littéraire et politique, qui constitue notre seconde cartographie. Nous l'appelons cartographie rhizomorphe de la Relation. Cependant, nous ne voulons pas simplement l'opposer à la première cartographie arborescente de la Relation centrée sur la Métropole. Rapprochons la Relation du concentricisme et de l'interpériphérie à la pensée de l'arbre et du rhizome chez Deleuze et Guattari. Les deux philosophes affirment que l'arbre relève du principe de calque. Il se reproduit en engendrant un rapport hiérarchique entre le modèle et la copie.<sup>695</sup> Dans notre discussion, il en est ainsi avec la Métropole et les colonies ; la Métropole pose son modèle pour se reproduire dans les colonies et instaure un rapport vertical avec elles, comme nous l'avons étudié dans le troisième chapitre Aragon par exemple essaie de poser le calque sur Depestre.

En revanche, le rhizome fait la carte qui « concourt à la connexion des champs, au déblocage des corps sans organes, à leur ouverture maximum sur un plan de consistance.<sup>696</sup> »

---

<sup>694</sup> *Introduction à une poétique du divers, op. cit.*, p.134.

<sup>695</sup> Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille Plateaux, op. cit.*, p.20.

<sup>696</sup> *Ibid.*, p.20.

Elle n'opère ni mimésis ni reproduction, mais « l'évolution aparallelèle », tel la guêpe et l'orchidée, le babouin et le chat ; l'un ne s'impose pas sur l'autre, mais l'un entreprend un rapport viable avec d'autres espèces : « Il n'y a pas d'imitation ni ressemblance, mais explosion de deux séries hétérogènes dans la ligne de fuite composée d'un rhizome commun qui ne peut être attribué ni soumis à quoi que ce soit de signifiant.<sup>697</sup> » De même, dans la Relation interpériphérique, une identité ne s'impose pas sur l'autre ; elle n'essaie pas d'imiter l'autre ni de faire l'empreinte de soi sur l'autre. En fait, Amrouche n'imité pas Kafka ; ni Memmi ni Fanon n'imposent leur théorie sur d'autres dominés ; leurs ouvrages tracent une ligne de fuite à leur propre emplacement géographique, Maghreb ou Antilles, pour aller ailleurs, pour reterritorialiser ; ils ne « représentent » pas – au double sens politique (porte-parole) et artistique (mimesis) – leurs semblables. Alors, nous serions tentés d'opposer l'arbre et le rhizome ainsi que le concentrique et l'interpériphérique. Cependant, ces couples ne forment pas d'opposition binaire entre eux. L'un n'est pas exclusif de l'autre. Le rhizome et l'arbre ainsi que l'interpériphérie et le concentricisme peuvent bien être compatibles comme Deleuze et Guattari l'affirment :

Il y a donc des agencements très différents cartes-calques, rhizomes-arbres avec des coefficients de déterritorialisations variables. Il existe des structures d'arbre ou de racines dans les rhizomes, mais inversement une branche d'arbre ou une division de racine peuvent se mettre à bourgeonner en rhizome. Le repérage ne dépend pas ici d'analyses théoriques impliquant des universaux, mais d'une pragmatique qui compose les multiplicités ou les ensembles d'intensité. Au cœur d'un arbre, au creux d'une racine ou à l'aisselle d'une branche, un nouveau rhizome peut se former.<sup>698</sup>

La cohabitation de nos deux cartographies de la Relation se trouve ainsi justifiée. Certes, la Métropole constitue un grand nœud qui paraît central parmi d'autres points de relais coloniaux, mais elle n'est qu'une radicelle qui fait partie du rhizome de la Relation. D'ailleurs, c'est ainsi que nous pouvons récupérer la racine-Afrique de la Négritude dans la seconde cartographie. La racine afrocentrique constitue en effet une grosse radicelle qui relie les Amériques qui se relient à leur tour entre elles comme l'errance américaine de Damas (la Guyane et les États-Unis)

---

<sup>697</sup> *Ibid.*, p.17.

<sup>698</sup> *Ibid.*, p.23.

l'illustre ou bien celle de Depestre (la Caraïbe et l'Amérique du Sud). Par ailleurs, dans la nature, n'est-ce pas le rhizome qui prend le dessus sur l'arbre ? Deleuze et Guattari l'affirment : « Être rhizomorphe, c'est produire des tiges et filaments qui ont l'air de racines, ou mieux encore se connectent avec elles en pénétrant dans le tronc, quitte à les faire servir à de nouveaux usages étranges.<sup>699</sup> » Il en est ainsi avec la seconde cartographie rhizomorphe de la Relation ; elle ne remplace ni n'évince la première cartographie concentrique. Pourtant, les tiges interpériphériques se développent sur les branches concentriques d'une manière, en quelque sorte, épiphyte. L'ensemble crée ainsi une image du monde en rhizome de la Relation.

Dans ce chapitre, nous essayons d'« enrhizomer » les Antilles avec le Maghreb. Ces deux régions du monde comprennent historiquement plusieurs couches ethniques et culturelles. Nous savons bien que les Antilles ne sont pas du Noir et du Blanc, mais elles sont composées des populations indienne, chinoise et levantine, tout en ayant le substrat amérindien. De même, comme Jean Amrouche le revendique, l'Afrique du Nord n'est pas une, d'une souche unique, mais d'une multiplicité évidente : « Car, le Maghrébin moderne combine dans un même homme son hérité africaine, l'Islam et l'enseignement de l'Occident<sup>700</sup> » ; en réalité, son « hérité africaine » berbère se divise déjà en plusieurs tribus et son « Occident » n'est pas uniquement français, mais italien, maltais, espagnol, etc. Et il en va sans doute de même avec son « Islam ». L'histoire du pays consiste déjà en plusieurs invasions, conquêtes et dynasties, ce qui ne permet d'affirmer ni l'origine unique ni la descendance légitime comme un autre écrivain algérien Kateb Yacine l'affirme :

L'Algérie, c'est avant tout Algérie ! Il n'y a pas d'Algérie berbère, il n'y a pas d'Algérie arabe, il n'y a pas d'Algérie française : il y a *une* Algérie. Cette Algérie ne doit pas être mutilée. L'Algérie est « multinationale », elle est une nation très riche dans la mesure où elle est « multinationale ».<sup>701</sup>

Il est significatif que Deleuze et Guattari inaugurent leur argument avec une telle manifestation : « Nous avons écrit *l'Anti-Œdipe* à deux. Comme chacun de nous était plusieurs,

---

<sup>699</sup> *Mille Plateaux, op. cit.*, p.23-24.

<sup>700</sup> « Éternel Jugurtha : propositions sur le génie africain », *L'Arche*, N°13, 1946, p.58.

<sup>701</sup> *Le poète comme un boxeur, op. cit.*, p.52.

ça faisait déjà beaucoup de monde.<sup>702</sup> » Un écrivain aussi bien qu'un pays est déjà plusieurs. Désormais, nous étudierons deux écrivains, Kateb Yacine et Édouard Glissant. Deux écrivains, mais il ne s'agit plus de « l'Un-Deux » ni de « l'entre-deux ». Reprenons la formule inaugurale de *Mille Plateaux* : comme chacun d'eux est déjà plusieurs, ça fera beaucoup de monde. Pour discuter leur multiplicité (Kateb-Algérie et Glissant-Martinique), nous allons d'abord étudier leurs œuvres romanesques dans la perspective de la généalogie-rhizome à la différence de la généalogie arbre. La question de la généalogie et de la filiation touche de près notre propos sur l'épique contemporain ; nous allons traiter ce sujet plus loin.

Par ailleurs, pourquoi ces deux écrivains d'après-guerre écrivent-ils des romans ? Si nous tenons en compte la différence entre la première génération d'entre-deux guerre et la génération suivante d'après-guerre, nous voyons que celle-ci s'investit dans l'écriture romanesque alors que l'autre s'attachait surtout à la poésie. Que signifie l'engagement dans le genre romanesque ? Que pourrait-il permettre aux écrivains colonisés d'exprimer à la différence des écrivains métropolitains ? Dans la partie suivante, nous allons d'abord examiner l'écriture romanesque comme mode d'expression dans le contexte historique et colonial. Pour mieux la situer dans le contexte littéraire, nous essayons de faire dialoguer le roman des écrivains coloniaux avec des théories du roman occidental contemporain à son émergence.

### **Déplacer les théories du roman hors d'Europe**

Les philosophes : Le monde n'a pas d'âge. L'humanité se déplace, simplement. Vous êtes en Occident, mais libre d'habiter dans votre Orient, quelque ancien qu'il vous faille, – et d'y habiter bien. Ne soyez pas un vaincu. Philosophes, vous êtes de votre Occident.<sup>703</sup>

Les théories littéraires de l'immédiat après-guerre privilégient le genre romanesque parmi d'autres formes d'expression. Les critiques autour de 1950 affirment le caractère bourgeois de ce genre littéraire. Mais le roman est-il possible sans la bourgeoisie ? Un spécialiste de la littérature maghrébine Jean Déjeux avance une antithèse : « Le roman maghrébin n'est pas né d'une classe

---

<sup>702</sup> *Mille Plateaux*, op. cit., p.9.

<sup>703</sup> Arthur Rimbaud, *Une saison en enfer* in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1972, p.113.

sociale bourgeoise, mais d'un besoin individuel d'écrire chez quelques écrivains qui possédaient suffisamment la langue française.<sup>704</sup> » Dans ce passage, il y a deux choses à noter. Dans une optique sociale, il est vrai que le roman colonial ne se fonde pas sur la classe bourgeoise de son pays, la bourgeoisie nationale. Même après l'indépendance, elle n'est pas nationale : cosmopolite pour le meilleur et *comprador* pour le pire. Dans une optique individualiste, est-ce vraiment à partir d'un « besoin individuel » que l'écrivain colonial écrit un roman ? Tout comme la bourgeoisie, l'individu ne s'appliquerait pas exactement à la société coloniale. Que l'auteur le veuille ou non, sa création s'inscrit dans les affaires collectives comme Deleuze et Guattari le soutiennent au sujet de la littérature mineure. D'ailleurs la psychanalyse sociale du colonisé faite par Fanon permet d'apporter des éclaircissements sur l'individu colonisé qui est fondamentalement différent de l'individu occidental. Le psychanalyste martiniquais explique qu'un déchirement psychique se produit dans l'individu du colonisé : « L'Antillais doit alors choisir entre sa famille et la société européenne ; autrement dit, l'individu qui monte vers la société – la Blanche, la civilisée – tend à rejeter la famille – la Noire, la sauvage – sur le plan de l'imaginaire.<sup>705</sup> » Alors que le modèle d'individuation en Occident consiste en une série développementale comprenant individu-famille-société, l'individu bifide colonial est pris dans le non-alignement entre la famille indigène et la société européenne (ou européanisée) dans les colonies ; d'ailleurs, cela contrarie radicalement la notion même d'individu comme unité élémentaire et indivisible.

Enfin, le roman colonial ne s'établirait pas sur la société bourgeoise et individualiste. Il serait alors facile de rejeter en bloc les théories considérées occidentales, mais nous ne le souhaitons pas. Il est possible de désoccidentaliser, désindividualiser et désembourgeoiser le roman et ses théories en les déplaçant ailleurs. Abdelkebir Khatibi estime l'importance de la décolonisation comme déplacement et décentralisation du savoir occidental : « Car, nous voulons décentrer en nous le savoir occidental, nous dé-centrer par rapport à ce centre, à cette origine que se donne l'Occident. Cela en opérant déjà dans le champ d'une pensée plurielle et planétaire, différence qui s'acharne contre sa réduction et sa domestication.<sup>706</sup> »

---

<sup>704</sup> *Littérature maghrébine de la langue française*, Ottawa, Naaman, 1973, p.40.

<sup>705</sup> *Peau noire, masques blancs*, *op. cit.* p.121.

<sup>706</sup> *Maghreb pluriel*, Paris, Denoël, 1983, p.54.

De notre côté, nous essayons de déplacer des théories littéraires et leur logocentrisme européen, de les remettre à l'épreuve coloniale. Nous allons voir l'émergence d'une nouvelle temporalité de la littérature distincte de celle de l'Occident. Pour cela, nous allons aborder le roman colonial dans son conditionnement sociohistorique et le mettre en parallèle avec l'Histoire occidentale selon deux voies : la classe sociale et le régime économique.

Dans *Pour une sociologie du roman*, Lucien Goldmann affirme l'« homologie rigoureuse » entre le genre romanesque et le régime capitaliste. L'évolution du roman s'inscrit dans celle du capitalisme. Au fur et à mesure que l'économie de libre concurrence se transforme en économie de cartels et de monopoles, le personnage individuel, le héros du roman par excellence, disparaît. Par conséquent, la biographie, focalisant sur la vie d'un individu est remplacée par le roman impersonnel.<sup>707</sup> Goldmann explique cette vacuité humaine dans son rapport avec la progression du capitalisme :

Comme le passage du capitalisme libéral à l'impérialisme, la conséquence de ce passage – dont le tournant qualitatif se situe vers la fin de la première décennie du XX<sup>e</sup> siècle – a été en premier lieu, du point de vue qui nous occupe, les suppressions de toute importance essentielle de l'individu et de la vie individuelle à l'intérieur des structures économiques et, à partir de là, dans l'ensemble de la vie sociale.<sup>708</sup>

À l'avènement de l'impérialisme, d'après Goldmann, l'individu s'efface dans la société réelle. Par effet d'homologie, le personnage disparaît dans le roman ainsi que la communauté : « l'humain a perdu toute réalité essentielle aussi bien en tant qu'individu qu'en tant que communauté.<sup>709</sup> » Pour l'instant, admettons cela. Mais en serait-il de même dans la société coloniale, que l'on pourrait appeler para-capitaliste considérant par ailleurs que la communauté est encore peu sûre ? Il semble que l'homologie de Goldmann aille dans le sens opposé dans la société coloniale. D'ailleurs, un homme politique mexicain indique une parallaxe de l'histoire du capitalisme entre l'Occident et les pays colonisés. Il se réfère à un homme politique péruvien Victor Haya de la Torre :

---

<sup>707</sup> *Pour une sociologie du roman*, Paris, Gallimard, 1964, p.32-33.

<sup>708</sup> *Ibid.*, p.188.

<sup>709</sup> *Ibid.*, p.192.

Commentant la théorie de Lénine, qui veut que l'impérialisme soit l'étape ultime et supérieure du capitalisme, ce leader péruvien de gauche objecte que, pour les pays de l'Amérique latine, l'impérialisme est au contraire la première étape du capitalisme puisqu'ils ne connaissent encore le capitalisme que sous le visage de l'impérialisme étranger.<sup>710</sup>

A l'instar de l'Amérique du Sud, la plupart des colonies ne subissent-elles pas aussi une irruption dans la modernité capitaliste et occidentale aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles<sup>711</sup> ? Le capitalisme n'est pas alors le stade ultime de l'évolution socio-économique pour les pays colonisés. Si la société occidentale perd l'humain au fil de l'évolution de l'économie capitaliste, les colonies ont au contraire à le gagner. La décolonisation n'est-elle pas le moment de réappropriation de l'humain par les non-Occidentaux ? Dès l'abord, tandis que Goldman parle de l'avènement de l'autonomie des objets et de la perte de l'humain dans la littérature de l'époque du capitalisme avancée,<sup>712</sup> la prééminence des choses sur les hommes n'était-elle pas ainsi depuis plusieurs siècles dans les colonies d'exploitation<sup>713</sup> ? La décolonisation n'est-elle pas, en revanche, pour les pays colonisés l'autonomie de l'humain contre la réification éventuelle à titre du sujet colonial ?

Dans cette perspective para-capitaliste coloniale, la conception du temps chez les nouveaux romanciers paraît plus ou moins contradictoire avec la théorisation socio-historique de Goldman. Dans *Pour un Nouveau Roman*, Alain Robbe-Grillet remet en cause la temporalité du roman depuis le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle. Le nouveau romancier remarque que la mémoire humaine réelle n'est jamais chronologique.<sup>714</sup> Dans son refus, il faut remarquer une présupposition. Son

---

<sup>710</sup> Jean Lacouture et Jean Baumier, *Le poids du Tiers Monde*, Paris, Arthaud, 1962, p.15-16.

<sup>711</sup> Les Antilles échappent à un tel conditionnement historique car il s'inscrit dans le fondement même du capitalisme par son industrie des denrées coloniales dite « précapitaliste ». Cf. Eric Williams, *Histoire des Caraïbes*, *op. cit.*, p.21.

<sup>712</sup> « C'est la célèbre théorie marxienne du fétichisme de la marchandise ou, pour employer le terme adopté à peu près unanimement dans la littérature marxiste depuis les écrits de Lukács, de la réification. » (*Pour une sociologie du roman*, *op. cit.*, p.187) Par ailleurs, les lettres ne sont-elles pas radicalement remplacées par les images médiatiques comme la photographie, la cinématographie, la télévision, etc., qui sont mieux appropriées à transmettre les objets réels, bien sûr non-parlant, en image qu'à transcrire en lettres ? L'imprimé n'a-t-il pas ainsi perdu, au cours du XX<sup>e</sup> siècle, son hégémonie comme moyen de transmission de connaissance ?

<sup>713</sup> Par exemple, les esclaves noirs n'étaient-ils pas considérés comme meuble ? Cf. Aimé Césaire : « À mon tour de poser une équation : colonisation = chosification. » (*Discours sur le colonialisme*, *op. cit.*, p.23)

<sup>714</sup> *Ibid.*, p.164.

affirmation se fonde sur l'unité mnésique assurée par un principe de cohérence : l'individu. D'une part, une fois qu'il est assimilé à la mémoire, le temps est réduit à la vie psychique du personnage. D'autre part, nous pouvons simultanément constater une rupture radicale avec l'Histoire dans ce repli sur soi.

L'Histoire universelle au XIX<sup>e</sup> siècle, ensuite la mémoire individuelle au XX<sup>e</sup> siècle ? Il y a une autre voie pour échapper à cette alternative. C'est la nécessité des mémoires collectives inédites qui ne se réduit à la vie personnelle ni à la prétendue universalité. C'est le non-dit de l'Histoire. La nécessité de dire le non-dit va à l'encontre de l'affirmation du nouveau romancier : « le véritable romancier n'a rien à dire.<sup>715</sup> » Cependant, la nouveauté ne concerne pas uniquement leur avant-garde formaliste – « Il [le romancier] a seulement une manière de dire<sup>716</sup> », dit Robbe-Grillet – qui présuppose aussi la temporalité unique sur le plan littéraire :

Beaucoup de romanciers, heureusement, savent qu'il en va de même en littérature, qu'elle est aussi vivante, et que le roman depuis qu'il existe a toujours été nouveau. Comment l'écriture romanesque aurait-elle pu demeurer immobile, figée, lorsque tout évoluait autour d'elle – assez vite même – au cours des cent cinquante dernières années. Flaubert écrivant le nouveau roman de 1860, Proust le nouveau roman de 1910.<sup>717</sup>

Certes, il dénie la chronologie sur le plan narratif. Cependant, sur le plan littéraire, tant qu'il croit à la recherche de l'innovation formelle, la position avant-gardiste doit toujours s'inscrire dans la temporalité unique, « eurochronologie<sup>718</sup> » en termes d'Arjun Appadurai, la modernité absolue sur le plan temporel, seul et universel, d'avancement linéaire.

Nonobstant cette vision unilinéaire de la littérature, à la même époque, nous pouvons reconnaître plusieurs temporalités en dehors de l'Occident. Il est alors possible d'entendre autrement la « nouveauté » du roman. En dehors de la modernité littéraire européenne, la première condition n'est pas « rien à dire » pour les nouveaux romanciers français, mais « beaucoup à dire » pour les romanciers coloniaux. Ceux-ci doivent penser à quoi raconter, sinon comment raconter ce qui n'est pas raconté. Un écrivain mexicain Carlos Fuentes dit : « Car en

---

<sup>715</sup> *Pour un Nouveau Roman*, [1963] Paris, Minit, 2013, p.51.

<sup>716</sup> *Idem*.

<sup>717</sup> *Ibid.*, p.10-11

<sup>718</sup> *Après le colonialisme*, *op. cit.*, p.66.

état de cause, on a beau accumuler le dire, il reste toujours beaucoup plus de *non-dit* que de dit. Incombe-t-il au romancier de dire ce que ne disent pas les moyens d'information ?<sup>719</sup> » Or, le genre romanesque ne comporte-t-il pas toujours une caractéristique comme informateur de nouveauté, de nouvelles connaissances ? Ainsi ne l'appelle-t-on pas *novel* en anglais et *novela* en espagnol ? Sa nouveauté n'est pas simplement en tant que genre littéraire le plus jeune, mais aussi elle porte sur le contenu qu'elle comporte.

Pour les romanciers issus des pays colonisés, la nouveauté relève des mémoires collectives qui n'ont pas été dites et qui restent encore à dire en français. Édouard Glissant écrit : « La *mémoire collective* est notre urgence : manque, besoin. Non pas dans le détail "historique", de notre passé perdu (non pas cela seulement), mais les fonds ressurgis : l'arrachement à la matrice Afrique, l'homme bifide, la cervelle façonnée, la main violente inutile.<sup>720</sup> » Au dire de Glissant, si les romanciers européens contemporains ont à entreprendre la recherche du « temps perdu » pour la mémoire personnelle amnésique, les romanciers colonisés ont la recherche du « temps éperdu » pour reconstituer les mémoires collectives aphasiques.<sup>721</sup>

### **L'intention épique et le roman colonial**

Alors que le roman contemporain focalise progressivement sur l'individu jusqu'à sa disparition, cette progression ne s'applique pas au nouveau roman colonial. Comme nous l'avons vu antérieurement dans l'exemple de la psychanalyse fanonienne, dès l'abord, la contradiction de l'individu bifide ne permet pas un tel fondement dans la société coloniale. De même, le repli sur soi impliqué par les romanciers contemporains ne semble guère s'appliquer aux écrivains issus d'un pays colonisé. En réalité, Kateb Yacine réclame l'impossible homologie entre l'individualisme et le roman en Algérie : « L'écrivain français en France dispose de plusieurs siècles de relative stabilité et peut se payer le luxe de s'isoler. Que signifierait pour l'écrivain algérien de se couper de son propre débat ? Un suicide !<sup>722</sup> » Nous ne disons pas que le roman est impossible pour eux à défaut de l'homologie entre la société et ce genre littéraire. Il existe une disjonction historique et littéraire qui se différencie fondamentalement de celle de l'Occident.

---

<sup>719</sup> *Géographie du roman*, [1992] trad. Céline Zins, Paris, Gallimard, 1997, p.13.

<sup>720</sup> *Intention poétique*, *op. cit.*, p.187.

<sup>721</sup> Cf. Édouard Glissant, *Le Discours antillais*, *op. cit.*, p.254.

<sup>722</sup> *Le poète comme un boxeur*, *op. cit.*, p.98.

Nous avons un témoignage assez curieux au sujet de la dramaturgie moderne, lors de la rencontre de Kateb Yacine avec Bertolt Brecht :

Je venais de finir le *Cadavre encerclé* et Serreau qui était en train de le faire traduire en allemand, en a parlé à Brecht. J'ai dit à ce dernier que, pour moi, cette pièce était une tragédie et les mots ont accroché. Brecht m'a dit qu'il ne pensait pas que c'était le temps de la tragédie. Je lui ai alors répondu : « Actuellement, en Algérie, nous vivons une tragédie, et c'est ça que j'écris. »<sup>723</sup>

Nous pourrions aussi nous référer à la dramaturgie d'Aimé Césaire dans les années 1960. La tragédie paraît inactuelle pour la modernité occidentale. Mais cette « inactualité » aux yeux de la « modernité » prouve une disjonction temporelle, à l'écart de l'histoire socio-littéraire occidentale. Si l'homologie entre la société et l'œuvre littéraire s'établit aussi dans l'espace colonial, ce décalage ne présage-t-il pas l'émergence d'autres sociétés et d'autres histoires littéraires ? Édouard Glissant explique le retour intempestif du tragique et de l'épique au moment où le monde voit s'affirmer la naissance de nouveaux hommes et de leurs nouvelles communautés :

Aujourd'hui, c'est l'affirmation des peuples (la lutte pour arracher le droit au geste et à la parole) qui est tragique ; c'est la liberté – la relation neuve, imposée, consentie – qui portera l'épique. La Tragédie moderne chanterait les libertés des hommes ; l'*Epos* moderne, leur accord commué. L'*Epos*, jadis, était « concret », là où la Tragédie pouvait dépasser, être « abstraite », « universelle » ; aujourd'hui c'est la Tragédie qui serait concrète, c'est la lutte des peuples qui signale les forces obscures, nouées, délivrantes, et c'est l'*Epos* qui pourra, comme de la lointaine planète, circuler à travers le vœu humain de relier, de relater.<sup>724</sup>

Comme Glissant le note, l'« inactualité » tragique et épique à l'époque de la décolonisation s'opère dans l'écriture romanesque. Si le roman impersonnel est un stade suprême de la

---

<sup>723</sup> Hafid Gafaiti, *Kateb Yacine : un homme, une œuvre, un pays*, Alger, Laphomic, 1986, p.30.

<sup>724</sup> *Intention poétique*, op. cit., p.205-206.

modernité comme l'impérialisme est celui de l'Histoire en Occident, les colonies s'inscrivent dans ce développement historique et littéraire autrement. Mais comment l'épopée et le roman peuvent-ils se réconcilier, bien qu'ils paraissent fort éloignés dans l'histoire littéraire occidentale ? L'un est le plus jeune tandis que l'autre est reculé dans les temps anciens ?

Par ailleurs, à la différence des critiques françaises sur le roman, il existe un autre courant qui pourrait être associé à notre discussion sur l'écriture romanesque coloniale. C'est un rapprochement du roman et de l'épopée, fait par les critiques marxistes comme Walter Benjamin et Georg Lukács. Par exemple, Walter Benjamin observe deux courants de l'écriture romanesque au début du XX<sup>e</sup> siècle. Il critique le « roman pur » gidien qui prétend à « l'intériorité pure ». En revanche, il estime la narration, événements et gestes, qu'il considère propre à l'épopée : « En un mot, ce roman pur est au fond une intériorité pure, il ignore toute extériorité ; c'est donc le pôle opposé de l'attitude épique pure, qui est celle de la narration.<sup>725</sup> » De même, entre l'épopée et le roman, Lukács reconnaît une affinité qui est l'essence épique :

Entre l'épopée et le roman – les deux objectivations de la grande littérature épique – la différence ne tient pas aux dispositions intérieures de l'écrivain, mais aux données historico philosophiques qui s'imposent à la création. Le roman est l'épopée d'un temps où la totalité extensive de la vie n'est plus donnée de manière immédiate, d'un temps pour lequel l'immanence du sens à la vie est devenue problématique, mais qui, néanmoins, n'a pas cessé de viser à la totalité.<sup>726</sup>

Lukács considère les deux genres identiques au fond puisqu'ils ont tous les deux à communiquer l'essence épique ; leur différence dérive des conditionnements sociohistoriques.<sup>727</sup> Néanmoins, il qualifie l'épopée d'« infantilité » et le roman de « virilité mûrie » en affirmant la transition d'épopée-drame-roman en fonction des « données historico-philosophiques ». Dans cette perspective temporelle, il présuppose lui aussi l'évolution linéaire et unique, en un mot

---

<sup>725</sup> « La crise du roman : à propos de *Berlin Alexanderplatz* de Döblin », *Œuvres II*, trad. Maurice Gandillac, Reiner Rochlitz et Pierre Rusch, Paris, Gallimard, 2000, p.191.

<sup>726</sup> Georg Lukács, *La théorie du roman*, [1920] Jean Clairevoye, Paris, Gallimard, 1995, p.49.

<sup>727</sup> On peut aussi trouver une telle observation chez Hegel. Le philosophe allemand dit : « Il en est autrement du roman, de la moderne épopée bourgeoise. Ici d'abord apparaissent toute la richesse et la multiplicité des intérêts, des situations des caractères, des relations de la vie, le fonds vaste d'un monde tout entier, ainsi que la représentation épique d'événements. » (*Esthétiques*, tome II, trad. Charles Bénard, Paris, Livre de poche, 1997, p.549)

universelle, des formes d'expression littéraires. Si nous tenons compte de la différence de temporalité socio-littéraire de l'espace colonial par rapport à celle de l'Occident, le roman peut être aussi épique, autrement dit, l'*epos* peut s'exprimer sous la forme romanesque. Rappelons que l'écrivain colonisé est toujours d'une inscription double, juste comme le sujet colonisé est bifide, partagé entre la société métropolitaine et son origine. D'une part, au niveau de la forme, il s'inscrit dans la modernité littéraire occidentale où le roman est prédominant. D'autre part, au niveau du fond, il a besoin d'exprimer l'*epos* de sa communauté émergente. Pour ce qu'il en est de ce rapport entre l'épopée et le réveil communautaire, citons maintenant un passage de Hegel pour savoir sous quelle condition il apparaît :

Maintenant, comme, dans l'épopée proprement dite, la conscience naïve d'une nation s'exprime, pour la première fois, d'une manière poétique, le véritable poème épique apparaît nécessairement à l'époque intermédiaire où un peuple s'éveille de la stupidité, et où son esprit est déjà assez fort pour manifester au-dehors son propre monde et s'y sentir chez lui.<sup>728</sup>

Alors, au milieu du XX<sup>e</sup> siècle, l'épopée n'est-elle pas la littérature propre aux colonies qui est en voie de l'indépendance et de la formation d'une communauté neuve ? La décolonisation n'est-elle pas alors une condition historico-philosophique pour la littérature épique pour l'écrivain et sa communauté en éveil ? Par exemple, Jacques Berque reconnaît le caractère épico-tragique de la guerre d'Algérie : « Les Arabes, sur tous ces thèmes, émettent les cris et les gestes les plus poignants. Leur violence, leur langue solennelle, leur dignité de vieux classiques, leur affinité gréco-latine font d'eux les héros les plus scéniques de la décolonisation.<sup>729</sup> » Or, il ne serait pas nécessaire de faire une épopée versifiée comme l'antiquité gréco-romaine. Mais il serait possible de faire, dans les temps modernes, une œuvre épique en prose, un roman épique. Édouard Glissant exprime une intention épique dans *La Lézarde* : « Pour moi le roman doit être

---

<sup>728</sup> *Ibid.*, p.495. Par ailleurs, il faut savoir que Hegel ne semble guère faire cas de la prose. Il analyse essentiellement le genre versifié ancien comme épique, dramatique et lyrique tandis qu'il mentionne peu le genre prosaïque. Néanmoins, il reconnaît la potentialité épique de ces formes d'expression relativement neuves : « Quant aux autres enclos de la vie nationale et sociale des temps actuels, s'est enfin ouvert, dans le champs de la poésie épique, un champ illimité pour le *Roman*, les *Contes*, les *Nouvelles*, dont je renonce à tracer le développement historique depuis leur origine jusqu'à nos jours, même dans les contours généraux. » (*Ibid.*, p.570)

<sup>729</sup> *Dépossession du monde*, Paris, Seuil, 1964, p.42.

épiques, comme tout à qui, en littérature, est valable.<sup>730</sup> » De même, lors de la parution du *Polygone étoilé* qui fait suite à l'univers de son premier roman *Nedjma*, Kateb Yacine reconnaît qu'un air épique entoure son écriture romanesque : « Le ton ? C'est peut-être celui d'une sorte d'épopée, un ton tout naturel, vous savez, sur les hauts plateaux d'où viennent Keblout et Lakhdar, et d'où je viens. Nos gens vivent actuellement dans un climat de légende épique.<sup>731</sup> » Ils proclament l'intention épique dans leurs écritures romanesques. Frantz Fanon note la ressuscitation de la littérature orale désuète à la décolonisation :

La littérature orale, les contes, les épopées, les chants populaires autrefois répertoriés et figés commencent à se transformer. Les conteurs qui récitaient des épisodes inertes les animent et y introduisent des modifications de plus en plus fondamentales. Il y a tentative d'actualiser les conflits, les noms des héros, le type d'armes.<sup>732</sup>

Maintenant, nous allons étudier deux romans épiques de la décolonisation de Kateb Yacine et d'Édouard Glissant. Il semble que leur littérature épique tente de révéler ce qui s'est passé *in illo tempore*, à partir de leurs points de vue contemporains. Kateb tente d'exprimer la légende oubliée du Maghreb et Glissant l'amnésie de l'Histoire aux Antilles ; Zineb Ali Benali affirme ainsi le rôle de littérature comme « réservoir des épisodes omis par l'écriture de l'histoire officielle<sup>733</sup> » :

Dans un pays où la littérature, comme tout ce qui est intellectuel semble ne pas peser lourd, le roman, comme essai, devient un « lieu » où la mémoire s'emmagasine, peut-être en attente d'Histoire, où le manque et la faille sont nommés. La fiction narrative est comme une mise en « histoire », est une attente d'histoire.<sup>734</sup>

---

<sup>730</sup> « Un effort de récupération de tout le réel », *Les Lettres françaises*, N°751, 11-18 décembre 1958, p.1.

<sup>731</sup> Jean Lacouture, « L'Algérie a besoin de ses écrivains pour affirmer son existence », *Le monde*, 10 janvier 1963, p.12.

<sup>732</sup> « Sur la culture nationale », *Les Damnés de la terre*, *op. cit.*, p.229.

<sup>733</sup> « L'histoire tue : le roman algérien des années 90 », *Où va l'Algérie ?* Paris, Karthala, 2001, p.323.

<sup>734</sup> *Ibid.*, p.344.

Et l'antériorité inédite se réincarne dans le présent dans l'air épique. Kateb l'écrit : « Pour ne rien perdre de l'épopée que nous allions vivre, j'eus recours à plus d'une légende.<sup>735</sup> » Édouard Glissant relie la naissance des communautés et l'épique contemporain à l'époque de la décolonisation :

[B]ien sûr, il y a déjà des apparitions, des réapparitions de forme épique dans les littératures caribéennes et latino-américaines. Mais ce sont des formes épiques qui, à mon avis, en restent encore à la structure traditionnelle de l'épique. C'est-à-dire une communauté qui se rassure elle-même par la production d'un épique qui ne concerne que les membres de la communauté. Or, ce qui se passe c'est que tous les peuples qui se décolonisent – les Latino-américains et les Caribéens sont dans ce cas – opposent à l'épique occidental leur épique, qui est très beau.<sup>736</sup>

Kateb Yacine et Édouard Glissant s'inscrivent dans l'épique de la décolonisation. Chose curieuse, ces deux écrivains partagent quelques traits en commun comme le refus du récit linéaire et chronologique, une confrérie de la jeunesse réunie autour d'un meurtre et d'une ou plusieurs figures féminines ainsi que la multiplicité de focalisation, l'intrication généalogique ainsi que l'affiliation adoptive à la place de la filiation naturelle, etc. C'est sans doute parce qu'ils ont en commun William Faulkner et que leurs débuts sont situés à l'époque du Nouveau Roman. Sur le plan thématique aussi, l'influence de cet écrivain américain est indéniable vu qu'ils montrent leur intérêt à la filiation et à la légitimité troublée.<sup>737</sup>

Par ailleurs, le récit épique comporte toujours la question de généalogie comme Édouard Glissant l'observe.<sup>738</sup> La même question se pose aussi dans leurs créations de l'épique de

---

<sup>735</sup> *Le Polygone étoilé*, [1966] Paris, Seuil, 1997, p.20. D'ailleurs, selon Zineb Ali Benali, il est vrai que l'Afrique du Nord a une longue existence, son histoire ne remonte qu'à l'islamisation du VII<sup>e</sup> siècle : « C'est ainsi que l'histoire de l'Algérie commençait, il n'y a pas si longtemps au VII<sup>e</sup> siècle, avec son islamisation. Avant ? Avant, c'était les temps obscurs de l'ignorance et de l'erreur ou de l'errance. Donc ni Jugurtha, ni Kahina. » (« L'histoire tue : le roman algérien des années 90 », *Où va l'Algérie ?*, *op. cit.*, p.320)

<sup>736</sup> *Introduction à une poétique du divers*, *op. cit.*, p.79.

<sup>737</sup> Michael Dash observe la thématique faulknerienne chez Édouard Glissant : « The most important single aspect of Faulkner's work for Glissant, however, seems to be the issue of legitimacy and filiation. » (*Edouard Glissant*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p.75) Pour ce qui est de Kateb Yacine, nous la plus tard sous le rapport avec la généalogie des Keblouti.

