

**ALTÉRITÉ DU DEDANS, ALTÉRITÉ DU DEHORS DES NOIRS :
GÉRARD ÉTIENNE, AHMADOU KOUROUMA, JAMES BALDWIN**

ULRICH DATÉ TETE-BENISSAN

A DISSERTATION SUBMITTED TO THE FACULTY OF GRADUATE STUDIES IN
PARTIAL FULFILLMENT OF THE REQUIREMENTS FOR THE DEGREE OF
DOCTOR OF PHILOSOPHY

DOCTORATE IN ÉTUDES FRANCOPHONES
YORK UNIVERSITY
TORONTO, ONTARIO

December 2019

© Ulrich Daté TETE-BENISSAN, 2019

ABSTRACT

This thesis aims to present a new perspective related to the understanding of the otherness that Negro-Africans are generally subjected to. While the collective approach to the Negro-African's otherness has always been studied from a White vs Black point of view, this dissertation shows that it is crucial such studies be also conducted on a Black vs Black basis. Therefore, the paper focuses on Negro-Africans, the idea that others have of them and the idea that they have of themselves. To illustrate these arguments, a comparative study is done on novels from three authors who are all of Black descent: James Baldwin (African-American), Gérard Étienne (Canadian of Haitian origin) and Ahmadou Kourouma (Ivorian). Despite their apparent common color of skin and the similarities in their life experiences, these writers and their characters distance themselves from each other on several matters. The first part of the thesis focuses on a succinct definition of the concept of difference, an analysis of historical examples that corroborate the existence of an external otherness within Black communities and the re-conceptualization of *Négritude*, its origins and its nature as an identity of many expressions. The second part, which looks at Christianity in *Un autre pays* (James Baldwin), Voodoo in *Le nègre crucifié* (Gérard Étienne) and African traditional rituals and beliefs in *Les soleils des indépendances* (Ahmadou Kourouma) -, delivers an explanation on how Negro-Africans' spirituality comes in different forms and expressions, including amongst the characters and their respective authors. The characters from the various books at hand, bring the debate to light, in the third part, through their unique conceptions of erotic plays and the movement of their bodies. This section of the dissertation covers alienation in the social space in both a primarily white dominated construct and in societies of Black majority. Finally, the fourth and last part of the thesis talks about the importance of considering otherness on a linguistic point of view in the Francophone community. Through an accurate synthesis of alterity, this dissertation draws the perspective of otherness based on experiences, rather than the unique basis of physical attributes.

RÉSUMÉ

Cette thèse vise à présenter une nouvelle perspective quant à la compréhension de l'altérité que subissent généralement les Négro-Africains. Alors que l'approche collective de l'altérité négro-africaine a toujours été étudiée du point de vue d'une opposition entre Blancs et Noirs, cette thèse montre qu'il est crucial que de telles études soient également menées sur une base Noirs vs. Noirs. Par conséquent, le document se concentre sur le Négro-Africains, l'idée que les autres ont de lui et l'idée qu'il a de lui-même. Pour illustrer ces arguments, une étude comparative est réalisée sur des romans de trois auteurs, tous d'origine noire : James Baldwin (afro-américain), Gérard Étienne (canadien d'origine haïtienne) et Ahmadou Kourouma (ivoirien). Malgré leur apparente couleur de peau commune et les similitudes dans leurs expériences de vie, ces écrivains et leurs personnages se distancient sur plusieurs sujets. La première partie de la thèse se concentre sur une définition succincte du concept de différence, une analyse d'exemples historiques qui corroborent l'existence d'une altérité externe au sein des communautés noires et la reconceptualisation de la Négritude, ses origines et sa nature en tant qu'identité à nombreuses expressions. La deuxième partie, qui examine le christianisme dans *Un autre pays* (James Baldwin), le vaudou dans *Le nègre crucifié* (Gérard Étienne) et les rituels et croyances traditionnels africains dans *Les soleils des indépendances* (Ahmadou Kourouma) -, explique comment la spiritualité des Négro-Africains se présente sous différentes formes et expressions, y compris parmi les personnages et leurs auteurs. Les personnages des différentes œuvres à l'étude, mettent en lumière le débat, dans la troisième partie, à travers leurs conceptions uniques des jeux érotiques et le mouvement de leur corps. Cette partie de la dissertation parle de l'aliénation dans l'espace social, à la fois dans une construction dominée principalement par les blancs, et dans les sociétés à majorité noire. Enfin, la quatrième et dernière partie de la thèse aborde l'importance de considérer l'altérité d'un point de vue linguistique dans la communauté francophone. À travers une synthèse précise, cette thèse dessine la perspective de l'altérité basée sur les expériences, plutôt que sur la base unique des attributs physiques.

À Benoîte, ma fille,

l'auréole de mes plus belles réussites...

REMERCIEMENTS

La gratitude est l'auréole des respects distingués.

« Que tes pensées, ô Dieu, me semblent impénétrables ! »¹ La force, l'intellect et la patience d'accomplir ce travail me sont venus de toi. Accepte ma modeste reconnaissance.

Je remercie mes parents, Jean et Denise, de m'avoir fait confiance et de m'avoir soutenu dans cette entreprise qui s'est révélée, par moment, longue et pénible. Ényo, ma femme chérie, l'indescriptible distance qui nous sépare n'a jamais pu empêcher tes pensées les plus chaleureuses de m'accompagner pendant les hivers les plus froids et les moments de grande solitude. Un grand merci à mon oncle, Akafo, qui a généreusement accepté de me relire occasionnellement.

Cela va de soi que je remercie, bien sûr, le Professeur Aimé Avolonto et la Professeure Yvette Bénayoun-Szmidt, mes directeurs de thèse, qui ont, sans hésitation, accepté d'encadrer cette recherche. Je les remercie de m'avoir accordé leur confiance et d'avoir fait preuve de patience, afin de mener ce travail à terme dans les meilleures conditions. Merci Professeur Najib Redouane et Professeure Leila Young. Vos conseils promulgués ne sont jamais tombés dans des oreilles sourdes. L'admiration et la considération que vous avez pour moi m'ont toujours agréablement surpris. J'espère pouvoir marcher sur vos traces dans le cadre de la recherche et de l'enseignement.

C'est peut-être inattendu, mais je voudrais exprimer ma reconnaissance à l'endroit de la Faculté des Arts de York Université, plus particulièrement, le département d'Études françaises. Sans les infrastructures et les ressources mises à ma disposition, préparer cette thèse aurait été une tâche on ne peut plus ardue.

¹ *Psaume 139, 17.*

Je n'oublie pas mes amis, qui n'ont pas manqué de paroles d'encouragement, lorsque j'ai traversé des moments de grande difficulté et que, épuisé mentalement, j'ai eu un grand besoin de soutien moral. Je fais référence, notamment à Armaghan Bamoniri, la gentillesse incarnée, qui n'a pas tari de motivation à mon égard. Je dis merci également à Leila Ait Idir, à Raoul Akakpo, à Gamal Mbarak et à toutes les âmes généreuses qui, de près ou de loin, ont eu un impact positif sur l'accomplissement de ce travail.

UB

TABLE DES MATIÈRES

Abstract	ii
Résumé	iii
Dédicace	iv
Remerciements	v
Table des matières	vii

INTRODUCTION GÉNÉRALE	1
1. Sujet.....	2
2. Le choix du sujet.....	6
3. Justification du corpus.....	8
4. Problématique générale de l'altérité du Négro-Africain.....	12
5. Structure de la thèse.....	20

PREMIÈRE PARTIE - CADRE THÉORIQUE ET SITUATION HISTORIQUE DE L'ALTÉRITÉ DES NOIRS.....

22

Chapitre I : Cadre théorique.....

23

1. Perspective classique.....	23
1.1. Altérité à sens unique : le concept de la différence unique et générale.....	23
1.2. Altérité du dedans.....	26
2. Nouvelle perspective.....	34
2.1. Le concept de la différence en elle-même.....	34
2.2. Altérité du dehors.....	37

Chapitre II : De l'altérité du dehors des Noirs : état des lieux.....

46

1. L'époque de l'esclavage.....	46
1.1. L'esclave de maison et l'esclave des champs.....	47
1.2. Le pensionnaire des Antilles et le nouvel esclave venu d'Afrique.....	50
2. Les deux guerres mondiales : théâtres de l'expression d'une différence notoire entre troupes noires-américaines, antillaises et africaines.....	55
3. Mise en évidence d'une altérité africaine dans l'imaginaire antillais et noir américain.....	58
3.1. Le cas de quelques auteurs antillais.....	58
3.2. Exemples de certains écrivains noirs-américains.....	62

Chapitre III : Une Négritude polyforme.....

67

1. Nécessité de l’assertion d’une théorie de l’affirmation de soi (Hegel)	68
2. Origine de la Négritude	70
3. Les premiers pas de la Négritude	74
3.1. Négritude : le moi par opposition à l’autre.....	78
3.2. Négritude : revendication politique par la négation de l’autre	81
4. Conceptions d’une idéologie commune	83
DEUXIÈME PARTIE – ALTÉRITÉ COMME VÉCU RELIGIEUX	87
Chapitre IV : Origine et Vision de Baldwin sur l’altérité religieuse du Nègre-Africain ..	88
1. De l’origine et de la fonctionnalité de l’altérité religieuse des Noirs	88
1.1. Le mythe chamatique et la théorie du polygénisme	88
1.2. Partialité européenne et diabolisation de la spiritualité négro-africaine	90
2. La perception de l’altérité religieuse du dedans dans <i>Un autre pays</i> de James Baldwin	93
2.1. Altérité chrétienne des Noirs Américains : l’habit fait le moine	95
2.2. Altérité religieuse des Noirs Américains : la tradition orale	98
2.2.1. Le culte de la prédication, de la prière et du témoignage	98
2.2.2. L’animation musicale	102
Chapitre V : Altérité religieuse du dedans : le vaudoun	107
1. L’appréhension de la spiritualité négro-africaine : le vaudoun dans <i>Le nègre crucifié</i>	110
1.1. Désaccord autour du vaudoun en Haïti	110
1.2. La représentation du vaudoun dans <i>Le nègre crucifié</i>	111
1.2.1. La rupture avec le passé africain	112
1.2.2. Le placement du vaudoun aux antipodes de la science et du progrès	115
1.2.3. Rhétorique de l’altérité religieuse sur l’altérité raciale	119
2. Entre altérité religieuse et assimilation incomplète.....	120
2.1. La superstition des non-superstitieux	121
2.2. Les frontières effacées entre vaudoun et sorcellerie	123
2.3. <i>Le nègre crucifié</i> : dimension psychanalytique d’un lien avec le vaudoun	126
Chapitre VI : La spiritualité du Nègre-Africain : une valeur cachée ?	129

1. La valorisation du vaudoun	129
1.1. Le vaudoun haïtien : préservation de l’authenticité et prévention contre l’amnésie historico-sociale.....	129
1.2. Le vaudoun haïtien : une pratique religieuse à la croisée d’un patrimoine national	131
2. La nature des rites traditionnels dans <i>Les soleils des indépendances</i> d’Ahmadou Kourouma	134
2.1. Synchrétisme religieux : maraboutage et coutumes traditionnelles	135
2.2. Rites coutumiers : l’offrande sacrificielle	137
2.3. Le pouvoir de la parole : entre superstition et fonction mythique	140
2.3.1. La puissance créative de la parole.....	141
2.3.2. La parole comme monnaie	144
TROISIÈME PARTIE – ALTÉRITÉ COMME PHÉNOMÈNE SOCIAL	149
Chapitre VII : L’altérité sexuelle des Nègro-Africains	150
1. Fondement de la perspective occidentale	150
2. La sexualité négro-africaine et le crime de race.....	155
2.1. Violence et insensibilité sexuelle dans <i>Les soleils des indépendances</i>	156
2.2. Esthétique particulière de l’érotique dans <i>Le nègre crucifié</i>	160
2.3. Délimitation de l’expression du sentiment amoureux	163
2.3.1. La sexualité à la limite de la fonctionnalité du corps	163
2.3.2. Contrainte de la délimitation du comportement amoureux	166
3. La sexualité négro-africaine et l’exotisme.....	171
4. Interprétation erronée de la sexualité négro-africaine	174
4.1. James Baldwin et l’homosexualité	174
4.2. Esthétique poétique de l’émotivité du Noir.....	178
Chapitre VIII : Ankylose sociale des Nègro-Africains	182
1. Le mythe de l’homme des forêts	185
1.1. La pensée européenne classique.....	185
1.2. Les zoos humains	188
1.3. La figure du Nègre sauvage dans <i>Les soleils des indépendances</i>	189

1.3.1. Kourouma et la description du Négro-Africain.....	190
1.3.2. L'espace habitable du Négro-Africain	191
2. L'exclusion socio-spatiale du Noir aux États-Unis	194
2.1. La ville et le ghetto	196
2.2. <i>Un autre pays</i> : Harlem, une ville noire dans la ville de New York	198
2.3. Les prisons.....	199
2.4. L'aliénation organique du Négro-Africain.....	203
2.4.1. La solitude marginalisante.....	204
2.4.2. L'effacement des liens physiques.....	206
2.5. Le Négro-Africain et la police.....	208
QUATRIÈME PARTIE – ALTÉRITÉ COMME PRATIQUES LANGAGIÈRES	216
Chapitre IX : Altérité du dedans, altérité du dehors, pratiques langagières de l'écrivain négro-africain dans la Francophonie	217
1. L'altérité aux origines de la francophonie littéraire	220
1.1. La francophonie littéraire européenne.....	221
1.2. La francophonie littéraire africaine	224
1.2.1. Oralité et effort d'adaptation à la langue de l'autre.....	225
1.2.2. Expression du « moi » par la langue de l'autre	230
2. Altérité du dedans : partialité de la critique littéraire face à la francophonie africaine..	231
3. Altérité du dehors : la littérature africaine francophone face à elle-même	236
3.1. « Français africain » ou « variétés de français parlées en Afrique » ?	237
3.2. Les auteurs noirs et les limites des langues négro-africaines	240
CONCLUSION	244
BIBLIOGRAPHIE.....	250

INTRODUCTION GÉNÉRALE

« Le dialogue véritable suppose la reconnaissance de l'autre à la fois dans son identité et dans son altérité. »²

² Université de Dakar (dir.), *Philosophie, littérature classique, langues, géographie, linguistique*, Paris, Presses universitaires de France, 1978, p. 15.

1. Sujet

Dans la présente thèse, nous partons du postulat qu'en en général, l'altérité du Négro-Africain est une notion à double faces, une face qui est projetée du dehors et une face qui émane du dedans. Le travail a été esquissé à dessein de redéfinir la conception collective de l'altérité du Négro-Africain, laquelle occulte généralement dans ses rapports, les scissions qui s'opèrent au sein des communautés négro-africaines. Cette thèse propose donc d'aborder avec fruits les questions qui entourent l'altérité des Noirs sous tous ses angles, à savoir, ceux qui dévoilent les différences idéologiques par rapport aux Blancs, aussi bien que ceux qui dérobent du regard collectif les thèmes séparant les Négro-Africains entre eux-mêmes. Le but ultime du projet est d'arriver à présenter, de manière totalement impartiale, mais détaillée, une vision plus complète de l'altérité des Noirs. Bien qu'elle puisse s'inscrire dans la lignée des penseurs³ qui ont déjà traité des mêmes questions dans leurs œuvres, cette thèse s'écarte de la tradition de ceux qui s'emploient généralement à étudier l'altérité négro-africaine suivant le concept collectif de la différence entre deux races distinctes. L'approche qui gouverne ce travail, une fois de plus, ne se limite pas à l'unique perspective d'opposition entre les Blancs et les Noirs. Au contraire, c'est une tentative qui offre un aperçu panoramique de la question, aussi bien dans la mesure de l'opposition classique Blanc/Noir, que dans celle d'une différenciation du Noir de lui-même.

Lorsqu'on se fie aux travaux réalisés par différents critiques sur la question de l'altérité du Négro-Africain, il y a, d'un côté, une perpétuation commune du sentiment d'opposition Blanc/Noir et, de l'autre, un amalgame générique des populations noires dans un seul et unique ensemble. Cependant les auteurs n'évaluent jamais les deux concepts, tout en prenant en charge l'étude d'une

³ Sir Alan Burns, *Le préjugé de race et de couleur*, Paris, Payot, 1949 ; Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952 ; T. Todorov, *Nous et les autres*, Paris, Seuil, 1989, etc.

possible opposition Noir vs Noir. Par exemple, Alan Burns (1949) propose dans *Le préjugé de race et de couleur*⁴, une approche objective des problèmes relatifs aux différences notoires qui concourent à l'altérité des Noirs, mais son analyse s'inscrit uniquement dans une vision comparative du Noir par rapport au Blanc. Son étude rend compte intégralement des préjugés sur les Noirs, dans une perspective liée principalement aux arguments dénotés dans les contextes de stéréotypie. De même, Frantz Fanon (1952)⁵, qui fait un travail psychanalytique sur les rapports humains, fonde ses démonstrations sur le rapprochement sociétal entre Blancs et Noirs. Bien qu'il effleure brièvement quelques points susceptibles de souligner une différence entre un Noir imprégné de la civilisation européenne et un autre, demeuré dans son état « africain », Fanon se charge généralement de faire ressortir l'aliénation du Noir dans une société majoritairement dominée par les Blancs. L'analyse à laquelle sera consacrée ce travail, s'appuiera sur les textes de Sir Burns et de Fanon, sans se galvaniser uniquement de leurs visions. Afin de réussir à ramener le sujet dans un contexte purement scientifique, Claude Souffrant (1978) propose d'éviter le piège de l'universalisme, que représente la Négritude des pères fondateurs. Souffrant (1978) évoque d'abord une notion de réductivisme⁶, qu'il lie ensuite à celle d'universalisme ; c'est-à-dire qu'en se voulant universel, dans le cadre de la réhabilitation de l'ensemble des valeurs de la civilisation du Monde noir, la Négritude réduit à un facteur racial, l'expression binaire de l'altérité du Négro-Africain. Cette thèse n'adopte pas cette allure réductrice de la Négritude ; elle exprime plutôt la multiplicité des éléments qui concernent l'altérité des Noirs.

⁴ Sir Alan Burns, *Le préjugé de race et de couleur, et en particulier le problème des relations entre les Blancs et les Noirs*, trad. Denis-Pierre De Pedrals, Paris, Payot, 1949.

⁵ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952.

⁶ Claude Souffrant, *La Négritude socialiste : religion et développement chez J. Roumain, J-S. Alexis, L. Hughes*, Paris, L'Harmattan, 1978, p. 72.

En somme, cette thèse poursuit les mêmes objectifs que ceux élaborés par Tzvetan Todorov dans *Nous et les autres* (1989), avec une emphase sur les relations entre les Noirs et les Blancs. En réfléchissant sur la diversité humaine et l'expression de l'altérité, Todorov (1989) soulève quelques points essentiels sur les questions relatives à l'ethnocentrisme, au racisme, au nationalisme et à l'exotisme ou, comme il le dit, « le bon usage des autres ».⁷ Parti sur les traces des races et du racisme dans la deuxième partie de son étude, l'auteur n'a pas manqué de souligner l'historicité des conceptions racistes et racialisantes qui sont, d'après lui, à la base des associations de supériorité et d'infériorité dont les Blancs et Noirs sont respectivement les principaux acteurs. Contrairement à ses prédécesseurs, on retient de l'œuvre de Todorov, une condamnation de l'universalisme européen. Ainsi l'auteur estime que :

[...] l'idéologie universaliste est responsable d'événements qui comptent parmi les plus sombres dans l'histoire européenne récente, à savoir les conquêtes coloniales. [...] à l'intérieur même des États, on a écrasé l'hétérogénéité au nom de ces mêmes idéaux (pseudo-) universels.⁸

En réalité, Todorov propose de se séparer de la tradition, qu'il qualifie de « masque dont s'affuble l'ethnocentrisme. »⁹ Dans le cas du Négro-Africain, la généralisation de l'appréhension du Noir et celui de la Négritude peuvent renforcer, tour à tour, la réductivité de la diversité des consciences individuelles. Lorsque l'universalisme prend le dessus dans l'étude du Négro-Africain, les opportunités d'accord de soi avec l'autre sont sacrifiées au profit d'une altérité inconditionnellement renforcée. Ce travail s'inspire ainsi des lacunes de l'universalisme (comme

⁷ Tzvetan Todorov, *Nous et les autres*, Paris, Seuil, 1989, pp. 297-314.

⁸ *Ibidem*, p. 425.

⁹ *Ibidem*.

l'entend Todorov), pour démontrer la valeur du particularisme dans la recherche d'une altérité plus nuancée et plus objective au sein même de la communauté négro-africaine.

En somme, il s'agit de déconstruire la perpétuation de la tradition généralisante qui semble gouverner l'appréhension du Négro-Africain. L'étude cible la déstructuration des amalgames idéologiques qui insistent que les Noirs répondent à des appréhensions génériques et qu'ils soient conformes à des perceptions stéréotypiques qu'on attribue au groupe unique des personnes à caractéristiques négroïdes. Pour la rigueur, la fiabilité et la sobriété que demande ce travail, les principaux segments de l'étude s'intéresseront à ce qui rend le Négro-Africain « Autre » face à « l'Autre », et ce qui le rend « Autre » face à lui-même. « L'existence d'un « Moi » présuppose l'existence d'un Autre et chacun se définit en termes, non seulement de ce qu'il est, mais de ce qu'il n'est pas. »¹⁰ Ultimement, cette étude démontre la nécessité de considérer chaque Négro-Africain suivant ses expressions individuelles, afin d'éviter la caractérisation généralisante, qui oblitère malencontreusement le relativisme généré par les divers contextes de l'altérité. Elle cherche à faire ressortir la quête du relativisme qui fait parfois défaut aux théories liées à l'altérité des Noirs. Ainsi, le travail n'occulte pas la définition de l'altérité que propose Janet L. Paterson (1998). « [L'] Autre, dit-elle, n'est pas un concept constant, inaltérable ou invariable, mais une construction idéologique, sociale et discursive susceptible de modifications profondes selon le contexte »¹¹. De même, l'altérité du Négro-Africain prend son ancrage dans la théorie relationnelle de Paterson : « dire l'autre, c'est le poser comme différent, c'est poser qu'il y a deux termes *a* et *b* et que *a* n'est pas *b* »¹². La démarche adoptée s'aligne davantage sur les notions avancées par Paterson, dont l'ultime besoin est de dépasser cette relation binaire *a* et *b* pour

¹⁰ Janet Paterson citée par Christine K. Duff dans *Univers intime : pour une poétique de l'intériorité au féminin dans la littérature caribéenne*, New York, NY, Peter Lang, 2008, p. 25.

¹¹ Janet Paterson, « Pour une poétique du personnage de l'Autre », *Texte, L'Altérité*, 23-24, 1998, p. 103.

¹² *Ibidem*.

adopter une vision nouvelle, une qui s'appuie sur les groupes de référence, groupes pouvant être social, religieux, politique, etc.¹³ Comme le dit Todorov : « Le bien d'aujourd'hui n'est pas celui d'hier, et chacun est barbare aux yeux de son voisin : sachons tirer les conclusions qui s'imposent à partir de ces évidences. »¹⁴

2. Le choix du sujet

En raison de la complexité du sujet, ce travail de recherche tentera d'opter pour un regard pluridisciplinaire. Elle va convoquer des concepts philosophiques ; sociologiques, ethnologiques, et, quelques fois, politiques. Cette connotation éthique dont il est question dans cette étude, est la même que suggèrent les partisans d'un mariage entre les lettres et la morale. Ceux-ci sont porteurs de gage des leçons utiles que la littérature et la philosophie prodiguent mutuellement dans leurs rapports.¹⁵ En effet, l'accentuation des différences raciales, culturelles et idéologiques fait obstacle au rêve philosophique de « l'eudémonisme social »¹⁶. C'est une problématique qui nuit gravement aux chances des sociétés d'atteindre un meilleur niveau de cohésion, de tolérance et de paix. Dans le cas du Négro-Africain, il y a toujours eu dans l'histoire de la littérature et de la philosophie, un engouement particulier pour la recherche de solution à ce problème de marginalisation. Par exemple, déguisé en Noir-Américain, John H. Griffin (1961) a entrepris un voyage périlleux dans le sud ségrégationniste des États-Unis. C'est à l'issue de ce projet que ce journaliste publia *Black Like Me* (1961)¹⁷, un témoignage poignant sur la réalité de l'altérité des Noirs dans le pays, et

¹³ *Ibidem*, p. 104.

¹⁴ Tzvetan Todorov, *Nous et les autres*, op. cit., p. 425.

¹⁵ Pour une étude sur les rapports étroits entre la littérature et la philosophie, voir, par exemple, André Stanguennec, *La morale des lettres : six études philosophiques sur éthique et littérature*, Paris, Vrin, 2005.

¹⁶ « Eudémonisme social » est le contre-pied de l'égoïsme. Il s'oppose à l'eudémonisme individuel, au profit de l'intérêt général. (TH., Ribot (dir.), *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 7, Paris, Germer Baillière, 1879, p. 394). C'est un terme qui rappelle le but final de nos relations sociales : « le bonheur de chacun » (Wilhelm Röpke ; Charles Reichard, *La crise de notre temps*, Neuchâtel, La Baconnière, 1945, p. 212). Voir également, Michel Onfray, *L'eudémonisme social*, Paris, Grasset, 2008.

¹⁷ John H. Griffin, *Black Like Me*, Boston, MS, Houghton Mifflin, 1961.

l'importance d'envisager une transcendance de soi afin de parvenir à la compréhension de l'autre. Dans une perspective plus philosophique, Idriss Aberkane (2016)¹⁸, quant à lui, propose une solution surprenante, quoique semblable à celle de Griffin. Il suggère de « devenir Noir », de se mettre dans la peau du Négro-Africain pour éliminer le racisme. Griffin et Aberkane, de visions similaires, développent tour à tour des théories pouvant résoudre les frictions socio-culturelles et raciales liées aux Négro-Africains. Les deux critiques occultent cependant la nécessité de reconnaître que la suggestion et l'exécution du « devenir noir » présupposent que les Négro-Africains vivent des expériences d'une réalité uniforme et linéaire. C'est penser que les Noirs sont tous les mêmes, et que participer à la réalité de l'un, est une assurance à la possibilité de vivre également celle des autres. Bien qu'elle s'inspire d'une valeur méthodique et morale similaire aux principes de Griffin et d'Aberkane, cette étude voudrait pousser la problématique plus spécifiquement sur la question du Négro-Africain. Elle se propose à exhorter à réfléchir sur les modalités de réduction de l'altérité entre un Soi et le Négro-Africain. Elle indexe l'expérience négro-africaine comme une réalité à expressions multiples, d'où la remise en question des présuppositions qui peuvent prétendre que « se déguiser en Négro-Africain » ou « devenir Noir » sont une caution de connaissance et de compréhension de tous les Noirs, et donc de lutte contre, voire pour l'altérité. C'est plutôt à travers la démonstration de l'altérité entre Négro-Africains que se manifeste la thèse philosophique de ce débat. Par la reconnaissance de la diversité existentielle des Négro-Africains, l'altérité du Noir vis-à-vis du Blanc, par exemple, devient soudain plus restreinte au-delà des critères de couleur de peau. Un Blanc qui se rend compte que les Noirs ne sont pas d'accord sur tout, aura moins tendance, naturellement, à généraliser ses appréhensions. Ce constat peut être, logiquement, le début d'un relativisme objectif de l'altérité. En d'autres mots,

¹⁸ Idriss Aberkane, *Libérez votre cerveau : Traité de neurosagesse pour changer l'école et la société*, Paris, Robert Laffont, 2016, pp. 190-191.

dans une structure sociétale, à part la couleur de la peau, le chemin de soi à l'autre est vite parcouru, lorsque les citoyens reconnaissent que leurs expériences personnelles peuvent facilement coïncider et converger avec celles d'une personne d'un autre groupe racial. Selon Danielle Juteau (1999),

on a fait remarquer que le prolétariat n'était pas homogène, qu'il existait une division internationale du travail également différenciée par le genre, lorsqu'on a reconnu que le prolétariat ne se composait pas seulement d'hommes blancs provenant des pays capitalistes avancés, mais aussi de femmes et d'hommes noirs ainsi que de femmes blanches [...] on n'a pas qualifié d'essentialiste l'analyse de Karl Marx sur les classes sociales. Économiste ? Oui. Réductionniste ? Oui. [...] ¹⁹

Malgré les irrégularités de classes ou de genres, tous ces groupes composés de Noirs, de Blancs, de femmes et d'hommes, sont touchés par les tribulations du prolétariat. Ultimement, l'exposition de la diversité des réalités négro-africaines permettrait aux groupes humains présumés distants, de se rapprocher par les probabilités de relativisme et de proximité des expériences partagées. Telles sont les motivations principales qui ont mené au choix de ce sujet, dont la portée est à la fois, littéraires, philosophiques, sociologiques.

3. Justification du corpus

Comme il apparaît, le sujet de l'altérité est à la fois délicat et complexe. Ce qui, logiquement, nécessite une attention particulière. Car, si beaucoup d'œuvres parlent du Négro-Africain, il n'est pas évident qu'elles posent la question de l'altérité du dedans et du dehors, telle que cette thèse voudrait en faire l'analyse. Ainsi, le corpus principal est constitué de trois œuvres de trois auteurs noirs issus de milieux différents. Ces œuvres majeures se situent dans la sphère temporelle des années 1960, dont on connaît l'importance dans la cartographie intellectuelle du

¹⁹ Danielle Juteau, *L'ethnicité et ses frontières*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1999, p. 127.

monde²⁰. *Les soleils des indépendances* (Ahmadou Kourouma, 1968), *Un autre pays* (James Baldwin, 1968 [1962]) et *Le Nègre crucifié* (Gérard Étienne, 1989 [1974]).²¹ Ces œuvres serviront de matrice à la problématique de l'altérité du dedans et du dehors, tant par la singularité de leurs personnages, la pertinence de leurs intrigues, que par la vie et le parcours de leurs auteurs.

Au-delà du fictionnel, ces œuvres racontent des événements réels qui mettent en scène, l'altérité du Nègro-Africain. Ce sont des romans qui présentent des protagonistes négro-africains essayant de comprendre le rapport de leur « moi » à autrui dans l'environnement qui les entoure. Celui du *Nègre crucifié*, d'une part, s'interroge sur la conduite des soldats haïtiens et les motifs principaux

²⁰ Les années soixante ont été, partout dans le monde, des années mouvementées par une jeunesse aspirante à la révolte et aux réformes sociales de leurs pays. La plupart des colonies africaines ont obtenu leur indépendance au début de cette décennie (voir, par exemple, Immanuel M., Wallerstein *L'Afrique et l'indépendance*, Paris, Présence africaine, 1966). Il y a eu, en France, en mai 1968, des agitations universitaires, des insurrections, sur les pavés de Paris, suivies d'une grève générale (voir, entre autres, Dominique Damamme (dir.), *Mai-juin 68*, Paris, Atelier, Ouvrières, 2008). De violents affrontements ont eu lieu dans la capitale mexicaine, où quelques centaines d'étudiants ont été tués par les forces de l'ordre, en octobre 1968 (voir, par exemple, Victoria Carpenter, *The Tlatelolco Massacre, Mexico, 1968, and the Emotional Triangle of Anger, Grief and Shame: Discourses of Truth(s)*, Wales, University of Wales Press, 2018). Aux États-Unis, le "Civil Rights Movement" enclenché au milieu des années cinquante, a connu son apogée jusqu'en 1968, avec les grandes figures de cette révolution, notamment Martin Luther King Jr., Malcolm X., Rosa Parks et bien d'autres (voir, par exemple, Aldon D. Morris, *The Origins of the Civil Rights Movement*, New York, NY, The Free Press, 1984). En Haïti, une révolution estudiantine a coïncidé avec l'arrivée au pouvoir de François Duvalier. Gérard Étienne et son double roman du *Nègre crucifié* ont fait partie de cette révolution (voir, entre d'autres études, Etzer Charles, *Le pouvoir politique en Haïti de 1957 à nos jours*, Paris, Karthala, 1994).

²¹ Le roman de Kourouma raconte des événements qui se déroulent en Afrique de l'Ouest au lendemain des indépendances. Le manuscrit des *Soleils des indépendances* a longtemps été rejeté par les maisons d'éditions françaises, qui ont mis en cause la qualité du langage employé par l'auteur. L'œuvre a été premièrement publiée par les Presses de l'université de Montréal. Ses droits ont été rachetés, plus tard, par Seuil. Voir Jean-François Ekoungoun, *Ahmadou Kourouma par son manuscrit : Au cœur de la genèse et l'édition d'un classique francophone*, Paris, Connaissances et savoirs, 2013. L'œuvre de Baldwin, *Un autre pays*, a suscité la controverse immédiatement après sa publication (1962) à cause de son caractère provocateur vis-à-vis de la situation socio-politique et raciale aux États-Unis à ce moment-là. L'œuvre aborde la formation et la représentation de l'identité des homosexuels au croisement avec les problèmes de genre et de relation interracial (voir, parmi d'autres études, Conway Thomas, "James Baldwin's Another Country (1962) as Representation of Queer Identity Formation in Accordance to Space", *University Honors Theses*. Paper 617, 29 pages). Même au-delà des frontières américaines, le roman a suscité la controverse. Il a été banni et saisi par les douanes australiennes de 1963 à 1966 (Voir, par exemple, Nicole Moore, *The censor's Library*, St Lucia, Queensland, University of Queensland Press, 2012, pp. 234-250.) Bien que la première date de publication du *Nègre crucifié* soit en 1974, l'œuvre rapporte les événements politiques qui ont bouleversé Haïti pendant la dictature de François Duvalier (voir, par exemple, Gérard Pierre-Charles, *Radiographie d'une dictature : Haïti et Duvalier*, Montréal, Nouvelle optique, 1973 ; Bernard Diederich ; Al Burt, *Papa doc : Haiti and its dictator*, London, Penguin, 1972, etc.)

qui opposent la science européenne au vaudoun²² prédominant dans le pays. De l'autre côté, Fama, le héros Malinké des *Soleils des indépendances*, se livre à la dualité identitaire de ses deux vies : celle dans son village et celle dans la ville, sa vie avant et après la colonisation et les indépendances. Dans ce roman de Kourouma, une dichotomie de l'expression de l'identité des personnages amplifie naturellement les écarts socio-culturels. Ces personnages, bien que Africains, extériorisent et questionnent leurs indiscretions sur les structures politiques, l'organigramme des hiérarchies traditionnelles, les us et coutumes, etc. *Le Nègre crucifié* et *Les soleils des indépendances* mettent en avant des univers dominés par des Noirs. Les deux œuvres exposent cependant, une altérité effective, qui secoue les conceptions génériques linéaires pouvant faire penser, *a priori*, que les Noirs ne connaissent pas de différences entre eux. Quant à la troisième œuvre du corpus, *Un autre pays*, l'altérité du protagoniste, Rufus Scott, est mise en évidence à travers ses rapports directs avec ses concitoyens blancs. L'histoire se déroule aux États-Unis de la fin des années cinquante-début des années soixante, une période où la marginalisation des Noirs était particulièrement plus prononcée. Ce roman fournit des arguments précieux susceptible d'illustrer, de manière objective, l'expression de l'altérité du Nègre-Africain dans une société majoritairement dominée par les Blancs. Comparé aux deux autres œuvres du corpus, *Un autre pays* permet de tirer des exemples pouvant valablement apporter des précisions sur la façon dont se présente l'altérité Noir vs. Blanc. En revanche, *Les soleils des indépendances* et *Le Nègre crucifié* ne sont pas tarissables d'exemples, quant à la réalité des expressions de l'altérité Noir vs. Noir. Toutefois, les trois œuvres présentent des possibilités de croisement sur des sujets dont elles

²² Il n'y a aucune formalisation sur l'orthographe du « vaudoun ». Vaudou, vodou, vodoun ou vaudoun sont des graphies acceptables. Pour les besoins de cette thèse, et pour une fidélité aux origines béninoises l'orthographe « fon » sera adoptée, sauf dans les citations et dans les titres d'articles ou d'ouvrages, où la graphie d'origine sera conservée. Voir, à ce propos, Nicoué Gayibor, *Histoire des Togolais, Des origines aux années 1960*, Paris, Karthala, 2011, p. 128 (notes en bas de page).

traitent mutuellement, notamment sur des questions de religion, de sexualité, d'occupation d'espace, ou encore de langue.

Le lien entre les auteurs de notre corpus est cette coïncidence exceptionnelle dans leur vie. Forcés à l'exil à cause des régimes politiques tyranniques de leurs pays, c'est dans le déracinement qu'Étienne et Kourouma ont reconstruit, à l'aide de leurs textes, cette relation sentimentale du lien inconditionnel avec la terre mère. Respectivement originaire d'Haïti et de la Côte d'Ivoire, Étienne et Kourouma ont, tous deux, subi une arrestation puis un emprisonnement, pour avoir eu le courage de manifester leur opposition face aux représentants politiques de leurs pays. Étienne a été arrêté en 1959, alors qu'il n'était âgé que de 23 ans, pour avoir participé à un complot organisé par Jacques Stephen Alexis contre le président Haïtien de l'époque, François Duvalier.²³ Kourouma, quant à lui, a été envoyé quelques jours en prison en 1963, pour son opposition ouverte à Félix Houphouët-Boigny en Côte d'Ivoire.²⁴ James Baldwin a aussi connu l'exil, non pas à cause d'une menace directe de porter atteinte à sa vie, même si ses amis révolutionnaires ont été plus tard victimes d'assassinat (Malcom X., Martin L. King, et Medgar Evers...). Baldwin n'était pas une figure populaire au même titre que Malcom X. ou Martin L. King, mais il suscitait un intérêt singulier qui le plaçait dans les activités de surveillance du FBI.²⁵ En apparence volontaire, son

²³Pour une étude approfondie sur le passage au pouvoir de François Duvalier, consulter, par exemple, François Duvalier, *Mémoires d'un leader du tiers-monde*, Paris, Hachette, 1969, François Duvalier, *Œuvres essentielles : éléments d'une doctrine*, Port-au-Prince, Presses nationales d'Haïti, 1966-68, Gérard Pierre-Charles, *Radiographie d'une dictature : Haïti et Duvalier*, Montréal, Nouvelle optique, 1973. Parmi beaucoup d'œuvres traitant de la même thématique, voir Marie-Célie Agnant, *Femmes au temps des carnassiers*, Montréal, Remue-ménage, 2015, Gérard Étienne, *Un ambassadeur macoute à Montréal*, Montréal, Nouvelle optique, 1979, etc.

²⁴ Oana Panaïté ; Vera A. Klekovkina (dir.), *Entre-Textes : Dialogues littéraires et culturels*, London, Routledge, 2017. « Témoin du travail forcé, soldat de la coloniale, envoyé en Indochine pour avoir refusé de réprimer l'agitation politique, il est mis en prison par Houphouët-Boigny pour complot imaginaire en 1963. ».

²⁵ JPat Brown; B. C. D. Lipton; Michael Morisy, *Writers under Surveillance: The FBI Files*, Massachusetts Institute of Technology, 2018. "As an author and social critic, James Baldwin was known as a powerful voice capturing the racial strife rolling 20th Century America. But to the FBI, Baldwin was something entirely different: a radical danger to the status quo." (p. 9). Hannah Arendt, James Baldwin, Ray Bradbury, Truman Capote, Tom Clancy, W. E. B. Du Bois, Allen Ginsberg, Ernest Hemingway, Aldous Huxley, Ken Kesey, Norman Mailer, Ayn Rand, Susan Sontag, Terry Southern, Hunter S. Thompson, Gore Vidal, etc. sont également concernés.

exil était un peu forcé à cause des manœuvres des services secrets. Baldwin ne nourrissait plus aucun espoir dans le cadre de l'amélioration de la condition des Noirs dans son pays. Entre courber l'échine en gardant le silence face à l'injustice ou partir ailleurs malgré l'attachement naturel avec la terre mère, ils ont tous les trois préféré l'exil. Étienne est parti au Canada en 1964 (il est mort à Montréal en 2008)²⁶, alors que Kourouma est d'abord parti en France, puis en Algérie, au Cameroun avant de rejoindre le Togo. Comme Fama, son personnage, « il n'avait pas soutenu un petit rhume. »²⁷ Quant à Baldwin, après un premier exil en France écourté en 1957, il s'est définitivement installé à Saint-Paul-de-Vence en 1970. Il y est décédé en 1987.²⁸ Des trois, aucun n'a eu le privilège de mourir sur sa terre natale. C'est en exil qu'ils ont publié la majeure partie de leurs œuvres, et tristement rendu l'âme aussi. Marqués par les épreuves de leurs vies, les trois auteurs, à quelques années près, ont laissé derrière eux, dans des styles différents, le récit plus ou moins réel de leurs expériences, sous formes de romans, d'essais et de pièces de théâtre. Leurs écrits restent, à ce titre, plus ou moins proches. Ils dénoncent la dictature et la tyrannie, la discrimination, la violence, la misère, les désillusions de différents systèmes politiques qui les ont tous opprimés et déçus. Malgré cette apparente proximité, dans le cadre de leurs expériences respectives, les personnages qu'ils font parler à travers leurs œuvres prouvent qu'il y a autant de différences entre un Noir de New York, un Noir de Port-au-Prince et un Noir de Yamoussokro, qu'il y a entre un Blanc de Chicago, un Blanc de Londres et un Blanc de Paris.

4. Problématique générale de l'altérité du Négro-Africain

²⁶ Najib Redouane ; Yvette Bénayoun-Swmidt, *L'œuvre romanesque de Gérard Étienne, E(crits d'un révolutionnaire*, Paris, L'Harmattan, 2011, p. 11.

²⁷ Ahmadou Kourouma, *Les soleils des indépendances*, Paris, Seuil, 1968, p. 7. Kourouma est mort à Lyon le 11 décembre 2003 : Jean Ouédraogo (dir.), *L'imaginaire d'Ahmadou Kourouma, Contours et enjeux esthétiques*, Paris, Karthala, 2010, p. 155.

²⁸ Rachel Donadio, « Battling to save James Baldwin's home in the South of France », *The New York Times*, 28 novembre 2017, p. 3.

Walter Lippman a décrit pour la première fois, en 1922, les stéréotypes comme :

[...] more or less organized series of images for describing the unseen world. But not only for describing it. For judging it as well. And, therefore, the stereotypes are loaded with preference, suffused with affection or dislike, attached to fears, lusts, strong wishes, pride, hope. Whatever invokes the stereotypes is judged with the appropriate sentiments. Except where we deliberately keep prejudice in suspense, we do not study a man and judge him to be bad. We see a bad man. We see a dewy morn, a blushing maiden, a sainted priest, a humorless Englishman, a dangerous Red, a carefree bohemian, a lazy Hindu, a wily, Oriental, a dreaming Slav, a volatile Irishman, a greedy Jew, a 100% American.²⁹

Selon lui, ces images nous sont indispensables pour faire face à la complexité de notre environnement social ; elles nous permettent de simplifier la réalité pour nous y adapter plus facilement.³⁰ Willem Sallamy (1980) voit un stéréotype comme une « idée préconçue non acquise par l'expérience, sans fondement précis [...] qui s'impose aux membres d'un groupe et à la possibilité de se reproduire sans changement. »³¹ C'est dans ces limites que s'est longuement mesurée l'altérité linéaire entre Européens et Négro-Africains. Quant à Ruth Amossy (1989), citant en cela Allport (1958) : « qu'il soit favorable ou défavorable, un stéréotype est une croyance exagérée associée à une catégorie. »³² Pour sa part, János Riesz (2005) apporte des précisions sur le prolongement des pratiques qui contribuent à l'appréhension généralisée des Africains. Il exhorte la communauté littéraire à rigoureusement faire la séparation entre « image », au sens visuel, et iconographie, qui est la représentation mentale de l'autre. Pour inscrire davantage

²⁹ Walter Lippman, *Public opinions*, New York, NY, Harcourt Brace, 1922, pp. 119-120.

³⁰ Walter Lippmann cité par Ruth Amossy dans « La notion de stéréotype dans la réflexion contemporaine », *Littérature*, 73, 1989, p. 30.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ibidem*, p. 31.

l'importance de cet argument dans le cadre littéraire, János Riesz s'est appuyé sur les rapports édités par Susan Arndt (2001), *AfrikaBilder. Studien zu Rassismus in Deutschland*. [Images d'Afrique. Études sur le racisme en Allemagne]. Selon sa vision :

Les images dominantes de l'Afrique sont transmises surtout par les mass média, les manuels scolaires, les films, les contacts humains, la publicité, les littératures pour enfants et pour la jeunesse, les littératures pour adultes, les magazines de voyage et les bandes dessinées. Les récits de voyage historiques et la littérature de fiction coloniale continuent de reproduire les images de l'Afrique.³³

L'auteur déplore le « racisme » commun de ces « images » d'Afrique et les situations conséquentes, davantage plus fatales sur « l'attitude et les comportements de ceux qui subissent l'influence de ces images. » La valeur du travail de Riesz se mesure dans le conseil qu'il préconise aux critiques, leur demandant de faire attention à la déformation ou à la création d'une fausse image (*mirage*) qui s'opère dans le terme « image » employé par Arndt.³⁴

L'essence de l'appréhension des valeurs universelles des Négro-Africains est fortement ancrée dans l'ampleur du lien de relativité qu'on crée entre l'individu Noir et les images qu'on a de lui. William Cohen a constaté que « la physiognomonie avait mis au jour une certaine coïncidence entre l'apparence physique de l'homme et ses inclinations naturelles, morales et intellectuelles [...] »³⁵. Alan Burns a, quant à lui, remarqué qu'il « existe chez les Blancs une fâcheuse propension à confondre tous les Noirs dans une même et seule catégorie. »³⁶

³³ Susan, Arndt cité par Riesz János. "Images d'Afrique, images d'Africains : comment parler de l'altérité raciale dans les études littéraires ?", dans *O racismo, ontem e hoje*. Actas do VII Colóquio Internacional « Estados, Poderes e Identidades na África Subariana », 6-7 mai 2004, Coordenação de António Custódio Gonçalves. Porto: Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto, 2005, p.109-126.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ William Cohen, *Français et Africains, les Noirs dans le regard des Blancs*, *op. cit.*, p. 141.

³⁶ Sir Alan Burns, *Le préjugé de race et de couleur, et en particulier le problème des relations entre les Blancs et les Noirs*, trad. Denis-Pierre De Pedrals, Paris, Payot, 1949, p. 68.

Essentiellement, l'Européen a généralement porté sur les autres peuples un regard hautain et il s'est toujours autorisé à considérer, de façon systématique, l'Africain comme un être primitif ayant stagné et accusé beaucoup de retard en termes de civilisation. (Burns, 1949). Il y a ainsi le Noir dans sa réalité la plus concrète et l'idée que l'Européen se fait de lui par stéréotypie.

Jusqu'à nos jours, *Le préjugé de race et de couleur* (Alan Burns, 1949) semble encore tenir un cran de pertinence, dans la mesure où l'on continue d'évaluer l'écart substantiel entre Blancs et Noirs à l'aune des idéologies préconçues héritées des Anciens et des perceptions généralisantes que l'on associe à la couleur de peau noire. Cependant, malgré la panoplie d'études réalisées dans le domaine de l'altérité entre les Blancs et les Noirs, y compris dans le champ du racisme, ainsi que les différentes formes de discriminations ayant trait à la race noire, il existe toujours une zone d'ombre autour de la question. Ce constat est tout aussi flagrant que l'absence, dans le domaine de la recherche, d'études bien fondées capables de répondre concrètement à la question d'une quelconque forme de différences au sein même de la communauté noire. L'on semble admettre que tous les Noirs répondent aux critères préétablis du préjugé de race et de couleur, dès lors que, sans aucun effort de les juger à la mesure de leur caractère, on les classe et les désigne selon l'idée que l'on se fait d'eux. Hormis dans le cadre d'un contexte ludique et précis, l'entité « peuple noir » peut, dans certains contextes, est un terme utilisé à tort et à travers pour désigner un groupe de gens qui sont tout aussi différents les uns que les autres³⁷. Très peu d'études existent où l'intérêt principal est accordée à cette notion. C'est là le noyau imminent de cette thèse : déconstruire la notion selon laquelle il existerait un certain « peuple noir », dans l'espoir de restituer l'intégrité des consciences individuelles qui constituent chaque personne de race noire.

³⁷ Même si Mongo Béti s'approprié cette entité dans le titre de sa revue *Peuples noirs, peuples africains*, c'est une façon d'incarner et d'assumer cette catégorisation.

Démontrer que tous les Noirs ne sont pas d'accord sur tout, serait déjà une victoire, dans le cadre de la concrétisation des idées évoquées par Fanon (*Esprits*, 1955), Griffin (1961), Aberkane (2016), etc. Ce serait le début d'un nouveau modèle de pensée qui semble encore très peu ou pas du tout explorée, laquelle prêcherait que l'homme noir, comme tout autre homme de toute autre race ou couleur, n'est pas un homme calculable, mais plutôt, un individu dont la conscience, la personnalité et le caractère se construisent suivant son environnement et ses expériences existentielles.

De toute évidence, aujourd'hui, à cause des événements historiques qui ont forcé la délocalisation volontaire ou forcée des populations, notamment l'esclavage, la colonisation et l'immigration, on retrouve des Noirs dans toutes les contrées du monde. Ceux-ci se sont assimilés à de nouvelles formes de vie et de culture. L'Européen, tout comme l'Africain, doit par conséquent revoir ses conceptions idéologiques sur la typologie de l'Autre, car, certainement, celles-ci semblent dépassées.

Les auteurs noirs qui soutiennent que tous les Négro-Africains possèdent une « âme noire » (Senghor, Césaire, etc.) – renforçant au passage les idéologies européennes sur les stéréotypes et les préjugés de race³⁸, ainsi que l'altérité classique entre les Blancs et les Noirs – n'ont pas uniquement des partisans au sein de la communauté noire. Ils rencontrent souvent une opposition farouche des Négro-Africains qui s'indignent de ces conceptions qui peuvent apparemment faire

³⁸ Voir, par exemple, parmi plusieurs études, Joseph A. ; Gobineau, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, Paris, Firmin Didot Frères, 1853. « On parle souvent de nègres qui ont appris la musique, de nègres qui sont commis dans des maisons de banque, de nègres qui savent lire, écrire, compter, danser, parler comme des blancs ; et l'on admire, et l'on conclut que ces gens-là sont propres à tout ! Et à côté de ces de ces admirations et de ces conclusions hâtives, les mêmes personnes s'étonnent du contraste que présentent la civilisation des nations slaves avec la nôtre. Elles diront que les peuples russe, polonais, serbe, cependant bien autrement parents à nous que les nègres, ne sont civilisés qu'à la surface (pp. 121-122). Voir aussi Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, Genève, Barrillot et Fils, 1748 ; André Devyver, *Le sang épuré : Les préjugés de race chez les gentilshommes français de l'ancien régime*, 1560-1720, Bruxelles, Université de Bruxelles, 1973.

prévaloir leur essence avant leur existence³⁹. Selon Christine Chivallon (2002)⁴⁰, on a longtemps érigé l'idée de la diaspora noire des Amériques selon une conscience unitaire qui se serait maintenue par les effets dévastateurs de la séparation. Indirectement, on estime qu'il s'est tissé entre tous les Noirs et le lieu d'origine – l'Afrique – un lien imaginaire ou réel qui motive incontestablement les communautés de la diaspora à vouloir à tout prix retrouver la terre ancestrale. D'autre part, dans le 2^e volume du *American Dilemma* (1944), Gunnar Myrdal a raison d'affirmer que, bien avant l'avènement de la Négritude, les Noirs américains détestent qu'on les appelle « Nigger ». Et pourtant, ils s'interpellent de la sorte entre eux. La Négritude, telle que l'a expliquée Césaire, est née de l'idée de « ramasser l'insulte Nègre et d'y faire face »⁴¹. La Négritude adopte là une vision thérapeutique tirée du mot « nègre » en tant qu'injure. Cette thérapie passe vraisemblablement par l'autodérision ; c'est-à-dire que si on s'applique soi-même l'injure assez longtemps, elle finirait par perdre de son effet péjoratif. Or, cela revient à recycler les insultes initiales, et ainsi, indirectement réitérer ce que dit l'Européen. Alors quand Césaire définit la Négritude comme « la simple reconnaissance du fait d'être noir, et l'acceptation de ce fait, de notre destin de noir, de notre histoire et de notre culture. »⁴², il est difficile pour certains Négro-Africains de s'y reconnaître.

La Négritude devant être la riposte à l'altérité unitaire, en opposition au Blanc, Césaire et ceux qu'Adotévi (1972) appelle « négrologues »⁴³ ont sans doute trop mis en avant, une méthode qui ne permet pas d'expliquer objectivement le lien nostalgique ou concret qui connecte l'individu

³⁹ Pour reprendre Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1951.

⁴⁰ Christine Chivallon, « Beyond Gilroy's Black Atlantic: The experience of the African Diaspora », *Diaspora. A journal of Transnational Studies*, vol 11, n° 3, 2002, pp. 359-382.

⁴¹ Propos recueillis par Francis Marmande, « Aimé Césaire : " Ma poésie est née de mon action " », *Le Monde*, rubrique Livres, 12 février 2008.

⁴² Aimé Césaire cité par Senghor dans *Liberté III*, Paris, Seuil, 1977, p. 269-270.

⁴³ Stanislas, S. Adotévi, *Négritude et Négrologues*, Paris, Union générale, 1972.

Noir à l'ancêtre africain. La Négritude est un projet qui a servi à lutter pour la liberté et l'affirmation des peuples colonisés et opprimés. Elle a servi à attirer l'attention sur les injustices de l'entreprise impérialiste européenne et la colonisation. Toutefois, cette idéologie a affiché ses limites dans le domaine de l'identité universelle dont elle se réclame.