<sup>738</sup> Voir la *Poétique de la Relation*, pages 62 et 63, où il mentionne ce thème, filiation et légitimité, inhérent à l'Ancien Testament, l'*Iliade*, l'*Odyssée*, l'*Énéide* et *La Divine Comédie*.

décolonisation. François Noudelmann explique une valeur ambivalente dans le recours à la généalogie : « Le geste généalogique fonctionne doublement, comme un vecteur d'ordre lorsqu'il cherche les fondations instauratrices, comme un dérouteur de légitimité lorsqu'il retrace l'histoire des refoulements, des exclusions et des taxinomies qui ont présidé à ces constructions mentales et sociales.<sup>739</sup> » Kateb et Glissant jouent et déjouent ainsi la généalogie comme dérouteur de l'ancien ordre et instaurateur du nouvel ordre pour la communauté émergente. Chacun trace des relations complexes entre les personnages, leurs filiations, leurs histoires familiales, voire même l'histoire de leurs pays. Chacun trace une figure assez distincte. Kateb procède avec la figure géométrique abstraite, alors que Glissant exprime la figure botanique concrète. Ces deux figures dessinent encore la Relation du monde. Nous allons d'abord étudier la figure géométrique du « polygone étoilé » de Kateb Yacine.

### **Le cas de Kateb Yacine : le 8 mai comme date de disjonction historique**

Publiés en 1956 et 1959 au cours de la Guerre d'Algérie, Kateb Yacine affirme que *Nedjma* et *Le cercle de représailles* sont écrits bien avant la guerre ; le manuscrit était déjà remis à l'éditeur Seuil, partiellement mis à jour en 1953 et 1954 dans la revue *Esprit*.<sup>740</sup> Avant que la guerre n'éclate en 1954, se rappelle-t-il, les écrivains maghrébins n'avaient guère de chance d'être édités par les éditeurs français. Cependant, la guerre changea la situation avec la montée de l'intérêt du public : « [l]es éditeurs ont commencé à faire la chasse aux Algériens.<sup>741</sup> » Quant au *Polygone étoilé*, paru tardivement en 1966, il fait originellement corps avec *Nedjma*. L'auteur dut réduire son manuscrit de 400 pages à 250 pages à la demande de l'éditeur. Après dix ans de décalage, retouché et remanié, le reste est publié comme une autre œuvre.<sup>742</sup> Pour autant, il affirme l'identité de *Nedjma*, *Le Cercle de représailles* et *Le Polygone étoilé* : « Je crois bien, en effet, que je suis l'homme d'un seul livre. À l'origine, c'était un poème, qui s'est transformé en romans et en pièces de théâtre, mais c'est toujours la même œuvre que je laisserai certainement

---

<sup>739</sup> *Pour en finir avec la généalogie*, Paris, Léo Scheer, 2004, p.14.

<sup>740</sup> Cf. Kateb Yacine, « Nedjma », *Esprit*, N°209, décembre 1953, p.753-770 et « Le cadavre encerclé », *Esprit*, N°221, décembre 1954, p.689-706.

<sup>741</sup> Mireille Djaider et Khedidja Nekkouri-Khelladi, « Le génie est collectif », *Kateb Yacine : éclats de mémoire*, Paris, IMEC, 1994, p.60.

<sup>742</sup> *Ibid.*, p.63.

comme j'ai commencé.<sup>743</sup> » Cependant, avec *L'homme aux sandales de caoutchouc* à la fin des années 1960, il commence à s'adonner au théâtre politique et historique dont les pièces sont parues comme œuvres posthumes dans la *Boucherie de l'espérance* (1999) et *Parce que c'est une femme* (2004). Nous allons maintenant étudier les premiers ouvrages autour de *Nedjma* sous l'angle de l'épique contemporain.

Écrit avant la Guerre d'Algérie, nous pouvons savoir l'intention épique qui présage l'éveil de la nouvelle communauté, la décolonisation et l'indépendance. Et si les premières œuvres datent de la première période des années 1950, il conviendrait d'abord d'aller humer l'air ambiant en matière de littérature en Algérie.<sup>744</sup> Frantz Fanon note la reprise de l'épopée désuète dans la création contemporaine :

L'exemple de l'Algérie est, à cet égard, significatif. À partir de 1952-1953, les conteurs, stéréotypés et fatigants à écouter, bouleversent de fond en comble et leur méthode d'exposé et le contenu de leurs récits. [...] L'épopée, avec ses catégories de typification, reparaît. C'est un authentique spectacle qui reprend valeur culturelle. Le colonialisme ne s'y est pas trompé qui, à partir de 1955, a procédé à l'arrestation systématique de ces conteurs.<sup>745</sup>

Bien que Kateb soit exilé en France, sans doute, ses premiers ouvrages s'inscrivent dans cette ambiance épique et populaire à la veille de la lutte de décolonisation. Dans un entretien en 1956, l'année de la parution de *Nedjma*, l'auteur parle de la genèse de son texte. Son souvenir explique la genèse du texte vis-à-vis de son pays et du peuple en Algérie :

À l'origine, je me trouvais aux prises avec une foule de personnages, tous aussi exigeants. C'était des visages de l'Algérie inconnue, non pas celle des actualités, mais celle de la légende et de la vie toute crue. Cependant, peu à peu, un personnage se dégageait de la foule, – et c'était, comme par hasard, une femme, ou plutôt une ombre

---

<sup>743</sup> Jean Duflot et Lakhdar Amina, « Kateb Yacine : les intellectuels, la révolution et le pouvoir », *Jeune Afrique*, N°324, 26 mars 1967, p.27.

<sup>744</sup> D'après un entretien, Kateb a achevé ses premiers ouvrages, *Nedjma* (supposé le texte initial de 400 pages) et *Le Cadavre encerclé* en 1952 ou 1953 : « À la fin de l'hiver, j'avais fini simultanément, presque coup sur coup, le roman et la tragédie. » (« Hôtel de l'avenir », *Lettres françaises*, N°961, 17 janvier 1963, p.1)

<sup>745</sup> « Sur la culture nationale », *Les Damnés de la terre*, *op. cit.*, p.229.

de femme. C'est ainsi que mes personnages, l'un après l'autre, et moi-même, avons subi la fascination de Nedjma.<sup>746</sup>

La foule chaotique précède même le personnage de Nedjma ; la multitude des visages réels et fabuleux se trouve au fondement même de l'œuvre. L'auteur prend le peuple à bras-le-corps : « On ne peut pas connaître un peuple comme un individu, c'est comme l'océan, on s'y perd, mais il faut plonger, et toujours plonger.<sup>747</sup> » Mais quand et où vient ce sentiment océanique devant la foule des têtes algériennes ? Comment l'intention épique s'associe-t-elle avec l'histoire du peuple algérien ? C'est le 8 mai 1945 à Sétif où l'auteur lui-même vit l'Histoire républicaine comme une duplicité.<sup>748</sup> Avant cet événement, le jeune Kateb Yacine était naïvement assimilé en raison de ses expériences à l'école française.<sup>749</sup> La Libération de l'Occupation nazie pour la France et la répression d'une autre libération pour l'Algérie, à Sétif et à Guelma, cette contradiction du 8 mai marque une rupture avec la France et permet de remettre en cause l'Algérie supposée française. L'écrivain évoque sa propre expérience :

C'est en 1945, à Sétif, que mon vague humanitarisme fut affronté pour la première fois au plus atroce des spectacles. Le choc que je ressentis devant l'impitoyable boucherie qui provoqua la mort de milliers de Musulmans, je ne l'ai jamais oublié. Là se cimentera mon nationalisme.<sup>750</sup>

---

<sup>746</sup> « Dans son roman *Nedjma* Kateb Yacine a mis "l'âme de l'Algérie déchirée depuis ses origines" », *Le Nouveau Rhin*, N°245, 18 octobre 1956, p.8.

<sup>747</sup> Jean Dufлот et Lakhdar Amina, « Kateb Yacine : les intellectuels, la révolution et le pouvoir », *Jeune Afrique*, *op. cit.*, p.27. Un tel effarement devant la vastitude est un caractère de l'épopée que Walter Benjamin remarque -- « Pour l'épopée, l'existence est un océan. Rien n'est plus épique que l'océan » -- pour différencier la narration épique du roman pur. (« La crise du roman : à propos de *Berlin Alexanderplatz* de Döblin », *Œuvres II*, *op. cit.*, p.189)

<sup>748</sup> Jean-Paul Sartre accuse l'assimilation non-égalitaire de la France envers l'Algérie : « En détruisant la communauté musulmane, en refusant l'assimilation des Musulmans, les colons étaient logiques avec eux-mêmes ; l'assimilation supposait qu'on garantisse aux Algériens tous les droits fondamentaux, qu'on les fasse bénéficier de nos institutions de sécurité et d'assistance, qu'on fasse place, dans l'Assemblée métropolitaine, à cent députés d'Algérie, qu'on assure un niveau de vie égal à celui des Français en opérant une réforme agraire et en industrialisant le pays. » (« Le colonialisme est un système », *Les temps modernes*, N°123, mars-avril 1956, p.1385)

<sup>749</sup> « Je devrais les livres, tout ce que j'apprenais, je crois que j'étais plutôt précoce ; je lisais Baudelaire... et puis je m'identifiais avec ce que j'apprenais, qui était vraiment ma passion. Mais bon tout ça c'était la France.» (« De si jolis moutons dans la gueule de loup », *Le poète comme un boxeur*, *op. cit.*, p.14)

<sup>750</sup> « Notre rencontre n'a pas été vaine », *Témoignage chrétien*, *op. cit.*, p.7.

À partir de cette disjonction historique avec la France, Kateb retrace le temps propre à l'Algérie. Pour ainsi dire, la date disjonctive du 8 mai constitue une expérience fondatrice de sa première écriture. Il renonce à l'« humanisme », sans aucun doute républicain, et constate la duplicité de « l'Algérie française » ; il prend conscience de sa nation algérienne. Nous pouvons mesurer l'impact que cet événement eut sur lui puisqu'il est évoqué dans *Nedjma* et repris dans l'inauguration du *Cadavre encerclé* et l'incipit du *Polygone étoilé*.<sup>751</sup> Nous voyons maintenant la version présentée dans *Nedjma* :

Aujourd'hui, 8 mai, est-ce vraiment la victoire ?

Les scouts défilent à l'avant, puis les étudiants.

Lakhdar et Mustapha marchent côte à côte

La foule grossit.

Quatre par quatre.

[...]

Le porte-drapeau s'écroule.

Un ancien combattant empoigne son clairon.

Est-ce la diane ou la guerre sainte ?

Un paysan tranche d'un coup de sabre l'épaule d'un étudiant sans coiffure qu'il a pris pour un Européen.

Mustapha jette sa cravate.

Le maire français est battu par un policier.

Un restaurateur roule dans son burnous rougi.<sup>752</sup>

L'auteur ne dramatise pas l'amorce de la péripétie ; des incidents dans le défilé, inopinément grossis, aboutissent à un grand événement. Et c'est alors que le jeune Lakhdar, le double de l'auteur encore adolescent, témoigne de la puissance du peuple : « Ils avaient peur de

---

<sup>751</sup> La pièce de théâtre s'ouvre sur une tirade de Lakhdar s'adressant à des cadavres entassés, faisant sans doute allusion à la répression du 8 mai. De même, l'auteur reprend cet événement et les incidents d'emprisonnement qui s'ensuivirent dans l'incipit du *Polygone étoilé* : « Ils étaient tombés dans un grand cri, les yeux fermés. Ils se sentirent aussitôt prisonniers. [...] Ils ne firent plus que crier, de moins en moins fort, il est vrai à chaque fois que s'approchaient les mains qui les avaient attachés. » (*Le Polygone étoilé, op. cit., p.7*)

<sup>752</sup> *Ibid.*, p.243-244.

nous, de nous, de nous !<sup>753</sup> » Ensuite, il se trouve vite arrêté et puis jeté en prison où il retrouvera son camarade Mustapha lui-même capturé quelques jours après. Pour ce qui est de la manifestation et de l'arrestation, il y a deux choses à noter. En premier lieu, Lakhdar se voit ensuite ligoté avec d'autres gens du peuple : « Il n'y avait pas assez de menottes ; le gargotier était attaché avec moi ; nous étions enfermés au centre de la gendarmerie, dans la remise aux foins : le gargotier, le garçon boulanger et moi.<sup>754</sup> » Le ligotage et l'enfermement des manifestants indiquent bien une mise en œuvre, quoiqu'ils soient fortuits, de la solidarité. C'est également celle de l'écrivain lui-même, d'autant plus qu'il avoue à plusieurs reprises sa découverte du peuple dans ses expériences d'emprisonnement.<sup>755</sup> En second lieu, la scène de la manifestation ne se construit plus par l'opposition entre les colons et les indigènes. En fait, à mesure que la manifestation prend l'allure de la révolution, il semble qu'une telle polarité coloniale s'efface dans la foule chaotique dans laquelle tout se brouille ; un paysan blesse un étudiant, un policier bat un maire, etc.<sup>756</sup>

Par ailleurs, en ce qui concerne la temporalité, non seulement Kateb disjoint le sens que prend le 8 mai pour l'Algérie et pour la France sur le plan politico-historique, mais aussi il procède à une autre conception sur le plan littéraire. C'est la répétition et la circularité qui va à l'encontre du temps unitaire et linéaire. Cela est pratiqué dans la narration romanesque de *Nedjma* par la réitération de phrases et de scènes identiques.<sup>757</sup> Dans son œuvre théâtrale, la figure de la circularité s'explique, par exemple, dans les titres de ses pièces *Le Cercle des représailles* et *Le Cadavre encerclé*. En outre, le héros tragique porte le nom de Lakhdar,

---

<sup>753</sup> *Ibid.*, p.60.

<sup>754</sup> *Ibid.*, p.59.

<sup>755</sup> En effet, même avant cette expérience, il avait pratiqué la poésie de type baudelairien. Mais la prison a changé sa création : « Je parle arabe, j'écris en français ; jusqu'à quinze ans, je vivais dans les livres ; le peuple, je ne le voyais pas. À quinze ans, je suis allé en prison. La prison est un "lieu commun". Là, j'ai connu et compris. J'étais algérien. » (Colette Godard, « Kateb Yacine le passionné », *Les Nouvelles lettres*, no.2056, 26 janvier 1967, p.13) Voir aussi Mireille Djaidet et Khedidja Nekkouri-Khelladi, « Le génie est collectif », *Kateb Yacine, éclats de mémoire, op. cit.*, p.59 : « Notre rencontre n'a pas été vaine », *Témoignage chrétien, op. cit.*, p.7.

<sup>756</sup> Il faut toujours se rappeler que la multitude ne consiste pas uniquement dans la population arabo-musulmane dans le monde katébien. Son intérêt est porté vers des troubles intestins complexes, au-delà de la simple opposition entre le colonisé et le colonisateur. Il ne manque pas de représenter des personnages équivoques tel, par exemple dans *Le Cercle de représailles*, les traîtres au sein des colonisés (le parâtre Tahar et le marchand) et l'adjuvant du côté du colonisateur (l'infirmière Marguerite). Kateb refuse ainsi la réduction à la simple opposition binaire : « L'homme n'est ni blanc ni noir, il est noir et blanc, et bien d'autres choses encore, insaisissable comme le vautour, le messager des ancêtres. » (« Propos sur une trilogie : *Le Cercle des représailles* », *Dialogues*, N°36, janvier-février 1967, p.25)

<sup>757</sup> Le plus remarquable est que l'incipit et l'avant-dernière scène du roman sont identiques. Cela produit l'illusion d'une circularité sans fin du récit.

signifiant « vert » ; ce qui évoque la verdure printanière, voire le renouvellement ou bien le retour.<sup>758</sup> Le cycle saisonnier, par extrapolation le cycle de la mort et de la renaissance, désigne la vie éternelle du héros tragique qui réincarne le vautour et ce « vautour noir et blanc représente à la fois Lakhdar et ses ancêtres.<sup>759</sup> » Ainsi, le rond que son vol trace symbolise le retour ancestral, qui donne une dimension historique propre à l'Algérie. Dans *Nedjma*, la vision cyclique est renforcée par la répétition d'une structure qui encadre les personnages principaux ; en revanche, nous trouvons difficilement une descendance linéaire. Nous allons donc examiner la descendance marquée par une rupture primordiale et la répétition mystique.

### **La structure à quatre et la symétrie des deux générations**

Tandis que Kateb construit sa tragédie *Le Cadavre encerclé* en focalisant sur un personnage Lakhdar, il écrit *Nedjma* avec plusieurs protagonistes. Nous en avons quatre : Lakhdar, Mourad, Rachid et Mustapha. C'est un procédé au service de la divergence narrative autour de l'héroïne Nedjma. Jacqueline Arnaud mentionne son projet d'« autobiographie au pluriel » mêlée de ses propres expériences avec les vécus d'amis et de cousins.<sup>760</sup> Avec les quatre personnages principaux, l'auteur a-t-il l'intention d'établir une généalogie tribale ou bien de rétablir l'origine de l'Algérie ? Certainement non. Il ne paraît pas vraiment peser sur la filiation et à la transmission du sang ancestral. À la place de la généalogie, il montre une structure mystique qui se transmet d'une génération à une autre. Avant de passer à la question de la généalogie, observons qu'il y a une structure récurrente dans le roman. Kateb fait une organisation des personnages. Dans *Le Polygone étoilé*, il mentionne, d'un ton prophétique, le retour ancestral par quatre :

Mais les Ancêtres eux-mêmes seraient condamnés à renaître, en rang par quatre, inexorablement tentés de parcourir la route de l'exil, mais le décor aurait changé : ils entendraient leurs descendants mugir, et le retour au ciel serait interdit par un vent de révolte, et les Ancêtres ne pourraient plus quitter la terre ni disperser leurs semilles : quatre par quatre, leurs descendants défileraient devant eux, les retiendraient à leur tour

---

<sup>758</sup> Taïeb Sbrouai, *La femme sauvage de Kateb Yacine*, Paris, Arcantère, 1985, p.75.

<sup>759</sup> « Propos sur une trilogie : Le Cercle des repréailles », *Dialogues*, op. cit., p.27.

<sup>760</sup> Gabrielle Rolin, « Kateb Yacine à pied d'œuvre », *Jeune Afrique*, N°118, 29, octobre 1962, p.21.

prisonniers, poussant le cri animal, inaudible, sans déclinaison, le cri d'amour, de patience, de nostalgie, de cruauté, le cri de l'atterrissage et du lait de femme soporifique et mortel.<sup>761</sup>

Dans *Nedjma*, Kateb exprime le retour de ce substrat ancestral qui est toujours caractérisé par quatre personnages. Antoine Raybaud appelle « palimpseste » cette structure qui sous-tend le texte de Kateb : quatre protagonistes autour de l'héroïne, quatre soupirants autour de la mère de Nedjma, quatre branches de la tribu de Keblout, quatre lieux principaux à l'Est de l'Algérie (Bône, Constantine, Sétif et Guelma), quatre envahissements historiques (romaine, arabe, turque et français).<sup>762</sup> Comment mettre au jour cette structure à quatre qui caractérise les personnages et le récit, en outre l'histoire de l'Algérie elle-même ? Il faudrait noter que les quatre protagonistes paraissent peu individualisés dans *Nedjma* ; Kateb semble peu insister sur l'individualité de chacun, mais jouer sur les rapports entre eux.

Autour du centre absent, *Nedjma*, les quatre protagonistes composent un ensemble en tant que quatre agents, tout en s'agençant entre eux en formant le duo ou le trio selon les liens familiaux, l'inimitié jalouse et meurtrière, la fraternité, etc. Par exemple, Lakhdar et Mourad sont de vrais frères et ces deux frères et Rachid sont liés par le même ancêtre Keblout. Tous ces trois sont issus de la première branche de la descendance propriétaire foncière ; Mustapha est toujours à part du point de vue tribal, puisque lui seul n'est pas de la même tribu : « la fille de la Française qui avait opposé entre eux quatre soupirants dont trois de la même tribu, les trois descendants de Keblout.<sup>763</sup> » Il est cependant un cousin utérin de Lakhdar et Mourad.<sup>764</sup> En outre, sur le plan narratif, son écart s'exprime par sa mise en abyme narrative ; la voix de Mustapha s'exprime

---

<sup>761</sup> *Le Polygone étoilé*, *op. cit.*, p.10.

<sup>762</sup> « *Nedjma* Palimpseste », *Europe*, N°828, avril 1998, p.93-104.

<sup>763</sup> Kateb Yacine, *Nedjma*, *op. cit.*, p.191. D'ailleurs, il est intéressant que son nom patronyme Gharib signifie « exilé » selon Jacqueline Arnaud. Sa mise à l'écart y est impliquée. (*La littérature maghrébine de langue française II : le cas de Kateb Yacine*, *op. cit.*, p.71, note 14 en bas de la page.)

<sup>764</sup> Jacqueline Arnaud voudrait voir que Mustapha peut être un Keblouti compte tenu de la profession de son père oukil, ce qui le relierait à la deuxième branche de magistrats. (*Ibid.*, p.285) Mais, au moins, rien n'est explicité dans le texte à l'égard de son rapport avec Keblout. Selon le souvenir de Mustapha, son père Maître Gharib paraît le patriarche de sa tribu installée à Guelma : « Mohamed Gharib assure le commandement suprême ») et il a obtenu le diplôme d'oukil après sept ans de medersa et épousé sa cousine : « conformément à la tradition, les époux sont cousins germains. » (*Nedjma*, *op. cit.*, p.228)

souvent par l'écrit comme « Carnet de Mustapha » ou « Journal de Mustapha », une narration extradiégétique réservée à ce personnage.<sup>765</sup>

La structure à quatre consiste donc dans un externe et trois Keblouti, dont les deux sont particulièrement proches. S'il en est ainsi avec la génération des jeunes, nous pouvons constater à peu près les mêmes rapports à la génération de leurs parents. D'abord, Sidi Ahmed le père de Lakhdar et de Mourad et le père anonyme de Rachid appartiennent à la première branche propriétaire de Keblouti (« à cette branche [de propriétaires terriens] appartenaient ton père et Sidi Ahmed<sup>766</sup> », explique Si Mokhtar à Rachid). Ces deux pères ont été prématurément assassinés comme le seront à la génération suivante Mourad dans *Nedjma* et Lakhdar dans *Le Cercle de représailles*. Ensuite, Si Mokhtar appartient à la deuxième branche de magistrature de la même tribu. (« Les hommes couchés sur le second registre se trouvèrent dispersés dans les différents centres : à cette branche appartenait mon père.<sup>767</sup> ») Enfin, le quatrième personnage appelé « le puritain » d'origine obscure paraît dépourvu du lien tribal, tout comme Mustapha l'est à la jeune génération.

Il faut noter que les fils ne succèdent pas forcément à leurs pères dans cet archétype. D'où nous pouvons déduire que l'auteur fait peu de cas de l'hérédité paternelle ; il voudrait plutôt rompre la filiation légitime afin de la remplacer par l'affiliation symbolique. À part les deux premiers personnages à forte proximité consanguine (entre Sidi Ahmed et le père de Rachid, puis entre Mourad et Lakhdar) et le quatrième ouvert aux non-Keblouti (le puritain et Mustapha). Le troisième constitue un lieu privilégié où s'opère une transmission de la légende tribale (Si Mokhtar et Rachid). L'un sans fils, l'autre sans père, leur affiliation constitue une trame importante dans le récit.

Rachid s'allie volontiers avec ce vieux à qui il ressemble, bien qu'il soit suspecté de l'assassinat de son propre père. Ils entreprennent ensemble les pèlerinages vers La Mecque et à la terre sainte de leur ancêtre commun. Au cours de ces deux voyages, le vieux mentor confie à son

---

<sup>765</sup> La distanciation de Mustapha s'exprime aussi lorsqu'il arrive à la villa de Nedjma. Il décrit le domaine de l'extérieur sans jamais s'approcher de la maison. (Cf. *Ibid.*, p.71-74) En outre, il lui est interdit, semble-t-il de posséder Nedjma ; même si Mustapha, le seul survivant parmi les amoureux, se trouve seul devant elle, Nedjma la femme sauvage est déjà inanimée dans *Les Ancêtres redoublent de férocité*. (*Le cadavre encerclé*, *op.cit.*, p.150-151) Il ne s'inscrit donc ni dans le sacrifice ni dans l'alliance avec Nedjma. Jacqueline Arnaud caractérise ainsi ce personnage : « pour Mustapha, elle n'est peut-être qu'une figure vue de loin, longuement rêvée. » (*La littérature maghrébine de langue française II : le cas de Kateb Yacine*, *op. cit.*, p.309)

<sup>766</sup> Kateb Yacine, *Nedjma*, *op. cit.*, p138.

<sup>767</sup> *Idem.*

jeune compagnon de voyage la légende de leur origine tribale. Autrement dit, Si Mokhtar concède à Rachid la place de détenteur de la légende. Cette affiliation supplée le vide de paternité chez Rachid. Accentué par l'anonymat total du père, cela souligne l'absence emblématique de la filiation ; « moi qui n'étais pas protégé par un père et qui semblais vivre à ses dépens le temps qu'il aurait pu progressivement me céder, je me sentais comme un morceau de jarre cassé, insignifiante ruine détachée d'une architecture millénaire.<sup>768</sup> » En outre, cette lacune est d'emblée supplantée par l'héritage symbolique de la légende de Keblout. Dans cette optique, Rachid paraît le descendant le plus proche de l'ancêtre parmi les autres trois protagonistes.

En même temps, nous trouvons également une symétrie remarquable entre les deux générations ; l'une est sacrificatrice et l'autre sacrifiée.<sup>769</sup> D'un côté, la génération des jeunes gens, tous chômeurs, est marquée par le déboire et le déclassement. Rachid l'ancien déserteur sombre dans la fumerie de haschich, Mourad devient le bagnard à cause du meurtre d'un colon, Lakhdar est orphelin depuis l'âge tendre et Mustapha doit prendre en charge sa famille déchue (le père tuberculeux, la mère folle et ses deux sœurs à nourrir) après la répression de Sétif. De l'autre côté, Si Mokhtar s'adonne au libertinage et au vagabondage, et le puritain, assez immoral en dépit de son sobriquet, investit sa fortune au rapt de la Française.<sup>770</sup> Le père de Rachid et Sidi Ahmed pratiquent la polygamie au détriment de leur famille et dissipent leurs héritages fonciers dans leur débauche. Sidi Ahmed divorce avec Zohra en laissant derrière lui deux orphelins, Mourad et Lakhdar en bas âge. Le père de Rachid meurt tout en laissant ses quatre femmes dont la plus jeune est la mère de Rachid.<sup>771</sup> Non seulement les pères laissent couler le patrimoine, mais aussi ils brisent volontiers la filiation. Enfin, la génération sacrifiée des fils est dépossédée et éparpillée à cause de leur débauche.

---

<sup>768</sup> *Ibid.*, p.189.

<sup>769</sup> Cette expression est de Jacqueline Arnaud, *La littérature magrèbine de langue française II : le cas de Kateb Yacine*, *op. cit.*, p.291.

<sup>770</sup> Si Mokhtar, son rival, fait la confidence à Rachid : « avant que le puritain n'eût à son tour séduit la Française, en y mettant toute sa fortune, et si passionnément qu'il l'installa dans le plus grand hôtel de Constantine. » (Kateb Yacine, *Nedjma*, *op. cit.*, p.109)

<sup>771</sup> L'histoire familiale est évoquée par Rachid lui-même : « Assassiné en des circonstances jamais élucidées, le père de Rachid avait laissé à ses veuves leur bijoux, la dernière propriété, des dettes d'honneur et des hypothèques. [...] Il avait eu quatre femmes. Aïcha, la benjamine, n'avait pas encore accouché de Rachid lorsqu'on lui ramena la dépouille conjugale... Ce fut elle, Aïcha, qui eut la garde des trois aînées, ses rivales, jusqu'à ce que, remariées, elles eussent quitté la maison... Le dernier-né, Rachid, ne devait pas connaître longtemps ses neufs demi-frères et demi-sœurs. » (*Ibid.*, p.167-168)

S'il y a deux aspects dans la procession généalogique, ascendance et descendance, les échecs dans la filiation et la transmission patrimoniale concernent celles de la descendance. Cependant, en déroutant la généalogie, Si Mokhtar résiste à cette tendance ; il tente de rétablir la tribu par l'ascension vers l'ancêtre éponyme.

### **La généalogie de Keblout « la corde cassée »**

Tandis que la débauche polygamique dissout la tribu dans la vieille génération, la polyandrie renoue la jeune génération. L'adultère de Si Mokhtar et puis le charme de Nedjma mettent en œuvre la réunification tribale. D'abord, à la différence de la polygamie des deux pères, le libertinage de Si Mokhtar, n'ayant lui-même aucune alliance légitime, constitue une sorte de polyandrie : « Et lui, le bandit, le second époux, ni polygame ni Don Juan, mais au contraire victime de polyandries sans nombre.<sup>772</sup> » Sa fornication brouille le branchage diffluent de la filiation, ayant pour objet une nouvelle confluence du sang ancestral :

[I]l restait au brigand l'atroce conviction que le produit de ses forfaitures [adultérines] serait toujours secret, jusqu'au moment de s'épanouir autour de lui, bosquet où le pillard ne trouve que l'insomnie, l'illusion de s'éveiller fleuri tandis que se déroule, subite et préméditée, la vengeance matriarcale que la femme devait assouvir tôt ou tard, sacrifiant à la polyandrie primitive dont l'homme n'a fait que recueillir la survivance – la femme cueillant les fruits, l'homme ramassant les noyaux, tous deux faisant la courte échelle, prenant racine l'un malgré l'autre – et Si Mokhtar, le tuteur importun, subissant à son tour la fuite matriarcale.<sup>773</sup>

Dans son dessin, Si Mokhtar tente de cueillir son fruit adultérin, sa progéniture illégitime, pour affluer le sang ancestral et retrouver une cohésion plus forte à l'insu des autres : « Et le sang de Keblout retrouvera sa chaude, son intime épaisseur.<sup>774</sup> » Ce vieux Keblouti explique son intrigue dans le paradigme de la consanguinité, centré sur le mâle géniteur : « Ce n'est pas revenir en arrière que d'honorer notre tribu, le seul lien qui nous reste pour nous réunir et nous

---

<sup>772</sup> *Ibid.*, p.107.

<sup>773</sup> *Ibid.*, p.108.

<sup>774</sup> *Ibid.*, p.140.

retrouver, même si nous espérons mieux que ça...<sup>775</sup> » Par ailleurs, ethnologiquement, le rapt de Nedjma devient compréhensible, vu dans la tradition conjugale méditerranéenne comme Germaine Tillon dit : « pour que le culte du lignage masculin puisse continuer à s'affirmer pour ne pas interrompre la transmission de cette semence sacrée issue de l'ancêtre éponyme, on bouclera les femmes de plus en plus étroitement.<sup>776</sup> » Contre sa mesure de l'« inceste contre la crise d'identité<sup>777</sup> » s'oppose Lella N'fissa, ancienne maîtresse de Si Mokhtar de qui elle a conçu Kamel.<sup>778</sup> Lella N'fissa marie alors son fil Kamel avec Nedjma qui peut être, elle aussi, une progéniture de Si Mokhtar.<sup>779</sup> Est-ce une vengeance de la part de Lella N'fissa contre son ancien amant inconstant qui l'a abandonnée pour la femme du notaire marseillais après laquelle son mari légitime puritain courait également ? Peut-être, Lella N'fissa avait une intention vengeresse. Car elle « connaissait toute l'histoire de la petite fille adoptée par le défunt mari de Lella Fatma<sup>780</sup> », c'est-à-dire la naissance obscure de Nedjma.

L'identité de Nedjma est délibérément rendue opaque. Au niveau narratif, en tant que personnage, son intériorité ne s'exprime pas directement dans le roman ; dépourvue du monologue intérieur, elle reste toujours impénétrable juste comme les personnages noirs chez Faulkner.<sup>781</sup> Elle est à la fois unificatrice et destructrice pour les quatre jeunes mâles ; ils s'assemblent autour d'elle à Bône et se battent pour la posséder. Elle est à la fois d'ici et

<sup>775</sup> *Ibid.*, p.139. Il nous faudrait rappeler ici la problématique soumise par Germaine Tillon à l'égard de l'exclusion de la femme dans la conception traditionnelle de la généalogie : le mâle géniteur et la femelle simple couveuse. (*Il était une fois l'ethnographie*, Paris, Seuil, 2000, p.312)

<sup>776</sup> *Il était une fois l'ethnographie*, op. cit., p.323-324.

<sup>777</sup> Jacqueline Arnaud, *La littérature maghrébine de langue française II ; le cas de Kateb Yacine*, op. cit., p.294.

<sup>778</sup> Si Mokhtar est supposé être le père biologique de Kamel, mais il le rejette pour « certaines raisons » qu'il n'explique pas pour autant. Il parle de Kamel ainsi : « Je connaissais le prétendant depuis longtemps. Je l'ai vu naître. Son père était de ma génération, celle de ton père et de Sidi Ahmed. Je n'ai jamais pu aimer ce jeune homme. Pourtant, j'avais des raisons, certaines raisons... À vrai dire j'étais presque le tuteur de celui qui devait s'octroyer Nedjma sans me le dire... Mais savait-il ? Et me voilà doublement humilié, deux fois trahi dans mon sang... » (Kateb Yacine, *Nedjma*, op. cit., 140)

<sup>779</sup> Malgré l'obscurité de la naissance de Nedjma, il est convaincu de sa paternité. Il fait une confidence à Rachid en chemin de retour du pèlerinage avorté afin de lui proposer un autre voyage : « Et je vais te dire : j'avais une fille, fille d'une Française. J'ai commencé par me séparer de la femme à Marseille, puis j'ai perdu la fille (la photographie que montra Si Mokhtar faillit se perdre dans le vent ; c'était l'inconnue de la clinique)... Les gens à qui je l'avais confiée, au temps de mon amitié avec ton père, et qui étaient nos parents, l'ont toujours éloignée de moi ; la mère adoptive vient de marier ma fille. Je n'y puis rien. Tous les torts sont de mon côté. Mais je sais bien que Nedjma s'est mariée contre son gré. » (*Ibid.*, p.139)

<sup>780</sup> *Ibid.*, p.113.

<sup>781</sup> Il est probable que cette impénétrabilité soit aussi une influence du style faulknerien. Édouard Glissant note que Faulkner n'accorde pas le monologue intérieur, une de ses procédés d'écriture, au personnage noir, tel Lucas Beauchamp dans *L'intrus*, ce qui crée l'opacité dans l'œuvre. (*L'intention poétique*, op. cit., p.176 et *Poétique de la Relation*, op. cit., p.80)

d'ailleurs, endogène et allogène ; d'un côté, elle appartient à la tribu dans la consanguinité du principe mâle géniteur, de l'autre côté, elle est étrangère puisqu'elle est issue d'une matrice outre-méditerranéenne. Ses valeurs ambivalentes et paradoxales proviennent de sa « bâtardise » au double sens du terme : enfant illégitime généalogiquement et race mixte biologiquement.

Comment saisir cette figure insaisissable ? Sans doute faut-il que nous opérions un changement radical de la conception généalogique. Même si nous essayons de la situer dans le paradigme de l'arbre généalogique patrilinéaire, elle échappe à ce système régulier, car sa naissance est pour ainsi dire irrégulière. Alors, si nous la situons dans les lignes supplémentaires d'irrégularités, disons la généalogie rhizomatique, elle sera mieux intelligible que dans la généalogie arborescente. De même, les liaisons des personnages principaux elles-mêmes semblent mieux déchiffrables dans une telle vision qui comprend l'irrégularité et la complexité. En effet, le dynamisme de l'intrigue se nourrit de l'aberrance et de l'incertitude qui rendent les personnages inextricablement liés les uns aux autres.

Examinons maintenant l'énigme de la naissance de l'héroïne. Initialement, sa mère, ladite Française anonyme, fut ravie par Sidi Ahmed. Entretemps, cette débauche causa la ruine de son propre foyer, en engendrant une répudiée Zohra et deux orphelins Mourad et Lakhdar. La femme fatale prend sa deuxième victime ; épris de cette étrangère, ledit puritain l'enleva à Sidi Ahmed et l'installa à Constantine.<sup>782</sup> Ayant alors commerce avec Lella N'fissa qui fut l'épouse légitime de ce puritain, Si Mokhtar le troisième ravisseur décida d'arracher la Française à ce deuxième ravisseur sous le prétexte « de venger Sidi Ahmed » ; au vrai, il avait pour but « d'humilier le puritain une fois de plus<sup>783</sup> » après son adultère avec son épouse Lella N'fissa. Par la suite, de connivence avec le père de Rachid qui était son grand ami, Si Mokhtar réussit au troisième rapt. Il conduisit la Française à une grotte dans les bois, poursuivi par le père de Rachid portant un fusil de chasse en main. Enfin, l'histoire se noie dans une obscurité totale ; le père de Rachid fut découvert mort dans une grotte, blessé au cou par son propre arme à feu.<sup>784</sup> D'où résulte une énigme autour de la naissance de Nedjma. Enfin, de Si Mokhtar et du père de Rachid, lequel est son géniteur ? Cette incertitude reporte une autre question sur la jeune génération suivante : la

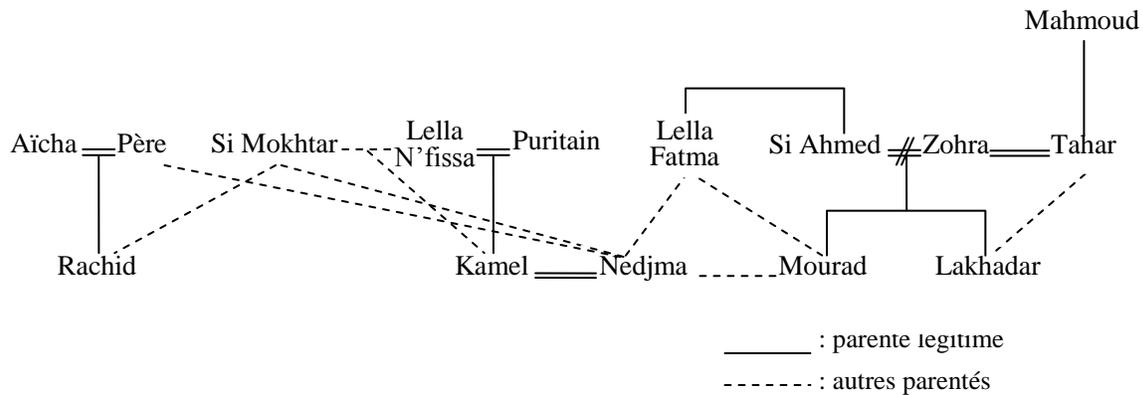
---

<sup>782</sup> « Mon père [celui de Rachid] et Si Mokhtar avaient appris que le puritain, le père légitime de Kamel, aimait par-delà l'océan, contrairement aux saints principes, la femme d'un notaire marseillais qui s'était enfuie avec un hobereau bônois. » (*Nedjma.*, 108)

<sup>783</sup> *Ibid.*, p.109.

<sup>784</sup> *Ibid.*, p.110.

polyandrie potentiellement « incestueuse » autour de Nedjma. Nous pouvons probablement entendre cette énigme autrement ; cette incertitude révèle l'aporie de l'arbre généalogique patrilinéaire. S'il en est ainsi, afin de rendre intelligible cet enchevêtrement, ébauchons maintenant un lacs d'alliances des Keblouti :



### La généalogie arborescente et la rhizo-généalogie

Si nous observons ces irrégularités à la lumière du rhizome constitué des lignes de parenté obliques qui suppléent le branchage arborescent vertical ; la vraie parenté illégitime sous-tend ou même supplante la fiction de parenté légitime. Et voici des tiges du rhizome supplémentaires pour la généalogie autour de Nedjma. La pratique adultérine et polyandre de Si Mokhtar perturbe la régularité du branchage légitime. Plus tard, il noue le lien d'affiliation symbolique avec Rachid.

### Deux voyages interrompus : recours à la religion et retour au Nadhor

Quoique l'auteur emploie l'ancêtre éponyme comme emblème de l'unité tribale, il montre une ambivalence. On peut concevoir un certain scepticisme à l'égard du passé, de la tradition et de la légitimité. Cela s'exprime à deux niveaux. L'un est religieux et l'autre généalogique : le recours à l'islamisme et le retour à l'origine ancestrale. D'abord, le recours à la religion est clairement avorté. Rachid part pour le pèlerinage en compagnie de Si Mokhtar qui visita jadis La Mecque. Ce voyage inachevé indique que l'auteur fait peu de cas de la religion en tant qu'appui spirituel. En réalité, le jeune Kateb, journaliste d'*Alger-Républicain*, qui lui-même entreprit le voyage à La Mecque en 1949, met en cause la mainmise banquière et coloniale en plus du

parasitisme et la vénalité autour de cette pratique religieuse.<sup>785</sup> Dans le roman, le périple est interrompu à l'escale à Djeddah, la ville saoudite juste avant La Mecque, à défaut d'argent. Kateb transfère ses expériences dans la voix de Si Mokhtar : « Inutile. Sans argent, tu ne feras pas un pas dans ce pays. Ils vivent tous du pèlerinage, et leur fameux sultan n'est qu'un marchand de pétrole...<sup>786</sup> »

Au cours de cette expédition, Si Mokhtar fait la confidence de leur ascendance commune à Rachid qui semblait l'ignorer jusqu'alors. Ils entreprennent un autre voyage vers la source de l'origine ancestrale, au mont Nadhor auprès de Guelma, qui échoue également.<sup>787</sup> De toute manière, ce qui compte c'est le fait que ce retour atavique est irréalisable, malgré le rêve anachronique de Si Mokhtar qui souhaite rétablir de la tribu par l'alliance de Rachid et de Nedjma, sous l'égide de leur ancêtre commun : « Nous irons vivre au Nadhor, elle et toi, mes deux enfants, moi le vieil arbre qui ne peut plus nourrir, mais vous couvrira de son ombre... Et le sang de Keblout retrouvera sa chaude, son intime épaisseur.<sup>788</sup> » En dépit de son projet, il meurt fusillé dans une situation obscure par un nègre gardien du sanctuaire qui crut que « Si Mokhtar et Nedjma formaient un couple amoral, chassé de quelque ville, venu profaner la terre ancestrale.<sup>789</sup> » Nedjma est confisquée au campement des femmes de la tribu, Si Mokhtar condamné à mort et inhumé, et Rachid chassé du Nadhor à cause de l'éparpillement. Le nègre gardien dit : « Keblout a dit de ne protéger que ses filles. Quant aux mâles vagabonds, dit

---

<sup>785</sup> Cf. Kateb Yacine, *Minuit passé de douze heures*, Paris, Seuil, 1999, p.45-74.

<sup>786</sup> Kateb Yacine, *Nedjma*, op. cit., p.130.

<sup>787</sup> Selon Jacqueline Arnaud, Kateb a visité le Nadhor en 1965 pour la première fois. C'est-à-dire qu'il n'avait jamais vu le pays lorsqu'il rédigeait le texte. Le caractère onirique de cet épisode dérive de son imagination nourrie sans doute par l'histoire orale dans le milieu familial. (*La littérature maghrébine de langue française II : le cas de Kateb Yacine*, op. cit., p.72) Par ailleurs, Jacqueline Arnaud remarque que cet épisode est difficilement situable dans la chronologie du roman. Peut-être que cet épisode obscur a lieu pendant leur longue absence de Bône où ils étaient installés depuis 1941 où Mourad « étai[t] encore lycéen. » (Kateb Yacine, *Nedjma*, op. cit., p.100) Le retour de Rachid est noté par Mourad en 1945 à l'occasion de sa première rencontre avec Mustapha : « Puis ils disparurent : nul ne s'étonna, car les deux amis s'éclipsent de temps à l'autre ; mais cette fois, des mois s'étaient écoulés. Entretemps, j'avais fait quelques visites à ma tante. Vers la même période, j'avais lié connaissance avec Mustapha ; ce fut par lui que j'appris le retour de Rachid. Cette fois, il était seul. Si Mokhtar n'était pas revenu. » (*Ibid.*, p.103) Le vieux Keblouti disparaît puisqu'il est mort au Nadhor. Cependant, il reste une énigme pour nous. À la suite, Mourad fait une très brève remarque qui laisse deviner le déboire de Rachid : « De Mustapha, j'appris encore que Rachid était tombé dans la misère. » (*idem.*) Était donné les remarques de Mourad, pourquoi ne découvre-t-il pas l'absence de Nedjma chez sa tante malgré ses fréquentations ? Et, en effet, à l'approche du Nadhor, Rachid fait allusion au meurtre de Mourad : « j'avais assisté déjà à une partie de la lutte, à l'élimination de Mourad, sans pouvoir pronostiquer la défaite des deux autres amants, n'ayant pas connaissance de leurs lieux d'exil. » (*Ibid.*, p.151) Si cette « élimination » signifie le fait que Rachid empoigne Mourad dans la prison après le chantier bônois, tout compte fait, nous ne saurons pas exactement où situer chronologiquement cette aventure vers l'origine de la tribu non plus.

<sup>788</sup> *Ibid.*, p.140.

<sup>789</sup> *Ibid.*, p.160.

l'ancêtre Keblout, qu'ils vivent en sauvages, par monts et par vaux, eux qui n'ont pas défendu leur terre...<sup>790</sup> »

Or, il faut noter que la rupture avec l'origine ancestrale est impliquée dans le nom de Keblout. Selon l'interprétation de Si Mokhtar, l'éponyme « Keblout » dérive d'un mot turc qui voudrait dire « corde cassée »<sup>791</sup> ; envahi et assiégé par les Turcs, l'ancêtre du Nadhor refuse de se livrer et se cache dans un puits avec sa femme Keltoum ; il décide de se périr et il coupe ainsi la corde sur laquelle lui et sa femme s'appuient.<sup>792</sup> L'onomastique présage la rupture primordiale et symptomatique de la discontinuité de la filiation. La légende rapporte un massacre causé par la découverte d'un couple français gisant dans la mosquée de Keblout au XIX<sup>e</sup> siècle :

Le Nadhor fut mis à feu et à sang, des juges militaires furent désignés ; peu après, les six principaux mâles de la tribu eurent la tête tranchée, le même jour, l'un après l'autre... Le vieux Keblout (pas le premier, l'un de ses héritiers directs) était mort à l'époque. Après six exécutions, la tribu demeurait sans chef ; mais Keblout avait une telle progéniture que d'autres jeunes mâles qui avaient grandi dans la terreur et le désarroi commencèrent à quitter secrètement le Nadhor pour s'établir incognito en d'autres points de la province ; la tribu décimée rassembla ses liens, renforça la pratique du mariage consanguin, prit d'autres noms pour échapper aux représailles, tout en laissant une poignée de vieillards, de veuves et d'orphelins dans le patrimoine profané, qui devait pour le moins garder la trace, le souvenir de la tribu défunte.<sup>793</sup>

Et pour échapper à la poursuite de la vengeance tout à fait obscure à l'égard de sa légitimité (est-ce un vrai assassinat commis par la tribu ou une machination des Français afin de subjuguier Nadhor ?), la tribu se subdivisa en quatre branches selon le patronyme attribué à chacun des

---

<sup>790</sup> *Ibid.*, p.162.

<sup>791</sup> *Ibid.*, p.134. Par ailleurs, il est dénoté que ce chef de la tribu légendaire ne se figure pas dans l'histoire écrite : « Car l'histoire de notre tribu n'est écrite nulle part, mais aucun fil n'est jamais rompu pour qui cherche ses origines. (*Ibid.*, p.157) D'après Jacqueline Arnaud qui a entrepris une recherche ethnographique en 1969 au sujet de la tribu dans la montagne du Nadhor. Il paraît que les gens du pays gardaient bien le souvenir de leur ancêtre. Voir « Chapitre 1 : Une tribu » dans *La littérature maghrébine de langue française II : le cas de Kateb Yacine*, op. cit., p.65-85, surtout la généalogie établie sur la page 78 qui relie Kateb Yacine avec l'ancêtre éponyme.

<sup>792</sup> Cette légende est reproduite dans « La guerre de cent trente ans », *L'œuvre en fragments*, éd. Jacqueline Arnaud, Paris, Acte Sud, 1986. Voir p.159-162.

<sup>793</sup> Kateb Yacine, *Nedjma*, op. cit., p.136-137.

quatre fils survivant du massacre.<sup>794</sup> Paradoxalement, suite à cette coupure une dissémination tribale et une reconstitution mythique se produisent. D'ailleurs, n'est-ce pas ainsi que Derrida affirme la consolidation après la dissémination ? : « La sortie hors de l'unité "primitive" et mythique (toujours reconstituée à retardement dans l'après-coupure), la coupure, la décision – décidante et décidée – le coup partage la semence en le projetant.<sup>795</sup> » Comment Kateb confirme-t-il la continuité malgré la coupure décisive ? Il emprunte une métaphore à l'hydrologie du pays. C'est l'oued, la rivière des régions arides qui disparaît pendant la sécheresse en laissant sa trace néanmoins et reprend son cours d'eau par récurrence :

Ce sont nos pères, certes ; des oueds mis à sec au profit de moindres ruisseaux, jusqu'à la confluence, la mer où nulle source ne reconnaît son murmure : l'horreur, la mêlée, le vide – l'océan – et qui d'entre nous n'a vu se brouiller son origine comme un cours d'eau ensablé, n'a fermé l'oreille au galop souterrain des ancêtres, n'a couru et folâtré sur le tombeau de son père...<sup>796</sup>

Ce souvenir de l'oued retient la tribu décimée et dispersée. Les traces de la rivière invisible, submergeant son cours, cherchent le confluent dans l'imaginaire. D'ailleurs, observant les maintes références aux anciennes villes Cirta et Hippone qui sous-tendent Constantine et Bône, Mehana Amrani rapproche le sang ancestral et la ruine chez Kateb Yacine : « La ruine est confondue avec le sang qui coule dans les veines des descendants de la tribu du Nadhor.<sup>797</sup> » Tout comme la ruine et l'oued, l'unité est souterraine pour Kateb Yacine ; le présent est le palimpseste du passé si nous reprenons la remarque d'Antoine Raybaud. En ce sens, la structure à quatre est comme des vestiges qui s'ensevelissent mais se manifestent à l'occasion. Or, il faut rappeler qu'il ne s'agit pas de l'atavisme ni de l'incarnation de l'ancêtre Keblout. Car cette héroïne fuyante, considérée femme keblouti par la tribu, n'est pas pure. Nous allons maintenant essayer de réexaminer cette figure ambivalente de l'héroïne dans la perspective d'une palingénésie du pays.

---

<sup>794</sup> *Ibid.*, p.138.

<sup>795</sup> *Dissémination*, Paris, Seuil, 1972, p.337.

<sup>796</sup> *Ibid.*, p.106.

<sup>797</sup> *La poésie de Kateb Yacine : l'autobiographie au service de l'Histoire*, Paris, L'Harmattan, 2012, p.76.

## La question de l'« inceste » : la biologie, l'ordre social et la littérature

CORYPHÉE : Toute guerre est fratricide  
Toute vraie guerre nous remémore  
Les cannibales incestueux.

CHŒUR : Oui toute guerre est pareille à celle des Grecs pour  
Hélène : De l'amour à la mort, la guerre est le plus  
court chemin.<sup>798</sup>

Nous avons jusqu'ici examiné les rapports verticaux de parenté à deux sens, descendance et ascendance. Maintenant, nous voyons les liens horizontaux des quatre jeunes. C'est à la poursuite de Nedjma qu'ils forment un groupe fraternel. L'un d'eux attribue leur amour à un désir héréditaire :

Ainsi Mourad, Nedjma, Rachid et moi ; notre tribu mise en échec répugne à changer de couleur ; nous nous sommes toujours mariés entre nous ; l'inceste est notre lien, notre principe de cohésion depuis l'exil du premier ancêtre ; le même sang nous porte irrésistiblement à l'embouchure du fleuve passionnel, auprès de la sirène chargée de noyer tous ses prétendants plutôt que de choisir entre les fils de sa tribu.<sup>799</sup>

Nonobstant cette affirmation, il ne s'agit pas de l'inceste au sens strict du terme, celui d'Œdipe ou de Faulkner du haut degré (parent-enfant ou bien frère-sœur). Alors, on peut entendre ce terme problématique à deux niveaux. Au sens conjugal, c'est précisément l'endogamie tribale, ce qui a été pratiqué depuis longtemps dans le Maghreb, voire autour du bassin méditerranéen.<sup>800</sup> Jacqueline Arnaud remet ainsi en question le choix du mot : « Inceste :

---

<sup>798</sup> *Les Ancêtres redoublent de férocité* in *Le cercle de représailles*, Paris : Seuil, 1959, p.148-149.

<sup>799</sup> Kateb Yacine, *Nedjma*, *op. cit.*, p.200. Cet énoncé paraît étrange si l'on tient compte que Mustapha, l'énonciateur de ce passage extrait de son carnet, n'appartient pas à la tribu. Nonobstant ce « moi » devrait désigner Mustapha puisque rien n'indique que ce passage soit l'énoncé de Lakhdar.

<sup>800</sup> Mustapha constate également la pratique endogamique de la tribu ; « chaque famille maint[ient] ses fils et ses filles inexorablement accouplés. » (*Ibid.* p.202) D'ailleurs, Jacqueline Arnaud rapporte le maintien de la préférence du mariage consanguin chez les Kéblouti : « Aujourd'hui les mariages consanguins avec préférence donnée sur tous les

Kateb emploie ce mot dans un sens ambigu. La tribu des Keblouti adopte pour les mariages un règlement analogue à celui des tribus maghrébines en général : elle préconise les mariages entre cousins, endogamie.<sup>801</sup> » Alors, elle indique une disjonction entre la langue française et le langage maghrébin : « Nous sommes ici devant un problème de vocabulaire : Kateb, cherchant à exprimer en français, par une formule forte, une notion maghrébine, ce désir de cohésion du clan, ce goût de “*vivre en soi*”, de resserrer le lien de sang, est tombé sur le mot inceste.<sup>802</sup> »

Si l’usage de ce mot problématique s’applique aux personnages, c’est au sens large du terme. Pourtant, il nous faudrait tenir compte que l’« inceste » ne relève pas uniquement de la biologie et de l’ordre social, mais aussi de l’imaginaire. Voyons pour l’instant les rapports de parenté des protagonistes mâles avec l’héroïne. D’abord, biologiquement, seul Rachid est capable d’inceste au premier degré, à supposer que son père assassiné soit le géniteur de Nedjma. Cependant, cette hypothèse peut être démentie par le geste du nègre gardien du Nadhor. Il juge que « Si Mokhtar et Nedjma formaient un couple amoral<sup>803</sup> », c’est-à-dire incestueux.<sup>804</sup> Ensuite, socialement, Lakhdar et Mourad seraient cousins au sens social (non pas biologique) tant qu’elle est la fille de leur tante paternelle Lella Fatma ; néanmoins, adoptés par cette dernière et vivant ensemble, Nedjma et Mourad constituent une simili-fratrie.

En dehors du sens biologique et social, il faudrait examiner ce que suscite l’usage du mot dans l’œuvre littéraire. En tant que signe, quel fantasme l’inceste peut-il susciter dans la littérature ? Il semble que le fantasme de l’inceste soit fort dans l’imaginaire d’autant plus qu’il doit rester muet dans la réalité. Lévi-Strauss remarque que l’inceste suscite plus de répulsion vis-à-vis de la poursuite que vis-à-vis des relations incestueuses elles-mêmes ; l’anthropologue note alors la pratique subséquente du silence qui est aussi universelle que la prohibition.<sup>805</sup> En d’autres mots, l’inceste fait horreur plus par l’imaginaire qu’il provoque que par la conséquence qu’il engendrerait dans la réalité. L’inceste ne peut donc pas exister dans la société humaine,

---

prétendants au fils de l’oncle paternel sont gênés par les conditions de la vie moderne, et des dérogations sont admises en faveur de mariages exogames. [...] Mais la plupart des Keblouti se marient entre cousins. » (*La littérature maghrébine de langue française II : le cas de Kateb Yacine, op. cit.*, p.77)

<sup>801</sup> Jacqueline Arnaud considère qu’il s’agit tout simplement d’une confusion langagière. (*Ibid.*, p.294)

<sup>802</sup> *Ibid.*, p.295.

<sup>803</sup> Kateb Yacine, *Nedjma, op. cit.*, p.160.

<sup>804</sup> Il faut noter que ce personnage traque bien la descendance désertée. Il est bien au courant de la provenance de Si Mokhtar : « On dit que l’un de vous, un Keblouti de la branche des magistrats, était devenu colonel. Celui-là était dangereux. Il servait dans l’artillerie. Les Français l’ont envoyé au Maroc et en Syrie. Il s’est battu pour eux, a épousé une Française, gagné de l’argent. » (*Ibid.*, p.158)

<sup>805</sup> *Les structures élémentaires de la parenté*, [1948] Paris/La Haye, Mouton, 1967, p.20.

doublement.<sup>806</sup> C'est parce qu'il est d'abord prohibé, ensuite parce qu'il est interdit de se dire, le cas échéant.

En revanche, dans le domaine de l'imaginaire, il peut s'exprimer ainsi qu'exister. Freud l'estime inspirateur pour la création artistique en se référant à une observation d'un psychanalyste autrichien : « Le même rejet sera également opposé aux travaux d'Otto Rank, qui exposent de plus en plus largement à quel point le thème de l'inceste se trouve au centre de l'intérêt des écrivains et fournit, dans d'innombrables variantes et déformations, son matériau à la poésie.<sup>807</sup> » N'est-ce pas vrai depuis l'antiquité jusqu'à la contemporanéité, depuis Œdipe jusqu'à Faulkner ? Et si l'on doit refouler le désir, dans la pensée freudienne, n'est-il pas raisonnable de le sublimer sous la forme de l'art ? Alors que peut signaler l'inceste lorsqu'il s'exprime ? En outre, si sa prohibition constitue le fondement même de la société, en un mot l'ordre, comme l'affirment Freud et Lévi-Strauss, sa transgression ne signale-t-elle pas le contraire, la démolition de la société, le désordre ? Lévi-Strauss dit ainsi : « Les satisfactions symboliques dans lesquelles s'épanche selon Freud, le regret de l'inceste, ne constituent donc pas la commémoration d'un événement. Elles sont autre chose, et plus que cela : l'expression d'un désir de désordre, ou plutôt de contre-ordre.<sup>808</sup> »

S'il en est ainsi, quel désir démolisseur est-il voulu dans *Nedjma* ? C'est sans doute la société tribale envenimée par la colonisation française depuis cent trente ans qui œuvre à se défaire de ce poison. Sur le plan de la généalogie réelle, cela devient évident avec la corruption

---

<sup>806</sup> Dans *Les structures élémentaires de parenté*, on pourrait considérer que le bannissement de l'inceste serait aussi une réquisition logique et argumentative pour l'anthropologue structuraliste. Il rejette l'inceste aux confins de la culture, de l'humanité et de la société, dans la nature, l'animalité et l'état pré-social : « Cette règle, sociale par sa nature de règle est en même temps pré-sociale à un double titre : d'abord par son universalité, ensuite, par le type de relations auxquelles elle impose sa norme. Or la vie sexuelle est elle-même doublement extérieure au groupe. Elle exprime au plus haut point la nature animale de l'homme, et elle atteste, au sein même de l'humanité, la survivance la plus caractéristique des instincts. [...] la prohibition de l'inceste est, à la fois, au seuil de la culture, dans la culture, et, en un sens – nous essayons de montrer –, la culture elle-même. » (*Ibid.*, p.14) La prohibition est l'amorce pour l'humanité, tandis que l'inceste lui-même, -- quoi qu'elle constitue le centre conceptuel de la construction pour « l'homme social » --, est situé en dehors. C'est Jacques Derrida qui perçoit ce paradoxe de la structure centrée dont le centre est à la fois « dans la structure et hors de la structure. » (« La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines », *L'écriture et la différence*, *op. cit.*, p.410) La mise en dehors de l'inceste est théoriquement nécessaire pour structuraliser en régularisant diverses pratiques d'alliance dans le monde. L'inceste, causant l'irrégularité dans la parenté, abolit la régularité requise de la systématité d'alliance. Dans la mesure où la structure consiste en la régularité, il faut bannir l'irrégularité logique de l'inceste hors de l'humanité, de la structure, bien qu'elle constitue sans aucun doute une partie d'humanité depuis la nuit des temps ; ce sujet est ainsi repris dans de nombreux mythes et œuvres d'art.

<sup>807</sup> Sigmund Freud, *Totem et tabou*, [1913] trad. Dominique Tassel, Paris, Seuil, 2010.

<sup>808</sup> *Les Structures élémentaires de la parenté*, *op. cit.*, p.563.

de la génération des pères colonisés, l'échec de la filiation et de la transmission, en bref l'état d'orphelin des quatre protagonistes. Également, sur le plan de la généalogie symbolique, ils sont définitivement coupés de la filiation du père transcendant, ancêtre éponyme Keblout, à cause de leurs propres pères dégénérés comme ils sont bannis du Nadhor.<sup>809</sup> Pour autant, l'imaginaire ancestral n'est pas totalement rejeté, car c'est Nedjma, elle-même descendante de Keblout, qui les réunit. Pour ainsi dire, l'ancestralité ne descend pas linéairement. Elle se rompt, mais resurgit circulairement, tantôt enfouie tantôt exhumée tel les vestiges, l'oued. Or, à ce moment du renouveau, il est à savoir que la figure réunificatrice de l'héroïne incarne deux extrêmes, car pour les quatre héros, elle est l'objet du désir à la fois endogamique (obscurément incestueuse) et exogamique (de provenance française).<sup>810</sup> Le « nous » (ou le nœud) fraternel des quatre héros se réalise dans l'amour polyandre que constituent ces deux versants extrêmes : « Une seule femme nous occupe / Et son absence nous réunit / Et sa présence nous divise.<sup>811</sup> » Leur relation dessine un polygone amoureux et fraternel ou bien, plus précisément, un quinconce dont la figure centrale n'est présente et approchable que momentanément.

### **L'hétérogénéité et la palingénésie millénaire : le cercle et le polygone**

Insistons sur le fait que la vision du monde katébiennne ne penche pas vers la pureté, mais vers le mélange : « Kateb souligne également les limites du modèle tribal. Seule la nation pluriethnique peut libérer les hommes de la hantise de l'inceste.<sup>812</sup> » D'ailleurs, si la mort de Si

---

<sup>809</sup> Contre la revendication de Si Mokhtar à l'égard de leur descendance, le nègre gardien réplique en confisquant seule Nedjma : « Peut-être, mais, en tant qu'hommes, qu'apportez-vous à la tribu ? Quand vos félons de pères l'ont quittée [Nedjma] pour travailler chez les Français, c'était, paraît-il, pour lui revenir plus puissants. Où est votre puissance ? Est-ce le luth et le tam-tam rapportés de la ville ? Que vous soyez- des débauchés, c'est votre affaire. » (Kateb Yacine, *Nedjma*, *op. cit.*, p.158)

<sup>810</sup> Lévi-Strauss dit que le désir interracial constitue l'autre extrémité du désir incestueux : « D'une façon significative, et qu'il nous faudra commenter et expliquer par la suite, l'inceste, sous sa forme propre et sous la forme métaphorique de l'abus mineure (« dont », dit le sentiment populaire, « on pourrait être le père »), rejoint même dans certains pays, son antithèse, les relations sexuelles interraciales, cependant forme extrême de l'exogamie, comme les deux plus puissants stimulants de l'horreur et de la vengeance collective. » (*Les Structures élémentaires de la parenté*, *op. cit.*, p.12)

<sup>811</sup> *Le Polygone étoilé*, *op. cit.*, p.147. D'ailleurs, François Noudelmann remarque une structure ternaire pour le « nous » pareil : « Pour qu'un "nous" des frères devienne possible, c'est-à-dire le sujet collectif d'une énonciation de type politique, il faut une structure ternaire, un "nous trois" qui mobilise un processus interne et tournant. Certes, l'objectivation d'un "nous" peut s'effectuer par un tiers externe, l'un et l'autre se découvrant liés par l'effet d'un regard qui les rend communs. » (*Pour en finir avec la généalogie*, *op. cit.*, p.76) Ainsi, la fraternité ne se réaliserait pas s'il s'agit d'un amour vis-à-vis de Nedjma à part les autres. Il faut que le désir soit en commun parmi les quatre jeunes personnages.

<sup>812</sup> Jeannie Hayat, « Nedjma, la femme au nom d'étoile », *Esprit*, N°828, *op. cit.*, p59.

Mokhtar indique la fin de l'ordre tribale,<sup>813</sup> cela signifie sans doute l'échec de la rétrogression généalogique, du rétablissement de l'origine. La mort de Si Mokhtar indiquerait un déluge qui s'abat sur l'ancienne unité tribale : « En effet, l'expédition du Nadhor, moment sacré au cours duquel l'orage mime la fin du monde par déluge, implique nécessairement la recréation d'un monde nouveau.<sup>814</sup> »

Et toutefois, ce renouveau du monde comporte une vision palingénésique du pays comme Abdelwahab Meddeb le remarque : « L'affirmation de la rupture généalogique prend les dimensions du mythe. Les propos parcourent les continents et les millénaires.<sup>815</sup> » Rappelons-nous que la mère de Nedjma est aussi censée être juive et cette identité se rapporte à deux choses.<sup>816</sup> Quant à l'histoire du pays, cela renvoie au mythe de Dihya, alias la Kahina, reine berbère dite sorcière, qui résista à l'invasion des Arabes.<sup>817</sup> Cette légende réinscrit le personnage dans le Maghreb préislamique. D'autre part, sur le plan géographique, cela trace une ligne de fuite et montre une autre dimension plus complexe de l'espace méditerranéen, ce qui ne permet pas une simple dichotomie entre le colonisateur et le colonisé. D'ailleurs, Jacqueline Arnaud fait une remarque sur la vision du monde katébienne : « L'univers de Kateb n'est pas chrétien, pas plus qu'islamique, mais antéislamique, païen – un mélange d'Afrique et de lointain Orient, par-delà le bien et le mal.<sup>818</sup> » Même la colonisation n'est pas un mal absolu, mais il la relativise dans la longue histoire du Maghreb :

Mais la conquête était un mal nécessaire, une greffe douloureuse apportant une promesse de progrès à l'arbre de la nation entamé par la hache ; comme les Turcs, les

---

<sup>813</sup> Jacqueline Arnaud, *La littérature maghrébine de langue française II : le cas de Kateb Yacine*, op. cit., p.302.

<sup>814</sup> Naget Khadda, « Historicité, ancestralité, féminité », *Esprit*, N°828, op. cit., p.72.

<sup>815</sup> « L'interruption généalogique », *Esprit*, N°828, op. cit., p.65.

<sup>816</sup> Mourad dit : « Il est vrai que Nedjma est née d'une Française, et plus précisément d'une juive, d'après ce que me révélait la mère de Kamel, Lella N'fissa, par dépit de belle-mère sans doute, avant le mariage... » (Kateb Yacine, *Nedjma*, op. cit., p.112)

<sup>817</sup> Ibn Khaldoun écrit ainsi dans son histoire de la conquête islamique du Maghreb ancien au VII<sup>e</sup> siècle : « Une partie des Berbères professait le judaïsme, religion qu'ils avaient reçue des Israélites lorsque ceux-ci étaient parvenus à une grande puissance en Syrie, pays voisin du leur. Tels étaient les Jràwa, habitants des montagnes des Aurès. C'est à cette tribu qu'appartenait la Kahena, qui fut tuée par les Arabes au début de la Conquête. » (Ibn Khaldûn, *Le livre des exemples II : histoire des Arabes et des Berbères du Maghreb*, trad. Abdesselam Cheddadi, Paris, Gallimard, 2012, p.158-159) Kateb l'interprète comme paganisme vu de l'Islam conquérant : « parce que pour les Arabes et pour les musulmans, être juif, c'est être diable. C'est une manière de lui coller une autre religion. » (Tassadit Yacine, « Aux origines des cultures du peuple : entretien avec Kateb Yacine », *Awal*, N°9, 1992, p.61)

<sup>818</sup> « Kateb ou la corde tranchée », *Les lettres nouvelles*, N°58, mars-avril 1967, p.36.

Romains, et les Arabes, les Français ne pouvaient que s'enraciner, otages de la patrie en gestation dont ils se disputaient les faveurs.<sup>819</sup>

De ce processus dérive une conception hétérogène ou bien, si l'on peut le dire ainsi, « l'hétérogenèse » de l'Algérie et de l'héroïne. D'ailleurs, dans un entretien de 1959, Kateb affirme la multiethnicité millénaire de son pays : « Les missionnaires d'empires venus en Algérie, au nom de Rome, de l'Islam, ou de la France, n'ont pas manqué de caresser ce rêve : intégrer l'Algérie dans leurs systèmes contradictoires. Et que s'est-il passé ? Il s'est passé que nous avons assimilé nos assimilateurs.<sup>820</sup> » Alors, la mixité de l'héroïne incarne l'Algérie multiple et nous pouvons reprendre le chiffre symbolique de quatre. Peut-être, la poursuite des quatre jeunes protagonistes allégorise les quatre civilisations conquérantes de l'Algérie, romaine, arabe, turque et française : « Nedjma c'est l'Algérie, la quête d'Algérie<sup>821</sup> », dit l'auteur. Étant donné qu'aucun d'eux n'arrive à la posséder, cela allégorise le fait que les quatre conquérants n'ont pas pu posséder définitivement l'Algérie.

Si Nedjma porte en elle le signe d'hétérogénéité, cela signifie également que l'Algérie constitue depuis toujours un lieu de croisement qui englutit et naturalise plusieurs civilisations. Son devenir historique consiste dans le cycle de l'envahissement, la résistance et la conquête : Jugurtha contre les Romains, Dihya contre les Arabes, Abdelkader contre les Turcs et les Français. Enfin, dans cette perspective palingénésique, la colonisation française est relativisée ; elle n'est qu'une parmi d'autres. En route vers Bône, Lakhdar songe ainsi : « midi réflexion d'Africa en peine de son ombre, inapprochable nudité de continent mangeur d'empires.<sup>822</sup> » Ce songe fait écho à celui où Rachid pense à Nedjma : « Nedjma l'ogresse au sang obscur comme celui du nègre qui tua Si Mokhtar, l'ogresse qui mourut de faim après avoir mangé ses trois frères.<sup>823</sup> » D'ailleurs, même Keblout, territorialisé sur le Nadhor, n'est-il pas en quelque sorte exogène par son onomastique turque ? Il s'inscrit dans ce dynamisme algérien comme Si Mokhtar raconte à Rachid sa provenance assez compliquée :

---

<sup>819</sup> Kateb Yacine, *Nedjma*, op. cit., p.111.

<sup>820</sup> « Un creuset où s'élabore une nation sans pareille », *Témoignage chrétien*, N°766, 13 mars 1959, p.20.

<sup>821</sup> Tassadit Yacine, « Aux origines des cultures du peuple : entretien avec Kateb Yacine », *Awal*, op. cit., p.57.

<sup>822</sup> Kateb Yacine, *Nedjma*, op. cit., p.77.

<sup>823</sup> *Ibid.*, p.192.

Mais il existe une probabilité pour que Keblout ait vécu en Algérie, au moins dans la dernière partie de son existence, car il mourut plus que centenaire. Selon l'un des rares ulémas qui connaissent l'histoire de nos tribus dans le détail, Keblout sera venu d'Espagne avec les Fils de la Lune, et se serait d'abord établi au Maroc, puis serait passé en Algérie.<sup>824</sup>

Plus tard, ayant sombré dans la fumerie, Rachid rétablit son origine dans son délire, il retrouve la mémoire de son origine transcontinentale et celle de Nedjma enfouie, mais révélée à travers d'une autre onomastique des deux rivières :

Rachid n'ayant jamais entendu un mot révélateur, et le Rummel n'ayant jamais reçu la primeur de l'orage sous le roc où l'avait cruellement précipité sa naissance, en l'éloignant de l'Atlas natal vers la mer, en modifiant son cours. Car l'oued évadé qui coule au littoral n'est qu'un pseudo-Rummel devenu le Grand Fleuve, l'oued el-Kebir, en souvenir de l'autre fleuve perdu : le Guadalquivir, que les Maures chassés d'Espagne ne pouvaient transporter avec eux ; Guadalquivir, oued el-Kebir, le fleuve abandonné en Espagne se retrouverait au-delà du Détroit, mais vaincu cette fois, traqué sous le Rocher comme les Maures chassés d'Andalousie, les pères de Rachid, et Rachid lui-même, revenu lui aussi d'une évasion sans issue au port où l'attendait l'adversité faite femme – Nedjma l'Andalouse.<sup>825</sup>

Comment cette superposition onomastique « oued el-Kevir / Guadalquivir » dans le délire est-elle possible ? Jacqueline Arnaud considère que l'onomastique et la provenance de Keblout sont « une interprétation de pure fantaisie<sup>826</sup> » de l'auteur. Toutefois, elle indique une

---

<sup>824</sup> *Ibid.*, p.134-135. D'ailleurs, Jacqueline Arnaud rapporte suite à sa recherche ethnographique, la croyance des Keblouti au sujet de la provenance de leur ancêtre : « Il est tentant, puisque la tradition tribale semble favoriser l'origine marocaine, de rapprocher les origines de Keblout de celles des Almoravides. » (*La littérature maghrébine de langue française II : le cas de Kateb Yacine, op. cit.*, p.80)

<sup>825</sup> Kateb Yacine, *Nedjma, op. cit.*, p.191.