Beaucoup d'auteurs négro-africains issus de la diaspora se sont posé des questions sur ce que « l'Afrique représente pour eux ? ». (Pour reprendre les mots de Countee Cullen qui se demande dans son poème « *Heritage* », « What is Africa to me ? »⁴⁴ Il y a des auteurs (Richard Wright, James Baldwin, Patrick Chamoiseau, Édouard Glissant, etc.) qui ont vu, dans la Négritude, un enfermement identitaire qui ne répond pas véritablement à toutes les nuances qui se sont créées dans la diaspora noire. Or, cette dernière devrait être envisagée, non pas d'un point de vue unitaire, mais plutôt multiple. Ceux qui ont fait le voyage du retour vers l'Afrique dans la quête de cette identité noire et africaine (R. Wright, René Maran, Maya Angelou, etc.) ont souvent adopté une position d'anthropologues indépendants noirs. Ils ont souvent montré des signes de différences face à l'Africain. James Baldwin voit plutôt le « fait noir », l'universalisme noir, comme la conséquence d'une souffrance commune et non comme une solidarité raciale. Édouard Glissant et Patrick Chamoiseau font partie des écrivains qui partagent l'idée d'un dédoublement de conscience chez les Antillais. Ils ne se satisfont pas intégralement de l'unique versant identitaire africain. Citant Panolie, Wendy Knepper (2012) note, par exemple, dans son introduction critique sur Chamoiseau que: « Many Martinican writers' use of the French language at the time often served to mask and conceal Creole presence, thus projecting a kind of double consciousness [...] ».⁴⁵ Jusque dans le domaine de l'expression linguistique, le Négro-africain s'engouffre dans une double

⁴⁴ Countee Cullen cité par Jay Parini dans *The Columbia Anthology of American Poetry*, p. 485.

⁴⁵ Wendy Knepper, *Patrick Chamoiseau: A critical Introduction*, Jackson, MS, University Press of Mississippi, 2012, p. 65.

existence qui l'oblige à osciller sans cesse entre la réalité vécue et la langue de l'autre chargée de l'extérioriser. C'est là, une des multiples manières de vivre sa réalité par les références de l'autre. Glissant (1996)⁴⁶ déconstruit le mythe de l'identité fixe enfermée dans un passé commun et une aspiration partagée. Il propose, en revanche, l'exploration d'un nouveau mode de formulation de la quête d'identité, celle du rhizome qui laisse la possibilité au sujet antillais de se frayer son petit cheminement vers la quintessence existentielle, loin de la source promulguée.

À cause de toutes ces diversités d'opinion, l'on est emmené à reconnaître qu'il y a réellement une forme d'altérité qui existe entre les Noirs. Il devient nécessaire d'émettre, en plus de l'altérité classique du dedans, la problématique d'une altérité du dehors, comme l'a définie Jodelet (2005) dans son article : « Formes et figures de l'altérité »⁴⁷. À cause du caractère nébuleux de la question, il faut non seulement se demander en quoi le Noir se différencie du Blanc, mais aussi en quoi il se différencie de lui-même, c'est-à-dire des autres Noirs. Autrement dit, l'altérité des Noirs doit être posée, certes, sous forme d'équation, le soi (le Négro-africain) en opposition à autrui (l'Européen), mais également compte tenu d'une éventuelle différence entre le soi (le Négro-africain) et lui-même. Par conséquent, la circonscription du sujet passe par la synthèse de deux remarques principales : la généralisation de l'appréhension des Noirs par stéréotypie (chez le Blanc) et le postulat des auteurs négro-africains pour lesquels les Noirs ont une conscience unitaire et une « âme noire ».

Dans quelle mesure l'approche classique de l'altérité des Noirs occulte de manière flagrante la nature réelle de la question de la particularité des Noirs ? Dans le cadre de l'altérité du dehors, d'un Négro-africain à un autre, vers quels auspices relatifs à l'être pour soi se pointent, se

⁴⁶ Édouard Glissant, *Introduction à une poétique du Divers*, Paris, Gallimard, 1995.

⁴⁷ Denise Jodelet, « Formes et figures de l'altérité » dans *L'Autre : regards psychosociaux*, Grenoble, Presses de l'Université de Grenoble, 2005, pp. 23-47.

découvrent et se manifestent réellement les idées recueillies du corpus principal des auteurs à l'étude ?

Telles sont les questions auxquelles nous nous attèlerons à répondre, dans les premiers chapitres, qui circonscrivent plus nettement les délimitations du sujet, malgré leur nature théorique.

5. Structure de la thèse

La thèse est organisée autour de quatre grandes parties comprenant, chacune, des chapitres qui s'intéressent à des aspects précis de l'altérité du Négro-Africain. Cette répartition permet d'avoir, au total, neuf chapitres dont trois dans la première partie, trois dans la seconde partie, deux dans la troisième, et enfin un chapitre consacré à la quatrième et dernière partie.

La première partie rend compte de la définition du cadre théorique du sujet, en explorant les conceptions idéologiques de l'altérité et de la différence. Dans le premier chapitre, les questions principales se portent sur l'établissement d'une théorie concrète de l'altérité des Noirs, laquelle sert à l'orientation du débat. Le deuxième chapitre est consacré à l'état des lieux de l'altérité du dehors des Noirs. Ce passage sert à resituer le sujet dans son contexte historique, tout en exposant les origines lointaines d'une altérité au sein même de la démographie noire. Ensuite, dans le troisième et dernier chapitre, pour clore la première partie du débat, un intérêt est porté à l'insuffisance de la Négritude à représenter objectivement les consciences multiples des Négro-Africains.

Dans la seconde partie de la thèse, les discussions se penchent pleinement sur les textes du corpus, pour mettre l'accent sur l'illustration du sujet. Cette partie marque le début de l'analyse comparée qui permet d'établir le rapprochement tour à tour et, parfois, par croisement, entre les auteurs et leurs personnages du corpus. À ce titre, les différentes expressions de l'altérité

religieuse, en l'occurrence le christianisme dans *Un autre pays*, le vaudoun dans *Le Nègre crucifié* et les rites malinké dans *Les soleils des indépendances*.

Toujours dans l'optique de faire valoir les nombreuses manifestations de l'altérité du Négro-Africain, la troisième partie du travail s'oriente autour de deux chapitres qui s'intéressent respectivement à l'altérité sexuelle et à l'ankylose social.

Enfin, l'étude se penche sur le dilemme que représente l'usage de la langue de l'ancien colon chez le Négro-Africain : si ce dernier en fait un usage parfait, on dit qu'il plagie les auteurs blancs. S'il la déconstruit et la réinvente pour qu'elle puisse répondre à ses besoins, on dit qu'il se livre à des impondérables linguistiques, car trop folklorique. Cette dernière partie servira à élucider, toujours à travers les textes des auteurs à l'étude, les contraintes que posent l'altérité linguistique dans le monde de la francophonie et les conséquences éventuelles qui soutiennent la manifestation d'une différence tant par rapport à l'Européen que dans la perspective d'un Négro-Africain à un autre.

PREMIÈRE PARTIE
CADRE THÉORIQUE ET SITUATION HISTORIQUE DE L'ALTÉRITÉ DES NOIRS

CHAPITRE I

CADRE THÉORIQUE

1. Perspective classique

1.1. Altérité à sens unique : le concept de la différence unique et générale

Le concept de la différence unique générale pourrait être appréhendée par certaines idées de Deleuze (1968). La question de l'altérité des Noirs a souvent été réduite à une équation à une seule variable. Bien que de très nombreuses études aient été réalisées sur la question de l'altérité des Noirs, il n'en demeure que les théories explicatives de la chose (Alan Burns, 1949 ; Arambasin *et al.*, 2007)⁴⁸ présentent certaines lacunes. Du côté des Européens comme de celui des Noirs, le lectorat n'a souvent eu droit qu'aux arguments qui produisent principalement des explications dans la seule perspective de la différence physique. Malheureusement, dans ce cadre, seules les altérités physiques qui se présentent en surface sont discernées. Plus en profondeur et en termes de spécificité, les différences sont à peine perceptibles. Une différence n'est pas forcément, ni une diversité, ni une altérité (Deleuze, 1968)⁴⁹. Cependant, c'est le schème sémantique qui a souvent régi et qui continue de porter en général la perception de l'altérité des Noirs dans les débats littéraires, historiques, anthropologiques et philosophiques, etc. Selon Aristote (Ebrard, 1840) par exemple :

⁴⁸ Alan Burns parle essentiellement du regard que Blancs et Noirs portent mutuellement les uns sur les autres. Certes, il aborde le sujet des rapports qu'ont les Noirs entre eux, mais son analyse est restée à une échelle très minimaliste. Voir *Le préjugé de race et de couleur, et en particulier le problème des relations entre les Blancs et les Noirs*, trad. Denis-Pierre De Pedrals, Paris, Payot, 1949 ; Nella Arambasin et Laurence Dahan-Gaida parlent essentiellement d'une forme « d'altérité des personnes (les Autres que sont les Blancs et les Autres de ces Autres que sont les Noirs) » dans *L'autre enquête : médiations littéraires et culturelles de l'altérité*, p. 33.

⁴⁹ Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, Presses universitaires de France, 2017, p. 46.

[...] la différence de genre est la plus grande de toutes les différences. Les choses qui diffèrent le plus dans le même genre sont contraires, car leur différence parfaite est la différence la plus grande. De même aussi les choses qui dans un même sujet diffèrent le plus sont contraires ; car, dans ce cas, la matière des contraires est la même. Les choses qui, soumises à un même pouvoir, diffèrent le plus, sont aussi contraires ; en effet, une seule et même science embrasse tout un genre, et dans le genre, il y a des objets que sépare la différence parfaite, la différence la plus grande.⁵⁰

Deleuze (1968), tout en se basant sur la conception de la différence selon Aristote (ci-haut), applique à l'altérité et à la diversité, la théorie de la différence parfaite :

il y a une différence qui est à la fois la plus grande et la plus parfaite, [...] La différence en général se distingue de la diversité ou de l'altérité ; car deux termes diffèrent quand ils sont autres, non pas par eux-mêmes, mais par quelque chose, donc quand ils conviennent aussi en autre chose, en genre pour des différences d'espèce, ou même en espèce pour les différences de nombre, ou encore « en être selon l'analogie » pour des différences de genre.⁵¹

Ainsi, puisqu'on a longtemps pris l'habitude de conceptualiser la question dans le cadre d'une opposition nette entre deux termes : le Noir et le Blanc, tels que théorisés et instaurés par les premiers cosmographes et ethnologues⁵², l'on sous-entend l'altérité des Noirs comme des différences organiques. La question est alors de savoir « en quoi le Noir est-il différent du Blanc ? » L'on estime assez facilement que Noirs Américains, Africains et Antillais sont d'autant plus les mêmes qu'ils possèdent plus ou moins les mêmes attributs physiques. La présomption

⁵⁰ Aristote, *La métaphysique d'Aristote*, trad. Pierron et Zévort, Tome 2, Paris, Ebrard, Joubert, 1840, p. 133.

⁵¹ Gilles Deleuze dans *Différence et répétition*, Paris, Presses universitaires de France, 2017, p. 45-46.

⁵² Beaucoup de sources existent sur les premières descriptions de l'Afrique. Voir, par exemple, André Thevet, *La Cosmographie universelle*, Vol. I, Paris, Pierre l'Huilier, 1575 ; Hérodote, *Les histoires d'Hérodote*, trad. Du Ryer, Paris, Sommerville, 1645, et dans l'Histoire plus récente des explorateurs, l'on peut consulter René Caillé, *Journal d'un voyage à Tombouctou et à Jenné, dans l'Afrique centrale*, Paris, P. Mongie, 1830, ou encore Zhiri Oumelbanine, *Afrique au miroir de l'Europe*, Genève, Librairie Droz, 1991.

collective soutient que l'on ne peut que les classer selon une seule et même catégorie, et les différencier d'une autre race qui présente d'autres signes physiques. On est témoin, visiblement, d'une généralisation du concept de différence. On ne peut pas réellement se satisfaire de la création d'une contrariété dans le genre humain, entre Noirs et Blancs, pour instituer une différence, et, dans la foulée, définir une altérité définitive du Noir surtout à l'ère moderne. Deleuze (1968) paraphrase Aristote en expliquant que « la différence générique, est trop grande, s'installe entre des incombables qui n'entrent pas dans des rapports de contrariétés ; la différence individuelle est trop petite, entre des indivisibles qui n'ont pas de contrariétés non plus.»⁵³ La différence que préconise finalement le philosophe est la différence spécifique, car elle répond à toutes les exigences d'un concept harmonieux et d'une représentation organique.⁵⁴ Dans *Différence et répétition*, Deleuze élabore sur la disparité et problématise que : « la différence entre deux choses est seulement empirique, et les déterminants correspondants, extrinsèques. Mais au lieu d'une chose qui se distingue d'autres choses, imaginons quelque chose qui se distingue - et pourtant ce dont il se distingue ne se distingue pas de lui. »⁵⁵ À bien comprendre Deleuze, la notion de différence transcende le simple concept de la différence entre un objet/sujet A et un autre objet/sujet B. La question de la différence peut être étendue à la dissimilitude entre un objet/sujet et lui-même. En d'autres termes, le concept de différence n'est pas réductible à la diversité. Il est applicable à l'unité. En greffant cette vision de la différence à notre étude, on se rend compte que conceptualiser l'altérité des Noirs revient à, non seulement prendre en considération l'angle évident de « la différenciation de la différence »⁵⁶ dans le cadre général, entre le Noir et le Blanc,

⁵³ Aristote cité par Gilles Deleuze, *ibidem*, p. 45. Voir Aristote, *La métaphysique d'Aristote*, trad. Pierron et Zévort, Tome 2, Paris, Ebrard, Joubert, 1840, où Aristote traite des trois sortes de différence dans le Livre X (pp. 117-152).

⁵⁴ Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, Presses universitaires de France, 2017, p. 45.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 43.

⁵⁶ Nous empruntons ce terme de Gilles Deleuze, *Bergsonism*, trad. Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam New York, NY, Zone Books, 1988, p. 38. La décomposition de la différence initiale révèle la différence à un niveau (discrimination quantitative) et la différence dans le genre (différence qualitative).

mais, aussi, à poser la question de savoir dans quelle mesure le Noir se différencie de lui-même. Il est de ce fait, non seulement possible, mais aussi nécessaire de se demander en quoi le Noir se différencie d'un (autre) Noir. Autrement dit, l'interrogation ultime qui incombe est d'expliquer d'abord pourquoi il est crucial et légitime de dépasser la conception traditionnelle de l'altérité des Noirs à sens unique. Ensuite, il faut montrer pourquoi il est important d'envisager une différence plus spécifique qui permettrait de franchir la barrière de cette altérité collective qu'on attribue à tous les Noirs.

1.2. Altérité du dedans

Dans la perspective de la différence traditionnelle, (Headly, 2012) dit que :

L'autre, qu'il s'agisse d'un individu ou d'un groupe défini par l'appartenance à une catégorie socialement ou culturellement pertinente, est posé comme une entité abstraite, faisant l'objet d'un traitement socio-cognitif, discursif ou comportemental sur lequel se centre l'attention, sans que l'on s'attache à la diversité de critères qui le font autre.⁵⁷

Les Européens n'ont pas toujours entretenu une impartialité à l'égard des peuples qui sont différents d'eux. Pendant qu'on représente les Africains entièrement nus, les Indiens d'Amérique sont peints vêtus ; en 1615, le père Yves d'Évreux compare la peau couleur de bronze des Indiens à celle des dieux grecs, et ce n'est qu'au 18^e siècle qu'on a commencé à spécifier la couleur de peau des Indiens et des Chinois dans les récits de voyage.⁵⁸ Si les différentes particularités physiques des Indiens et des Chinois n'ont pas toujours représenté une source de déconfort chez

⁵⁷ *Ibidem*, p. 25.

⁵⁸ William B. Cohen, *Français et Africains, les Noirs dans le regard des Blancs 1530-1880*, Paris, Gallimard, 1980, p. 31 ; Jean-Paul Ngoupandé dans *L'Afrique sans la France : histoire d'un divorce consommé*, Paris, Albin Michel, 2002, p. 237. À noter que Cohen et Ngoupandé écrivent tous les deux "Yves d'Évreau". Nous adoptons, pour notre part, la graphie originale, "Yves d'Évreux", telle que trouvée sur les ouvrages *Voyage dans le Nord du Brésil fait durant les années 1613 et 1614 par le Père Yves d'Évreux*, Leipzig et Paris, A. Frank, 1864 et *Suite de l'histoire des choses memorables advenues en Maragnan es années 1613 et 1614*, Paris, François Huby, 1615.

les Occidentaux, la couleur de la peau noire et les autres caractéristiques physiques singulières dont est doté le Noir, ont depuis toujours été, pour les observateurs européens, une image frappante et une source d'identification. L'Européen voit dès lors, à la rencontre du Noir, qu'il en est différent concrètement, « au moins par la peau ».⁵⁹ Il est quand même notable que de toute la dégénérescence exhaustive⁶⁰ des théories sur les différences physiques du Noir par rapport au Blanc, la plus curieuse reste le postulat des penseurs prenant une position polygéniste. Ceux-ci, dont Isaac de la Peyrère, professent que les Noirs sont noirs parce qu'ils ne descendent pas d'Adam comme les Blancs.⁶¹ Évidemment, ce dernier argument suscite un remue-méninge dans la communauté ecclésiastique, mais elle n'empêche pas d'autres théoriciens de soutenir que les Noirs n'appartiennent pas à la même race humaine que les Blancs. Cette idée dangereuse a convaincu plusieurs générations européennes d'accepter que la mélanine soit un facteur d'origine reliant tous les Noirs à une seule et même origine. De leur point de vue, les Noirs ne peuvent pas afficher les mêmes qualités que les Européens. Il devient clair pour les membres du groupe de la race blanche, même pour les moins érudits, qu'à bien des égards, les Noirs ne peuvent pas se démarquer de leur couleur qui est relative à leur destin commun d'inférieurs.

⁵⁹ Voir, par exemple, Jean Ovington, *Voyages de Jean Ovington à Surate et en d'autres lieux de l'Asie et de l'Afrique*, Vol. 1, Paris, Guillaume Cavelier Fils, 1725.

⁶⁰ Voir Buffon, *Œuvres complètes de Buffon avec les suppléments : suite de l'histoire des animaux. Histoire de l'homme*, Paris, Abel Ledoux, 1846 ; Bénédicte, A., Morel, *Traité de dégénérescence physiques, intellectuelles et morales de l'espèce humaine*, Paris, J. B. Baillière, 1857 ; Halen Pierre et János Reisz (eds.), *L'image de l'Afrique et du Congo/Zaire dans les lettres françaises de Belgique et alentour : Actes du colloque international de Louvain-la-Neuve (4-6 février 1993)*, Bruxelles, Trottoir, 1993 ; Léon Fanouh-Siefer, *Le mythe du nègre et de l'Afrique noire dans la littérature française (de 1800 à la 2^e guerre mondiale)*, Paris, Klincksiek, 1968.

⁶¹ Les propos d'Isaac de la Peyrère lui ont valu un tour en prison principalement parce qu'il promulgue une humanité antérieure à Adam (Yvan Loskoutoff, « L'arrestation et la conversion d'Isaac de la Peyrère d'après les sources romaines (1656-1657) », *Revue de l'histoire des religions*, vol. 236, n° 3, 2019, pp. 545-575). Sa punition n'a pas empêché d'autres penseurs de véhiculer les mêmes idées : « Remarque du père Tournemine, jésuite, sur le mémoire touchant l'origine des nègres et des américains, inséré dans ce journal le mois de novembre 1733 » cité par W. B. Cohen, *Français et Africains, les Noirs dans le regard des Blancs*, op. cit., p. 37-38.

Aujourd'hui, si certains Français et Anglo-saxons ont, d'une façon plus ou moins spontanée, des réflexes systématiques à se convaincre d'une possible différence ne dépassant pas l'épiderme, mais qui les sépare tout de même des Noirs, c'est peut-être dû aux transmissions vieilles de plusieurs siècles qu'ils ont reçues de leurs prédécesseurs. Pour Pline, les Éthiopiens⁶² nomades se nourrissaient, dit-il, du lait d'animaux ayant un corps de singe surmonté d'une tête de chien que les Grecs appelaient cynocéphales.⁶³ Dans plusieurs publications grecques et romaines ont continué à nourrir des textes dont ils auraient visiblement tiré les idées de Pline, pour décrire les habitudes et les apparences des populations qui occupaient l'Afrique⁶⁴. L'altérité du Noir a fortement été assimilée à la différence générique entre les attributs physiques que ce dernier possède en comparaison avec le Blanc, aussi bien à l'époque des Anciens que pendant les siècles qui ont suivi. Par ailleurs, les philosophes, pour qui nous tenons beaucoup d'estime en raison de leurs contributions dans différents domaines de la science, ont soutenu des thèses divergentes, dans le cadre de l'appréhension de l'altérité des Noirs⁶⁵. Mais là encore, on peut retenir que leurs théories, du moins pour une grande majorité parmi eux, renforcent essentiellement la supériorité et l'ethnocentrisme du modèle européen. Les philosophes n'ont pas tenu compte des éléments spécifiques qui auraient pu influencer cette altérité au plus haut degré. Et, pourtant, l'esclavage était en plein essor à leur époque. On distinguait la classe des affranchis et celle des esclaves des champs. Voltaire qui était opposé à l'idée du monogénisme, a insisté sur l'origine du Noir comme n'étant pas la même que celle du Blanc. Parlant des Noirs, et faisant visiblement le relativisme

⁶² Il faut comprendre que les Grecs appelaient Éthiopie, littéralement, le pays des hommes aux visages brûlés – aitho (brûler) et ops (face). Par conséquent, par Éthiopie, on faisait référence à tout le continent africain. Cette appellation n'était pas restreinte à l'état d'Éthiopie actuel.

⁶³ Pline, *Histoire naturelle*, tome III, Livre VII, Paris, La veuve Desaint, 1771, p. 31.

⁶⁴ Note 52.

⁶⁵ Pour une étude approfondie sur les Noirs et les philosophes, on peut consulter *Nous et les autres* (Todorov : 1989) ou *Français et Africains, les Noirs dans le regard des Blancs 1530-1880* (William B. Cohen : 1980).

entre caractéristiques négroïdes et infériorité humaine, dans son *Essai sur les mœurs*, Voltaire poursuit :

Leurs yeux ronds, leur nez épaté, leurs lèvres toujours grosses, leurs oreilles différemment figurées, la laine de leur tête, la mesure même de leur intelligence, mettent entre eux & les autres espèces d'homme, des différences prodigieuses : & ce qui démontre qu'ils ne doivent point cette différence à leur climat, c'est que des nègres & des négresses transportés dans les pays les plus froids, y produisent toujours des animaux de leur espèce, & que les mulâtres ne sont qu'une race batârde d'un noir & d'une blanche, ou d'un blanc & d'une noire.⁶⁶

Progressivement, c'est devenu plus difficile de colmater le trou béant qu'ont creusé les philosophes à travers leurs arguments défavorables, quant à ce qui concerne les tentatives de persuasion sur l'humanité des Noirs. Bref, les savants du siècle des lumières ont, plus ou moins, à l'image des Anciens, perpétué la longue tradition de la démonstration de l'infériorité des Noirs dans leurs études, notamment celles de la chaîne des êtres, par exemple, où l'Africain (le Négroïde) est classé derrière, respectivement, le Mongoloïde et le Caucasiens.⁶⁷ Cohen remarque que « la physiognomonie avait mis au jour une certaine coïncidence entre l'apparence physique de l'homme et ses inclinations naturelles, morales et intellectuelles [...] »⁶⁸ C'est dans les racines de cette forme de pensée, celle-là même qui proclame un rapport entre l'apparence physique et la société, que la racialisation a pris ses marques les plus tenaces, et qu'est né le racisme moderne tel que le définit Pierre Van Den Berghe :

⁶⁶ Voltaire, *Œuvres de Voltaire : Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, « Des différentes races d'homme », Tome I, Paris, Stoupe, Serviere, 1792, p. 17.

⁶⁷ William B. Cohen, *Français et Africains, les Noirs dans le regard des Blancs 1530-1880, op cit.*, chapitre III, « Les philosophes et l'Afrique », p. 131.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 141.

Le racisme est tout ensemble de croyances qui veut que les différences organiques – réelles ou imaginaires – transmises héréditairement entre groupes humains soient intrinsèquement associées à la présence ou à l'absence de caractéristiques ou de dons se manifestant dans le cadre de la société, et donc que ces différences permettent légitimement d'établir des différences odieuses entre les groupes sociaux définis comme races.⁶⁹

Au XXI^e siècle et même dans le millénaire actuel, on remarque que cette conception européenne de l'altérité du Noir n'a pas varié. Elle reste figée sur la couleur de la peau et les signes organiques pouvant indiquer une relation au modèle africain qu'on trouve chez les Anciens. Entre temps, certains Noirs ont été arrachés de leur environnement naturel pour être replantés dans d'autres contrées du monde, dans les conditions les plus déchirantes que l'on sait. Ceux qui sont restés en Afrique ont eux aussi subi les diverses influences des cultures étrangères, particulièrement par le truchement de la colonisation. Toutefois, l'Européen est plus ou moins poussé à appréhender les Noirs comme un collectif, un ensemble unitaire. Depuis l'avènement des mouvements du « nationalisme noir » (Giula Bonacci, 2010)⁷⁰ et, plus tard, du « panafricanisme » (Decraene, 1959)⁷¹ qui proposent des projets de réinstallation des Noirs en Afrique, l'idée d'une solidarité et d'une unité raciale a été renforcée. Une relation évidente et naturelle entre les Noirs de tous les horizons du monde a connu l'exubérance la plus folle car, animée par un besoin pressant de se définir ; Noirs Américains et Antillais proclament spontanément leur « négritude » et leur fraternité avec l'Africain. Par ailleurs, la Négritude, projet d'affirmation et d'appropriation identitaire incarné par Césaire, Damas et Senghor, est le moyen idéal d'inviter tous les Noirs du monde à s'unir autour de la même formule d'identité et à se reconnaître en tant que représentants

⁶⁹ *Ibidem*, Pierre L. Van Den Berghe cité par W. B. Cohen, p. 142-143.

⁷⁰ Giulia Bonacci, *Exodus !: L'histoire du retour des Rastafariens en Ethiopie*, Paris, L'Harmattan, 2010.

⁷¹ Phillipe Decraene, *Le panafricanisme*, Paris, Presses universitaires de France, 1959.

de « l'âme nègre »⁷². Dans ces conditions, les possibilités d'altérités, secondaires à la couleur de la peau, sont sèchement écartées. Julius Outlaw (1984) écrit que dans les années 60 et 70, à l'époque du mouvement *Black Power*, on pouvait fréquemment entendre l'expression : « Nous sommes un peuple africain. »⁷³ De là, on peut être amené à se mettre d'accord sur le fait qu'il n'y a effectivement pas de différence entre les Noirs, qu'ils soient Antillais, Américains ou Africains. Après tout, Jacques-Stéphen Alexis (1955) ne dit-il pas que « l'Afrique ne laisse pas tranquille le nègre de quelque pays qu'il soit, de quelque côté qu'il aille ou vienne. »⁷⁴ ?

Ces présomptions de solidarité raciale, nonobstant leurs apports de grande sensibilité, sont souvent esquissées dans l'urgence et restent malheureusement à un stade d'ébauche. Elles se présentent généralement comme des tentatives de riposte face à l'altérité unilatérale instituée par le Blanc. Mais elles démontrent à juste valeur la lucidité accomplie de leurs instigateurs. C'est alors avec beaucoup de réflexion qu'on devrait aborder, aujourd'hui, ce qui se présente comme une continuité de la propagation de ces thèses qui soutiennent toujours l'idée d'une relation évidente entre l'apparence physique du Noir et ses aptitudes culturelles, morales et intellectuelles. Alan Burns (1949) appelle ce phénomène le « préjugé de race et de couleur »⁷⁵. N'est-ce pas la couleur de la peau qui sépare réellement, aujourd'hui, un Américain blanc d'un Noir-américain qui, tous les deux, portent des noms anglo-saxons, parlent parfaitement anglais et à qui, par-dessus tout, l'on a inculqué la « même éducation » ? N'est-ce pas sur ce critère qu'on perçoit l'altérité du

⁷² L.S. Senghor, *Liberté I*, « Ce que l'homme noir apporte », Paris, Seuil, 1964, p. 23-38.

⁷³ Julius Outlaw, « Nous sommes un peuple africain » dans *Politique africaine*, n° 15, septembre 1984, pp. 24-33.

⁷⁴ Jacques-Stéphen Alexis, *Compère Général Soleil*, Paris, Gallimard, 1955, p. 8. Également cité par Marise Condé dans « De l'autre bord, un autre pays », *Politique africaine*, n° 15, septembre 1984, p. 43.

⁷⁵ Sir Alan Burns, *Le préjugé de race et de couleur, et en particulier le problème des relations entre les Blancs et les Noirs*, trad. Denis-Pierre De Pedrals, Paris, Payot, 1949.

Noir, et simultanément son dérobage à la conformité des normes souhaitées dans la société américaine ?

Voilà essentiellement la raison pour laquelle, définissant l'altérité telle qu'elle se manifeste dans cette société, Gilles Gunn (1979) explique que « quiconque dévie de la norme officielle, qu'importe ce que c'est, quiconque ne démontre pas une conformité au « Standard Product » [le Blanc], n'est simplement pas considéré comme entièrement humain, et ainsi devient, au mieux invisible, au pire une menace à la sécurité nationale. »⁷⁶ Les descendants d'Hérodote, de Plin, de Voltaire, etc. en sont venus à réduire les Noirs à un « tout », comme une fin en soi. À leurs yeux, ceux qui sont marqués du sceau des caractéristiques négroïdes, peu importe qu'ils soient Noirs Américains, Antillais ou Africains, sont représentatifs de la même altérité face à l'Européen. Certains idéologues noirs ont également soutenu une relation systématique entre la couleur de peau noire et une identité africaine⁷⁷. Avec la « diaspora noire », le « nationalisme noir », le « panafricanisme » entre autres, ils ont créé l'amalgame d'une population regroupant tous les Noirs du monde sous les mêmes inspirations et aspirations, sous l'unique prétexte qu'ils sont de la race noire. Dans cette configuration, seuls les signes d'une altérité aliénante par rapport à la population blanche est perceptible.

Toute différence n'est pas fondamentalement une altérité (Deleuze, 1968, p. 45), mais la différence est une précondition de l'apparition de la diversité et de l'altérité (celle-ci est souvent

⁷⁶ Gilles, Gunn, *The Interpretation of Otherness: Literature, Religion, and The American*, New York: Oxford University Press, 1979, p. 176.

⁷⁷ De grandes personnalités négro-africaines se réunissent autour des questions sur le panafricanisme à Londres (1900, 1921, 1923), à Paris (1919), à New York (1927), de Manchester (1945), à Dar-Es-Salam (1974), à Kigali (1994) ... Voir, par exemple, Amzat Boukari-Yabara, « La conférence panafricaniste de Londres, 1900 », *Africa Unite !*, 2017, pp. 47-62. Pour une étude plus poussée, consulter Phillipe Decraene, *Le panafricanisme*, Paris, Presses universitaires de France, 1959 ; Cécile Laronce, *Nkrumah, le panafricanisme et les États-Unis*, Paris, Karthala, 2000, Giulia Bonacci, *Exodus !: L'histoire du retour des Rastafariens en Ethiopie*, Paris, L'Harmattan, 2010, etc.

définie comme l'incarnation de la diversité humaine)⁷⁸. Il paraît judicieux de circonscrire cette étude en la limitant à une forme distinctive d'altérité, afin de rentrer dans le moule de la différence spécifique, tant l'altérité se manifeste de façons multiples et « l'Autre » est infiniment pluriel.⁷⁹

Pour vérifier la vraie valeur de la question de l'altérité des Noirs, il est indispensable de considérer le Noir dans sa représentation la plus aboutie. On ne saurait se limiter seulement au parti pris d'un universalisme de l'identification de la différence dans les champs d'étude esthétique avec la littérature, à la manière de Todorov (1989)⁸⁰. Il est également essentiel de diriger la réflexion dans la perspective de la psychologie sociale impliquant les relations raciales, comme l'entendent Denise Jodelet⁸¹ (2005) – dans un sens général –, et Frantz Fanon (plus spécifiquement dans le cadre relatif au Noir). Cette étape consisterait à exposer l'expression de l'altérité à travers la notion de l'exclusion sociale (Jodelet, 1996)⁸² qui est souvent associée aux sociétés racialisées et ségrégationnistes, comme ce fut le cas aux États-Unis des années de l'esclavage et de *Jim crow*. On perçoit, par exemple, en Haïti, à travers les textes de Gérard Étienne⁸³ qu'il y a une forme d'altérité qui déstabilise l'ordre de considération sociale, selon que l'on soit métisse ou noir. William B. Cohen rapporte que, malgré l'apparente inexistence d'une structure radicalement racialisée dans les îles de la Martinique, de la Guadeloupe et d'Haïti, on retrouve tout de même sur ces territoires une très forte prise de conscience raciale qui pousse les différents groupes raciaux à s'exclure mutuellement dans le cadre de la vie privée (en Martinique et en Guadeloupe). En

⁷⁸ Line Bergery (dir.), *L'alter management*, Paris, Lavoisier, 2011, p. 26.

⁷⁹ Denise Jodelet, « Formes et figures de l'altérité » dans *L'Autre : regards psychosociaux*, chapitre I, Grenoble, Presses de l'Université de Grenoble, 2005, p. 23-47.

⁸⁰ Todorov, *Nous et les autres*, Paris, Seuil, 1989.

⁸¹ Denise Jodelet, « Formes et figures de l'altérité » dans *L'Autre : regards psychosociaux*, Grenoble, Presses de l'Université de Grenoble, 2005, pp. 23-47.

⁸² Denise Jodelet, « Les processus psychosociaux de l'exclusion », dans S. Paugam (dir.), *L'exclusion, l'état des savoirs*, Paris, La Découverte, 1996, pp. 66-77.

⁸³ Dans *Le Nègre crucifié*, par exemple, les conversations entre le protagoniste et Nounoune, sont le témoignage qu'en Haïti, un père bourgeois/métis peut s'opposer à une relation amoureuse entre sa fille et un garçon nègre.

Haïti, au 20^e siècle, note Cohen, « la dictature s’implanta à plusieurs reprises sous promesse de tenir les métis en respect. »⁸⁴ Généralement, dans les structures sociales où les signes physiques distinctifs constituent une source de différenciation, et peuvent susciter des attitudes menant à une exclusion sociale, Jodelet (2005) définit l’altérité qui s’y ressent comme une « altérité du dedans » :

« L’altérité du dedans », référant à ceux qui, marqués du sceau d’une différence, qu’elle soit d’ordre physique ou corporel (couleur, race, handicap, genre, etc.), du registre des mœurs (mode de vie, forme de sexualité) ou liée à une appartenance de groupe (national, ethnique, communautaire, religieux, etc.), se distinguent à l’intérieur d’un même ensemble social ou culturel et peuvent y être considérés comme source de menace de malaise ou de menace.⁸⁵

Cette altérité est, à bien des égards, le justificatif des interprétations et institutions sociales qui marquent l’altérité du Noir, suivant le sens traditionnel de la différence. Alan Burns a fait une remarque inquiétante sur la catégorisation systématique des Noirs dans le cadre social : « il existe chez les Blancs une fâcheuse propension à confondre tous les Noirs dans une même et seule catégorie. »⁸⁶ Mais que faire, par exemple, dans une société racialement homogène, et qui ne fonctionne pas suivant une catégorisation raciale ? Est-ce que la même forme d’altérité peut, elle, régir la « différence en elle-même » ?

2. Nouvelle perspective

2.1. Le concept de la différence en elle-même

⁸⁴ William B. Cohen, *Français et Africains, les Noirs dans le regard*, chapitre IV, *op. cit.*, p. 168.

⁸⁵ Denise Jodelet, « Formes et figures de l’altérité », *op. cit.*, p. 26.

⁸⁶ ⁸⁶ Sir Alan Burns, *Le préjugé de race et de couleur, et en particulier le problème des relations entre les Blancs et les Noirs*, *op. cit.*, p. 68.

Afin de saisir réellement l'intégralité de l'objet de la problématique de l'altérité des Noirs, il faut, en plus de la différence générique qui oppose le Noir au Blanc, poser le sujet suivant le second schème sémantique qui le porte. Penser le concept de la différence sous l'angle d'une « différence en elle-même », comme le patronne Deleuze, est une étape fondamentale en vue de définir une altérité représentative et harmonieuse des Noirs. Il est nécessaire de signaler que la racialisation n'est pas uniquement une question de pigmentation de la peau. C'est une question de préséance du moi sur l'Autre⁸⁷. C'est un rapport du moi à l'espace⁸⁸. Plus important encore, comment peut-on faire valoir la portée de la différence spécifique dans des espaces diasporique, trans-étatique, ou spirituel comme la « négritude » où sont admis Noirs américains, Antillais, Africains ?

Le « *cogito ergo sum* »⁸⁹ de Descartes évoque la prise de conscience de l'existence de soi, mais ce concept insinue aussi qu'il existe une zone vacante entre le sujet et l'expérience métaphysique de sa prise de conscience sur son existence. Nous existons uniquement par la conscience que nous avons de nous-mêmes. En ontologie, il est admissible qu'un être se différencie de lui-même par rapport à la typologie qu'il se fait de l'Autre. C'est ce que Laurent Mattiussi appelle l'ipséité :

Le terme d'ipséité, quasi équivalent d'identité, a été emprunté au vocabulaire technique de la philosophie pour sa neutralité et sa généralité, parce qu'il permet d'englober les deux figures qu'oppose l'invention de soi : celle du moi psychologique et social engagé

⁸⁷ Il y a des exemples de racialisation dans certaines sociétés où le signe distinctif n'est pas la couleur de la peau. L'on peut faire référence, par exemple, au génocide rwandais. Dans ce conflit, les Hutu et les Tutsi, qui se sont affrontés, ont plus des différences socio-économiques que physiques. Voir, par exemple, Kyrsten Sinema, *Who must die in Rwanda's Genocide ? : The State of Exception Realized*, Lanham, Boulder, New York, London, Lexington Books, 2015.

⁸⁸ Davi, Gascoine (dir.), *Le moi et ses espaces*, Caen, Presses universitaires de Caen, 1997.

⁸⁹ « Je pense donc je suis. », René Descartes, *Discours de la méthode*, Paris, Théodore Girard, 1668, p. 37.

dans le monde extérieur et celle d'un « moi pur longtemps rêvé », affranchi de la contingence.⁹⁰

Selon Lorenzo Chiesa (2007), Lacan et Freud dégagent que l'agent psychique du « Moi » est subordonné à un stade primitif du sujet. « The ego is not the subject *tout court*... »⁹¹ – [Le moi n'est pas le sujet, tout court...] –, conclut-il. On observe effectivement un écart entre un individu et son « moi ». Dans la théorie du « stade du miroir », par exemple, Lacan (1949)⁹² offre une vision assez claire de ce phénomène. Socrate disait à Alcibiade : « Vous avez donc remarqué que toutes les fois que vous regardez dans un œil, vous voyez comme dans un miroir votre propre image [...] »⁹³ Mais c'est à partir de l'interprétation des théories de Lacan et Freud, que Lorenzo Chiesa déterminera, avec succès, qu'un sujet se reconnaît dans l'image spéculaire d'un « autre ». De ce fait, il subit un dédoublement par le biais duquel il arrive à s'objectiver lui-même dans le miroir, dans le but de s'identifier à l'autre « imaginaire »⁹⁴. Rimbaud disait bien : « *Je* est un autre »⁹⁵ et Lévinas corrobore cette vision en posant « l'autre comme visage »⁹⁶. Il semble que le « Moi » est compris entre deux signifiants, et que le « je » est la somme de tous les « Moi ». L'expérience du « stade du miroir » est un processus qui peut être autant itératif à travers l'existence d'un individu, étant donné la multiplication des relations imaginaires que ce dernier établit avec les autres êtres humains.⁹⁷ Dans ce cas, il est cohérent de conclure que l'image qui définit la manifestation du

⁹⁰ Laurent Mattiussi, *Fictions de l'ipséité, essai sur l'invention narrative de soi*, Genève, Droz, 2002, p. 13.

⁹¹ Lorenzo Chiesa, *Subjectivity and Otherness, a philosophical reading of Lacan*, Cambridge, MA, Massachusetts Institute of Technology, 2007, p. 14.

⁹² Jacques Lacan, « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je : telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique », *Revue française de psychanalytique*, vol. 1, 1949, pp. 449-455.

⁹³ Platon, *Les œuvres de Platon*, « Le premier Alcibiade », trad. André Dacuerm, Tome 1, Paris : Jean Anisson, 1699, p. 343-344.

⁹⁴ Lorenzo Chiesa, *op. cit.*, p. 16.

⁹⁵ Lettre d'Arthur Rimbaud à Paul Demeny, 15 mai 1871 dans Gérald, Schaeffer (éd.), *Lettres du voyant (13 et 15 mai 1871)*, Genève, Droz ; Paris, Minard, 1975, p. 113.

⁹⁶ Voir Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini : essai sur l'extériorité*, La Haye, M. Nijhoff, 1961. Lévinas explique « le même et l'autre », une altérité qui est « antérieure à toute initiative » (p. 9), avant de poser « l'épiphanie du visage comme l'origine de l'extériorité. » (p. 239).

⁹⁷ Lorenzo Chiesa, *Subjectivity and Otherness, a philosophical reading of Lacan, op. cit.*, p. 16.

« je » est exactement la même qui sépare le « moi » du sujet (Chiesa, 2007). Le processus de matérialisation et de manifestation du « moi » est un procédé d'identification aliénante du sujet principal, que Fanon analyse bien dans ses travaux.

2.2. Altérité du dehors

Ainsi, lorsque Frantz Fanon (1952), en faisant référence aux Noirs qui vivent dans une société occidentale, souligne : « [...] pour le Noir, il n'y a qu'un seul destin. Et il est Blanc. »⁹⁸, il insinue qu'il y a l'individu Noir et la représentation qu'il donne et se crée de lui-même. À l'opposé du sujet Noir, il existe la formation de son « Moi » qui résulte de l'identification à « l'image spéculaire » qui intervient dans le « stade du miroir »⁹⁹. L'altérité du Nègre-Africain varie certainement, selon que le Noir est en Afrique, aux États-Unis, aux Caraïbes, etc. Elle varie selon l'environnement de proximité. L'Africain, qui se trouve en Afrique, ne s'identifie pas au même « Autre » que l'Antillais et le Noir-Américain qui, eux, se trouvent dans une configuration totalement différente. James Baldwin ne pouvait que s'identifier aux Blancs. En ses propres mots :

Because Uncle Tom refuses to take vengeance in his own hands, he was not a hero for me. Heroes, as far as I could see, were white, and not merely because of the movies, but because of the land in which I lived, of which movies were simply reflection [...] my countrymen were my enemies¹⁰⁰

Ainsi, dès son jeune âge, Baldwin, comme beaucoup de Noirs Américains, a construit son « Moi » par une identification imagée et imaginaire aux héros blancs. Dans un autre cas, le personnage alter ego du narrateur du *Nègre crucifié* revient souvent sur son projet d'aliénation par rapport à sa

⁹⁸ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952, p. 8.

⁹⁹ Jacques Lacan, « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je : telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique », *Revue française de psychanalytique*, vol. 1, 1949, pp. 449-455.

¹⁰⁰ *I am not your Negro*, 2016.

nature nègre. Cette altérité est particulièrement marquée par une prise de distance par rapport « aux dieux de la Guinée »¹⁰¹ et la condamnation de l'irrationalité de l'intellect nègre. Nounoune, sa copine mulâtresse qu'il idéalise à cause de sa couleur, pense par exemple que le nègre doit changer de peau.¹⁰² Le narrateur, lui-même, se distancie catégoriquement de la « race noire » :

Pour moi, il n'y a pas de solution qui tienne : faire une nouvelle Haïti, ou bien brûler l'Haïti d'aujourd'hui. Brûler même tous les enfants des rois nègres¹⁰³ [rois nègres]. Et que du cadavre des rois nègres [rois nègres] sorte un autre genre de nègres plus forts que ceux de Cham et des vaudouisants de son espèce.¹⁰⁴

Le narrateur renonce à son pays, « ce peuple de démons »¹⁰⁵ qui n'est pas fait pour lui. Il instaure une mise à distance ferme avec toute l'institution traditionnelle, la religion, son père, etc. « Le dégoût d'être nègre lui fait monter de l'eau à la bouche. »¹⁰⁶ Il y a des Africains qui idéalisent l'apparence physique des Blancs au point de se dépigmenter la peau ou de s'aplatir les cheveux, et de s'imposer un rythme de vie à l'occidentale¹⁰⁷. Ce ne sont là que des exemples de la matérialisation psychique et physique de l'altérité qui s'amorce autour de la frontière immatérielle qui existe entre le sujet et son « moi ». Le « je » idéalisant l'image d'influence provenant du « miroir », constitue le point culminant de la « différenciation de la différence » entre le sujet et lui-même. À croire que cette forme d'identification aliénante du Noir par rapport à lui-même s'opère dans le contexte général d'un contact direct, physique ou virtuel avec la figure idéalisée,

¹⁰¹ Comprendre les divinités de l'Afrique de l'Ouest. Gérard Étienne, *Le nègre crucifié*, Genève, Métropolis, 1989 [1974], p. 27.

¹⁰² Gérard Étienne, *Le nègre crucifié*, Genève, Métropolis, 1989 [1974], p. 58-59.

¹⁰³ Nous restons fidèles à l'orthographe employée dans l'œuvre.

¹⁰⁴ Gérard Étienne, *Le nègre crucifié*, Genève, Métropolis, 1989 [1974], *op. cit.*, p. 93.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 40.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 140.

¹⁰⁷ Voir, parmi tant d'autres, Léon-Gontran Damas, *Pigments*, Présence africaine, 1937, Léon-Gontran Damas, *Névralgies*, Paris, Présence africaine, 1966 ou « *Le renégat* », poème de David Diop, *Coup de pylon*, Paris, Présence africaine, 1956, p. 23, etc.

l'on est obligé de retenir que, du moins en ce qui concerne exclusivement le Noir, « la différence en elle-même » est déclenchée par « la différence générique »¹⁰⁸. La contradiction qui donne lieu à l'opposition Blanc-Noir, crée la contrariété Sujet-Moi chez l'individu noir. C'est de toute évidence l'explication de ce que Fanon décrit comme étant le « le complexe d'infériorité »¹⁰⁹. Bref, on identifie chez le Noir, une altérité interne conditionnée par l'altérité du dedans (ci-haut définie), et dont la manifestation pousse le Noir à s'identifier de façon à s'aliéner le plus possible de ce qui est « noir » et à se rapprocher davantage de ce qui est « blanc ». On retient que le contexte qui implique que la fonction imaginaire du « Moi » cherche à instaurer une séparation claire et distinctive avec le sujet, est le même qui crée, de la part de certains Antillais et Noirs américains, une passionnante mais éphémère identification avec l'Africain. Autrement dit, lorsque l'Antillais ou le Noir Américain font le constat amer de leur altérité respective dans la société occidentale, ils se rabattent sur une identité noire, africaine. Denis Martin (1984) remarque que : « L'Afrique sauvage, l'Afrique a-historique, l'Afrique sous-développée, terre de moiteurs et de cannibales nus, faisait saillir par contraste la capacité de civilisation de ses enfants transbordés... » Il poursuit en développant que l'Afrique, comme grand-mère, est une image de l'origine honteuse dont la reconquête ne sert qu'à aider les Noirs Américains à se réapproprier leur environnement et l'affirmation de leur identité.¹¹⁰ Richard Wright qui, dans sa *Puissance noire*, détaille ses observations plus ou moins ethnologiques au cours de son voyage en Côte de l'or (actuel Ghana), reconnaît et marque de façon abrupte sa rupture catégorique avec la race noire : « Je savais bien que si je devais un jour éprouver des affinités réelles avec les Africains, ce ne serait jamais sur le

¹⁰⁸ Note 53.

¹⁰⁹ Frantz, Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952. Fanon fait régulièrement référence à ce terme à travers son ouvrage.

¹¹⁰ Denis, Martin, « Le pain de maïs et le levain africain » dans *Politique africaine*, n° 15, septembre 1984, p. 8-9.

plan racial. »¹¹¹ Comme René Maran dans *Batouala*, Wright a découvert en Afrique qu'il n'était pas Africain. L'image d'identification du sujet est une entité extrinsèque et infiniment variée.

Si le double romanesque de Gérard Etienne s'identifie à une autre Haïti, à un « autre genre de nègres », si Richard Wright se rend compte, sans le vouloir, qu'il est aussi le fils de Ralph Waldo Emerson¹¹², Si James Baldwin admet qu'il se voyait comme un héros blanc, si Fama affirme que « ces jeunes gens débarqués de l'au-delà des mers, ne pensent plus comme des nègres »¹¹³, c'est que, effectivement, tous les Noirs ne sont point d'accords sur tout ; l'altérité interne cautionnée par l'identification aliénante du « moi » d'un sujet à l'extérieur de lui-même est une entreprise qui mène à une conclusion individuelle. Or, la communauté qui s'emploie à généraliser l'altérité des Noirs nie, peut-être sans le faire exprès, cette évidence de l'altérité qui sépare Noirs américains, Antillais et Africains. Cette individualité apparente du façonnement du « Moi » chez les Noirs, illustre la seconde facette de la perspective dont est évocatrice la problématique qui est posée au départ. C'est cette altérité que Jodelet (2005) appelle « l'altérité du dehors » et qu'elle définit comme suit :

« L'altérité du dehors » qui concerne les pays, peuples et groupes situés dans un espace et/ou un temps distants et dont le caractère « lointain » voire « exotique », est établi en regard des critères propres à une culture donnée correspondant à une particularité nationale ou communautaire ou à une étape du développement social et technoscientifique.¹¹⁴

Admettre l'existence de la manifestation de la conscience métaphysique du Noir selon « l'autre » imagé et imaginaire auquel il s'identifie, nous interpelle, et nous pousse à remettre en question

¹¹¹ Richard Wright, *Puissance noire*, Paris, Corrêa, Buchet/Chastel, 1955, p. 255.

¹¹² Marise Condé, « De l'autre bord, un autre pays », *Politique africaine*, n° 15, septembre 1984, p. 35.

¹¹³ Ahmadou Kourouma, *Les soleils des indépendances*, Paris, Seuil, 1970, p. 172.

¹¹⁴ Denise Jodelet, « Formes et figures de l'altérité », *op. cit.*, p. 26.

« l'identité noire », la diaspora noire, la négritude et toutes les théories qui impliquent que tous les Noirs cultivent exclusivement une ascendance africaine et partagent la même altérité. On vient de préciser, que dans le cadre individuel, cet argument est difficilement concevable et soutenable.

Bodia Bavuidi (2015) démontre que ce phénomène provient d'une diversité idéologique¹¹⁵ et de la complexité d'une subjectivité collective¹¹⁶. En se penchant sur la diaspora noire des Amériques, Christine Chivallon (2002) a reconnu l'apport important de Paul Gibroy et Stuart Hall. Ces derniers ont, selon Chivallon (2002), donné une interprétation hybride du fait diasporique. Autrement dit, il ne suffit pas de voir « la diaspora comme unitaire, mais au contraire d'en saisir la socialité à travers le mouvement, l'interconnexion, la mixité des références. »¹¹⁷ Cette vision de la diaspora se campe incontestablement à l'opposé de l'interprétation classique où elle est définie « autour d'un peuple dispersé dont la conscience unitaire se serait maintenue par les effets dévastateurs de la séparation. »¹¹⁸ Lorsqu'on aborde le concept de la diaspora noire en tant que principe unitaire s'étant construit à partir d'un lien réel ou imaginaire entretenu avec le lieu d'origine – l'Afrique – on le fait sous prétexte de l'exil. Cependant, cette adhésion consciencieuse et systématique est problématique, car elle brûle essentiellement les étapes de l'altérité et des consciences individuelles. Lorsqu'on reste sur l'argument totalitaire d'un peuple en exil qui devrait s'identifier automatiquement à la terre d'origine, on établit le constat, quelque peu amer, d'un retournement rapide de veste de la plupart de ceux qui réussissent à faire le voyage du retour. La solidarité avec l'Afrique dont R. Wright a longuement été le guide, n'est nullement une solidarité raciale et mythique. C'est une solidarité agissante née de l'identité des souffrances éprouvées par les

¹¹⁵ Bodia Bavuidi, *Subjectivité et écritures de la diaspora francophone*, Maryse Condé, Alain Mabanckou, Melchior Mbonimpa, Paris, L'Harmattan, 2015, p. 62.

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 72.

¹¹⁷ Christine Chivallon, « La diaspora noire des Amériques », *L'homme*, n° 161, 2002, p. 52.

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 51-52.

populations noires aux États-Unis et dans le monde à travers l'esclavage et la colonisation.¹¹⁹ Ajoutée à la diversité diasporique, l'identité de la conscience individuelle laisse entrevoir une appréhension variée entre Noirs américains, Africains, et Antillais. Maya Angelou pense que « beaucoup d'Africains ont eux aussi de fausses idées sur les Noirs américains. Ils croient ce qu'ils ont vu dans les films de Sidney Poitier où tout le monde a beaucoup d'éducation et d'argent et où les gens conduisent de grosses Cadillacs. Ils voient cela ou ils nous voient chantant et dansant ! »¹²⁰

A ce propos, Maryse Condé cite également Alice Walker :

Les Africains ne nous voient pas, ils nous ignorent... Nous les aimons et nous tentons de notre mieux de leur montrer cet amour. Mais ils nous rejettent. Ils ne veulent pas entendre parler de nos souffrances passées. Ou alors, ils disent des bêtises comme : « pourquoi ne parlez-vous pas notre langue ? »¹²¹

Le Jamaïcain Marcus Garvey a vécu l'identité africaine comme un rêve utopique dont la substance chimérique constitue la désignation d'une terre promise fantasmée, l'Éthiopie, terre des visages foncés, toute l'Afrique dans la Bible, qui est confondue avec l'état d'Éthiopie.¹²² Ces témoignages représentent l'évidence d'une différence avérée entre les Noirs. Ils sont aussi synonymes d'une altérité progressive qui favorise, en amont, une diversité d'identités au sein de la communauté noire, et, en aval, déconstruit la valeur principale de la Négritude. Dans « Qu'est-ce que la Négritude ? », Senghor définit cette idéologie comme « rien d'autre qu'une volonté d'être soi-même pour s'épanouir. »¹²³ Même si Senghor se corrigera plus tard à travers son adage « le nègre

¹¹⁹ Michel Fabre, « Richard Wright et l'Afrique » dans *Notre librairie*, n° 77, « Les écrivains noirs américains et l'Afrique », novembre – décembre 1984, pp. 41-46.