<sup>826</sup> Jacqueline Arnaud, *La littérature maghrébine de langue française II : le cas de Kateb Yacine, op. cit.*, p.71. Note en bas de page.

réminiscence proverbiale : « le morceau de corde [cassée], la rivière l'a emporté qui veut dire que "l'exilé n'a pas de racines."<sup>827</sup> » Abdelwahab Meddeb le remarque de même :

La mémoire des contemporains se charge de toutes les défaites, celle des tribus d'abord, première génération de la guerre contre la conquête coloniale, [...] celle des Arabes d'Andalousie, mémoire enfouie, capricieuse en évocations, interrompue comme le fleuve qui disparaît sous terre ; celle enfin de Jugurtha, précoce initiateur dans la contrée cherchant à acclimater dès l'Antiquité un État autochtone dans une atmosphère de réticence tribale.<sup>828</sup>

Du plus loin que l'on puisse retracer la légende et l'histoire, le déracinement et le ré-enracinement sont des modalités de la fondation de l'Algérie, du Maghreb et peut-être même celle du monde humain ? L'origine n'est jamais une, mais elle est déjà plusieurs comme François Noudelmann écrit : « L'hétérogénéité origininaire suppose plutôt une étrangeté inscrite dans la fondation et suggère même qu'il n'y a de fondation qu'à la condition de cette étrangeté et de cette division.<sup>829</sup> » Contre le culte de l'origine unique, nous pouvons nous appuyer sur la pensée de la dissémination de Derrida : « Singulier pluriel qu'aucune origine singulière n'aura jamais précédé. Germination, dissémination. Il n'y a pas de première insémination. La semence est d'abord essaimée. L'insémination "première" est dissémination.<sup>830</sup> » D'ailleurs, rappelons-nous que Nedjma, l'étoile réunificatrice de la tribu, est un des fruits de la dissémination obscure des quatre soupirants ; même si Si Mokhtar souhaite retrouver la tribu essaimée par l'endogamie forte, l'héroïne porte déjà à moitié la différence...

Finalement, l'écriture de Kateb constitue une figure géométrique du polygone étoilé, selon Jacques Berque, « une sorte de rosace d'un type particulier ou mieux encore, car la rosace est un ornement concentrique fuyant autour d'un centre, tout au contraire d'un polygone pointant vers l'extérieur des angles offensifs.<sup>831</sup> » À l'inverse de cette vision de divergence, les angles vers l'extérieur constitueraient aussi une convergence, avec des points de départ externes allant vers

---

<sup>827</sup> *Idem.*

<sup>828</sup> « L'interruption généalogique », *Esprit*, N°828, *op. cit.*, p.65.

<sup>829</sup> *Pour en finir avec la généalogie*, *op. cit.*, p.102.

<sup>830</sup> *Dissémination*, *op. cit.*, p.338.

<sup>831</sup> « L'artiste habité (le polygone en dédale) », *Le poète comme un boxeur*, *op. cit.* p.175.

le cœur du polygone. Et cette figure géométrique ne désigne-t-elle pas cet éclatement des origines diffractées algériennes ainsi que son fondement composite qui constituent un carrefour andalou, arabe, turc, juif, romain et français ? : « Tout territoire est un polygone. Tous les pays sont polygones inscrits dans la sphère terrestre.<sup>832</sup> » L'auteur raconte un récit du monde à partir de sa propre quête d'Algérie ? Antoine Raybaud écrit :

Le lien entre écriture de délire et quête d'identité réussit la fusion des deux fonctions souvent séparées de l'œuvre littéraire : fonder la subjectivité et fonder le récit du monde, écriture mythologique, hallucinée et réaliste, d'un réalisme actif et organisateur, d'un vrai réalisme de l'action historique.<sup>833</sup>

Pour ce qui est de sa vision géométrique, il faudrait noter une autre figure chez l'auteur : le cercle. Le polygone marque la dimension spatiale, de l'étendue. En revanche, le cercle la dimension temporelle, de la profondeur. Il ne s'agit pas seulement d'une construction narrative circulaire, mais aussi d'une conception historique : « Cette obsession du cercle, c'est simplement une façon de ressentir et de décrire ma condition d'homme situé sur une terre en perpétuelle rotation.<sup>834</sup> » Kateb Yacine voit une structure cyclique d'envahissement et de résistance dans le fond de son pays où la colonisation occidentale est relativisée parmi d'autres invasions antérieures.

Kateb Yacine dispose la profondeur historique et légendaire de l'Algérie pour affirmer sa présence dans le monde. Elle devient possible par la profondeur de l'arrière-pays culturel du continent qui permet la sédimentation des vestiges. En revanche, que se passe-t-il avec les pays insulaires, comme les Antilles, qui ne disposent pas d'arrière-pays culturel comme le Maghreb ? C'est d'abord une a-histoire dont il faut régler le compte.

### **Le cas d'Édouard Glissant : la non-histoire et la vision prophétique du passé**

Si Kateb se dit « l'homme d'un seul livre », poète des profondeurs, Glissant est un écrivain de la durée qui évolue au fur et à mesure du temps. Et si Kateb profite des sédimentations

---

<sup>832</sup> *Les Ancêtres redoublent de férocité, op. cit.*, p.126.

<sup>833</sup> « Nedjma Palimpseste », *Esprit*, N°828, *op. cit.*, p.102.

<sup>834</sup> « Renaissance de la tragédie », *Le poète comme un boxeur, op. cit.* p.41-42.

culturelles de son pays, Glissant essaie lui-même de faire sédimentation en récupérant le réel du pays. Cette préoccupation provient d'une double impossibilité d'être ailleurs, soit français soit africain ; en quelque sorte, Glissant est pris dans un *double bind* qui le pousse vers la troisième issue dans un *ici et maintenant* antillais :

Il y a là une difficulté qui ne peut être tournée qu'à la seule condition de constituer cette littérature antillaise de langue française la littérature « de mutation », non pas seulement d'inspiration africaine, ou de facture française, mais enfoncée profondément dans le *drama* des terres antillaises, c'est-à-dire, exprimant une autre réalité, un autre style d'être et de vie.<sup>835</sup>

Si sa création littéraire n'est motivée ni par le détour en Métropole ni par le retour en Afrique qui représentent un ailleurs pour les Antillais, l'œuvre de Glissant est habitée par l'entour immédiat, le présent et le réel du pays :

Les Antilles sont le lieu d'une histoire faite de rupture et dont le commencement est un arrachement brutal, la traite. Notre science historique ne pouvait pas sédimenter, si on peut ainsi dire, de manière progressive et continue, comme chez les peuples qui ont engendré une philosophie souvent totalitaire de l'histoire, les peuples européens, mais agrégeait sous les auspices du choc, de la contraction, de la négation douloureuse et de l'explosion. Ce discontinu dans le continu, et l'impossibilité pour la conscience collective d'en faire le tour, caractérise ce que j'appelle une non-histoire.<sup>836</sup>

Que faire avec cette non-histoire discontinuée, intégrée dans l'histoire continue et totalitaire occidentale ? Que faire avec la non-sédimentation historiographique et le fait que la conscience de cette lacune cause une « insécurité historique<sup>837</sup> » ? Si l'histoire se construit dans le dire de la « vérité » et qu'une telle prétention est impossible, la non-histoire antillaise devrait suivre un

---

<sup>835</sup> Édouard Glissant, « Note sur une poésie nationale chez les peuples noirs », *Les lettres nouvelles*, N°56, mars 1956, p.393.

<sup>836</sup> Édouard Glissant, *Le Discours antillais*, op. cit., p.131.

<sup>837</sup> Samia Kassab-Charfi, « Et l'une et l'autre face des choses » : la déconstruction poétique de l'Histoire dans *Les Indes et Le Sel noir d'Édouard Glissant*, Paris, Honoré Champion, 2011, p.78.

autre procédé, celui de la fiction créée à partir de choses incertaines, de la trace. L'histoire devient la tâche réservée non seulement aux historiens, mais aussi aux écrivains. Et c'est à partir du présent et du réel qu'il lui faut récupérer des mémoires collectives inédites, pour la reconstruire : « Parce que la mémoire historique est trop souvent raturée, l'écrivain antillais doit "fouiller" cette mémoire, à partir de traces parfois latentes qu'il a repérées dans le réel.<sup>838</sup> » Glissant appelle ce procédé paradoxal « vision prophétique du passé ».<sup>839</sup> C'est dans cette ambition que s'inscrivent ses premières œuvres, notamment *Les Indes* et *Monsieur Toussaint*, où il traite une fresque historique dans la première et un drame héroïque dans la seconde. Nous pouvons trouver ce mouvement de remontée vers le passé à partir du présent dans un premier roman *La Lézarde* située dans l'immédiat après-guerre puis dans un deuxième *Le Quatrième siècle* qui remonte jusqu'au passé esclavagiste. Dans celui-ci, Glissant montre l'histoire du pays à partir et à travers deux antagonistes Longoué et Béluse. Il met en œuvre sa *vision prophétique du passé* par deux modalités : se dater et se nommer.

### **Dater : deux Libertés dans *Le Quatrième siècle***

Lors de la parution du deuxième roman, l'auteur explique ce qu'il voulait signifier avec le titre de l'œuvre. C'est aussi la prise de conscience du poids de quatre siècles à assumer :

Mon souci en choisissant le titre « Le Quatrième Siècle » est de marquer ce que j'appelle – avec tous les Antillais – une reprise en charge de l'Histoire par les Antillais eux-mêmes ; dans ce sens, « Le Quatrième Siècle » signifie leur chronologie à eux, leur datation à eux. L'Histoire a commencé il y a quatre siècles pour les Antillais, et nous sommes vieux de quatre siècles, pas plus, si l'esclavage n'accorde pas une sagesse millénaire.<sup>840</sup>

---

<sup>838</sup> *Ibid.*, p.133.

<sup>839</sup> *Ibid.*, p.132. Ce concept apparaît d'abord dans la préface à sa pièce de théâtre *Monsieur Toussaint* où il présente une histoire antillaise d'une manière dramatique, à la différence des études historiographiques de ses prédécesseurs, *Les Jacobins noirs* de C.L.R. James et *Toussaint Louverture* d'Aimé Césaire : « L'ouvrage que voici n'est pourtant pas d'inspirations politiques ; il se rattache plutôt à ce que j'appellerais, par paradoxe, une vision prophétique du passé. Pour ceux qui ne connaissent de leur histoire que la part de nuit ou de démission à quoi on a voulu réduire, la récupération du passé proche ou lointain s'impose comme une nécessité. » (Édouard Glissant, « Préface », *Monsieur Toussaint*, Paris, Seuil, 1961, p.7)

<sup>840</sup> O. Bhêly-Quénum, « Le quatrième siècle », *La vie africaine*, N°52, novembre 1964, p.20.

D'ailleurs, le titre du *Quatrième siècle* comporte déjà l'intention historique de l'auteur. Ce n'est pas simplement « quatre siècles » en nombre cardinal ce qui désignerait un entassement des siècles à plat, mais aussi c'est « quatrième » en nombre ordinal qui met en série, en continuité et en cours. En outre, cette mise en place décale la périodisation occidentale, la mesure chronologique ; il fait la disjonction des datations par le calendrier occidental, la manifestation de « faire époque ». Il faut également noter la mise en place du point de vue à l'envers ; cet adjectif numéral ne mesure pas par la descente à partir d'un point fixe (la naissance de Jésus Christ), mais par remontée de trois siècles achevés à partir du présent (l'immédiat après-guerre) vers le passé du premier esclavage. Cette conception temporelle ascendante désigne la vision prophétique du passé.<sup>841</sup>

À la fin du *Quatrième siècle*, nous avons une liste d'événements intitulée « Datation » en deux colonnes pour les lignées Longoué et Béluse qui résume l'intrigue. Cette liste ne saurait être une annexe pour faciliter la lecture, au contraire, elle constituerait le principal de cette œuvre. Si nous tenons compte que l'acte de dater est le projet fondamental de l'écriture, car l'auteur problématise le contraire, ne pas dater, dans la non-histoire antillaise : « Ne pas se dater. L'absence de mémoire collective réduit la dimension temporelle à une succession de données naturelles qui ne se dépassent pas.<sup>842</sup> » La liste d'événements des deux lignées ne focalise pas vraiment les filiations de Longoué et de Béluse. Cette chronique n'est pas vraiment chronologique, mais plutôt générationnelle ou bien événementielle ; l'essentiel est de jalonner l'Histoire avec des personnages, non pas de créer une histoire datée des années. Nommer un personnage, c'est donc nommer ainsi que s'approprier un événement. Nous allons voir ces personnages-jalons, deux Liberté Longoué, dans *Le Quatrième siècle*.

Les deux familles fonctionnent comme un appareil dialogique pour explorer la non-histoire par le moyen de la fiction, en réexaminant l'« histoire antillaise » donnée et datée du point de vue métropolitain. Et ce dispositif lui permet de rassembler les traces et les mémoires en plus de se réapproprier l'histoire donnée. L'exemple de deux personnages du même nom, Liberté Longoué, sert à démontrer cette hypothèse. Le premier Liberté, fils cadet du premier Longoué

---

<sup>841</sup> On peut dire qu'il y a trois sortes de conception temporelle chez Glissant à cette époque. En comparaison avec deux autres ouvrages contemporains, *Les Indes* et *Monsieur Toussaint*, *Les Indes* constitue une chronologie ordinaire de descente depuis Christophe Colomb, tandis que *Monsieur Toussaint* présente deux espace-temps simultanés, la révolution à Saint-Domingue et la prison au Fort de Joux, auxquelles il faudrait ajouter la troisième a-temporelle et a-spatiale des morts, des divinités, etc.

<sup>842</sup> Édouard Glissant, *Le Discours antillais*, op. cit., p.287-288.

éponyme, est né en 1792. C'est l'année qui correspond à la Révolution française ainsi qu'à peu près à la première abolition. Le père flaire l'air du temps : « c'était le second fils de Longoué, de peu son aîné [d'Anne Béluse]. Pour ce garçon, Longoué avait tenu à le nommer lui-même, décidant qu'il s'appellerait Liberté. Man-Louise trouva la chose naturelle.<sup>843</sup> » Ce Liberté connaît une mort précoce comme si son existence éphémère indiquait celle de la première libération qui sera révoquée vite par Napoléon Bonaparte. Il est à noter que le caractère de ce personnage est marqué à plusieurs reprises par la légèreté qui allégorise son peu de poids, sa légèreté de l'être : « Liberté continua d'habiter la case, il cultivait les légumes, il chassait, il faisait leur cuisine commune ; mais telles étaient cette légèreté, cette insouciance qui lui tenaient lieu de dignité<sup>844</sup> » ; « C'est pourquoi Liberté mourut, lui qui vibrait en légèreté comme la feuille.<sup>845</sup> »

Alors, ce nom est repris par Melchior Longoué l'aîné pour sa fille pour la mémoire de son frère cadet défunt : « Parce que Melchior vit d'abord naître son premier enfant, une fille qu'il appela Liberté en souvenir de son frère abattu d'un seul coup entre les trois ébéniers. Il semblait à Melchior qu'il ne pouvait agir autrement.<sup>846</sup> » Elle est née en 1833 qui correspondrait grossièrement avec l'abolition définitive de 1848 ; si sa naissance ne correspond pas exactement à la seconde abolition, est-il abusif de penser à l'abolition de l'esclavage britannique en 1833 ? Peu importe la date exacte, mais il faut remarquer sa deuxième apparition et son caractère fugace comme le premier : « Et Liberté la fille n'apparut pour ainsi dire pas dans les travaux de son père ; discrète jusqu'à s'effacer de toutes les mémoires.<sup>847</sup> » En ce sens, une remarque de Jacques André paraît juste : « Le récit n'est souvent que le commentaire ou l'interprétation des arcanes du Nom.<sup>848</sup> » Dans *La Case du commandeur*, nous trouvons ainsi une explication du caractère conceptuel de ce personnage :

Nous avons remarqué que Liberté n'était pas un nom, mais un souvenir : celui de Liberté Longoué le frère de Melchior, [...] dont le nom n'avait pas été un nom, mais un

---

<sup>843</sup> Édouard Glissant, *Le Quatrième siècle*, Paris, Seuil, 1964, p.117-118.

<sup>844</sup> *Ibid.*, p.136.

<sup>845</sup> *Ibid.*, p.150.

<sup>846</sup> *Ibid.*, p.154.

<sup>847</sup> *Idem.*

<sup>848</sup> *Caraïbales*, Paris, Éditions caribéennes, 1981, p.122.

programme : « Liberté », dans la langue de ceux-là mêmes qui asservissaient en proclamant qu'ils libéraient.<sup>849</sup>

Tout comme son prédécesseur, elle est une ombre fuyante : « elle était à sa naissance déjà une branche parmi d'autres, à peine plus avancée en ce qu'elle s'appelait Liberté. [...] Ainsi la laissait-on après seul regard, à son travail souterrain. Elle disparaissait.<sup>850</sup> » Au lieu de rester chez les Longoué, elle s'allie avec un Celat et entre dans une autre famille. Sans doute ces deux personnages presque fantômes comportent une vue sur la liberté octroyée par les deux abolitions en 1794 et en 1848. L'une est brutalement supprimée, l'autre fuit éventuellement à peu de temps. Si cela ne réduit pas trop le texte, nous pourrions dire que l'apparition et la disparition de deux personnages du même nom allégorisent ces événements historiques qui ne se sont pas tenus fermement aux Antilles.

Les histoires familiales des Longoué et Béluse déconstruisent l'Histoire datée du point de vue extérieur et colonialiste. Chaque génération s'inscrit dans une transition historique vue de l'intérieur : la génération des premiers débarqués Longoué et Béluse vit l'ancien régime colonial, la deuxième et la troisième les deux abolitions de l'esclavage, la quatrième génération le déclin de l'économie sucrière et de la société plantationnaire, la cinquième la Première Guerre mondiale et la sixième la Deuxième Guerre mondiale et après.<sup>851</sup> D'ailleurs, certainement pour cela, les deux familles engendrent leur progéniture concurremment, sans jamais se décaler l'une de l'autre (toujours un ou deux ans de différence au maximum). Par conséquent, elles font des strates générationnelles entre elles. Et l'Histoire coloniale est revue à travers la mémoire collective ressuscitée par le vécu fictionnel des deux familles. Or, ces deux familles constituent deux points de vue distincts d'en haut et d'en bas, du morne et de la plantation. Nous allons examiner la dimension spatiale sous le rapport de la seconde mesure de la non-histoire : nommer.

---

<sup>849</sup> Édouard Glissant, *La Case du commandeur*, [1981] Paris, Gallimard, 1997, p.103.

<sup>850</sup> *Ibid.*, p.155.

<sup>851</sup> En fait, l'histoire de ces deux dernières générations post-abolitionnistes est peu saisissable dans le texte. Pour y suppléer, il faudrait nous référer à la périodisation présentée dans *Le Discours antillais* : « De 1848 à 1946 (on verra [ou on a vu] par ailleurs que cette date de 1848 n'est pas la "charnière" nationale que l'on croit généralement), c'est pendant un siècle le double mouvement qui enclenche d'une part les infortunes de plus en plus décisives de la canne par rapport à la betterave de France et d'autres parts les "succès" de plus en plus réguliers des mulâtres puis de la "classe moyenne", que nous appelons (et qui s'appelle) l'élite, dans la représentation politique de façade. » (*Le Discours antillais, op. cit.*, p.107)

## Le marronnage créateur de deux espaces-langages

Dans *Le Quatrième siècle*, le premier geste qui divise l'espace insulaire, c'est le marronnage d'un nègre déporté qui se nommera Longoué. Celui-ci se bat contre un autre esclave qui sera nommé Béluse sur le bord du bateau négrier et prend tout de suite la fuite dans le bois d'acacias ; il devient nègre marron. Cette rupture décale la dichotomie du maître blanc et de l'esclave noir coutumière, en segmentant l'esclave en deux : l'esclave soumis et le marron insoumis. L'auteur essaie de récupérer cette figure de résistance, négligée dans l'Histoire coloniale : « Il n'en reste pas moins, nous ne le soulignons jamais assez, que le Nègre marron est le seul vrai héros populaire aux Antilles, dont les effroyables supplices qui marqueraient sa capture donnent la mesure du courage et de la détermination.<sup>852</sup> » Peut-être est-il possible de voir le rejet de la dialectique hégélienne ; si le vainqueur devient maître au moyen de la reconnaissance de son vaincu esclave, le marron refuse d'entrer dans ce jeu, en anéantissant la confrontation et la violence. Par conséquent, le marronnage subvertit radicalement la vision du monde dialectique.<sup>853</sup> Or, cette figure n'est pas inconnue aux Antilles, mais mal considérée et dévalorisée :

Il est significatif que peu à peu les colons et l'autorité (aidé de l'Eglise) aient pu imposer à la population l'image du Nègre marron comme bandit vulgaire, assassin seulement soucieux de ne pas travailler, jusqu'à en faire dans la représentation populaire le croquemitaine scélérat dont on menace les enfants.<sup>854</sup>

---

<sup>852</sup> *Ibid.*, p104.

<sup>853</sup> Ici, il faut nous référer à la thèse de Gabriel Debien sur deux sortes de marronnage : grand marronnage et petit marronnage. Selon l'historien, le grand marronnage est une désertion définitive qui crée une communauté à part dans la forêt. L'autre est un absentéisme souvent temporaire pour des causes individuelles ; les marrons s'installent dans les marges de la plantation, pour ainsi dire, ils parasitent la vie plantationnaire. (Cf. « Chapitre XIX : Le marronnage », *Les esclaves aux îles françaises*, Basse-Terre, Société d'histoire de la Guadeloupe, 1974, p.411-469) Le marronnage de Longoué s'inscrit dans le premier quoiqu'il ne puisse pas s'éloigner de l'habitation à cause de l'exiguïté de l'île ; en effet, on l'appelle La-Pointe du fait qu'il descend le morne pour rôder sur un rivage dit La Pointe des Sables. Glissant lui-même reconnaît la rupture totale impossible en Martinique : « La limite du marronnage en Martinique est la limite de la terre : l'exiguïté du pays ne permettra pas le développement systématique de communautés » (*Le Discours antillais*, *op. cit.*, p.69) Pour autant l'auteur tient compte du petit marronnage avec la désertion d'Anne Béluse pour une cause amoureuse individuelle. (Édouard Glissant, *Le Quatrième siècle*, *op. cit.*, p.142)

<sup>854</sup> *Le Discours antillais*, *op. cit.*, p.104.

Le nègre marron s'installe dans le morne tandis que l'autre est vendu et conduit à la plantation. L'histoire des deux familles Longoué et Béluse se déroule dans l'interaction de ces deux espaces distincts. D'ailleurs, selon les termes de Deleuze et Guattari, l'espace d'en haut du morne constitue le lisse tandis que celui d'en bas de la plaine le strié.<sup>855</sup> D'abord, l'espace strié de la plaine est décrit en termes quasi géométriques : « Ils [Mathieu Béluse et Papa Longoué] virent dans l'encadrement des branches la terre rouge là-bas, cernée par les alignements, et qui venait lécher, à larges coups de carreaux labourés.<sup>856</sup> » Cadastré, cultivé en carreaux, calculé pour l'exploitation maximale, c'est un espace saisi par l'optique ; si le paysage poétique européen se caractérise par la source et le pré, par le visible et le réalisme,<sup>857</sup> la plaine striée constitue l'espace surimposé de la Raison occidentale. En revanche, le morne est haptique plutôt qu'optique. L'espace n'est ni plat ni étendu, mais étriqué et en relief. C'est plus tactile qu'optique :

Il [Longoué le marron] se réveilla au moment où cette lune s'effaçait dans le ciel, alors que soudain l'obscurité du bois s'alourdissait de buée. Il pouvait deviner que l'ombre déposait la buée sur les feuilles et le sol invisible ; il lui sembla que la lune disparue s'était répandue en moiteur dans la multitude des souches ; peu à peu il vit le jour transpirer à partir des racines comme une exhalation de la terre, jusqu'à éclairer les dernières cimes là-haut. [...] Couché sur le ventre, il parvenait en renversant la tête vers l'arrière à distinguer la masse des feuillages au-dessus de lui.<sup>858</sup>

Dans cette conception du nègre réfugié dans le bois, la vue est bloquée, sinon brouillée par la buée et l'obscurité, tandis qu'il perçoit par la peau l'espace, l'atmosphère lourde d'humidité et réchauffante du premier jour ; la faible lumière de l'aube est transmise par la métaphore épidermique de la transpiration. L'optique est à peine opératoire sauf qu'il arrive à apercevoir la végétation (« la multitude de souches », « la masse des feuillages ») touffue et saillante autour de

---

<sup>855</sup> « L'espace lisse est occupé par des événements ou heccéité, beaucoup plus que par des choses formées et perçues. C'est un espace d'affects, plus que de propriétés. C'est une perception *haptique*, plutôt qu'optique. Alors que dans le strié les formes organisent une matière, dans le lisse des matériaux signalent des forces qui leur servent de symptômes. C'est un espace intensif, plutôt qu'extensif, de distances et non pas de mesure. *Spatium* intensif au lieu d'*Extensio*. » (Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille Plateaux*, *op. cit.*, p.598)

<sup>856</sup> Édouard Glissant, *Le Quatrième siècle*, *op. cit.*, p.43.

<sup>857</sup> Édouard Glissant, *Le Discours antillais*, *op. cit.*, p.255

<sup>858</sup> Édouard Glissant, *Le Quatrième siècle*, *op. cit.*, p.53.

lui. D'ailleurs, sa position étendue par terre, à plat ventre (car le dos a été fouetté), suggère qu'il embrasse la terre, l'espace lisse du morne.

Ce qui nous intéresse avec cette division de l'espace en plaine et en morne, c'est que ces deux paysages affectent les mentalités et langages de Papa Longoué et de Mathieu Béluse. *Le Quatrième siècle* se déroule dans le dialogue d'un vieux Longoué et d'un jeune Béluse, autrement dit, c'est un dialogue entre le souvenir enfoui du morne qui tend vers l'obscurité et l'Histoire coloniale de la plaine qui cherche la clarté. Glissant dit : « La forêt de marronnage fut ainsi le premier obstacle que l'esclave en fuite opposait à la transparence du colon.<sup>859</sup> » Et s'ils s'entendent mal, l'un emploie un langage opaque d'en-haut tandis que l'autre essaie de l'entendre dans un langage transparent d'en-bas :

Mais papa Longoué devinait chez son jeune ami d'autres possibilités que le don des ténèbres ; Mathieu de son côté savait que la logique et la clarté rebutteraient le quimboiseur. Aussi avaient-ils peur des mots et n'avançaient-ils qu'avec précaution dans la connaissance. Ils pressentaient pourtant qu'ils se rencontreraient à un moment ou un autre, quoiqu'ils fussent (pensait Longoué) un Béluse et un Longoué.<sup>860</sup>

Tandis que Mathieu cherche l'éclaircissement, Papa Longoué se méfie de la logique et de la clarté de son interlocuteur. S'ils s'entendent mal, c'est parce que leurs langages sont incommensurablement éloignés l'un de l'autre. Le vieux quimboiseur met en cause la science, le désir de transparence chez Mathieu auquel son « don des ténèbres », l'opacité de sa parole du morne, sont irréductible :

Bon, mais ce que tu ne vois pas, c'est le calme pour connaître. Tu es obligé. Moi je te le dis, Mathieu mon fil, heureusement tu as les livres pour oublier le détail, mais pour savoir ce qu'on oublie : l'odeur par exemple, l'équipe de nuit, et les aléas sur l'habitation Senglis, le terrain qui change partout, les chiens dressés. Tout ça qui te

---

<sup>859</sup> Édouard Glissant, *Le Discours antillais*, op. cit., p.150.

<sup>860</sup> Édouard Glissant, *Le Quatrième siècle*, op. cit., p.15.

donne l'explication ! Car tu ne sauras jamais ce qu'a coûté chacun des livres que tu épelles depuis a jusqu'à z.<sup>861</sup>

Mais qu'est-ce qui a échappé concrètement dans l'Histoire coloniale, le livre, la science, la logique, la transparence du langage de la plaine ? Qu'est-ce qui demeure dans le réel actuel sous forme de traces du passé oublié ? C'est là où l'auteur trouve sa vocation comme Suzanne Crosta le remarque : « Glissant vise à combler les trous de l'écriture objective européenne sur la Caraïbe (à savoir l'historiographie et les traités scientifiques légitimant l'esclavage et le racisme).<sup>862</sup> » Sans doute, l'acte de nommer à l'occidentale est une démarche qui tente de dépouiller l'opacité des déportés et de la rendre à la clarté coloniale.<sup>863</sup> Prenons un exemple dans *Le Quatrième siècle*. C'est la scène d'octroi de la citoyenneté suivie de l'attribution du patronyme aux anciens esclaves sans nom de famille, une fiction de la vision prophétique du passé.

### **Nommer : Béluse signifié et Longoué a-signifiant**

Glissant présente la scène de l'octroi de citoyenneté en 1848 peu solennellement, presque comme une farce. Ce dénombrement séculier est réalisé par deux commis envoyés de la Métropole, dont l'un fait subir un interrogatoire aux anciens esclaves et l'autre sert de greffier. Accablés par le nombre de familles à dénommer et à dénombrer, ils bâclent leur tâche énorme : « Famille Tousseul » pour celui qui est orphelin et célibataire par exemple ; ensuite, épuisés de la liste de nom patronymique usuel, ils empruntent les noms des célébrités antiques, phénomènes naturels, toponymes, etc. ; enfin, ils arrivent à tel point d'épuisement qu'ils varient le nom du maître de la Plantation tel « Senglis/Glissant », « La Roche/Roché/Rachu/Réchon ».<sup>864</sup> Peut-être,

---

<sup>861</sup> *Ibid.*, p.121.

<sup>862</sup> Suzanne Crosta, *Le marronnage créateur : dynamique textuelle chez Édouard Glissant*, Québec, GRELCA, 1991, p.81.

<sup>863</sup> Vincent Cousseau remarque la violence de renommer les déportés : « Pour les Africains, l'attribution d'un nom correspond à un processus de renomination. À leur arrivée, les captifs se voient sans doute gratifiés par les vendeurs d'un nom imposé, bien que la démarche soit inutile administrativement et fiscalement. L'acheteur n'est aucunement lié par cet éventuel nom-étiquette que l'esclave doit ignorer lui-même. [...] Dans l'espace français, durant les semaines et les mois quiséparent de son baptême, l'Africain vit dans une grande incertitude onomastique. » (*Prendre nom aux Antilles : individu et appartenance [XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles]*, Éditions du comité des travaux historiques et scientifiques, Paris, 2012, p.204-205)

<sup>864</sup> Édouard Glissant, *Le Quatrième siècle*, *op. cit.*, p.176. Une telle pratique existait avant 1848. Priska Degras note l'anagramme d'après le nom du maître au moment de donner un nom aux esclaves : « Ainsi qu'en témoigne, par exemple, le supplément du 25 mai 1848 à *Gazette officielle* de Guadeloupe, les patronymes attribués aux esclaves affranchis sont parfois directement dérivé du nom de l'ancien maître ou en seront l'anagramme : Coralie, noire, 53

l'auteur lui-même a repéré des noms réels de Martiniquais et il a fictionné cet épisode imaginaire du recensement républicain.<sup>865</sup> Dans la mesure où le patronyme assure la structuration de la société, elle demeure toujours instable :

Il est probablement l'implant du nom (l'enracinement patronymique dans un passé, l'apparition progressive de séries nominales) renforce l'équilibre d'une communauté. Et il y a peut-être traumatisme à rattacher l'ensemble des patronymes à une circonstance (pour nous, la cérémonie d'attribution d'un état civil), surtout quand le nom est octroyé. [...] Ne pas s'être nommé soi-même est certes une limitation, pour une communauté.<sup>866</sup>

À l'époque de l'esclavage, il est vrai que « les esclaves sans nom sont des signifiés sans signifiants.<sup>867</sup> » Inversement, à l'époque de la libération, les anciens esclaves, même s'ils sont nommés, deviennent progressivement des signifiants sans signifiés, dépourvus de leurs fonctions sociales avec le déclin de l'industrie sucrière de canne ; auparavant, sans le signifiant patronymique, ils avaient le labeur pour signifié dans le monde plantationnaire. La citoyenneté ne leur attribue ni identité ni raison d'être, mais le signifiant vide du patronyme : « Au

---

ans, n.6848, esclave de la dame veuve Jean Laborie deviendra Coralie Borale ; Marie, noire de 61 ans, n.2333, esclave du sieur Jean-Thomas Passionné Robine aura pour nom patronymique Boriné. » (*L'obsession du Nom dans le roman des Amériques*, Paris, Karthala, 2011, p.23)

<sup>865</sup> Jacques André soutient que Glissant fait référence à la réelle incongruité patronymique des Antillais : « Hasard du patronyme (?) que l'attribution du prénom, aujourd'hui aux Antilles, répercute : tout est possible d'Arsène à Hégésippe jusqu'au Mignonette. L'État-Civil laisse tout passer, liaison malencontreuse ou variation dialecte, Rémiilien ou Jorelle. » (*Caribales*, *op. cit.*, p. 11, note en bas de page)

<sup>866</sup> Édouard Glissant, *Le Discours antillais*, *op. cit.*, p.285-286.

<sup>867</sup> Suzanne Crosta, *Le marronnage créateur : dynamique textuelle chez Édouard Glissant*, *op. cit.*, p.111. Or, nous avons un contre-exemple à cette affirmation. Dans *La rue Cases-Nègres*, il y a une scène de paie dans la plantation où les travailleurs s'appelaient à leur guise. José témoigne d'un usage de drôles de sobriquets : « Car les travailleurs venant s'inscrire sous leurs prénoms, pour distinguer plusieurs porteurs d'un même nom, l'Habitation y ajoute une épithète pittoresque ou triviale caractéristique de la physionomie, de la corpulence de l'intéressé ; ou bien le prénom de sa mère ; de son homme, si c'est une femme ; ou du quartier dont il est originaire. Alors cela donne : Maximilien-dents-de-chien, et Maximilien-gros-jarret ; Rosa-bonda-concombre et Rosa-Asson ; Adrien-Lamberton et Adrien Courbaril. » (Joseph Zobel, *La rue Cases-Nègres*, *op. cit.*, p.60-61) En effet, dans le milieu populaire, la grand-mère de José n'est pas appelée « Hassam » ou d'un autre nom qu'elle aurait, mais par un sobriquet « Marie-la-vieille » (*Ibid.*, p.264) à cause de son grand âge. Ainsi le nom octroyé n'aurait servi que dans une situation publique comme l'inscription de José à l'école par exemple. Degras Priska note l'usage du surnom chez les paysans antillais : « Il est évident que si l'usage du surnom et du "nom de voisinage" ("nom de savane"), dans les Amériques du système des plantations, n'est spécifique à cet ensemble géographique et culturel, il peut toutefois être considéré comme une autre forme de résistance à l'imposition d'un ordre qu'on ne reconnaît pas comme véritablement légitime. L'usage du surnom, du "nom de voisinage" fait en effet du nom officiel d'état civil une forme non signifiante, une coquille vide, une simple formalité légale. » (*L'obsession du Nom dans le roman des Amériques*, *op. cit.*, p.35)

traumatisme de l'arrachement a correspondu le traumatisme de sa "libération". Les états civils procurés (ou consentis) ne remplacent jamais le nom qu'on s'est choisi. À l'esclave déraciné succède la citoyenneté dépersonnalisée.<sup>868</sup> » À part cette attribution des noms insignifiants, il y a deux autres dénominations ; l'une est signifiée pour les Béluse, l'autre a-signifiant pour les Longoué.

Certes, l'attribution d'un nom insignifiant dérouté l'identité du nommé, mais celle d'un nom signifiant est aussi problématique dans la mesure où le nommé se trouve déterminé par son nominateur. Glissant remarque le nominalisme de l'Occident :

Ce qu'il y a d'extraordinaire dans la civilisation occidentale, c'est la place de la nomination dans le fondement de la culture. Voyez le dénombrement et la filiation dans l'Ancien Testament : untel fil d'untel, fils d'untel... La réalité prend corps à partir d'une nomination.<sup>869</sup>

Nominer, c'est dominer ; la signification voulue par le nominateur est son désir de disposer à sa guise de son nommé.<sup>870</sup> Donné par la femme du maître Senglis, le nom de Béluse est pour « le bel usage », la fécondation de la plantation : « Béluse, disait-elle très lentement, je t'ai nommé Béluse, et je t'ai alloué une femelle. Non, non, une femme. Disons une femme. Te voilà à peu près seigneur et maître de ton foyer. Que ferons-nous de la plantation, si tu n'engendres pas ?<sup>871</sup> » Béluse est introduit à titre d'étalon dans le « cheptel » de Senglis où les femmes esclaves refusent de procréer : « C'est la femme qui a murmuré ou crié : "*Manjé tè, pa fè ich pou lesclava*" ; la terre pour être stérile, la terre pour mourir. C'est la femme qui a ainsi parfois refusé de porter dans ses flancs le profit du maître.<sup>872</sup> » De même, la maîtresse folâtre<sup>873</sup> croit

---

<sup>868</sup> Édouard Glissant, *L'intention poétique*, op. cit., p.190. Pour autant, il faut également noter que les jeunes protagonistes prennent une mesure contre ce nominalisme occidental en contractant leurs propres prénoms et noms donnés comme Thaël pour Raphaël Targin, Mycéa pour Marie Celat, etc.

<sup>869</sup> Anne Marhanc et Renaud de la Baume, « Entretien avec Édouard Glissant », *Le Bucentaure*, N°8, 1985, p.10.

<sup>870</sup> Suzanne Crosta remarque : « Nommer signifierait donc faire exister. Dans le contexte, l'acte de nommer est bel et bien perçu comme le privilège de Dieu et ceux qui prétendent de représenter. » (*Le marronnage créateur : dynamique textuelle chez Édouard Glissant*, op. cit., p.111)

<sup>871</sup> Édouard Glissant, *Le Quatrième siècle*, op. cit., p.99.

<sup>872</sup> Édouard Glissant, *Le Discours antillais*, op. cit., p.97.

<sup>873</sup> Marie-Nathalie Senglis incarne le type de femme créole gâteuse et morte dans son indolence. Vincent Cousseau explique le statut des femmes blanches dans la société plantationnaire : « Il n'en reste pas moins que la force de travail de la femme blanche devient accessoire avec la présence des esclaves à qui sont confiées des tâches toujours

donner au fils de son étalon le prénom d'Anne d'après Anne de Montmorency, mais ne désigne-t-il pas également, par homophonie, un âne ? Âne de bel usage, n'est-il pas approprié pour la maîtresse planteuse, même si elle prétend à l'aristocratie dans son fantasme d'Anne le Connétable de France ?

En revanche, l'onomastique chez les Longoué est un non-sens. Chaque membre de la famille a un prénom signifiant, mais ce signifiant ne correspond pas toujours à son signifié ; même s'il signifie, comme nous avons vu avec le cas de deux Liberté, les porteurs de ce nom échappent aux Longoué. Papa Longoué explique à Mathieu Béluse la prise d'initiative de se nommer d'en-haut à la différence des gens d'en-bas qui se laissent nommer :

Ceux des hauteurs choisissaient leurs noms : on ne les appelait pas Tel ou Tel, on ne prenait pas l'habitude de les appeler, ils choisissaient et ils disaient à la ronde : « Voilà, c'est Tel mon nom. » Tu vois la différence. Ils s'appelaient eux-mêmes, avant qu'on les appelle. Pour ainsi dire qu'ils se baptisaient.<sup>874</sup>

Pour ce qui est de l'éponyme, dans le texte, c'est un malentendu de l'énoncé « Tu es raide comme dongré<sup>875</sup> » qui engendre le nom patronyme Longoué ; le premier Longoué, ni francophone ni créolophone, entend dans sa phonétique créolisante un pâté de farine créole *dongré* avec une élision de la préposition *d'ongré* (comme, en créole, « de l'eau » est transformée en *dlo* ou bien « du riz » en *diri*), simultanément remplaçant par un faux article défini *l'ongré* (comme l'air en *lè*) ; enfin, le « r » subit une transformation consonantique « w » qui s'exprime en graphie « ou » dans le texte.<sup>876</sup> Ensuite, il nomme son premier fils selon la suggestion de sa femme ; celle-ci voudrait lui donner le nom d'un roi réputé noir parmi les trois

---

plus nombreuses et variées. Ce sont d'abord les travaux productifs qui lui sont épargnés, puis ménagers (cuisine, confection). Même les soins aux enfants, avec la présence d'une domestique chargée de les surveiller, lui sont retirés. L'idéal d'oisiveté se répand reproduisant une valeur centrale de la noblesse. Mais pour les femmes blanches, ce mode de vie se traduit par une série de dépossessions symboliques aboutissant à une mort sociale. » (« La famille invisible : illégitimité des naissances et construction des liens familiaux en Martinique (XIIe siècle-début du XIXe siècle) », *Annales de démographie historique*, no.2, 2011, p.43)

<sup>874</sup> Édouard Glissant, *Le Quatrième siècle*, op. cit., p.167.

<sup>875</sup> *Ibid.*, p.99.

<sup>876</sup> D'ailleurs, Jacques André interprète ce nom comme un cri de l'insoumis « long oué » ou bien un long « houe » de l'agriculteur. (*Caribales*, op. cit., p.133) Mais que veut dire le premier énoncé de la femme « Tu es raide comme dongré » ? Le pâté de farine devrait être plutôt mou. Or, n'est-il pas en effet un humour de bas corporel à la rabelaisienne, – Longoué comme « *long ou yé* » (« long tu es ») –, comparable au cri « que grand tu as » qui donne le nom au Gargantua ?

mages dont elle connaît à peine l'histoire ; Longoué choisit Melchior, non pas Balthazar.<sup>877</sup> Cette pratique arbitraire reste encore avec l'appellation du fils de la troisième génération Apostrophe. Son nom provient de ce que Melchior a entendu au cours de son errance nocturne en bas du morne : « Voilà qu'il se met à *m'apostropher* !<sup>878</sup> »

Or, il est bizarre que Papa Longoué, la quatrième génération des Longoué, ne montre pas son propre nom. Pourquoi est-il sans nom ? En remarquant l'absence du prénom chez le premier Longoué éponyme et le dernier Papa Longoué, Suzanne Crosta voit le bouclage de la lignée dû à la perte de la raison d'être des marrons dans la société martiniquaise.<sup>879</sup> En effet, dans le roman, le premier Longoué fait la division entre la plaine et le morne, l'acceptation et la négation de l'asservissement. Mais une fois que l'esclavage est aboli définitivement, il n'y a plus de division entre le marron et l'esclave, la hauteur et la plaine. En réalité, il faut savoir que Papa Longoué n'est pas un marron, mais un quimboiseur.<sup>880</sup> Celui-ci devient la sauvegarde des souvenirs des Longoué. Même avant l'abolition définitive, cette tendance commençait, car elle est déjà impliquée dans l'appellation d'Apostrophe ; Melchior l'a entendu lorsqu'il rôdait en bas, c'est-à-dire que son nom a déjà un quelconque rapport avec la plaine. Papa Longoué lui-même explique à Mathieu Béluse cette contamination de la hauteur et de la plaine :

Quoique dans certains cas justement ils [gens du morne] allaient de plus en plus comme au baptême, à choisir des noms venus d'en bas ; ainsi la mère des enfants d'Anne Béluse qui insista pour que le garçon né un an après Stéphanise (c'est-à-dire l'année même de la naissance d'Apostrophe Longoué) soit nommé Saint-Yves. [...] Et elle ne balancerait pas longtemps d'un pied sur un autre avant de ramasser chaque fois cette

---

<sup>877</sup> Vincent Cousseau prouve dans son étude historique la préférence des prénoms antiques chez les Martiniquais à l'époque post-révolutionnaire. Nous y retrouvons quelques noms des personnages de Glissant : « La période de 1796-1808 permet de constater que la disparition de noms employés jusqu'en 1795 porte particulièrement sur des noms de théâtre, parfois à consonance antique. Le recentrage opère sur les noms les plus classiques (dont 4 sur 16 s'achèvent en "in"), mais sans écarter l'inspiration antique (*Achille*) ou biblique (*Melchior*). Les périodes suivantes connaissent la même évolution, par exemple 1809-1829, avec l'intégration pour moitié de noms du calendrier et pour moitié de noms rares de saints et de martyrs (*Anastase, Faustin*, etc.) accessoirement antiques (*Numa, Ovide, Virgile*). D'autres noms antiquisants (*Alcion, Scipion, Télémaque*, etc.) continuent d'être intégrés de 1830 à 1848. » (*Prendre nom aux Antilles : identité et appartenance*, op. cit., p.324)

<sup>878</sup> Édouard Glissant, *Le Quatrième siècle*, op. cit., p.168.

<sup>879</sup> *Le marronnage créateur : dynamique textuelle chez Édouard Glissant*, op. cit., p.143.

<sup>880</sup> Glissant reconnaît tout de même la continuité entre le nègre marron et le quimboiseur sous la rubrique du résistant contre l'esclavage, ensuite l'assimilation, autrement dit le marronnage au sens large du terme : « À l'intérieur de cette constatation globale qu'est le marronnage, le quimboiseur est en quelque sorte l'idéologue, le prêtre, l'inspiré. » (*Le Discours antillais*, op. cit., p.105)

marmaille sur la terre de la case et déclarer : « Il a six mois à présent, nous allons l'appeler Saint-Un Tel. » Enfin il fallait entrer dans les mœurs d'en bas.<sup>881</sup>

Est-il extravagant de deviner que Papa Longoué, fils d'Apostrophe, au fil du temps, possède un nom d'en bas et qu'il ne voudrait pas le montrer ? N'espère-t-il pas ainsi la renaissance des Longoué, voire de la communauté des marrons d'en haut, en impliquant son souhait dans le prénom de son fils René ? Cependant, le départ et la mort de René interrompent la continuation des Longoué. Si les Longoué éprouvent le tarissement définitif, c'est parce que la hauteur disparaît et qu'il est impossible d'être marron avec l'émancipation et puis l'effondrement de la société plantationnaire qui rend nulle la première division entre le marron-morne et l'esclave-plaine.

### **La trace de l'innommé *cela* : les Celat et le dédoublement d'Odon**

Dans *La Case du commandeur*, Glissant explore les Celat à la suite des Longoué et des Béluse. Nous pouvons bien voir que ces trois lignées, avec celle de Targin, constituent un rhizome grâce au plan généalogique à la fin de ce livre.<sup>882</sup> Dans cet ouvrage, l'auteur procède à un camouflage du créole dans son texte écrit en français. Pour le voir, nous allons entreprendre des analyses créolophones de deux noms qui apparaissent dans *La Case du commandeur*. D'abord, pris d'un pronom démonstratif « cela », ce nom étrange constitue un signe vide à la différence de la polysémie (ou l'asémie) de Longoué et de la monosémie de Béluse. Cela(t) ne signifie pas en soi, mais il pointe la présence de quelque chose d'oublié dans l'histoire de l'esclavage. Il semble que Glissant conçoive ce patronyme dans une abstraction très poussée afin de ressusciter paradoxalement l'absent dans le présent. D'ailleurs, il faudrait citer une réflexion derridienne sur le jeu du signe pour nous rendre compte de son opération paradoxale :

Le signe, dit-on couramment, se met à la place de la chose même, de la chose présente, « chose » valant ici aussi bien pour le sens que pour le référent. Le signe représente le présent en son absence. Il en tient lieu. Quand nous ne pouvons prendre ou montrer la chose, disons le présent, l'étant-présent, quand le présent ne se présente pas, nous

---

<sup>881</sup> Édouard Glissant, *Le Quatrième siècle*, op. cit., p.167-168.

<sup>882</sup> Cf. Édouard Glissant, *La Case du commandeur*, op. cit., p.211.

signifions, nous passons par le détour du signe. Nous prenons ou donnons un signe. Nous faisons signe. Le signe serait donc la présence différée.<sup>883</sup>

Le nom Celat implique la remise en présence d'un passé rendu absent dans l'Histoire. Marie Celat alias Mycéa renforce, par son onomastique, la présence de la trace par un pléonasme en français créolisé « *mi cela* » qui veut dire « voici cela ». De même, la mère de Mycéa incarne ce jeu présent / absent. Fille d'origine inconnue, elle fait une apparition spectrale devant les Celat : « *I té la, sé nous ki pa téka ouè*<sup>884</sup> » (Elle était là, c'est nous qui ne voyions pas). Le jeu de présence et d'absence est également marqué dans la conception même de ce patronyme. Une certaine métisse Hermancia, une des concubines d'Anatolie le faiseur d'amour, donne naissance à un enfant d'Anatolie. Elle donne à son enfant naturel le nom étrange « Ceci » pour retenir en mémoire sa liaison avec Anatolie. Lors de l'abolition au XIX<sup>e</sup> siècle, celui-ci décide alors de se nommer « Celat » d'après le nom de son enfant naturel :

Elle décida que le nouveau-né s'appellerait Ceci. [...] Hermancia marquait ainsi et proclamait son privilège caché ; qu'elle avait fait la liaison entre « par-ci par-là » et « ceci cela » l'un pour signaler où était Anatolie quand on le cherchait, l'autre pour suggérer ce qu'il faisait. Et même quand, plus tard, il choisit de s'appeler Anatolie Celat, les commis d'état civil ne devinèrent pas d'où il lui était venu ce caprice.<sup>885</sup>

Ce premier Celat est caractérisé par sa grande mobilité. Il se trouve çà et là dès sa jeunesse, toujours absent, mais omniprésent : « Il n'avait donc pas douze ans qu'on demandait partout à la volée : Où est passé cet Anatolie ? Et qu'on répondait tout aussitôt, avec des mines et des soupirs : par-ci, par-là.<sup>886</sup> » Et l'acte de nommer cette figure d'absence marque un repère à quelque chose d'insaisissable dans sa mouvance sans répit :

Anatolie Celat fut peut-être le premier de notre sorte à gagner, si c'est gagner, un nom de famille. Il le devait à cet appétit de bouger qu'il ne put jamais refréner. Nous le

---

<sup>883</sup> « La différence », *Marges de la philosophie, op. cit.*, p.9.

<sup>884</sup> Édouard Glissant, *La Case du commandeur, op. cit.*, p.51.

<sup>885</sup> *Ibid.*, p.100.

<sup>886</sup> *Ibid.*, p.94.

savions. Anatolie Celat était notre goût et notre toucher, nous le jetions au-devant de nous pour nous assurer que nous existions, que nous voulions quelque chose et que nous étions en mesure de l'obtenir.<sup>887</sup>

Mais qu'est-ce que ce « quelque chose » perdu veut dire ? Qu'est-ce que le nom de Celat, pris du démonstratif « cela », veut indiquer ? Celat signifierait en créole « *sé là* » (c'est là), c'est-à-dire une présence quelconque. Mais qu'est-ce qui est là ? Il faut noter que, dans la syntaxe créole de *sé*, le sujet impersonnel « ce » et le verbe « être » sont indistincts. Afin de mieux voir la fonction syntactique de *sé*, citons une explication grammaticale de Pierre Pinalie et de Jean Bernabe :

La forme « sé » peut faire présent l'objet d'une étude particulière en raison de ses emplois différents qui sont au nombre de 4. Elle peut être :

1°/ le présentatif « c'est »

2°/ la marque du pluriel avec les articles définis (« sé..là » ou « sé...a ») ou avec les démonstratifs (adjectifs : « sé...tala » ou pronom « sé tala »)

3°/ la copule, c'est-à-dire l'équivalent du verbe « être » devant un attribut

4°/ l'optatif, c'est-à-dire l'équivalent de la marque du conditionnel habituellement formé par les deux particules « té ké »<sup>888</sup>

Sans doute, le nom Celat (*sé là*) joue la fonction de présentatif en créole dans le texte écrit en français camouflant le créole. En réalité, à plusieurs reprises, Glissant proclame la présence de son langage dans son usage de français :

J'écris désormais en présence de toutes les langues du monde, dans la nostalgie poignante de leur devenir menacé. [...] C'est un des modes de l'imaginaire. Dans la

---

<sup>887</sup> *Idem.*

<sup>888</sup> *La grammaire du créole en 50 leçons*, Paris, L'Harmattan 1999

langue qui me sert à exprimer, et quand même je ne me réclamerais que d'elle seule, je n'écris plus de manière monolingue.<sup>889</sup>

Par ailleurs, Émile Benveniste remarque que le verbe « être » donne une catégorie de pensée propre à la langue occidentale depuis l'*ousia* : le verbe « être » donne ainsi forme à la pensée de l'« être » comme substance métaphysique dans la langue occidentale.<sup>890</sup> En revanche, dans l'optique d'une linguistique comparative, le linguiste reconnaît la possibilité d'autres catégories pour l'« être » dans d'autres langues.<sup>891</sup> Glissant semble déjouer, dans la syntaxe créole de « sé », le jeu de présence / absence déterminé par le verbe « être ». Enfin, la recherche de cet énigme est au cœur même de *La Case du commandeur*, à la vue d'une rengaine prise probablement du conte créole : « Nul ne l'a su, nul ne le sé<sup>892</sup> ». En faisant un détour autour de la présence innommable « cela / sé la », l'auteur semble contourner le passé perdu qu'il appelle la « trace du temps d'avant », l'histoire de l'esclavage inédite dans l'Histoire :

La remontée dans *cela* qui s'était perdue : comment une population avait été forgée, à douloureuse calées de Nègres raflés et vendus, traités nus sans une arme sans un outil à emporter ; comment, venue de tant d'endroits divers et tombée là (ici) par les obligations du marchandage et du profit, elle s'était accroupie sur elle-même et avait perduré ; comment elle avait, à partir de tant de mots arrachés ou imposés, sécrété un langage ; comment elle s'usait, pour tant d'outrages subis, à oublier.<sup>893</sup>

Et ce « *cela* » déictique de la trace du passé innommé est suppléé par une trace du nom d'un inconnu Odonon qui hante les Celat de génération en génération. Et ce nom apparaît sous plusieurs formes variantes comme par le dédoublement (Odonon Odonon), la déformation (Ozonon / Zonon / Zonon / do sans do) ou bien par la transfiguration radicale (Aa, Aa-a, Bb) que nous allons analyser ultérieurement, etc. Avec la variation du nom, Glissant procède à la mise en

---

<sup>889</sup> *Traité du Tout-monde, op. cit.*, p.26.

<sup>890</sup> « Catégorie de pensée et pensée de catégorie », *Problèmes de linguistique générale, op. cit.*, p.70-71.

<sup>891</sup> Par exemple, il allègue le cas d'une langue togolaise ewe qui possède cinq verbes qui correspondraient à l'« être » de la langue occidentale. (*Ibid.*, p.71-72)

<sup>892</sup> *La Case du commandeur, op. cit.*, p.59. Cette redite subit quelques variantes, par exemple, « Qui l'eut cru ? Nul n'eut cru. » (p.58)

<sup>893</sup> *Ibid.*, p.159.

œuvre de sa vision du monde qu'il appellera plus tard la digenèse. Pour voir ce dédoublement originaire, il faut examiner l'autre énigme onomastique d'Odonno dans *La Case du commandeur*.

Le nom d'Odonno est un non-sens comme Celat ; il est un signal plutôt qu'un signe. Valerie Loichot remarque judicieusement qu'il provient d'une phrase en anglais « *Oh, dunno* », forme relâchée de « *Oh, I don't know* ». <sup>894</sup> En vérité, c'est insinué dans le texte : « Cinna Chimène demanda quel Odonno, il [Pythagore] répondit que je ne sais pas <sup>895</sup> » (*he responded that I don't know*). L'auteur fait ainsi exprès de mettre en désaccord les sujets « il » dans la proposition principale et « je » dans la proposition subordonnée, comme si celle-ci était un discours direct, quoique les deux pronoms désignent un locuteur identique Pythagore. Cette négation renvoie d'une part à l'impossibilité de connaître l'ancêtre des Celat, déporté puis marron captivé et condamné, d'autre part à l'impossibilité de savoir ce qui s'est passé dans le pays d'avant.

D'ailleurs, le nom est répété à plusieurs reprises comme « *Odonno ! Odonno !* » ou « *Odonno, ki Odonno ?* <sup>896</sup> » Ces phrases semblent une répétition du nom d'un personnage, mais plutôt il s'agit d'un dédoublement. En effet, il y a deux frères qui s'appellent tous les deux Odonno. L'un est pasteur, l'autre guerrier. L'un trahit et vend l'autre, cependant le frère traître est aussi vendu et transbordé dans le même bateau. En ce sens, la phrase en créole « *ki Odonno* » a deux sens. D'une part, la traduction « qui est Odonno » suppose un seul Odonno, l'ancêtre des Celat. D'autre part, il est traduisible comme « quel Odonno » qui indique les deux frères de nom identique et leurs affaires au-delà de l'Atlantique. Si nous osons faire une abstraction, il est possible de supposer le fait qu'un frère qui vend l'autre peut se comprendre comme parabole historique ; un Africain traite son semblable. Or, la parole de Pythagore fait allusion au caractère générique de ce nom : « cette terre (l'Afrique) où, dit-il, tous les gens étaient Odonno. <sup>897</sup> »

Les deux Odonno indiquent l'origine bifide de la lignée, qui se traduirait en termes glissantiens en digenèse. Le préfixe « di- » ne signifie pas exclusivement deux, mais plutôt plusieurs. Pour ce qui est de la terre d'origine, il est à noter que l'auteur ne se réfère pas à l'Afrique, mais il emploie « Guinée » et « Congo » : « Cinna Chimène demanda quelle terre, il

---

<sup>894</sup> *Orphan Narratives: The postplantation Literature of Faulkner, Glissant, Morrison, and Saint-John Perse*, Charlottesville/London, University of Virginia Press, 2007, p.46.

<sup>895</sup> *Ibid.*, p.71.

<sup>896</sup> *Ibid.*, p.19 et p.93.

<sup>897</sup> *Ibid.*, p.71.

répondit la Guinée le Congo.<sup>898</sup> » De même, au sujet de la provenance européenne, l'auteur remarque également la double appartenance de Christophe Colomb et de sa caravelle Santa-Mariá : « Espagne et Italie mélangées<sup>899</sup> ». L'« origine » est ainsi multipliée par deux. De même, il faut nous rappeler que le nom de Celat subit également un dédoublement fondateur, car il est du nom de l'enfant Ceci qui provient de « par-ci par-là » ou de « ceci cela » du géniteur Anatolie qui sera Celat d'après le nom de sa progéniture.

Par ailleurs, cette figure bifide acquiert une dimension mythique. L'alias « Aa-a » d'Odonno permet de constater la récurrence du marronnage à partir de cette appellation. Dans le texte, ce nom est interprété comme un prolongement du cri.<sup>900</sup> Mais, le surajoutement « -a » est effectivement un article défini en créole martiniquais joint au nom « Aa ».<sup>901</sup> Dès l'abord, cet « Aa » n'était-il pas lui-même initialement « A-a » dont la lettre « A » signifiait l'anonymat d'un nègre marron ? Sinon, est-ce que cela communique l'existence d'un autre marron « A-a » qui a précédé cet « Aa-a » présent dans *La Case du commandeur* ? À l'inverse, l'accumulation de l'article défini « -a » sous le prétexte de la syntaxe créole, ne laisse-t-il pas interpréter comme récurrence du marronnage (un marron « Aa-a » sera ainsi succédé par un autre marron « Aaa » qui subirait un autre ajout de l'article défini « Aaa-a » et ainsi de suite) ?

Et cet « A-a » hypothétique ne constitue-t-il donc pas l'archétype du marron pour le premier Longoué dans *Le Quatrième siècle* et Gani, Maho et Mani dans *Mahagony* ? D'ailleurs, le dédoublement du personnage engendre deux frères ennemis, motif récurrent chez Glissant. N'est-ce pas indiqué par le sous-titre « Procession des dédoublés » que l'auteur utilise dans *La Case du commandeur* ? Les Odonno dédoublés se réincarnent dans le conflit primordial entre l'anté-Longoué et l'anté-Béluse suivi de la rivalité amoureuse et meurtrière entre leur fils Anne Béluse et Liberté Longoué dans *Le Quatrième siècle* ainsi que la concurrence entre Thaël et Matthieu dans *La Lézarde* :

De sorte que quand on criait Odonno, Odonno, on ne devinait pas auquel des deux le nom s'adressait. Que le passé comme l'avenir étaient tout entiers dans ce rond de cachot.

---

<sup>898</sup> *Idem.*

<sup>899</sup> Édouard Glissant, *Tout-monde*, [1993] Paris, Gallimard, 1995, p.36.

<sup>900</sup> Édouard Glissant, *La Case du commandeur*, *op. cit.*, p.118.

<sup>901</sup> Notons qu'en créole martiniquais il y a plusieurs formes de l'article défini selon la terminaison du nom auquel il s'ajoute : « La forme est tantôt "la", après une consonne, tantôt "a" après une voyelle. » (Pierre Pinalie et Jean Bernabé, *Grammaire du créole en 50 leçons*, *op.cit.*, p.11)

Qu'il valait mieux contempler ainsi le passé dans un fond de nuit, sans préciser les noms ni les moments. [...] [L]'arrivée par ici et la fondation des ennemis, c'est-à-dire leur nouveau combat qui n'était que le miroir d'une guerre plus ancienne ou peut-être le forgerment d'une fraternité irrémédiable ; la course devant les chiens pour finir cette longue nuit de soleils qui avait étendu au long des années sa ravine, où ils avaient dérivé tous deux à travers leurs descendants ignorants, tous deux ou les quatre s'il se trouve (puisque le géniteur de Melchior n'aurait pas soutenu qu'il était le premier, aussi bien que nous devons aujourd'hui regarder ce trou de temps sans vertige, mais sans aucun instrument pour le mesurer), en tous cas raflés là-bas dans le pays d'avant par les mêmes chasseurs qui ne faisaient ni distingo ni préférence.<sup>902</sup>

Les insistances sur l'imprécision (« sans préciser les noms ni les moments », « sans distingo ni préférence ») inscrivent l'épisode d'Odonno dans le vertige du temps ; la référence au miroir (« le miroir d'une guerre plus ancienne ») figure le dédoublement d'une série d'actions (trahison, conflit et marronnage) qui aurait eu lieu en récurrence. L'épisode d'Odonno est donc, en quelque sorte, l'épitomé de l'histoire de l'esclavage et du marronnage. Dans cette optique, une interprétation onomastique de Loichot paraît toujours judicieuse ; le nom d'Odonno se construit par une dénie « *No !* » (« *Oh, don't ! No !* ») et la voyelle « o » trois fois répétée communique une circularité.<sup>903</sup> En réalité, lorsque Mycéa interroge Papa Longoué sur ce propos, le mutisme du vieux quimboiseur est tout à fait ambivalent : « À la fin l'écoutante [Mycéa] demanda si le père de Melchior avait été Odonno. Le vieux quimboiseur resta longtemps silencieux, ils entendaient l'air ronfler sous les feuilles des makandjias, puis il confessa que non.<sup>904</sup> » Il semble que Papa Longoué approuve sa remarque par son long silence malgré sa négation.

---

<sup>902</sup> Édouard Glissant, *La Case du commandeur*, op. cit., p.107-108. La même figure d'opposition est aussi mentionnée dans *Tout-monde* : « Que par exemple, nous déambulons dans cet insu, qui nous occupe comme une fatalité. Comment expliquerez-vous autrement qu'ils soient toujours deux (parmi nous) à ne pas savoir pourquoi ils s'opposent l'un contre l'autre, comme un battant de nuit contre un volant de jour ? L'anté-Béluse l'anté-Longoué, qui avaient rempli ce bateau d'une rumeur inlassable. Mathieu Béluse Raphaël Targin, les deux béants d'une divinité qui ne peut pas rassembler son corps. Marie Celat Mathieu Béluse, qui ont inventé tant de quimbois pour accumuler sur eux le malheur. Disons aussi Laroche Senglis, qui n'en finissaient pas de s'exterminer. » (p.503-504)

<sup>903</sup> *Orphan Narratives: The postplantation Literature of Faulkner, Glissant, Morrison, and Saint-John Perse*, op. cit., p.46.

<sup>904</sup> Édouard Glissant, *La Case du commandeur*, op. cit., p.149.

*La Case du commandeur* imprègne une autre idée à partir de la réflexion sur les particules adverbiales « -ci » et « -là ». Une phrase d'Anatolie Celat – « Par-ci par-là est maintenant ici-là-même<sup>905</sup> » – comporte un élan vers le monde extérieur, ce qui deviendra le concept du Tout-monde. La locution qui paraît démesurée « ici-là-même » constitue « *isi-la* » (l'ici même) en créole en laissant entendre en français une jonction « ici et là ». L'ubiquité « ici-là » s'étend par la suite sur le monde ; la syntaxe créole est au fondement même du Tout-monde.<sup>906</sup> François Noudelmann remarque cette conception créolophone chez Glissant : « Les lieux sont toujours des voisinages et des proximités, des surfaces et des profondeurs que le créole décline en *Isila* et en *Isidan*.<sup>907</sup> » Ce rapport se concrétise vers la fin de *La Case du commandeur* dans l'immobilisme de Mycéa à la Martinique et sa correspondance avec Mathieu Béluse qui s'est lancé dans l'errance du monde.<sup>908</sup> Et cet imaginaire évolue au fil des années vers le concept du Tout-monde. Dans *Mahagony*, Glissant utilise pour la première fois le mot « Tout-monde » en conceptualisant le rapport rapproché entre ici et là. C'est Mycéa qui parle ainsi :

Je suis sûre qu'il ne rapporte pas avec lui la prétention du monde. Dans le temps les revenants prenaient des airs avec des yeux qui étaient vagues solennels parce qu'ils avaient contemplé le tout-monde. Les demeurants inquiets posaient questions, interprétaient. Le rêve d'ailleurs était déposé comme une faveur par ceux-là, reçu par ceux-ci comme une aumône. Les lents bateaux pleins de lumière creusaient la distance. C'est fini ce temps. J'efface la mer qui les a charroyés. Nous embarquons dans les

---

<sup>905</sup> *Ibid.*, p.112.

<sup>906</sup> Glissant se réfère souvent à la créolophonie camouflée chez Saint-John Perse. Il s'agit de lexique, d'emprunt d'expressions idiomatiques et de camouflage syntactique. Pour ce qui est du dernier, il allègue une phrase de Saint-John Perse « Ces filles, là, ... » qui se construit du créole « *Tifi-tala* ». L'adverbe « là » qui semble français dissimule l'article défini créole postposé « -la », ce qui est comparable à notre analyse « ici-là » du Tout-monde. (*Introduction à une poétique du Divers, op. cit.*, p.53-54)

<sup>907</sup> « La trame et le tourbillon » in Samia Kassab-Charfi et Sonia Zlitni-Fitouri eds., *Autour d'Édouard Glissant : Lectures, épreuves, extensions d'une poétique de la Relation*, Bordeaux/Carthage, Presse universitaire de Bordeaux/Académie tunisienne des sciences, 2008, p.122.

<sup>908</sup> Elle effectue un voyage virtuel dans le rapport avec le monde à travers Mathieu « Il est difficile de fréquenter le monde entier. Marie Celat voyageait ainsi, sans quitter ses repères. » (*La Case du commandeur, op. cit.*, p.175) Qui est Mycéa ? Peut-être, elle est la figure de la Martinique qui demeure en son lieu. En ce sens, Mathieu est la Martinique qui s'élance vers l'ailleurs. Nous y voyons une procession des dédoublés. Pourtant, même éloignés l'un de l'autre, ces deux personnages sont attachés. Il ne serait qu'une coïncidence, mais ils portent en commun la lettre initiale M.

avons, nous regardons la télévision. Nous connaissons avec nos yeux notre corps tout de suite sans désespérer la neige Pont-à-Mousson la Cochinchine la tour Eiffel.<sup>909</sup>

Le temps et l'espace ne s'imposent plus comme écart déterminant. Le lointain « là-bas » est avec l'entour immédiat « ici » dans le Tout-monde.<sup>910</sup> La spécificité « ici » du pays se relie avec la diversité du monde et l'ailleurs précipite l'ici grâce à la généralisation de transport aéronautique et de télécommunication. La distance spatiale ainsi que le décalage temporel disparaissent ; nous voyons un tel rapprochement des lieux éloignés dans la juxtaposition sans ponctuation de « Pont-à-Mousson la Cochinchine la tour Eiffel » dans le passage cité. Plus tard, dans *Tout-monde*, Glissant dit : « La procession des “Là-bas” s'est soulevée en une tempête d'“Ici”. Le Tout-monde est rayonnant d'“Ici” qui se relaie. / Où que je tombe vivre, ce n'est plus jamais dans là-bas, écoutez, je débats désormais dans le plein Ici.<sup>911</sup> » Le concept de Tout-monde se fonde sur ce sentiment d'*isi-la*. Maintenant, nous allons passer à un autre livre qui s'intitule ainsi *Tout-monde*.

### **Le rond du Tout-monde : Rochebrune/Rocamarron**

Pour parler du *Tout-monde*, il faudrait noter deux choses. D'abord, il semble que ce gros volume constitue une espèce d'épitomé des romans précédents, de *La Lézarde* à *Mahagony*, en reprenant la quasi-totalité de ses personnages ; pourtant, du point de vue technique, le *Tout-monde* suit *Mahagony* qui se construit selon les techniques faulknériennes du relais narratif et de la multifocalisation d'une manière complexe et éclatée.<sup>912</sup> Glissant défait les nœuds qu'il a faits dans les œuvres précédentes ; il les ressasse et les renoue sous l'aspect du monde entier.<sup>913</sup>

---

<sup>909</sup> *Mahagony*, Paris, Gallimard, 1997, p.141.

<sup>910</sup> Au sujet de télécommunication dans la poésie, certes, nous pouvons nous référer à « Cristal automatique » de Césaire (*Les Armes miraculeuses*) et la partie II de *Black-Label* de Damas ; ils intègrent le mot-phrase téléphonique « allo allo » dans leurs poèmes, ce qui indique l'entrée de la modernité technologique de téléphonie dans la poésie. La différence entre ces deux poètes et Glissant par rapport à la technologie est que celle de Glissant concerne est des communications de masse tandis que Césaire et Damas est une communication individuelle, privée et plutôt confidentielle.

<sup>911</sup> *Tout-monde*, *op. cit.*, p.578.

<sup>912</sup> Nous pouvons attribuer cette influence technique à *Tandis que j'agonise* de Faulkner dont l'auteur en laisse la trace dans le titrage de *Mahagony* qui consiste en « ma agonie ».