¹²⁰ Maya Angelou dans une interview avec Françoise Pfaff, « Maya Angelou : l'oiseau en case qui chante », dans *Notre librairie*, n° 77, novembre-décembre 1984, p. 73.

¹²¹ Maryse Condé, « De l'autre bord, un autre pays », *op. cit.*, p. 43.

¹²² Denis Martin, « Le pain de maïs et le levain africain », *op. cit.*, p. 9.

¹²³ L. S. Senghor, « Qu'est-ce que la négritude ? », *Études françaises*, vol. 3, n° 1, Les Presses de l'Université de Montréal, 1967, p. 4.

porte sa négritude comme le zèbre ses zébrures », on doit reconnaître qu’au départ les pères de la Négritude n’ont offert que le versant africain à une communauté qui nourrit une diversité importante dans le processus de sa conscience identitaire. Césaire, Senghor et Damas ont ainsi rejoint la conception selon laquelle les Noirs devraient pouvoir se mettre d’accord sur une conscience collective et s’identifier en tant que Noirs. Cette idée va à l’encontre de la genèse et de la formation du « moi » identitaire. C’est pour cette raison que, comme Fanon (1955)¹²⁴, Baldwin (1984) remarque un paradoxe dans l’unification des hommes autour d’un critère aussi simple que la concentration de mélanine dans la peau. Soulignant ce paradoxe, tout en parlant de la « négritude » Baldwin dit :

Quand j’ai entendu parler de ce concept de « négritude », je me suis demandé comment diable un concept pareil pourrait servir de dénominateur commun à ces expériences multiples et diverses...Je ne vois pas ce qu’un homme de Harlem et un homme de la Jamaïque auraient à se dire tout simplement parce qu’ils sont noirs.¹²⁵

Headly (2012) postule que Deleuze oppose à l’idée des racines implantées, localisées, linéaires et hiérarchiques, une ontologie rhizome, comme une plante capable d’élargir ses racines et de produire de nouvelles plantes. L’ontologie rhizome insinue l’établissement de nouvelles connexions entre et à travers de diverses conceptions de la pensée.¹²⁶ L’identité des Noirs ne peut pas, dans cette perspective, être réduite à une source unique. On doit pouvoir la percevoir comme une mosaïque composée d’individualités, mais en même temps représentative, même à une très faible perceptibilité, de la collectivité noire. Édouard Glissant partage cette situation existentielle

¹²⁴ Frantz Fanon, « Antillais et Africains », *Esprit*, février 1955, pp. 261-269.

¹²⁵ James Baldwin cité par Jean-Charles Houémavo dans « James Baldwin le prophète », *Notre librairie*, n° 77, novembre-décembre 1984, p. 56.

¹²⁶ Clevis Headly, « Glissant’s existential ontology of difference », *The CLR Journal*, 2012, pp. 59-101. Pour une étude approfondie de l’ontologie rhizome de Glissant, voir John Dabrowski et Marisa Parham (dir.), *Theorizing Glissant*, Rowman & Littlefield, London, New York, 2015.

en préservant sa perspective créole.¹²⁷ D'après Julius Outlaw (1984), W. E. Dubois parle de la tension de la double conscience « *twoness* » et se définit comme un homme à la fois Américain et d'origine africaine.¹²⁸

Compte tenu de tous ces éléments, on peut conclure qu'il est difficile de poser l'altérité des Noirs uniquement dans le sens d'une perspective collective, car, visiblement, il est difficile de réellement parler de peuple noir. Nul besoin de définir le mot peuple pour comprendre, au vu des éléments présentés jusqu'ici, que la singularité des Noirs est bien réelle et que leur altérité ne peut pas être envisagée de manière unilatérale. L'expression « peuple noir » est une entité à laquelle on accorde, bien souvent de manière involontaire, une incohérence qui ne justifie pas du tout ce que l'on a véritablement conscience de dire ; en effet, tous les hommes noirs démontrent plus ou moins la même nuance de couleur de peau, mais ils n'ont pas tous puisé à la même source culturelle. Certes, il est vrai que les Négro-Africains considèrent généralement l'Afrique comme terre ancestrale, mais, effectivement, une légère disparité se dresse dès qu'il s'agit de distinguer les Noirs selon leurs us et coutumes. Si on dit « peuple français », « peuple italien » ou « peuple allemand », on fait des individualités parce qu'évidemment, on se rend compte que tous les Européens ne sont pas d'accord sur tout¹²⁹. Aussi certaines personnes se permettent-elles de mettre des différences même là où il n'y en a pas (nous faisons référence, par exemple, à Jean Marie Guyau qui parle de « race française », de « race allemande », et de race anglaise »)¹³⁰. Mais si on est obligé de parler de l'altérité des Noirs, elle est et doit être posée selon les peuples noirs. Seule cette approche servirait à circonscrire le sujet avec la prudence et la pertinence qu'il mérite. En somme, par sa théorie de la différence spécifique, Deleuze dégraisse la théorie générale d'Aristote. Il ouvre la voie des

¹²⁷ *Ibidem*.

¹²⁸ Julius Outlaw, « Nous sommes un peuple africain. » *Politique africaine*, n° 15, septembre 1984, p. 26.

¹²⁹ Frantz Fanon, « Antillais et Africains », *op. cit.*

¹³⁰ Jean Marie Guyau, *L'irréligion de l'avenir : étude sociologique*, Paris, Félix Alcan, 1902, p. 270.

versants de la différence la plus fiable. En appliquant la différenciation de la différence et la différence en elle-même aux altérités du dedans et du dehors de Jodelet, nous possédons les outils nécessaires pour poursuivre ce débat.

CHAPITRE II

DE L'ALTÉRITÉ DES NOIRS : ÉTAT DES LIEUX

Il existe dans les littératures antillaises et noires américaines une longue tradition d'auteurs qui, par leurs idéologies, démontrent qu'il y a effectivement une différence marquante entre les Noirs, en l'occurrence un gouffre virtuel spatio-culturel qui s'est creusé au fil de l'histoire entre Antillais, Noirs Américains et Africains. Malcom X. disait : « quand vous voyez que vous avez des problèmes, tout ce que vous avez à faire, c'est examiner la méthode historique utilisée dans le monde entier par d'autres qui ont eu des problèmes similaires aux vôtres. Et une fois que vous voyez comment ils ont obtenu leurs droits, alors vous savez comment vous pouvez obtenir les vôtres. »¹³¹ C'est pour cette raison que nous trouvons nécessaire d'interroger le passé en replaçant, à l'aide d'exemples, le problème de l'altérité des Noirs dans son contexte historique. Cette disposition à convoquer le passé permettrait de mieux envisager la problématique comme étant une vieille difficulté se perpétuant dans notre temps.

1. L'époque de l'esclavage

Au départ, il a été établi, par le biais de nombreuses études et à juste titre, qu'au temps de l'esclavage aux États-Unis comme aux Antilles, il y avait visiblement une hiérarchie notoire parmi les esclaves. Ceux-ci étaient majoritairement noirs, mais ils n'avaient pas vocation à tenir, ni les mêmes postes, ni les mêmes degrés de servitude. Denis Martin récuse l'idée d'un quelconque maintien des structures identiques pouvant assurer la perpétuité d'une hégémonie africaine parmi les populations d'esclaves au XVI^e et au XVII^e siècles. Il assure que l'étendue géographique et la

¹³¹ George Breitman (ed.), *Malcolm X. speaks: Selected speeches and statements*, New York, NY, Grove Press, 1990, p. 10.

durée de la période de l'esclavage ont favorisé l'engendrement de la diversité au sein des groupes d'esclaves.

Multiplicité des colonisations et des dominations européennes entraînant celle des langues imposées ; des systèmes politiques dont les esclaves et leurs descendants furent d'abord exclus, puis auxquels ils durent revendiquer de participer ; des traits culturels servant de référence (repoussoirs ou appâts), d'où, par exemple, la variété des musiques et des cuisines américaines. Pas seulement parce que les maîtres n'étaient pas tous porteurs des mêmes valeurs, mais aussi parce que les esclaves, bien qu'africains, n'étaient pas identiques.¹³²

1.1. L'esclave de maison et l'esclave des champs

En 1836, Joseph H. Ingraham a publié un ouvrage *The Southwest, by a Yankee*. Il y a décrit l'existence de trois classes distinctes d'esclaves. Le premier groupe qu'il a dénommé « les domestiques ou servants » était, d'après lui, les plus intelligents de tous les groupes d'esclaves. Certains d'entre eux pouvaient lire et écrire. Etant donné que le Nègre, dit-il, de toutes les variétés de l'espèce humaine, est le plus imitatif, ces esclaves apprenaient vite à parler correctement et s'adaptaient très rapidement aux bonnes manières de la famille par laquelle ils ont été rachetés. Dans sa classification, Ingraham a également identifié une seconde classe : celle des esclaves de ville [Town slaves]. Ceux-ci constituaient, d'après l'auteur, les bras droits de tous les ouvriers blancs et des esclaves affranchis qui pouvaient économiser assez d'argent pour s'en offrir un. Doués pour le travail manuel, ils étaient d'une aide précieuse pour les charpentiers, les forgerons, les maçons, etc. Enfin, la troisième classe d'esclaves et de ce point, la plus basse dans la hiérarchie établie par Ingraham, est essentiellement composée d'esclaves des champs [*field slaves*]. Ils étaient

¹³² Denis Martin, « Le pain de maïs et le levain africain, dialectique du mythe et de l'innovation dans les relations entre l'Afrique et les Amériques noires », *Politique africaine*, n° 15, Paris, Karthala, septembre 1984, p. 6.

incapables d'évoluer car, dit l'auteur, ils constituaient la bassesse de l'espèce humaine et étaient incapable de sortir de leur condition africaine.¹³³ Doit-on vraiment s'étonner de cette affirmation ? Car, voici déjà quelques siècles qu'on nous dit que l'Africain est au bas de l'échelle des diversités humaines. Pourtant, ce raisonnement semble trouver des garants, lorsqu'un esclave estime qu'à partir du moment où il se rapproche idéologiquement (dans ce cas, spatialement) du Blanc – par exemple la distance entre le champ et la maison – il rentre automatiquement dans de nouveaux critères de classification qui le placent au-dessus de la « condition africaine », celle de l'humain terre à terre. Dès lors, il devient moins nègre que les Nègres qui, eux, travaillent dans les champs. Ainsi par déduction, il se rapproche du Blanc. Césaire a-t-il tort de parler de « millions d'hommes à qui on a inculqué savamment la peur, le complexe d'infériorité, le tremblement, l'agenouillement, le désespoir, le larbinisme. »¹³⁴ ?

En fonction de l'occupation qui lui est confiée, un esclave peut plus ou moins se soumettre à ses supérieurs noirs dans la hiérarchie ou prendre l'ascendant sur ses subordonnées. À juste titre, observons attentivement un instant, Stephen, un personnage du film *Django Unchained*.¹³⁵ Il incarne cette ambition de poursuite de l'acquiescement du maître blanc. Comblé d'être au service de la famille Dandie, Stephen a occupé ses fonctions de domestique pendant soixante-seize ans. Devenu l'extension de ses maîtres dont il était les oreilles et les yeux parmi les autres esclaves, il intimidait les bonnes – elles étaient noires –, leur passait des ordres et alertait le maître de maison dès qu'un esclave désobéissait à une règle. Il était le chien de garde de la famille Dandie. Il se satisfaisait si bien de son rôle, du moment où il avait l'impression de bénéficier de la reconnaissance de ses maîtres, d'autant plus qu'il a perdu toute forme de sympathie pour les autres

¹³³ Joseph H. Ingraham, *The Southwest, by a Yankee*, vol. 2, New York, Harper & Brothers, 1835, pp. 193-197.

¹³⁴ Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, Présence africaine, 1955, p. 20.

¹³⁵ *Django Unchained*, 2012.

esclaves de la plantation. Ainsi, dans sa tendance à émuler le Blanc, le Nègro-Africain finit par accentuer son altérité face aux autres Noirs. C'est au détriment de ses congénères qu'il construit sa conscience utopique de proximité avec le Blanc. Ce faisant, il a l'impression de sortir de cette « condition africaine » à laquelle fait référence Ingraham. Dans un discours qu'il prononça le 10 novembre 1963, Malcom X. explique à travers une analogie du « *rat de ville et du rat des champs* », la différence entre un esclave domestique et celui des champs. En voici un extrait :

Du temps de l'esclavage, il existait deux sortes d'esclaves, deux sortes de Nègres. Il y avait le Nègre de maison et le Nègre des champs. Le Nègre de maison faisait toujours attention à son maître. Quand les Nègres des champs dépassaient un peu trop les bornes, il les retenait et les renvoyait à la plantation. Le Nègre de maison pouvait se permettre d'agir de la sorte parce qu'il vivait mieux que le Nègre des champs, il mangeait mieux, il s'habillait mieux et il vivait dans une plus belle maison. Il vivait dans la maison de son maître, dans le grenier ou la cave, il mangeait la même nourriture que son maître, il portait les mêmes habits que lui et il pouvait parler comme son maître, d'une diction parfaite. Il aimait son maître bien plus que son maître ne s'aimait lui-même. C'est pour ça qu'il ne voulait pas que son maître souffre. Si le maître tombait malade, le Nègre de maison disait: "Quel est le problème maître, sommes-nous malades ?" Sommes-nous malades !? Il s'identifiait à son maître plus que son maître ne s'identifiait à lui-même. Si la maison du maître prenait feu, le Nègre de maison luttait plus fort que son maître pour éteindre l'incendie. Il était prêt à donner sa vie plus rapidement que le maître ne le serait pour sauver sa maison [...]

Sur cette même plantation, il y avait les Nègres des champs qui formaient les masses. Les Nègres des champs avaient droit à l'enfer. Ils vivaient dans des cabanes, ils portaient les pires des habits et ils mangeaient la pire des nourritures. Ils n'avaient rien à perdre. Ils se faisaient battre du matin au soir et ils sentaient la terrible douleur du fouet. Le Nègre des champs détestait son maître. Je dis : il détestait son maître ! Il était intelligent. Si le maître tombait malade, il priait pour que le maître meure. Si la maison du maître prenait feu, il

n'essayait pas de la sauver, il priait pour qu'un vent fort arrive. C'était la différence entre les deux. Et aujourd'hui, il y a toujours des Nègres de maison et des Nègres des champs [...] ¹³⁶

Certains esclaves noirs ont souvent manifesté un sentiment de conditionnement émotionnel qui implique que la liberté idéale souhaitée, aussi infime et manifeste soit-elle, dépend délibérément de leur distanciation par rapport à la bassesse de la race nègre. Malcolm X. (1963) ironise sur la mentalité du Nègre « d'intérieur » en affirmant que ce dernier a laissé son esprit en Afrique. Et pourtant, lorsqu'on lui demande de s'enfuir de la maison de son maître pour gagner sa liberté, il répond qu'il ne comprend pas comment on peut vouloir se séparer de l'Amérique, de son maître, cet homme blanc si bon, et qu'il n'a rien à voir avec l'Afrique.

1.2. Le pensionnaire des Antilles et le nouvel esclave venu d'Afrique

L'exemple américain, et particulièrement cette mentalité de l'esclave de maison, est plus ou moins conforme à ce qui s'est passé dans les Antilles.

Dans la série des « classiques de la colonisation », l'apport de Victor Schoelcher est à considérer, pour une compréhension approfondie sur le sujet de l'esclavage dans les îles antillaises. Ses connaissances partagées sur le marronnage permettent d'élucider le mystère qui entoure la psychologie de l'esclave qui s'enfuit. Schoelcher explique que : comparativement aux animaux qui, de domestiques, devenaient sauvages lorsque éloignés du milieu des hommes, les Espagnols ont étendu le terme « cimarron » à leurs esclaves fugitifs. Il distingue toutefois trois types d'esclaves marrons. Le premier est, pour lui, « l'homme énergique, aux passions ardentes, à l'esprit résolu qui n'a pas pu se plier à la discipline de l'atelier, qui n'a pas pu supporter l'anéantissement de toutes facultés volitives, l'abnégation à laquelle un esclave est condamné. » ¹³⁷

¹³⁶ George Breitman (ed.), *Malcolm X. speaks: Selected speeches and statements*, New York, NY, Grove Press, 1990, pp. 10-12. Discours prononcé le 10 novembre 1963, à l'église « King Solomon » à Détroit (Michigan).

¹³⁷ Victor Schoelcher, *Esclavage et colonisation*, Paris, Presses universitaires de France, 1948, pp. 65-66.

Le second est un esclave qui « s'échappe pour un sujet quelconque, la crainte d'une punition, un moment de lassitude, un vague besoin de liberté ; et qui, la cause cessant, revient de lui-même à la grande case au bout d'un certain temps. »¹³⁸ Enfin, le troisième type de marron, d'après Schoelcher toujours, c'est l'esclave « qui s'enfuit parce qu'il souffre, parce qu'il n'a pas assez d'énergie pour se suicider », mais qui se fait souvent reprendre, car trainant près des plantations et végétant près des lieux habités...¹³⁹ Le rapport de Schoelcher, bien que très implicite sur la question, permet de déduire que le premier type de marron, l'esclave résolu est donc un homme inflexible sur le sujet de l'assujettissement et du travail forcé. Ce dernier aspire à la liberté, car il doit avoir sans doute connu une autre expérience que la réalité de l'esclavage. Dans cet ordre d'idées, on est en droit d'émettre l'hypothèse que parmi les esclaves des Antilles, ceux nouvellement débarqués d'Afrique sont ceux qui ont tendance à vouloir recouvrer leur liberté. C'est ce que semble indirectement rapporter Raphaël Confiant, même si on note chez lui une généralisation de la fuite des esclaves au Pays-Martinique dans son roman (*Nègre marron*, 2006). Cependant, son héros, Simon, est un esclave nouvellement débarqué d'Afrique-Guinée, et qui, gagné par le désir incessant de renouer avec la liberté, prend la ferme résolution de s'enfuir de l'emprise de son maître.

Affamé de nostalgie, de liberté, de vengeance ou simplement d'ignome, Simon est la proie de rêves insensés : retourner au Pays d'avant, assassiner son maître, s'évader vers d'autres Antilles, préparer l'avènement de la classe ouvrière, voire détruire le pays entier.¹⁴⁰

Néba Fabrice Yale a fait un examen approfondi de la vie quotidienne des esclaves à la Saint-Domingue au XVIII^e siècle. Dans son étude, il a relevé une opposition substantielle entre les esclaves, notamment entre les Bossales – c'est-à-dire ceux qui venaient directement d'Afrique – et les Créoles – ceux qui étaient natifs des colonies et qui n'avaient jamais mis pied sur le continent

¹³⁸ *Ibidem*, p. 66.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 66-67.

¹⁴⁰ Raphaël Confiant, *Nègre marron*, Paris, Montréal, Édipresse, 2006, quatrième de couverture.

noir. Les deuxièmes étant nés dans l'esclavage, ils ne connaissaient aucune autre réalité que celle de la servitude, et donc refusaient-ils de reconnaître dans l'aspiration à la liberté des Africains, une quelconque source de légitimité. Les Créoles méprisaient les Africains, car ils ne définissaient aucun relativisme entre leur réalité et celle des esclaves nouvellement arrivés. Selon Yale, les différences étaient si importantes que, malheureusement, très souvent, comme le raconte l'auteur, Créoles et Africains en venaient aux mains. Dans plusieurs cas, le danger était proportionnellement grand, dans la mesure où les différentes parties faisaient usage de tous les moyens pour porter un coup fatal l'un à l'autre¹⁴¹. Les rapports difficiles entre les deux groupes étaient essentiellement dus à l'évidente raison qu'un des deux est resté très longtemps sous le rayonnement du Blanc et que l'autre a passé trop de temps dans l'obscurité africaine. L'idée de l'origine d'une relation conflictuelle entre Noirs est ainsi vieille de plusieurs siècles, même si c'est tout récemment que l'émergence des littératures noires d'expression africaine, antillaise et noire-américaine nous en donne l'évidence. L'état d'âme des Antillais envers les Africains déjà à l'époque de l'esclavage était assez tendu. Il y a vraisemblablement une preuve historique de l'existence d'un écart de considération entre Noirs, selon qu'ils soient originaires des Antilles, des États-Unis ou d'Afrique. L'optimisme dont on voudrait désespérément être porteur de gage en espérant que la situation ait pu évoluer pour le meilleur au fil des années, ne suffira peut-être pas à faire accepter à l'opinion publique les éléments encore plus révélateurs sur le sujet :

Tout peuple colonisé — c'est-à-dire tout peuple au sein duquel a pris naissance un complexe d'infériorité, du fait de la mise au tombeau de l'originalité culturelle locale — se situe vis-à-vis du langage de la nation civilisatrice, c'est-à-dire de la culture

¹⁴¹ Mémoire de Master 2 à l'université Mendès-France à Grenoble. Mémoire soumis par Néba Fabrice Yale, *La vie quotidienne des esclaves sur l'habitation dans la Saint-Domingue française au XVIIIe siècle: regards de planteurs, de voyageurs et d'auteurs européens*. Histoire. 2010, p. 95. Le document fut transmis aux archives ouvertes le 25 juillet 2011. <https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-00611185> consulté le 18 décembre 2017.

métropolitaine. Le colonisé se sera d'autant plus échappé de sa brousse qu'il aura fait siennes les valeurs culturelles de la métropole. Il sera d'autant plus blanc qu'il aura rejeté sa noirceur, sa brousse. Dans l'armée coloniale, et plus spécialement dans les régiments de tirailleurs sénégalais, les officiers indigènes sont avant tout des interprètes. Ils servent à transmettre à leurs congénères les ordres du maître, et ils jouissent eux aussi d'une certaine honorabilité.¹⁴²

Le terme de « complexe d'infériorité » dont a parlé René Ménénil dans un article de *Tropiques* en mai 1944 renvoie, en toute protestation, à l'origine de « l'instauration dans la conscience des esclaves, à la place de l'esprit [la nature africaine] refoulé, d'une instance représentative du maître, instance instituée au tréfonds de la collectivité et qui doit la surveiller comme une garnison la ville conquise. »¹⁴³ Cette instance représentative du maître est de toute certitude un état de conscience tyrannique implanté chez les esclaves, et qui les persuade d'une certaine satisfaction libérale, spirituelle et sociale, quand ils s'abandonnent à l'assimilation du Blanc (le maître). Lorsque Fanon aborda la même question dans *Peau noire, masques blancs* en 1952, il le fit sous l'angle de la psychanalyse. Son étude a fait apparaître la triste, mais soupçonnable vérité que l'esclavage et la colonisation ont fait chez les Noirs plus que des œuvres qui s'arrêtent à un avilissement physique. Principalement, dans le cadre de l'estime de soi, les dégâts psychologiques que nous pouvons admettre sous le signe d'un esclavage spirituel, ont été d'une ampleur plus grave. Certes, la diversité des définitions est importante, mais elle n'obstrue aucunement l'assertion de l'idée essentielle. Entre Noirs, on a parfois une idée préétablie sur les autres Noirs. En l'occurrence, on note que lorsqu'ils sont amenés à donner une description de l'Afrique, certains écrivains antillais et noirs-américains peuvent se laisser aller dans une vision onirique établie par l'école coloniale.

¹⁴² Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, *op. cit.*, p. 14.

¹⁴³ René Ménénil (*Tropiques*, mai 1944) dans Aimé Césaire, Jacqueline, Leiner (dir.), *Tropiques : 1941-1945 : collection complète*, Paris, De Conti, 1978, p. 132.

Au XIX^e siècle, par exemple, le colon ségrégationniste de la Saint-Domingue (l'actuelle Haïti), Buffon, a écrit l'article « Mulâtres » de l'*Encyclopédie* dans lequel il disait : « Si l'on s'éloigne de l'équateur vers le pôle antarctique, le noir s'éclaircit, mais la laideur demeure » ; et « ce vilain peuple » est opposé aux « teints de lis et de rose » des pays nordiques, où « la Danoise aux cheveux blonds éblouit par sa blancheur ».¹⁴⁴ Voici qu'en 1892, un Noir de l'Ouest africain élevé à Oxford est venu piétiner sur l'intégrité des Négro-Africains en attribuant à sa laideur tous les malheurs de sa race, et en soutenant indirectement les propos de Buffon :

Pourquoi le Noir est-il si dédaigné ? Disons la vérité. C'est parce qu'il est laid, parce que sa tignasse crêpue n'est pas aussi plaisante que la chevelure de lin des Anglo-Saxons, parce que le nez épaté du Noir ressemble beaucoup plus à l'organe nasal d'un singe que le nez aquilin des races aryennes, parce que ses lèvres épaisses n'ont pas la beauté des lèvres minces, parce qu'une peau noire est déplaisante en comparaison d'une peau claire ou olive [...]. Je suis un Noir de pure souche...mais je dois avouer avec regret, qu'à l'exception des Chinois, je n'ai jamais vu d'autre race approchant en laideur les Noirs.¹⁴⁵

Au-delà de cette appréciation, il est possible que tous les Noirs ne partagent pas cet argument. Ces propos cachent peut-être une forme d'ironie, mais ce n'est pas ce qui nous importe ici. Le processus d'application des stéréotypes, qui rentre dans l'altérité entre Noirs, ne vient pas de ce qu'un Noir, en particulier, tire ses conclusions d'une expérience directe. Ce discours n'est sûrement rien d'autre que le résultat apparent d'un procédé par adoption des idéologies de l'autre durant le processus d'assimilation. Dès lors, le sujet de départ, le Négro-Africain, une fois l'assimilation concrétisée, se reconnaît plus en l'autre, le Blanc, qu'en lui-même.

¹⁴⁴ Catherine Coquery-Vidrovitch, « Le postulat de la supériorité blanche et de l'infériorité noire », article paru dans *Le livre noir du colonialisme, XVIe-XXIe siècle : de l'extermination à la repentance*, Paris, Robert Laffont, 2003, pp. 646-691.

¹⁴⁵ J. Renner Maxwell cité par Alan Burns, *Le préjugé de race et de couleur*, trad. De Pedrals, Paris, Payot, 1949, p. 125.

2. Les deux guerres mondiales : théâtres de l'expression d'une différence notoire entre troupes noires-américaines, antillaises et africaines

Après l'esclavage, les deux guerres mondiales furent, à bien des égards, aussi malheureuses que fussent les circonstances, quelques-unes des premières rares occasions où se réunissaient simultanément, en grand volume, Antillais, Noirs Américains et Africains. C'était la découverte de « l'autre Noir » pour chacun des trois groupes. Ce fut au milieu de la guerre qu'Antillais, Noirs américains et Africains eurent l'opportunité de concrétiser, en quelque sorte, leur appréhension de l'autre. Se palper curieusement et se découvrir l'un et l'autre sous le regard curieux du Français et de l'Américain. Rien ne devrait plus satisfaire les créateurs que de voir les manifestations inédites de leurs œuvres. Jennifer D. Keene a écrit dans "*The Memory of the Great War in the African American Community*" que la France avait commandité, lors de la Grande guerre, la venue d'environ deux cents mille soldats subsahariens pour combattre à son compte sur les fronts des Alliés. Au même moment, des quatre cents mille Noirs américains auxquels l'armée américaine avait fait appel, seuls vingt mille ont été formés et autorisés à combattre. La plupart d'eux ont été placés dans une position de déshumanisés au sein de l'armée américaine avec l'implication qu'ils ont remplacé des animaux pour tirer les pièces d'artillerie¹⁴⁶. Keene rapporte aussi qu'Edward L. Snyder a écrit en préface de *Colored Soldiers in France* : « [...] By including the history of West African soldiers in their histories, these authors both complimented France for allowing these soldiers the honor of fighting and generated pride and respect in the black race. »¹⁴⁷ Qu'une quelconque boule de fierté ait pu inciter les Noirs américains à apprécier le traitement que leur réservaient les troupes françaises par rapport à leurs propres concitoyens blancs américains, on ne

¹⁴⁶ Jennifer D. Keene, "*The Memory of the Great War in the African American Community*", photo, p. 62.

¹⁴⁷ Edward L. Snyder, cité par J. Keene, *Ibidem*, p. 65. [En incluant l'histoire des Ouest-africains dans leurs histoires, ces auteurs [Dubois et Scott] ont complimenté la France d'avoir fait l'honneur à ces soldats en les autorisant à combattre, et d'avoir généré la fierté et le respect au sein de la race noire.]

peut qu'être d'accord. Qu'ils eussent voulu se servir de cet argument pour continuer leur lutte pour la liberté sociale aux États-Unis, on n'en doute pas. Cependant, l'élément essentiel qui doit retenir l'attention est l'évidence flagrante qu'il y a vraisemblablement un fait de relativité historique et psychologique qui rentre dans la définition de l'altérité du dehors qui touche les Noirs. Cette relativité implique que dès lors qu'un Noir reçoit de la part du blanc un traitement qui le place dans une hiérarchie supérieure par rapport à l'Africain, il s'investit de l'autorité de valider, à son tour, tous les préjugés dont le Blanc qualifie l'Africain. Cela revient à dire que, dans ce cas, ni le Noir-américain, ni l'Antillais, n'entretiennent aucune sensibilité de rapprochement avec l'Africain. Pour preuve, la même Keene écrit dans "*French and American Racial Stereotypes During the First World War*" que les Français ont réservé un traitement galant et courtois aux Noirs Américains, alors que leurs comportements envers les Africains laissaient paraître qu'ils les considéraient comme étant des sauvages, enfantins, loyaux [dociles ?].¹⁴⁸ Si tel est le cas, alors nous pouvons nous demander pourquoi un auteur noir-américain, comme Dubois, a-t-il pu trouver juste et honorable le traitement que réservait la France aux soldats Africains qu'elle fit venir pour combattre pour elle.¹⁴⁹ Sur quelle base, sachant bien les conditions dans lesquelles étaient tenus les Africains sur leur propre terre dans des conditions de colonisés, Dubois a-t-il pu penser que la France montrait, à cette époque, tout aussi impérialiste et colonisatrice qu'elle était, les valeurs d'une société qui ne faisait pas attention aux couleurs de ses citoyens, et qu'elle les traitait tous comme des égaux, qu'ils soient blancs ou noirs ?

¹⁴⁸ Jennifer D. Keene, "*French and American Racial Stereotypes During the First World War*", Amsterdam, Atlanta, GA, 2001, p. 261.

¹⁴⁹ William E. Dubois, "An Essay Toward a History of the Black Man in the Great War", *Crisis*, 18, juin 1919, pp. 63-87. « Never have I seen black folk -- and I have seen many -- so bitter and disillusioned at the seemingly bottomless depths of American color hatred -- so uplifted at the vision of real democracy dawning on them in France. » (p. 63); « When the German host -- grey, grim, irresistible, poured through Belgium, out of Africa France called her sons; they came; 280,000 black Senegalese, first and last -- volunteers, not drafted; they hurled the Boches back across the Ourcq and the Marne on a ghastly bridge of their own dead. » (p. 64).

Pendant la seconde guerre mondiale, « l'Antillais engagé volontaire dans la Coloniale, illettré ou sachant lire et écrire, servait dans une unité européenne, alors que l'Africain, à l'exception des originaires des cinq territoires, servait dans une unité indigène. »¹⁵⁰ En instituant une différence de traitement entre les Noirs suivant leur provenance géographique, la France légitimait la position des Noirs américains et des Antillais. La France, selon Fanon, validait que l'Antillais et le Noir américain n'étaient pas des nègres, puisqu'ils n'habitaient pas en Afrique. Ainsi, elle donnait indirectement raison au Noir-américain et à l'Antillais, et les encourageait dans leur mépris de l'Africain. Ce mépris vient du fait que le Noir-américain et l'Antillais, malgré leur émulation du Blanc et leur proximité culturelle avec l'Américain et l'Européen, ne pouvaient pas risquer d'être pris pour des Africains, car ils le sont tout de même un peu, à cause de leurs caractéristiques négroïdes physiques. Il fallait qu'ils durcissent les frontières avec l'Africain et rompent, si possible, tout élément qui puisse amener le Blanc à les prendre pour des nègres ou inciter un Africain à ne pas les respecter au rang d'un Blanc. Alan Burns disait : « Il est signalé, à propos d'une colonie française, que nul ne pouvait être plus brutal envers des Noirs qu'un Noir en uniforme investi d'une fonction officielle [...] »¹⁵¹ Il est possible d'admettre que l'Antillais, le Noir américain, ou tout autre promu de la bassesse de l'esclavage et/ou de la « condition africaine » (Ingraham, 1836) pour être soulevé à un rang supérieur, tout homme noir se considérant plus proche du Blanc, sont portés à veiller que l'Africain leur rende sur mesure le respect qui leur est dû. C'est parce qu'ils savent pertinemment qu'il est très probable que l'Africain conteste leur autorité à cause de la couleur de leur peau. Comme disait Fanon, c'est une équation de science physique élémentaire. Pour mieux se rapprocher de la lumière, il vaut mieux sortir de l'ombre :

¹⁵⁰ Frantz Fanon, « Antillais et Africains », *Esprit*, février 1955, p. 263.

¹⁵¹ Sir Alan Burns, *Le préjugé de race et de couleur, et en particulier le problème des relations entre les Blancs et les Noirs*, trad. Denis-Pierre De Pedrals, Paris, Payot, 1949, p. 53.

[...] nous avons connu et nous connaissons encore des Antillais qui se vexent quand on les soupçonne d'être Sénégalais. C'est que l'Antillais est plus « évolué » que le Noir d'Afrique : entendez qu'il est plus près du Blanc ; et cette différence existe non seulement dans la rue et sur les boulevards, mais aussi dans les administrations, dans l'armée. Tout Antillais ayant fait son service militaire dans un régiment de tirailleurs connaît cette bouleversante situation : d'un côté les Européens, vieilles colonies ou originaires, de l'autre les tirailleurs. Il nous souvient de certain jour où, en pleine action, la question se trouva posée d'anéantir un nid de mitrailleuses. Par trois fois les Sénégalais furent lancés, par trois fois ils furent rejetés. Alors, l'un des leurs demanda pourquoi les toubabs n'y allaient pas. Dans ces moments-là, on arrive à ne plus savoir qui l'on est, toubab ou indigène. Cependant pour beaucoup d'Antillais cette situation n'est pas ressentie comme bouleversante, mais au contraire comme tout à fait normale. Il ne manquerait plus que ça, nous assimiler à des nègres ! Les originaires méprisent les tirailleurs et l'Antillais règne sur toute cette négraille en maître incontesté.¹⁵²

3. Mise en évidence d'une altérité africaine dans l'imaginaire antillais et noir-américain

3.1. Le cas de quelques auteurs antillais

L'imitation du Blanc par les peuples colonisés n'a pas échappé au domaine de la littérature. Après tout, les auteurs noirs sont les dignes produits de l'école occidentale, car l'essence même de leurs textes passe par l'expression de leur « moi » par la langue de l'autre. Selon Fanon, avant 1939, par exemple, on voyait à travers les fonctionnaires antillais travaillant en Afrique, le continent noir comme un univers de primitifs où errent « les sauvages, les barbares, les indigènes, les boys. »

Le fonctionnaire métropolitain, revenant d'Afrique, nous a habitués à des clichés : sorciers, féticheurs, tam-tam, bonhomie, fidélité, respect du blanc, arriération. Le drame c'est que le fonctionnaire antillais ne parle pas autrement de l'Afrique et, comme le

¹⁵² Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, op. cit., p. 20.

fonctionnaire c'est non seulement l'administrateur des colonies, mais le gendarme, le douanier, le greffier, le militaire, à tous les échelons de la société antillaise se forme, se systématise, se durcit un irréductible sentiment de supériorité sur l'Africain. Chez tout Antillais, avant la guerre de 1939, il n'y avait pas seulement la certitude d'une supériorité sur l'Africain, mais celle d'une différence fondamentale. L'Africain était un nègre et l'Antillais un Européen.¹⁵³

Du point de vue de Fanon, quelque part, dans la conscience de l'Antillais, s'est opérée une assimilation à l'Européen. De ce fait, dans tous les domaines, l'Antillais s'est toujours senti Européen, et ainsi, supérieur à l'Africain. L'écrivain guyanais, René Maran, a reçu le prix Goncourt pour son roman *Batouala*, « véritable roman nègre » publié en 1921. Il nous semble que la conscience littéraire collective a uniquement retenu de ce roman la polémique et le scandale qu'il a suscités, compte tenu de sa préface virulente à l'encontre des méthodes coloniales et des préjugés civilisateurs employés par la France dans ce temps. Cependant, on a l'impression que tout le monde oublie la dimension universelle utilitaire dont fut doté cet ouvrage, dans le cadre de la représentation de l'Afrique et du sujet africain plus précisément. Le choix de l'univers scénique du fil de cette œuvre ressort de l'expérience professionnelle de l'auteur. Ayant occupé un poste de commis aux affaires indigènes du Congo français pendant presque une quinzaine d'années, représentant l'autorité coloniale, Maran s'est senti assez près des Africains pour leur décrire « l'âme noire »¹⁵⁴. Même s'il pensait accomplir en toute objectivité un travail d'ethnologue, il n'en demeure pas moins vrai que c'est à travers son regard européen qu'il a décrit l'âme africaine. Maran (1947) l'avouera, des années plus tard, dans son œuvre autobiographique, *Un homme pareil aux autres* : « Tu te crois et on te croit nègre ? Erreur ! Tu n'en as que l'apparence. Pour le reste,

¹⁵³ *Ibidem*.

¹⁵⁴ *Liberté 1, Négritude et Humanisme*, Paris, 1964.

tu penses en européen. »¹⁵⁵ En réalité, sous la stature de défenseur de l'intégrité des Africains et de compositeur de la poésie nègre, se cachait chez Maran, une imprudence (est-ce de manière inconsciente ?), une naïveté à réduire l'Africain à une énumération de ses membres, une enveloppe vide sans substance spirituelle, et à faire de lui le summum du règne animal. Selon Maran, l'Africain est un « iguane au soleil », « allongé comme un phacochère »¹⁵⁶ ; l'Africain est cruel : « Dans la vie d'un mokoundji [...] Un chien ! Ça s'assomme, ça se mange ou ça se châtre ! »¹⁵⁷ Dans le regard européen de Maran, l'Africain danse et dans la transe, il se livre à des orgies, car doué de prouesses physiques et sexuelles :

[..] Lorsque l'accélération du rythme de la danse eut enfin abouti à la convulsion haletante qui évacue le désir, - le corps parcouru de courts frissons, ils se tinrent immobiles, immobiles heureux...Une étrange folie mit alors en branle le désordre humain qui environnait les danseuses. Les hommes se débarrassèrent de la pièce d'étoffe qui leur servait de cache-sexe, les femmes, celles qui en avaient, de leurs pagnes bariolés. Des seins brinqueballaient. Les enfants imitaient les mouvements de leurs aînés. Une odeur lourde de sexe, d'urine, de sueur, d'alcool s'étalait, plus âcre que la fumée. Des couples s'appariaient. Ils dansaient ... Il y eut des luttes, des rauquements. Au hasard, des corps s'aplatissaient sur le sol, où se réalisaient tous les gestes dansés. Ivresse sexuelle, doublée d'ivresse alcoolique, c'était une immense joie de brutes, exonérée de tout contrôle. Perdus dans la foule, ils dansaient la danse de l'amour ...Ils dansaient.¹⁵⁸

Sans s'appesantir sur le texte de Maran, on peut néanmoins retenir que la notion de stéréotype a atteint un niveau élevé dans le récit, même si la préface dit autre chose. De l'Africain membru, robuste, paresseux, méchant, au Nègre danseur, Maran aura parfaitement exécuté la reconduction

¹⁵⁵ René Maran, *Un homme pareil aux autres*, Paris, Albin Michel, 1962, p. 152.

¹⁵⁶ René Maran, *Batouala*, Paris, Albin Michel, 1921, pp. 22-23.

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 27.

¹⁵⁸ René Maran, *Batouala*, Paris, *op. cit.*, pp. 92-93.

des stéréotypes établis par les études européennes. En tant qu'Antillais, Maran porte sur l'Africain un regard stigmatisant conçu entre mépris et compassion, un peu perdu entre la pitié et la sensibilité.

Vraisemblablement, il y a chez certains auteurs antillais, une mise à distance évidente de la terre ancestrale. Pour preuve, l'on retrouve dans beaucoup d'œuvres romanesques contemporaines des Antilles, une description de l'Afrique que nous qualifierons pour le moins de vague, de stéréotypée ou de clichée. Les réflexions de certains personnages sont si aléatoires et facétieuses qu'elles frôlent quelques fois les limites du burlesque ou de l'irréel. Ce fut dans un vague passé colonial que Ti Jean (Schwartz-Bart, 1979) fit son voyage dans l'espace africain, après avoir été avalé par une bête. Ceci explique le caractère utopique du supposé lien qu'il existerait entre les Antilles et l'Afrique. Ce lien est tout aussi imaginaire que le personnage se demande s'il ne rêve pas : « Tout cela était si conforme qu'il se demanda si cette Afrique ne naissait pas de ses songes, au fur et à mesure qu'il foulait de son pas tranquille les hautes herbes dégoûtantes de rosée... »¹⁵⁹ Corina Crainic s'est également penchée sur la « perception de l'Afrique dans *Ti Jean L'Horizon* » de Simone Schwartz-Bart. Pour son compte, l'imaginaire antillais représenté dans cette œuvre n'accorde pas à l'Afrique une place de modèle à suivre pour les populations caribéennes. Celles-ci, que caractérisent les gens d'En-bas, « acceptent la condition qui leur est faite, dont un des principaux éléments est le refus d'accorder la moindre valeur à la plupart des idées ou coutumes provenant d'Afrique. »¹⁶⁰ Cette résolution capitule la lutte pour l'affirmation de soi au profit d'une résolution fataliste étirée entre « l'oubli de l'Afrique et le déni de soi. »¹⁶¹ De ce qu'elle a retenu de ses recherches, Françoise Naudillon (2011) affirme que « les mythographies de l'origine

¹⁵⁹ Simone Schwartz-Bart, *Ti Jean l'Horizon*, Paris, Éditions du Seuil, 1998, première édition en 1979, p. 142.

¹⁶⁰ Corina Crainic, « La perception de l'Afrique dans *Ti Jean L'Horizon* de Simone Schwartz-Bart ou la quête d'un imaginaire composite. » dans *L'Afrique noire dans les imaginaires antillais*, Paris, Karthala, 2011, p. 117.

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 116.

africaine, projections fantasmatiques, personnification mythique des origines, sont *le* sujet de la littérature caribéenne [...]. Le lien à l’Afrique est fondé par le passé esclavagiste. C’est à partir de ce trauma fondamental que s’institue le souvenir de l’origine. »¹⁶² Les analyses de Naudillon permettent de soutenir l’argument selon lequel le lien qui relie l’Antillais à son autre, l’Africain, stagnerait dans des souvenirs distants et brouillés qui ne vont pas au-delà de la lisière des côtes de chute des navires négriers. En réalité, on assiste plus à un fait de paralysie volontaire, qu’à une impossibilité de reconstitution de l’univers d’origine. Voilà pourquoi, à propos du *quatrième siècle* d’Édouard Glissant, Marie-Christine Rochmann écrit que l’Afrique s’avère le lieu du « péché originel », un élément soumis à un refoulement éminemment puissant [...] ¹⁶³.

3.2. Exemples de certains écrivains noirs-américains

Le Noir américain est fondamentalement différent de l’Africain. Les deux commémorent spontanément une relation sentimentale lointaine qu’ils remémorent silencieusement par le biais des ancêtres communs et le partage de la même couleur de peau et du sang qui coule dans leurs veines. Toutefois, ce lien ancestral trans-étatique (Chivallon, 2002) semble travestie et se révèle difficile à assumer pour les Noirs Américains qui font le voyage du retour vers la terre d’origine.

Quand Maya Angelou visita le Ghana au début des années soixante, elle eut une rencontre anecdotique qui eut lieu dans les derniers moments de son voyage, et dont elle fit part dans son livre, *All God’s children need traveling shoes*¹⁶⁴. Une femme l’aborda abruptement dans une allée sombre, étant convaincue qu’Angelou était l’amie de sa fille. L’auteure américaine ne put répondre à l’autochtone, complètement déconcertée, car elle ne parlait pas la langue locale. La dame insista,

¹⁶² Françoise Naudillon, « Mythographies d’Afrique dans le roman populaire antillais » dans *L’Afrique noire dans les imaginaires antillais*, Paris, Karthala, 2011, p. 177.

¹⁶³ Marie-Christine Rochmann, « L’Afrique dans l’œuvre romanesque d’Édouard Glissant » dans *L’Afrique noire dans les imaginaires antillais*, Paris, Karthala, 2011, p. 45.

¹⁶⁴ Maya Angelou, *All God’s children need traveling shoes*, New York, Random House, 1986, p. 205.

persuadée de ne pas se tromper, au point qu'ultimement, Angelou dut sortir un permis de conduire de l'état californien pour prouver son identité. Lorsqu'elle eut enfin l'occasion de voir en pleine lumière le visage de la femme, Angelou y reconnut des traits physiques semblables à ceux de sa propre grand-mère.¹⁶⁵ C'est à partir de cet instant qu'elle comprit qu'il existe sans aucun doute un lien de race irrévocable avec l'Afrique mais, visiblement, cette âme historique est indescriptible au-delà de ses caractéristiques négroïdes. Nous avons connaissance de certains autres auteurs noirs-américains qui, poussé par l'ardente conviction de ce lien racial, ont eux-aussi entrepris des voyages en Afrique. Le problème, c'est que certaines envies sont difficiles à concrétiser et celles de se convaincre de ses aptitudes à être l'avatar du Nègre en est une des plus ardues pour le Noir Américain. Une fois sur les lieux, ce dernier se rabat très rapidement sur son appartenance à la nation américaine, réitérant au passage que sa présence en Afrique n'est qu'un projet de courte durée qui devrait inévitablement se solder par un retour aux États-Unis, sa véritable patrie. Richard Wright entreprit une visite d'étude en Côte-de-l'Or (actuel Ghana) en 1953, soit une décennie environ avant Angelou. C'était sur une demande de George Padmore, le conseiller politique de Kwame Nkrumah, que l'auteur fit ce voyage, et il le fit sous l'auspice d'un envoyé spécial menant une enquête en terre étrangère. L'ouvrage concluant de ce voyage, *Puissance noire*, suscita beaucoup de controverse à sa parution. Cette œuvre de Wright était en quelque sorte le *Batouala* des Noirs Américains. De nombreux comptes rendus de presse ont reproché à Richard Wright ses critiques à l'égard de la colonisation britannique et de l'idéologie d'avidité arrogante qui était sa locomotive. L'auteur a été accusé de ne pas avoir éprouvé la moindre crainte de s'attaquer à la mission religieuse menée dans ce territoire ouest-africain. Un critique en particulier sortait du lot. Il s'agit de David Apter qui nous informe que « Wright ne cherchait pas à découvrir la vie en Côte-

¹⁶⁵ Voir S. Shankar, "Richard Wright's *Black Power*, Colonial Politics and the Travel Narrative", New York, State University of New York Press, 2001, p. 9.

de-l'Or ni ses problèmes : il se cherchait lui-même [...] *Puissance noire* illustre un grand talent artistique et un profond sens moral. Nous ne mettons en doute ni sa sincérité ni son émotion, mais nous pensons que le peuple d'Afrique mérite une compréhension plus nuancée. »¹⁶⁶ Certes, Wright était négro-africain, et l'on aurait été tenté, initialement, de décrire son entreprise comme étant celle d'un Noir qui désirait découvrir sa terre d'origine. Mais l'on aurait été également dépité de lire que les premières ardeurs de l'auteur se sont calmées progressivement au fil de son séjour. « Plus il apprend, écrit-il, plus l'Afrique s'efface de son esprit, plus elle lui semble honteuse et bizarre. »¹⁶⁷ Wright était horrifié devant les rites et les cérémonies religieuses africaines, écœuré devant la saleté et la misère dont il a fait le triste constat pour une grande majorité de la population, et particulièrement, il était insoumis devant les institutions traditionnelles. C'est une raison pour laquelle, tout au long de son analyse de *Puissance noire*, Michel Fabre a fait preuve d'objectivité, certes, mais pas sans un détour d'intransigeance sur les passages déconcertants de l'œuvre¹⁶⁸. Pour lui :

Chaque épisode semble ramener Wright à l'inéluctable différence : d'une part, il se dit surpris par mille détails de la vie quotidienne qui ne surprendraient probablement pas un observateur plus averti, sinon plus ouvert ; d'une part, chaque conclusion qu'un fossé profond sépare le Noir américain de l'Africain. Leur couleur de peau est semblable, mais elle ne les réunit pas.¹⁶⁹

¹⁶⁶ David Apter, *Chicago Tribune*, 10 octobre 1954 ; voir l'étude intégrale dans Maryse Condé, « Image de la diaspora noire », *Politique africaine*, numéro 15, Paris, Karthala, 1984, p. 34-46.

¹⁶⁷ Richard Wright cité par Maryse Condé dans « De l'autre bord, un autre pays », *Politique africaine*, 15 septembre 1984, p. 34.

¹⁶⁸ Michel Fabre exprime, ici, l'idée de l'impossible retour, comme c'est le cas chez plusieurs auteurs noirs-américains. Voir, entre autres, Claude McKay, *Banjo*, New York, NY, Harper & Brothers, 1929, Jean Price-Mars, *Ainsi parla l'Oncle : essai d'ethnographie haïtienne*, Compiègne, Imprimerie de Compiègne, 1928... Pour une étude succincte du sujet, consulter, par exemple, Clarence E. Walker, *L'impossible retour : à propos de l'afrocentrisme*, Paris, Karthala, 2004.

¹⁶⁹ Michel Fabre, « Richard Wright et l'Afrique », *op cit.*, p. 42.

Une observation s'ajoute à l'autre. Au fur et à mesure, l'effet d'un jugement de valeur augmente le suivant. Une baisse de vitalité s'impose et se traduit à la fois par le paroxysme de la contradiction, de l'embarras, de la honte de Wright. Au-delà de sa générosité à prononcer des admonestations à l'encontre des méthodes coloniales, l'auteur noir-américain, maladroitement, honteusement, dévoile qu'il n'est pas bien meilleur que ceux qu'ils condamnent. Bien que Michel Fabre (1984) fût un examen du procès du colonialisme de Wright dans *Puissance noire*, c'est la conclusion de Maryse Condé (1984) sur le même sujet qui récapitule impeccablement la situation. Pour Condé, « on s'aperçoit qu'en dépit de lui-même sans doute, Wright a absorbé un orgueil nationaliste dont son appartenance raciale aurait pu le protéger. »¹⁷⁰ Nous pouvons être tentés aujourd'hui de chercher l'explication de cette révélation, mais nous aboutirons à une impasse, car l'attitude de Wright ressort d'une querelle interne qui oppose le désir de jouer les ethnologues en Afrique et celui de se découvrir. Le premier ayant été comblé à un certain degré, le second se heurte à la rude vérité sur son ressentiment à l'égard de la « race noire ». K. Muhindi a fait un rapport poignant sur la nature de l'Afro-américain dans son rôle de héros problématique face à l'Africain. Il s'appuie sur le travail de J. P. Clark (*America, their America*, 1964) pour arriver à la remarque que : lorsque « déplacé en Afrique [...] le Noir américain ne paraît pas plus à l'aise dans le Nouveau Monde. »¹⁷¹ Il conclut ensuite qu'

On peut dès lors supposer que la représentation qu'aura l'Africain des Afro-américains sera dans une certaine mesure, conditionnée par la figuration pernicieuse et schématique qu'il rencontre d'eux dans les médias. Ce qui signifie que, souvent, il ne connaîtra son frère de race qu'à travers le prisme déformant du regard de l'autre.¹⁷²

¹⁷⁰ Maryse Condé dans « De l'autre bord, un autre pays », *op. cit.*, p. 35.

¹⁷¹ K. Muhindi, « Du séraphique au satanique : Perspectives africaines sur l'Amérique noire », *Politique africaine*, septembre 1984, p. 76.

¹⁷² *Ibidem*, p. 77.

La réalité affrontée tout au long de cette analyse pousse à reconnaître que l'altérité du dehors n'est pas un phénomène récent. Néanmoins, il est réel. C'est en raison des vestiges de ce passé complexe qui lie les Noirs que, dans *Les soleils des indépendances*, par exemple, les Malinkés méprisent les Bambara¹⁷³ et que le narrateur du *Nègre crucifié* appelle ses compatriotes des « bêtes revêtues de formes humaines. »¹⁷⁴ Les ancrages historiques de cette altérité ayant été plus ou moins décelés, un dépoussiérage intellectuel s'avère nécessaire sur la question de l'unanimité de la conscience que représente la Négritude pour la plupart des Nègro-Africains.

¹⁷³ Ahmadou, Kourouma, *Les soleils des indépendances*, op. cit., p. 49.

¹⁷⁴ Gérard, Étienne, *Le nègre crucifié*, op. cit., p. 15.