<sup>913</sup> François Noudelmann explique le texte glissantien par l'image du tissu, de la texture, de la trame : « La trame est aussi ce qui “se trame”, ce qui se prépare et se construit, en récits, en textes, selon des croisées de langues et de mémoires. [...] Glissant la “détrame”, la “débrosse”, il l'ouvre aux flux de la mondialité, à leurs mesures et leurs

Alors, c'est plus que l'écriture faulknérienne qui sous-tend l'œuvre ; c'est la forme d'expression pour la conception du Tout-monde. Il en parle dans un entretien en 1993, l'année de la publication du roman :

Il s'agit bien d'un roman à mon avis, mais d'un roman éclaté. Vous savez, on en a fini avec les vieilles traces des romans qui commencent à un endroit, qui suivent des mouvements inéluctables et qui s'achèvent en une sorte de fatalité rhétorique. Ce qui est passionnant dans le roman d'aujourd'hui c'est qu'il peut partir dans toutes les directions ; il parcourt le monde. Je ne vois pas comment un livre qui a comme titre Tout-monde pourrait être linéaire et conventionnel comme les romans du début de ce siècle. Non, c'est un roman qui est appliqué à la matière du monde, qui est dilaté comme la matière du monde.<sup>914</sup>

Ensuite, ce roman récapitulatif est marqué par le retour au présent, au temps de *La Lézarde*. Du *Quatrième siècle* jusqu'à *Mahagony*, l'histoire se déroule par la remontée vers le passé à partir du présent, alors que la temporalité de *La Lézarde* et du *Tout-monde* s'ancre pour la plupart dans le XX<sup>e</sup> siècle. Le temps rétrécit son balan tandis que l'espace prend une grande envergure depuis l'île vers le monde. D'une saga rétrospective de la Martinique à une saga prospective du monde, ce virage est manifesté vers la fin de *Mahagony* : « Le voyage, quelle qu'ait été la grandeur des découvreurs, est le préliminaire de la relation où les peuples désormais s'engagent. La charge, il est vrai, n'a pas diminué, des souffrances, d'iniquités de résistances. Mais chacun peut rêver le voyage, sans fantasme ni pédanterie.<sup>915</sup> » Dans cette perspective, l'arrivée des premiers aventuriers et la colonisation étaient une forme initiale de la Relation : « les communautés ont été dominées un peu partout dans le monde par l'acte de colonisation,

---

démésures. Le flottement et l'errance de tramage procèdent d'un incessant désassemblage qui s'oppose aux enracinements, aux nouages ataviques ou canoniques. Dénouer, laisser du jeu, tel semble aussi le processus de la trame et de la détrame car le poète avoue « rire de ne savoir nouer ». Ses trames se présentent donc démaillés. » (« La trame et le tourbillon » in Samia Kassab-Charfi et Sonia Zlitni-Fitouri eds., *Autour d'Édouard Glissant : Lectures, épreuves, extensions d'une poétique de la Relation, op.c it.*, p.119)

<sup>914</sup> Introduction à une poétique du divers, *op. cit.*, p129-130.

<sup>915</sup> Édouard Glissant, *Mahagony, op. cit.*, p.167-168.

mais c'est aussi celui de relations dans le monde.<sup>916</sup> » D'ailleurs, cette constatation est bien comparable avec celle de Kateb Yacine : « la conquête était un mal nécessaire.<sup>917</sup> »

Les trois lignées principales, Béluse, Celat et Targin, chacun vit son Tout-monde : Mathieu en Europe, Mycéa dans son immobilité sur l'île,<sup>918</sup> et Thaël dans son errance effrénée dans le Tiers monde, de guerre en guerre.<sup>919</sup> Et les Longoué dont le tarissement est déjà annoncé dans *La Lézarde* cèdent leur place privilégiée de détenteur de mystère aux Rocamarron. Les trames narratives multiples déployées dans le roman se rejoignent en un certain Jorge Felipe Rocamarron et son parcours circulaire dans les Amériques. Certes, cela risquerait de trop réduire la structure multiple du roman, mais il est possible de dire que l'ensemble s'articule autour d'une prédiction de Papa Longoué :

[M]ais je vous dis que vous porterez partout dans votre déambulation, car ce que vous cherchez, ce que vous cherchez partout, c'est quelqu'un, est-ce une femme est-ce un homme un vieux corps un enfant, qui raccorde le pays de mer et le pays de terre, et qui est partagé partout dans le Tout-monde.<sup>920</sup>

Cette énigme du quimboiseur donnée à Mathieu – « qu'est-ce une femme un homme un vieux corps un enfant ? » –, semblable à celle du sphinx à Œdipe, aboutit à sa rencontre des Rocamarron. D'abord, Mathieu semble essayer de se rendre compte que le vieux quimboiseur

---

<sup>916</sup> Édouard Glissant, *Introduction à une poétique du divers*, op. cit., p.48. Kostas Axelos rejoint à la pensée de la colonisation comme mondialisation : « A la phase actuelle de l'histoire qui se mondialise, se socialise et qui devient planétaire, correspond le mouvement de décolonisation, aile particulière du mouvement général de libération d'émancipation, de désaliénation. [...] L'Occident européen mondialisait par la violence ceux qu'il colonisait. Mais il n'a pas manqué également de leur fournir le schéma de la décolonisation, de les mettre sur le chemin de la nouvelle et première mondialisation. » (« Problème et difficulté internes de la décolonisation », *De l'impérialisme à la décolonisation*, Jaques Berque et Jean-Paul Charnay éd., Paris, Minuit, 1965, p.322)

<sup>917</sup> Kateb Yacine, *Nedjma*, op. cit., p.111.

<sup>918</sup> Le Tout-monde de Celat et de Béluse est inséparable. Errant et visionnaire, l'un et l'autre se complètent : « Il est difficile de fréquenter le monde entier. Marie Celat voyageait aussi, sans quitter ses repères. Mathieu protestait qu'elle avait l'esprit critique à bon compte. Elle lui décrivait les endroits qu'il visitait, il convenait qu'elle voyait juste. Cette correspondance à l'envers (Mathieu Béluse à son tour évoquait le pays – Petite Guinée ou Roches Carées – qu'il avait quitté pour hanter le monde et Marie Celat confirmait que son discours n'était pas caduc) s'organisait selon un rituel qui lui permettait – leur donnait la force – de ne pas parler d'Ida. » (*La Case du commandeur*, op. cit., p.175.)

<sup>919</sup> Absent depuis la fin de *La Lézarde*, son errance est annoncée dans *Mahagony* : « J'augurais que si un jour je me prenais à écrire, comme la tentation bouillonne nous en vient, à nous confrérie de parleurs magnifiques, je raconterais d'abord le présent de Raphaël, c'est-à-dire sa dérive dans le monde après qu'il avait quitté le pays, sans doute en croyant qu'il n'y reviendrait jamais. » (*Mahagony*, op. cit., p.189)

<sup>920</sup> Édouard Glissant, *Tout-monde*, op. cit., p207-208.

parle des trois marrons de *Mahagony* : Gani, Maho, Mani dont le nom est dédoublé par celui de Marie-Annie (Ma-nie) compagne de sa mère Artémise. Mais Artémise réfute vite une telle hypothèse : « Or regardez Marie-Annie, pour elle cet homme-là, son Mani-Mani, ce n'était pas un double.<sup>921</sup> »

Qui sont les Rocamarron ? L'origine remonte à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Un aïeul Georges de Rochebrune est un rejeton du béké La Roche qu'il a eu avec une certaine esclave nommée Émérante.<sup>922</sup> Son patronyme est pris de son géniteur La Roche, en y ajoutant une nuance de couleur de peau brune. À titre de gens de couleur libres, il milita pour le droit de ses congénères de couleur. Accusé d'avoir cité un planteur en duel, le jeune Geroges de Rochebrune s'enfuit clandestinement à La Nouvelle-Orléans. Il continua son militantisme en faveur des gens de couleur libre à Londres puis à Paris, et il retourna à la Martinique à la veille de la Révolution française et repartit pour le Brésil. En bref, il effectue une errance dans le monde que ses descendants poursuivraient aussi.

Mathieu Béluse rencontre par hasard un de ses descendants, Jorge Felipe Rocamarron vivant avec sa vieille femme Indulgencia et sa petite fille Sulpicio, lorsqu'il cherche Artémise et Marie-Annie qu'il les croyait porteuses de l'énigme posée par Papa Longoué. Cette famille donne la réponse à sa parole mystique. Par ailleurs, la première impression qu'il a de Jorge Felipe est significative : « Le vieux corps qui se dressa de l'ombre de cette pièce ressemblait tellement à Papa Longoué, sauf qu'il avait tout d'un Indien caraïbe.<sup>923</sup> » En quelque sorte, ce personnage remplace Papa Longoué mort depuis quelques décennies. Sans doute, il est aussi un dédoublement du vieux quimboiseur.

D'ailleurs, la version espagnole de Rochebrune, Rocamarron, consiste en deux parties ; la première partie « Roca » signifie en espagnol « roche » pour le souvenir du géniteur colon ; le deuxième « marron », indiquant la peau brune du mulâtre illégitime, acquiert par homonymie le sens du marronnage comme cela est insinué dans son appellation locale ; « Mathieu Béluse m'avait fait connaître Jorge Rocamarron, que tous dans la mangrove appelaient *Roca* par moments, et à d'autres *Señor Marronn*.<sup>924</sup> » L'évasion de l'aïeul Georges de Rochebrune vers La

---

<sup>921</sup> *Ibid.*, p.214.

<sup>922</sup> La Roche avoue tout discrètement sa faute : « C'est mon rejeton et ce fou d'ami, c'est moi tout cru. » (*Ibid.*, p.99)

<sup>923</sup> *Ibid.*, p.515.

<sup>924</sup> *Ibid.*, p.551.

Nouvelle-Orléans ne fut-elle pas pour ainsi dire une espèce de marronnage ? L'air de famille indéniable entre Papa Longoué et Jorge Felipe relie ces deux lignées. Si le premier Longoué marronne à l'intérieur de l'île, en haut, le premier Rochebrune prend la fuite à l'extérieur, au large ; serait-il possible de constater un greffage de Rocamarron sur la lignée des Longoué tarie. Enfin, Mathieu se rend compte que Papa Longoué ne lui a pas indiqué une personne, mais l'ensemble de cette famille :

Ah, dit Mathieu, qui était resté saisi, ah ! j'imagine maintenant ce que « qu'est-ce une femme un homme un vieux corps un enfant » et c'est vous Rocamarron, le vieux Longoué m'a bien fait courir, hein, vous êtes tout ça en même temps, Sulpicio Indulgencia Jorge, c'est ma vision, sauf qu'elle était prédite annoncée.<sup>925</sup>

Il faut noter aussi dans l'observation de Mathieu la physionomie amérindienne du vieil homme ; il incarne l'Antillanité ou bien l'Américanité si nous empruntons le terme de René Depestre.<sup>926</sup> En fait, la famille Rocamarron circule continûment autour de la Caraïbe : après le retour à la Martinique du premier Georges de Rochebrune, celui-ci repartit pour Saint-Domingue pour rejoindre Toussaint Louverture, puis il s'installa et épousa une Indienne en Colombie où il eut une progéniture abondante ; les uns s'installèrent au Brésil, les autres au Panama (sans doute pour la construction du Canal au début du XX<sup>e</sup> siècle) ; enfin, le vieux Jorge Felipe retourne de Colombie à la Martinique en passant par le Venezuela et les îles au Sud. C'est comme si Georges de Rochebrune et Jorge Felipe Rocamarron traçaient un cercle autour du bassin caribéen. Le vieux migrateur lui révèle dans son départ une vision sur le mystère du Tout-monde avec la figure de cercle :

Toute la force est dans le Cercle, disait-il, puis il argumentait une série de raisons qui à la vérité me semblaient plus évidentes que fortes, des manières de lieux-communs, la terre ronde, le ciel rond, le soleil et la lune, les maisons en rond de Malicoula, et le

---

<sup>925</sup> *Ibid.*, p.556.

<sup>926</sup> Cf. « Chapitre V : Bonjour et adieu à la Négritude », in *Bonjour et adieu à la Négritude*, Paris, Laffont, 1980, p.82-160.

grand rond qu’ils avaient dévalé depuis-là vers Caracas, en déroulant à travers les monts des Andes et les fonds des llanos.<sup>927</sup>

Dans ce passage, il faut remarquer l’assonance par un phonème « -on- » (« raisons », « rond/ronde », « maisons », « monts » et « fonds » auxquels on peut ajouter le nom de « Rocamarron »).<sup>928</sup> Mais que signale cette assonance ? Elle communique le mouvement d’arrondir, un encerclement qui est la géographie de la Caraïbe, la planète, voire même l’univers. Glissant le dit : « Les récits du monde courent en ronde, ils ne suivent pas la ligne, ils sont impertinents de tant de souffles, dont la source est insoupçonnée. Ils dévalent en tous sens. Tournez avec eux !<sup>929</sup> » Cette figure est à plusieurs reprises évoquée sous l’image du tourbillon. François Noudelmann explique une implication temporelle chez Glissant : « Le tourbillon déjoue non seulement l’organisation des espaces, mais aussi la direction des temps. Par la suspension du cours vertical des filiations, Glissant multiplie d’autres durées qui ne se résument pas à des chronologies unilinéaires.<sup>930</sup> » D’ailleurs, l’identité onomastique entre Georges de Rochebrune et Jorge Rocamarron n’est-elle pas une expression de circularité de leur lignée, en plus de leurs retours et départs réitérés autour de la Caraïbe ? Tel un cyclone, ce vortex tourne autour un centre vide, mais, à la différence d’un cercle clos, il engloutit ses alentours dans son cheminement. Il n’est pas d’une seule direction ; le tourbillon consiste en une unité dynamique circulaire influée par plusieurs directions. Alors, Jorge Felipe et Mathieu s’entretiennent sur le rond que leur famille a tracé dans une série de déplacements :

Ils parlaient du rond que faisait ces terres ensemble, depuis le haut du Brésil qu’on appelle le Nordeste jusqu’aux bayous de Louisiane, avec ces bords de la Barbade à l’est et de la Colombie à l’ouest, et à vrai dire, ils parlaient des terres et des pensées archipélagiques, toutes dans le monde, qui ne pèsent pas et n’oppressent pas, qui sont fragiles et attaquables, mais si fécondes en traces incertaines.<sup>931</sup>

---

<sup>927</sup> *Tout-monde, op. cit.*, p.552-553.

<sup>928</sup> Glissant note l’importance d’une telle façon de déparler caractéristique, assonance et allitération dans son pays. Voir *Traite du Tout-monde, op. cit.*, p.44-45.

<sup>929</sup> *Ibid.*, p.61.

<sup>930</sup> « La trame et le tourbillon », *Autour d’Édouard Glissant : lectures, épreuves, extensions d’une poétique de la Relation, op. cit.*, p.121.

<sup>931</sup> Édouard Glissant, *Tout-monde, op. cit.*, p.557.

Leur propos s'étend sur le monde à partir de ce cercle autour du bassin caribéen « archipélagique » qui relie, dans leur imaginaire, d'autres régions du monde :

Ils parlaient du Pacifique et de ces constellations de terres, de la Scandinavie et de ces glaces qui descendent vers l'Équateur, de la Méditerranée et ces trames qu'on y découvre à nouveau malgré tant de haines et de vents contraires à qui s'y sont affrontés. Ils parlaient de ces continents qui dilatent maintenant et se délitent en archipels de Régions abordables et fréquentables. J'imaginai qu'ils parlaient de la manière dont nous commençons de connaître tout ça et de le tourner dans notre tête et autour de nos corps en un fracas de Tout-monde.<sup>932</sup>

Enfin, l'énigme posé par Papa Longoué (« c'est quelqu'un, est-ce une femme est-ce un homme un vieux corps un enfant, qui raccorde le pays de mer et le pays de terre, et qui est partagé partout dans le Tout-monde ») non seulement indique les Rocamarron et leurs réels périple séculaires transatlantiques et pancaribéens, mais aussi désigne le devenir archipelique dans l'imaginaire du Tout-monde. Dans leur circulation migratoire, les Rocamarron relient les lieux qu'ils relaient d'une génération à une autre ; alors, l'ensemble de ces points de relais constitue un archipel du monde. Sans doute, Glissant voudrait montrer la vision du devenir-archipelique dans ce roman. Il explique l'archipelisation du monde actuel : « J'appelle cette pensée une pensée "archipelique", c'est-à-dire une pensée non-systématique inductive, explorant l'imprévu de la totalité-monde. [...] Ce que je crois aujourd'hui, c'est que les continents "s'archipelisent", du moins du point de vue d'un regard extérieur.<sup>933</sup> »

## **L'imaginaire du Tout-monde chez Césaire et Kateb**

Chœur

Les morts voyagent

Sous la terre

---

<sup>932</sup> *Idem.*

<sup>933</sup> *Introduction à une poétique du divers, op. cit., p.44.*

Et la terre voyage  
De révolution en révolution.  
Coryphée  
Ici l'Armée de libération du Venezuela  
Allö Saïgon ?<sup>934</sup>

Pour récapituler l'imaginaire du Tout-monde, il vaudrait la peine de revisiter Aimé Césaire et Kateb Yacine. Chose curieuse, Césaire et Kateb ont en commun l'intuition poétique de l'ici-là, onomastique et paysagère, qui s'élargit vers l'ici-monde. Commençons de la voir chez Césaire. Dans le deuxième chapitre, nous avons traité le *Cahier d'un retour au pays natal* sous l'aspect de la Relation concentrique. Mais si nous tenons compte d'une expérience de l'ici-là concernant la conception initiale de cette œuvre, nous verrons bien qu'elle n'est pas réductible au rapport de dominance entre le Centre métropolitain et la périphérie coloniale. Prenons donc l'épisode. Un été à Paris, le jeune étudiant Césaire est invité à plusieurs reprises chez un ami yougoslave à lui, Petar Guberina. Démuni de moyens, il hésite d'abord de l'accepter, mais il décide finalement de lui rendre visite en Dalmatie. C'est ce voyage à un ailleurs qui déclenche son premier ouvrage :

Il m'écrit de nouveau, et me voilà en Yougoslavie. Je suis ébloui. C'est un pays extraordinaire. Je découvre la côte dalmate, qui me rappelle un peu les falaises du Carbet, une lumière fantastique. Toute la famille m'attend sur le quai. On me donne une chambre à l'étage, j'ouvre la fenêtre, ah ! Je me dis : « Quel paysage ! C'est fantastique ! Pierrot, comment appelles-tu cette île, là ? – Martinska. – Martinska ! mais traduit en français, c'est Saint-Martin. C'est la Martinique ! » Je pars pour la Yougoslavie et qu'est-ce que je découvre ? La Martinique, où je n'avais pas mis les pieds depuis cinq ans. Je n'avais pas suffisamment d'argent pour retourner en Martinique, juste assez pour arriver à Martinska en Yougoslavie ! Le soir même, je m'installe à une table, devant la fenêtre et j'écris : « Cahier d'un retour au pays natal ». Autrement dit – c'est presque une fiction –, arrivant en Yougoslavie, je m'imagine

---

<sup>934</sup> Kateb Yacine, *L'Homme aux sandales de caoutchouc*, Paris, Seuil, 1970, p212.

arriver à la Martinique... Et c'est ainsi que j'ai commencé à écrire *Cahier d'un retour au pays natal*.<sup>935</sup>

Césaire retrouve lui aussi son pays caribéen dans l'ailleurs adriatique par la ressemblance paysagère ainsi que la toponymie d'origine identique avec Saint Martin. La distance entre l'ici et le là-bas s'efface dans l'imaginaire du Tout-monde et Césaire noue un lien archipélique entre l'île de Martinska et la Martinique. Or il est, plus qu'un poète de la Négritude, un homme politique du pays. Son premier poème est une œuvre du Tout-monde par excellence. Il est ainsi aisé de trouver dès son premier ouvrage une vision planétaire qui englobe l'ici-ailleurs, par conséquent la totalité du monde :

Ce qui est à moi, ces quelques milliers de mortiférés qui tournent en rond dans la calebasse d'une île et ce qui est à moi aussi, l'archipel arqué comme le désir inquiet de se nier, on dirait une anxiété maternelle pour protéger la ténuité plus délicate qui sépare l'un de l'autre Amérique ; et ses flancs qui secrètent pour l'Europe la bonne liqueur d'un Golf Stream et l'un des deux versants d'incandescence entre quoi l'Équateur funambule vers l'Afrique. Et mon île non-clôture, sa claire audace debout à l'arrière de cette polynésie, devant elle la Guadeloupe fendue en deux de sa raie dorsale et de même misère que nous, Haïti où la négritude se mit debout pour la première fois et dit qu'elle croyait à son humanité et la comique petite queue de la Floride où d'un nègre s'achève la strangulation, et l'Afrique gigantesquement chenillant jusqu'au pied hispanique de l'Europe, sa nudité où la Mort fauche à larges andains.<sup>936</sup>

Césaire ne considère son pays natal ni isolément ni exclusivement dans son rapport avec la Métropole ou la Mère-Afrique. Allant dans le sens inverse (Amérique-Afrique-Europe) de la traite négrière (Europe-Afrique-Amérique), le grand courant océanique relie les trois continents atlantiques. Et il enchaîne le moi-Martinique avec d'autres lieux caribéens (« archipel arqué », « polynésie » qui désigne littéralement « de nombreuses îles » et renvoie aussi à la Polynésie du

---

<sup>935</sup> Patrice Louis. *Conversation avec Aimé Césaire*. *op. cit.*, p.36-37.

<sup>936</sup> *Cahier d'un retour au pays natal*, *op. cit.*, p.24.

Pacifique) jusqu'à la Floride. Enfin, il assume son moi-île ouvert au monde (« mon île non-clôture », affirme-t-il), lorsqu'il déclare son le moi-monde :

poreux à tous les souffles du monde  
aire fraternelle de tous les souffles du monde  
lit sans drain de toutes les eaux du monde  
étincelle du feu sacré du monde  
chair de la chair du monde palpitant du mouvement même du monde !<sup>937</sup>

D'ailleurs, dans *Les Armes miraculeuses*, cette conscience dilate le moi-île sur toute la planète et il déclare son devenir-monde plus explicitement :

À mesure que se mourait toute chose,  
Je me suis, je me suis élargi – comme le monde – et ma conscience plus large que la mer !  
Dernier soleil.  
J'éclate. Je suis le feu, je suis la mer.  
Le monde se défait. Mais je suis le monde<sup>938</sup>

De même, nous pouvons remettre dans la même perspective l'analyse onomastique que nous avons faite dans *Nedjma*. Sous l'effet du haschich, Rachid rêve à la provenance ancestrale en évoquant le Guadalquivir andalou et l'oued el-Kébir constantinois. Les deux rivières se nouent dans l'imaginaire souterrain. Chez Kateb, il serait plus aisé de remarquer l'ici-ailleurs-monde en matière de la solidarité politique. L'ouverture du *Cadavre encerclé* porte aussi une émanation de l'ici solidaire avec l'ailleurs : « Ici est la rue des Vandales. C'est une rue d'Alger ou de Constantine, de Sétif ou de Guelma, de Tunis ou de Casablanca.<sup>939</sup> » La rue des Vandales ubiquitaire ne se confinerait pas au Maghreb, mais elle peut se trouver dans d'autres pays colonisés en voie d'indépendance. Nous pouvons ainsi inférer qu'une telle conscience se

---

<sup>937</sup> *Ibid.*, p.47.

<sup>938</sup> « Le pur sang », *Les Armes miraculeuses*, *op. cit.*, p.18.

<sup>939</sup> *Le Cercle de représailles*, *op. cit.*, p.15.

trouverait chez d'autres écrivains, anciens ou modernes, fantastiques ou vraisemblables. Cela s'inscrit dans ce que Glissant appelle les « lieux-communs » : « Tout le monde a les mêmes idées en même temps. On pratique les mêmes analyses partout, on tente les mêmes synthèses, à partir des matériaux si divers.<sup>940</sup> » Et c'est à nous de trouver ainsi le commun dans la diversité du monde.

En outre, bien que nous ne l'avons pas traité dans ce chapitre, le théâtre historique en arabe dialectale de Kateb Yacine s'inscrit dans une telle conception du monde. Il élargit la portée de l'horizon politico-historique depuis son propre pays vers d'autres espaces colonisés qui se battent pour la libération. C'est le Vietnam qui l'incite à entreprendre le théâtre populaire à partir de la fin des années 1960 ; publié en 1970, *L'Homme aux sandales de caoutchouc* constitue l'esquisse pour la nouvelle dramaturgie d'« un cosmopolitisme vernaculaire<sup>941</sup> ». Dans un entretien entrepris en 1986, il affirme la source d'inspiration vietnamienne dans ses drames sur la Palestine :

Nous avons une autre pièce qui est centrée sur le conflit du Sahara occidental et qui s'appelle « Le Roi de l'Ouest ». C'est encore l'Histoire, parce que je suis très attaché à cette idée : l'Histoire au théâtre. Lorsque je suis allé au Vietnam, j'ai été frappé par le fait que les Vietnamiens ont porté presque toute leur histoire au théâtre, depuis l'invasion chinoise il y a bien longtemps, plus d'un millénaire. Je voudrais faire un peu la même chose en Algérie, c'est-à-dire porter notre histoire ainsi que notre histoire brûlante actuelle, parce que là je touche des thèmes qui sont d'actualité.<sup>942</sup>

Kateb relaie les trois lieux Vietnam-Algérie-Palestine dans sa nouvelle dramaturgie des années 1970 et 1980. Nous citons une affirmation de Kateb Yacine vers la fin de sa carrière : « Pour la Palestine, c'est la même chose : apparemment c'est loin, en réalité c'est très près et que

---

<sup>940</sup> *Mahagony*, op. cit., p.185.

<sup>941</sup> Cette expression est de l'intertitre de l'avant-propos pour *Les lieux de la culture* d'Homi Babha.

<sup>942</sup> Arlette Casas, « Entretien avec Kateb Yacine », *Mots*, N°57, décembre 1998, p.99. Kateb affirme également l'influence directe de la guerre d'Indochine sur celle d'Algérie sur le plan politique : « Par exemple la guerre de libération que même le peuple vietnamien a été un des foyers les plus importants de réveil de la conscience politique et de la formation des cadres pour la lutte armée. Beaucoup de soldats algériens qu'on avait envoyés se battre en Indochine y ont vu en quelque sorte l'image future de leur propre pays. À voir les Vietnamiens réussir leurs embuscades, infliger des pertes à l'ennemi, etc... » (Kamal Bendimered, « À bâtons rompus avec Kateb Yacine », *Algérie-Actualité*, N°238, 10-16 mai 1970, p.17)

ça nous concerne... Le combat pour la libération populaire en Palestine ou au Vietnam a lieu vingt mille kilomètres, mais le même problème.<sup>943</sup> » Certes, nous reconnaissons un quelconque discours marxiste, l'internationalisme révolutionnaire ou la naissance du Vietnam socialiste. Pourtant, son œuvre ne se réduit pas à l'idéologie politique. Il faut rappeler que Kateb est un poète et un journaliste : en un mot, comme il se dit, un « écrivain public ». Même s'il emploie un langage politique, il le poétise ; il dramatise les affaires internationales dans son théâtre populaire. Désormais, sa vision cyclique élargit son contour jusqu'à ce qu'il embrasse l'histoire du monde et l'espace planétaire. C'est ainsi qu'un récit « La guerre de cent trente ans » paru en 1960 dans un journal devient alors « La guerre de deux mille ans » dans les années 1980. Sur le plan temporel, la mesure séculière de l'histoire algérienne depuis la colonisation française prend la mesure millénaire depuis l'antiquité jusqu'à la politique contemporaine.<sup>944</sup> De même, sur le plan spatial, l'horizon dépasse le polygone des frontières algériennes, voire même le continent africain. Vers la fin de sa vie, à l'occasion du bicentenaire de la Révolution française, sa vision cyclique épouse le déroulement du monde entier :

Prise au sens littéral, la Révolution française a été influencée par celle qui s'était déroulée en Angleterre, mais aussi par la Révolution américaine, elle a influencé les Révolutions russe, algérienne, vietnamienne et combien d'autres qui s'influencent et ne font que traduire la Révolution mondiale par ce que la Révolution est essentiellement mondiale. Quelqu'un comme Marx l'a compris : il appelait la Révolution « la vieille taupe qui pointe son nez là où l'on n'attend jamais. » [...] La Révolution n'est pas finie, elle ne peut pas finir. Elle est le mouvement du monde. Elle est inscrite dans les astres,

---

<sup>943</sup> Kateb Yacine, *Parce que c'est une femme*, Paris, Des femmes, 2004, p.8.

<sup>944</sup> Dans les années 1980, Kateb semble se préoccuper de cette question qui touche à la fois son pays et le reste du monde. Dans un entretien de 1985, il dit : « Dans "la guerre de deux mille ans", après un tableau sur la Kahina, il y en a d'autres sur le pétrole, la révolution agraire, etc. Tout ça se passe en Algérie. Il est vrai que je suis internationaliste. Mon ambition serait de porter au théâtre la révolution mondiale, dans toute son ampleur. » (Abdelkrim Djaad, « Voix diffuses », *Algérie-Actualité*, N°1018, 18-24 avril 1985, p.39) Dans un entretien de 1988, il fait une considération sur la question nationale et les mouvements mondiaux : « Je travaille à une fresque qui pourrait s'appeler "Les mille et une révolutions". J'étudie les révolutions dans le monde pour mieux situer ce qui se passe en Algérie, et d'abord pour répondre à une première question : peut-on parler en Algérie d'une véritable révolution ou simplement d'une lutte de libération nationale. » (Boualem Souibes, « La révolution vient de trouver son second souffle », *Algérie-Actualité*, N°1206, 24-30 novembre 1988, p.37)

La terre tourne, le monde va. La Révolution n'a rien d'extraordinaire : c'est le mouvement ordinaire du monde.<sup>945</sup>

Il étend sa vision palingénésique du pays sur le monde en inscrivant la décolonisation dans la Révolution au double sens du mot : le changement politique du monde et le mouvement orbital de la terre Planète. Il reconsidère ainsi l'Algérie dans la totalité du monde.

### **La créolisation de la diversité dans le rhizome de la Relation : de l'identité au *lieu***

À la fin du chapitre précédent, nous avons soulevé une critique de Homi Bhabha sur la diversité culturelle. Pour le théoricien postcolonialiste, elle est une donnée épistémologique immuable tandis que la différence culturelle est un processus de signification.<sup>946</sup> Mais la diversité est-elle toujours un ensemble inaltérable et imperméable, sinon périssable sous l'effet des moindres changements ? Certes, il a raison de mettre en mouvement l'identité dans une série de conceptualisations : clivage, interstice, hybridation, entre-deux et tiers-espace. En bref, il essaie de défaire la fixité de l'identité.

Nonobstant cela, sa théorie ne présuppose-t-elle pas l'homogénéité dans deux (ou plusieurs) identités données, bien qu'elles soient hétérogènes ? N'est-il pas vrai que les notions mêmes d'hybride, d'entre-deux ou d'identité clivée doivent présupposer deux unités identitaires fixes et stables sur lesquelles elles peuvent ainsi être hybrides, entre-deux ou clivées ? À l'inverse, implicitement, ces concepts ne se fondent-ils pas sur des origines « une » non clivées, non deux, non hybrides ?

Toutefois, n'est-il pas vrai que l'identité est déjà composée d'autres identités ? En effet, lorsque Bhabha parle d'un artiste nuyoricain,<sup>947</sup> hybride new-yorkais et portoricain, cet artiste a déjà pour identité deux origines évidemment composites (européennes, africaines, amérindiennes, hispaniques, etc. dont, notons-le, chaque élément est déjà hétéroclite en soi) et créoles (transplantées et localisées aux Amériques). Si nous cédon au raisonnement analytique, il faudrait reconnaître que l'hybridation se produit entre ceux qui sont déjà hybridés, le clivage entre ceux qui sont déjà clivés, et le « deux » de l'entre-deux est déjà plusieurs, donc pour ainsi

---

<sup>945</sup> Arezki Mokrane, « Yacine le fondateur », *Awal, op. cit.*, p.86.

<sup>946</sup> *Les Lieux de la culture, op. cit.*, p.37-38.

<sup>947</sup> *Ibid.*, p.38-39.

dire, l'entre-plusieurs. D'ailleurs, Jacques Derrida argumente que penser à l'« origine », c'est reconnaître l'insémination-dissémination.<sup>948</sup> Kateb et Glissant atteignent, chacun à sa manière, à une telle aporie de l'« origine ». Chez Kateb, le personnage de Nedjma est une figure qui permet de réfléchir l'impossibilité de fixer l'origine ainsi que l'identité. Si elle est algérienne, de quelle Algérie s'agit-il ? Est-elle berbère, romaine, arabe, arabo-espagnole, turque ou française ? Où faut-il poser son origine ? Avant la Conquête française, l'envahissement ottoman, l'arabo-islamisation hilalienne, la Numidie ou bien d'autres régimes préhistoriques dans la nuit des temps ? Également, chez Glissant, les deux Odonos inidentifiables et la question à double entente « *ki Odonno* » (qui est Odonno ? / quel Odonno ?) figurent en parabole la digenèse contre la Création ou bien la Genèse.

D'ailleurs, tant que l'entre-deux est caractérisé par ses deux composantes identitaires, la pensée de Bhabha n'échapperait pas à la pensée de l'être en définitive. Il se focalise sur la génération de différence ainsi que le clivage identitaire qu'elle effectue, mais sa pensée peut-elle tenir compte du changement de cette nouvelle identité clivée ? Sans doute, la pensée de Bhabha se limite à un espace clos et au moment de génération.

Pour ouvrir notre pensée, il nous faut introduire les concepts de la créolisation et de la diversité à la place de l'hybridation et de la différence. Sur le plan temporel, la créolisation ne relève pas du présent et du futur exclusivement, mais son imaginaire est ouvert vers le passé comme Glissant l'affirme : « la créolisation est ce qui fut, ce qui est, ce qui sera.<sup>949</sup> » Sur le plan spatial, elle est ouverte à tout moment à la relation avec d'autres identités dans le monde comme nous avons vu avec les exemples de Jean Amrouche et d'Albert Memmi. Certes, la pensée de Bhabha peut bien expliquer l'ambiguïté de leurs êtres qui ne se réduisent pas à une seule identité (algérien-juif-chrétien et tunisien-juif). Mais elle n'expliquerait guère leurs devenirs, les liens interpériphériques qu'ils nouent avec d'autres identités et d'autres lieux du monde. C'est pour cela que nous avons besoin de la pensée de la Relation qui ne consiste pas en l'être, mais dans l'acte de changer et d'échanger : « La créolisation est le non-Être en acte : enfin le sentiment que la résolution des identités n'est pas le bout du petit matin. Que la Relation, cette résultante en contact et procès, change et échange, sans vous perdre ni vous dénaturer.<sup>950</sup> » Et si « c'est le

---

<sup>948</sup> *Dissémination, op. cit.*, p.338.

<sup>949</sup> *Poétique de la Relation, op. cit.*, p.105

<sup>950</sup> Édouard Glissant, *Traité du Tout-monde, op. cit.*, p.238.

rhizome de tous les lieux qui fait la totalité<sup>951</sup> », la diversité du monde nourrit ce rhizome de la Relation et, réciproquement, le rhizome nourrit la diversité en procédant à la créolisation du tout avec le tout :

La diversité est ainsi la matrice-motrice du chaos-monde. [...] Et qu'enfin la diversité, cette prolifération des variétés, fonde la Relation. Que la Relation tresse ses rapports non pas seulement, s'il se trouve, entre deux ou plusieurs de ces variétés (ou identités), mais plus généralement entre tout et tout, et dans l'imprédictible.<sup>952</sup>

Probablement pour cela, Glissant commence à employer le mot « lieu », à la place de l'identité, pour favoriser l'imaginaire archipélique. La Relation n'est pas seulement *relier* deux lieux donnés, mais aussi *relayer* ces lieux reliés à d'autres : un lieu relie un autre lieu, et cela relaie du lieu relié encore à un autre, interminablement.<sup>953</sup> Verbaliser pour mettre à jour ce mouvement de transmission et de transformation par le relais dans le rhizome de la Relation, c'est sans doute la tâche des poètes d'aujourd'hui : « Le poète tâche à enrhisomer son lieu dans la totalité, à diffuser la totalité dans son lieu : la permanence dans l'instant et inversement, l'ailleurs dans l'ici réciproquement.<sup>954</sup> »

Enfin, nous relient la pensée de *lieu* glissantienne au processus de la subjectivation et de l'identification. Nous avons suivi la notion d'identité comme appartenance spécifique et analysé la subjectivation « je » ou bien « nous » depuis le premier chapitre jusqu'au quatrième. Mais cette modalité d'identification par énonciation présuppose la présence de « tu » (ou bien « vous autres »).<sup>955</sup> Soit la subjectivité soit l'identité, elles comportent une dichotomie « sujet / objet » ou bien « Même / Autre » comme l'identité a pour étymon *idem*, le même. Il y a toujours une opposition binaire inhérente. Or, dans son écriture, Glissant conçoit la parole du poète en dehors de la dichotomie, en d'autres termes que le sujet énonciateur :

---

<sup>951</sup> *Ibid.*, p.177.

<sup>952</sup> Édouard Glissant, *Une nouvelle région du monde*, *op. cit.*, p.63-64.

<sup>953</sup> Romuald Fonkoua observe le devenir-rhizome des lieux du monde dans les ouvrages d'Édouard Glissant : « De *Lézarde à Sartorius* en passant par *Le Quatrième siècle*, *Malemort*, *Mahagony* et *Tout-Monde*, l'écriture du lieu, de la terre et du territoire s'est progressivement déplacée vers l'écriture de la multiplicité des lieux. » (*Essai sur une mesure du monde au XX<sup>e</sup> siècle*, *op. cit.*, p.280)

<sup>954</sup> *Traité du Tout-monde*, *op. cit.*, p.122.

<sup>955</sup> Cf. Émile Benveniste, *Problème de linguistique générale*, tome I, *op. cit.*, p.260.

D'abord on a dit l'auteur parle. Ensuite on a dit : « Quelqu'un parle » au sens psychanalytique du mot « ça ». Et il y avait toujours cette individuation ou cette neutralisation de celui ou celle qui parle. Je crois que le problème est que celui qui parle est multiple. Il n'y a pas l'auteur qui parle, il n'y a pas « ça » qui parle. Cela ou celui qui parle est multiple ; on ne peut pas savoir d'où il vient ; il ne le sait peut-être pas lui-même et il ne contrôle pas, il ne dirige pas l'émission de la parole. Ce qui est projeté comme parole rencontre un autre multiple qui est le multiple du monde.<sup>956</sup>

Alors, Glissant pose l'approche géométrique du *lieu*.<sup>957</sup> Accommodant les idées d'identité et de communauté à l'espace mondialisé de la Relation, cette notion tente d'aller au-delà de l'identité-spécificité :

Est-ce que, en commençant dans mon imaginaire à concevoir la Relation comme constitutive de mon être, je ne commence pas à me séparer de mon être, dépérir de mon identité, à me diluer dans l'air ? Non. [...] L'au-delà de la créolisation serait en effet le non-identitaire. Mais il y a le Lieu, qui nous maintient.<sup>958</sup>

Ce *lieu* est d'abord le lieu d'origine, pour Glissant, à l'image de son île. Ce concept facilite la conception de la Relation sans l'exclusion d'altérité requise par l'identité. Cette géométrie nous permet d'accepter la présence de l'Autre chez soi, sans pour autant se sentir *unheimlich*. Ce lieu insulaire évoque le groupement avec d'autres îles comme les Antilles. Chacune est distincte, mais l'ensemble est aligné, enchaîné et relié ; Glissant nous rappelle, écrit Michael Dash, que l'insularité n'est pas une polarisation, mais une reconnaissance des relations.<sup>959</sup> Une devise camusienne l'exprimerait bien : « solitaire et solidaire ». Car, le *lieu* insulaire fait imaginer l'existence d'autres *lieux* (« L'île suppose d'autres îles<sup>960</sup> »), d'autres identités. Cet imaginaire

---

<sup>956</sup> Édouard Glissant, *Introduction à une poétique du divers*, op. cit., p.131.

<sup>957</sup> On peut dater l'emploi particulier en matière d'identité et de Relation au *Discours antillais*. Voir la section intitulée « Poétique de la Relation », surtout les pages 249-250 du même ouvrage.

<sup>958</sup> *Introduction à une poétique du divers*, op. cit., p.99.

<sup>959</sup> « Glissant reminds us that insularity is not a kind of reductive polarity but the recognition of field of relations. » (*The Other America : Caribbean Literature in a New World Context*, op. cit., p.164)

<sup>960</sup> *Intention poétique*, op. cit., 158.

d'insularité archipélique ne procède pas du système continental de l'Un-Deux ni de l'entre-deux métis, mais de « l'un d'eux » comme unicité dans et avec la diversité. Or, même les continents n'échappent pas à cette double transmutation d'insularisation-archipélisation. Car, la ville (y compris l'agglomération urbaine) vit aujourd'hui comme une île ; désormais, la striure nationale (et coloniale) du territoire et des frontières ne sont plus guère opératoires, les continents sont peu à peu transmués en espace lisse sur lequel courent les lignes de la Relation. L'image des îles comme archipel donne à fonder cet imaginaire du monde.<sup>961</sup> Dans l'optique de « ville-île », l'ancienne légitimité d'Etat-nation territorial se dissout avec ses régions mises indépendamment en échange avec d'autres régions du monde.

---

<sup>961</sup> En réalité, entourée par les rivières, la région parisienne ne vit-elle pas comme une île, ainsi appelée l'Île-de-France ? De même, la ville de New York consiste déjà en trois îles estuariennes de Manhattan, Long Island et Staten Island. Est-ce abusif d'invoquer l'imaginaire du nom d'Algérie qui provient d'*Al-Djazair*, c'est-à-dire « les îles » ?

## Conclusion

Nous avons étudié Aimé Césaire, Kateb Yacine et Édouard Glissant sous l'aspect de la Relation et de son devenir-rhizome dans une période allant de la première colonisation à la décolonisation. En quelque sorte, l'ensemble des cinq chapitres correspond au chiasme glissantien. Le premier chapitre constitue la mesure de la mesure : la mesure rationaliste du monde classique en Europe, qui légitime l'idée de l'universel ainsi que l'emprise sur le monde. Le deuxième chapitre constitue la démesure de cette mesure européenne qui s'impose à l'extérieur comme civilisatrice et colonisatrice. Cette démesure dénie la mesure européenne fondée sur la raison dialectique vis-à-vis de l'Autre ; le Prospero shakespearien exemplifiait cette mesure de légitimité tandis que le Caliban césairien exprime la démesure subversive de cette mesure. Le troisième chapitre montre la mesure de la démesure, celle-ci se compose des désordres post indépendance et celle-là de la dictature militaire que Césaire illustre avec la violence disciplinaire du roi Christophe. Enfin, les deux derniers chapitres correspondent à la démesure de la démesure : le monde comme totalité et diversité sur lequel prolifère le rhizome de la Relation. Le quatrième constitue l'amorce de cette démesure, mettant en abîme la différence et révélant le Tiers hybride. Le cinquième chapitre élargit la perspective sur le monde en examinant l'intercolonialité dans le mouvement de la décolonisation. Glissant affirme lui-même que la littérature dite francophone se situe à cette dernière phase démesurée du Tout-monde.<sup>962</sup>

Nous ne prétendons pas avoir perçu la totalité, la Relation du tout au tout dans la diversité. Nous avons juste aperçu une partie du rhizome du monde. Or, les humanités ne sont-elles pas ainsi toujours rhizomatiques ? La pensée de souche comme la nation et le territoire n'est-elle pas au contraire particulière à l'époque moderne, n'ayant rien d'universel dans une large perspective ? En réalité, à supposer que les êtres humains partirent de l'Afrique et qu'ils allèrent vers l'Est jusqu'au continent de l'Amérique du Sud, leurs cheminements ont dû tracer un rhizome circulaire, répétant le départ et le retour, la séparation et le rapprochement, non pas la ramification arborescente dont les branches ne se croisent jamais. À l'échelle paléoanthropologique, nos deux cartographies ne sont qu'une petite partie de l'ensemble du rhizome migratoire des hommes depuis la nuit des temps. En ce sens, la tournée vers l'Ouest des

---

<sup>962</sup> *Introduction à une poétique du divers, op. cit.*, p.95.

Européens, – l’amorce fut la circumnavigation de Christophe Colomb –, l’a achevé en allant dans le sens opposé, bouclant le grand anneau du cours migratoire, éclatant par la suite en toutes directions sur la planète.

À propos, à la fin du cinquième chapitre, nous avons mentionné le concept de lieu chez Glissant. Nous terminons en mentionnant ce dernier point. Nous avons adopté la notion d’identité comme appartenance spécifique et analysé notamment la subjectivation « je » ou bien « nous » depuis le premier chapitre jusqu’au quatrième. Mais cette modalité d’identification par énonciation présuppose la présence de « tu » (ou bien « vous autres »).<sup>963</sup> Soit la subjectivité soit l’identité, elles comportent une dichotomie « sujet / objet » ou bien « Même / Autre » comme l’identité a pour étymon *idem*, le même. Il y a toujours une opposition binaire inhérente. Or, dans son écriture, Glissant conçoit la parole de poète en dehors de la dichotomie, en d’autres termes que le sujet énonciateur :

D’abord on a dit l’auteur parle. Ensuite on a dit : « Quelqu’un parle » au sens psychanalytique du mot « ça ». Et il y avait toujours cette individuation ou cette neutralisation de celui ou celle qui parle. Je crois que le problème est que celui qui parle est multiple. Il n’y a pas l’auteur qui parle, il n’y a pas « ça » qui parle. Cela ou celui qui parle est multiple ; on ne peut pas savoir d’où il vient ; il ne le sait peut-être pas lui-même et il ne contrôle pas, il ne dirige pas l’émission de la parole. Ce qui est projeté comme parole rencontre un autre multiple qui est le multiple du monde.<sup>964</sup>

Parler sans savoir ce que sa parole signifie ; sa conception rejoint la première observation de poète-devin faite par Socrate. En même temps, Glissant pose une autre approche géométrique du « lieu ».<sup>965</sup> Accommodant les idées d’identité et de communauté à l’espace mondialisé de la Relation, cette notion tente d’aller au-delà de l’identité-spécificité :

Est-ce que, en commençant dans mon imaginaire à concevoir la Relation comme constitutive de mon être, je ne commence pas à me séparer de mon être, dépérir de mon

---

<sup>963</sup> Cf. Émile Benveniste, *Problème de linguistique générale*, tome I, *op. cit.*, p.260.

<sup>964</sup> Édouard Glissant, *Introduction à une poétique du divers*, *op. cit.*, p.131.

<sup>965</sup> On peut dater l’emploi particulier en matière d’identité et de Relation au *Discours antillais*. Voir la section intitulée « Poétique de la Relation », surtout les pages 249-250 du même ouvrage.

identité, à me diluer dans l'air ? Non. [...] L'au-delà de la créolisation serait en effet le non-identitaire. Mais il y a le Lieu, qui nous maintient.<sup>966</sup>

D'une part, ce lieu est d'abord le lieu d'origine, pour Glissant, à l'image de son île. Ce concept facilite la conception de la Relation sans l'exclusion d'altérité requise par l'identité. Cette géométophore nous permet d'accepter la présence de l'Autre chez soi, sans pour autant ressentir *unheimlich*. Ensuite, ce lieu insulaire évoque le groupement avec d'autres îles comme les Antilles. Chacune est distincte, mais l'ensemble est aligné, enchaîné et relié ; une devise camusienne l'exprimerait bien : « solitaire et solidaire ». Car, le lieu insulaire fait imaginer l'existence d'autres lieux (« L'île suppose d'autres îles<sup>967</sup> »), d'autres identités. Cet imaginaire d'insularité ne procède pas au système continental de l'Un-Deux ni à l'entre-deux métis, mais à « l'un d'eux » comme unicité dans et avec la diversité. Or, même les continents n'échappent pas à cette double transmutation insularisation-archipelisation, car la ville (y compris l'agglomération urbaine) vit aujourd'hui comme une île ; désormais, la striure nationale (et coloniale) du territoire et des frontières ne sont guère opératoires, les continents transmués en espace lisse sur lequel parcourent les lignes de la Relation. L'image des îles comme l'archipel donne à fonder cet imaginaire du monde. En réalité, entourée par les rivières, la région parisienne ne vit-elle pas comme une île, ainsi appelée l'Île-de-France ? De même, la ville de New York consiste déjà en trois îles estuariennes de Manhattan, Long Island et Staten Island. Est-ce abusif d'invoquer l'imaginaire du nom d'Algérie qui provient d'*Al-Djazair*, c'est-à-dire « les îles » ? Dans cette optique « ville-île », l'ancienne légitimité d'Etat-nation territorial se dissout avec ses régions mises indépendamment en échange avec d'autres régions du monde.

D'autre part, le lieu glissantien donne par la suite des lieux-communs avec un trait d'union, faisant évidemment référence aux *topoi* au sens aristotélicien. Il fonde ces lieux communs sur la catégorie établie par une série de concepts glissantiens comme transparence / opacité, comprendre / donner-avec, identité-racine / identité-relation, etc.<sup>968</sup> Étant donné le lieu constituant le fondement de la Relation, Glissant propose ses lieux-communs comme évidences

---

<sup>966</sup> Introduction à une poétique du divers, *op. cit.*, p.99.

<sup>967</sup> Intention poétique, *op. cit.*, 158.

<sup>968</sup> « La Catégorie de la relation dans les essais d'Édouard Glissant : Philosophie d'une poétique », Poétiques d'Édouard Glissant, éd. Jacques Chevrier, Presse de l'Université Paris-Sorbonne, 2000. Quant à la catégorie, Glissant en fait une inventaire des concepts. (Cf. *Poétique de la Relation*, *op. cit.*, p.236)

en faveur de la Relation. Ses dernières œuvres sont marquées par la reprise des formules déjà dites auparavant, tels « changer en échangeant », « écrire en présence de toutes les langues du monde », « le lieu est incontournable », etc.<sup>969</sup> La répétition est une stratégie d'ancrer ces propositions topiques dans notre façon de vivre le monde comme lieux. En cela, son dernier livre *Philosophie de la Relation* est un livre des lieux-communs pour la Relation. Les lieux désignent la totalité de différences, autrement dit la diversité. En même temps, ils constituent l'unité, « lieux comme un » qui sont tout de même distincts de l'Un, de l'Universel ou de l'Absolu. Les lieux-communs se traduisent donc en « unité-diversité » ; le trait d'union, signe différenciateur du lieu commun comme idée reçue, figure la Relation qui relie des unités avec la diversité, des lieux avec la totalité du monde. Et c'est le travail du poète tel que Césaire, Kateb, Glissant et bien d'autres écrivains issus de l'espace extrahexagonal pratiquent dans leurs œuvres : « Le poète tâche à enrhizomer son lieu dans la totalité, à diffuser la totalité dans son lieu : la permanence dans l'instant et inversement, l'ailleurs dans l'ici réciproquement.<sup>970</sup> »

---

<sup>969</sup> Voir par exemple « Les Excipit 1 » in *Philosophie de la Relation, op. cit.*, p.37-38.

<sup>970</sup> *Traité du Tout-monde, op. cit.*, p.122.

## Bibliographie

### Œuvres d'Aimé Césaire

*Cadastre*. Paris : Seuil. 1961.

*Cadastre suivi de Moi Laminaire...* Paris : Seuil. 2006.

*Cahier d'un retour au pays natal*. [1939] Paris : Présence Africaine. 1956.

*Discours sur le colonialisme*. Paris: Présence Africaine. 1955.

*Et les chiens se taisaient*. Paris : Présence Africaine. 1956.

*Ferrements et autres poèmes*. Paris : Seuil. 2008.

*Une tempête*. Paris : Seuil. 1969.

*La tragédie du roi Christophe*. Paris : Présence Africaine.1963.

*Les armes miraculeuses*. Paris : Gallimard. 1947.

*Les armes miraculeuses*. Paris : Gallimard. 1970.

*Lettre à Maurice Thorez*. Paris : Présence Africaine. 1953.

*Moi, laminaire...* Paris : Seuil. 1982.

*Une saison au Congo*. Paris : Seuil. 1966.

### Œuvres d'Édouard Glissant

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

*La case du commandeur*. Seuil : Paris. 1981.

*La Cohée du Lamentin*. Paris : Gallimard. 2005.

*La Lézarde*. Paris : Seuil.1958.

*Le discours antillais*. Paris: Seuil. 1981.

*Le quatrième siècle*. Paris : Gallimard. 1964.

*L'Intention poétique*. Paris: Seuil. 1969.

*Mahagony*. Paris : Seuil. 1987.

*Monsieur Toussaint*. Paris : Seuil. 1961.

*Philosophie de la Relation*. Paris : Gallimard. 2009.

*Poétique de la Relation*. Paris: Gallimard. 1990.

*Tout-monde*. Paris : Gallimard. 1993.

*Traité du Tout-Monde*. Paris: Gallimard. 1997.

*Une nouvelle région du monde.* Paris : Gallimard. 2006.

### **Œuvres de Kateb Yacine**

*Boucherie de l'espérance.* éd. Zebeida Chergui. Paris : Seuil. 1999.

*Le cercle de représailles.* Paris : Seuil. 1959.

*Le poète comme boxeur : Entretiens 1958-1989.* Paris : Seuil. 1994.

*Le polygone étoilé.* [1966] Paris : Seuil. 1997.

*L'homme aux sandales de caoutchouc.* Paris : Seuil. 1970.

*L'œuvre en fragments.* éd. Jacqueline Arnaud. [1986] Arles : Sindbad. 1999.

*Nedjma.* [1956] Paris : Gallimard. 1996.

*Parce que c'est une femme.* Paris : Des femmes. 2004.

### **Ouvrages entièrement ou partiellement consacrés à Aimé Césaire**

Arnold, A. James. *Modernism and Négritude: the Poetry and Poetics of Aimé Césaire.*

Cambridge : Harvard University Press. 1981.

Cheymol, Marc et Philippe Ollé-Laprune éd. *Aimé Césaire à l'œuvre.* Paris : Éditions des archives contemporaines. 2010.

Confiant, Raphaël. *Aimé Césaire; Une traversée paradoxale du siècle.* Paris: Stock. 1994.

Deberre, Jean-Christophe. *La tragédie du roi Christophe d'Aimé Césaire.* Paris : Nathan. 1984.

*Europe : Aimé Césaire.* No.832-833. (août-septembre 1998)

Fonkoua, Romuald. *Aimé Césaire.* Perrin : Paris. 2010.

Juin, Hubert. *Aimé Césaire : poète noir.* Paris : Présence Africaine. 1956.

Harris, Rodney E. *L'humanisme dans le théâtre d'Aimé Césaire.* Ottawa : Naaman. 1973.

Kesteloot, Lylian. *Aimé Césaire : L'homme et l'œuvre.* Paris : Présence Africaine. 1993.

—*Comprendre le cahier d'un retour au pays natal.* Paris : L'Harmattan. 2008.

Kesteloot, Lylian et Barthélemy Kotchy. *Aimé Césaire : L'homme et l'œuvre.* Paris : Présence Africaine. 1993.

Laforgue, Pierre. *Les Armes miraculeuses d'Aimé Césaire.* Paris : Gallimard. 2009.

Leiner, Jacqueline. *Aimé Césaire le terreau primordial.* Tübingen : Gunter Narr Verlag. 1993.

Leiner, Jacqueline, éd. *Aimé Césaire ou l'athanor d'un alchimiste.* Paris : Editions Caribéennes. 1987.

- Malela, Buata B. *Les écrivains afro-antillais à Paris (1920-1960) : Stratégies et postures identitaires*. Paris : Karthala. 2008.
- Ngal, Georges. *Aimé Césaire, un homme à la recherche d'une patrie*. Paris: Présence Africaine. 1994.
- Lire le discours sur le colonialisme*. Paris : Présence Africaine. 1994.
- Ruhe, Ernstpeter. *Aimé Césaire et Janheinz Jahn : Les débuts du théâtre césairien*. Würzburg : Königshausen & Neumann. 1990.
- Toumson, Roger. *Aimé Césaire le nègre inconsolé*. Paris : Syro. 1993.
- Vergès, Françoise. *Nègre je suis, nègre je resterai*. Paris : Albin Michel. 2005.
- Walker, Keith Louis. *La cohésion poétique de l'œuvre césairienne*. Tübingen : Gunter Narr Verlag. 1979.
- Zaourou, B. Zadi. *Césaire entre deux cultures*. Abidjan-Dakar : Nouvelles éditions africaines. 1978.

### **Articles consacrés à Aimé Césaire**

- Beloux, François. « Aimé Césaire : un poète politique. » *Magazine Littéraire*. 34. (novembre 1969) :27-32.
- Decraene, Philippe. « Entretien avec Aimé Césaire à propos de *La Tragédie du roi Christophe* “première pièce de théâtre noir”. » *Le Monde*. (12 mai 1965)
- Condé, Maryse. « Fous-t'en Depestre ; laisse dire Aragon. » *The Romanic Review*. 92 1-2 (January-Mars 2001) : 177-184.
- « Négritude césairienne, négritude senghorienne. » *Revue de littérature comparée*. 3-4. (juillet-décembre 1974) : 409-419.
- Dunn, David L. « Interview with Aimé Césaire on a new approach to *La Tragédie du Roi Christophe* et *Une Saison au Congo*. » *Cahiers césairiens*. 4. (August 1974) : 1-10.
- Europe : Aimé Césaire*. No.832-833. (août-septembre 1998)
- Fonkoua, Romuald. « Aimé Césaire : La chair des mots, une conscience noire du XX<sup>e</sup> siècle. » *Cahier d'études africaines*. 191. (2008) » : 393-411.
- Glissant, Édouard. « Aimé Césaire et la découverte du monde. » *Lettres nouvelles*. 36. (mars 1956) : 44-56.

—« Note sur une poésie nationale chez les peuples noirs. » *Lettres nouvelles*. 34. (janvier 1956) : 391-397.

Laville, Pierre. « Aimé Césaire et Jean-Marie Serreau, un acte poétique et politique : La tragédie du roi Christophe et Une saison au Congo. » Denis Bablet éd. *Les voies de la création théâtrale*. Paris : Éditions CNRS. 1970.

Ngal, Georges. « Théâtre d'Aimé Césaire : une dramaturgie de la décolonisation. » *Revue des sciences humaines*. tome XXXV, 140. (octobre-décembre 1970) : 613-636.

Oddon, Marcel. « Les tragédies de la décolonisation. » *Le théâtre moderne II, depuis la deuxième guerre mondiale*. Paris : Éditions du CNRS. 1967.

Stevens, Claude. « Pour un théâtre d'inspiration africaine : Aimé Césaire. » *La vie africaine*. 59 (juin 1965) : 40-41.

Zand, Nicole. « Entretien avec Aimé Césaire. » *Le Monde*. (7 octobre 1967)

### **Ouvrages entièrement ou partiellement consacrés à Édouard Glissant**

Baudot, Alain. *Bibliographie annotée d'Edouard Glissant*. Toronto: Éditions du GREF. 1993.

Britton, Cecilia. *Edouard Glissant and Postcolonial Theory : Strategies and Language of Resistance*. Virginia : University of Virginia Press. 1999.

Burton, Richard D. E. *Le roman marron*. Paris : L'Harmattan. 1997.

Chancé, Dominique. *Édouard Glissant: Un "traité du déparler"*. Paris: Karthala, 2002.

Chevrier, Jacques éd. *Poétique d'Édouard Glissant*. Paris : Presse universitaire de Sorbonne. 1999.

Crosta, Suzanne. *Le marronnage créateur : dynamique textuelle chez Édouard Glissant*. Québec : GRELCA. 1991.

Dash, Michael. *Edouard Glissant*. Cambridge : Cambridge University Press. 1995.

Delpech, Catherine et Maurice Roelens. *Société et littérature antillaises aujourd'hui*. Perpignan : Presse universitaire de Perpignan. 1997.

Fonkoua, Romuald. *Essai sur une mesure du monde au XXe siècle : Edouard Glissant*. Paris : Honoré Champion. 2004.

Kassab-Charfi, Samia. « *Et l'une et l'autre face des choses* » : la déconstruction poétique de *l'Histoire dans Les Indes et Le Sel noir d'Édouard Glissant*. Paris : Honoré Champion. 2011.

- Kassab-Charfi, Samia et Sonia Zlitni-Fitouri éd. *Autour d'Édouard Glissant : Lectures, épreuves, extensions d'une poétique de la Relation*. Bordeaux : Presse Universitaire de Bordeaux. 2008.
- Loichot, Valérie. *Orphan Narratives : The postplantation Literature of Faulkner, Glissant, Morrison, and Saint-John Perse*. Charlottesville/London : University of Virginia Press. 2007.
- Madou, Jean-Pol. *Edouard Glissant : De mémoire d'arbres*. Amsterdam : Rodopi. 1996.
- Ménil, Alain. *Les Voies de la créolisation, essai sur Édouard Glissant*. Grenoble: De l'incidence, 2011.

### Articles consacrés à Édouard Glissant

- Bhêly-Quénum, O. « Le quatrième siècle. » *La vie africaine*. 52. (novembre 1964) : 20-21.
- Dash, J. Michael. « No Mad Art: The Deterritorialized Déparleur in the work of Edouard Glissant. » *Paragraph*. 24.3 (November 2001): 105-116.
- « The World and The Word : French Caribbean Writing in The Twentieth Century. » *Callaloo*. 34. (winter 1988) : 112-130.
- Degras, Priska. « Glissant 80. » *Notre Librairie*. 104. (janvier-mars 1991) : 63-68.
- Delas, Daniel. « Entretien avec Édouard Glissant » *Le français aujourd'hui*. 75. (septembre 1986) : 118-123.
- Duvignaud, Jean. « Que peut signifier la démocratie africaine ? » *Les lettres nouvelles*. 7.14. (3 juin 1959): 40-43.
- Hallward, Peter. « Edouard Glissant Between the Singular and the Specific. » *Yale Journal of Criticism*. 11.2 (Fall 1998): 441-464.
- Marhanc, Anne et Renaud de la Baume. « Entretien avec Édouard Glissant. » *Le Bucentaure*. 8. (1985) : 10.
- Ormerod, Beverly. « Beyond Négritude : Some Aspects of the Work of Édouard Glissant. » *Contemporary Literature*. 15.3. (summer 1974) : 360-369.
- Utam Si, Tchicaya. « En attendant le troisième siècle avec Édouard Glissant. » *La vie africaine*. 2 (mai-juin 1959) : 12-13.
- Vilaine, Anne-Marie de. « Entretien : un écrivain martiniquais met en question la littérature occidentale. » *Afrique Action*. 4. (7 novembre 1960) : 24-25.

### **Ouvrages entièrement ou partiellement consacrés à Kateb Yacine**

- Arnaud, Jacqueline. *La littérature maghrébine de la langue française II : Le cas de Kateb Yacine*. Paris : Publisud. 1986.
- Bonn, Charles. *Kateb Yacine: Nedjma*. [1990] Paris : L'Harmattan. 2009.
- Gafaiti, Hamid. *Kateb Yacine : un homme, une œuvre, un pays*. Alger : Laphomic. 1986.
- Gontard, Marc. *Nedjma de Kateb Yacine : essai sur la structure formelle du roman*. Paris : L'Harmattan. 1985.
- Maougal, Mohamed Lakhdar. *Kateb Yacine l'indomptable démocrate*. Alger : APIC. 2004.
- Mehana, Amrani. *La poésie de Kateb Yacine : l'autobiographie au service de l'Histoire*. Paris : L'Harmattan. 2012.
- Benamar, Medine. *Kateb Yacine : Le cœur entre les dents*. Paris : Robert Laffont. 2006.
- Sbrouaï, Taïeb. *La femme sauvage de Kateb Yacine*. Paris : Arcantère. 1985.

### **Articles consacrés à Kateb Yacine**

- Anonyme. « Dans son roman *Nedjma* Kateb Yacine a mis "l'âme de l'Algérie déchirée depuis ses origines". » *Le Nouveau Rhin*. No.245. (18 octobre 1956) : 8.
- « Mise au point de Kateb Yacine au *Figaro littéraire* », *L'Algérien en Europe*. 50. 1<sup>er</sup> janvier 1968 : 2.
- « Mon vrai public est en Algérie. » *L'Algérien en Europe* 31. (15 février 1967) : 21-22.
- « Notre rencontre n'a pas été vaine. » *Témoignage chrétien*. 717. (4 avril 1958) : 7.
- « Propos sur une trilogie : Le cercle des repréailles. » *Dialogues*. 36 (janvier-février 1967) : 25, 27 et 31.
- « Un creuset où s'élabore une nation sans pareille. » *Témoignage chrétien*. 766. (13 mars 1959) : 20.
- Arnaud, Jacqueline. « Kateb ou la corde tranchée. » *Les lettres nouvelles*. 58. (mars-avril 1967) : 32-54.
- Bendimered, Kamal. « À bâtons rompus avec Kateb Yacine. » *Algérie-Actualité*. 238. (10-16 mai 1970) : 16-18.
- Bonn, Charles. *Kateb Yacine: Nedjma*. [1990] Paris : L'Harmattan. 2009.
- Casas, Arlette. « Entretien avec Kateb Yacine. » *Mots*. No.57. (décembre 1998) : 96-108.
- Corpet, Olivier et Albert Dichy, éd. *Kateb Yacine, éclats de mémoire*. Paris : IMEC. 1994.

- Duflot, Jean et Lakhdar Amina. « Kateb Yacine : les intellectuels, la révolution et le pouvoir. » *Jeune Afrique*. 324. (26 mars 1967) : 26-33.
- Gamarra, Pierre. « “Nedjma” de Kateb Yacine ou l’âme de l’Algérie. » *Les lettres françaises* No. 640. (11-17 octobre 1986) : 9.
- Godard, Colette. « Kateb Yacine le passionné. » *Les Nouvelles lettres*. 2056. (26 janvier 1967) : 13.
- Lacouture, Jean. « L’Algérie a besoin de ses écrivains pour affirmer son existence. » *Le monde*. (10 janvier 1963) : 12.
- Rolin, Gabrielle. « Kateb Yacine à pied d’œuvre. » *Jeune Afrique*. 118. (29, octobre 1962) : 21.
- Souibes, Boualem. « La révolution vient de trouver son seconde souffle. » *Algérie-Actualité*. No.1206. (24-30 novembre 1988) : 37.

### **Ouvrages généraux**

- Agamben, Giorgio. *Moyens sans fins*. Paris : Payot. 1995.
- Ali Benali, Zineb. « L’histoire tue : le roman algérien des années 90. » *Où va l’Algérie ?* Paris. Karthala. 2001 : 319-346.
- Althusser, Louis. *Pour Marx*. Paris : Maspéro. 1965.  
—*Sur la reproduction*. Paris : PUF. 1995.
- Amin, Samir. *L’eurocentrisme : critique d’une idéologie*. Paris : Anthropos. 1988.
- Amrouche, Jean. *Journal : 1928-1962*. éd. Tassdit Yacine Titouh. Paris : Non Lieu. 2009.  
—« L’éternel Jugurtha. » *Arche*. 13 (février 1946) : 58-70.
- Amselle, Jean-Loup. *L’Occident décroché*. Paris : Stock. 2008.
- Anderson, Benedict. *Imaginaire nationale : Réflexion sur l’origine et l’essor du nationalisme*. [1983] trad. Pierre-Emmanuel Dauzat. Paris : La Découverte. 2002.
- Appadurai, Arjun. *Après le colonialisme : les conséquences culturelles de la globalisation*. [1996] trad. Françoise Brouillot. Paris : Payot. 2001.
- Aristote. *La poétique*. Trad. J. Hardy. Paris : Les Belles Lettres. 1932.  
—*Topiques*. tome I. trad. Jacques Brunschwig. Paris : Les Belles lettres. 1967.
- Arnold, A. James. « Frantz Fanon, Lafcadio Hearn et la supercherie de “Mayotte Capécia”. » *Révue de littérature comparée*. 302. 2002 : 148-166.

- Artière, Philippe éd. *Histoire de la folie à l'âge classique : regards critiques 1961-2011*. Caen : Presse Universitaire de Caen. 2011.
- Barthes, Roland. *Le degré zéro de l'écriture*. Paris : Seuil. 1953.
- Beaune, Colette. *Naissance de la nation France*. Paris : Gallimard. 1985.
- Bély, Lucien éd. *Dictionnaire de l'Ancien Régime : Royaume de France : XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*. PUF : 1996.
- Benjamin, Walter. *Essais sur Bertolt Brecht*. [1966] trad. Paul Laveau. Paris : Maspero. 1969.  
— *Œuvres II*. trad. Maurice Gandillac, Reiner Rochlitz et Pierre Rusch. Paris : Gallimard. 2000.
- Benveniste, Émile. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. tome 1. Paris : Minuit. 1969.  
— *Problèmes de linguistique générale*. Paris : Gallimard. 1966.
- Bernabé, Jean, Patrick Chamoiseau et Raphaël Confiant. *Eloge de la créolité*. Paris : Gallimard, 1989.
- Berque, Jacques. *Dépossession du monde*. Paris : Seuil. 1964.
- Berque, Jacques et Jean-Paul Charnay éd. *De l'impérialisme à la décolonisation*. Paris : Minuit. 1965.
- Bhabha, Homi K. « Foreword : Framing Fanon. » *Wretched of the Earth*. [1961] trad. Richard Philcox. New York : Grove Press. 2004: vii-xli.  
— « Le tiers-espace. » *Multitude*. 26 (automne 2006) : 95-107.  
— *The Location of Culture*. London/New York : Routledge. 1994.
- Bloom, Harold. *The Anxiety of Influence : A Theory of Poetry*. 2<sup>nd</sup> edition. New York/Oxford : Oxford University Press, 1997.
- Bourdieu, Pierre. *La règle des arts*. Paris : Seuil. 1992.
- Bouton, Jacques. *Relation de l'establissemens des François depuis l'an 1635*. Paris : S. Cramoisy. 1640.
- Brant. Sébastien. *La Nef des fous*. [1494] Paris : José Corti. 1994.
- Breton, André. *Manifeste du surréalisme*. [1924] Paris : Gallimard. 1963.
- Buck-Morss, Susan. *Hegel, Haiti and Universal History*. Pittsburgh : University of Pittsburgh Press. 2009.
- Burton, Richard D.E. *La famille coloniale: la Martinique et la mère patrie 1789-1992*. Paris : L'Harmattan. 1994.

- « “Manman-France Doudou” : Family Images in French West Indian Colonial Discourse. » *Diacritics*. 23.3 (Fall 1993) : 69-90.
- « Trois statues : le Conquistador, l’Impératrice et le Libérateur : Pour une sémiotique de l’histoire coloniale de la Martinique. » *Carbet*. 11. (1991) : 147-164.
- Burton, Richard D. E. et Fred Reno éd. *French and West Indian: Martinique, Guadeloupe, and French Guiana Today*. Charlottesville: University Press of Virginia. 1995.
- *Les Antilles-Guyane au rendez-vous de l’Europe*. Paris : Economica. 1994.
- Butler, Judith. *Trouble dans le genre*. [1990] trad. Cynthia Kraus. Paris : La Découverte. 2005.
- Casanova, Pascale. *La république mondiale des Lettres*. [1999] Paris : Seuil. Nouvelle édition. 2008.
- Césaire, Aimé. « Une arme miraculeuse contre le monde bâilloné. » *Courrier de l’Unesco*. (mai 1997) : 4-7.
- Chamayou, Grégoire. *Les corps vils*. Paris : La Découverte. 2008.
- Chamoiseau, Patrick. *Texaco*. Paris : Gallimard. 1992.
- Chamoiseau, Patrick et Raphael Confiant. *Lettres créoles*. Paris : Gallimard. 1999.
- Code de l’Hôpital-général de Paris*. Paris : Veuve Thiboust. 1786.
- Cohen, William B. *Français et Africains : Les Noirs dans les regards des Blancs (1530-1880)* [1980] trad. Camille Garnier. Paris : Gallimard. 1981.
- Colbert, Jean-Baptiste. *Lettres, instructions et mémoires de Colbert*. tome II, 2<sup>e</sup> partie et tome III 1<sup>ère</sup> et 2<sup>e</sup> parties. Paris : Imprimerie impériale. 1863-1865.
- Colomb, Christophe. *La découverte de l’Amérique*. (I : Journal de bord. 1492-1493, II : Relations de voyage. 1493-1504, III : Écrits et documents. 1492-1506) trad. Michel Lequenne. Paris : Maspero. 1979, 1984, 1991.
- Compagnon, Antoine. *La littérature, pour quoi faire ?* Paris : Fayard. 2007.
- Condé, Maryse. *Hérémakhonon*. Paris : 10/18. 1976.
- La parole des femmes*. Paris : L’Harmattan. 1993.
- « Parlez-moi d’amour ? » *Autrement*. 49 (avril 1983) : 206-212.
- Une saison à Rihata*. Paris : Robert Laffont. 1981
- Congrégation de Saint-Maur. *Histoire Littéraire de la France*. tome I, partie I. [1733] Paris : Victor Palmé. 1865.