CHAPITRE III

UNE NÉGRITUDE POLYFORME

Avant l'apparition du concept de la « négritude », le Nègre a longtemps été muselé par les institutions oppressantes et humiliantes. Traité comme du bétail, déshumanisé pendant l'esclavage, puis colonisé sur son propre territoire suite à des décisions politiques unilatérales des représentants politiques européens¹⁷⁵, le Nègre a été aliéné et placé hors des vestiges réconfortants de l'histoire du monde. « La colonisation lui supprime toute part libre dans la guerre comme dans la paix, toute décision qui contribue au destin du monde et du sien, toute responsabilité historique et sociale. »¹⁷⁶ L'Européen n'a probablement jamais cherché à saisir le Nègre dans sa réalité. En revanche, il a toujours posé sur le Noir¹⁷⁷ le regard d'un dieu cherchant à tout prix à lui faire subir cette « indispensable transformation »¹⁷⁸, ce "repétrissage" organique (Memmi, 1997.) civilisateur qui rendrait enfin le Nègre à l'image du Blanc. L'Européen a pratiqué l'esclavage sous prétexte d'évangéliser le Nègre¹⁷⁹ et il a jugé nécessaire de superviser la capacité des peuples africains à disposer d'eux-mêmes¹⁸⁰. Le Nègre, dont le portrait a toujours été élaboré, dans le cadre d'une négation abstraite, en une compilation de dénis de la part du monde blanc, – « le colonisé *n'est pas*

¹⁷⁵ Voir Renouvin Bruhat, Bourgin, *et al.*, *Les politiques d'expansion impérialiste : J. Ferry, Léopold II, Fr. Crispi, J. Chamberlain, Th. Roosevelt*, première série, « Etudes coloniales », Paris, Presses universitaires de France, 1949 ; voir aussi *La politique coloniale, Clemenceau contre Ferry* : discours prononcés à la chambre des députés en juillet 1885, Paris, Magellan & Cie, 2012.

¹⁷⁶ Albert Memmi, *Portrait du colonisé*, Paris, Gallimard, 1997, pp. 112-113.

¹⁷⁷ Pour des raisons idéologiques, nous utiliserons les mots « Nègre » et « Noir » pour faire référence aux personnes de race noire.

¹⁷⁸ *Ibidem*, p. 105.

¹⁷⁹ Les bulles papales de Nicolas le 8 janvier 1454 et le 13 mars 1455. Voir Comte de Bordigné ; Antonio R. Saraiva, Paris, Pihan Delaforest, 1830, p. 675. « Dans une bulle de 1454, le pape Nicolas V avait approuvé l'esclavage en tant qu'instrument d'évangélisation. » dans *Français et Africains, les Noirs dans le regard des Blancs 1530-1880*, Paris, Gallimard, 1980, p. 76.

¹⁸⁰ Voir Julien, Ch.-A. (dir.), *Les techniques de la colonisation (XIX^e – XX^e siècles)*, première série, « Etudes coloniales », Paris, Presses universitaires de France, 1946.

ceci, n'est pas cela »¹⁸¹ – est perçu comme un enfant qui a besoin d'un précepteur pour marcher sur la route des pensées¹⁸². Le colonisateur s'est toujours octroyé le privilège et le devoir d'être l'instructeur du Noir. C'est dans cette lignée que Jean-Paul Sartre, en préface des *Damnés de la terre*, écrit avec beaucoup d'ironie : « il n'y a pas si longtemps, la terre comptait deux milliards d'habitants, soit cinq cents millions d'hommes et un milliard cinq cents millions d'indigènes. Les premiers disposaient du Verbe, les autres l'empruntaient. »¹⁸³ La réalité nous démontre qu'entre le Nègre et le Blanc, il y a longtemps eu, et sûrement sous d'autres formes aujourd'hui, ce rapport qui unit le maître et l'esclave, le précepteur et l'élève, à cause de la conviction qu'ont les Européens d'être supérieurs aux Noirs (Cohen, 1980).

1. Nécessité de l'assertion d'une théorie de l'affirmation de soi (Hegel)

Hegel (1807) a employé la théorie de « l'autonomie et non-autonomie de la conscience de soi ; domination et servitude. »¹⁸⁴ Dans cette étude, le philosophe allemand explique qu'« il y a pour la conscience de soi une autre conscience de soi ; elle est parvenue *hors d'elle-même*. Ceci a pour signification double que, *premièrement*, elle s'est perdue elle-même, puisqu'elle se trouve comme étant une autre essence ; et que, *deuxièmement*, elle a par là même aboli l'autre, puisqu'elle ne voit pas non plus l'autre comme essence, mais se voit *elle-même* dans *l'autre*. »¹⁸⁵ Le type de rapport qui a longtemps défini la relation entre le Blanc et le Noir peut s'expliquer par la théorie de Hegel à propos de l'opposition des consciences entre le maître et le valet (*Herrschaft und Knechtschaft*), un mouvement de la conscience de soi dans la relation à une autre conscience de soi. Parmi ces deux figures opposées de la conscience, Hegel en distingue une qui est la conscience

¹⁸¹ Albert Memmi, *Portrait du colonisé, op cit.*, p. 105.

¹⁸² Aimé Césaire, « Nègreries : Jeunesse noire et assimilation » dans *L'Etudiant noir*, 1^{re} année, n° 1, mars 1935, p. 3.

¹⁸³ Jean-Paul Sartre dans Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, Paris, La Découverte, 2002, p. 17.

¹⁸⁴ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. Jean-Pierre Lefebvre, Paris, Aubier, 1991, pp. 150-158.

¹⁸⁵ *Ibidem*.

autonome pour qui l'essence est *l'être pour soi*, et l'autre conscience non-autonome, pour qui l'essence est *l'être pour un autre*. « La première est le maître, la seconde, le valet. »¹⁸⁶ Les deux consciences de soi sont empêtrées dans une lutte, un duel à mort (*Auf Leben und Tod*), car « elles doivent fournir l'épreuve et la vérité, en l'autre et en elles-mêmes, de la certitude qu'elles ont d'elles-mêmes, d'être pour soi. »¹⁸⁷ Et Hegel poursuit :

C'est seulement par la mise en jeu de la vie qu'est ainsi éprouvée et avérée la liberté, qu'il est éprouvé et avéré que l'essence, pour la conscience de soi, ce n'est pas l'être, [...] mais le fait qu'en elle rien n'est donné qui ne soit pas pour elle moment évanescent, qu'elle n'est que pur être pour soi.¹⁸⁸

Se condamne ainsi à la « conscience non autonome » du valet, synonyme de la servitude, le Nègre qui ne vit l'activité de son moi qu'à travers celle du Blanc, car rien ne peut légitimer davantage les entreprises esclavagiste et colonisatrice que la docilité du colonisé qui n'accepte « d'exister qu'en fonction des besoins du colonisateur... ».¹⁸⁹

Prenant une approche plus pratique du tumulte interne hégélien du « duel à mort », Frantz Fanon (1955)¹⁹⁰ avance l'hypothèse d'une « expérience métaphysique » annonciatrice de la Négritude, et qui est indéniablement, la concluante conséquence de cet *Auf Leben und Tod*. Selon lui, c'est lorsque l'Antillais, par exemple (car cet exemple est valable pour tout esclave ou colonisé, tout Nègre qui met en amont la conscience du dominateur au détriment de sa propre conscience), doute de ses valeurs devant les Blancs qui le méprisent, qu'il ressent soudainement le besoin de se redéfinir pas sa couleur noire. C'est alors qu'il danse « au-dessus du précipice. Car enfin, si la couleur noire est vertueuse, je serai d'autant plus vertueux que je serai noir ! »¹⁹¹ En opposition au

¹⁸⁶ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, *op cit.*, p. 154.

¹⁸⁷ *Ibidem*, p. 153

¹⁸⁸ *Ibidem*.

¹⁸⁹ Albert Memmi, *Portrait du colonisé*, *op cit.*, p. 107.

¹⁹⁰ Frantz Fanon, « Antillais et Africains », *Esprit*, février 1955, p. 261-269.

¹⁹¹ *Ibidem*, p. 266.

Blanc, le Noir, pour abdiquer « l'être pour l'autre », doit absolument rejoindre l'autre extrémité de la ligne d'équilibre qui sépare les deux consciences pour soi. Voilà précisément ce que préconise le schéma théorique de la Négritude dont Césaire se fait le porte-parole : « La Négritude est la simple reconnaissance du fait d'être noir, et l'acceptation de ce fait, de notre destin de noir, de notre histoire et de notre culture. »¹⁹² Et pour Senghor, la Négritude est « l'ensemble des valeurs de civilisation du monde noir, telles qu'elles s'expriment dans la vie et les œuvres des Noirs. »¹⁹³ En cela, la Négritude est le recouvrement de tous les accomplissements et les capacités que l'Européen refuse de reconnaître au Noir. Et pour ce faire, le Nègre n'a pas besoin d'emprunter le Verbe, comme le suggère Sartre (ci-haut). Il a juste besoin de l'incarner. Il fallait donc « pousser d'une telle raideur le grand cri nègre que les assises du monde en seront ébranlées »¹⁹⁴, réhabiliter la dignité des Nègres, se faire la « bouche des malheurs qui n'ont point de bouche [...] et la liberté des voix qui s'affaissent au cachot du désespoir »¹⁹⁵.

2. Origine de la Négritude

D'après L.S. Senghor (1967), la reconnaissance de la toute première utilisation de ce mot (1932-1934) doit être attribuée à Aimé Césaire. Toutefois, l'auteur sénégalais a pris soin de préciser que la « réalité conquise par le mot existait bien avant, depuis 40.000 ans, depuis les statuettes de stéatopyges des Négroïdes de Grimaldi. »¹⁹⁶ Sur ce point, Senghor dévoile implicitement qu'en réalité, la « Négritude » n'est qu'un néologisme qui sert à désigner quelque chose qui a toujours existé. Ainsi, la question n'est plus uniquement de mesurer la chronologie de l'existence de la « Négritude », mais plutôt, et à juste raison, de se demander quelles sont les

¹⁹² Aimé Césaire cité par Senghor dans *Liberté III*, Paris, Seuil, 1977, p. 269-270.

¹⁹³ L. S. Senghor, « Qu'est-ce que la Négritude ? », *Études françaises*, n° 3, 1967, pp. 3-20.

¹⁹⁴ Aimé Césaire, *Les armes miraculeuses*, Paris, Gallimard, 1970, p. 32.

¹⁹⁵ Aimé Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal, Volontés*, n° 20, 1939.

¹⁹⁶ L. S. Senghor, « Qu'est-ce que la Négritude ? », *Études françaises*, février 1967, p. 3.

circonstances qui ont exigé sa manifestation. Dans quelle mesure, pour les Noirs, le « cri de la Négritude » est une riposte contre l'oppression, une affirmation de soi et la réhabilitation des valeurs désavouées par les Européens ?

Afin de comprendre véritablement l'essence de la « Négritude », et espérer dégager, suivant un procédé herméneutique, les éléments capables de satisfaire cette problématique, il faut que le cadre d'analyse dépasse la seule importance accordée au mot « Négritude ». Il serait essentiel, en plus de prendre en compte le caractère idéologique de cette notion, d'examiner sur le plan dialectique, en quoi « la Négritude » renferme une singularité et une originalité, et dans le contexte précis de sa manifestation, comment il a servi à appréhender un problème particulier.

Je suis d'Haïti, la Mecque, la Judée de la race noire, le pays où [...] doit aller en pèlerinage, au moins une fois dans sa vie, tout homme ayant du sang africain dans ses artères. Car c'est là que le Nègre s'est fait homme, c'est là qu'en brisant ses fers, il a condamné irrévocablement l'esclavage dans le nouveau monde.¹⁹⁷

Hannibal Price et Césaire considèrent qu'Haïti est le lieu « où la Négritude se mit debout pour la première fois pour dire qu'elle croyait à son humanité. »¹⁹⁸ Senghor (1967), pour sa part, estime que la réalité qu'incarne la Négritude remonte à plus de 40 millénaires. De toute évidence la Négritude n'est pas née avec l'apparition de la néologie inventée par Césaire. Avant ce dernier, d'autres Noirs ont certainement su revendiquer, aux moyens de leur pouvoir, l'affirmation de leurs valeurs noires et de leur droit à l'humanité. En 1984, par exemple, Sim Copans a fait sur le *negro spiritual*, une remarque qui démontre qu'il existe, dans ce mouvement religieux, une réponse chargée d'obstruer les entreprises mises en œuvre pour garder les Noirs dans une condition de

¹⁹⁷ Hannibal Price, *De la réhabilitation de la race noire par la République d'Haïti*, Port-au-Prince, J. Verrollot, 1900, p. 8.

¹⁹⁸ Aimé Césaire, Aimé Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal, Volontés*, n° 20, 1939.

sous-bassesse. Copans (1984) affirme que « c'est au cours de deux siècles et demi de servitude que les Noirs américains créèrent le « negro spiritual », l'une des plus belles contributions des États-Unis à la culture universelle. »¹⁹⁹ Toutefois, ces paroles resteraient incomplètes sans l'apport bonifiant de celles de W. E. Dubois (1903) :

À travers toute la douleur des chansons de la douleur, il circule un souffle d'espoir, une foi en l'ultime justice des choses. Les cadences mineures du désespoir se transforment souvent en triomphe et en une calme confiance...qu'un jour, quelque part, les hommes jugeront les hommes par leur âme et non par la couleur de la peau.²⁰⁰

Au-delà du caractère optimiste que semble renfermer ce constat quant à l'essence du *negro spiritual*, Dubois (1903), de son côté, met l'accent sur la façon dont l'interprétation de ces types de chansons représente la manifestation de l'existence des Noirs. Les chants du *negro spiritual* symbolisent à leur manière une renaissance, une reprise de confiance en soi infiniment nécessaire qui permet aux opprimés de résister aux jougs de la servitude forcée. Ces chants sont évocateurs d'un désir d'optimisme et de survie face à l'adversité la plus téméraire. Dans un contexte similaire, James Baldwin (1962), prédicateur dès l'âge de 14 ans, a été témoin de l'apport fortifiant des chansons *gospel* ; celles-ci ont procuré aux Noirs américains un réconfort et leur ont donné l'opportunité de recouvrer leur conscience naturelle et existentielle. Faisant référence à la victoire éprouvée par les fidèles noirs pendant le service religieux, Baldwin rapporte dans *La prochaine fois, le feu* :

Encore aujourd'hui, rien ne m'émeut tout à fait autant que cette masse de visages de nuances diverses, las mais mystérieusement triomphants et transfigurés et parlants, des abysses d'un visible, tangible, constant désespoir, de la bonté du Seigneur.²⁰¹

¹⁹⁹ W.E. Dubois, *The souls of Black Folk*, cité par Sim Copans, « Une épopée tragique: blues et negro spirituals », dans *Notre librairie*, n° 77, « Les écrivains noirs américains et l'Afrique », novembre – décembre 1984, p. 18.

²⁰⁰ *Ibidem*, p. 19.

²⁰¹ James Baldwin, *La prochaine fois le feu*, trad. Michel Siama, Paris, Gallimard, 1963, p. 44.

Sous prétexte d'être supérieurs aux Noirs²⁰², les Européens ont placé le Nègre dans une condition d'asservissement dont ce dernier ne peut s'échapper qu'en postulant efficacement pour la reconnaissance de sa contribution au patrimoine universel. Ainsi, le Noir est obligé de chanter son cri de douleur si fort que le Blanc ne pût jamais l'ignorer. Le *blues* est, par exemple, le transmetteur euphonique de toute l'amertume, la douleur et les tribulations vécues par les esclaves dans une Amérique impérieusement oppressante. Mais il est aussi le gage par lequel les Noirs communiquent au monde leur refus de disparaître de l'existence, leur ténacité à s'accrocher à la vie ; il est l'expression de leurs émotions et de leurs créations les plus communes. Comme l'explique si bien Paul Olivier dans *Le Monde du Blues* en 1963 :

C'était dans le blues qu'ils retrouvaient la misère des plantations et la prospérité des grands centres où les conditions d'existence de l'homme de couleur restaient assez navrantes. C'était dans le blues qu'ils retrouvaient les grandes catastrophes, personnelles et nationales, les disputes de ménage comme les révoltes nées de la misère, les grandes migrations, la violence et l'amertume, les larmes et le bonheur de leur race. Dans le blues, tout un peuple, inadapté, indésirable, trouvait la sécurité, l'unité, la force qu'il désirait tant.²⁰³

La poésie de la Négritude a une ressemblance esthétique frappante avec les « chants de la douleur ». Pius Ngandu Nkashama (1992), dans *Négritude et poésie, une lecture de l'œuvre de Léopold Sédar Senghor*, ramène la spécificité du Nègre à la théorie de Senghor sur les « organes sensoriels ». Nkashama paraphrase Senghor en postulant que la théorie de l'émotion nègre est « une théorie qui commande tout le reste : le rythme, le chant, la création (toute création : cosmogonie, esthétique, poétique, littérature, mythique etc. »²⁰⁴ « Le message, l'image n'est pas

²⁰² Voir, par exemple, David Hume, *The Philosophical works of David Hume*, Vol. III, Essay XXI, Edinburgh, Adam Black and William Tait and Charles Tait, 1824, p. 236 (note en bas de page).

²⁰³ Paul Olivier cité par Sim Copans, « Une épopée tragique : blues et negro spirituals », *op cit.*, p. 22.

²⁰⁴ Pius Ngandu Nkashama, *Négritude et Poétique, une lecture de l'œuvre de Léopold Sédar Senghor*, Paris, L'Harmattan, 1993, p. 35.

là, dit Senghor. Elle est dans la simple nomination des choses. C'est ce qui fait la poésie de *L'enfant noir*, le roman de Laye Camara, comme des *Contes d'Amadou Coumba* de Birago Diop. »²⁰⁵ Et enfin, Henry Eboué (1935) raconte que lorsque « son père recevait des visiteurs de passage au Congo, on vint à parler des coutumes africaines. Il leur fit part de ses observations à la conclusion que la musique et la langue oubanguiennes étaient en tous points identiques. »²⁰⁶ Baldwin rajoute : « c'est seulement dans la musique que le Noir d'Amérique a été capable de nous conter son histoire, cette musique que ses compatriotes sont capables d'admirer dans la mesure où, protégés par leur sentimentalité, ils ne la comprennent qu'en partie. »²⁰⁷

Nous voyons bien que l'élément substantiel dont le mot « Négritude » se fait la rallonge existe effectivement depuis longtemps. Le *negro spiritual*, le *gospel* et le *blues* sont autant de différentes formes de résistance et d'affirmation de soi, qui ont servi à redynamiser l'existence des Noirs devant le déni à la vie, à la dignité et à l'humanité.

3. Les premiers pas de la Négritude

Après ces explications sur l'origine de la Négritude et la réalité qu'elle recouvre, poursuivons notre réflexion sur le champ de la spécificité des années 30. Cependant, il ne faut pas oublier qu'autant la révolution haïtienne, le *negro spiritual*, le *blues*, etc ont été, dans des contextes précis, les réponses destinées à combattre l'assujettissement destructeur perpétré sur les Noirs, autant toute forme de Négritude sert à mener une résistance contre les institutions dont l'objectif est de maintenir les Noirs dans des conditions de sous bassesse et de déshumanisation. C'est en fonction de la nature du problème en face, que sont définis les paramètres spécifiquement liés à la

²⁰⁵ *Ibidem*, p. 163.

²⁰⁶ Henry Eboué, « Langage et musique chez les Nègres du Congo », dans *L'Etudiant noir*, 1^{re} année, n° 1, mars 1935, p. 4.

²⁰⁷ James Baldwin, *Chronique d'un pays natal*, Paris, Gallimard, 1973, p. 32.

forme de « Négritude » qui va en être la réponse. Sim Copans (1984), citant Sidney Bechet, note que :

Dans le *spiritual* on priait Dieu et dans l'autre [le blues] on priait ce qui est humain. C'est comme si le premier disait : Ô, Seigneur, libérez-moi et l'autre disait : Ô, Monsieur, laissez-moi tranquille. Et d'une certaine façon, les deux étaient la même chose ; les deux étaient la manière dont mon peuple priait pour être soi-même, dont mon peuple priait pour avoir la possibilité d'être humain.²⁰⁸

La spécificité du mouvement lié à la « Négritude », et dont Césaire a inventé le signe nominal, ne peut être conquise que par une exploration des conditions et des institutions qui ont obligé Césaire et ses amis négro-africains à revigorer leur essence vitale par la reconquête de leurs instincts naturels.

Dans une interview accordée à Francis Marmande, journaliste du quotidien *Le monde*, Césaire précise les détails de l'origine de la Négritude :

[...] ce n'est pas nous [Senghor, Damas, Césaire] qui l'avions inventé. Un jour, je traverse une rue de Paris, pas loin de la place d'Italie. Un type passe en voiture : « Eh, petit nègre ! » C'était un Français. Alors, je lui dis : « Le petit nègre t'emmerde ! » Le lendemain, je propose à Senghor de rédiger ensemble avec Damas un journal : *L'Étudiant noir*. Léopold : « Je supprimerais ça, on devrait l'appeler *Les Étudiants nègres*. Tu as compris ? Ça nous est lancé comme une insulte. Eh bien, je le [la] ramasse, et je fais face. » Voici comment est née la « négritude », en réponse à une provocation.²⁰⁹

Dans la pensée occidentale, les attributs physiques que porte le Noir suffisent à le rendre déviant de la norme, à le rendre « autre », au point de lui définir des classifications raciales, là où

²⁰⁸ Sim Copans, « Une épopée tragique: blues et negro spirituals », *op cit.*, pp. 21-22.

²⁰⁹ Entretien avec Francis Marmande, « Aimé Césaire : " Ma poésie est née de mon action" », *Le Monde*, 16 mars 2006.

il n'y en a pas réellement.²¹⁰ C'est le phénomène que Jodelet (2005) appelle « l'altérité du dedans. »²¹¹ Selon son explication, à cause de leurs signes physiques particuliers, les individus marqués du sceau d'une différence peuvent être considérés comme « une source de malaise ou de menace. »²¹² Marcien Towa (1983) est remonté à l'expérience parisienne des poètes de la Négritude alors étudiants à Paris :

Le nègre colonisé débarquant à Paris pour la première fois éprouvait une impression de plein air, il sentait qu'il se dépliait quelque peu, qu'il se dé-recroquevillait. "Chez lui", il appartenait à une humanité asservie et méprisée, dont les membres adoptaient devant n'importe quel Blanc l'attitude du domestique devant son maître [...] Mais en Métropole, un mot suffisait à ruiner ces illusions : Nègre.²¹³

Quand bien même Towa valide la piste menant à l'expérience de l'altérité et le traitement systématique dont est sujet le Nègre dans une société occidentale, il manque de souligner l'importance de la colonisation. Fanon en donne la réponse. D'après le psychiatre martiniquais, au cours de la guerre 1939-1945, sont venus s'ajouter aux quelques deux mille Blancs qui habitaient à la Martinique, environ dix mille de plus à la recherche d'un refuge. C'est alors que survint, dans

²¹⁰ « [...] Les Pères Blancs, autrement dit les missionnaires catholiques, agissant comme les premiers ethnologues du Rwanda, décrivent des « ethnies », sans voir qu'il s'agit en fait de catégories. Pour eux, les Hutu sont des Bantous venus du Tchad ; les Twa sont fait pour obéir. Quant aux Tutsi, qui viendraient d'Ethiopie, ils sont faits pour commander les autres Rwandais, à condition qu'ils reconnaissent l'autorité des Blancs. » Laure De Vulpian, *Rwanda, un génocide oublié ? : un procès pour mémoire*, Bruxelles, Complexe, 2004, p. 68. Selon De Vulpian, les Belges font une confusion déterminante en projetant « sur la société rwandaise leur propre forme de dualité flamand-wallon. ». Ils confondent les catégorisations sociétales « Hutu », « Tutsi », « Twa », en les prenant pour des racialisations ethniques. (p. 68). Agathe Pluchaut rapporte aussi que « cette distinction entre Hutu et Tutsi vient du fait que les Belges appréhendent le Rwanda en se basant sur des préjugés physiques et esthétiques. Les Européens ont ainsi une attirance pour les faciès « abyssins [...] longilignes et gracieux. », Agathe Pluchaut, *L'ONU face au génocide ewandais : le silence des machettes*, Paris, L'Harmattan, 2012, p. 23.

²¹¹ « L'altérité du dedans », référant à ceux qui, marqués du sceau d'une différence, qu'elle soit d'ordre physique ou corporel (couleur, race, handicap, genre, etc.), du registre des mœurs (mode de vie, forme de sexualité) ou liée à une appartenance de groupe (national, ethnique, communautaire, religieux, etc.), se distinguent à l'intérieur d'un même ensemble social ou culturel et peuvent y être considérés comme source de malaise ou de menace.

Denise Jodelet, « Formes et figures de l'altérité » dans *L'Autre : regards psychosociaux*, chapitre I, Grenoble, Presses de l'Université de Grenoble, 2005, p. 26.

²¹² *Ibidem*.

²¹³ Marcien Towa, *Poésie de la Négritude, approche structuraliste*, chapitre VI, « Expérience parisienne des étudiants noirs », Sherbrooke, Naaman, 1983, pp. 47-48.

ce contact direct entre Français et Antillais, le drame inévitable : le Blanc raciste, ou à tendance raciste latente, rappela à l'Antillais sa couleur noire. Césaire, Senghor et Damas ont fait face à un double exil de la conscience²¹⁴. D'abord, sur leur territoire d'origine sous la colonisation, et ensuite à Paris. Leur Négritude est substantiellement la réponse à cette forme d'altérité (qui se traduit par la perception du Noir, par les Français, en tant que Nègre et avec tous les stéréotypes qui accompagnent cette identification).²¹⁵

On note également chez les écrivains de la Négritude, une déception dans les politiques d'assimilation. Césaire (1935) rapporte « qu'un jour le Nègre s'empara de la cravate du Blanc, se saisit d'un chapeau melon, s'en affubla, et partit en riant [...] il s'habitua si bien à la cravate et au chapeau melon qu'il finit par croire qu'il les avait toujours portés : il se moqua de ceux qui n'en portaient point et renia son père qui a nom Esprit de Brousse... »²¹⁶ Ultimement, le Nègre qui s'assimile au Blanc est en réalité « mal blanchi ».²¹⁷ Car, « les modèles ont pour elles le mérite que l'on a pour le singe et pour le perroquet, car si l'homme a la peur de « l'autre », il a aussi le dégoût du semblable. Il en est de même pour le colonisé »²¹⁸ Fanon élabore également sur la Négritude en expliquant que :

Jusqu'en 1939 l'Antillais vivait, pensait, rêvait (nous l'avons montré dans notre essai *Peau noire, masques blancs*), composait des poèmes, écrivait des romans exactement comme l'aurait fait un blanc. On comprend maintenant pourquoi il ne lui était pas possible de chanter comme les poètes africains la nuit noire, « La femme noire aux talons rose ».

²¹⁴ Ces écrivains quittent, en forme d'exil du corps, leurs terres natales. Or, une fois arrivés en France, où ils doivent faire face aux problèmes liés à l'altérité physiques, ils font un exil de la conscience, hors du monde occidental, pour un « retour au pays natal » (Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal*, 1939). Sélom Komlan Gbanou explique ce phénomène comme celui de la distance et de la souffrance en profondeur. Voir, Sélom Komlan Gbanou, « Tierno Monémbo : la lettre et l'exil », *Érudit*, n° 71, Hiver 2003, pp. 41-61.

²¹⁵ Voir W. B. Cohen, *Français et Africains, les Noirs dans le regard des Blancs 1530-1880*, *op. cit.*

²¹⁶ Aimé Césaire, « Nègreries : Jeunesse noire et assimilation », *op. cit.*, p. 3.

²¹⁷ *Ibidem.*

²¹⁸ *Ibidem.*

Avant Césaire la littérature antillaise est une littérature d'Européens. L'Antillais s'identifiait au blanc, adoptait une attitude de blanc, « était un blanc ».

Après que l'Antillais fut obligé, sous la pression d'Européens racistes, d'abandonner des positions somme toute fragiles, puisque absurdes, puisque inexactes, puisque aliénantes, va naître une nouvelle génération. L'Antillais 1945 est un nègre...²¹⁹

Fanon a remarqué qu'il se dégage effectivement une irrégularité dans l'assimilation. Ses valeurs sont vaines, inexactes. L'assimilation est une déception. Car enfin, si l'Européen prétend être le précepteur du monde en apportant la civilisation aux peuples, est-il si cartésien de sa part de refuser aux assimilés les protections, les bénéfices et le luxe de la société occidentale ? À quoi ça sert de persuader les Noirs que l'assimilation leur est nécessaire pour qu'ils soient enfin acceptés comme faisant partie de l'humanité, si c'est pour les refouler dans la déshumanisation ?

3.1. Négritude : le moi par opposition à l'autre

Lorsque Hegel (1807) décortique la question entre la conscience servile et la conscience impérieuse, il explique que le valet, l'objet, est une conscience inessentielle pour le maître. Il ne correspond pas à son concept, car sa vérité et son activité s'expriment uniquement par les vertus de ce en quoi le maître s'est accompli. La certitude qu'il a n'est pas celle de *l'être pour soi*.²²⁰ Si dur que cela puisse être à accepter, c'est en face de « l'altérité du dedans » que le Nègre ayant adopté l'attitude ontologique du *Knechtschaft*, réalise qu'il a une fausse conscience de lui-même. Par conséquent, il doit réinitier l'*Auf Leben und Tod* (combat à mort)²²¹ entre *l'être pour soi* et *l'être pour l'autre*²²², afin de mieux redéfinir la vérité de son existence. Hegel préconise la "mort" de « l'autre » comme seule issue capable de faire advenir la certitude de la vraie conscience

²¹⁹ Frantz Fanon, « Antillais et Africains », *Esprit*, février 1955, p. 268-269.

²²⁰ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, *op cit*, p. 153.

²²¹ « À la vie et à la mort ».

²²² La thèse de Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, explique également la même idée.

autonome du valet. La Négritude est à bien des égards l'expression de ceux qui ont passé cette épreuve. C'est en ce sens que Sartre affirme que :

Le nègre ne peut nier qu'il soit nègre, ni réclamer pour lui cette abstraite humanité incolore : il est noir. Ainsi est-il acculé à l'authenticité : insulté, asservi, il se redresse, il ramasse le mot de « nègre » qu'on lui a jeté comme une pierre, il se revendique comme noir, en face du blanc, dans la fierté.²²³

Pour Césaire :

Quand les Nègres font la Révolution ils commencent par arracher du Champ de Mars des arbres géants qu'ils lancent à la face du ciel comme des aboiements et qui couchent dans le plus chaud de l'air de purs courants d'oiseaux frais où ils tirent à blanc. Ils tirent à blanc ? 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.²²⁴

Le combat de la Négritude, et par substitution, le combat entre *Herrschaft und Knechtschaft*, est, du moins, en ce qui concerne principalement Césaire, une négation absolue des organes totalitaires blancs. C'est une lutte contre la colonisation et la civilisation (l'assimilation du Nègre par le Blanc), une lutte pour la vie autonome du Nègre, « position naturelle »²²⁵ et le rejet de la conscience « *l'être pour l'autre* ». Sans détour, Césaire s'attaque directement à l'institution colonialiste française quand il met en doute la crédibilité de ses intérêts humanistes :

Colonisation et civilisation ? [...] de toutes les expéditions coloniales accumulées, de tous les statuts coloniaux élaborés, de toutes les circulaires ministérielles expédiées, on ne saurait réussir une seule valeur humaine.²²⁶

²²³ Jean-Paul Sartre, « Orphée noir », *Les temps modernes*, n° 37, octobre 1948, p. 582.

²²⁴ Aimé Césaire, « Couteaux midi », *Les temps modernes*, 4^e année, n° 37, octobre 1948, p. 609.

²²⁵ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, *op cit*, p. 153.

²²⁶ Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence africaine, 1955, p. 8.

Dans la tentative de négation absolue des valeurs blanches, les propos de Césaire prennent une tournure mordante et combative envers les mêmes institutions. Le verdict principal de l'auteur martiniquais repose sur la révélation de la face cachée de cette conscience blanche qui octroie aux Européens le prestige et le prétexte de poser un regard condescendant sur les autres peuples du monde. C'est en une kyrielle de publications que Césaire réunit les innombrables exactions coloniales. Il condamne l'occupation de l'Algérie, l'invasion de l'Afrique, le traitement des prisonniers amis ou ennemis pendant la guerre, la présence des forces armées françaises en Indochine, ainsi que les actes odieux de torture et de tueries perpétrés qu'elles y ont commises²²⁷. Dans son *Discours*, Césaire pointe du doigt la nature belliqueuse des missions impérialistes européennes. Son combat cible le discrédit et le rejet de la civilisation européenne à l'allure d'une aumône empoisonnée. La Négritude de Césaire est une Négritude de démystification et de réveil de l'illusion assimilationniste.²²⁸ Il affirme : « le colonisateur qui, pour se donner une bonne conscience, s'habitue à voir dans l'autre la bête, s'entraîne à le traiter en bête, tend objectivement à se transformer en bête. »²²⁹ La préoccupation centrale de la Négritude de Césaire reste « la libération complète du Nègre, la prise en main pleine et entière de son destin, passé, présent et avenir, l'affirmation du Nègre comme sujet d'histoire, comme créateur d'histoire et de culture. »²³⁰ Pour que le Nègre puisse véritablement s'affranchir de l'illusion de la colonisation, il faut qu'il soit rebelle et révolté contre le système qui l'assujettit ; il faut qu'il se dresse contre les institutions qui l'empêchent de tracer les voies de sa propre exaltation humaine. En cela, le *Discours sur le colonialisme* (1955) revêt les marques d'une riposte politique.

²²⁷ *Ibidem*.

²²⁸ « La Négritude debout », Aimé Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal, Volontés*, n° 20, 1939.

²²⁹ *Ibidem*.

²³⁰ Marcien, Towa, *Poésie de la Négritude, approche structuraliste, op cit*, chapitre XVII, « Structure de la négritude césairienne », p. 247.

Dans cette même configuration, Marcien Towa (1983) fait référence au recueil de poèmes, *Pigments*, de Léon Damas (1937)²³¹. Pour Towa, le « refus de l'assimilation, révolte contre l'oppression des Nègres : la prédominance absolue de ces deux grands thèmes fait de *Pigments* une œuvre de négation. »²³² Towa estime que Damas se démarque du savoir-vivre blanc préconisé par sa mère ; il s'indigne devant l'aspect ridicule de l'assimilation et réclame qu'on lui « rende ses poupées noires, pour qu'il joue avec elles les jeux naïfs de son instinct... »²³³ Damas et Césaire semblent entretenir dans leurs textes, une homogénéité dialectique quant aux raisons qui motivent la négation de « l'être pour l'autre », de l'être pour et comme le Blanc. Pour le professeur Najib Redouane, « [...] le nègre ignoré, trop souvent méprisé, devient un nègre affirmé, fier de sa race et porteur de culture qu'il cherche à faire reconnaître sur le plan universel. »²³⁴

3.2. Négritude : revendication politique par la négation de l'autre

Le motif politique reste prépondérant à une grande échelle dans le mouvement de la Négritude compte tenu de l'illustration qu'en ont donnée les intervenants de *Légitime défense* (1932). Ce fut d'abord René Ménil (1932) qui, dans « Généralités sur l'écrivain de couleur antillais », critique impétueusement l'entreprise de la colonisation ; il explique les outils qui sont mis en œuvre pour adoucir les autochtones, afin de garantir « une exploitation heureuse de la terre conquise »²³⁵. Il regrette également la posture de l'écrivain antillais de l'époque qui, amené à exprimer ses pensées par la littérature, fait l'effort facétieux « d'être pareil au blanc

²³¹ Léon G. Damas, *Pigments*, Paris, Présence africaine, 1937.

²³² Marcien Towa, *Poésie de la Négritude, approche structuraliste, op cit.*, chapitre VII, « Légitime défense », p. 75.

²³³ *Ibidem*, p. 42.

²³⁴ Najib Redouane, « Léopold Senghor et Aimé Césaire : Pour quelle Négritude ? » dans Isabelle Constant, Kahiudi C. Mabana (dir.), *Négritude, Legacy and Present Relevance*, Newcastle upon Tyne, Cambridge Publishing, 2009, p. 13.

²³⁵ René Ménil, « Généralités sur "l'écrivain" de couleur antillais » dans *Légitime défense*, Paris, Jean-Michel Place, 1979, p. 7.

colonisateur. »²³⁶ De plus, Ménil exprime son désarroi face à l'assimilation qui se propage dans les îles antillaises :

On objecte que les petites Antilles françaises ont, pendant des siècles, tellement assimilé les leçons de la civilisation française qu'à l'heure actuelle les noirs antillais ne peuvent plus penser que comme les blancs européens. Le mal ne me paraît que plus grand. Car je crains qu'il y ait là non pas une hypocrisie consciente et machiavélique, mais une hypocrisie objective, inconsciente.²³⁷

Enfin, il clôt son argument sur le démenti de soi de la part de l'Antillais de couleur. Cette situation représente pour lui, « l'histoire tragique de l'homme qui ne peut pas être lui-même, qui en a peur, honte [...] »²³⁸

L'ampleur du sujet politique était si importante que les contributeurs²³⁹ à la revue de *Légitime défense* ne se sont pas uniquement arrêtés sur les événements en rapport avec la France et le monde francophone. Étienne Léro qui a largement contribué à ce numéro, a sûrement posé la fondation qui aura peut-être inspiré le diagnostic peu flatteur de Césaire sur la civilisation blanche (*Discours sur le colonialisme*, 1955). D'après Léro, « le plus évolué de tous les pays prétendus civilisés, les États-Unis, s'apprête à assassiner huit jeunes nègres qu'il accuse, contre toute évidence, d'avoir violé deux putains blanches »²⁴⁰. C'est ainsi que devant le silence et l'impuissance des médias français et de la juridiction criminelle, Léro s'indigne contre « le sadisme des juges-bourreaux de l'Alabama »²⁴¹ et exhorte « tous les nègres du monde à militer en faveur de leurs frères que la névrose sexuelle yankee menace injustement de la chaise électrique »²⁴².

²³⁶ *Ibidem*.

²³⁷ *Ibidem*.

²³⁸ *Ibidem*.

²³⁹ Parmi les grands acteurs du mouvement, il y a les femmes, les sœurs Nardal, Jane et Paulette, Suzanne Lacascade et Suzanne Roussy-Césaire. Pour une étude approfondie sur les femmes de la Négritude, voir, par exemple, T. Denean ; Sharpley-Whiting, *Negritude Women*, Minneapolis, London, University of Minnesota Press, 2002.

²⁴⁰ Étienne Léro, « Civilisations » dans *Légitime défense*, Paris, Jean-Michel Place, 1979, p. 9.

²⁴¹ *Ibidem*.

²⁴² *Ibidem*.

Dans la reproduction anastatique (1979) du numéro du 1^{er} juin 1932, Ménénil (1979) est revenu, dans sa préface, sur la structure d'ensemble de *Légitime défense*. Il considère que, dans son unité, *Légitime défense* n'est pas un discours de la Négritude, car sa préoccupation majeure était la lutte politique « anti-impérialiste qui dresse les peuples colonisés contre les bourgeoisies occidentales... »²⁴³. La « Négritude » serait entrée en scène suite au soulèvement politique des signataires de *Légitime défense* contre la colonisation et l'assimilation. En d'autres mots, la Négritude a incorporé l'action politique dans la lutte culturelle, alors que, comme le soutient Ménénil, pour les écrivains de *Légitime défense*, c'est à l'intérieur du combat politique qu'est conçu le développement des valeurs nègres.²⁴⁴ Le divorce semble prononcé entre la conscience qui se veut inscrite dans l'élan vers l'assimilation et celle qui se veut autonome et *être pour soi*.

Dans le cadre de l'*Auf Leben und Tod*, Hegel explique encore qu'à l'issue du combat, il peut advenir que l'un et l'autre « s'abolissent et soient abolis comme des *extrêmes* voulant être pour soi. [...] et l'un et l'autre ne se donnent ni reçoivent en retour l'un de l'autre par la conscience, mais se laissent l'un et l'autre dans l'indifférence. [...] Leur action, c'est la négation abstraite. »²⁴⁵ Est-ce pour cette raison que Jean Paul-Sartre (1948) appelle la Négritude « un racisme antiraciste »,²⁴⁶ qui n'est qu'une autre façon de dire que le Nègre s'est placé, à cause de la Négritude, dans une posture d'hostilité vis-à-vis du Blanc ?

4. Conceptions d'une idéologie commune

Quand bien même la Négritude rejette principalement les valeurs blanches au profit de la valorisation de l'ensemble des éléments qui concourent à la réhabilitation de la fierté et de la dignité des Noirs, on ne peut pas affirmer avec certitude qu'elle compte exclusivement des

²⁴³ René Ménénil en préface de *Légitime défense*, *op cit.*, p. 7.

²⁴⁴ *Ibidem*.

²⁴⁵ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, *op cit.*, p. 154.

²⁴⁶ Jean-Paul Sartre, « *Orphée noir* », *op cit.*, p. 582 et p. 602.

partisans de l'extrémisme de cette idéologie. Il y a des auteurs chez qui la réussite à l'épreuve de l'*Auf Leben und Tod* ne se solde pas impérativement par une reconversion totale de la conscience non-autonome en une conscience autonome. Dans la mesure où tous les contenus qui remplissent leur conscience naturelle n'ont pas vacillé, « elle appartient encore en soi, à un être déterminé. » (Hegel, 1807)²⁴⁷.

Pour Marcien Towa, « c'est sans doute, en partie, sous l'influence de Senghor que Sartre [« Orphée noir », 1948] a si facilement assimilé la négritude à la quête de "l'âme noire" et à un "racisme anti-raciste". »²⁴⁸

Et j'en demeure d'accord : comme toutes les notions anthropologiques, la Négritude est un chatoiement d'être et de devoir-être ; elle vous fait et vous la faites : serment et passion, à la fois. Mais il y a plus grave : le nègre, nous l'avons dit, se crée un racisme antiraciste.²⁴⁹

Pourtant, c'est Senghor qui conseille au Nègre de « porter sa Négritude comme le zèbre ses zébrures. »²⁵⁰ (Senghor, 1967). Cette affirmation est chargée d'une connotation implicite, car là encore, il faut voir « le sens sous le signe » (Senghor, 1992). Les zébrures, symboliques d'une alternance du blanc et du noir, représentent un dédoublement de la conscience du négro-africain. Lorsque Samba Diallo est revenu parmi les Diallobé, de retour de sa formation en France, il ne croyait plus grand-chose de ce que son maître lui avait appris avant de mourir. Il a rejeté l'institution traditionnelle et a refusé de prier. « Je ne crois pas...je ne crois plus grand-chose, de ce que tu m'avais appris. Je ne sais pas ce que je crois... »²⁵¹ Si un Africain peut développer ce dédoublement suite à quelques temps passés en France, il faut bien croire que les Noirs antillais et

²⁴⁷ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, op cit, p. 158.

²⁴⁸ Jean-Paul Sartre, « *Orphée noir* » op cit., p. 582 et p. 602.

²⁴⁹ *Ibidem*, p. 602.

²⁵⁰ Adage souvent prêté à L.S. Senghor, cité par Denis Martin dans « Le pain de maïs et le levain africain, la dialectique du mythe et de l'innovation dans les relations entre l'Afrique et les Amériques noires », *Politique africaine*, n° 15, Paris, Karthala, septembre 1984, p. 22.

²⁵¹ Cheikh Hamidou, Kane, *L'aventure ambiguë*, Paris, Julliard, 1961, p. 185.

les Noirs américains qui, eux, ont toujours puisé à la source culturelle occidentale possèdent en effet, même à une faible mesure de perceptibilité, une "partie blanche".

Ainsi, Césaire, Senghor et les autres ne peuvent pas assurer avec confiance qu'ils ont été traversés de part en part par la Négritude, même si c'est ce qu'ils soutiennent. Ils doivent avoir, d'une façon ou d'une autre, une conscience qui oscille perpétuellement entre les valeurs blanches et les valeurs nègres. Car, malgré le rythme singulier qu'ils donnent à leurs vers, on ne peut pas nier qu'ils empruntent de la langue française pour exprimer leur « âme nègre ». Dans ce cas, la Négritude doit se vouloir un régulateur de conscience qui puisse efficacement permettre au Nègre d'exister avec la fierté d'être noir sans avoir à supprimer à tout prix le versant blanc de son amalgame de consciences. Des penseurs antillais ont justement traité de cette réalité de la dualité de consciences dans leurs travaux, en l'occurrence Édouard Glissant (*Le discours antillais*, Paris, Seuil, 1981.).

Sartre a constaté que « le Noir qui appelle ses frères de couleur à prendre conscience d'eux-mêmes va tenter de leur présenter l'image exemplaire de leur négritude et se retournera sur son âme pour l'y saisir. »²⁵² Les poètes de la Négritude auront sans doute partagé, à travers leurs œuvres, les expériences et les opinions personnelles qu'ils ont forgées dans l'adversité de leur époque. Le mouvement de la Négritude survenu dans les années 30 a combattu avec justesse les problèmes politiques de ce temps. C'est principalement en cela qu'il revêt sa spécificité, en plus du courant littéraire qu'on lui attribue. Seulement, au-delà du ralliement autour de la cause politique qui a éventuellement dépassé le cadre exclusif du Noir, peut-être aujourd'hui, la Négritude, bien que nécessaire, ne répond pas intégralement aux besoins de tous les Noirs du monde avec l'objectivité que le problème demande. Césaire, Senghor et leurs confrères semblent

²⁵² Jean-Paul Sartre, « Orphée noir » *op cit.*, p. 583.

s'accorder sur le fait qu'il y a une « âme nègre » (Sartre, 1948) qui définit tous les Noirs, et à laquelle ils doivent pouvoir s'identifier. On ne peut pas apprendre la Négritude. On doit la vivre à ses besoins, étant donné que la conscience de soi est précisément ce rapport assez intime qui va de soi à soi, et que Sartre appelle « la subjectivité ». ²⁵³

Enfin, la Négritude, telle que les pionniers du mouvement l'ont imaginée, n'apporte pas une réponse universelle à la question de l'altérité du Noir. S'étant voués à convaincre les Noirs de se voir uniquement comme étant des Noirs à valeurs nègres, les poètes de la Négritude ont, peut-être naïvement, poussé les Noirs à déceler une insuffisance de la Négritude à rendre leur âme complète. Cette idéologie n'a pas intégralement mesuré sa substance dans le cadre des questions sur la subjectivité et les différences qui existent au sein de la communauté noire. Tous les Noirs ne sont pas d'accord sur tout. Cependant les théoriciens de la Négritude semblent occulter la réalité d'une altérité entre les Noirs. Comme le pense James Baldwin, parfois, « il faut que l'adaptation se fasse (ou plutôt il faut qu'elle soit tentée, il faut que la tension demeure perpétuellement) sinon il [le Noir] renonce à son patrimoine d'Homme tout autant qu'à son patrimoine de Noir. L'univers tout entier est alors peuplé de ses seuls ennemis, qui ne sont pas uniquement des Blancs armés de cordes et de fusils, mais aussi ses propres congénères, omniprésents et méprisables. C'est leur négritude qui l'avilit, leur résignation stupide qui rend sa fin inévitable. »²⁵⁴

²⁵³ *Ibidem.*

²⁵⁴ James Baldwin, *Chronique d'un pays natal*, Paris, Gallimard, 1973, pp. 49-50.

DEUXIÈME PARTIE
ALTÉRITÉ COMME VÉCU RELIGIEUX

CHAPITRE IV

ORIGINE ET VISION DE BALDWIN SUR L'ALTÉRITÉ RELIGIEUSE DU NÉGRO- AFRICAIN

1. De l'origine et de la fonctionnalité de l'altérité religieuse des Noirs

1.1. Le mythe chamatique et la théorie du polygénisme²⁵⁵

William B. Cohen (1989) a constitué un répertoire des auteurs européens qui se sont grandement servi des champs d'invocations de la Bible, pour souligner une certaine différence d'origine génétique et divine entre les peuples. Jusque dans le cercle des religions devant représenter le summum de la fraternité universelle qui réunit les fils naturels de Dieu, l'altérité, la division, la classification, la hiérarchisation, la marginalisation... investissent le cœur des hommes et trouvent respectivement leur ancrage dans la force motrice et tangible de l'appropriation de la descendance adamique.

²⁵⁵ Le terme représente principalement la théorie soutenant que les races humaines proviennent d'origines différentes. Certains penseurs ont utilisé cette idéologie pour définir l'altérité des Négro-Africains. « I am apt to suspect the Negroes to be naturally inferior to the Whites. There scarcely ever was a civilized nation of that complexion, nor even any individual, eminent either in action or speculation. No ingenious manufactures amongst them, no arts, no sciences. [...] In Jamaica, indeed, they talk of one Negro as a man of parts and learning; but it is likely he is admired for slender accomplishments, like a parrot who speaks a few words plainly. »; David Hume, *The Philosophical works of David Hume*, Vol. III, Essay XXI, Edinburgh, Adam Black and William Tait and Charles Tait, 1824, p. 236 (note en bas de page). Pour une étude complète, sur le polygénisme, voir par exemple, Milford H. Wolpoff ; Rachel Caspari, *Race and Human Evolution*, New York, NY, Simon & Schuster, 1997 ou la thèse de Michael John Anthony Fallona, *Polygenism and Theology [microform] : Humani Generis and Some Subsequent Developments*, University of St. Michael's College, 1967.

Une enquête de Tidiane N'Diaye (2005) montre des exemples de théories avancées pour justifier la marginalisation des Noirs au sein de la grande famille chrétienne, et pour évoquer les raisons pouvant soutenir les thèses de leur asservissement. Elle explique qu'en Martinique, un membre du conseil colonial, Monsieur Huc, a hérité d'une idée développée par le Père portugais Manuel Da Nobrega en 1554 et qui postule que les Africains sont les descendants de Cham, le fils maudit de Noé. Huc édita alors une brochure présentant la servitude des Noirs comme un fait religieux. N'Diaye poursuit son développement en citant Thomas Thomson qui, selon elle, publia en 1772 une autre brochure : *comment le commerce des esclaves noirs sur la côte de l'Afrique respecte les principes d'humanité et des lois de la religion révélée*. « C. Carroll continuait encore en 1900 à avancer des "preuves bibliques" selon lesquelles les « Noirs n'ont pas d'âme et n'appartiennent pas à la famille humaine. »²⁵⁶

À en croire Alfred Fouillé (1878), beaucoup de chercheurs ont popularisé des arguments relatifs à la religion pour expliquer l'altérité des Noirs et ont réussi à inculquer cette appréhension à une grande partie de la population européenne. C'est pour cette raison qu'il conclut dans *La revue des deux mondes* (1878) qu'il existe effectivement un « sophisme mis en avant par quelques esclavagistes du Sud pour montrer que les Noirs ne sont pas nos frères : on invoquait la Bible, on prétendait que les Noirs ne sont pas même les fils de Chanaan, ce qui leur laisserait encore des droits, qu'ils ne descendent pas d'Adam et qu'en conséquence ils sont nos esclaves naturels. »²⁵⁷ Ceux qui ne se satisfont pas du mythe chatmatique pour prouver l'altérité des Noirs, dont Isaac de La Peyrère²⁵⁸, se montrent alors enclins à récuser l'idée d'une origine génétique unique et partagée

²⁵⁶ Tidiane N'Diaye, *La longue marche des peuples noirs*, chapitre II, « Des justifications religieuses ou scientifiques de l'agression des peuples noirs. », 2005, Paris, Publibook, p. 54-55.

²⁵⁷ Alfred Fouillé, « La fraternité et la justice réparative selon la science sociale contemporaine. » dans *La revue des deux mondes*, vol. 37, 1880, p. 285.

²⁵⁸ Isaac de La Peyrère cité par William B. Cohen dans *Français et Africains, les Noirs dans le regard des Blancs 1530-1880*, op. cit. p. 36-37.

que le mythe de la Genèse. Ils soutiennent, au contraire, le polygénisme en trouvant des explications à la supposée origine divergente des Noirs.

Le rôle de l'écartement des Africains de l'arbre généalogique des fils d'Adam a d'abord servi à justifier les entreprises de la traite négrière. Selon William B. Cohen qui s'est longuement attardé sur la question dans *Français et Africains, les Noirs dans le regard des Blancs 1530-1880*, le pape Nicolas V (déjà mentionné) a approuvé l'esclavage comme un instrument d'évangélisation en 1454 et « l'église catholique française ne le justifia pas autrement. »²⁵⁹ À cet égard, les partisans de l'asservissement et de la colonisation des Noirs trouvent des sympathisants dans le corps cléricale et leurs propos semblent toujours s'appuyer sur des révélations de la Bible pour corroborer leurs appréhensions sur les origines et les tendances spirituelles et religieuses des Africains. La grande famille humaine peut être ainsi perçue comme une communauté à l'intérieur de laquelle la religion sert de piédestal pour l'affirmation de l'altérité parmi les hommes, en l'occurrence la marginalisation des Noirs.

1.2. Partialité européenne et diabolisation de la spiritualité négro-africaine

W. B. Cohen a également signalé dans son ouvrage que « les autres régions lointaines du monde provoquèrent [...] chez l'Européen une curiosité qui dépassa celle qu'il éprouvait pour l'Afrique [mais] elles furent aussi traitées avec une indulgence que ne connut pas le continent noir. »²⁶⁰ Les œuvres rédigées dans le cadre des missions jésuites et cordelières²⁶¹ en Amérique du Nord au XVII^e siècle ont beau faire allusion à l'animisme des Amérindiens, elles ne donnent pas

²⁵⁹ *Ibidem*, p. 76. Les bulles papales de Nicolas le 8 janvier 1454 et le 13 mars 1455. Voir Comte de Bordigné ; Antonio R. Saraiva, Paris, Pihan Delaforest, 1830, p. 675.

²⁶⁰ William B. Cohen, *Français et Africains, les Noirs dans le regard des Blancs 1530-1880*, trad. Camille Garnier, Paris, Gallimard, 1980, p. 29.