- Corbin, Alain. *Le territoire du vide : l'Occident et le désir du rivage (1750-1840)*. Paris : Flammarion. 1990.
- Corzani, Jack. « West Indian Mythology and Its Literary Illustration. » *Research in African Literatures*, 25.2 (1994) : 131-139.
- Cottias, Myriam et Madeleine Dobie. *Relire Mayotte Capécia*. Paris : Albin Michel. 2012.
- Cousseau, Vincent. « La famille invisible : illégitimité des naissances et construction des liens familiaux en Martinique (XII<sup>e</sup> siècle-début du XIX<sup>e</sup> siècle). » *Annales de démographie historique*. no.2 (2011) p.41-67.
- Prendre nom aux Antilles : individu et appartenance (XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)*. Paris : Éditions du comité des travaux historiques et scientifiques. 2012.
- Damas, Léon-Gontran. *Black-Label*. Paris : Gallimard,. 1956.
- Pigments, Névralgies*. Paris : Présence Africaine. 2001.
- Dash, Michael. *The Other America: Caribbean Literature in a New World Context*. Charlottesville: The University Press of Virginia. 1998.
- « The World and The Word: French Caribbean Writing in the Twentieth Century. » *Callaloo*. 34. (winter 1998) : 112-130
- Debbasch, Yvan. « Le marronnage : Essai sur la désertion de l'esclave antillais. » *L'année sociologique*, série III. Paris : PUF, 1962 : 1-112.
- Debien, Gabriel. *La société coloniale aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles : tome I. Les engagés pour les Antilles 1634-1715*. Abbeville : Imprimerie F. Paillart. 1951.
- « Le Marronnage aux Antilles française au XVII<sup>e</sup> siècle. » *Caribbean Studies*, 6.3 (octobre 1966) : 3-43.
- Les esclaves aux îles françaises (XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)*. Basse-Terre : Société d'histoire de la Guadeloupe. 1974.
- Degras, Priska. *L'obsession du Nom dans le roman des Amériques*. Paris : Karthala. 2011.
- Déjeux, Jean. *Littérature maghrébine de la langue française*. Ottawa : Naaman. 1973.
- Delawarde. J.-B. *Les défricheurs et les petits colons de la Martinique au XII<sup>e</sup> siècle*. Paris : Buffault. 1935.
- Deleuze, Gilles. *Différence et répétition*. Paris : PUF. 1968.
- Deleuze, Gilles et Félix Guattari. *L'Anti-Œdipe*, Paris : Minuit. 1972.
- Kafka : pour une littérature mineure*. Paris : Minuit, 1975.

- Mille Plateaux*. Paris : Minuit, 1980.
- Depestre, René. *Bonjour et adieu à la négritude*. Paris : R. Laffont. 1980.
- Le métier à métisser*. Paris : Stock. 1998.
- « Lettre de René Depestre » *Lettres françaises*. 573 (juin 1955) : 1&5.
- Pour la révolution pour la poésie*. Montréal : Leméac, 1974.
- « Réponse à Aimé Césaire (Introduction à un art poétique haïtien) » *Présence Africaine*. 4 (octobre-novembre 1955) : 42
- Depping, Georges Bernard éd. *Correspondance administrative sous le règne de Louis XIV*. Paris : Imprimerie nationale. Tomes II et III. 1850.
- Derrida, Jacques. *Dissémination*. Paris : Seuil. 1972.
- L'écriture et la différence*. Paris : Seuil. 1967.
- Marges de la philosophie*. Paris : Minuit. 1972.
- Descartes, René. *Œuvres et lettres*. Paris : Gallimard. 1963.
- Divers traitez de paix conclus et signez a Munster et a Osnabrug en Westphalie le 24 octobre 1648*. La Haye : Adrian Moetjens. 1694.
- Djaad, Abdelkrim. « Voix diffuses. » *Algérie-Actualité*. No.1018. (18-24 avril 1985) : 38-40.
- Duflot, Jean et Lakhdar Amina. « Kateb Yacine : les intellectuels, la révolution et le pouvoir. » *Jeune Afrique*. 324. (26 mars 1967) : 26-33.
- Dutertre, Jean-Baptiste. *Histoire générale des Antilles habitées par les François*. tome I-III. Paris : T. Jolly. 1667-1671.
- Histoire générale des isles S. Christophe, de la Guadeloupe, de la Martinique et autres dans l'Amérique*. Paris : J. Langlois. 1654.
- Entiope, Gabriel. *Nègres, danse et résistance*. Paris : L'Harmattan. 1996.
- Exquemélin, Alexandre-Olivier. *Aventuriers et flibustiers d'Amérique*. [1678] La Rochelle : La Découverte. 2006.
- Fabre, Michel. *La Rive noire : de Harlem à la Seine*. Paris : Lieu commun. 1985.
- Fanon, Frantz. *Peau noire, masques blancs*. Paris: Seuil, 1952.
- Les damnés de la terre*. Paris : La découverte. 1961.
- Pour la révolution africaine*. Paris : La découverte. 1964.
- Sociologie d'une révolution*. Paris : Maspero. 1959.
- Félibien, Michel. *Histoire de la ville de Paris*. tome V. Paris : G. Despres et J. Desessartz. 1725.

- Foucault, Michel. *Dits et écrits*. Vol. 3. Paris : Gallimard. 2001.
- Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris : Gallimard. 1972.
- Histoire de la sexualité 1 : la volonté de savoir*. Paris : Gallimard. 1976.
- Sécurité, territoire, population : Cours au Collège de France (1977-1978)*. Paris : Gallimard/Seuil. 2004.
- Freud, Sigmund. *Totem et tabou*. [1913] trad. Dominique Tassel. Paris : Seuil. 2010.
- Fuentes, Carlos. *Géographie du roman*. [1992] trad. Céline Zins. Paris. Gallimard. 1997.
- Gautier, Arlette. *Les sœurs de Solitude*. Paris : Éditions caribéennes. 1985.
- Girard, René. *La violence et le sacré*. Paris : Hachette Littérature. 1972.
- Glissant, Édouard. « Le romancier noir et son peuple. » *Présence Africaine*. XVI. (octobre-novembre 1957) : 26-31.
- « Un effort de récupération de tout le réel. » *Les Lettres françaises*. 751. (11-18 décembre 1958) : 1 & 4.
- Gobineau, Arthur de. *L'inégalité des races*. [1853] Paris : Trident. 1984.
- Goldmann, Lucien. *Pour une sociologie du roman*. Paris : Gallimard. 1962.
- Gracchus, Fritz. *Les lieux de la mère dans la société afroaméricaine*. Paris : Éditions caribéennes/ CARE. 1980.
- Guérin, Daniel. *Les Antilles décolonisées*. Paris : Présence Africaine. 1956.
- Haddad, Malek. *Écoute je t'appelle*. Paris : Maspero. 1961.
- Haigh, Sam. « L'écriture féminine aux Antilles : une tradition féministe ? » *LittéRéalité*. 18.1. 2001 : 13-30.
- Hamon, Marie-Christine, éd. *Féminité mascarade*. Paris : Seuil. 1994.
- Hardt, Michael et Antonio Negri. *Empire*. trad. Denis-Armand Canal. Paris: 10/18. 2000.
- Hegel, G. W. F. *Esthétique*. tome II. trad. Charles Bénard. Paris : Livre de poche. 1997.
- Phénoménologie de l'Esprit*. trad. Bernard Bourgeois. Paris : Vrin. 2006.
- Heidegger, Martin. *Question I*, trad. Henry Corbin et al. Paris : Gallimard. 1968.
- Hooks, Bell. *Ain't I a Woman : Black Woman and Feminism*. Boston: South End Press. 1981.
- Feminist Theory: From Margin to Center*. Boston : South End Press. 1984.
- Hugo, Victor. *William Shakespeare*. [1864] Paris : Flammarion. 2003.
- Huntington, Samuel. *Le choc des civilisations*. [1996] trad. Jean-Luc Fidel et Geneviève Joublain. Paris : Odile Jacob. 1997.

- Ibn Khaldûn. *Le livre des exemples II : histoire des Arabes et des Berbères du Maghreb*. trad. Abdesselam Cheddadi. Paris : Gallimard. 2012.
- Isambert, François-André, et al. éd. *Recueil général des anciennes lois françaises*. tomes XVIII, XIX et XXI. Plon : Paris. 1821-1833.
- James. C.L.R. *Les Jacobin noirs*. [1938] trad. Pierre Naville. Paris : Amsterdam. 2008.
- Jones, Ernest. *Théorie et pratique de la psychanalyse*. [1948] trad. Annette Stronck. Paris : Payot. 1997.
- Joubert, J.-L. *Les littératures francophones depuis 1945*, Paris Bordas, 1986.
- Kesteloot, Lilyan. *Les écrivains noirs de langue française : naissance d'une littérature*. Bruxelles : Éditions de l'Institut de Sociologie de l'Université Libre de Bruxelles. 1967.
- Khatibi, Abdelkebir. *Le roman maghrébin*. [1968] Rabat : Société marocaine des éditeurs réunis. 1979.
- *Maghreb pluriel*. Paris : Denoël, 1983
- Kermode, Frank. *The Tempest*. London : Methuen. 1954.
- Kojève, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel*. [1947] Paris : Gallimard. 1980.
- Kuhn, Thomas. *La structure des révolutions scientifiques*. [1963] trad. Laure Meyer. Paris : Flammarion. 1983.
- Lacouture, Jean et Jean Baumier. *Le poids du Tiers monde*. Paris : Arthaud. 1962.
- Lacrosil, Michèle. *Sapotille ou le serin d'argile*. Paris : Gallimard. 1960.
- La Fayette, Léonor de. *Relation de ce qui s'est passé à l'arrivée des Filles de S. Joseph en l'Amérique*. Paris : Targa. 1644.
- La Harpe, Jean-François de. *Lycée ou le cours de littérature ancienne et moderne*. tome I. [1789] Paris : Didier. 1834.
- Lamming, George. *The Pleasures of Exil*. London : Allison & Busby. 1960.
- Le Bris, Michel, *Le grand dehors*, Paris, Payot, 1992.
- « Pour une "littérature-monde" en français », *Le Monde*. (16 mars 2007) in « Le monde des livres » : 2.
- Le Bris, Michel, Jean Rouaud, et al. *Pour une littérature monde*. Paris : Gallimard. 2007.
- Leclercq, Sophie. *La rançon du colonialisme : les surréalistes face aux mythes de la France coloniale, 1919-1962*. Dijon : Presse du réel. 2010.

- Legros, Dominique. « *Les Demoiselles d'Avignon* de Picasso et les pièces africaines contemporaines du tableau : Esthétique émancipatrice ou répressive ? » *Sociologie et sociétés*. Vol. XVII, No.2 (octobre 1985) : 71-81.
- Leiris, Michel. *Contacts de civilisations en Martinique et en Guadeloupe*. Paris : Gallimard/Unesco. 1955.
- Le Pers, Jean-Baptiste. *Histoire de l'isle espagnole ou S. Domingue*. tome I-IV. Paris : J. Guérin. 1730.
- Lévi-Strauss, Claude. *La pensée sauvage*. [1962], Paris : Presses Pocket. 1985.
- Les structures élémentaires de la parenté*. [1948] Paris/La Haye : Mouton. 1967.
- Lévy-Bruhl, Lucien. *La mentalité primitive*. [1922] Paris : PUF. 1960.
- Lukács, Georg. *La théorie du roman*. [1920] trad. Jean Clairevoye. Paris : Gallimard. 1995.
- Maalouf, Amin. « Contre “la littérature francophone”. » *Le Monde*. (10 mars 2006) in « Le monde des livres »: 2.
- Mabanckou, Alain. « La francophonie, oui, le ghetto : non ! » *Le Monde*, (19 mars 2006) : 15.
- Madame de Duras. *Ourika*, Paris: Gallimard folio plus. 2007.
- Makward, Christiane P. *Mayotte Capécia ou l'aliénation selon Fanon*. Paris : Karthala. 1999.
- Mannoni, Octave. *Psychologie de la colonisation*. Paris : Seuil. 1950.
- Manville, Marcel. *Les Antilles sans fard*. Paris : L'Harmattan. 1992.
- Marès, Antoine et Pierre Milza. *Le Paris des étrangers depuis 1945*. Paris : Publication de la Sorbonne. 1994.
- Mauss, Marcel. *Œuvres*. tome 3. Paris : Minuit. 1969.
- May, Louis-Philippe. *Histoire économique de la Martinique (1635-1763)*. Paris : Marcel Rivière. 1930.
- McGuire, William J. et Claire V. McGuire. « Content and process in the experience of self. » éd. L. Berkowitz. *Advances in experimental psychology*. vol.21. 1988: p.97-144.
- McLuhan, Marshall. *La galaxie Gutenberg : la genèse de l'homme typographique*. [1962] trad. Jean Paré. Paris : Gallimard. 1967.
- Mégevand, Martin. « L'éternel retour du cœur. » *Littérature*. 131. (septembre 2003) : 105-122.
- Memmi, Albert. « Introduction. » *Anthologie des écrivains maghrébins d'expression française*. [1964] Paris : Présence Africaine. 1965 : 11-19.
- La terre intérieure*. Paris : Gallimard, 1976.

- Portrait du colonisé précédé du portrait du colonisateur*. [1957] Paris : Gallimard. 1985.
- Ménil, René. *Antilles déjà jadis*. Paris : Jean Michel Place. 1999.
- « Mythologies antillaises. » *Europe*. 612. (avril 1980) : 37-45.
- Meschonnic, Henri. *Critique du rythme*. Paris : Verdier. 1982.
- Mignolo, Walter. *The Darker Side of the Renaissance*. Ann Arbor : University of Michigan Press. 2001.
- Moï, Anna. « Francophonie sans Français. » *Le Monde*. (25 décembre 200) : 22.
- Montesquieu. *Œuvres complètes*. tome 2. Paris : Gallimard. 1951.
- Montaigne, Michel de. *Œuvres complètes*. Paris : Gallimard. 1962.
- Moreau de Saint-Méry, Louis-Elie. *La description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie française de Saint-Domingue*. tome I. Paris : L. Guérin. 1875.
- Loix et constitutions des colonies françaises de l'Amérique sous le Vent*. tomes I. Paris : Quillau. 1784.
- Moura, Jean-Marc. *Littératures francophones et théorie postcoloniale*. Paris : PUF. 1999.
- Nancy, Jean-Luc. *La communauté désœuvrée*. Paris : Christian Bourgeois. 1983.
- Nesbitt, Nick. *Voicing Memory : History and Subjectivity in French Caribbean Literature*. Charlottesville/London : University of Virginia Press. 2003.
- Ngandu Nkashama, Pius. « L'Afrique en pointillé dans *Une Saison à Rihata* de Maryse Condé. » *Notre Librairie*. 74. 1984 : 31-37
- Nietzsche, Friedrich. *La naissance de la tragédie*. [1872] trad. Angèle Kremer-Marietti. Paris : Flammarion. 1994.
- Nisard, Désiré. *Histoire de la littérature française*. tome I. Paris : Firmin Didot. 1844.
- Nora, Pierre dir. *Les lieux de mémoire : la République*. Paris : Gallimard. 1997.
- Noudelmann, François. *Pour en finir avec la généalogie*. Paris : Léo Scheer. 2004.
- Pelleprat, Pierre. *Relation des missions des P.P. de la Compagnie de Jesus dans les isles et dans la terre ferme de l'Amérique méridionale*. Paris : S. et G. Cramoisy. 1655.
- Petitjean Roget, Jacques. *La société d'habitation à la Martinique*. tomes I et II. Lille : Atelier  
Reproduction des thèses. 1980.
- « Les femmes des colons à la Martinique au XVIe et XVIIe siècle. » *Revue d'histoire de l'Amérique française*. (septembre 1955) : 176-235.
- Peytraud, Lucien. *L'esclavage aux Antilles françaises avant 1789*. Paris : Hachette. 1897.

- Pfaff, Françoise. *Entretiens avec Maryse Condé*. Paris : Karthala. 1993.
- Pinalie, Pierre et Jean Bernabé. *Grammaire du créole en 50 leçons*. Paris : L'Harmattan. 1999.
- Platon. *Œuvres complètes*. tome I. trad. Maurice Croiset. Paris : Les Belles Lettres. 1941.
- La République (VIII-X)*. trad. Émile Chambrey. Paris : Les Belles Lettres. 1934.
- Plisnier, Charles. *L'homme et les hommes*. Paris Corrêa. 1953.
- Pradeau, Christophe et Tiphane Samoyault éd. *Où est la littérature mondiale ?* Saint-Denis : Presse universitaire de Vincennes. 2005.
- Provenzano, François. « La “francophonie” : définition et usage. » *Quaderni*. No.62 (hivers 2006-2007) : 93-102.
- Reclus, Onésime. *France, Algérie et colonies*. Paris : Hachette. 1886,
- Renan, Ernst. *Qu'est-ce qu'une nation ?* Paris : Presse Pocket. 1992.
- Renault, Matthieu. *Frantz Fanon : de l'anticolonialisme à la critique postcoloniale*. Paris : Éditions Amsterdam. 2011.
- Rennard, Joseph. « Arrivée des femmes aux Antilles. » *Revue de l'histoire des colonies*. 28. (1935) : 133-148.
- Retamar, Roberto Fernández. *Caliban cannibale*. trad. J.-F. Bonaldi. Paris : Maspero. 1973.
- Riviere, Joan. « Womanliness as a Masquerade », *The International Journal of Psychoanalysis*. 10 (1929) : p.303-313.
- Robbe-Grillet, Alain. *Pour un Nouveau Roman*. Paris : Minuit. 1963.
- Rocheftort, César de. *Histoire naturelle et morale des îles Antilles de l'Amérique*. Rotterdam : Arnoud Leers. 1658.
- Romilly, Jacqueline de. *La tragédie grecque*. Paris : Presse Universitaire de France. 1970.
- Roudinesco, Élisabeth et al. *Penser la folie : Essais sur Michel Foucault*. Paris : Galilée. 1992.
- Said, Edward. *Culture et impérialisme*. [1994] trad. Paul Chemla. Paris: Fayard. 2000.
- L'orientalisme*. [1978] trad. Catherine Malamoud. Paris : Seuil. 1980
- Saint-Amant, Marc-Antoine Girard de. *Œuvres I*. [1629] Paris : Marcel Didier. 1971.
- Œuvres II*. [1931] Paris : Marcel Didier. 1967.
- Saint-John Perse. *Œuvres complètes*. Paris : Gallimard. 1972.
- Sala-Molins, Louis. *Le Code Noir ou le calvaire de Canaan*. Paris : PUF. 1987.
- Sartre, Jean-Paul. *L'être et le néant*. Paris : Gallimard. 1943.
- Qu'est-ce que la littérature ?* [1948] Paris : Gallimard. 1985.

- Situations IX*, Paris : Gallimard, 1972.
- Satineau, Maurice. *Histoire de la Guadeloupe sous l'ancien régime (1635-1789)*. Paris : Payot. 1928.
- Sauvy, Alfred. « Trois mondes, une planète. » *L'observateur*. No.118 (14 août 1952) : 5.
- Savary des Bruslons, Jacques. *Dictionnaire universel de commerce*. tome II. Amsterdam : chez les Janson. 1726.
- Schwarz-Bart, Simone. *Ti Jean L'horizon*. Paris : Seuil. 1979.
- Senghor, Léopold Sédar ed. *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*. Paris : PUF. 1948.
- Œuvre poétique*. Paris : Seuil. 1996.
- Shakespeare, William. *The Tempest/La Tempête*. trad. Pierre Leyris. Paris : Flammarion, 1991.
- Smith, Adam. *Recherches sur la richesse et les causes de la richesse des nations*. [1776] trad. Gérard Mairet. Paris : Gallimard. 1976.
- Spengler, Oswald. *Le déclin de l'Occident*. [1923] tome II. trad. Mohand Tazerout. Paris : Gallimard 1948.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. *Les subalternes peuvent-elles parler ?* [1988] trad. Jérôme Vidal. Paris : Amsterdam. 2009.
- Stevens, Claude. « Pour un théâtre d'inspiration africaine : Aimé Césaire. » *La vie africaine*. 59 (juin 1965) : 40-41.
- Tillon, Germaine. *Il était une fois ethnographie*. Paris : Seuil. 2000.
- Le harem et les cousins*. Paris : Seuil. 1966.
- Todorov, Tzvetan. *La littérature en péril*. Paris. Flammarion. 2006.
- Tougas, Gérard. *Les écrivains d'expression française et la France*. Paris : Denoël. 1973.
- Tovalou-Houenou, Kojo. « Paris, Cœur de la Race Noire ». *Les Continents*. 10. (1<sup>er</sup> octobre 1924) : 1.
- Vaissière, Pierre de. « Les origines de la colonisation et la formation de la société française à Saint-Domingue. » *Revue des questions historiques*. (janvier 1906): 471-556.
- Saint-Domingue : la société et la vie créoles sous l'ancien régime (1629-1789)*. Paris : Perrin. 1909.
- Valéry, Paul. *Regard sur le monde actuel*. Paris : Stock. 1931.

- Vaughan, Alden T. et Virginia Mason Vaughan. *Shakespeare's Caliban: A Cultural History*. Cambridge : Cambridge University Press. 1991.
- Vignols, Léon. « L'institution des engages: 1626-1774. » *Revue d'histoire économique et sociale*. (1928) : 12-45.
- Warner-Vieyra, Myriam. *Juletane*. Paris: Présence Africaine. 1982.
- Williams, Eric. *Capitalisme et esclavage*. [1964] Paris Présence Africaine. 1968.
- De Christophe Colomb à Fidel Castro: L'histoire des Caraïbes 1492-1969*. [1970] trad. Maryse Condé. Paris : Présence Africaine. 1975.
- Young, Robert J. C. *White Mythologies: Writing, History and the West*. London/New York : Routledge. 1990.
- Zobel, Joseph. *La rue Cases-Nègres*. Paris : Présence Africaine. 1950.

## **Revues**

- Awal : Cahier des études berbères*. No.9. (1992)
- Europe : Kateb Yacine*. No. 828. (avril 1998)
- Europe : Aimé Césaire*. No.832-833. (août-septembre 1998)
- Tropiques : 1941-1945*. Paris : Jean-Michel Place. 1997.
- Présence Africaine : Le 1<sup>er</sup> congrès international des écrivains et artistes noirs*. No.8-9-10. (juin-novembre 1956).
- Présence Africaine : Deuxième congrès des écrivains et artistes noirs*. No.24-25 (février-mai 1959)

## **Archives National d'Outre-Mer**

- Lettre de M. de Baas du 26 décembre 1669. ANOM Col C<sup>8A</sup> 1 F<sup>o</sup> 13.
- Lettre de Jean Baptiste Patoulet du 26 décembre 1669. ANOM COL C<sup>8A</sup> 3 F<sup>o</sup>72.

## Index nominum

- Agamben, Giorgio : 7  
Ali Benali, Zineb : 221-222  
Althusser, Louis : 9, 21  
Amin, Samir : 72, 74  
Amrani, Mehana : 235  
Amrouche, Jean : 203-205, 207-208, 278  
Amselle, Jean-Loup : 206  
Anderson, Benedict : 8-9, 15  
Appadurai, Arjun : 17-18, 214  
Aristote : 19, 118-119  
Arnaud, Jacqueline : 225-226, 228-229,  
232-233, 236, 240-242,  
Arnold, A. James : 171, 181  
Auerbach, Erich : 16  
Barthes, Roland : 29, 164, 170, 174, 186  
Beaune, Colette : 19  
Benjamin, Walter : 216, 222  
Benveniste, Émile : 7, 81, 260, 281  
Bernabé, Jean : 197, 263  
Berque, Jacques : 198, 218, 243, 267  
Bhabha, Homi K : 17-19, 166-168, 174, 176,  
193, 200, 202, 205, 277-278,  
Bloom, Harold : 90-91  
Bourdieu, Pierre : 13  
Brant, Sébastien : 27-28, 31-32  
Breton, André : 33, 80, 100-101  
Buck-Morss, Susan : 104-105  
Burton, Richard D.E : 79, 165, 179, 197  
Butler, Judith : 167, 178, 189  
Capécia, Mayotte : 171, 174-175, 177-181,  
184-185, 191,  
Casanova, Pascale : 7-9, 12-13, 75  
Chamayou, Grégoire : 39  
Chamoiseau, Patrick : 148, 197  
Cohen, William B. : 58, 65, 67  
Colbert, Jean-Baptiste : 27, 48, 50, 52-53, 58,  
62-64, 74  
Colomb, Christophe : 27-28, 32-33, 40, 58,  
69, 91, 247, 262, 281,  
Compagnon, Antoine : 10  
Condé, Maryse : 40, 140, 165, 168, 171,  
174-175, 177-179, 181, 186-189, 193, 195  
Confiant, Raphaël : 197  
Congrégation de Saint-Maur : 8, 10-11  
Corbin, Alain : 34  
Cottias, Myriam : 177, 183, 185  
Cousseau, Vincent : 253, 255-256  
Crosta, Suzanne : 252, 254-255, 257  
Damas, Léon-Gontran : 77, 81-82, 112,  
116-118, 166, 208  
Dash, Michael : 19, 98, 157, 164, 169, 221,  
283  
Debien, Gabriel : 38, 43-47, 50-53, 250  
Degras, Priska : 253-254  
Déjeux, Jean : 210  
Deleuze, Gilles : 20-22, 24, 99, 111, 173,  
205-210, 250

Depestre, René : 77-78, 80-81, 100, 134-137,  
 139, 140, 154, 165, 207-208, 270  
 Depping, Georges Bernard : 54, 59, 63-64  
 Derrida, Jacques : 5, 29, 36-37, 174, 199,  
 200-201, 234, 237, 243, 278  
 Descartes, René : 29, 36-37  
 Diop, Alioune : 104, 162-163, 177.  
 Dutertre, Jean-Baptiste : 42, 44, 58, 60-61,  
 65, 67,  
 Entiope, Gabriel : 149-150  
 Exquemélin, Alexandre-Olivier : 43-44, 45,  
 51, 61-62  
 Fabre, Michel : 76  
 Fanon, Frantz : 25, 83-84, 87, 104-105,  
 112-113, 150, 161, 163, 166-167, 171, 175,  
 176-182, 184, 187, 195-196, 200, 205-207,  
 210, 215, 218, 221  
 Fonkoua, Romuald : 78, 132, 134, 137, 140,  
 281  
 Foucault, Michel : 25, 27-39, 47-48, 56, 58,  
 62-71, 170-171, 199  
 Freud, Sigmund : 1, 174-175, 239  
 Fuentes, Carlos : 214  
 Gautier, Arlette : 50, 57, 59, 62, 67, 197  
 Gobineau, Arthur de : 20  
 Godard, Colette : 224  
 Goldmann, Lucien : 211-213  
 Gracchus, Fritz : 179  
 Guattari, Félix : 20-22, 24, 99, 101, 173,  
 205-210, 250  
 Guérin, Daniel : 74  
 Haddad Malek : 202  
 Haigh, Sam : 195  
 Hardt, Michael : 16, 89, 105, 112, 199  
 Harris, Rodney E. : 126  
 Hayat, Jeannie : 240  
 Hegel, G. W. F. : 103-112, 217  
 Hooks, Bell : 167, 199  
 Hugo, Victor : 34  
 Huntington, Samuel : 19  
 Ibn Khaldûn : 240  
 James, C.L.R : 245  
 Joubert, J.-L. : 3, 11  
 Kassab-Charfi, Samia : 246, 265-266  
 Khadda, Naget : 240  
 Khatibi, Abdelkebir : 211  
 Kermode, Frank : 91  
 Kesteloot, Lylian ; 77, 86, 90, 93, 109, 116  
 Kojève, Alexandre : 103-105, 109-110  
 Kuhn, Thomas : 12  
 Lacrosil, Michèle : 185  
 La Harpe, Jean-François de. : 9  
 Laforgue, Pierre : 11  
 Lamming, George : 97, 99, 106-107, 110  
 Le Bris, Michel : 1  
 Legros, Dominique : 76  
 Leiner, Jacqueline : 115, 119-120, 123-124,  
 127  
 Leiris, Michel : 74, 188, 192  
 Le Pers, Jean-Baptiste : 52, 61-62  
 Lévi-Strauss, Claude : 22, 237-239  
 Lévy-Bruhl, Lucien : 20

Loichot, Valérie : 261, 264  
Lukács, Georg : 212, 216-217  
Maalouf, Amin : 1, 3, 201  
Mabanckou, Alain : 1, 4  
Madame de Duras : 174  
Makward, Christiane P. : 184  
Malela, Buata B. : 82  
Mannoni, Octave : 20, 93-95, 105, 111  
Manville, Marcel : 179, 183  
Marès, Antoine : 75  
Mauss, Marcel : 5-7, 9  
May, Louis-Philippe : 50-51, 53, 63, 65  
McGuire, William J. : 201  
McLuhan, Marshall : 9  
Meddeb, Abdelwahab : 240, 243  
Memmi, Albert : 203-207, 278  
Mégevand, Martin : 121  
Ménil, René : 78-81, 85, 104, 165  
Meschonnic, Henri : 13  
Mignolo, Walter : 27  
Moï, Anna : 1  
Montesquieu : 74, 174  
Montaigne, Michel de : 91  
Moreau de Saint-Méry, Louis-Elie, 44, 45,  
50, 55, 61-66, 68  
Moura, Jean-Marc : 112  
Nancy, Jean-Luc : 120, 157, 170  
Negri, Antonio : 16, 89, 105, 112, 199  
Nesbitt, Nick : 104, 157  
Ngandu Nkashama, Pius : 187  
Nietzsche, Friedrich : 119-121, 127  
Nisard, Désiré : 9  
Noudelmann, François : 219, 239, 243,  
265-266, 270  
Oddon, Marcel : 118  
Pelleprat, Pierre : 51  
Petitjean Roget, Jacques : 46, 48, 59  
Peytraud, Lucien : 42, 47, 61  
Pinalie, Pierre : 260, 263  
Platon : 14, 114-115, 121  
Plisnier, Charles : 10  
Provenzano, François : 4  
Raybaud, Antoine : 226, 236, 244  
Reclus, Onésime : 2  
Renan, Ernst : 6-7  
Renault, Matthieu : 163, 177  
Rennard, Joseph : 46, 59, 62  
Retamar, Roberto Fernández : 91, 98-99  
Riviere, Joan : 187-189  
Robbe-Grillet, Alain : 213  
Rocheffort, César de. : 43  
Romilly, Jacqueline de. : 120  
Ruhe, Ernstpeter : 118  
Said, Edward : 21, 98  
Saint-Amant, Marc-Antoine Girard de. : 34,  
57  
Saint-John Perse : 11, 116-118, 264  
Sala-Molins, Louis : 50, 67  
Sartre, Jean-Paul : 14-15, 21, 80-81, 85-86,  
99-100, 104, 110, 166, 173, 205-206, 222  
Satineau, Maurice : 46, 57  
Sauvy, Alfred : 15

Sbrouaï, Taïeb : 224  
Schwarz-Bart, Simone : 184, 195, 220  
Senghor, Léopold-Sédar : 77-78, 81, 98, 104,  
140, 146, 164-166  
Shakespeare, William : 27, 89-91, 93-95, 97,  
102, 106-107, 109, 143, 280  
Smith, Adam : 41  
Spengler, Oswald : 4, 7  
Spivak, Gayatri Chakravorty : 114, 167, 174  
Tillon, Germaine : 230  
Todorov, Tvzetan : 13  
Tougas, Gérard : 3  
Toumson, Roger: 140  
Tovalou-Houenou, Kojo : 76  
Vaissière, Pierre de. : 39, 42, 46-47, 49-50,  
54 59, 61, 64  
Vaughan, Alden T. : 92  
Vergès, Françoise : 77, 79, 82, 144, 146, 151,  
201  
Vignols, Léon : 43, 49, 50  
Waleffe, Maurice de : 75  
Walker, Keith Louis : 154-155  
Warner-Vieyra, Myriam : 195  
Williams, Eric : 40-41, 70, 212  
Young, Robert J. C. : 164, 167, 199  
Zobel, Joseph : 148, 168, 171, 254

## Table des matières

<b>Introduction</b> .....	1
<b>Chapitre I : Le degré zéro de la Relation</b>	
La Grande expulsion.....	27
La Nef des fous sur l'océan Atlantique.....	30
L'internement métropolitain versus l'expulsion coloniale.....	36
Les premières peuplades européennes aux Antilles.....	40
Qu'est-ce que les engagés ?.....	42
L'engagement volontaire de la masse démunie.....	46
L'arrière-plan historique de l'engagement.....	48
L'engagement forcé : internés, galériens et prisonniers.....	52
La mise à disposition des femmes pour les colonies homosociales.....	57
Westphalie et « Ouest-folie ».....	69
<b>Chapitre II : La première cartographie de la Relation</b>	
La cartographie « centre-périphéries » de la colonisation.....	73
La cartographie « périphéries-centre » et le tropisme parisien.....	75
La Négritude césairienne et la poésie antillaise.....	79
De l'altérité noire à l'identité noire : <i>Cahier d'un retour au pays natal</i> .....	81
<i>Une tempête</i> versus <i>La Tempête</i> .....	90
Caliban noir : une interprétation coloniale de <i>La Tempête</i> .....	92
Prospero, la légitimité universelle et le jeu de supériorité et d'infériorité.....	95
Question de langue pour une littérature antillaise.....	98
Dialectique du maître et de l'esclave.....	104
De l'altérité pour le Même à l'identité du Différent.....	111
<b>Chapitre III : Le Noir sans le Blanc</b>	
Le théâtre comme spectacularisation de l'en-soi.....	115
Le retour de la tragédie primitive : <i>Et les chiens se taisaient</i> .....	119

Des cris sourds de la foule à la voix du peuple.....	124
Le Rebelle, métamorphose du révolutionnaire en voleur de parole .....	127
Deux ruptures poétique et politique : « Aragonade » et Parti communiste français.....	134
<i>La tragédie du roi Christophe</i> : une pièce didactique post-indépendentiste .....	144
Le grotesque tragique du roi Christophe.....	152
L'alchimie du verbe « de boue » et « debout ».....	156
La babélisation « nationale » et la multiplication de voix .....	162

#### **Chapitre IV : Du point de vue minoritaire**

Le Tiers au-delà du binaire .....	167
Je est un « nous autres » : l'écriture autobiographique dans l'espace colonial.....	171
Comment la subalterne ne peut-elle pas parler ? .....	176
La négronormativité de Fanon et de sa « Mayotte Capécia ».....	179
Relire Mayotte Capécia : <i>Je suis martiniquaise</i> et <i>La négresse blanche</i> .....	184
Le masque noir dans <i>Hérémakhonon</i> de Maryse Condé .....	188
La mascarade noire du phallus blanc .....	191
Le Retour comme Détour : l'expérience vécue des femmes noires.....	196
L'identité comme <i>différance</i> : du Tiers au Divers .....	200

#### **Chapitre V : La seconde cartographie de la Relation**

La cartographie rhizomorphe et la Relation interpériphérique .....	205
La seconde cartographie rhizomorphe de la Relation.....	209
Déplacer les théories du roman hors l'Europe .....	212
L'intention épique et le roman colonial .....	217
Le cas de Kateb Yacine : le 8 mai comme date de disjonction historique.....	223
L'agencement quadri-segmentaire et la symétrie des deux générations.....	228
La généalogie de Keblout « la corde cassée » .....	232
Deux voyages interrompus : recours à l'islamisme et retour au Nadhor .....	235
La question de l'« inceste » : la biologie, l'ordre social et la littérature.....	239
L'hétérogenèse et la palingénésie millénaire : le cercle et le polygone.....	242

Le cas d'Édouard Glissant : la non-histoire et la vision prophétique du passé.....	247
Dater : deux Liberté dans <i>Le Quatrième siècle</i> .....	249
Le marronnage créateur de deux espaces-langages .....	253
Nommer : Béluse signifié et Longoué a-signifiant .....	256
La trace de <i>cela</i> : les Celat et le dédoublement d'Odonno .....	261
Le rond du Tout-monde : Rochebrune/Rocamarron.....	269
L'imaginaire du Tout-monde chez Césaire et Kateb .....	275
La créolisation de la diversité dans le rhizome de la Relation : de l'identité au <i>lieu</i> .....	281
<b>Conclusion</b> .....	286
<b>Bibliographie</b> .....	290
<b>Index nominum</b> .....	308
<b>Tables des matières</b> .....	312