²⁶¹ Voir par exemple, Paul Lejeune, *Relations de la Nouvelle France* (1632, 1633, 1634) ou Gabriel Sagard, *Le grand voyage du pays des Hurons* (1632).

l'impression de soutenir un quelconque relativisme entre la couleur de la peau et le paganisme des peuples autochtones. Au contraire, le père Yves d'Évreux trouve que la couleur de peau des Amérindiens ressemble fortement à la peau couleur bronze des dieux grecs.²⁶² Cohen avance son argument en rapportant que dans l'église Saint-Jacques à Dieppe, une peinture murale datant du XVI^e siècle montre des Noirs d'Afrique derrière lesquels se profile un serpent enroulé autour d'un arbre. Selon l'avis de Cohen, « ce symbole montre bien qu'on les pensait plus proches de Satan [...] »²⁶³ Cette toute dernière affirmation a une profondeur très large pour ce débat car elle relie directement le refus d'une origine mono-génétique partagée avec les Noirs, sous prétexte de lois religieuses, à un problème d'une ampleur plus importante : celui de l'invention de la proximité du Noir avec le diable.

En effet, la couleur noire est communément utilisée pour représenter les forces mythiques du mal, les esprits nocturnes qui faufilent dans l'épaisseur sinistre des ténèbres, les incantations mystérieuses et héréditaires des rapports contractuels avec les démons...On parle de « magie noire », de la négation de la lumière, de la couleur du deuil, de l'ignorance et de l'obscurantisme. Par conséquent, en créant une association entre la couleur de peau noire et ces croyances populaires, on a incliné les doctrines européennes sur la vie spirituelle des Africains dans le sens de l'abomination et de la répugnance. Voilà une des raisons pour lesquelles, bon nombre de chercheurs se sont forgé une idée peu flatteuse de l'animisme chez les peuples africains. Par exemple, lorsqu'il s'exprima sur les choses observables en Guinée, André Thevet, un des pionniers qui ont insufflé la connaissance des peuples du monde et leurs croyances aux populations européennes raconte que :

²⁶² Albert Chinard cité William B. Cohen, *Français et Africains, les Noirs dans le regard des Blancs*, op. cit., p. 31.

²⁶³ *Ibidem*.

Tout le long du dit païs, le peuple est fort estrange en ses façons de faire, à cause que s'il y a idolatrie abominable, superstition brutale, & pleine d'ignorance au monde, vous la verrez en ces pauvres gens. Nous pensions, y passans, que leur Religion fust semblable & correspondance à celle des haute Ethiopie, ou comme ceux du Senega [Sénégal] ou des isles & païs voisin du Cap de verd [Cap vert] : mais nous fusmes deceuz de notre opinion, & estonnez de les voir imiter la bestise de ceux de devers le Cap de bonne esperance, en matiere de mesconnoissance d'un Dieu, & d'observation de loy quelconque.²⁶⁴

Malgré l'aveu fortuit de Thevet d'avoir faussement pensé que les peuples de Guinée [comprendre toute l'Afrique noire subsaharienne] et ceux du reste de la région partageaient les mêmes rites religieux, l'opinion collective aura néanmoins retenu que l'Africain est bête, superstitieux et qu'il s'adonne à outrance à des coutumes hideuses. Charles Letourneau (1892) dresse un inventaire plus ou moins complet des populations africaines et de leurs croyances respectives. Il ironise premièrement sur la superstition des Africains au sujet de l'esprit des défunts. Il estime que dans ces contrées, les gens ont peur des cimetières à cause de leur ferme croyance que d'un esprit, « on ne peut attendre que du mal [...] que moyennant certaines pratiques de sorcellerie, on peut dominer les esprits et même en user, conformément à leur nature malveillante, pour nuire à ses ennemis »²⁶⁵. Selon lui, les Africains divinisent tout, y compris les sculptures en bois ou en argile dont ils représentent leurs idoles. D'après ses propos, dans l'Afrique moyenne, la zoolâtrie est une pratique courante dans laquelle le crocodile, l'hyène, les vautours, les reptiles...sont déifiés et parfois entretenus dans des cases-fétiches. Pour Letourneau, les forces invisibles de la nature hantent l'imaginaire des Africains. Elles sont craintes au point où même les fleuves et les rivières sont vivifiés et déifiés. Chez les Fantis, écrit-il, la croyance commune dit que le tonnerre est le résultat

²⁶⁴ André Thevet, *La Cosmographie universelle*, Vol. I, Livre III, chap. I, « De la Guinée, & trafic de la Maniguette, Ivoire, & autres marchandises ? », Paris, Pierre l'Huilier, 1575, p. 66.

²⁶⁵ Charles Letourneau, *L'évolution religieuse dans les diverses races humaines*, Partie I, « La mythologie des races noires », Paris, Reinwald et Compagnie, 1892, p. 93.

« du passage d'une divinité *Yaung Coumpon*, qui fend l'atmosphère. »²⁶⁶ L'auteur affirme que c'est pour les populations de l'Afrique occidentale que le mot « fétichisme » a été inventé²⁶⁷. Le panthéon des divinités africaines est ainsi réduit à la banalité des choses dont elles sont représentatives dans la conscience spirituelle. Letourneau poursuit son exposé en affirmant que c'est une habitude chez les Africains de s'adonner à la sorcellerie, particulièrement chez les Fans qui sont, en plus d'être sorciers, des anthropophages. Ces déclarations de l'auteur renforcent au passage la généralisation du ridicule, de la superstition et de la morbidité des croyances africaines. Tout est concocté en termes de recherches et de théories pour discréditer l'appartenance des Africains à la normalité religieuse, y compris chez ceux d'entre eux qui se sont convertis à des religions monothéistes populaires comme l'Islam. Ainsi, Letourneau ridiculise les Bambaras de confession musulmane en suggérant que leurs pratiques sont compromises de syncrétisme. Pour ce peuple qui lutte malgré lui pour rester monothéiste, dit-il, « Allah est devenu Nallah, créateur du monde, tonnant dans les airs pour épouvanter les méchants. »²⁶⁸

2. La perception de l'altérité religieuse du dedans dans *Un autre pays* de James Baldwin

The Black Church in the African American Experience (1990 ; 2003)²⁶⁹ est une œuvre qui répond à plusieurs questions relatives aux origines et à la nature de la conception du christianisme noir-américain. Dans cet ouvrage, C.E. Lincoln et L.H. Mamiya circonscrivent la problématique en expliquant que, malgré l'universalité du Christianisme, les Noirs et les Blancs Américains ont connu un cheminement divergeant leurs voyages spirituels respectifs. Tout en tenant compte d'une différence entre le christianisme afro-américain et le christianisme blanc, ils expliquent que chez

²⁶⁶ *Ibidem*, p. 113.

²⁶⁷ *Ibidem*, p. 94.

²⁶⁸ *Ibidem*, p. 117.

²⁶⁹ C. E. Lincoln; L. H. Mamiya, *The Black Church in the African American Experience*, London, Duham, Duke University Press, 1990.

les Noirs Américains, la conversion au christianisme est profondément liée à l'idée de la liberté et de la discrimination anti-raciale. Par conséquent, les chrétiens de la communauté noire exaltent un meilleur bien-fondé de leur christianisme par rapport au christianisme pratiqué dans les églises blanches.²⁷⁰ L'œuvre de Baldwin est prépondérante, en termes de références et de connotations religieuses renvoyant à une altérité religieuse entre Blancs et Noirs au sein de la société américaine. Que ce soit *Le coin des Amen* (1965), *Un autre pays* (1964), *Face à l'homme blanc* (1968) aussi bien que des essais tels que *...chassés de la lumière* (1972), la réalité qu'illustre l'œuvre de Baldwin se situe dans un univers grandement influencé par la religion. Cette réalité se traduit souvent par le rapport direct qu'entretient la communauté afro-américaine avec le reste de la société, à cheval entre l'altérité sociale et l'altérité religieuse qui sont respectivement caricaturistes l'une de l'autre. L'auteur lui-même ayant été bercé, dès son jeune âge, dans les églises par les paroles bibliques qui lui ont valu son statut précoce de prédicateur prodige, l'expression de la valeur de la religion dans son rapport avec le monde intrigue El Kornegay (2013). Celui-ci trouve, pour sa part, que Baldwin a posé des arguments qui impliquent une opposition nette entre le Dieu chrétien et la sécurité. D'après Kornegay, Baldwin a établi des contradictions dignes de réflexion entre lui-même, la société, la religion, Dieu, sa famille, etc. Il estime aussi que la majorité des critiques pointent du doigt la contrariété que Baldwin crée entre son orientation sexuelle et son éducation religieuse et, dans l'absolue, l'altérité qu'il définit se situe subtilement entre son appartenance raciale, le privilège des Blancs et les conditions sociales racistes malheureusement soutenues par les mêmes croyances religieuses.²⁷¹ Les problématiques évoquées par rapport aux textes de Baldwin allèguent qu'il existe effectivement une forme de rupture qui s'opère à l'intérieur

²⁷⁰ *Ibidem*, p. 4.

²⁷¹ El Kornegay Jr., *A queering of Black Theology: James Baldwin's Blues Project and Gospel Prose*, "Safety: The Prolonged Religious Crisis", New York, NY, Palgrave MacMillan, 2013.

de l'univers chrétien américain où les critères de race mélangés aux rapports de soi au monde bouleversent et complexifient le paysage de la conception de l'altérité. Par exemple, Baldwin qui est noir, homosexuel et chrétien s'opposerait, dans le cadre de cette altérité, à un Négro-africain qui est hétérosexuel et chrétien tout court. Sur ces trois critères de différence (race, orientation sexuelle et religion), on remarque que Baldwin s'opposerait davantage à un Blanc hétérosexuel et chrétien (dans la mesure où le christianisme noir américain est généralement placé à l'opposé d'un christianisme blanc). Plus pertinent encore, dans le cadre de l'avènement de la christianité noire-américaine, se manifeste une forme d'incompatibilité avec le christianisme général qui prône une considération égalitaire des fidèles de Dieu. Car, chez les esclaves noirs, souvent, ceux qui les ont initiés à la religion chrétienne, sont les mêmes qui les ont opprimés et exploités. Concrètement, l'esclavage, l'érection des classes sociales, la ségrégation raciale, sont autant de matières qui viennent perturber, par la valeur de leur sens contraire aux enseignements divins, l'idéologie fondamentale du christianisme. Seulement, ce qui fait valoir l'expression de la religion chez Baldwin dans cette thèse, c'est sa convenance à démontrer le clivage religieux qu'il existe entre le christianisme des Blancs et celui des Négro-Africains aux États-Unis. La perceptibilité de l'altérité que dégage cette expression de la religion peut être saisie dans les thèmes de fonctionnalité et d'oralité liées aux rites d'adoration et de louange chez les Noirs américains.

2.1. Altérité chrétienne des Noirs Américains : l'habit fait le moine

La réalité qui définit le fonctionnement du christianisme au sein de la société américaine peut être saisie dans le fait qu'à défaut de reconnaître tout simplement que tous les chrétiens cultivent unanimement la célébration et la recherche de Dieu, on attribue au culte négro-chrétien l'étiquette d'un ensemble de pratiques qui dévient de celles des autres églises chrétiennes. Le fait de parler de « Black church » aux États-Unis est explicatif de la dualité qu'on y entretient entre la

religion et la couleur car, visiblement, pour la majeure partie de la société américaine, la couleur participe effectivement à la construction d'une identité religieuse. De plus, en raison de certaines particularités vestimentaires adoptées par quelques églises, l'altérité peut se creuser davantage entre les pratiquants de cette unique conversion religieuse. Lorsqu'elle se présenta aux obsèques de Rufus, Cass qui découvrait Harlem pratiquement pour la première fois – alors qu'elle a passé toute sa vie à New York –, s'arrêta devant les portes de l'église où se déroulait la messe funéraire, quand elle se rendit compte qu'elle ne s'était pas couvert la tête d'un chapeau ou d'un foulard :

- Vivaldo, dit-elle, je ne peux pas entrer. [...]
- Qu'est-ce qui te prend ? demanda Vivaldo. Qu'est-ce qui t'arrive ?
- Rien, rien. Mais les femmes doivent toujours avoir la tête couverte. Je ne peux pas entrer sans chapeau. [...]
- Mais oui, tu le peux.
- Non, je ne peux pas. Elles ont toutes un chapeau, toujours. Ce serait une insulte, comme si je venais en blue-jeans.²⁷²

Elle revint plus tard à la cérémonie funéraire, une fois qu'elle se fut procuré un foulard dans une boutique.²⁷³ Bien qu'il paraisse à première vue anodin, ce passage souligne l'importance de l'altérité qui émerge quand la conformité que requiert la restriction du cercle religieux n'est pas respectée. Dans l'univers de la religion, on peut pressentir que les vêtements sont révélateurs d'un critère de différence entre les membres du même cercle culturel. Ainsi, portée par l'anxiété de créer une altérité entre elle et les autres femmes présentes à la cérémonie, Cass a éprouvé la nécessité de comparaître aux formalités de l'église évangéliste pour exister, à ce moment précis, dans cette congrégation sans éveiller le moindre soupçon, comme si elle en avait toujours fait partie. Ce n'est pas tant le foulard ou le chapeau qui revêtent de l'importance dans ce phénomène de l'altérité,

²⁷² James Baldwin, *Un autre pays*, trad. Jean Autret, Paris, Gallimard, 1964, pp. 129-130.

²⁷³ *Ibidem*, pp. 131-132.

mais c'est la symbolique de leur participation dans la constitution de la divergence religieuse. Car au même titre que la couleur de la peau par exemple, jusque dans les antres d'une église, des signes vestimentaires peuvent créer le rapprochement ou la distanciation entre les fidèles de Dieu. Et justement, quand Cass entra finalement dans l'église, c'est à la « soutane noire » qu'elle identifia les Evangélistes²⁷⁴ (qui se différencient de la soutane blanche des Presbytériens). Daniel Coulombe (2003) cite Quentin Belle en expliquant que :

Les vêtements reflètent plus qu'une image de soi ; par le vêtement, on se définit, on se décrit à soi et aux autres. Les vêtements expriment ce qui est ressenti à l'intérieur et disent ce quelque chose qui dépasse les mots. S'il fut un temps, dit-il, où les vêtements permettaient de distinguer les gens selon leur sexe et leur âge, c'est de moins en moins vrai. Mais les vêtements conservent toujours une fonction socio-politico-spirituelle : le vêtement indique la classe sociale (pauvre ou riche), l'appartenance religieuse (le hijab), etc. [...] ²⁷⁵

Dans cette optique, Anthony B. Pinn (2011) a également fourni des explications plus approfondies sur ce que cela représente pour les Noirs Américains de s'inspirer de la religion pour s'imposer un habillement distingué lors des cérémonies religieuses :

In black churches clothing was not a sign of one's value for others as their property but rather a sign of one's value for oneself, one's community, one's God. Put another way, clothing did not symbolize why whites were in power but rather debunked long accepted rationales for white superiority. It was a sign of personhood and self-worth.²⁷⁶

Vue dans cette perspective, au risque de créer une inconsistance par rapport à l'autre, la particularité vestimentaire adoptée par une congrégation noire-américaine témoigne

²⁷⁴ *Ibidem*, p. 132.

²⁷⁵ Daniel Coulombe, *Le fantastique religieux et l'adolescence : ouïjan paranormal, magie, satanisme, gothisme*, Québec, Fides, 2003, p. 78.

²⁷⁶ Anthony B., Pinn, *What is African American Religion*, "African American Christianity: Practice and Thought", Minneapolis, Fortress Press, 2011, p. 23.

simultanément de l'expression de la valeur de soi à soi vis-à-vis de l'autre, ainsi que de l'attachement à sa communauté et à son Dieu.

2.2. Altérité religieuse des Noirs Américains : la tradition orale

Au même titre que la tradition orale est considérée comme étant l'épicentre du fonctionnement de toutes les industries traditionnelles africaines, Stacey et Juan Floyd-Thomas, Carol Duncan... (2007) reconnaissent unanimement l'influence de la tradition orale dans les églises noires américaines.

The oral traditions of the Black Church were crucial for the development, maintenance and transmission of knowledge in Black communities. Law, custom, and practice prohibited the vast majority of Black people, for most of their history in the United States, from acquiring literacy and reading and writing texts. As such, oral culture became a significant repository of knowledge and mode of critique about Black experience. It is crucial that any study of Black religion, culture, and society should take into consideration *orality*- acts of utterance, and *orality*-acts of listening and attentiveness, as integral to understanding the richness of Black religious experiences.²⁷⁷

Les Floyd-Thomas, Duncan *et al.* définissent distinctement les éléments qui composent l'ossature du fonctionnement de la tradition orale dans les célébrations religieuses des Noirs Américains. Ils accordent au culte religieux observé dans les églises noires, les caractéristiques d'une cérémonie ancrée dans l'oralité par les vertus de la prédication, de la prière, du témoignage et du chant.

2.2.1. Le culte de la prédication, de la prière et du témoignage

Selon une étude réalisée par Meike Krause (2006) sur une œuvre de James Baldwin en 2007, « la représentation de la religion afro-américaine et le *Black church* dans *Go tell it on the mountain*²⁷⁸ »,

²⁷⁷ Stacey M. Floyd-Thomas; Juan Floyd-Thomas; Carol B. Duncan *et al.*, *Black Church Studies: An Introduction*, "Oral/Aural Culture and the Study of the Black Church", Abingdon Press, Nashville, TN, 2007, p. 105.

²⁷⁸ Meike Krause, *The Portrayal of African-American Religion and The Black Church in James Baldwin's Go Tell It On The Mountain*, Druck and Bindung, Book on Demand, 2006. Premier roman original de James Baldwin, *Go tell it*

la tradition orale qu'on reconnaît à l'expression religieuse noire-américaine tire ses racines de la spiritualité africaine. D'après Krause, lorsque les premiers esclaves arrivèrent aux États-Unis, certains d'entre eux ont été baptisés suivant les rites de deux sectes chrétiens présents dans le Sud : les *Méthodistes* et les *Baptistes*. Toutefois, au fur et à mesure que le temps passe, ils créent leurs propres églises suivant des influences particulières qui pourraient être retracées jusqu'aux origines africaines des Négro-Africains. « Certains membres de la congrégation pentecôtiste, dit Krause, sont possédés par « l'Esprit » et soudainement « prophétisent », « témoignent » du pouvoir et de la miséricorde du Seigneur. »²⁷⁹ Les capacités oratoires des prédicateurs chrétiens sont généralement les compétences auxquelles on les identifie. Leur éloquence est comparable au commandement de la parole qu'on retrouve chez les maîtres de cérémonies culturelles dans toutes les traditions africaines et les autres religions du monde. Que ce soit les *Imams*, les *Rabbins*, les *Prêtres*, les *Pasteurs*, les *Griots*..., l'importance de l'influence de la parole semble tenir un rôle tangible dans les prédications religieuses. De plus, ces orateurs religieux occupent, dans la conscience collective et sociétale, une importance primordiale quant au commandement du respect et de l'influence intellectuelle. Martin Luther King (dont on se souvient toujours du discours « *I have a dream* ») ou Baldwin, entre autres, ont été des prédicateurs au même titre qu'ils ont été reconnus comme des figures emblématiques de l'élite noire-américaine. Le révérend Foster qui a officié les obsèques de Rufus dans *Un autre pays* est aussi en ce sens la figure de l'orateur, maître de cérémonie, prononçant un discours mesuré, ponctuellement débité, captivant incontestablement l'attention de son auditoire. Son homélie présentée sous forme de discours moralisateur invalide

on the mountain (1953) a été d'abord traduit et publié aux éditions Rivages en 1957 sous le titre *Les élus du Seigneur* avant d'être réédité en 2017 sous le titre *La conversion*.

²⁷⁹ Meike Krause, *The Portrayal of African-American Religion and The Black Church in James Baldwin's Go Tell It On The Mountain*, Druck and Bindung, Book on Demand, 2006, p. 4.

les valeurs de l'altérité raciale, religieuse et communautaire quand il reconnaît et inclut Cass et Vivaldo dans la famille de Rufus :

[...] Il observa quelques secondes de silence, puis reprit : - Et je connais certains visages, et d'autres me sont étrangers. – Il s'inclina rapidement, d'abord vers Cass, puis vers Vivaldo. – Mais aucun d'entre vous n'est vraiment un étranger. Nous sommes tous ici pour la même raison. Quelqu'un que nous aimions est mort [...] ²⁸⁰

Cette déclaration du révérend Foster suggère que les liens qui unissent les communautés méritent plus d'attention que les différences qui les séparent. Bien que Cass et Vivaldo ne fussent pas directement impliqués dans la congrégation, ils y ont été accueillis, malgré leur différence de race, car le motif qui les y a conduits représente une zone de réconciliation mutuelle qui abolit les troubles d'altérité entre les individus et les communautés. Baldwin semble faire passer indirectement un message au lecteur à travers le personnage du pasteur, que l'amour et la compassion sont plus forts et plus importants que les différences qui divisent les hommes. On retrouve aussi cette idéologie de l'amour dans *Le coin des Amen* où Margaret, la pastorelle de l'église, est affligée de remords pour avoir obligé son fils David à renoncer à ses désirs de poursuivre son rêve de musicien, afin de se consacrer exclusivement au milieu dévot. Elle regrette aussi de l'avoir empêché de voir son père dont elle s'est séparée. Margaret a toujours opposé au milieu de l'église, une image de débauche qu'elle associe à l'univers des artistes de musique, notamment son mari, Luke, qui est trompettiste de jazz. C'est finalement au nom de la loi divine de l'amour qu'ils réussissent à vaincre cette disparité, pour réussir à faire la paix. Les personnages de prédicateurs semblent visiblement tenir chez Baldwin, à travers leur compétence d'orateurs, un rôle de persuasion sur la réconciliation et l'anéantissement des altérités, peu importe qu'elles soient raciales, religieuses ou culturelles. La vision baldwinienne de la religion tourne ainsi autour d'un

²⁸⁰ James Baldwin, *Un autre pays*, op cit., p. 133.

vœu de réconciliation plus ou moins naïf. Les prédicateurs noirs-américains qui ont plus ou moins porté ce message pacifiste sur le plan politique ont connu les mêmes fins que ceux qui ont tenu des propos plus fermes. Le révérend baptiste Martin Luther King et Malcolm X ont été, tous les deux, assassinés²⁸¹. Cela expliquerait peut-être pourquoi Baldwin s'est un peu écarté de cette vision aveuglément optimiste, peu avant la mort de ces figures emblématiques de la lutte sociale des Noirs Américains, comme on peut le noter dans son essai *La prochaine fois, le feu* (Gallimard, 1963).

Enfin, chez Baldwin, le service religieux des églises noires accorde une place primordiale à la prière et au témoignage. Le pouvoir de la parole qu'on présume présent dans les prières que dirigent les pasteurs et pastoresse fraie le chemin de la tradition orale dans les services religieux par lesquels on identifie les églises noires. Incessamment entrecoupée de chants, la liturgie du service religieux chez les fidèles noirs s'oriente autour de l'imposante qualité oratoire du prédicateur que nous avons étudiée plus tôt. Cependant, aux chants et à la prédication, s'ajoutent les valeurs de la prière et du témoignage. On remarque, dans *Le coin des Amen*, que les sections de la liturgie qui consistent en la prière peuvent être intégrées dans les responsabilités directes de Margaret la pastoresse. Néanmoins, cette dernière nécessite la participation active et tout en chœur des « diseurs d'Amen ». Quand bien même l'inclusion des fidèles dans les segments de prière soit une pratique largement présente chez les différentes congrégations chrétiennes du monde, les églises noires se démarquent clairement des presbytériens et des catholiques par la valeur qu'elles accordent aux témoignages individuels pendant l'adoration ; c'est-à-dire qu'à un moment du service, une ou plusieurs personnes sont invitées à demander le secours du Seigneur ou à témoigner

²⁸¹ Tirthankar Chanda, « Malcolm X et Martin Luther King, deux méthodes pour un même combat », *RFI*, février 2015. <http://www.rfi.fr/ameriques/20150221-malcolm-x-martin-luther-king-autres-methodes-meme-combat> consulté le 26 décembre 2018.

de ses miracles devant toute l'église. Ce fut le cas par exemple lorsque Mrs Jackson s'est présentée devant toute la congrégation avec son enfant malade pour implorer le secours et la guérison de Dieu.

Contrairement aux sacerdoce chrétiens traditionnels, le culte des églises noires semble favoriser une altérité particulière liée à l'expression d'une oralité enracinée dans les origines africaines avec des connotations historiques, sociales et raciales qui s'inscrivent dans la réalité américaine.

2.2.2. L'animation musicale

James Baldwin a écrit en 1955 : « c'est uniquement dans la musique que les Américains peuvent admirer, parce qu'une sentimentalité protectrice en limite leur compréhension, que les Noirs en Amérique ont pu écrire leur histoire. »²⁸² Dans l'univers noir-américain, les chants entretenant une pertinence profonde pour la religion impliquent des références identitaires qui se traduisent dans les séquences d'adoration. Sim Copans confirme l'influence africaine dans la musique de l'église noire. Citant Sterling Brown, il reconnaît que le *negro spiritual* est beaucoup plus qu'une chanson pour les Noirs Américains. Il le compare à la Marseillaise, car en plus d'être de la chanson, c'est de la prière, « une prière de libération. » que S. Brown appelle « Go down, Moses ».²⁸³ Cette marque distinctive que représente la chanson dans les églises noires laisse envisager que la christianité noire-américaine est intimement liée à la construction d'une identité singulière. Celle-ci est synonyme de l'émergence d'une altérité religieuse qui participe à l'affirmation de la différence entre le christianisme noir et le christianisme blanc aux États-Unis. C'est sûrement pour cette raison que Baldwin écrit dans *La prochaine fois, le feu* (Gallimard,1963) :

²⁸² James Baldwin cité par Sim Copan dans « Une épopée tragique : blues et negro spirituals », *Notre librairie*, novembre-décembre 1984, p. 18.

²⁸³ *Ibidem*, p. 19.

Encore aujourd'hui, rien ne me remue tout à fait autant que cette masse de visages de couleurs diverses, épuisés mais en quelque sorte triomphants et transfigurés et parlant du fond d'un désespoir visible, tangible, constant, de la bonté du Seigneur [...] Nous atteignons parfois à une liberté qui était proche de l'amour...C'est cette sorte de liberté dont on entend l'écho dans certains negro spirituals, par exemple, et dans le *jazz*. Dans tout le *jazz* et particulièrement dans le *blues*, il y a quelque chose d'acide et d'ironique, d'assuré et à double tranchant.²⁸⁴

Dans le message véhiculé par le Gospel, qui représente un chant d'espoir par rapport au *negro spiritual* qui, de son côté, transmet des émotions de désespoir (Copans, 1984)²⁸⁵, on saisit effectivement l'écho d'une identité qui se démarque de la conception générale du vécu chrétien dans la société américaine. Par conséquent, pour les Américains blancs qui ne sont pas avertis de la signification du chant dans les cultes tenus dans les églises noires, les services religieux qui y sont donnés peuvent être littéralement vus comme un mystère cultuel. Voilà ce qui a frappé Cass dans *Un autre pays*, lorsqu'elle entra dans l'église et vit le garçon qui portait la soutane noire des Evangélistes. Elle trouva qu'il : « était à peine sorti de l'enfance. Mais il était empreint d'une grande autorité. L'autorité de celui qui a trouvé sa place et qui a fait la paix avec elle. »²⁸⁶ Cette autorité que Cass reconnaît à ce jeune homme (qui est en réalité le pianiste) est révélatrice de l'influence des chanteurs et musiciens dans les églises noires. Par ailleurs, lorsque David, le pianiste habituel, devait accompagner sa mère (la pastoresse) en Philadelphie, il a préféré rester à Harlem car il se préoccupait du déroulement du service en son absence. Et lorsque la sœur Odessa a suggéré que la sœur Price jouât à sa place, il s'emporta et s'écria : « cette femme n'sait pas jouer du piano [...] je sais bien qu'elle est sanctifiée, et tout ça, mais ça n'empêche pas qu'elle ne sache

²⁸⁴ *Ibidem*, p. 21.

²⁸⁵ Sim Copans, « Une épopée tragique : blues et negro spirituals », dans *Notre librairie*, n° 77, « Les écrivains noirs américains et l'Afrique », novembre – décembre 1984.

²⁸⁶ James Baldwin, trad. Jean Autret, *Un autre pays, op cit.*, p. 132.

pas jouer du piano. Elle me donne envie de me lever et de quitter l'service. »²⁸⁷ Cet épisode souligne avec insistance le rôle prépondérant des chansons et de l'animation musicale. La musique fait partie intégrante du culte religieux. Le musicien et la chorale se mettent en osmose spirituelle avec les fidèles et tous ceux qui chantent en chœur. Le pianiste prend la mesure de la mélodie, enchaîne les séquences, entonne les cantiques qui répondent le mieux à la communion d'une émotion précise à un moment spécifique de la liturgie. Il détermine le rythme, la cadence et l'évolution du service. Il tient finalement un rôle très proche de celui du pasteur en termes d'importance. A eux deux, ils forment en un sens un binôme reproductif d'une performance fortement liée à l'oralité. En accompagnant le chœur que forment la chorale et les fidèles, le musicien et son instrument assistent la concrétisation du pouvoir de la parole. L'oralité qui se dégage de cette opération est, dans tout le sens du terme, le rapprochement inopiné qui se crée avec la source culturelle africaine, et qui conclut l'éloignement du conformisme attendu avec l'attitude presque taciturne du christianisme traditionnel.

Bien que l'approche de Baldwin révèle une certitude sur l'appartenance du christianisme noir-américain à une singularité religieuse, l'auteur n'a pas pour autant occulté dans ses études l'idéologie quelque peu radicaliste des partisans de la Nation de l'Islam présidé à l'époque par l'honorable Elijah Muhammad. Toujours dans *La prochaine fois, le feu*, Baldwin aborde avec beaucoup de subtilité, le sujet qui porte sur l'idéologie séparatiste des adeptes de la Nation de l'Islam qui croient fermement que Dieu est Noir et que tous les Blancs sont démoniaques. Bien qu'il ne partage pas tout à fait cette théologie, Baldwin reconnaît qu'il n'est pas difficile à quiconque de convaincre un public de Harlem que les Blancs sont méchants, et si E. Muhammad y est arrivé, ce n'est pas par la vertu de ses oraisons et de ses discours, mais c'est plutôt le temps

²⁸⁷ James Baldwin, *Le coin des Amen*, trad. Marguerite Yourcenar, Paris, Gallimard, 1965, p. 34.

qui « vient à bout des royaumes et les réduit en poussière, [qui] plante ses crocs dans les doctrines et les déchiquette... »²⁸⁸ Il élabore davantage sur les raisons pour lesquelles le temps a causé le déclin du catholicisme et a favorisé la perte de la confiance en cette branche du christianisme :

Dans ces temps, pas si lointains, où les prêtres de cette Église qui a son siège à Rome donnaient la bénédiction divine aux jeunes Italiens qu'on envoyait ravager un pays noir sans défense – et d'ailleurs jusqu'à ces événements n'était pas considéré comme noir -, il était impossible de croire en un Dieu noir. Affirmer avoir de telles convictions serait revenu à se connaître comme un fou. Mais les années ont passé et pendant sont apparues la faillite morale et l'instabilité politique du monde chrétien. Les Tunisiens avaient parfaitement raison en 1956 – et ce fut un moment capital de l'histoire de l'Occident et de celle de l'Afrique, lorsqu'ils répliquèrent aux arguments des Français en faveur de leur maintien en Afrique en posant la question : les Français sont-ils prêts à l'autonomie ? – De même, les termes « civilisé » et « chrétien » acquièrent une résonance très étrange de ces deux épithètes, lorsqu'une nation chrétienne se livre à une immonde orgie de violence telle que celle à laquelle s'est livrée l'Allemagne du III^e Reich. Pour crime d'hérédité en plein XX^e siècle au cœur de l'Europe – place forte du Bon Dieu.²⁸⁹

Cette déclaration pointe essentiellement à une vérité, celle d'un état de non-retour à la considération qui était autrefois réservée au catholicisme. Et justement si l'on admet qu'une majorité de Noirs Américains s'éloignent de la doctrine douteuse qu'ont longuement affichée les chrétiens catholiques telle que l'explique Baldwin, on est obligé de croire aussi à l'émergence graduelle d'une altérité religieuse concrète des cultes religieux noirs par rapports aux origines traditionnelles des branches du christianisme. Par conséquent, cette différence religieuse risque de s'affirmer progressivement dans les communautés noires, peu importe si les fidèles sont de croyance chrétienne, de conversion musulmane ou tout simplement partisans ou pratiquant de la

²⁸⁸ James Baldwin, *La prochaine fois, le feu*, Paris, Gallimard, 1963, p. 71.

²⁸⁹ *Ibidem*, p. 71-72.

spiritualité originelle africaine. Dans cet ordre d'idées, lorsque James Baldwin a commencé à s'éloigner doucement de son idéologie pacifiste en faveur d'une position plus radicaliste au sujet de la condition des Noirs aux États-Unis, il paraphrase Bobby Seale pour expliquer que le problème racial qui implique les Blancs et les Noirs aux États-Unis ne serait que le résultat d'une altérité religieuse engendrée essentiellement par la peur que les Blancs ont des divinités noires :

[...] la plus grande maladie des Blancs est la lamentable idée qu'ils se font de Dieu ; ils n'ont jamais accepté les dieux noirs et la peur qu'ils ont de ceux-ci, pourtant aussi présents dans leur existence que le Dieu blanc, les pousse à se méfier de la vie. Cette peur est à l'origine de la fascination et de la crainte que leur inspire la vie des Noirs : c'est une tension qui les rend problématique.²⁹⁰

²⁹⁰ James Baldwin, trad. Magali Berger, *...chassés de la lumière, op. cit.*, Paris, Stock, 1972, p. 170.

CHAPITRE V

ALTÉRITÉ RELIGIEUSE DU DEDANS : LE VAUDOUN

L'idée du Noir généralement impudique spirituellement et délibérément divergent dans le christianisme, n'est pas restée en Occident. Elle a également investi les îles caribéennes, Haïti plus particulièrement. Il est difficile de parler de tradition religieuse noire par excellence sans parler du vaudoun. Et le vaudoun est un lieu commun où les Africains et les Haïtiens se rejoignent beaucoup (Herskovits, 1967). Mais la nature de ce culte reste, pour la majeure partie des populations blanches et noires, particulièrement africaines et haïtiennes, un grand mystère. Nous entendons parler souvent de « vaudoun haïtien » et de « vaudoun africain » sans comprendre réellement l'étendue des différences qu'il y a entre les deux. L'opinion publique se montre généralement favorable à une similarité entre ces tendances. Dans *Les derniers rois mages* de Maryse Condé (1992), par exemple, « dans une île des Antilles, une famille qui vénère un ancêtre qui fut roi d'un pays africain [...] Les descendants de l'étrange souverain vivent en perpétuant, comme ils peuvent, les traditions dont ils ont hérité : la fidélité aux rites... »²⁹¹ C'est une analogie qui illustre l'histoire spirituelle qui unit l'Afrique et Haïti, l'Afrique étant le modèle et Haïti tentant du mieux qu'elle peut de perpétuer la fidélité aux rites africains. Dans tous les cas, l'origine africaine du vaudoun n'a jamais été contestée, pas même en Haïti où cette tradition religieuse a pris, sous l'auspice d'une coutume populaire, des racines profondes dans le développement des liens spirituels en rapport avec un

²⁹¹ Maryse Condé, *Les derniers rois mages*, Paris, Mercure de France, 1992, quatrième de couverture.

passé historique d'esclavage, de révolution et d'héritage africain.²⁹² Françoise Florent (2004) a d'ailleurs organisé un débat-conférence sur les origines africaines du vaudoun sous le titre « le vaudou en Haïti et ses racines béninoises »²⁹³. Avant d'être aujourd'hui reconnu comme une religion à pratique courante en Haïti et en Afrique, le vaudoun a toujours été généralement perçu comme un ensemble de superstitions et de cérémonies macabres visant à assoupir l'appétit anthropophagique de ses pratiquants. Il est écrit dans un dictionnaire encyclopédique du XIX^e siècle que le vaudoun est compris dans le monde intellectuel comme :

Un culte des nègres aux Antilles. D'après quelques auteurs, le vaudou serait la plus étrange des superstitions que l'Afrique ait importées en Amérique et particulièrement à Haïti [...] Les jours de grande cérémonie, on tue une poule noire et un cabri, dont les affiliés boivent du sang ; après quoi la foule se livre à mille contorsions extatiques et pousse des cris effroyables. On prétend que ces fêtes sont terminées par le sacrifice de petits enfants dont les prêtres [prêtres vaudous] se partagent les membres sanglants dans un horrible repas.²⁹⁴

Alfred Métraux (1958), pour sa part, a remarqué que les servitudes propagandistes qui pèsent sur la perception du vaudoun et dénaturent son essence n'auraient pas eu lieu si le consul anglais Spencer John n'avait pas fait une compilation de récits les plus effrayants sur les crimes des membres de la secte du vaudoun dans son ouvrage de 1884, *Haïti or the Black Republic*, qui a été très populaire. Spencer, de son propre aveu, a fait provoquer de fortes émotions en Europe et aux Etats-Unis grâce au caractère lugubre de ses récits. Selon Métraux, le document présenté par

²⁹² John K. Thorton, « Les racines du vaudou. Religion africaine et société haïtienne dans la Saint-Domingue pré-révolutionnaire », *Anthropologie et Sociétés* 221, 1998, pp. 85-103. D'après l'auteur, le terme vaudoun aurait une origine fon (une langue béninoise).

²⁹³ Françoise Florent, *Le vaudou en Haïti, La magie d'un culte bafoué par l'histoire*, Espace Senghor, Bruxelles, octobre 2004. Document ronéoté, 94 pages.

²⁹⁴ Lewis Clorméus cité par Troussel dans « La démonstration durkheimienne de Jean Price-Mars : faire du vodou haïtien une religion », *Archives des sciences sociales de religion*, juillet-septembre 2012.

Spencer n'a pas fait que des curieux avides de morbidités. « À sa suite, plusieurs auteurs dénoncèrent le vaudoun comme une religion de cannibales, et Haïti comme un pays de sauvages où chaque année des enfants étaient sacrifiés et dévorés par les monstrueux adorateurs du serpent.»²⁹⁵ Il a longtemps existé et il existe encore autour du vaudoun, une conception intellectuelle qui rentre dans ce que Jardel (2000) appelle une littérature « para-anthropologique »²⁹⁶ et qui se définit par « des discours textuels produits par des auteurs qui ont voulu mettre en représentation l'Autre [le Négro-africain] et ses pratiques culturelles, sans être ethnologues ou anthropologues de profession. Ces auteurs prétendaient informer leurs lecteurs des mœurs, coutumes et comportements des populations qu'ils observaient. »²⁹⁷ Cette littérature, explique-t-il, a longtemps servi le projet colonial des Occidentaux en véhiculant des médisances diffamatoires sur les populations autochtones dans le domaine de la spiritualité religieuse négro-africaine et des pratiques magiques.

Toutes ces théories ont permis d'asseoir la fondation d'une lignée de pensées qui éjectent les Noirs de la descendance adamique pour les placer à l'antipode de l'humanité. Ce faisant, l'Européen moyen s'est conforté dans ses entreprises d'assujettissement et de dénigrement de la race noire, assurant que cette dernière est prédisposée à être au service forcé des autres races (W. B. Cohen, 1989). De surcroît, s'est accrue, une forte appréhension des pratiques religieuses africaines qu'on

²⁹⁵ Alfred Métraux, *Le vodou haïtien*, Paris, Gallimard, 1958, p. 14. Il cite Spencer St. John, *Haiti or the Black Republic* (1884), mais aussi Gustave Aymard, *Les vaudoux* (1867). Selon Métraux, Spencer St. John a une compile de récits effrayants sur les membres de la secte vaudoun. Ceux-ci sont souvent décrits comme des êtres assoiffés de sang et de pouvoir. Une seconde édition de *Haiti or the Black Republic* a ensuite paru en 1886 pour corroborer la première édition, après l'horreur que provoquèrent les récits sur le prétendu cannibalisme des Haïtiens dans l'imaginaire européen et nord-américain. Après la seconde édition, « plusieurs auteurs dénoncèrent le vaudou comme une religion de cannibales, et Haïti comme un pays de sauvages où chaque année des enfants étaient sacrifiés et dévorés par les monstrueux adorateurs du serpent » p. 12.

²⁹⁶ Jean-Pierre Jardel, « Représentations des cultes afro-caribéens et des pratiques magico-religieuses aux Antilles : une approche du préjugé racial dans la littérature para-anthropologique. » dans *Au visiteur lumineux : Des îles créoles aux sociétés plurielles*, Petit Bourg (Guadeloupe), Ibis Rouge Editions, 2000.

²⁹⁷ Jean-Pierre Jardel cité par Nicolas Vonarx dans *Le Vodou haïtien. Entre médecine, magie et religion*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, coll. « Le sens social », 2012, p. 2.

qualifie de « primitives et d'ordinaires »²⁹⁸ ; ces idées ont créé dans la continuité une image dégradante de la spiritualité des Africains et une tendance favorable à l'association des rites africains à la sorcellerie, les fétiches, le cannibalisme, la superstition des fantômes et les sortilèges farfelus. La religion marque ici l'écart entre le moi européen et l'autre, c'est-à-dire l'Africain. Les amalgames qui entourent les croyances religieuses issues d'Afrique semblent ne cibler que la distanciation et le rejet, d'où la nécessité de rappeler ici l'importance de la différence dans le processus de l'affirmation de soi face à l'existence de l'autre. La perception de soi est nettement influencée à la croisée avec l'autre. Ici, précisément, l'appréhension de la vie spirituelle du Noir comme abominable et hideuse vient de la conviction que l'Européen a de détenir, seul, la clé des vérités spirituelles du monde.

1. L'appréhension de la spiritualité négro-africaine : le vaudoun dans *Le nègre crucifié*

1.1. Désaccord autour du vaudoun en Haïti

L'altérité religieuse est une réalité dans la communauté haïtienne. Haïti a toujours été partagé entre une confession religieuse de foi chrétienne et la tendance indigéniste, la pratique du vaudoun. Il y a des partisans du culte vaudoun et des fanatiques du catholicisme. Il y a eu à plusieurs périodes de l'histoire haïtienne des campagnes antisuperstitieuses, dont l'objectif principal a toujours été d'asseoir la suprématie et le monopole de la doctrine religieuse catholique et apostolique sur l'île. Beaucoup de chercheurs (Métraux, 1959 ; Maya Deren, 1953...) ont étudié le vaudoun sans jamais parvenir à cerner de manière nette et complète tous les éléments qu'engagent la signification des différentes divinités et esprits qui interviennent dans ses rituels. Dans *Le vaudou haïtien*, Alfred Métraux (1959) en donne une définition succincte dès son

²⁹⁸ Charles Letourneau, *L'évolution religieuse dans les diverses races humaines*, Partie I, « La mythologie des races noires », Paris, Reinwald et Compagnie, 1892, p. 114.

préambule : « Qu'est-ce, en somme, que le vaudou ? Un ensemble de croyances et de rites d'origine africaine qui, étroitement mêlés à des pratiques catholiques, constituent la religion de la plus grande partie de la paysannerie et du prolétariat urbain de la République noire d'Haïti »²⁹⁹ Métraux a pris soin de signaler les travaux de Jean Price-Mars (1928)³⁰⁰, Melville J. Herskovits (1937)³⁰¹, Maya Deren (1953)³⁰² qui ont tous aidé, sous forme de travaux de terrain réalisés au XX^e siècle, à donner une définition plus claire au sujet de la représentation du vaudoun en Haïti. Ces études ne sont pas généralement basées sur les livres d'histoire. Elles ont souvent été faites dans un contexte de rapport avec les religions africaines, notamment celle de l'ethnologue Melville J. Herskovits (1967) qui, lui, a fait un voyage au Dahomey (actuel Bénin)³⁰³ pour bénéficier des informations de première main, étendre le domaine de sa connaissance du vaudoun, pour ensuite venir en nourrir l'anthropologie d'Haïti. Le travail d'Herskovits a permis aux ethnologues et érudits nationalistes d'Haïti d'approfondir leur représentation de cette pratique religieuse sous une dimension plus importante, ainsi qu'en dehors du cercle très fermé d'Haïti. Pour des intellectuels comme Price-Mars, Métraux et son compagnon Jacques Roumain qui a fondé Le Bureau d'Ethnologie en Haïti, le vaudoun fait partie d'un patrimoine national qu'il faut à tout prix préserver. On voit bien donc que la religion ne fait pas l'unanimité, ni dans la communauté haïtienne, ni selon l'opinion générale des ethnologues.

1.2. La représentation du vaudoun dans *Le nègre crucifié*

²⁹⁹ Alfred, Métraux, *Le vaudou haïtien*, Paris, Gallimard, 1959, p. 8.

³⁰⁰ Jean Price-Mars, *Ainsi parla l'Oncle : essai d'ethnographie haïtienne*, Compiègne, Imprimerie de Compiègne, 1928.

³⁰¹ Melville, Jean, Herskovits, *Life in an Haitian Valley*, A.A. Knopf, 1937.

³⁰² Maya, Deren, *Divine Horsemen: The Living Gods of Haiti*, Kingston, NY, McPherson, 1953.

³⁰³ Melville, Jean, Herskovits, *Dahomey, an ancient West African Kingdom*, Evanston, IL, Northwestern University Press, 1967.

Le narrateur du *nègre crucifié* de Gérard Etienne affiche sans indiscretion une prise de distance par rapport à une évaluation positive du vaudoun. Ses propos font ressortir un déferlement de sentiments virulents sur la nature de cette religion dont les adeptes lui inspirent et ce à une grande échelle, puanteur et ignorance. « Je hais le vaudou »³⁰⁴, dit-il ; aussi suggère-t-il de « tuer tous les vaudouisants et les bocors [sorciers]. Il faut démolir leurs images, leur impuissance. Il faut les griffer. »³⁰⁵ Il est difficile de chercher des explications à ces expressions véhémentes prononcées contre les adeptes du vaudoun, mais la réponse la plus substantielle et de là, celle qui est motrice de ce débat est que le narrateur a honte du vaudoun en général. Il ressent un sentiment d'abaissement parce qu'il estime qu'en face du Blanc, avouer et assumer que son pays accepte la pratique du vaudoun est un signe d'infériorité et de primitivité. Pour lui, « il faut se séparer de la magie qui fait de nous des macaques aux yeux des hommes à la peau blanche et à la bouche plate comme la peau d'une ravette. Il faut rejeter notre passé de nègres sous-hommes [...] Il faut revendre leur Indépendance, leur première République noire dans le monde pour trente piastres. »³⁰⁶ Ainsi, la représentation du vaudoun est perceptible dans cette œuvre sous deux angles : en amont, on a une altérité religieuse liée à la relation qu'entretient Haïti avec son passé noir et africain par le lien culturel ; en aval, il y a un discours qui promeut une rupture vis-à-vis de la race noire.

1.2.1. La rupture avec le passé africain

En proposant de revendre l'indépendance d'Haïti à cause du vaudoun, le narrateur fait penser à une explication qu'avancent Francine Barthe et Jean-Marie Théodat (2006)³⁰⁷ au sujet

³⁰⁴ Gérard Etienne, *Le Nègre crucifié*, Genève, Métropolis, 1989 [1974], p. 35.

³⁰⁵ *Ibidem*, p. 32.

³⁰⁶ *Ibidem*, p. 36.

³⁰⁷ Francine Barthe ; Jean-Marie Théodat, « Les lieux du sacré : exemple du vaudou haïtien et du candomblé bahianais », dans *Les raisons de la géographie : itinéraires au Sud avec Jean-Pierre Raison* (dir.) Frédéric Landy, et

des événements qui ont immédiatement suivi la révolution haïtienne. En effet, ces auteurs, les intellectuels de la nation, une fois l'indépendance acquise, savaient qu'ils en étaient redevables au courage des esclaves. Mais les objectifs visés étaient à dessein de maîtriser les soulèvements populaires, tant que l'option de s'orienter vers la création d'une nouvelle nation sur le modèle occidental était possible. En ce sens, le vaudoun était devenu indésirable et particulièrement embarrassant « en raison de son africanité »³⁰⁸. En Haïti, au XIX^e siècle, une série de mesures répressives a été mise en œuvre contre les magiciens (*makandal*) et autres loup-garous, mais c'est évident que c'est toute l'institution du vaudoun qui était visée³⁰⁹. Lorsque des bruits de sorcelleries et de cannibalisme courent autour des pratiques vaudoun, à partir de 1894, les forces publiques ont été mobilisées pour combattre et sévir contre ce qui était désormais considéré comme une honte nationale, entachant l'image de l'Haïti et reléguant le pays au rang de « barbares ».³¹⁰ Le vaudoun était alors perçu comme étant un obstacle au progrès de la civilisation. Voilà la raison substantielle pour laquelle à partir de 1896, le clergé catholique va commencer à ordonner des campagnes « antisuperstitieuses » qui consistaient à la répression de quiconque persisterait à pratiquer le vaudoun sachant qu'il était indésirable. « L'occupation d'Haïti par les « marines » américains eut entre autres conséquences celle d'attirer à nouveau l'attention du monde blanc sur cette religion

al., Paris, Karthala, 2007, pp. 211-228. Un conflit sérieux post-révolution a opposé les Noirs et les gens de couleur. Les tensions ont été si importantes que la séparation aboutit à l'établissement d'un royaume noir dans le nord de l'île, et une république d'hommes de couleur dans l'ouest et le sud. Voir William, B., Cohen, *Français et Africains, les Noirs dans le regard des Blancs 1530-1880*, trad. Camille Garnier Paris, 1981, p. 168.

³⁰⁸ L'origine africaine du vaudoun n'a jamais été contestée, pas même en Haïti où cette tradition religieuse a pris, sous l'auspice d'une coutume populaire, des racines profondes dans le développement des liens spirituels en rapport avec un passé historique d'esclavage, de révolution et d'héritage africain. John K. Thorton, « Les racines du vaudou. Religion africaine et société haïtienne dans la Saint-Domingue prérévolutionnaire », *Anthropologie et Sociétés* 221 (1998), p. 85-103. D'après l'auteur, le terme vaudoun aurait une origine fon qui est une langue béninoise.

³⁰⁹ Francine Barthe ; Jean-Marie Théodat, « Les lieux du sacré : exemple du vaudou haïtien et du candomblé bahianais », *op. cit.*, p. 211-228.

³¹⁰ Hurbon Laënnec, « Transformations du vodou haïtien dans le contexte de la mondialisation », *Conjonction*, 206, 2001, p. 49-56.

africaine qu'il imaginait sous de si ténébreuses couleurs. »³¹¹ Au début du XX^e siècle, beaucoup d'assises criminelles se tenaient à Port-au-Prince pour mettre en procès des affaires de meurtres des plus curieuses. *Le Nouvelliste* a publié un article en 1905 au sujet de l'affaire « Mercédès Fortuné ». ³¹² Il s'agissait d'une histoire saugrenue dans laquelle, une jeune fille, Mercédès, aurait été rituellement assassinée au Bel-Air par un *ougan* (prêtre du vaudoun) en 1903. L'année suivante, le Tribunal condamna les principaux accusés à la peine capitale. L'article du *Nouvelliste* a été intraitable sur le sujet :

Ce jugement comporte son enseignement. Il nous apprend qu'il est plus que temps que l'on rompe avec ses croyances « moyenâgeuses » perturbatrices de tout le progrès social sérieux, et que l'effort de tous, à quelque degré qu'ils appartiennent, doit converger vers ce noble but : relever le moral des victimes par l'instruction et le bon exemple. ³¹³

Plus tard, en 1941, ces campagnes de répression se sont transformées en des politiques de perquisition et de destruction des objets culturels du vaudoun. Lors de son premier voyage en Haïti, Alfred Métraux dit avoir rencontré un prêtre catholique qui, pour justifier la destruction par flammes de nombreux articles de rites vaudoun, lui a dit que « l'honneur d'Haïti était en jeu, et que tout devait être détruit. »³¹⁴ Le narrateur du *Nègre crucifié* ne veut sans doute pas devoir de dette à une « une démocratie à la nègre »³¹⁵ arrachée avec le courage et la « superstition » des *lowa*³¹⁶. Pour le narrateur, l'histoire d'Haïti est « l'histoire d'un peuple de démons. »³¹⁷ En dénaturant et en vulgarisant le vaudoun comme il le fait dans cette œuvre, le narrateur se place

³¹¹ Métraux Alfred, *Le vaudou haïtien*, Paris, Gallimard 1958, p.12

³¹² Lewis Clorméus cite Troussat dans « La démonstration durkheimienne de Jean Price-Mars : faire du vodou haïtien une religion », *Archives des sciences sociales de religion*, juillet-septembre 2012.

³¹³ *Ibidem*.

³¹⁴ *Ibidem*, p. 13.

³¹⁵ Gérard Etienne, *Le Nègre crucifié, op cit.*, p. 36.

³¹⁶ Esprits.

³¹⁷ Gérard Etienne, *Le Nègre crucifié, op. cit.*, p. 40.

explicitement dans la relève d'une longue tradition de certains intellectuels haïtiens qui, soucieux de la dignité nationale et de l'image de leur pays aux yeux du monde, ont soutenu la persécution des adeptes de ce culte. Déjà au temps de l'esclavage, les Français maîtres d'esclaves et les prêtres catholiques menaient des campagnes pour convaincre les Noirs d'abandonner leurs cultes religieux pour se convertir au christianisme. Certains auteurs³¹⁸ ont démontré que parce que le vaudoun était craint des maîtres d'esclaves, il s'est progressivement transformé en un outil de résistance spirituelle à l'exploitation et à l'esclavage. Laënnec Hurbon (2009) soutient cette affirmation en déclarant que « le vodou haïtien fait partie des religions afro-américaines qui renvoient à une créativité culturelle manifestée au cœur du système esclavagiste et témoin d'un refus absolu du statut d'esclave. »³¹⁹ Il y a toujours eu une valeur emblématique dans le vaudoun en Haïti, pour avoir servi de cadre dans les préparatifs de l'insurrection victorieuse des esclaves. Pour cette raison, une relation mémorielle entre le vaudoun et l'émergence de la nation haïtienne³²⁰ est restée ancrée dans l'histoire du pays.

1.2.2. Le placement du vaudoun aux antipodes de la science et du progrès

Richard Wright a écrit dans *Puissance noire* (1955) : « [...] Si les Africains avaient une magie réelle, efficace, ils s'en seraient servis depuis longtemps pour libérer leur pays... ».³²¹ Pour le narrateur du *Nègre crucifié* autant que pour bon nombre d'intellectuels haïtiens et les partisans du modèle européen, l'éradication du vaudoun est la condition *sine qua non* du progrès en Haïti.

³¹⁸ Voir, Michel Laguerre, *Etudes sur le vodou haïtien*, Université de Texas, Centre de recherches caraïbes, 1979.

³¹⁹ Laënnec, Hurbon, « Esclavage, mémoire et religions (vodou et résistance culturelle) », *Société suisse des américanistes*, 2009, pp. 24.

³²⁰ Jacques Le Goff (dir.), *Patrimoine et passions identitaires*, Paris, Du Patrimoine/Fayard (coll. Actes des Entretien du patrimoine). 1998, p. 431.

³²¹ Richard Wright, *Puissance noire*, *op. cit.*, p. 234.

Pour Gérard Étienne qui fait écho de l'élite représentative de l'école occidentale³²², le vaudoun est une force néfaste qui retient le pays dans les prismes du Moyen âge. Dans un entretien au Quotidien *La Presse* de Montréal pour la publication de *La Reine soleil levée* (1987)³²³, entretien dont nous reproduisons un extrait ci-dessous, Étienne (1988) affirma que l'héroïne, Mathilda, « préfère la raison, la science. En ce sens, elle est déjà révolutionnaire. »

- Elle [Mathilda] conduit en effet son mari à l'hôpital pour le faire soigner. Mais le médecin lui-même y renonce.

- C'est là où entre en jeu la mentalité d'un peuple enfermé et berné par des profiteurs. Les prêtres du vaudou sont un pouvoir social de fait qui se cache derrière quelques rites. Les prêtres du vaudou se font payer, sont parfois riches sous prétexte qu'ils auraient la capacité de guérir. On tremble devant eux. Bien pire, le pouvoir politique est sous cette influence. Puisque la maladie n'est pas réelle, pourquoi s'en préoccuper ? Cela justifie l'absence de salubrité, le manque d'hôpitaux et de dispensaires. Jo [le mari de Mathilda] et Mathilda ne sont pas les victimes de la maladie, aussi grave soit-elle, ils sont les victimes d'un pouvoir par mensonge qui s'engraisse sur le dos de la maladie et de la pauvreté.³²⁴

Pour Étienne donc, les croyances populaires sont dénudées de rationalité et les superstitions amputent la marge d'évolution de la nation haïtienne. Le narrateur du *Nègre crucifié* prône aussi l'éradication des institutions populaires. L'on peut lire dans cette œuvre que « les Nègres croient

³²² Najib Redouane et Yvette Bénayoun-Szmidt, *L'œuvre romanesque de Gérard Etienne*, « Gérard Etienne, itinéraire d'un homme et d'une œuvre », Paris, L'Harmattan, 2011, p. 12 : voir les notes de bas de page dans « Dès son jeune âge, Gérard Etienne a développé un goût pour la lecture. Il aimait beaucoup les écrivains français tels que Rousseau, Lamartine, Musset, Balzac et Zola... » « A lire son œuvre abondante, on retrouve aisément, par sa teneur politique et sociale ainsi que par sa diversité thématique et littéraire, l'influence de la culture française. » notent Najib Redouane et Yvette Bénayoun-Szmidt.

³²³ Un autre ouvrage de Gérard Etienne qui traite des thèmes de la maladie et aussi du vaudoun. Voir *La Reine soleil levée*, Montmagny, janvier 1988. Pour une étude sur cet ouvrage, voir Mathilde Mésavage, « La Reine soleil levée : réalité et poétique » dans *L'œuvre romanesque de Gérard Etienne, écrit(s) d'un révolutionnaire*, op. cit., pp. 129-149.

³²⁴ Gérard Etienne et Jean Basile dans « Gérard Etienne ou Haïti sans complaisance », *La presse*, Montréal, samedi 4 juin 1988.

aux zombies. Les Blancs à la bombe [...] Derrière la logique du Blanc, il y a les zombies du Nègre. »³²⁵ À la science des Blancs, le narrateur oppose la superstition du Noir. Le progrès d'Haïti doit donc venir de l'abandon des rites et des institutions traditionnels, au profit de l'adoption du modèle des Blancs. C'est ainsi que le narrateur du *Nègre crucifié* veut tuer son père, sa belle-mère, les chefs de section rurale, car « il est écrit, dit-il, que la mort des nègres fera pousser des bois où la terre est mauvaise. »³²⁶ Il propose alors « de faire une nouvelle Haïti, ou bien brûler l'Haïti d'aujourd'hui. Brûler même tous les enfants des roisnègres. Et que du cadavre des roisnègres sorte un autre genre de nègres plus forts que ceux de Cham et des vaudouissants de son espèce. »³²⁷ La référence au mythe chamatique réaffirme la disposition du narrateur à défendre les assertions de l'école occidentale. Il réitère et trace un lien de causalité entre être Noir et la condamnation à l'adversité. Ce faisant, il renchérit les discours des ethnologues français qui n'ont pas trouvé de gloire à chanter pour les rites africains, tant le narrateur crée, grâce au mythe chamatique, une corrélation entre être vaudouissant et être nègre, la première tare étant synonyme de la seconde : « C'est assez d'être des nègres dont la seule qualité est la résurrection des morts en plein midi et la connaissance des mauvais sorts [...]. »³²⁸

Enfin, on se rend compte que chez lui, il y a un acharnement sur les pratiquants du vaudoun qu'il accable des problèmes identifiés comme étant à la source de la décadence de la nation haïtienne. Le protagoniste du *Nègre crucifié* ne regrette pas le comportement inhumain des soldats du régime autant que la condition stagnante et désespérante dont il est témoin. En revanche, sa désolation et sa frustration proviennent de ce qu'il pense être à l'origine du problème et qui condamne Haïti à

³²⁵ Gérard, Etienne, *Le Nègre crucifié*, op. cit., p. 24.

³²⁶ *Ibidem*, p. 35.

³²⁷ *Ibidem*, p. 93.

³²⁸ *Ibidem*, p. 47.

un salut à venir en « l'an quatre mille. »³²⁹ Voilà pourquoi il explique que sa souffrance, ce n'est pas tant la torture qu'il subit, ni la douleur physique, « mais plutôt l'histoire d'un peuple en arrière. »³³⁰ Finalement, ce que reproche le narrateur au gouvernement duvaliériste dans cette œuvre qui se veut politique comme l'affirme José Leclerc (1994)³³¹, ce n'est pas tant le fait d'être un régime sanguinaire et tyrannique, mais c'est surtout et avant tout d'avoir, en son sein, des adeptes du vaudoun ; c'est le regret de voir son pays se livrer à la culture d'une relation qui le lie au vieux monde africain.

Lorsque le narrateur s'attaque à la "superstition, à la bêtise et à la morbidité" des cérémonies religieuses des Noirs, il s'approprie totalement les discours des Européens qui en ont dit presque exactement les mêmes choses (chapitre IV). D'ailleurs, il revient sur les allégations de cannibalisme à l'encontre des pratiquants du vaudoun. Le dénigrement et l'horreur guettent la race noire lorsque le narrateur parle des « nègres qui mangent le foie des hommes »³³². Il s'intériorise ainsi le moi de l'Européen pour affirmer son propre moi face à ses congénères noirs. Son rangement du côté de la tradition générale des ethnologues européens sur les coutumes spirituelles africaines trahit son besoin de combler une altérité par une autre. Pour certains Noirs, l'altérité fonctionne comme une pendule. Elle ne peut pas faire le *tic* et le *tac* simultanément. À moins qu'il y ait une juste mesure entre la période et l'alternance, la pendule risque d'être coincée trop longtemps sur une des extrémités de l'ancre. C'est justement ce que l'on remarque chez le narrateur du *Nègre crucifié*. Il semble si bien assimilé à la thèse européenne sur le vaudoun qu'il a laissé

³²⁹ *Ibidem*, p. 152.

³³⁰ *Ibidem*, p. 143.

³³¹ José Leclerc, « L'écrivain et son double autobiographique / Gérard Etienne, *Le Nègre crucifié*, Montréal, Balzac, coll. « Autres Rives », 1994, 150 p. / Madeleine Gagnon, *Les cathédrales sauvages*, Montréal, VLB, 1994, 160 p. / Vincent Nadeau, *Rivière des Outaouais*, Sudbury, *Prise de Parole*, 1994, 126 p. », *Erudit*, n° 75, automne 1994.

³³² Gérard, Etienne, *Le Nègre crucifié*, *op. cit.*, p. 28.

s'épaissir entre lui et les Noirs de son pays une altérité de religion certes, mais aussi de race, sans même qu'il s'en aperçoive lui-même. Nous assistons à une sorte de condamnation du fait d'être « nègre ».

1.2.3. Rhétorique de l'altérité religieuse sur l'altérité raciale

L'idée de rompre le lien spirituel qui rattache Haïti à son africanité s'explique par l'ironie du narrateur sur les « dieux de Guinée » dont il souhaite que les « nègres » du pays implorant d'arrêter la colère du chef dictateur.³³³ Cette rupture religieuse que souhaite le narrateur et son personnage *alter ego* s'accroît par une volonté prononcée de marquer une séparation physique entre eux et les « nègres ».

Il regarde des nègres, assis près de lui. Ça pue à force de manger des pourritures et de travailler dans les mornes. Il passe sa main sous ses aisselles. Il pue, lui aussi. Qu'il se baigne ou qu'il se barbouille le corps de jus de jasmin, il pue. Ça lui répugne. Les autres ne savent pas qu'il pue. On dirait que leur odeur est nécessaire à leur respiration, qu'ils cesseront de vivre si leur saleté disparaît. Que faire pour sortir de ce monde de macaques, de lâches, de malpropres, de pétérades [pétarades] ?³³⁴

Le narrateur fait part de son dégoût pour la malpropreté, la puanteur et la grossièreté de ses congénères qui l'entourent. Il admet dégager la même puanteur mais proclame visiblement qu'à la différence des autres qui sommeillent dans l'ignorance de leur état, il est, lui, conscient de sa condition. Indirectement, il semble informer le lecteur de son état de rationalité en opposition à celui d'ignorance et d'animalité des autres Haïtiens. De là, il est possible de comprendre sa proximité de ses compatriotes par la puanteur. Cependant, son altérité s'exprime par sa

³³³ *Ibidem*, p. 27.

³³⁴ *Ibidem*, p. 53.

proclamation de son intelligence par rapport à l'ignorance des autres. Ce faisant, le protagoniste creuse davantage l'écart entre lui et ses compatriotes. Le renoncement à la terre d'origine qu'on détecte dans le discours du narrateur et auquel nous avons fait allusion tout à l'heure est extrapolé par son abandon du fait d'être nègre, car il en éprouve le dégoût³³⁵. « Je vous le dis : ma peau, j'en ai honte »³³⁶, déclare-t-il. Et pour illustrer le rapport étroit qu'il existe entre son rejet de la patrie et son refus de la négritude, voici ce qu'il dit :

Les dieux courent après la haine que j'accumule en moi depuis ma naissance, depuis le jour où je me suis rendu compte que je suis un nègre d'Haïti, colonisé jusqu'aux os. Les dieux savent que je hais les zombis nègres, que je hais ma peau, le soleil, la mer, tout ce qui me fait songer que je suis de la race de ceux qui tuent.³³⁷

Il y a dans *Le nègre crucifié* une dense atmosphère de haine de soi, de honte de soi. Il s'y trouve, certes, une valeur critique qui vise à réveiller les consciences sur les conditions socio-politiques, mais le texte affiche une forme de dérapage qui expose le « complexe d'infériorité »³³⁸ du narrateur devant la civilisation européenne. Il est difficile de défendre le narrateur sur ce dernier point, car c'est inévitablement en comparant les deux civilisations à l'aune des valeurs spirituelles et des pratiques religieuses que le protagoniste accuse le retard de la civilisation noire sur les progrès européens, notamment à cause du maintien des institutions qui représentent la perpétuation des coutumes ancestrales.

2. Entre altérité religieuse et assimilation incomplète

³³⁵ *Ibidem*, p. 140.

³³⁶ *Ibidem*, p. 145.

³³⁷ *Ibidem*, p. 81-82.

³³⁸ Voir Fanon Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952.

Enfin, le narrateur et son personnage *alter ego* tentent, tant bien que mal, de se distinguer de la race noire, mais cette dernière ne se distingue pas vraiment d'eux. Tout d'abord, le narrateur endosse la figure du "Christ rédempteur" sur le chemin de la croix, au même titre qu'un messie nègre prêt à faire pénitence et mourir sur le crucifix pour sauver son peuple du péché.³³⁹ En se comparant au Christ, le narrateur s'engage sur un chemin de non-retour où cette comparaison blasphématoire, plus ou moins pleine de provocation, peut lui coûter la crédibilité de ses arguments. Maladroitement, il ne se montre donc pas plus pieux que ses congénères. Marcel Jouhandeau dit : « Le sacrilège, la seule manière que les impies ont encore d'être dévots. »³⁴⁰

Par ailleurs, l'auteur, Gérard Étienne, que nous savons de confession juive, se voit parfois conférer le titre « juif nègre » et non « juif » tout court. Lorsque, lors d'une interview, Ghila Sroka posa la question à Étienne à savoir : « Comment un Haïtien choisit-il un beau jour de se convertir au judaïsme ? », l'auteur a répondu qu'il questionne beaucoup la conversion au judaïsme, mais qu'il ne souhaite pas raconter la genèse de son passage d'une religion à une autre.³⁴¹ Même en changeant de religion, Étienne est poursuivi par sa négritude et doit visiblement continuer à répondre de son haïtienneté. De même, dans *Le nègre crucifié* où l'on peut être consterné par la résolution du narrateur à prendre radicalement une distance par rapport à la race noire, on est également frappé de remarquer que le vaudoun ne fait pas défaut à celui qui tente tant de s'en différencier.

2.1. La superstition des non-superstitieux

³³⁹ Gérard, Etienne, *Le Nègre crucifié*, op. cit., p. 82 et 37.

³⁴⁰ Marcel, Jouhandeau, *Algèbre des valeurs morales*, Paris, Gallimard, 1935 cité dans le *Dictionnaire Larousse* [en ligne]. Consulté le 29 décembre 2017.

³⁴¹ Propos de Gérard Etienne recueillis par Ghila Sroka dans « Gérard Etienne, le juif nègre », *La tribune Juive*, mars 2003, p. 8-14.

Pendant l'année de la seconde campagne antisuperstitieuse, en 1912, il y eut un procès sur une affaire de meurtre à Port-au-Prince³⁴². Un couple de cultivateurs dont l'enfant vint à mourir, préméditèrent de mutiler Argentine Jean-François, une dame soupçonnée d'être sorcière. Celle-ci succomba à la suite d'horribles blessures. D'après les deux parents qui venaient de perdre leur enfant, Argentine aurait « mangé »³⁴³ leur fille. Traduite en justice, Albertine nia les éléments de l'accusation. Les accusés furent acquittés par le jury. D'une façon similaire, quand le narrateur du *Nègre crucifié* lance l'appel de « tuer les vaudouisants et les bocors », il valide indirectement des actes de barbarie contre les personnes qu'il qualifie lui-même de sauvages. Il encourage les actes de violence... et écrit à sa mère pour lui promettre qu'elle « verra d'autres figures après le massacre des Roisnègres... »³⁴⁴ En 1986, quand le régime Duvalier connut son déclin, il y eut en Haïti, une importante effusion de sang³⁴⁵. Plusieurs assassinats de prêtres du vaudoun eurent lieu. L'égide d'une identité religieuse à l'occidentale et la haine du vaudoun ont motivé des personnes à commettre ces crimes contre les prêtres du vaudoun réputés agents du diable. Le crime appelle le crime et, malheureusement, l'expression de la différence d'appréhension de la religion au sein même de la communauté négro-africaine, peut être la source sûre d'une altérité insoupçonnée chez les Noirs.

³⁴² Anonyme, voir Lewis, Clorméus cite Troussel dans « La démonstration durkheimienne de Jean Price-Mars : faire du vodou haïtien une religion », *Archives des sciences sociales de religion*, juillet-septembre 2012.

³⁴³ Comprendre meurtre par magie noire ou par sorcellerie.

³⁴⁴ Gérard, Etienne, *Le Nègre crucifié*, *op. cit.*, p. 48.

³⁴⁵ Publié sur le site : violence et résistance et cité sur le site de SciencesPo (<https://www.sciencespo.fr/mass-violence-war-massacre-resistance>) consulté le 08 novembre 2018. 1986, 7 février : Déchouquage du régime Duvalier. À l'annonce de la fuite en exil de Jean-Claude Duvalier, une foule d'un demi-million de personnes prend les rues de Port-au-Prince, fait la chasse aux [macoutes] et s'emploie à détruire les symboles de ce régime. Le nombre, même approximatif, de victimes demeure inconnu. Selon Hurbon (1987), des [macoutes] sont lapidés et d'autres brûlés vifs. À Delmas 31, la foule découvre et libère 7 détenus au domicile du macoute Ernst Bros (Pierre-Charles, 2000 :56). La plupart des victimes de la justice populaire ont leurs domiciles en ville et représentent des chefs de moindre importance du macoutisme, voire de « méprisables malheureux » (Trouillot, 1990 :155). Une cinquantaine d'Ougans et de mambos (prêtres et prêtresses vaudoun) sont tués pour leurs liens ou supposés liens avec le régime des Duvalier, et des dizaines de personnes supposées être des loups-garous ou des sorciers sont lynchés par la foule.

Par ailleurs, il y a une irrégularité flagrante chez le personnage principal. En s'acharnant contre les vaudouissants, il confirme indirectement, ne fût-ce que de manière insignifiante, qu'il croit en l'existence du vaudoun. Sa lutte contre ce culte dépasse le champ du physique. Il affirme spontanément que « c'est une longue bataille, faite contre des invisibles : saints, archanges, zombis, miliciens, contre les sacrifices, les offrandes à l'autel des vaudouissants qui font nettoyer leurs maisons, leur prostate, comme s'ils étaient tous des grands nègres. »³⁴⁶ En indiquant qu'il combat des forces invisibles, des esprits, des zombis, le narrateur insinue, peut-être de manière maladroite, qu'il est, lui aussi, superstitieux comme les vaudouissants dont il souhaite l'éradication.

2.2. Les frontières effacées entre le vaudoun et la sorcellerie

L'intrigue de *La Reine soleil levée* (1987), une autre œuvre d'Étienne, se déroule dans la même atmosphère de superstition que celle observée dans *Le nègre crucifié*. Tout se passe dans un quartier populaire de la capitale d'un pays qui n'est pas nommé explicitement, mais qu'on reconnaît très facilement. Il s'agit en effet d'Haïti. Jo Cannel meurt d'un mal inexplicable qui serait en fait l'œuvre démoniaque du « Grand Chef ». Meurtre mystérieux, pouvoir magique et invocation des esprits semblent régir les thématiques de Gérard Etienne très souvent. Les personnages des romans de l'auteur ont un grain de sincérité sur l'existence réelle de ce culte vaudoun. Franck Fouché (1976), qui reprend Robert Rivard, dira même que *Le nègre crucifié*, « tout en crachant sur le vodou et ses adeptes, n'en demeurent pas moins le plus vodouissant de tous les romans haïtiens »³⁴⁷.

³⁴⁶ Gérard, Etienne, *Le Nègre crucifié*, op. cit., p. 35.

³⁴⁷ Robert Rivard cité par Franck Fouché dans *Vodou et théâtre : pour un nouveau théâtre populaire*, Montréal, Nouvelle optique, 1979, p. 109.

En réalité, le narrateur du *Nègre crucifié* semble faire usage de pouvoirs magiques suspects. Tantôt, il dit une prière et disparaît³⁴⁸. Tantôt, il prononce une parole et se téléporte ailleurs. Le personnage fait usage du mot « Dambala » qu’il répète à sept reprises pour disparaître, suite à son initiation à un rituel par un vieillard.³⁴⁹ Il se dédouble en une sorte d’*alter ego*, capable d’échapper aux inconvénients de l’espace de la prison, pour aller se promener dans les villes de Port-au-Prince, alors que son corps reste physiquement dans sa cellule. Ce dédoublement de soi en un personnage invisible capable de se déplacer librement et indépendamment de soi, d’exécuter les ordres, y compris les plus sinistres, à l’insu de notre entourage est un sujet qui relève du domaine des esprits. Voilà, du moins, ce qu’Alain Mabanckou nous en apprend dans *Mémoires de porc-épic* (2006)³⁵⁰. Et d’après beaucoup, ce n’est même pas du vaudoun, puisqu’entre vaudoun, sorcellerie et magie noire, la différence est grande. Les vaudouisants ne sont pas des sorciers « mangeurs » d’hommes. Lucien Jean Bernard (2008) propose dans *Le Nouvelliste* une étude succincte des différences notoires qu’il existe entre ces sciences opposées :

C’est une erreur de vouloir confondre le vaudou avec la magie. En effet, entre le Vaudou, notre religion ancestrale, et la magie, énorme et grande est la différence. La magie mène droit à la sorcellerie, à l’envoûtement, au fétichisme et au vampirisme. Le fétichisme conduit forcément à des pratiques « ouangataires et hycanthropistes.» Et c’est même un corollaire d’affirmer que le loup-garou mène droit au cannibalisme. En effet, vaudouisants, magiciens, houngans ou bocors, loups-garous et cannibales sont aussi réels en ce beau pays des tropiques que l’existence en chair et en os du commun des mortels. C’est par manque d’information que la presse étrangère, faisant semblant d’ignorer à dessein ou non le dessous du rite africain, les loges in globo à la même enseigne et les

³⁴⁸ Gérard, Etienne, *Le Nègre crucifié*, op cit., p. 55.

³⁴⁹ *Ibidem*, p. 118-119.

³⁵⁰ Alain, Mabanckou, *Mémoires de porc-épic*, Paris, Seuil, 2006. Il y a une forme d’intertextualité entre les deux textes. Bien que publiée en 2006, l’œuvre de Mabanckou renvoie à des thématiques similaires à celles abordées dans le *Nègre crucifié*.

décore tous, mais de façon injustifiée, de l'épithète de cannibalisme. Erreur fatale qu'il faudrait vite réfuter ! Les vaudouisants sont loin d'être des cannibales. En Haïti, c'est parmi les vaudouissants que se recrutent les meilleurs guérisseurs de la médecine traditionnelle.³⁵¹

En outre, le personnage principal du *Nègre crucifié*, qui prononce des paroles incantatoires pour disparaître et réapparaître quand et où il le souhaite, ne semble pas faire la différence adéquate entre les dieux de l'Afrique et les dieux « créoles ». Michel Leiris a spécifié dans l'article « Martinique, Guadeloupe, Haïti »³⁵², que dans le vaudoun haïtien, il existe deux catégories de divinités : les dieux « créoles » qui sont d'origine autochtone « par opposition aux *Iwa* de « Guinée », c'est-à-dire d'origine africaine. » Dans *Le nègre crucifié*, justement, il y a une absence totale des dieux « créoles ». En se référant à l'explication de Lucien Jean Bernard (2008), il est possible de déduire que le narrateur semble confondre les vaudouisants, les sorciers et les magiciens, en plus de se tromper sur les dieux des panthéons africain et créole. Ainsi, en plus d'en faire usage lui-même, il efface les frontières entre le vaudoun, la sorcellerie et la magie noire. Ce dernier argument évoque « l'image de l'Afrique dans l'imaginaire antillais ». L'altérité religieuse des Noirs peut être perçue ici comme une reconstitution fautive ou approximative de l'image que le narrateur du *Nègre crucifié* a des rites africains. Son interprétation est, dans ce cas, le fruit d'une image lointaine entretenue par les traces de mémoire que les ancêtres esclaves ont légué à leurs progénitures, comme cela est le cas, par exemple, dans *Les derniers rois mages* (Maryse Condé, 1992).

³⁵¹ Voici la suite de la citation « [...] » ; Lucien Jean, Bernard, « vaudou, magie et sorcellerie », *Le nouvelliste*, [en ligne], publié le 13 mars 2008. [lien] <http://lenouvelliste.com/lenouvelliste/article/55368/Vaudou-magie-et-sorcellerie> consulté le 27 décembre 2017.

³⁵² Michel, Lieris, « Martinique, Guadeloupe, Haïti » dans *Les temps modernes*, n° 52, février 1950, p. 1391.

2.3. *Le nègre crucifié* : dimension psychanalytique d'un lien avec le vaudoun

« On est seulement en droit de se demander s'il existe un seul Haïtien qui, d'une manière ou d'une autre, ne soit pas relié au vaudoun, même si ces liens sont souvent, pour nous, imperceptibles. »³⁵³, s'est interrogé Claude Planson. Chez le protagoniste, il y a un mépris du père qui certes, ne passe pas par une mort physique, mais un meurtre spirituel. Dans *Le nègre crucifié*, le personnage du narrateur a très souvent été en désaccord avec son père. Ce dernier ignore ses requêtes : « Tu ne vois pas cette lisière d'ombres qui nous enveloppent. Papa continue de gratter les fesses de son partenaire. »³⁵⁴ Il dit : « si nous allions faire la guerre à Fidel Castro à Cuba. » ... Pas de réplique de la part de son père. Cette absence de dialogue entre le père et le fils s'est muée en la frustration progressive de l'enfant. Ce dernier est passé d'une étape de soumission à un état de révolte systématique en multipliant les répliques virulentes, dans un premier temps, puis en enchaînant les désobéissances et les fugues : « Que tu es lâche, papa. Plus qu'une chienne qui mange ses petits, qu'un homme qui maltraite sa femme après l'avoir prise toute la nuit [...]. »³⁵⁵ « Que c'est cochon, papa, de te promener avec moi dans les rues, comme une marchandise dans les vitrines des magasins. »³⁵⁶ Une fois, il est rentré à la maison, alors que son père l'attendait depuis trois jours. Le père lui demanda de baisser son pantalon pour le discipliner avec le fouet. Une fois la punition enclenchée, le personnage laissa exploser son exaspération qui était à son paroxysme depuis un temps :

³⁵³ Claude, Planson, *Vaudou : un initié parle...*, Paris, Jean Dullis, 1974, p. 8. Cité également par Régulus, Samuel dans « *Transmission de la prêtrise dans le vodou haïtien : manbo Janine et ougan Morales* », Thèse de maîtrise en Histoire, mémoire et patrimoine, Maîtrise Interdisciplinaire en Sciences Sociales et Humaines, Master II, Université d'État d'Haïti, 2008.

³⁵⁴ Gérard, Etienne, *Le Nègre crucifié*, *op. cit.*, pp. 31-32.

³⁵⁵ *Ibidem*, p. 35.

³⁵⁶ *Ibidem*, p. 37.

Brusquement mon personnage jette les deux pierres, prend son père par le coup et l'étrangle. Il rit gras. Son père lui dit : ne remets plus les pieds dans cette maison. Il répond : les fesses de ta mère. Je sais pourquoi tu me hais. Je prends ma belle-mère. Ce n'est de ma faute si les chiens ont mangé ce que Dieu t'a donné pour satisfaire ta femme. Les fesses de ta mère, deux fois. ³⁵⁷

Le personnage manifeste régulièrement des états d'âme indiquant le rejet de son père. C'est ainsi que lors d'une de ses fugues, il a demandé à sa copine, Nounoune : « Tu sais Nounoune, il faut me donner un morceau de ton père. À ce morceau, j'ajouterai deux aunes de toile pour me faire un père. »³⁵⁸ Ce passage témoigne de l'existence, à un degré important, d'une recherche de rupture catégorique avec le père, symbolique de la tradition et du lieu d'origine. Le vaudoun prend ainsi dans l'œuvre une dimension plus conséquente. Ces éléments sur la relation et la tension de rivaux qui sont dépeintes entre le personnage et la figure du père prouvent qu'il y a dans cette œuvre, l'expression d'une blessure psychologique qui pourrait représenter le *leitmotiv* principal de cette rage contre les vaudouisants. La haine pour le père s'est convertie, par projection, en une haine pour le vaudoun, la source principale de l'abandon de l'enfant.

Présentés comme cela, les éléments contenus dans *Le nègre crucifié*, entretenant un lien direct avec les sentiments du narrateur sur le vaudoun, laissent entrevoir une réalité sur l'existence d'une altérité religieuse des Noirs. Il a surtout été question, dans ce chapitre, d'orienter le débat sur ce qui renforce la thèse européenne sur la spiritualité négro-africaine et ce qui maintient, simultanément, une scission parmi les membres de la communauté noire. Dans le chapitre suivant, l'intérêt se portera sur le contre-argument qui marque, en général, la disparité sur l'appréhension des rites négro-africains au sein de la même communauté. Il sera nécessaire de voir, en opposition

³⁵⁷ *Ibidem*, p. 60.

³⁵⁸ *Ibidem*, p. 54.

au *Nègre crucifié*, la démarche des auteurs qui voient dans le vaudoun, un héritage qu'ils entretiennent en guise de respect. Ce chapitre sera également important, dans le cadre de la représentation et de la portée significative des rites traditionnels africains dans *Les soleils des indépendances*.

CHAPITRE VI

LA SPIRITUALITÉ DU NÉGRO-AFRICAIN : UNE VALEUR CACHÉE ?

1. La valorisation du vaudoun

Malgré le mépris dont a été sujet le vaudoun en Haïti pour avoir été pris comme une primitivité de religion qui devait à tout prix être coupée de la nation haïtienne, il représente pour beaucoup d'autres écrivains, un domaine admirable qui fait l'authenticité du pays. Cette disparité dans l'opinion collective du pays marque une altérité dans l'appréhension du vaudoun.

1.1. Le vaudoun haïtien : préservation de l'authenticité et prévention contre l'amnésie historico-sociale

Là où *Le nègre crucifié* affiche par exemple une défaillance nationale, compte tenu de ce que représente le vaudoun aux yeux des occidentaux, d'autres voient une opportunité d'authenticité et de valorisation du patrimoine haïtien. Certains écrivains dont Barthe et Théodat (2006)³⁵⁹ trouvent que les atrocités commises dans le cadre des campagnes de mobilisation contre le vaudoun sont un désastre culturel. Métraux a remarqué, au cours de son enquête ethnographique, que lors des destructions des objets culturels du vaudoun perquisitionnés par l'église catholique pendant ses campagnes, et durant les violences commises par les partisans du catholicisme, certaines pièces avaient, pour des raisons esthétiques ou scientifiques et pour la richesse de l'héritage national haïtien, le mérite d'être épargnées. Par ailleurs, Métraux est l'un des auteurs à

³⁵⁹ Francine Barthe, Jean-Marie, Théodat, « Les lieux du sacré : exemple du vaudou haïtien et du candomblé bahianais », *op. cit.*

affirmer ouvertement que « vu de près, le vaudou n'a pas le caractère hallucinant et morbide que la littérature lui prête. »³⁶⁰ Le Goff a, quant à lui, condamné les actes de violence commis à l'encontre des pratiquants du vaudou et reconnaît que la solution serait d'arriver à sensibiliser la société haïtienne sur le bon usage du patrimoine.³⁶¹ Si rien de substantiel n'est fait dans le contresens des recommandations rudimentaires qui résultent tout naturellement du travail de Gérard Etienne et de ses prédécesseurs qui, eux, souhaitent l'éradication complète de ce culte, on sait d'avance ce qui risque d'arriver en Haïti. Le pays connaîtrait une mort sociale et perdrait son âme. À son tour, Laënnec Hurbon explique³⁶² qu'au temps de l'esclavage, par exemple, l'esclave subissait la pratique de la déportation, et du coup ressentait le sens de la rupture et de l'amnésie. Cette amnésie consistait essentiellement à utiliser le christianisme pour forcer l'esclave à « abandonner sa religion et sa culture pour entrer, par assimilation aux codes européens, dans la condition humaine proprement dite. » Ce processus produisait chez l'esclave une amnésie culturelle. Enfin, Hurbon (2007) estime qu'en plaçant cette procédure douloureuse sous le signe d'une « mort sociale » (il cite Orlando Patterson)³⁶³, on peut mieux comprendre l'effet de cette amnésie et la nécessité de la combattre. L'esclave faisait donc usage du culte des morts par marques de respect pour ses compagnons décédés et en signe de négation de cette « mort sociale ». Si nous acceptons que le vaudou a longuement servi de socle pour la préservation de la mémoire culturelle du citoyen haïtien, nous comprendrons certainement que l'idée de s'en débarrasser

³⁶⁰ Alfred Métraux, *Le vaudou haïtien*, op. cit., p. 11.

³⁶¹ Le Goff, Jacques, *Patrimoine et passions identitaires*, op. cit., p. 429.

³⁶² Laënnec Hurbon, « Esclavage, mémoire et religions (vodou et résistance culturelle) », *Société suisse des américanistes*, 2009, pp. 25.

³⁶³ Orlando Patterson cité par L. Hurbon dans « La révolution haïtienne : une avancée postcoloniale », *Rue Descartes*, n° 54, 2007, p. 60.

abruptement serait suicidaire pour les populations qui entretiennent des liens étroits avec leurs ancêtres.

L'initiative de baser le progrès du pays uniquement sur les directives de l'église catholique avait été essayée lorsque l'état d'Haïti fit le choix d'être reconnu comme étant une nation de confession catholique en signant le concordat du 28 mars 1860. Mais alors que le clergé fut chargé de « civiliser » et de « moraliser » le pays, les résultats furent dérisoires malgré tous ces efforts³⁶⁴. Cet échec, explique Mgr Le Ruzic, provient du fait que :

Durant toute la période de 1804 jusqu'à la signature du concordat en 1860, les ministres de l'Eglise d'Haïti ne sont composés que de prêtres défroqués italiens, espagnols, corses et de séculiers français chassés de leurs diocèses. Plusieurs de ces aventuriers avaient été condamnés à des peines infamantes et avaient fui leur patrie pour échapper à la justice. D'autres, n'ayant jamais été ordonnés, se présentèrent comme prêtres et, accueillis par le Ministère des Cultes, ils obtinrent des cures dans la République d'Haïti.³⁶⁵

1.2. Le vaudoun haïtien : une pratique religieuse à la croisée d'un patrimoine national

Il est possible de percevoir qu'à travers la distinction que fait Le Goff entre héritage et patrimoine, il s'est avéré que des possibilités pour les pratiquants et non-adeptes du vaudoun de coexister dans le même environnement n'étaient pas impossibles. En effet, l'auteur explique qu'un héritage peut être refusé ou partagé tandis que, sauf un cas exceptionnel, un patrimoine a une valeur qui rend son refus difficile, voire impossible pour ceux qui en héritent et qui sont, à bien des égards, obligés de le conserver individuellement ou collectivement. Ceci vient du fait que le patrimoine

³⁶⁴ Eugène Aubin cité par dans Lewis Clorméus « La démonstration durkheimienne de Jean Price-Mars : faire du vodou haïtien une religion », *Archives des sciences sociales de religion*, *op. cit.*

³⁶⁵ Mgr Le Ruzic cité par Micial M. Nérestant dans *L'Église d'Haïti à l'aube du troisième millénaire : essai de théologie pratique et de sociologie religieuse*, Paris, Karthala, 1999, p. 124.

dégage un respect, une entité de sacré qui force le devoir de conservation patrimoniale.³⁶⁶ Aujourd'hui, les vaudouisants intègrent l'espace public et participent aux secteurs artistique et touristique qui constituent une marge importante de l'activité économique du pays. Métraux a trouvé que des temples vaudoun ont ouvert leurs enceintes au grand public et aux étrangers, majoritairement constitués de touristes curieux de découvrir des cérémonies qu'ils s'imaginaient cruelles et orgiaques. Au contraire, ces temples étaient des lieux transformés en salles de spectacle mettant régulièrement en scène, pour une appréciation purement artistique, la forme théâtrale de certains rites vaudoun.³⁶⁷ En préface des *Zombis nègres* de Gérard Chenet, Lew Bodgan J. a avoué que quand il pense au culte vaudoun dans les études de Métraux (déjà cité), aux danses de possession, etc., il voit que : « dans tous les cas, il y a libération, désenvoûtement, transgression, régénération, voire même création d'éthiques et de cultures nouvelles. »³⁶⁸

À part le domaine de la créativité théâtrale, le vaudoun haïtien a largement influencé le domaine de la peinture qui a eu, entre autres, l'appréciation d'André Malraux qui a déclaré en 1976 que « la peinture haïtienne, ancrée sur l'imaginaire des dieux du vaudoun, a une portée universelle. »³⁶⁹ L'acceptation du vaudoun comme un élément important du patrimoine haïtien a permis de redéfinir les pratiques populaires haïtiennes. Jean Price-Mars (1928) a été l'un des grands artisans qui ont contribué à la réhabilitation du vaudoun en Haïti. Il a recadré l'appréhension de la culture populaire dans une dimension folklorique. C'est dans son ouvrage, *Ainsi parla l'Oncle* (1928) qu'il a premièrement ébauché une approche ethnographique du folklore haïtien, en s'inspirant de plusieurs travaux d'ethnologues coloniaux français sur l'Afrique. Le plus grand mérite de Price-

³⁶⁶ Jacques Le Goff, *Patrimoine et passions identitaires*, op. cit., p. 429.

³⁶⁷ Alfred Métraux, *Le vaudou haïtien*, op. cit., p. 47.

³⁶⁸ Lew Bodgan J dans Gérard Chenet, *Zombis nègres*, Dakar, p. 9.

³⁶⁹ André Malraux cité par André, Charbonneau, Laurier Turgeon, *Patrimoine et identité en Amérique française*, Québec, Presses de l'université Laval, 2010, p. 198.

Mars reste tout de même la réhabilitation du vaudoun haïtien, non plus comme une source de dédain et de honte, mais comme une trace unique et significative de « l'africanité à l'origine de l'identité nationale. »³⁷⁰ (Nous reviendrons sur la question de l'altérité identitaire plus tard dans notre exposé). Pendant l'Occupation américaine d'Haïti (1914 – 1935), l'élite a été sollicitée pour exprimer son nationalisme, notamment par la multiplication des conférences qu'organisait Price-Mars. Il dénonça « le bovarysme collectif et la francophilie des élites haïtiennes. » Sa confiance en la méthode scientifique qui combinait le folklore aux sciences sociales, l'a convaincu de présenter, lors d'une conférence en 1952, ses intentions de promouvoir une nouvelle forme de patriotisme pour une meilleure image d'Haïti, impliquant toutes les facettes de son patrimoine :

Le folk-lore étant l'expression d'un fait humain, notre folk-lore à nous est la manifestation de croyances et de mœurs qu'on est susceptible de rencontrer selon des modalités diverses n'importe où sur la surface du globe. Par conséquent, il ne saurait y avoir d'indignité ou d'incorrection à en dépister l'existence, à en examiner les avatars, à en révéler les possibilités artistiques. C'est encore l'un des aspects de la connaissance auquel mes amis et moi nous nous sommes consacrés dans la plénitude de nos droits et de nos devoirs d'authentiques haïtiens. Nous en revendiquons la fierté et l'honneur.³⁷¹

L'importance que le vaudoun a aux yeux de certains Haïtiens, par rapport à d'autres, est un exemple de la scission naturelle qu'il existe entre les Noirs. L'altérité religieuse est une réalité qui s'étend également aux différentes communautés noires du monde. Être Nègro-Africain n'est pas une condition liée à la pratique du vaudoun ; de même, le vaudoun n'a pas la même marque d'expression pour tous les membres de la communauté noire. Ainsi, alors que *Le nègre crucifié*

³⁷⁰ Jean Price-Mars cité par Wis Clorméus « La démonstration durkheimienne de Jean Price-Mars : faire du vodou haïtien une religion », *Archives des sciences sociales de religion*, op. cit. : voir aussi Nicolas Vonarx, « Le vodou haïtien », Presses universitaires de Rennes, 2012.

³⁷¹ *Ibidem*.

présente un univers qui diabolise les rites spirituels d'origine africaine, *Les soleils des indépendances* est une œuvre qui fait une représentation méliorative des rites traditionnels, coutumiers et spirituels africains.

2. La nature des rites traditionnels dans *Les soleils des indépendances* d'Ahmadou Kourouma

Là où le narrateur du *Nègre crucifié* souhaite l'abolition des traditions et des coutumes ancestrales, Fama, le protagoniste principal des *Soleils des indépendances*, regrette l'abandon des traditions au profit de « l'abâtardissement des Malinkés et la dépravation des coutumes. »³⁷². Sur la question de la religion, *Les soleils des indépendances* et *Le nègre crucifié* s'opposent grandement. Contrairement à la position plus ou moins radicale du narrateur d'Étienne, celui de Kourouma semble faire preuve d'une attitude modérée au sujet de sa représentation des coutumes, rites et traditions africains. Fama reconnaît que la disparition des structures sociales traditionnelles – dont les débuts ont été marqués par l'enterrement « des vrais griots avec les grands capitaines de Samory »³⁷³ ou la défaite des dernières forces de résistance à la colonisation – a entraîné le déclin d'une société abandonnée à elle-même et en proie à la perte de son âme. Ainsi, pour le protagoniste du *Nègre crucifié*, qui est persuadé des rites spirituels comme étant à la source des échecs administratifs de son pays, Fama, au contraire pense que la dépravation du régime traditionnel est la cause du mal-être de sa patrie. Pour Fama, lui qui aurait pu être nommé prince des Doumbouya avant la conquête des Blancs, la perversion des traditions a instauré une atmosphère de déstructuration sociale et de faillite de la morale qui pousse les Malinkés « à honnir et à gifler leur

³⁷² Ahmadou Kourouma, *Les soleils des indépendances*, op. cit., p. 15.

³⁷³ *Ibidem*, p. 16.

prince »³⁷⁴. Selon le personnage, le nouvel organigramme administratif, fruit de la colonisation et des Indépendances, qui a remplacé le conseil traditionnel des anciens est un mouvement qui prône le rassemblement d'un parti unique au détriment du rassemblement des populations, des liens fraternels, de l'union et du partage.³⁷⁵ En réalité, le roman de Kourouma met en scène une société dépossédée des structures qui lui sont inhérentes, celles-là même qui devaient être représentatives de ses valeurs (comme l'explique au sujet d'Haïti, Price-Mars ci-haut cité) et constituer la garde de son authenticité.

2.1. Syncrétisme religieux : maraboutage et coutumes traditionnelles

Dans l'univers des *Soleils des indépendances*, les rites traditionnels sont indissociables des pratiques religieuses. Fama va à la mosquée, prie et invoque Allah, tout en réservant une valeur respectueuse importante aux us et coutumes des Malinkés. Les auteurs comme Letourneau (1892, déjà cité) pour qui le syncrétisme religieux des Africains suscite le rire et la moquerie, peuvent trouver une explication à ce sujet dans un article de Martine Quéchon (1971). S'inspirant essentiellement des travaux de P. Marty, elle propose une hypothèse sur la possible déformation du dogme islamique :

Si les marabouts ont une idée de Dieu assez semblable à celle des musulmans blancs (« Dieu est un esprit supérieur, un, doué de toutes les perfections, maître absolu de toutes choses, créateur de tout ce qui existe »), la masse des fidèles est, selon lui [P. Marty], panthéiste (« Dieu est tout ; tout est Dieu, tous les phénomènes, sensibles ou non, sont des manifestations de la Divinité, et Yalla est la grande force inconnue qui agite le monde. » De plus, « la vie grouillante des djinns qui s'agitent invisibles à côté de nous,

³⁷⁴ *Ibidem*, p. 15.

³⁷⁵ *Ibidem*, p. 150.

tient une place plus considérable dans la foi du Noir sénégalais que la présence constante, mais lointaine, de Dieu. »³⁷⁶

Malgré le tumulte sociétal interne dont il souffre, Fama, prenant à son compte la perpétuité des devoirs traditionnels, trouve qu'« aller aux funérailles d'un cousin est commandement des coutumes et d'Allah. »³⁷⁷ Le devoir d'honorer le défunt fait partie de la disposition de Fama à se conformer aux ordres traditionnels. C'est ainsi qu'en se joignant au conseil des anciens qu'incarnent Balla et Diamourou, Fama demande qu'on prépare en sacrifice quatre bœufs dont l'effusion de sang servira à assurer l'hospitalité des ancêtres dans l'au-delà. À la question de savoir « Pourquoi les Malinkés fêtent-ils les funérailles du quarantième jour d'un enterré ? », le narrateur répond : « Parce que quarante jours exactement après la sépulture les morts reçoivent l'arrivant mais ne lui cèdent une place et des bras hospitaliers que s'ils sont tous ivres de sang. »³⁷⁸ Par les sacrifices qu'il demande, le respect du culte des morts est une pratique essentielle chez les Malinkés, car au-delà de l'apparente dévotion à l'honneur des défunts, cette célébration particulière participe activement à la cohésion des groupes et procure aux entités qui concourent à la société, l'opportunité de faire valoir leur présence dans le paysage structurel naturel des hommes.

De tous les horizons du village surgirent des étrangers, les Malinkés des villages environnants. Rien ne manquait aux marches : tam-tams, chasseurs, anciens griots, femmes, filles et jeunes garçons [...] Les marabouts – des prestigieux ! – il y avait même deux El Hadji.³⁷⁹

³⁷⁶ P. Marty cité par Martine Quéchon dans « Réflexions sur certains aspects du syncrétisme dans l'islam ouest-africain », *Cahiers d'Etudes africaines*, 42, 1971, p. 206-230 (209).

³⁷⁷ *Ibidem*, p. 92.

³⁷⁸ *Ibidem*, p. 143.

³⁷⁹ *Ibidem*, p. 144-145.

2.2. Rites coutumiers : l'offrande sacrificielle

L'épisode où les hommes costauds du Horodougou se sont enfin attaqués aux bœufs de sacrifice et les ont égorgés, a marqué le début de l'osmose cérémoniale. Très rapidement, au groupe de convives déjà bien garnis, se sont ajoutés l'intrépidité d'une meute de chiens, des escadrilles d'aigles et d'éperviers, becs et serres en avant, voulant se servir avant l'heure. Contre chaque attaque, les hommes se sont organisés pour se défendre armés de bâtons et ils ont vaincu. Ils se sont servis, puis ce fut le tour des enfants qui « se ruèrent vers leur part et comme des cordiers nains, ils tirèrent et promenèrent les intestins [...] Les chiens furent admis après les enfants. [...] les charognards furent dédaignés ; [...] Le féticheur prévint tous les mauvais sorts lancés par les charognards mécontents en adorant les fétiches. »³⁸⁰ Spécifiquement dans le cadre de l'approfondissement des études d'anthropologie sur les pratiques religieuses en Afrique et plus particulièrement sur les rites sacrificiels, Luc De Heusch (1986) cite Hubert et Mauss en expliquant que « le corps de l'animal investi d'une matière sacrée sert à développer les matières utiles du sacrifice [...] on peut soit attribuer la dépouille tout entière aux dieux protecteurs ou aux démons malfaisants, soit l'attribuer aux hommes (à qui elle communique sa vertu religieuse), soit la partager entre les uns et les autres [...] »³⁸¹ Joint à la cérémonie de célébration d'un défunt, le sacrifice animal fait ressortir une hiérarchie universelle où s'incrument naturellement hommes, femmes, enfants, animaux domestiques, bêtes sauvages et forces invisibles. Au cours de cet événement, l'offrande adressée aux esprits semble tenir une fonction de nourriture et de réparation aussi bien dans le monde invisible que dans celui des vivants. C'est un rituel qui tient donc un rôle

³⁸⁰ *Ibidem*, p. 148.

³⁸¹ Hubert et Mauss cité par Luc De Heusch dans *Le sacrifice dans les religions africaines*, Paris, Gallimard, 1986, p. 16-17. Pour des exemples détaillés des différents sacrifices et leurs fonctions dans l'univers des peuples africains, voir la bibliographie spécialisée de Florence Heymann et Rosita de Selva, « Le sacrifice en Afrique noire : Première Partie », *Journal des Africanistes*, 1980, p. 145-248.

de reconstitution du cycle naturel du monde où tous les acteurs participent à la commémoration de cette friabilité entre ce monde et l'autre, entre la vie et la mort. « Tout cela dans le sang »³⁸², dit le narrateur.

Mais le sang, vous ne le savez pas parce que vous n'êtes pas Malinké, le sang est prodigieux, criard et enivrant. De loin, de très loin, les oiseaux le voient flamboyer, les morts l'entendent, et il enivre les fauves. Le sang qui coule est une vie, un double qui s'échappe et son soupir inaudible pour nous remplit l'univers et réveille les morts.³⁸³

Dans une étude spécifique aux peuples Bambara et Malinké, Youssouf Cissé postule que chez ces peuples d'Afrique de l'Ouest, « les différents sacrifices effectués ne seraient qu'une simple répétition de quatre actes de mise à mort que Dieu réalisa au commencement de la vie sur la terre dans le but de châtier les blasphémateurs, de sauver son œuvre, de défendre ses adorateurs ou de préserver les valeurs spirituelles et morales qu'il leur enseigna. »³⁸⁴ Il est fort difficile d'occulter ici le rapprochement possible avec Jésus dont la crucifixion est souvent définie comme le sacrifice ultime, l'immolation de l'agneau de Dieu qui enlève le péché du monde et purifie ce dernier de son sang versé.³⁸⁵ Sous cet angle, les cérémonies sacrificielles des Négro-Africains, vulgarisées dans *Le nègre crucifié*, prennent tout à coup un sens ennoblissant dans *Les soleils des indépendances*. La perspective du sacrifice de l'animal transcende la répugnance que l'on peut éprouver pour la méthode de l'immolation et le sang, car il ne suffit pas seulement de tuer, mais d'accorder au rituel, la dimension de sacralisation de l'offrande. Dans l'œuvre de Kourouma, le respect du culte des morts et les sacrifices ne ressortent pas d'un désir inassouvi de faire couler le

³⁸² *Ibidem*, p. 147.

³⁸³ *Ibidem*.

³⁸⁴ Youssouf Cissé, « Le sacrifice chez les Bambara et les Malinké », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, 5, 1981, p. 23-60.

³⁸⁵ *Jean* 1, 29.

sang des animaux pour un plaisir burlesque et macabre. L'on y saisit au contraire que le Négro-Africain cultive une pratique spirituelle réfléchie qui acquiert tous son sens dans la valeur de l'ensemble des activités dans son rapport avec le monde.

Malgré la taxation de superstition dont il fait l'objet à cause de ses habitudes spirituelles traditionnelles, le Négro-Africain a besoin de recourir à ses coutumes pour se faire une raison au sujet de certains phénomènes. En l'occurrence, Salimata qui a essayé d'avoir un enfant en vain, n'est pas allé voir un marabout, Hadj Abdoulaye, pour pouvoir enfin procréer, mais plutôt pour d'abord comprendre son inaptitude à avoir un enfant, et si besoin est, prendre les dispositions nécessaires afin d'en engendrer.³⁸⁶ En cela, Salimata des *Soleils des indépendances* s'oppose grandement à Mathilda de *La Reine soleil levée*. Tandis que Gérard Étienne loue le dévouement de ses protagonistes à la science et leur opposition à la superstition, les personnages de Kourouma expriment une volonté de ne pas uniquement se fier aux seules vertus des connaissances européennes pour expliquer les différents événements qui constituent leur existence. Là où un docteur appelle les symptômes de l'illusion de grossesse de Salimata, « une grossesse nerveuse », les Malinkés disent « une grossesse de génie ».³⁸⁷ Au sujet de la grossesse de Salimata, la médecine moderne et les consultations traditionnelles ne se départagent par réellement sur l'ultime conclusion. Elles reconnaissent toutes les deux que la grossesse de Salimata est quelque peu anormale. Il faut également avouer que, malgré l'acuité reconnue aux sciences européennes, celles-ci ne servent pas de pierre angulaire pour les connaissances universelles. Autrement dit, de toute évidence, les solutions européennes ne sont pas toujours correctement adaptées dans le cadre de

³⁸⁶ Ahmadou Kourouma, *Les soleils des indépendances*, op. cit., p. 66-80.

³⁸⁷ *Ibidem*, p. 52.

l'explication ou de la résolution des problèmes négro-africains. Ces derniers, dans ce cas, ne font qu'une interprétation de leur existence par leur propre "moi" au lieu de faire appel à celui de l'autre.

2.3. Le pouvoir de la parole : entre superstition et fonction mythique

L'importance de la parole se retrouve au centre d'une étude qui a regroupé plusieurs textes autour des *Soleils des indépendances*³⁸⁸. Romuald Fonkoua (2013), dans son article « La chair des mots africains : Esthétique et politique dans *Les soleils des indépendances* », examine en profondeur les différentes fonctionnalités de la parole dans le roman de Kourouma. Il y distingue, entre autres, la parole et le corps féminin, la parole paysanne et le discours antisocialiste, la parole du féticheur, celle du marabout, du chasseur etc. Fonkoua ne s'est pas particulièrement intéressé au pouvoir de la parole dans le cadre religieux, mais son étude permet de comprendre à quel point la parole fait partie intégrante de tous les aspects de la vie des Africains. C'est précisément dans cette omniprésence de l'importance de la parole dans la vie du Négro-Africain que la superstition peut s'entretenir, d'après les définitions préétablies de Johan Franz Buddeus (1750). Selon ce dernier, « outre la corruption naturelle de l'Homme, qui le porte vers le dérèglement, l'imagination qui résiste à l'Empire de la Raison avec une crédulité excessive, sont les causes particulières de la Superstition. La réunion et l'assemblage des idées. La liaison apparente, mais fausses de certaines causes, et de certains effets, aussi bien que le sentiment des Anciens malentendus, entretiennent la Superstition. »³⁸⁹ Ce que la conscience collective appelle "superstition" peut venir du fait que, chez le Négro-Africain, la spiritualité pénètre tous les aspects de la vie de tous les jours en ce sens que la moindre parole prononcée est considérée comme étant dotée de pouvoirs ayant la capacité

³⁸⁸ Sylvie Patron (dir.), *Sous les soleils des indépendances* À la rencontre d'Ahmadou Kourouma, *Textuels*, février 2013.

³⁸⁹ Johan Franz Buddeus, *Traité de l'athéisme et de la superstition*, trad. Louis Philon, Amsterdam, Pierre Mortier, 1750, p. 354-359.

d'avoir des incidences sur la vie de quelqu'un. Pour Buddeus (1750), justement, « il n'y a rien de plus efficace que la parole de Dieu. Un superstitieux s'imagine qu'il suffit d'en avoir l'écorce, sans en avoir l'intelligence, ou quelques paroles saintes écrites sur un Papier et suspendues à son Col, sont capable de guérir de la fièvre. »³⁹⁰

2.3.1. La puissance créative de la parole

Florence Scovel Shinn (1929) a publié un ouvrage *Your word is your wand: A Sequel to the Game of Life and How to play it*.³⁹¹ Elle y explique que la parole représente la baguette magique capable d'exécuter les sorts et de conclure l'invocation des incantations. « Dieu dit : Que la lumière soit et la lumière fut »³⁹². « Dieu dit : Qu'un espace s'étende au milieu des eaux, et forme une barrière entre les unes et les autres. »³⁹³ « Dieu dit : Que les eaux répandues sous le ciel se réunissent sur un même point, et que le sol apparaisse. Cela s'accomplit... »³⁹⁴ Les grandes références religieuses du monde se mettent d'accord pour dire que la parole était au centre de l'expression divine de la création. Dieu parla, commanda, invoqua et le monde fut. Car, comme on le retrouve symétriquement dans *La Bible*, au début du *Nouveau testament*, « Au commencement était le Verbe, et le Verbe était en Dieu, et le Verbe était Dieu. »³⁹⁵ La Parole, le Verbe, Dieu, étaient à l'origine du monde. À plus forte raison, on retrouve dans le même *Nouveau testament* l'explication du mystère de la naissance de Jésus qu'on attribue à la puissance du Verbe³⁹⁶. Le verbe se fait chair. Depuis longtemps, le monde a reconnu en les mages (dont certains

³⁹⁰ *Ibidem*, notes de bas de page, p. 359.

³⁹¹ Florence Scovel Shinn, *Your word is your wand: A sequel to the Game of Life and How to Play It*, New York Unity Society Headquarters, NY, 1929.

³⁹² Genèse 1, 3.

³⁹³ Genèse 1, 6.

³⁹⁴ Genèse 1, 9.

³⁹⁵ Evangile selon Jean, 1, 1.

³⁹⁶ *Ibidem*.

d'entre eux rendirent visite au Christ³⁹⁷), les apôtres, les prêtres, les sorciers..., l'aune des possesseurs d'une essence supérieure, indéchiffrable, mais capable de commander à travers la parole une manifestation immanente perceptible dans la réalité. Emanuel Swedenborg (1853) explique que dans l'Égypte Antique, ceux qui possédaient et enseignaient les sciences mystiques étaient appelés mages alors que ceux qui possédaient et enseignaient les sciences non mystiques étaient appelés sages. « De là vient que par eux, dans la Parole, sont signifiés de tels scientifiques. »³⁹⁸ Leurs enchantements, leurs invocations, leurs sorts, leurs oraisons et leurs bénédictions passent par la réalisation de cette puissance créatrice qu'est la parole. Ils avaient, dit Swedenborg, connaissance des choses du monde spirituel qu'ils apprenaient par correspondance. Ils sont craints parce qu'on estime qu'ils ont percé, jusqu'à un certain degré, le mystère de la création et de la destruction. Le narrateur du *Nègre crucifié* prononce, par exemple, des paroles d'incantation, puis se téléporte... L'Africain est, de ce fait, pieux de croire en la puissance de la parole. Pour le Nègro-africain, la parole est sacrée parce qu'elle ressort d'une force imperceptible et l'organe chargée de la faire ressortir est doublement sensible. En Afrique, la parole revêt une importance capitale, parce qu'elle est porteuse de pouvoir.³⁹⁹ Le narrateur des *soleils des indépendances* confirme cette pensée, lorsqu'il explique que « rien en soi n'est bon, rien en soi n'est mauvais. C'est la parole qui transfigure un fait en bien ou le tourne en mal. Et le malheur qui doit suivre la transgression d'une coutume intervient toujours, intervient sûrement, si par la parole

³⁹⁷ Evangile selon Mathieu, 2.

³⁹⁸ Emanuel Swedenborg, *Arcane céleste de l'Écriture Sainte ou Parole du Seigneur dévoilée*, vol. 9, Paris, Saint-Amand, 1853, p. 27.

³⁹⁹ Beaucoup d'œuvres de la littérature africaine de langue française traitent de la thématique du pouvoir de la parole. L'on peut citer, parmi tant d'autres, Sory Camara, *Gens de la parole : essai sur la condition et le rôle des griots dans la société malinké*, Paris, Karthala, 1975 ; Olympe Bêhly-Quénum, *L'initié*, Paris, Présence africaine, 1979 ; Sony Labou Tansi, *La vie et demi*, Paris, Seuil, 1979.

le fautif avait été prévenu de l'existence de la coutume, surtout quand il s'agit de la coutume d'un village de brousse. »⁴⁰⁰

De ces affirmations et de ce que démontrent respectivement Swedenborg (1853) et Shinn (1929), il est possible de dire qu'il n'est pas nécessaire d'être sorcier, mage, prêtre vaudouisant pour jeter un sort ou prononcer une bénédiction. Il suffit de tout extérioriser par la parole, de parler de quelqu'un, peu importe si c'est en bien ou en mal, que cela se réalise. « Ta parole est ta baguette magique », dit Shinn (1929). Ainsi, pour le Négro-Africain, la prière et les incantations illustrent cette fonction de pouvoir et de création que revêt la parole. « Alors que Ouedrago conduisait avec une prudence de caméléon, pour éviter une crevasse, pour aborder un tournant, il murmurait mille incantations où se mêlaient les noms d'Allah et des mânes. Fama aussi priait pour que tout le voyage se passât favorablement. »⁴⁰¹ De même, lorsque Salimata rendit visite à Abdoulaye pour demander la grâce des dieux de lui accorder un enfant, c'est par la parole que le marabout exprima les vœux de Salimata aux génies :

Mânes des aïeux ! Grands génies des montagnes aux sommets toujours verts ! Génies des biefs insondables ! Allah le magnanime qui couvre et contient tout ! Tous ! Tous ! » Des lèvres se collant et se décollant, bondissaient d'autres mots terribles, brillants et sonnants. Les mystères s'introduisirent dans le coq qui rassuré (blasphème !) piqueta quelque chose dans le sable.⁴⁰²

Génies des forêts sombres et calmes et des montagnes accouchant des nuages, des éclairs et des tonnerres ! Mânes des prestigieux aïeux, vertèbres de la terre nourricière, acceptez, attrapez ce sacrifice dans la grande volonté d'Allah le tout-puissant et éloignez de nous tous les malheurs, pulvérisez les mauvais sorts ! Oui, tous les mauvais sorts : ceux

⁴⁰⁰ Ahmadou Kourouma, *Les soleils des indépendances*, op. cit., p. 109.

⁴⁰¹ *Ibidem*, p. 84.

⁴⁰² *Ibidem*, p. 72.

montant du sud, ceux descendant du nord, ceux sortant de l'est, ceux soufflant de l'ouest !⁴⁰³

2.3.2. La parole comme monnaie

Aimé Avolonto (2017) a complété une pensée qu'il avait inscrite dans un article représentant sa contribution à *L'œuvre romanesque de Gérard Etienne, écrit(s) d'un révolutionnaire*. Il s'agit du fait de « partir de la prémisse, dit-il, au commencement était le verbe et le verbe s'est fait chair. »⁴⁰⁴ Avolonto avance aussi la perspective de la « cherté du verbe. » La parole n'est plus donc juste création, qu'elle soit bonne ou mauvaise, mais elle est à la fois monnaie courante parmi les hommes. L'on « donne sa parole » en gage, en guise de promesse, afin d'être contractuellement engagé de la « tenir ». Lorsque Salimata vint vendre sa bouillie aux travailleurs du Nord, « il suffisait de dire « Qu'Allah t'accorde un enfant ! » pour qu'elle accordât des crédits. »⁴⁰⁵ La valeur de la parole devient la symbolique de la devise unique universelle dans *Les soleils des indépendances*. Elle revêt les mêmes fonctions qu'une pièce de monnaie nécessaire à la conclusion d'une transaction commerciale. L'univers africain que présenté dans *Les soleils des indépendances* est, en l'occurrence, un monde où la parole se cultive et se distribue à disproportion. Les bénédictions sont prononcées à outrance, au point où elles tournent parfois à la crédulité, comme cela est le cas ici, dans cet échange entre Salimata et le porteur :

- Tiens, porteur ! Qu'Allah te gratifie de la longue vie, de santé et fortune.

Le porteur qui avait aidé Salimata à décharger la cuvette tâta la pièce, la sentit et la glissa dans sa poche, indifférent et sourd aux vœux.

⁴⁰³ *Ibidem*, p. 74.

⁴⁰⁴ Aimé Avolonto, « La pacotille ou la conjuration de la bête en nous », Najib Redouane & Yvette Bénayoun-Szmidt (s. la dir. de). *L'œuvre romanesque de Gérard Etienne, Écrit(s) d'un révolutionnaire*, Paris, L'Harmattan, 2011, pp. 151-171.

⁴⁰⁵ Ahmadou Kourouma, *Les soleils des indépendances*, *op. cit.*, p. 49.

- Euf ! Dis à ton tour des souhaits de bénédictions à mon endroit, afin que le marché et la journée soient favorables que je sois féconde et riche en enfants comme ces chauves-souris !

L'homme interloqué répéta les vœux machinalement et s'éloigna.⁴⁰⁶

Cette candeur frappante qui se dégage de la valeur que le Négro-Africain accorde à la parole consolide les études qui reconnaissent à l'Afrique une civilisation nettement construite sur les propriétés de la tradition orale. La responsabilité qui échoie à la parole dans l'univers négro-africain s'élève à celle d'être le transmetteur de toute la bibliothèque de la civilisation portée par la mémoire. Les pratiques spirituelles du Négro-Africain portent visiblement en leur sein le pouvoir des fonctions de la parole qui se révèle aux populations noires comme à la fois « chère » et « chair »⁴⁰⁷. Concluant une réflexion sur la présupposition de la religion chrétienne au sujet de la révélation de Dieu au monde, Jean Pirotte (2007) se proclame sur la contribution de la tradition orale dans la spiritualité africaine :

Le fait de l'oralité africaine aide à mieux comprendre le contenu de la Bible judéo-chrétienne et m'a fait déboucher sur une intuition développée ici : Dieu s'est révélé à nos ancêtres africains, à travers les contes, les proverbes, les paroles rituelles destinées au renforcement de la vie et au rétablissement de l'harmonie dans l'univers, les paroles fortes et bénéfiques où le dire correspond au faire.⁴⁰⁸

Compte tenu des arguments présentés dans cette partie, l'altérité religieuse semble être une réalité pour les personnages des œuvres du corpus. L'expression de cette altérité fait l'objet de plusieurs mises en évidence dans les œuvres de Baldwin... Toutefois, Baldwin, qui défend plus ou

⁴⁰⁶ *Ibidem*, p. 48-49.

⁴⁰⁷ Aimé Avolonto, « La pacotille ou la conjuration de la bête en nous », *op. cit.*

⁴⁰⁸ Jean Pirotte, *La religion africaine réhabilitée : regards changeants sur le fait religieux africain*, Paris, Karthala, 2007, p. 103.

moins les intérêts de la communauté chrétienne noire américaine, semble, lui-même, entretenir une altérité religieuse face au christianisme à cause de son homosexualité. Pour lui, les églises noires représentent un commerce extrêmement lucratif, un objectif qui ne semble pas du tout être en règle avec le postulat de l'éducation religieuse et de la consécration spirituelle. « C'est pourquoi, dit-il, lorsque je me trouvais face à face avec des fidèles, je n'avais maintenant pas trop de toutes mes forces pour ne pas bégayer, ne pas jurer, ne pas leur dire de jeter leurs bibles, se relever, rentrer chez eux et organiser, par exemple, une grève des loyers. »⁴⁰⁹ Nonobstant cette attitude magnanime face à la malhonnêteté des pasteurs noirs-américains, Baldwin n'affiche pas pour autant un soutien inconditionnel aux personnes issues de la communauté noire, qui sont de conversions musulmanes et qui affirment ouvertement une doctrine séparatiste. Ainsi, dans la perspective d'une altérité religieuse du dedans, l'apport de Baldwin permet d'élucider les zones d'ombres englobant les différences religieuses au sein de la communauté américaine qui s'enferme dans le tumulte d'un cercle vicieux. D'ailleurs, les études de Baldwin favorisent non seulement la reconnaissance d'une différence par rapport aux traditions chrétiennes, mais aussi l'affirmation d'une différence au sein même de la communauté noire. C'est par exemple le cas des œuvres de Gérard Étienne qui mettent souvent sous les projecteurs, des personnages qui revendiquent les entreprises de progrès nationaux et scientifiques au détriment des rites traditionnels des Noirs. Entre James Baldwin, un chrétien homosexuel qui s'oppose au christianisme classique et aux idéologies des Noirs-Américains de conversion musulmane, Gérard Étienne, un Haïtien converti au judaïsme et Ahmadou Kourouma, un Ivoirien de foi musulmane, la diversité religieuse des Noirs semble s'exprimer d'elle-même. C'est une indication que la spiritualité des Noirs ne peut pas être considérée comme une entreprise linéaire et évidente. Au sujet des valeurs spirituelles de

⁴⁰⁹ James Baldwin, *La prochaine fois, le feu*, op. cit., p. 53.

l'Afrique, il est possible de s'appuyer sur la vision de Kourouma qui apporte des explications aux pratiques traditionnelles et coutumières présentes en Afrique de l'Ouest, d'abord dans *Les soleils des indépendances*, et plus tard dans *Monnè, outrages et défis*⁴¹⁰. La problématique de l'altérité religieuse des Noirs peut être alors perçue comme un problème lié au manque de reconnaissance de la dichotomie dans les pratiques religieuses africaines, comme c'est le cas dans les autres religions.

En Afrique, de nombreux rituels traditionnels servent à maintenir l'ordre et l'harmonie entre le monde des humains et le monde invisible des esprits et des revenants. Les sacrifices et les offrandes aux esprits font partie des coutumes de base qui consistent à préserver l'importance accordée aux ancêtres l'existence des défunts dans l'au-delà, sous forme d'esprits.⁴¹¹ Pour Birago Diop :

Ceux qui sont morts ne sont jamais partis

Ils sont dans l'ombre qui s'éclaire

Et dans l'ombre qui s'épaissit,

Les morts ne sont pas sous la terre

Ils sont dans l'arbre qui frémit,

Ils sont dans le bois qui gémit,

Ils sont dans l'eau qui coule,

Ils sont dans la case, ils sont dans la foule

Les morts ne sont pas morts.⁴¹²

⁴¹⁰ Ahmadou Kourouma, *Monnè, outrages et défis*, Paris, Seuil, 1990.

⁴¹¹ De nombreux études existent sur les us et coutumes des sociétés d'Afrique de l'ouest. Voir, entre autres, N'sougan F. Aglemagnon, *Sociologie des sociétés orales d'Afrique noire : les Eve du sud-Togo*, Paris, Mouton, 1969 ; Maximilien Quénum, *Au pays des Fons : us et coutumes du Dahomey*, Paris, Larose, 1936 ;

⁴¹² « Souffles », poème, dans Birago Diop, *Leurres et Lueurs*, Présence africaine, 1960.

Gaston-Paul Effa (2015) ⁴¹³ne semble pas partager l'avis du narrateur du *Nègre crucifié* qui croit que les rites spirituels sont à la base du retard de son pays dans le domaine de la science. Pour Effa, à l'instar des autres pratiques religieuses africaines, l'animisme renferme une philosophie qui touche à tous les aspects de la vie. Que ce soit la vérité, la solidarité, l'enseignement, la préséance, l'initiation, l'explication de la mort, le deuil..., dans la perspective du rapprochement de l'homme avec la nature, l'animisme africain apparaît comme « une compréhension neuve de la nature et sans doute aussi un art de vivre qui, face à un monde agité, nous apprend à mieux habiter le monde. Et si l'animisme s'avérait à sauver l'homme ? Par une nouvelle façon d'être au monde, cette pensée, souvent méconnue, se donne à vivre comme une contre-philosophie. »⁴¹⁴

⁴¹³ Gaston-Paul Effa, *Le Dieu perdu dans l'herbe : L'animisme, une philosophie africaine*, Paris, Presses du Châtelet, 2015.

⁴¹⁴ *Ibidem*, résumé de l'éditeur <https://www.pressesduchatelet.com/livre/pour-une-nouvelle-philosophie-africaine/>

TROISIÈME PARTIE
ALTÉRITÉ COMME PHÉNOMÈNE SOCIAL

CHAPITRE VII

L'ALTÉRITÉ SEXUELLE DU NÉGRO-AFRICAIN

1. Fondement de la perspective occidentale

Le corps du Noir et son fonctionnement sexuel ont longtemps été, aux yeux des Occidentaux, une anormalité digne d'études biologiques et anthropologiques.⁴¹⁵ Une forte curiosité et un engouement hâtif de la part des scientifiques européens ont fini par donner lieu à une interprétation plus ou moins monotone et généralisante de la sexualité africaine. Citant Jean-Louis de la Sarthe et Virey, Peiretti-Courtis (2015) remarque que dans la littérature médicale française, les femmes et les hommes d'origine africaine sont décrits comme « dotés d'organes sexuels hypertrophiés et d'une sexualité débordante. »⁴¹⁶ Faisant spécifiquement référence à Virey, elle écrit que « la race, le climat et la culture aurait favorisé chez eux [les Africains] la prédominance des organes et de l'activité sexuels au détriment du cerveau et de l'activité intellectuelle, surdéveloppés dans la race blanche, et plus spécifiquement dans sa partie masculine. »⁴¹⁷ Ce qui vaut davantage l'apport de Peiretti-Courtis dans ce débat sur l'altérité sexuelle des Négro-Africains, c'est ce qu'elle a conclu de son analyse des recherches de Virey et de la Sarthe. Selon elle :

⁴¹⁵ Voir, Delphine Peiretti-Courtis, « Anatomie et Sexualité des Africains-e-s sous l'œil des médecins français (1780-1950) », dans *Emulations*, n° 15, « La construction scientifique des sexes », automne 2015, p. 46.

⁴¹⁶ *Ibidem*, p. 46.

⁴¹⁷ Virey cité par Delphine Peiretti-Courtis, *op. cit.*, p. 46.

Les organes sexuels des Africain-e-s font l'objet de l'intérêt des savants français et européens, qui voient en eux une différence signifiante et fondamentale entre la race noire et la race blanche, la marque de la distinction entre la sauvagerie et l'excès d'un côté, la civilisation et la modération de l'autre. Le corps devient un outil de lecture de l'altérité.⁴¹⁸

Par ailleurs, d'après Pierre Serna (2017), la manière de s'aimer des Africains révolte les Occidentaux dont Illigier, Geoffroy Saint-Hilaire, Spix, Grand-pré, Vosmaër, Leguat, Sparmann, etc. Ces derniers comparent la sexualité africaine à celle des singes, et postulent également que les organes sexuels des Noirs sont gros proportionnellement, car les parties de la génération acquièrent autant d'activité dans les hommes, pour l'ordinaire, que leurs facultés intellectuelles perdent leur énergie.⁴¹⁹ Dans une autre étude publiée par le professeur J. Philippe Rushton (1995), il a été renforcé que les Noirs, comparés aux Orientaux et aux Blancs, démontrent une physiologie, une anatomie, et des attitudes sexuelles au-dessus de la normale. Il affirme que, selon les enquêtes de l'Organisation mondiale de la santé, le schéma racial à trois voies confirme que les Noirs sont sexuellement plus actifs que les Blancs, qui sont, à leur tour, plus remuants sexuellement que les Orientaux. Rushton poursuit en démontrant que dans une enquête de 1951, il a été prouvé que les Noirs Américains font l'amour, en moyenne, 5 fois par semaine, alors que cette moyenne hebdomadaire est de 4 pour les Blancs américains. Enfin, Rushton pense que les données modernes confirment le caractère sexuel très marqué chez les Noirs par rapport aux Blancs et aux Orientaux.⁴²⁰

Toutes ces idées ont fortement impacté l'opinion générale que l'on se fait, dès qu'il s'agit de parler du Négro-Africain sur le plan de la sexualité. Il se trouve qu'on inflige généralement aux individus

⁴¹⁸ Delphine Peiretti-Courtis, *Ibidem*.

⁴¹⁹ Julien-Joseph Viery cité par Pierre Serna dans *Comme des bêtes*, Paris, Librairie Atrrthème Fayard, 2017.

⁴²⁰ J. Philippe Rushton, *Race, evolution, and behavior: a life history perspective*, New Brunswick, N.J., Transaction Publishers, 1995.

de caractéristiques négroïdes une stigmatisation opiniâtre ; celle-ci est sans doute née de la conviction qui s'est graduellement construite autour de l'idée selon laquelle les Noirs seraient déviants des normes sexuelles conventionnelles tant par l'appareil génital que par la libido et les performances sexuelles. Par conséquent, à la curiosité initiale qui a animé les chercheurs européens au sujet de la sexualité africaine, s'est ajoutée une expression de l'altérité par les pulsions et les capacités du corps.

La première rencontre de Rufus et du frère de Leona ne s'est pas déroulée selon le meilleur scénario.

- J'ai vu son frère une fois. Il fallait que je le voie, et il m'a vu. Il m'a craché en pleine face et m'a dit qu'il m'aurait tué si nous avions été dans le Sud.⁴²¹

La famille de Leona était protectrice d'elle et n'approuve clairement pas sa relation avec Rufus. Pour Rufus, « ils [la famille de Leona et le personnel de l'hôpital] n'ont pas voulu que je la voie. Je n'étais pas un parent. Je n'avais pas le droit de la voir. » Le narrateur fait partager au lecteur, par la perspective de Rufus, le ressenti de cette expérience :

Il revoyait les murs blancs de l'hôpital et l'uniforme des docteurs et des infirmières : blanc sur blanc. Et le visage du frère de Leona : blanc. Le sang avait afflué en dessous, épais et amer, jusqu'à la surface de la peau, à la vue de son mortel ennemi. S'ils avaient été dans le Sud, son sang et le sang de son mortel ennemi auraient jailli pour se mêler l'un à l'autre sur la terre insensible, sous un ciel indifférent.⁴²²

Tout le monde voulait, d'après le constat de Rufus, protéger Leona de lui. Aux États-Unis, par exemple, à cause de la différence de comportement sexuel que l'on attribue généralement aux

⁴²¹ James Baldwin, *Un autre pays*, *op. cit.*, p. 90.

⁴²² *Ibidem*, p. 91.

Négro-Africains, la société américaine de la branche blanche a ressenti le besoin de protéger les femmes blanches (Robert Staples, 2006⁴²³) contre la menace sexuelle que représentent les Noirs à leurs yeux. L'altérité devient alors non pas uniquement une affaire entre un individu et un autre, mais celle d'une organisation systémique visant à dénormaliser, voire déshumaniser la sexualité des Négro-Africains. Il est décrit, dans un document publié par *The American Civil Rights Union*, « The Truth About Jim Crow » (2014), que pendant la période (1865-1877) qui a suivi la guerre civile américaine, une démarche plus ou moins radicale a été adoptée sur les points d'intersection entre la sexualité et la marginalisation des Noirs. De la panoplie de codes sociaux qui ont régi les différentes formes de discriminations instrumentées pendant les années de *Jim Crow*, on peut par exemple retenir que :

- L'homme de race noire ne peut ni tendre la main, ne fût-ce qu'en guise de salutation, ni offrir aucune partie de son corps à une femme blanche, car il risque d'être accusé de viol, et de devenir passible de lynchage.
- Un Noir ne peut pas proposer d'allumer la cigarette pour une femme blanche, car ce geste est considéré comme impliquant de l'intimité.
- Les couples constitués d'une femme et d'un homme noirs n'ont pas le droit de démontrer de l'affection l'un pour l'autre en public ; ils n'ont pas le droit de s'embrasser car cela offense terriblement les Blancs.⁴²⁴

L'image réservée à la sexualité noire est presque celle d'une pratique taboue suspectée de déséquilibrer l'hégémonie sociale américaine. Par conséquent, les mariages interraciaux étaient

⁴²³ Robert Staples, *Exploring Black Sexuality*, "The myth of Black sexual superiority", Lahham, Boulder, New York, Toronto, Oxford, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2006.

⁴²⁴ "The Truth About Jim Crow", American Civil Rights Union, 2014, p. 10-11. [en ligne] https://www.theacru.org/wp-content/uploads/2018/10/ACRU-the-truth-about-jim-crow_v2.pdf consulté le 3 janvier 2019.

catégoriquement interdits pendant plusieurs décennies dans certains états. On peut aussi lire dans le même document cité ci-haut que des milliers de Noirs Américains ont été lynchés entre 1877 et 1950, et selon les chiffres, 25% de ces lynchages qui ont eu lieu aux États-Unis furent en raison d'accusations d'agression sexuelle. « The mere accusation of rape, even without identification from the alleged victim, could arouse a lynch mob. »⁴²⁵

[...] In 1889, in Aberdeen, Mississippi, Keith Bowen allegedly tried to enter a room where three white women were sitting; though no further allegation was made against him, Mr. Bowen was lynched by the “entire (white) neighborhood” for his “offense.” General Lee, a black man, was lynched by a white mob in 1904 for merely knocking on the door of a white woman’s house in Reevesville, South Carolina; and in 1912, Thomas Miles was lynched for allegedly inviting a white woman to have a cold drink with him.⁴²⁶

Cette pratique de vouloir protéger la femme blanche contre la menace sexuelle noire relève plus ou moins d'une condition de schizophrénie fortement présente dans la conscience américaine à la veille du *Civil Rights Movement*.⁴²⁷ Cette « névrose »⁴²⁸, provoquée par la simple image du Noir avide de sexe, a fortement eu des incidences horribles sur les relations interraciales. L'altérité sexuelle est une conséquence directe de l'établissement de l'opinion générale sur le débordement sexuel des Négro-Africains. Ainsi, le Négro-Africain était perçu comme un prédateur sexuel qu'il

⁴²⁵ “Lynching in America: Confronting the Legacy of Racial Terror”, Equal Justice Initiative, Montgomery, Alabama, 2015, p. 10. [en ligne] <https://eji.org/sites/default/files/lynching-in-america-second-edition-summary.pdf> consulté le 3 janvier 2019.

⁴²⁶ *Ibidem*.

⁴²⁷ Selon Lori Latrice Martin *et al.*, « Johnson [Jack Johnson, boxeur noir-américain de poids lourd au début du 20e siècle] was found guilty of violating the Mann Act, which made it illegal to bring women across state lines for immoral purposes, such as prostitution. The law was worded in such terms as to prohibit a host of consensual sexual activities like those Johnson engaged in with several white women » (*Pay to play: Race and the Perils of the College Sports Industrial complex*, Santa Barbara, CA, Denver, CO, Praeger, 2017, p. 74). Voir aussi Hill P. Collins, *Black Sexual Politics: African Americans, Gender, and the New Racism*, New York, NY, Routledge, 2004; Roberts D., *Killing the Black Body: Race, Reproduction, and the Meaning of Liberty*, New York, NY, Pantheon Books, 1997. Ces deux ouvrages sont cités dans Chandra L. Ford *et al.*, “Black Sexuality, Social Construction, and Research Targeting ‘The Down Low’ (‘The DL’), *Ann Epidemiol* 2007, pp. 209-216.

⁴²⁸ Pour reprendre un terme de Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, *op. cit.*

fallait à tout prix abattre ou enfermer dans un système d'altérité désocialisante, ségrégationniste. En ce sens, *Un autre pays* n'est une œuvre qui célèbre les relations interraciales. Au contraire, c'est un roman qui rend compte des déchirements psychologiques qui s'opèrent dans les rapports sociaux et amoureux entre Noirs et Blancs (Rufus et ses amis blancs, notamment ceux dont il s'est épris d'amour comme Éric et Leona ; Vivaldo et Ida...). Ainsi que le décrit le narrateur, l'histoire se passe dans un univers où il est possible de voir « Beaucoup de Blancs et de Noirs, enchaînés ensemble au temps et à l'espace, enchaînés à l'histoire. »⁴²⁹

En comparant la sexualité des Africains à celle des singes, certains Européens ont réussi à renforcer l'appréhension générale par le biais d'un relativisme entre la sexualité des Noirs et la bestialité. La problématique qui s'impose dans ce contexte pousse à se demander comment s'exprime réellement l'altérité à travers les mouvements du corps amoureux et la sexualité des Noirs. Certes, il est impératif, dans le but de comprendre pleinement cette altérité, de survoler d'abord les premières manifestations de cette idéologie de marginalisation sexuelle même si, ultimement, il sera aussi nécessaire et intéressant de pouvoir analyser les différentes perspectives des auteurs à l'étude.

2. La sexualité négro-africaine et le crime de race

Pendant très longtemps, l'Europe a généralement eu une perception de la sexualité négro-africaine qu'on a souvent estimée débordante par rapport à la norme. Progressivement, l'appréhension de l'expression sexuelle du Noir a été influencée par les associations avec la violence et le crime. Le Noir devient ainsi, non seulement l'autre à cause de sa couleur, mais il le devient également par les mouvements de son corps et par l'expression de ses désirs charnels. La

⁴²⁹ James Baldwin, *Un autre pays*, *op. cit.*, p. 98.

criminologie s'intéresse grandement aux comportements sexuels⁴³⁰. Colin Wilson et Donald Seaman (1990) ont démontré que les tueurs en série tirent des crimes sexuels, la satisfaction d'une sensation de pouvoir sadique, qui leur vient de la torture et du meurtre.⁴³¹ Or, il y a une association de la masculinité noire avec celle d'une bête⁴³², et la bête à laquelle l'on fait référence est un prédateur sexuel. Parlant du procès très médiatisé de Mike Tyson et Clarence Thomas⁴³³, Devon Carbado (1999) estime que, pour beaucoup de Noirs Américains, ces procès ne sont simplement qu'une question de viol et d'harcèlement sexuel, respectivement ; c'est pour légitimer les propensions selon lesquelles les hommes négro-africains seraient des brutes sexuelles.⁴³⁴

Par corrélation, lorsqu'on parle du caractère bestial de la sexualité négro-africaine, l'on doit le développer sous plusieurs angles en se demandant quels sont les éléments de violence associés à cette nature et s'interroger si, éventuellement, des évidences peuvent corroborer une particularité sexuelle hédoniste des Négro-Africains.

2.1. Violence et insensibilité sexuelle dans *Les Soleils des indépendances*

Dans *Les soleils des indépendances*, le narrateur nous fait vivre le drame traumatique de l'excision, puis du viol de Salimata. En ayant été victimisée successivement au cours de ces deux événements dramatiques, Salimata a été profondément marquée par la violence, l'humiliation et la

⁴³⁰ *Sexual behaviour and attitudes and their implications for criminal law*, Fifteenth Criminological Research Conference, Strasbourg, Council of Europe, 1984, document ronéoté, 207 pages.

⁴³¹ Colin Wilson; Donald Seaman, *The serial killers: A study in the psychology of Violence*, London, UK, Virgin Books, 1990, p. 256.

⁴³² Andrew B. Leiter, *In the Shadow of the the Black Beast: African American Masculinity in the Harlem and Southern Renaissances*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1972. Par exemple, Richard Wright, *The Native Son*, New York, Harper and Brothers, 1940 raconte l'histoire d'un jeune homme noir qui tue accidentellement une jeune femme blanche. Il en paie le prix ultime en écopant de la peine capitale. L'on trouve une intrigue similaire dans Sembène Ousmane, *Le docker noir*, Paris, Nouvelles éditions Debresse, 1956.

⁴³³ Voir, par exemple, Randy Roberts; J., Gregory, Garrison, *Heavy Justice; The trial of Mike Tyson*, Fayetteville, The University of Arkansas Press, 2000.

⁴³⁴ Devon Carbado, *Black Men on Race, Gender, and sexuality: A Critical Reader*, New York, NY, New York University Press, 1999, p. 119.

dégradation humaine ; ces incidents ont marqué à jamais son rapport aux hommes. Le narrateur n'aide pas vraiment la cause des Négro-Africains lorsqu'il met à nue la pratique de l'excision, une pratique ancestrale, qui se révèle dans les *Soleils des indépendances* comme un crime de torture et de diminution de la sexualité féminine. L'ablation du clitoris, en elle-même, est comparable à une irrévérence devant l'organe génital de la femme. Pour Francis Etsè Awitor, « la violence et le traumatisme subis par celle-ci [Salimata] lors de son excision et les conséquences fâcheuses de cet acte sur sa vie de femme témoignent de la *déshumanisation* de cette tradition. »⁴³⁵ Marie Bonaparte, (1951)⁴³⁶ qui a fait une étude approfondie de la sexualité féminine, a démontré que, tout comme le pénis chez les hommes, le clitoris de la femme a une fonction érectile qui lui permet d'assoupir les désirs purement érotiques. Lorsqu'on excise une femme, on la prive de son droit naturel de prendre le contrôle de cette fonctionnalité de son appareil génital pour accéder aux plaisirs de l'orgasme clitoridien. L'ablation sexuelle chez une femme, c'est la réduction du fonctionnement sexuel de son corps à un mécanisme exclusif de reproduction. Si le rite de passage, qu'est l'excision, coïncide avec la volonté d'optimiser les fonctions reproductives de la femme tout en limitant le risque d'impudeur de l'activité sexuelle, il inscrit involontairement le Négro-africain dans le tableau du crime de dépravation de la sensualité sexuelle. Cette pratique renforce à coup sûr l'assimilation de la sensibilité sexuelle africaine à un crime contre la chair. Danièle Moatti-Gornet dit à ce propos que « chaque fois que l'excision, perte de la jouissance, perte du clitoris (organe qui permet la double jouissance physique clitoridienne et vaginale) est désirée, acceptée ou imposée, c'est la mort de la femme en tant qu'être, elle [la femme] n'existe pas [...] »⁴³⁷ En cela, le Négro-Africain est criminel de ne pas avoir davantage d'égards pour la

⁴³⁵ Francis E. Awitor, « Le rite de passage ou la violence dans *Les Soleils des indépendances* d'Ahmadou Kourouma. », *Acta Lassyensia Comparationis*, octobre 2012.

⁴³⁶ Marie Bonaparte, *De la sexualité de la femme*, Paris, Presses universitaires de France, 1951.

⁴³⁷ Danièle Moatti-Gornet, *Qu'est-ce qu'une femme ?*, *Traité d'ontologie*, Paris, L'Harmattan, 1999, p. 157.

sexualité de la femme, d'amputer la plénitude de son existence à travers la réduction de sa sexualité.

Le féticheur Tiécoura, pour sa part, incarne un personnage sadique dont la conscience est visiblement à la limite de la carence sentimentale et de l'absence de morale. Son attitude est comparable à celle d'un prédateur qui épie sa proie, l'attend et l'attaque quand elle est le plus au dépourvu. Il a profité de la naïveté de Salimata et du fait qu'elle fût psychologiquement et physiquement atteinte de la cérémonie de l'excision, qu'elle fût le plus vulnérable, pour la surprendre dans sa tourmente et l'abuser sexuellement. C'était là, dans la case du fétiche qui devrait prendre soin d'elle et la protéger que le viol eut lieu :

[...] au moment où le soleil commençait à alourdir les paupières, que la natte s'écarta, quelque chose piétina ses hanches, quelque chose heurta la plaie et elle entendit et connut la douleur s'enfoncer et la brûler et ses yeux se voilèrent de couleurs qui voltigèrent et tournèrent en vert, en jaune et en rouge, et elle poussa un cri de douleur et elle perdit connaissance dans le rouge du sang.⁴³⁸

Il est difficile de ne pas reconnaître que la perversion sexuelle du féticheur Tiécoura est intimement liée à un comportement prémédité, une entreprise vicieuse, viscérale et criminelle. Tiécoura est la représentation fortuite de la sexualité masculine négro-africaine et la dépravation de l'institution chargée de protéger la valeur des femmes. Il y a davantage quelque chose de dérangeant dans l'expression que la société des *Soleils des indépendances* réserve à la sexualité. Le conseil des femmes chargé de prôner les intérêts de la femme et inculquer aux jeunes filles en rite de passage les valeurs de la solidarité féminines à travers les camps de retraite, n'a pas la décence de respecter le refus de Salimata de se laisser toucher par Baffi (son premier mari). Ces matrones, gardiennes

⁴³⁸ Ahmadou Kourouma, *Les soleils des indépendances*, op. cit., p. 37.

des mœurs, se révèlent comme étant complices du ravagement du corps féminin. En plus d'avoir excisé Salimata, elles ont tenté de la maîtriser pour que le vieux Baffi puisse pénétrer son temple sexuel malgré elle :

[...] elle se trouva dans la case nuptiale avec deux matrones au pied du lit pour l'éducation sexuelle et pour témoigner qu'elle est vierge. Baffi entra, s'approcha, tenta, elle se ramassa, se serra, se refusa, les matrones accoururent et la maîtrisèrent et il a désiré forcer et violer ; elle a crié ! Elle a crié comme la nuit de son excision et la peur et l'horreur de Tiécoura remontèrent dans son nez et dans sa gorge, [...], les matrones ont lâché, elle a sauté du lit pour s'enfuir par la porte, on l'arrêta, et elle s'effondra, se vautra dans les peines et pleurs sur le seuil.⁴³⁹

Dans une perspective de la femme africaine en général, et dans le cadre des *soleils des indépendances* plus précisément, l'homme négro-africain inspire l'image d'un homme impudique dont la conscience, insoumise à la délicatesse de la femme, reste réfractaire à la réceptivité sexuelle. Les hommes qui sont passés dans la vie de Salimata ne l'ont pas laissée avec le plaisir pictural de leurs rencontres charnels. Au contraire, à cause d'eux, elle a développé une association du sang avec ses expériences de violence sexuelle.⁴⁴⁰ Avertie de ses événements infortunés avec les hommes, elle est restée vigilante lors de sa visite chez Abdoulaye, le marabout, et a réussi à échapper à la tentative de viol de ce dernier.⁴⁴¹

Ces incidents tragiques qui ont bouleversé la vie de Salimata solidifient la conception européenne au sujet de la relation entre la sexualité africaine, la violence et le crime. Le viol, en particulier, renferme une dose importante de vices qui dépossèdent la femme de son propre corps. *Les soleils*

⁴³⁹ *Ibidem*, p. 39-40.

⁴⁴⁰ Christopher L. Miller, *Theories of Africans; Francophone Literature and Anthropology in Africa*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1990, p. 210.

⁴⁴¹ Ahmadou Kourouma, *Les soleils des indépendances*, *op. cit.*, p. 78-80.

des indépendances dénonce les conceptions qui s'opposent à l'épanouissement sexuel de la femme, à son respect et peut-être même à sa liberté. Lorsqu'il prit une seconde épouse, Mariam, sous prétexte que Salimata ne lui faisait pas d'enfant, Fama fit comprendre à sa première femme qu'elle dût partager la petite chambre qu'elle habitait avec son mari.⁴⁴² « Fama et ses deux femmes occupaient une petite pièce avec un seul lit de bambou, un seul « tara ». La femme (celle à qui appartenait la nuit) montait à côté du mari, l'autre se recroquevillait sur une natte au pied du tara. »⁴⁴³ C'est à la lumière de cette nouvelle organisation du foyer et du partage du lit conjugal qu'on observe l'étendue de l'insensibilité sexuelle du négro-africain. Fama est le prototype de l'homme indifférent à la pudeur sexuelle, et qui ne traite pas le corps féminin avec toute la délicatesse et l'intimité escomptées.

2.2. Esthétique particulière de l'érotique dans *Le nègre crucifié*

La théorie du corps amoureux (Michel Onfray, 2000)⁴⁴⁴ est un label supplémentaire à la bibliographie de Michel Onfray. Ce dernier mesure, exclusivement dans cette œuvre, la morale esthétique de l'érotisme, les règles qui doivent régir la justesse des ébats corporels s'instituant entre les partenaires amoureux. Quatre ans plus tôt, en 1996, il disait dans *Le désir d'être un volcan, Journal hédoniste* : « Jouir et faire jouir ; sans faire de mal ni à toi ni à personne, voilà, je crois, le fondement de toute morale. »⁴⁴⁵ En réalité, Onfray promulgue une vertu, une recette de sensibilité, de délicatesse et d'altruisme qui doivent accompagner le jeu amoureux, afin que la concrétisation de ce dernier puisse véritablement révéler un état de jouissance. D'après Olivier

⁴⁴² *Ibidem*, p. 157.

⁴⁴³ *Ibidem*, p. 158.

⁴⁴⁴ Michel Onfray, *Théorie du corps amoureux, Pour une érotique solaire*, Paris, Grasset, 2000. Voir d'autres œuvres traitant de l'érotisme et de l'expression sexuelle du corps comme Georges Bataille, *L'érotisme*, Paris, Minuit, 1957 ; Claude Crépault *Les phantasmes, l'érotisme et la sexualité*, Paris, Odile Jacob, 2007 ; Marquis de Sade, *Œuvres complètes du marquis de Sade : Les cent vingt journées de Sodome. Opuscules. Historiettes, contes et fabliaux. Les infortunes de la vertu*, Paris, Cercle du livre précieux, 1966.

⁴⁴⁵ Michel Onfray, *Le désir d'être un volcan, Journal hédoniste*, Paris, Grasset, 1996, p. 140.

Koettlitz (2000), le père fondateur de l'Université populaire de Caen s'est fortement appuyé sur une bonne relecture de la source grecque de cette théorie, avant de l'accompagner « aussi d'une séduisante reprise d'auteurs latins comme Horace, Virgile et surtout Ovide. »⁴⁴⁶ Il est ainsi possible de convenir que la coordination du corps amoureux dans son expression érotique est une idéologie qui a été cautionnée par les Anciens, avant d'être restituée dans la modernité par Onfray. C'est davantage une culture de galanterie mutuelle, qu'une simple expression du corps et des organes génitaux. Or, le protagoniste du *Nègre crucifié* démontre un autre entendement de l'expression du corps amoureux. Les rares passages du *Nègre crucifié* qui traitent d'érotisme n'apportent pas d'arguments mélioratifs, quant à la nature de la conception préétablie sur la sexualité négro-africaine. Sans rien enlever à l'œuvre, les scènes érotiques suscitent un air lugubre, un décor de morbidité et de violence. Certains passages réitèrent, implicitement, la notion d'invalidité de la sexualité négro-africaine par rapport à ce que préconisent les Anciens. En l'occurrence, ces passages suggèrent un amalgame de bestialité et de démonisation de la sexualité du Noir. Par exemple, le personnage principal « prend Nounoune par les reins. Elle répond à ses désirs. Il la prend par les cheveux. Ça fait mal à Nounoune. Elle obéit, ouvre ses cuisses pour laisser passer une bande de guêpes. »⁴⁴⁷ L'amplification d'une forme d'animalisation de la sexualité négro-africaine domine, tant les insectes, mais aussi certaines bêtes sont évoquées dans la participation à l'acte sexuel. Le narrateur raconte « qu'il se jette sur Nounoune, lèche sa peau, mord ses yeux. Elle soupire. Il lève sa robe, touche son vagin et fait des grimaces. Quel animal, dit-il. Regarde la crête. On dirait une langue de couleuvre. Nounoune, a-t-il des dents ? Pourquoi ne fait-on pas l'amour dans la bouche ? [...] »⁴⁴⁸ Le personnage s'animalise ainsi, et il s'approprie la nature du

⁴⁴⁶ Olivier Koettlitz, « Théorie du corps amoureux, de Michel Onfray », *Le philosophe*, vol. 1, n° 11, 2000, p. 235-240.

⁴⁴⁷ Gérard Étienne, *Le nègre crucifié*, *op. cit.*, p. 57.

⁴⁴⁸ *Ibid.*, p. 65.

serpent pendant le jeu érotique corporel. Christopher Peterson (2013) relève, dans *Bestial traces : Race, Sexuality, Animality*, un lien étroit entre la sexualité et l'animalité en général. Il fait d'abord référence à Cicéron qui prévenait l'humanité contre le risque de devenir un animal, si les hommes sont trop enclins aux plaisirs sensuels.⁴⁴⁹ Par opposition aux sociétés occidentales où le sexe est considéré comme une force négative, dangereuse et destructive⁴⁵⁰, on voit une libération on ne peut plus débordante dans l'univers haïtien du *Nègre crucifié*. Toutefois, pour un personnage qui critique l'impudeur des « femmes qui montrent au soleil la pointe de leurs seins »⁴⁵¹ et s'indigne contre les orgies⁴⁵², il y a indéniablement un alignement avec un esprit d'impunité sexuelle morbide qui va au-delà d'un simple fait de nudité insouciance.

Qu'est-ce que tu aimes dans moi, dit-il à Nounoune ? Tes dents, répond-elle. Donne-moi la crasse pour en faire une pâte. Je la mangerai ensuite avec des chiens, mon père, mes frères et mes sœurs. Donne-moi toute la crasse de tes dents pour la jeter dans mon estomac. Les enfants de mes enfants doivent pousser des dents comme les tiennes. J'aime tes sourcils qui sont comme deux lianes. Arrache-les de ton front. Vite, plus vite que ça. Serre-moi les reins avec tes sourcils. Plus fort, encore plus fort.⁴⁵³

Le personnage démontre une aspiration à la lubricité dans le jeu amoureux entre lui et son amie. S'il ne parle pas de crasse, il parle d'ordures, au point de déclarer à Nounoune qu'il l'aime comme une boîte de fatras, plus que les cochons qui grognent.⁴⁵⁴ Il existe chez ce personnage de Gérard Étienne, une perpétuation des clichés suggestifs d'une certaine morbidité et d'une animalité de la sexualité négro-africaine. Par ailleurs, il nie fermement la normalité d'un sentiment amoureux chez

⁴⁴⁹ Christopher Peterson, *Bestial traces: Race, sexuality, Animality*, New York, Fordham University Press, 2013, p. 8.

⁴⁵⁰ Gayle Rubin cité par Christopher Peterson, *Ibidem*.

⁴⁵¹ Gérard Étienne, *Le nègre crucifié*, op. cit., p. 51.

⁴⁵² *Ibidem*, p. 36.

⁴⁵³ *Ibidem*, p. 53-54.

⁴⁵⁴ *Ibidem*, p. 54.

les populations négro-africaines de l'œuvre, lorsqu'il dit, en connotation à la religion et à la dictature, que l'amour « s'appelle prostitution quand les dieux de l'Afrique et les miliciens du Chef l'approuvent »⁴⁵⁵. Dans ces conditions, l'altérité sexuelle du Négro-africain est vouée à la solidification de l'opinion classique qui l'associe à un acte démoniaque et immoral.

2.3. La délimitation de l'expression du sentiment amoureux

Dans l'univers américain dépeint dans *Un autre pays*, Blancs et Noirs sont mutuellement impliqués dans l'évaluation ô qu'universelle de l'idéologie problématique des relations interraciales, et, certainement, comme des individus qui ne peuvent pas se toucher sans se déchirer, les deux groupes éprouvent les conséquences dévastatrices du rapprochement de leurs corps et de leurs réalités. Néanmoins, pour l'objectivité de notre étude, nous voulons nous limiter à la perspective de l'homme noir par rapport à ce problème. Nous n'analyserons pas non plus le cas d'Ida, la sœur de Rufus, car le cas d'une relation entre une femme de couleur et un homme blanc est un cas particulier⁴⁵⁶. Nous parlerons donc exclusivement du problème de l'homme noir.

2.3.1. La sexualité à la limite de la fonctionnalité du corps

La réalité troublante de l'échec de la relation entre Rufus et Leona est bien plus profonde que la superficielle raison du comportement agressif. Pour comprendre au mieux la relation entre Rufus et Leona, la convocation de toutes les implications historique et raciale s'avère nécessaire. Les États-Unis ont une histoire chargée de complications dans les interactions entre races⁴⁵⁷. Naturellement, les facettes de ce problème américain, aussi moindres soient-elles, s'incrument discrètement ou ouvertement dans tous les types de rapports interraciaux, y compris les plus

⁴⁵⁵ *Ibidem*, p. 107.

⁴⁵⁶ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952, p. 33-50.

⁴⁵⁷ Gunnard Myrdal, *An American Dilemma*, New York, Harper & Brothers, 1944, pp. 560-561.

triviaux. Plus particulièrement, la relation entre un homme de couleur et une femme blanche comporte une dimension psychanalytique qui échappe parfois aux intervenants directs eux-mêmes.

Nous lisons dans *Peau noire, masques blancs* :

Il y a une trentaine d'années, un Noir du plus beau teint, en plein coït avec une blonde « incendiaire », au moment de l'orgasme s'écria : « Vive Schœlcher ! » Quand on saura que Schœlcher est celui qui a fait adopter par la 3^e République le décret d'abolition de l'esclavage, on comprendra qu'il faille s'appesantir quelque peu sur les relations possibles entre le Noir et la Blanche.⁴⁵⁸

Bien que cette anecdote fût évoquée dans le cadre d'une perspective française, elle est applicable à une grande majorité des Noirs vivant dans des sociétés occidentales. Elle est donc, à titre explicatif, relative à ce qu'a ressenti Rufus lorsqu'il a fait l'amour avec Leona pour la première fois. Le narrateur décrit ses émotions, et nous suggère qu'un certain esprit libérateur et revanchard sommeillerait au fond de Rufus. Il ne faut pas l'interpréter comme une revanche sur Leona, mais plutôt comme une délivrance de toutes les dispositions qui ont été prises pour le priver de s'accoupler avec une femme blanche à cause de sa couleur. À défaut d'être accepté comme un homme au lieu d'un « Nègre » dans la société, le Nègro-africain se fixe l'objectif d'avoir ce qui rend le Blanc exclusivement différent de lui à part la couleur de peau : la femme blanche.

Il [Rufus] voulait qu'elle [Leona] se souvienne de lui, jusqu'à la mort. Et rien n'eût pu l'arrêter alors, ni le Dieu blanc lui-même, ni une foule accourue pour le lyncher. A mi-voix, il maudit cette chienne de blanc de lait [...] « je t'avais dit que je te ferai pleurer pour quelque chose » [...], et sentit le venin jaillir, assez de venin pour faire cent bébé nègres-blancs.⁴⁵⁹

⁴⁵⁸ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, op. cit., p. 51.

⁴⁵⁹ James Baldwin, *Un autre pays*, op. cit., p. 32.

En général, l'idée de s'accoupler avec la femme blanche pour l'unique raison d'assoupir un désir sexuel, dénature la crédibilité sentimentale des Nègro-Africains. Or, ici, dans *Un autre pays*, c'est précisément l'impression que rapporte le narrateur. Dans le roman de Danny Laferrière, *Comment faire l'amour à un nègre sans se fatiguer* (1985), Vieux explique que « dans l'échelle des valeurs occidentales, la Blanche est inférieure au Blanc et supérieure au Nègre. C'est pourquoi elle n'est pas capable de prendre véritablement son pied qu'avec le Nègre...La Blanche doit faire jouir le Blanc, et le Nègre, la Blanche. D'où le mythe du Nègre grand baiseur. Bon baiseur, oui. Mais pas avec la Nègresse. C'est à la Nègresse de faire jouir le Nègre. »⁴⁶⁰ Lorsque les auteurs négro-africains abordent les questions sur la sexualité des Noirs, ils doivent faire attention à ne pas tomber dans une caricature ravageuse et incendiaire à la restitution d'une quelconque légitimité de la sexualité négro-africaine. À se fier aux portraits de Rufus et de Vieux, on aurait plutôt tendance à croire que les deux narrateurs placent ces deux personnages aux antipodes de la sensualité sexuelle, et les caractérisent plutôt d'individus dont la sexualité se limite à l'unique fonctionnalité du corps et de l'organe génital. De même, dans le *Nègre crucifié*, on touche un peu à la relation entre l'altérité de couleur et celle de la sexualité. Le personnage principal a graduellement dévoilé son projet de changer de couleur de peau qu'il lie intimement à sa relation avec Nounoune. Celle-ci, par décret de son père doit aimer les fils de bourgeois. Le personnage reconnaîtra ensuite qu'il « n'est pas facile de faire un autre type de nègres avec deux couleurs. »⁴⁶¹ Haïti semble être coutumière à cette division idéologique entre Mulâtres et Nègres. Dans *Haïti sangs mêlés*, par exemple, le père d'Anne-Catherine la met en garde contre son petit ami nègre :

[...] Au cas où tu ne le saurais pas, ces individus [Nègres] ne peuvent pas se passer de maîtresses, au contraire des gens de notre monde qui se contentent d'aventures

⁴⁶⁰ Danny Laferrière, *Comment faire l'amour à un Nègre sans se fatiguer*, Montréal, Typo, 2010 [1985], p. 48.

⁴⁶¹ Gérard Étienne, *Le nègre crucifié*, op. cit., p. 65.

passagères. Ton orgueil en souffrira, mais il sera trop tard. Tu te feras insulter en pleine rue par des rivales et tu resteras des nuits entières à l'attendre. Tu entres, ma fille, dans un univers peuplé de *loas*, de *houngas*, de *wangas*, de sauvages...tout un héritage qui vient d'Afrique.⁴⁶²

Comme l'on peut le voir, certains textes provenant d'écrivains négro-africains peuvent témoigner du recyclage des associations imprromptues que la pensée classique a établies entre l'héritage africain et le dévergondage sexuel. Ces faits ne sont pas le fruit d'un accident. Ils sont effectivement dus à l'existence indéniable d'une altérité sexuelle au sein même de la communauté noire.

Le corps, pour Gilles Deleuze, c'est ce qu'on associe à l'obscurité. « Je dois avoir un corps, c'est une nécessité morale, une « exigence ». Et, en premier lieu, je dois avoir un corps parce qu'il y a de l'obscur en moi. L'esprit est obscur, le fond de l'esprit est sombre, et c'est cette nature sombre qui explique et exige un corps. »⁴⁶³ On doit pouvoir se demander à savoir si le jeu amoureux, sans l'infusion du sentiment amoureux, peut réellement aboutir à la jouissance avec l'unique vertu du mouvement du corps.

2.3.2. Contrainte de la délimitation du comportement amoureux

Se basant sur une théorie de Gilles Deleuze tirée de *Différence et répétition*, Michel Onfray (1991) écrit dans *L'art de jouir* :

Le corps n'est plus l'obstacle qui sépare la pensée d'elle-même, ce qu'elle doit surmonter pour arriver à penser. C'est au contraire ce dans quoi elle plonge ou doit plonger, pour

⁴⁶² Anthony Kavanagh Senior, *Haïti sangs mêlés*, Neuilly-sur-Seine, 2001, p. 60.

⁴⁶³ Gilles Deleuze cité par Michel Onfray dans *L'art de jouir*, Paris, Grasset, 1991, p. 97.

atteindre à l'impensé, c'est-à-dire à la vie. Non pas que le corps pense, mais, obstiné, têtue, il force à penser ce qui se dérobe à la pensée, la vie. On ne fera plus comparaître la vie devant les catégories de la pensée, on jettera la pensée dans les catégories de la vie.⁴⁶⁴

L'inaccessibilité à la jouissance réelle, c'est-à-dire à la vie, et qui conclut le jeu amoureux par l'unique mouvement du corps, est, dans la sexualité négro-africaine, l'obstacle ultime au déploiement complet du sentiment amoureux qui devrait accompagner ce même jeu. Ce n'est plus réellement le corps qui est fautif de cette incapacité à atteindre le point culminant de la manifestation de la sensualité. Même si la pensée, le désir ou la volonté accompagnent son élan vers la sensualité, le Noir se retrouve inévitablement devant les réalités de la vie, plus précisément, l'altérité du dedans, qui constituent le frein principal à cette pensée motrice du corps.

En l'occurrence, la relation qui unit Rufus et Leona est assujettie aux contraintes des normes sociétales américaines de l'époque. Étant donné le caractère inhabituel de l'expression publique des couples mixtes, l'amour qu'ils éprouvent respectivement l'un pour l'autre est condamné à être un amour dans les périmètres duquel les acteurs, comme des criminels, doivent se témoigner les moindres gestes affectifs dans la discrétion totale, à l'abri des regards, à l'insu de la police et des instigateurs de la loi. Rufus est obligé de contourner ou de défier les lois de la structure sociétale américaine pour aimer Leona. On sent qu'il éprouve de la tendresse pour elle, mais ses petites attentions sont encombrées de frayeurs, car quel que soit l'amour qu'ils ressentent l'un pour l'autre, ce dernier ne peut pas bénéficier de l'épanouissement nécessaire pour éclore et se développer, au-delà de l'espace de leur logement. Le premier soir où ils ont fait l'amour sur le balcon de l'appartement d'un ami de Rufus, c'était dans la crainte d'être surpris par quelqu'un qui pût appeler la police (ils avaient plus peur à cause des autres personnes présentes dans

⁴⁶⁴ *Ibidem*, p. 98.

l'appartement que d'être vus par quelqu'un de l'extérieur).⁴⁶⁵ Nous prenons conscience, à travers la vie de Rufus, de la gravité d'une réalité vicieuse qui délimite l'étendue de l'affection qu'un Négro-Africain peut donner, mais surtout de la personne à qui il peut étendre ce témoignage d'amour. Un Négro-africain est obligé de se mesurer, de se réserver, de s'étrangler de retenue pour ne pas laisser exploser ses sentiments amoureux en public. La frustration du personnage à travers ses dérapages agressifs est souvent due à une situation humiliante, celle d'être constamment épié, déconstruit et jugé à l'aune d'un crime facétieux : celui d'être un homme noir qui aime une femme blanche. Son altérité face à l'autre catégorie de citoyens américains l'empêche de pleinement laisser déployer les ailes de son existence. Il s'agit d'une infraction passible d'arrestation, d'emprisonnement, de lynchage, de mort (dans tous les cas, rarement ou pas du tout, il n'est porté aucune atteinte à la vie de la femme blanche qui entretient une relation avec un homme de couleur)⁴⁶⁶. Rufus aime Leona, mais il l'aime comme un fugitif, constamment à l'affût des moindres regards et commentaires suspicieux. Un jour, alors qu'ils se promenaient ensemble,

[...] il leva les yeux et rencontra ceux d'un jeune Italien. Le garçon qu'éclaboussait le soleil qui tombait à travers les arbres le fixa d'un œil haineux. Il regarda ensuite Leona lentement et passa avec insolence – il avait exprimé sa désapprobation ; son dos même paraissait hargneux.

- Pauvre mec ! murmura Rufus.⁴⁶⁷

Leona, une femme blanche, en couple avec Rufus, un Noir, est une image qui dérange dans l'univers américain d'*Un autre pays*. C'est un tableau qui fait irrévocablement ressortir des stigmates de l'esclavage et de Jim Crow, ainsi que des préjugés de race et de couleur. Le Noir est

⁴⁶⁵ James Baldwin, *Un autre pays*, *op. cit.*, p. 33.

⁴⁶⁶ Gunnar Myrdal, *op. cit.* and "The Truth About Jim Crow", *op. cit.*

⁴⁶⁷ James Baldwin, *Un autre pays*, *op. cit.*, p. 40-41.

vu comme un être déviant, une bête féroce, un prédateur sexuel dont il faut protéger la femme blanche à tout prix. C'est cette Amérique que représente le personnage de Richard. Il fait comprendre à sa femme, Cass, qu'il n'aimait pas Rufus, parce qu'il ne pouvait s'empêcher de penser que si tout le monde faisait un si grand cas de lui, c'était en partie parce qu'il était un Noir. « [...] Moi, je ne voyais rien de plus en lui que dans n'importe qui d'autre. Et je ne pouvais pas lui pardonner ce qu'il faisait à Leona... »⁴⁶⁸ Il y a dans l'esprit du Blanc, comme le dit Fanon « une lutte gigantesque menée contre l'autre. »⁴⁶⁹ Et, *a priori*, c'est dans l'intérêt de protéger la femme blanche de la monstruosité sexuelle du Nègro-Africain que l'Amérique se livre à la définition peu flatteuse qu'elle s'est construite de la sexualité négro-africaine. Cependant, Robert Staples n'en est pas totalement convaincu. Citant Hernton, il explique que, ultimement, l'homme blanc raciste ne cherche pas à protéger la femme blanche contre l'homme noir, mais qu'il cherche plutôt à se protéger lui-même contre le sentiment d'une altérité d'infériorité sexuelle qu'il ressent par rapport au Nègro-africain :

There is in the psyche of the racist an inordinate disposition for sexual atrocity. He sees in the Negro the essence of his own sexuality, that is, those qualities that he wishes for but fears he does not possess. Symbolically, the Negro at once affirms and negates the white man's sense sexual security... Contrary to what is claimed, it is not the white woman who is dear to the racist. It is not even the Black woman toward whom his real sexual rage is directed. It is the Black man who is sacred to the racist. And this is why he must castrate him.⁴⁷⁰

⁴⁶⁸ James Baldwin, *Un autre pays*, *op. cit.*, p. 119.

⁴⁶⁹ Fanon Frantz, *Peau noire, masques blancs*, *op. cit.*, p. 33.

⁴⁷⁰ Calvin Hernton cité par Robert Staples dans *Exploring Black Sexuality*, Chapter Two, "The myth of Black sexual superiority", Lahham, Boulder, New York, Toronto, Oxford, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2006, p. 24.

Poursuivant davantage sur les arguments de Hernton, Staples affirme que le problème de l'altérité raciale aux États-Unis, est un problème qui est inextricablement lié à la sexualité. Et comme l'avait conclu Gunnar Myrdal, il y a quelques années, dit-il, les Sudistes américains étaient convaincus que ce que voulaient le plus les Noirs Américains, c'étaient les mariages interraciaux et le coït avec les femmes blanches.

Aucun badaud n'osait regarder Vivaldo, même quand il était avec n'importe quelle fille, on ne regardait la fille comme on regardait Leona. La prostituée la plus ignoble de Manhattan serait protégée tant qu'elle aurait Vivaldo à son bras. Parce que Vivaldo était un Blanc.⁴⁷¹

La cruauté retentissante des institutions qui interdisent à Rufus d'aimer librement, constitue une puissance destructrice qui sévit gravement contre le personnage. Là où ses pensées sont en symbiose avec les mouvements de son corps, pour une conclusion parfaite du jeu amoureux, les institutions contraignent les pulsions de son corps et de son esprit. L'amour est une forme de culture altruiste, une nécessité vitale à l'expression de l'humanité. Or, par les regards désobligeants et les principes de préjugé de race et de couleur, on pousse le personnage à contenir son humanité, à la garder sous contrôle ou en constante suppression. On lui demande indirectement de se restreindre dans une déshumanisation, à une expression exclusive de l'enveloppe corporelle, tout en lui conférant le rôle d'un être incapable de sentiments amoureux. Rufus se pose des questions sur sa situation dans la société américaine parce qu'il sait pertinemment que son altérité de couleur à la base des jugements du regard dont lui et Leona sont sujets lorsqu'ils s'aventurent dans le vaste monde. Le personnage de Rufus est ultimement l'avatar de tous les Noirs vivant aux États-Unis à cette époque. Pour Baldwin :

⁴⁷¹ *Ibidem.*

Le besoin impérieux qu'ont les hommes d'en avilir d'autres – précisément parce que ce sont des *hommes* – est une réalité sur laquelle l'histoire nous interdit de nous appesantir. Il est absolument certains que les hommes blancs, qui ont inventé l'énorme queue noire du nègre, sont toujours poursuivis par ce cauchemar et presque tous condamnés à essayer de s'approprier cette queue [...] ⁴⁷²

C'est ainsi qu'il donne à Rufus, dans le cadre de l'altérité sexuelle, la voix de la conscience des Noirs Américains luttant nuit et jour contre la discrimination raciale et l'exclusion sociale.

3. La sexualité négro-africaine et l'exotisme

- Leona t'aime !
- Elle aime les Noirs à un tel point, dit Rufus, que parfois je ne puis le supporter. Tu sais ce que cette poule sait de moi ? La *seule* chose qu'elle connaît ? – Il mit la main sur son sexe... ⁴⁷³

La réponse de Rufus à Vivaldo est remplie d'allusions aux convictions racistes selon lesquelles l'homme noir aurait des atouts sexuels hors norme, et qu'il serait pour beaucoup de femmes blanches, plus un objet de curiosité sexuelle qu'un modèle d'homme – comprenons un homme blanc – capable d'amour. À cause des préjugés de race, Rufus est persuadé d'être, même pour Leona, un être dépourvu de substance suscitant de l'intérêt au-delà de ses prouesses en copulation. Il semble faire partager qu'il ne représente aux yeux de Leona qu'une boîte de chair sans aucune profondeur humaine. Étant donné que dans l'univers d'*Un autre pays*, il existe un endogroupe dans lequel tous les Blancs se considèrent comme étant les mêmes, il y a forcément un exogroupe, les Autres, dont les membres sont considérés comme pareils. ⁴⁷⁴ Les relations interraciales passent difficilement inaperçues, et même celles qui persistent à subsister dans la

⁴⁷² James Baldwin, *...chassés de la lumière...*, *op. cit.*, p. 84.

⁴⁷³ James Baldwin, *Another country*, *op. cit.*, p. 80.

⁴⁷⁴ Jean-François Staszak, « Qu'est-ce que l'exotisme ? », *Le globe*, Tome 142, 2008, p. 7-30.

normalité rencontrent des complexités féroces. En réalité, Leona ne sait rien d'autre de Rufus. Il faut comprendre – et ceci est une hypothèse – qu'il est facile d'envisager la relation de Rufus et de Leona dans une perspective de l'exotisme, du fantasmagorique. Selon l'explication du narrateur de *Comment faire l'amour à un nègre sans se fatiguer* (1985),

Nègres et Blancs sont égaux devant la mort et la sexualité. Éros et Thanatos. Je pense que le couple Nègre/Blanche est pire qu'une bombe. Le Nègre baisant la Nègresse ne vaut peut-être pas la corde qui doit le pendre, mais avec la Blanche, il y a de forte chance qu'il se passe quelque chose. Pourquoi ? Parce que la sexualité est avant tout affaire de phantasmes et le phantasme accouplant le Nègre avec la Blanche est l'un des plus explosifs qui soit.⁴⁷⁵

L'écrivaine sénégalaise, Fatou Diome (2015), a remarqué que « l'Europe s'est arrogé le principe unique – unilatéral – de l'exotisme. Les autres sont exotiques, alors que pour quelqu'un de mon [son] village, il n'y a rien de plus exotique que quelqu'un d'Amsterdam. »⁴⁷⁶ Le processus d'exotisation, explique Jean-François Staszak (2008), n'est pas que géographique. Ce n'est pas uniquement une question d'ici et d'ailleurs. L'exotisation est un état de fait, un changement de contexte dans lequel, l'objet, l'endroit ou l'être humain exotisé est mis à disposition (de lointain, il devient proche) dans un rapport d'étrangeté et de bizarrerie⁴⁷⁷. Dans cet ordre d'idées, l'altérité qui, soi-disant, creuse un fossé entre soi et l'autre, peut rapprocher, compte tenu du principe d'exotisation de Staszak, les deux entités antagonistes dans leur quête d'exotisation mutuelle. Étrangement, pour Staszak, la personne exotisée, comme dans le cas de Leona et de Rufus, doit demeurer opaque, incomprise, insaisissable. Car, une fois « son étrangeté et sa bizarrerie » disparues, elle perd, à coup sûr, son usage et son fonctionnement dans la psychologie de

⁴⁷⁵ Danny Laferrière, *Comment faire l'amour à un Nègre sans se fatiguer*, *op. cit.*, p. 130.

⁴⁷⁶ Fatou Diome, dans l'émission télévisée *Ce soir ou jamais*, 24 avril 2015.

⁴⁷⁷ Jean-François Staszak, « Qu'est-ce que l'exotisme ? », *op. cit.*, p. 13-14.

l'excentricité qui le rend exotique de l'autre. L'exotisation, le phantasme, ou encore l'effet de la curiosité constituent habituellement le gouvernail qui dirige les études sur les relations amoureuses interraciales (Fanon, 1952). Cependant, certaines théories ont été dépassées, même si elles maintiennent encore aujourd'hui un certain degré de validité dans certaines situations.

Lorsque Frantz Fanon (1952) étudia la relation entre « l'homme de couleur et la femme blanche », il le fit certainement dans le contexte de son temps. Bien que cette œuvre reste, à bien des égards, d'actualité aujourd'hui, elle ne peut pas répondre, objectivement, de la nature de l'amour qu'il puisse véritablement exister dans un couple interracial. C'est ainsi que furent de partout, les théories sur l'indispensable besoin d'avoir un taux de mariage plus important dans la communauté noire-américaine, car on estime que, contrairement aux femmes blanches, les femmes noires ont deux fois moins de chance de célébrer leur mariage avant leur quarante-cinquième anniversaire.⁴⁷⁸ Alors que l'on essaie de trouver des raisons à cette disproportion du taux de célibat des femmes noires, par rapport aux femmes blanches, l'argument le plus avéré reste celui de la déception dans les relations interraciales. Pour beaucoup de Négro-Africains, les relations amoureuses entre Blancs et Noirs bénéficient largement d'un flux de Noirs vers les femmes blanches que des Blancs vers les femmes noires. D'où le délaissement et le célibat disproportionnel des femmes dans la communauté noire. C'est ce que discute Felice Blake (2018) dans *Black Love, Black Hate: Intimate Antagonism in African American Literature*.⁴⁷⁹ Pour Akinyele Umoja (2011), "Black Love" est un acte révolutionnaire. Selon l'auteur, ce concept, par la promotion des relations amoureuses entre Noirs, oblige toute la communauté à réfléchir sur la guerre silencieuse qui

⁴⁷⁸ Rebecca Wanzo, "Black Love is Not a Fairy Tale: African American Women, Romance, and Rhetoric", *Paroi* 7, 2011, pp. 1-18.

⁴⁷⁹ Felice D. Blake, *Black Love, Black Hate: Intimate Antagonism in African American Literature*, Columbus, OH, Ohio States University Press, 2018.

détruit, depuis plus de cinq cents ans, les possibilités de réussite des couples noirs-américains.⁴⁸⁰ “Black Love”, malgré le souhait de promouvoir les relations entre Noirs, pousse à l’exclusivité sociale, rejette indirectement les relations interraciales et se place radicalement à l’antipode des opportunités d’intégration.

Le repli catégorique sur soi et son groupe racial ou la mixité des couples, dans le cadre de la sexualité négro-africaine, peuvent, soit endurcir les frontières entre Blancs et Noirs, ou créer un viaduc qui puisse permettre aux deux groupes raciaux de franchir l’altérité qui les sépare.

4. Interprétation erronée de la sexualité négro-africaine

4.1. James Baldwin et l’homosexualité

James Baldwin ne s’est jamais réellement caché de son homosexualité. *Giovanni, mon ami* (1965) retrace l’articulation de l’homosexualité dans un contexte postérieur à la Seconde guerre mondiale. Mae G. Henderson (2016) pense que, par cette œuvre, Baldwin cherche à exploiter l’expérience de son expatriation géographique, des États-Unis en France en 1948, pour exposer son expatriation raciale, ainsi que l’expression d’une littérature noire qui confère à ses personnages des expériences jugées non identifiables aux écrivains noirs.⁴⁸¹ Dans cette œuvre, la question de la race semble avoir disparu des thèmes couverts. Toutefois, à la question dominante, celle de l’homosexualité, dont certains personnages recherchent la définition, se confond celle de la définition d’un homme tout court. Aussi, a-t-on l’impression que le roman voudrait effectivement répondre à une autre interrogation : ce que cela veut dire d’être Américain et expatrié dans un autre pays. Henderson a su identifier à juste titre que Baldwin parle de lui-même (épigraphe de Walt

⁴⁸⁰ Umoja, *Black Love is a Revolutionary Act*, Trojan Horse Publishing, 2011.

⁴⁸¹ Mae G. Henderson, “James Baldwin: Expatriation, Homosexuality Panic, and Man’s Estate”, Callaloo, Johns Hopkins University Press, 2000.

Whitman : « *I was the man, I suffered, I was there.* »⁴⁸²). Colm Tóibín (2016) a fait le même constat dans son article publié dans *The New Yorker*. Il fait le parallèle entre la vie de l’auteur et celle de son personnage :

In November 1948, at the age of twenty-four, Baldwin moved to Paris, where he would soon meet and fall in love with a young Swiss, Lucien Happersberger. In the winter of 1951–52, while staying in Switzerland with Happersberger, Baldwin completed his first novel, “Go Tell It on the Mountain,” which was published early in 1953. Over the next two years, living mainly in France, he worked on his second novel, “Giovanni’s Room.”

Some of the atmosphere in “Giovanni’s Room” came from close observation and experience, as Baldwin made clear in an interview in 1980. He spoke of using some of the people he met: “We all met in a bar, there was a blond French guy sitting at a table, he bought us drinks. And, two or three days later, I saw his face in the headlines of a Paris paper. He had been arrested and was later guillotined . . . I saw him in the headlines, which reminded me that I was already working on him without knowing it.”⁴⁸³

Tóibín (2016) et Henderson (2000) ont cependant occulté, tous les deux, une information très importante dans leurs rapports respectifs. Ils ont manqué d’évoquer que Baldwin sépare effectivement le sujet de la race de celui de la sexualité, à juste titre que ces dernières se rapportent à deux différentes formes d’altérité. On peut être sujet de l’altérité sexuelle sans forcément l’être de l’altérité de couleur et *vice versa*. En revanche, on peut faire, chez un même individu, la distinction d’une présence simultanée de plusieurs formes d’altérité, notamment celles de la couleur et de l’orientation sexuelle. Et c’est justement dans cette dernière configuration qu’on peut

⁴⁸² *Ibidem*.

⁴⁸³ Colm Tóibín, « The Unsparing Confessions of “Giovanni’s Room” », *The New Yorker*, Février 2016.

classer Baldwin. Car, la question, pour lui, n'est pas tant d'être un homme noir aux États-Unis, mais c'est surtout de l'être tout en étant homosexuel. Il est impossible de circonscrire la problématique de l'altérité sexuelle chez cet auteur par la conception prématurée et généralisante des auteurs classiques.

Ainsi, lorsque Richard Goldenstein (2014) pose directement la question à Baldwin au cours d'un entretien, il lui explique clairement son ressenti à propos de sa marginalisation sur le plan racial et sur le plan sexuel aux États-Unis.

GOLDSTEIN: Do you feel like a stranger in gay America?

BALDWIN: Well, first of all, I feel like a stranger in America from almost every conceivable angle except, oddly enough, as a black person. The word "gay" has always rubbed me the wrong way. [...]⁴⁸⁴

Suivant cet argument, Baldwin qui peut naturellement compatir pour le problème racial aux États-Unis, peut ne pas bénéficier de la solidarité de tous les Noirs sur la question de son homosexualité. De la même manière, il peut avoir le soutien incontestable d'une démographie blanche et homosexuelle sur sa sexualité, sans en avoir du même groupe sur la question de l'altérité de couleur. La condition de Baldwin importe à une grande échelle. Elle expose, dans un premier temps, l'inconsistance de la différence généralisante sur la sexualité des Noirs. En étant homosexuel, l'auteur noir-américain brise la ligne rigide des préjugés sur la sexualité des Noirs. Il démontre habilement que parfois, dans le contexte de l'altérité sexuelle, les positions peuvent devenir interchangeable. Et là, subitement, c'est le Blanc qui prend la position du prédateur et le Noir, celle de la proie :

⁴⁸⁴ *James Baldwin: The Last Interview: and Other Conversations*, Melville House, Dec 2014, p. 59.

Ainsi, je n'ai jamais raconté le choc énorme que j'eus en m'apercevant soudain que l'un des hommes les plus puissants de l'Etat [dans le sud des États-Unis] que je visitais était en train de me peloter. Il s'était saoulé pour atteindre cet état pitoyable d'excitation. Ses yeux humides fixaient les miens, ses mains humides tripotaient ma braguette et nous étions, soudain, jetés tous les deux dans la poubelle de l'histoire.⁴⁸⁵

Ces deux hommes, tout aussi différents qu'ils étaient par la couleur de la peau que par leurs identités sociales respectives, ont trouvé une complicité dans l'expression sexuelle de leur corps, tout en restant divergeant sur la question raciale aux États-Unis. Toutefois, Baldwin n'a pas tout à fait vécu cette complicité comme une fusion émotionnelle, mais plutôt comme une victimisation de son corps.

D'un simple coup de fil, cet homme pouvait empêcher ou provoquer un lynchage. Il faisait partie de ces gens à qui vous téléphoniez (ou que vous faisiez appeler par un ami) pour sortir votre frère de prison. Grâce à son intervention, les restes de votre frère ne seraient pas exhumés, plus tard, au hasard d'une expédition archéologique. Il fallait donc se montrer amical avec lui : mais le prix à payer, c'était votre queue. Les Américains trouveront cette affirmation exagérée, car ils n'y verront qu'une référence à une anomalie sexuelle.⁴⁸⁶

Par ailleurs, par son orientation sexuelle, Baldwin s'inscrit dans un mouvement de distanciation par rapport aux membres de la communauté noire qui ne partagent pas la même vision de la sexualité. Robert Staples explique en détails ses pensées sur la perception de l'homosexualité chez les Noirs. D'après lui, l'homophobie qu'on constate dans les communautés euro-américaines est aussi présente, au même degré, chez les populations afro-américaines, même si, chez les Noirs, c'est essentiellement dans les congrégations religieuses noires que les responsables incitent

⁴⁸⁵ James Baldwin, *...chassés de la lumière*, op. cit., p. 82.

⁴⁸⁶ *Ibidem*, p. 82-83.

souvent au rejet catégorique de l'homosexualité. Selon le rapport de Staples, les leaders religieux se basent sur les enseignements de la *Bible* pour condamner l'accouplement et le mariage entre deux hommes.⁴⁸⁷ Cette dernière explication fait entrevoir que l'altérité peut s'intensifier et se multiplier exponentiellement en fonction du nombre de critères qui concordent avec les motifs de marginalisation, suivant l'altérité du dedans ou celle du dehors. Elle nous apprend surtout que certains Blancs et Noirs peuvent être en désaccord sur plusieurs autres sujets, tout en trouvant un entendement sur la question de l'homophobie. L'altérité peut être ainsi factuelle et fonctionnelle. Elle peut rapprocher des êtres, *a priori* différents pour s'opposer, ensemble, à une autre altérité commune. Par conséquent, si l'on se réfère aux problèmes actuels de notre temps, il est possible de remarquer qu'une femme, noire, homosexuelle, invalide, de confession non chrétienne, etc., peut vivre la réalité d'une altérité plus prononcée exponentiellement, en autant de critères de différence qu'elle remplit.

Enfin, l'altérité sexuelle peut être un critère de constitution de la valeur individuelle de certains Négro-Africains, sans être, forcément, une raison d'établir les déviations liées à la sexualité comme un fonctionnement linéaire présent uniquement chez les hommes à caractéristiques physiques négroïdes. L'on serait ainsi naïf de penser que l'insensibilité sexuelle, qui puisse être présente chez certains individus, soit une condition infaillible de l'expression corporelle et de la manifestation émotionnelle de tous les Négro-Africains.

4.2. L'esthétique poétique de l'émotivité du Noir

Le Négro-Africain n'est pas un homme incapable d'amour et de sensibilité. Dans son étude approfondie sur les couples interracialisés, Kyle D. Killian (2013) a noté que la majorité des couples

⁴⁸⁷ Robert Staples, *Exploring Black Sexuality, op. cit.*, p. 64.

qui ont participé à l'étude ont unanimement confirmé qu'ils se voient en général comme étant des couples ordinaires, jusqu'à ce que quelqu'un dise ou fasse quelque chose qui leur rappelle l'existence de l'altérité de couleur.⁴⁸⁸ La problématique de l'altérité sexuelle du Négro-africain n'existerait donc pas si le Négro-africain n'était pas noir. C'est donc sur la base de l'altérité de couleur qu'apparaît l'association avec les prismes de la sexualité. C'est avec le dépassement de l'altérité de couleur que l'on pourra logiquement apporter une thérapie sociale à la névrose autour de la sexualité des Noirs. D'après l'étude de Rosenmerkel *et al.* (2009), reprise par Maddan et Pazzani (2017), les condamnations, dans le cadre des agressions sexuelles aux États-Unis, montrent clairement que les Noirs ne dominent pas les statistiques. D'après le document, on compte 74 pourcents de Blancs contre seulement 24 pourcents de Noirs.⁴⁸⁹ Ces chiffres restent relativement proportionnels à la démographie générale des États-Unis. Ils prouvent aussi qu'en termes de violence et de crime sexuels, le Négro-Africain n'est pas plus incliné à cette nature que le Blanc. Et pourtant, c'est souvent le Noir qui est le seul à évoquer l'image du prédateur sexuel, l'animal sauvage qui épie sans cesse sa proie et guette l'occasion de l'apprivoiser. Même si les œuvres à l'étude renforcent malheureusement la tendance classique sur la nature violente et criminelle de l'entendement du Négro-africain sur la sexualité, pouvons-nous nous garder d'ignorer que, quelques fois, la littérature nous entraîne dans un ballotage entre la fiction et la réalité ?

Justement, sur la question du jeu amoureux et de la question de la sensibilité du Négro-africain, Gérard Étienne est bien différent du personnage de sa création. L'auteur, qui a formé un

⁴⁸⁸ Kyle D. Killian, *Interracial couples, Intimacy and Therapy: Crossing Racial Borders*, New York, 2013, p. 68.

⁴⁸⁹ Rosenmerkel *et al.* cité par Sean Maddan; Lynn Pazzani dans *Sex offenders: Crime and Processing in the Criminal Justice System*, New York, Wolters Kluwer, 2017, p. 171.

couple interracial avec Natania, sa femme, a exposé justement l'étendue de son émotivité et de sa sensibilité pour celle-ci à travers les nombreux poèmes qu'il lui a dédiés⁴⁹⁰.

Natania n'est pas pour Gérard une relation amoureuse ordinaire, elle est la quintessence de toutes les femmes qui ont enchanté son univers sentimental. Quand sur son cœur on presse le bouton Natania, l'homme est comme saisi d'une illumination et, avec un *decrecendo* dans la voix et la mimique d'un oracle en vaticinations, se met à débiter des déclarations blasphématoires : Natania ! Natania ! L'amour que j'éprouve pour elle a atteint une dimension métaphysique... Elle est aussi essentielle dans ma vie que ma foi en Dieu... Que serais-je sans Natania ? Natania !... Natania !... Natania !...⁴⁹¹

Jenner Desrochers n'aurait sans doute pas adressé ces mots à l'épithète de la mémoire d'Étienne, si l'écrivain n'avait pas entretenu une relation amoureuse de conformité sociétale avec Natania. L'histoire d'Étienne et de sa femme est une histoire qui prouve que, lorsque les couleurs s'effacent, que l'émotionnel se joint à l'intellectuel, que les pensées se déversent dans le corps (Deleuze précité), la jouissance ultime peut véritablement émaner du jeu amoureux. C'est pourquoi Najib Redouane et Yvette Bénayoun-Szmidt (2013) ne manquent jamais l'occasion de saluer la relation de Gérard et Natania Étienne, à bien des égards, digne, et de rendre, à l'écrivain, un vibrant hommage :

Saisissant le pouvoir incontestable des mots, Étienne, épouse la magie de la poésie qui, tout en rendant de manière totale rapport de l'être au monde, devient une expérience tangible de la relation entre le moi et l'environnement dans lequel il baigne. Une poésie de communion, munie d'une puissance émotionnelle et évocatrice, une expression de

⁴⁹⁰ Gérard Étienne, *Natania*, Montréal, Marais. 2008.

⁴⁹¹ Jenner Desrochers cité par Najib Redouane et Yvette Bénayoun-Szmidt dans *L'œuvre romanesque de Gérard Étienne, E(cri)ts d'un révolutionnaire*, *op. cit.*, p. 18.

rythmes et d'images, qui tient à la fois de l'intime, du pulsionnel et de la situation sociohistorique d'où elle émerge.⁴⁹²

Après tout, la poésie, aussi vieille que le monde, est la matérialisation lyrique des émotions indicibles et des plaisirs picturaux. Georges Legrand a cherché à la définir. C'est en analysant sa dimension émotionnelle qu'il s'est contenté de cette explication de M. Walgrave :

Le grand poète est celui qui sait se taire juste à temps. Il devine ce qui est nécessaire et suffisant pour ébranler l'activité imaginative. Le poète qui mérite ce nom transforme donc ses lecteurs en poètes. Il ne faut d'ailleurs pas s'effaroucher devant la conséquence de cette loi : celui qui lit la poésie doit être poète lui-même. Il en est bien ainsi. Tous ceux qui goûtent la même lecture se l'assimilent en proportion de leur capacité poétique... Le meilleur lecteur d'une poésie, c'est celui qui l'a faite, car il sait le mieux ce qu'il veut, et il sait se remettre plus parfaitement dans l'activité imaginative qui a engendré son œuvre.⁴⁹³

Si la poésie est émotion, elle est aussi « nègre et malgache »⁴⁹⁴. Et, clairement, c'est avec cette sensibilité émotionnelle que le lyrisme de Senghor chante aux « *Femmes de France* », que pour elles soient les notes claires du sorong.⁴⁹⁵ Par le truchement des mots, Senghor est parvenu à « écouter germer dans le silence et le Printemps, le cœur d'ambre de son amie sombre au talon rose ».⁴⁹⁶

⁴⁹² Najib Redouane ; Yvette Bénayoun-Szmidt, *Le pari poétique de Gérard Étienne*, Paris, L'Harmattan, 2013, p. 25.

⁴⁹³ Georges Legrand, « Qu'est-ce que la poésie ? », *Revue néo-scholastique de philosophie*, 18, 1928, p. 235.

⁴⁹⁴ Léopold S. Senghor, *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, Paris, Presses universitaires de France, 1948.

⁴⁹⁵ Léopold S. Senghor, *Œuvres poétiques, Hosties noires*, « Femmes de France », Paris, Seuil, p. 82.

⁴⁹⁶ *Ibidem*, p. 89.

CHAPITRE VIII

ANKYLOSE SOCIALE DU NÉGRO-AFRICAIN

« Ankylose », ce jargon médical qui caractérise la limitation partielle, totale, ou l'atrophie complète de la mobilité des articulations, qualifierait la dimension du mouvement de l'être vers l'autre à laquelle est conditionné le Négro-africain dans son élan vers le monde. Frappé directement par les contraintes de l'altérité du dedans, le Négro-africain est restreint dans sa quête de contact organique avec l'autre. Son refoulement, volontaire ou inconscient, dans les labyrinthes de son épiderme, s'exprime par l'articulation systémique de l'aliénation, la marginalisation, l'exclusion sociale ou encore la ségrégation, qui sont autant de substantifs qui représentent, valablement, l'entreprise d'effacement du Noir de l'espace public. C'est devant cette ankylose affective du Blanc que Fanon (1952) poussa son cri, car, dans l'espace public, il ne s'amusait plus des « Tiens, un nègre ! » ou des « maman, regarde le nègre, j'ai peur ! » :

Alors le schéma corporel, attaqué en plusieurs points, s'écroula, cédant la place à un schéma épidermique racial. Dans le train, il ne s'agissait plus d'une connaissance de mon corps en troisième personne, mais en triple personne. Dans le train, au lieu d'une, on me laissait deux, trois places. Déjà je ne m'amusais plus. Je ne découvrais point de coordonnées fébriles du monde. J'existais en triple : j'occupais de la place. J'allais à l'autre... et l'autre évanescant, hostile mais non opaque, transparent, absent, disparaissait. La nausée...⁴⁹⁷

⁴⁹⁷ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, op. cit., p. 90.

Quand les érudits de la Société de professeurs et de savants (1847) s'interrogèrent sur le concept de l'infini dans *Le dictionnaire des sciences philosophiques*, ils se sont rendu compte que toutes nos connaissances, nos idées, et en général, les opérations de notre esprit, de quelque nature qu'elles soient, prétendent à l'existence en se liant d'une manière nécessaire à la conception de l'infini.

N'est-il pas vrai que tout objet, que tout phénomène sensible ou physique a pour caractère essentiel d'occuper un lieu ou d'exister dans l'espace ? Sans espace pas d'étendue, et sans étendue pas de visibilité, partant pas de corps ni de nature extérieure. Mais qu'est ce que l'espace pour nous, sinon l'infini considéré sous un aspect particulier, c'est-à-dire comme la condition de toute existence matérielle, et par conséquent, de toute perception ?⁴⁹⁸

Si l'existence matérielle de l'homme peut être définie par son simple ancrage dans l'espace, la concrétisation de cette existence dépend fondamentalement de la nature du rapport de cet homme à son environnement. Par exemple, lorsque l'on parle de minorités visibles, l'on essaie justement d'attirer l'attention sur des groupes invisibles ou des individus dont la représentation, dans le cadre sociétal, ne favorise pas une fonction suffisante pour la validation de leur existence dans l'espace public. Or, vont toujours se heurter à des dispositifs mis en place pour les garder hors des zones publiques où ils sont considérés indésirables, ceux qui, frappés par des conditions d'altérité, ne rentrent pas dans les configurations de conformité de la société dans laquelle ils vivent. En 2017, Julia Kristeva, Michel Malherbe *et al.* ont sorti un ouvrage, *L'intime*, et qui parle justement de la morbidité des villes qui ont implémenté une politique d'exclusion « à l'égard des sans domicile notamment dans les diverses mesures prises depuis une vingtaine d'années contre la présence des sans-abri dans les centres-villes. »⁴⁹⁹

⁴⁹⁸ *Dictionnaire des sciences philosophiques*, Vol. 3, Paris, L. Hachette et Cie, 1847, p. 263.

⁴⁹⁹ Julia Kriteva ; Michel Malherbe, *et al.*, *L'intime*, Les Creusettes, M-Editer, 2017, p. 234.

En 2014, Angoulême expérimente des bancs publics grillagés anti-SDF et anti-marginaux installés sur la place principale. Face à la polémique la mairie renonce finalement à ce dispositif. Toutefois depuis le milieu des années 90 et toujours en 2016, un nombre important de villes cherchent à mettre en place des dispositifs à la fois juridique et matériel [...] ⁵⁰⁰

Kristeva et les autres contributeurs ont précisé que ces villes hostiles à la présence des individus devenus indésirables dans leur propre société, se servent de ces dispositifs pour garder hors de leurs murs, ceux qui, parmi les membres de la société, ne se conforment pas aux critères de personnes ayant un domicile fixe.⁵⁰¹ Le travail de Kristeva *et al.* est dans l'ordre de ce que Gilles Gunn (1976) déclare au sujet de l'invisibilité ou de la menace que constituent les individus qui dévient du « *Standard Product* » de la société (Chapitre I). Le point de vue de Gunn nous intéresse parce que l'ouvrage dans lequel il figure s'inscrit directement dans le contexte de l'altérité. En réalité, tout comme les sans-abris, les Négro-Africains entretiennent un rapport particulier avec l'espace public, selon qu'ils y sont bienvenus ou indésirables. C'est précisément cette forme d'altérité que nous essayerons de démontrer dans ce chapitre. Elle n'est pas à confondre avec l'ankylose sociale générale qui, elle, se rapporte exclusivement à la crispation du peuple dans la misère et la barrière virtuelle dont les populations privilégiées s'assurent pour maintenir les petites gens en bas de l'échelle sociale.⁵⁰² Il sera question, ici, de voir comment, dans la plus grande

⁵⁰⁰ *Ibidem.*

⁵⁰¹ *Ibidem*, p. 234-235.

⁵⁰² « Incontestablement les peuples riches ont des responsabilités dans le déséquilibre actuel du monde, et des devoirs urgents à l'égard des peuples pauvres. Mais le retard de beaucoup provient *aussi* de l'« ankylose sociale » notée par l'A. chez de nombreux sous-développés. L'injustice est *aussi* à l'intérieur quand d'immenses fortunes refusent de collaborer au « démarrage » et vont au-dehors sécurité et profits ; quand l'« ankylose sociale » enferme dans un cercle vicieux sous-développement économique, sous administration et infantilisme culturel. », G. Jarlot sur René Coste, *Morale internationale. L'humanité à la recherche de son âme*, dans *Gregorianum*, vol. 47, 1966, p. 628-629.

subtilité, la libre circulation et le mouvement naturel du Négro-africain vers le monde sont, par les actions systémiques et personnelles de l'Autre, délimités dans l'espace public.

1. Le mythe de l'homme des forêts

Dans toutes les littératures, il existe des preuves et des traces d'un lien de relativité entre l'homme et son environnement. Dans la littérature canadienne d'expression française, par exemple, on parle souvent de « l'habitant » et du « coureur des bois », pour mettre l'emphase sur ce qui lie ces hommes à l'espace prédominant de leur existence. Les auteurs classiques ont joué un rôle prépondérant dans la construction du mythe du Négro-Africain comme étant un être sauvage, et par conséquent, un être qui demeure avec les animaux, dans la forêt.

1.1. La pensée européenne classique

Montaigne (*Essais*, 1580) et Montesquieu (*Lettres persanes*, 1721) parlent du « sauvage » et du « Troglodyte », faisant allusion, respectivement, à l'homme des forêts et à l'homme des grottes, sous-entendu que la forêt et les grottes sont les habitations naturelles qui définissent inconditionnellement l'essence primaire de ces hommes que la nature a dérobés à la civilisation européenne.⁵⁰³ C'est aussi ce que démontre Diderot dans son *Supplément au voyage de Bougainville* (1756), quand il oppose le Tahitien, l'homme naturel, au Français, l'homme civilisé. Si l'on laisse de côté les arguments de l'auteur sur la question de la rationalité de la nature, on se rend compte que Diderot affirme, bien qu'implicitement, que, pour avoir grandi dans la nature, le Tahitien est un homme naturel ; en revanche, le Français est, lui, civilisé, car ayant évolué dans un environnement doté d'institutions modernes.⁵⁰⁴

⁵⁰³ L'idéalisation de l'homme à l'état de nature et vivant au contact de cette dernière dans Montaigne, *Essais*, Bordeaux, S. Millanges, 1580 et Montesquieu, *Les lettres persanes*, Cologne, Pierre Marteau, 1721.

⁵⁰⁴ Denis Diderot, *Œuvres de Denis Diderot : Philosophie*, vol. 2, Paris, J.L.J. Brière, 1821.

Le noir *Africain* préfère le ciel brûlant de la Torride ; le *Caraiibe*, les bois et les déserts ; le *Tartare*, les plaines immenses où il erre avec ses troupeaux ; le *Paria*, le figuier asiatique, aux cités superbes où règnent le luxe et les beaux-arts, au climat le plus fortuné, aux sites enchanteurs des rives fécondes, habités par l'homme agriculteur et civilisé.⁵⁰⁵

Il existe donc depuis longtemps, chez les philosophes européens, y compris ceux qui invoquent la « théorie des climats »⁵⁰⁶, une façon de catégoriser les autres peuples selon leurs environnements naturels, sans la reconnaissance et la validation de l'existence d'une forme de civilisation dans ces mêmes espaces. Buffon (1749) disait que « dans une même race, le plus ou moins de noir dépend de la plus ou moins grande ardeur du climat. »⁵⁰⁷

Si l'on prend donc en général toute la partie de l'Afrique qui est comprise entre les tropiques [...] les côtes du Sénégal, de la Serra-Liona, de la Guinée, en un mot toutes les terres occidentales de l'Afrique qui sont situées sous la zone torride, sont les climats les plus chauds de la terre, et il ne fait, à beaucoup près, aussi chaud sur les côtes orientales de l'Afrique, comme à Mozambique, à Mombaze, etc. Je ne doute donc pas que ce ne soit par cette raison qu'on trouve les vrais Nègres, c'est-à-dire, les plus noirs de tous les noirs, dans les terres occidentales de l'Afrique, et qu'au contraire, on trouve des Caffres, c'est-à-dire, des noirs moins noirs, dans les terres orientales.⁵⁰⁸

Buffon admet, certes, une différence physique entre les peuples noirs, mais il lie cette altérité à la diversité climatique des régions qu'occupent ces mêmes peuples, et il ne veut dire, en aucun cas, que les Caffres sont des citadins. Au contraire, il renforce l'opinion que l'habitat naturel dans

⁵⁰⁵ M. L'abbé Jérôme Richard, *Voyages chez les peuples sauvages : ou Homme de la nature*, Vol. 1, Paris, Laurens Aîné, 1808, p. 299.

⁵⁰⁶ La théorie des climats renvoie à l'idée selon laquelle la chaleur ardente, que l'on rencontre dans les régions situées au Sud de l'Equateur, serait à l'origine de la couleur de peau de noire des Nègro-Africains. Voir, par exemple, Aristote, *Politique*, trad. Barthélémy Saint-Hilaire, Paris, Dumont, 1848 ou Buffon, *Histoire naturelle*, Vol. 1, Paris, P. Didot & Firmin Didot, 1799 [1749].

⁵⁰⁷ Buffon, *Histoire naturelle*, Vol. 1, Paris, P. Didot & Firmin Didot, 1799 [1749], p. 299.

⁵⁰⁸ *Ibidem*, p. 346-347.

lequel évolue un Nègre, peu importe qu'il soit plus ou moins noir, est essentiellement ce qui fait de lui, un Nègre ou un Caffre.

En 2005, José A. De Souza Filho est revenu, sur cette question de l'opposition de l'espace naturel à l'espace citadin, dans *Civilisation et barbarie en France au temps de Montaigne*. Il explique que depuis le XVI^e, les hommes du Nouveau Monde ont hérité de l'appellation « Sauvage ». « Le mot « sauvage », explique l'auteur, vient de *silvāticus*, adjectif latin dérivé de *silva*, qui veut dire forêt, bois. L'homme sauvage est donc l'homme de la forêt »⁵⁰⁹ ou l'homme des bois. L'espace naturel, le milieu d'origine, deviennent ainsi des critères de mesure de l'altérité.

Évidemment, en ce qui concerne particulièrement le Nègro-Africain, tout ceci vient contraster ce que pensaient les anciens Grecs de l'Afrique. Dans la Grèce Antique, l'on a très vite, et de manière très répandu, admiré et reconnu le « Pays des Nègres », l'Afrique, comme un royaume apprécié des dieux de l'Olympe. Alain Bourgeois (1971), dans *La Grèce Antique devant la Négritude*, cite d'abord l'*Illiade*, I, 423 dans lequel « tous les dieux à la suite de Zeus se rendent-ils chez les Nègres, [...], leurs hôtes, « pour y festoyer ». »⁵¹⁰. Dans la lignée de son argumentation, Bourgeois renvoie à la pertinence de l'*Odyssée* : « Poséidon seul « s'en va chez les Nègres », pour y jouir d'hécatombes de taureaux et de béliers » (*Od.*, I, 22-25)⁵¹¹. « Mais que signifie ce « Zeus nègre », [...], adoré à Chios que mentionne le poète Lycophron de Chalcis, dans son *Alexandra* (V. 537) ? »⁵¹² Mongo Béti et Odile Tobner en donnent une explication dans le *Dictionnaire de la Négritude* :

⁵⁰⁹ José Alexandrino ; De Souza Filho, *Civilisation et barbarie en France au temps de Montaigne*, Lille, Atelier national de reproduction des thèses, 2005, p. 20.

⁵¹⁰ Alain Bourgeois, *La Grèce Antique devant la Négritude*, Paris : Présence Africaine, 1971, p. 20.

⁵¹¹ *Ibid.*, p. 20.

⁵¹² *Ibid.*, p. 21.

Les Grecs appelaient « Éthiopiens » (ceux dont l'aspect est brûlé) les habitants de l'Afrique Centrale. Ils attachaient à cette appellation une certaine considération, au point d'en faire un des attributs de Zeus. Ce respect s'explique probablement parce l'Afrique se fit connaître à eux à travers le rayonnement de la prestigieuse civilisation égyptienne. Ils réservaient le nom péjoratif de « barbares » aux habitants du nord de l'Europe. Depuis cinq siècles maintenant, le sens s'est exactement inversé : les dieux sont blancs et viennent du nord. L'idée du Noir, depuis le XVII^e siècle, est uniquement péjorative et se confond avec celle de « sauvage ».⁵¹³

Il fut donc un temps où, chez les Grecs, les « barbares » habitaient dans le nord de l'Europe, et que les peuples prestigieux occupaient les régions de l'hémisphère sud. Cette tendance ne se serait inversée que dans l'histoire récente, confirmant au passage que la figure du « nègre sauvage » serait donc une fabrication moderne.

1.2. Les Zoos humains

Les zoos humains organisés en Belgique sous l'ordre de Léopold II (Blanchard, Couttenier, 2017) étaient, par exemple, destinés à désurbaniser les Africains, pour l'intérêt de les exhiber comme des « Sauvages », dans les villages et les jungles africaines reconstituées.

[...] en 1894, Anvers est de nouveau le théâtre d'une exposition universelle (la Belgique est le pays européen qui, avec la France, organise le plus d'expositions internationales à l'époque). On y reconstitue un "véritable" village du Congo en miniature, afin de "naturaliser" l'Autre dans un décorum "exotique." Pas moins de cent quarante-quatre Congolais, "sélectionnés" parmi différentes "races," évoluent dans l'enceinte du village, au milieu des différents types de huttes et des bassins sur lesquels naviguent pirogues et pagayeurs. Potiers et forgerons montrent leurs "industries," tandis que les arts congolais

⁵¹³ Mongo Béti ; Odile, Tobner, *Dictionnaire de la Négritude*, Paris : L'Harmattan, 1989, p. 6.

sont représentés par la musique et la danse, ce qui ne convainc pas totalement tous les visiteurs : “c’est un balancement désordonné des bras et des épaules, accompagné des claquements de mains et de rires... ou quelque bruit que nous prenons pour le rire...”⁵¹⁴

En 1906, on découvrait aussi l’exhibition d’Ota Benga, au zoo du Bronx, à New York, où l’attraction principale fut une femme pygmée portant, dans ses bras, un chimpanzé.⁵¹⁵ Ce fut là, quelques-uns des nombreux événements majeurs de la déshumanisation du Nègre et les fondations des opinions caricaturales qui associent le Noir, comme un animal ou une race humaine inférieure, au même espace que celui des animaux sauvages. Le magazine documentaire *Sauvages, au cœur des zoos humains* (2018) de Pascal Blanchard et Bruno Victor-Pujebet revisite cette période de l’histoire où Petite Capeline (Fuégienne de Patagonie), Tambo (Aborigène d’Australie), Moliko (Kali’na de Guyane), Ota Benga (Pygmée du Congo), Marius Kaloïe (Kanak de Nouvelle Calédonie) et Jean Thiam « ont été arrachés à leur terre lointaine pour répondre à la curiosité d’un public en mal d’exotisme, dans les grandes métropoles occidentales »⁵¹⁶. Par le truchement de ces zoo-humains, on aura réussi à construire machinalement dans la pensée du Blanc que le Nègre est un animal qui ne mérite pas de partager les mêmes espaces que les hommes. C’est indéniablement cette idée qui se retrouve au centre des motivations qui animent l’exclusion spatio-sociale du Nègre-Africain.

1.3. La figure du Nègre sauvage dans *Les soleils des indépendances*

Le spectacle que certains Européens se livrent, dans le but de convaincre les publics d’une quelconque sauvagerie naturelle du Nègre-Africain, semble trouver une nouvelle vie dans les

⁵¹⁴ Pascal Blanchard ; Marteen, Couttenier, « Les zoos humains », *Nouvelles études francophones*, 2017, p. 110.

⁵¹⁵ Voir Siegfried Forster, «Exhibitions» – ces zoos humains plein de «sauvages» [[archive](#)], sur *RFI*, 5 décembre 2011.

⁵¹⁶ *Sauvages, au cœur des zoos humains* (2018), un documentaire de Pascal Blanchard et Bruno Victor-Pujebet.

œuvres de certains écrivains négro-africains. Chez certains de ces auteurs, il est possible de noter une fâcheuse façon de faire un rapprochement systématique entre la description de l'Africain et la physiologie des animaux sauvages.

1.3.1. Kourouma et la description du Négro-Africain

Kourouma, par exemple, n'a pas hésité à assimiler les plus téméraires chefs d'état africains qui ont longtemps séjourné aux commandes de leurs pays, dont Gnassingbé Eyadema (ex-président du Togo), à leurs totems. Dans un entretien avec Thibault Le Renard et Comi Toulabar (*Politique africaine*, 1999), l'auteur a fait une déclaration qui sera reprise plus tard par Sélom Koman Gbanou (2006) :

J'ai voulu écrire ce roman avec ces noms [Sékou Touré, Houphouët-Boigny, Bokassa, Mobutu], mais mon éditeur m'en a dissuadé. Selon lui, cela risquait d'entraîner de graves conflits juridiques. J'ai voulu alors conserver quelques-uns, tels Houphouët-Boigny, Mobutu, Hassan II, Bokassa... Cela n'a pas marché non plus. J'ai gardé toutefois certains de leurs totems : le léopard, le caïman, l'hyène, etc. Officiellement, il ne s'agit pas de dirigeants africains.⁵¹⁷

« Bêtes sauvages » (*En attendant le vote des bêtes sauvages*, 1998) est une curieuse façon de faire référence aux électeurs qu'attendait l'ex-président togolais aux élections présidentielles. Pour Gbanou, « c'est dans ce paradoxe du tout et du rien, du conducteur et du destructeur de peuples, du chasseur d'humains et du guide que se situe Koyaga, le personnage le plus réel de l'œuvre de Kourouma, que la critique n'a pas hésité à assimiler à Eyadema, l'ex-président du Togo. »⁵¹⁸ *Les soleils des indépendances* expose cette habitude des narrateurs de Kourouma à rapprocher, à tout

⁵¹⁷ Ahmadou Kourouma cité par Sélom K. Gbanou dans « En attendant le vote des bêtes sauvages ou le roman d'un diseur de vérité », *Études françaises*, vol. 42, n° 3, 2006, p. 54.

⁵¹⁸ Sélom K. Gbanou, *ibidem*, p. 55.

prix, leurs descriptions du Négro-Africain aux animaux sauvages. « Près de vingt ans de vie commune avaient amené Fama et Salimata à se connaître comme la petite carpe et le crocodile cohabitant dans le même bief. »⁵¹⁹ « Et puis Abdoulaye se distinguait comme un mâle admirable ; vigoureux et puissant comme un taureau du Ouassoulou... »⁵²⁰ Pour le narrateur, Balla est un « vieux fauve, vieux clabaud, [une] vieille hyène. »⁵²¹, Konaté a « les oreilles d'un oryctérope »⁵²² et Sery, lui, a « le visage fascinant d'un jeune fauve, les gros yeux et les dents blanches d'un chiot. »⁵²³, etc.

1.3.2. L'espace habitable du Négro-Africain

Si Kourouma a démontré quelque chose sur la nature de Fama, c'est que ce dernier n'a réellement bien vécu que dans son village. Les villages, comme des sosies, se ressemblent et se suivent dans *Les soleils des indépendances*.

Le petit marigot, les cases rondes, le même toit de chaume, puis le bois sacré, les bœufs mâchant paresseusement et les enfants aux fesses nues, aux ventres de gourdes, toujours apeurés toujours braillards [...] une brousse écrasée par le soleil le même horizon harmattan, le même ciel serein, [...] son arbre de karité penché avec les branches dénudées, sa bande de singes fuyards et criards toujours surpris. [...] ⁵²⁴

Plus naturellement adapté à sa vie villageoise, malgré ses nombreux projets de s'établir dans la capitale, Fama n'essuie que d'amers échecs. Le narrateur déplore grandement l'exclusion socio-spatiale dont est victime le Négro-Africain, même en étant chez lui en Afrique. À cause de la

⁵¹⁹ Ahmadou Kourouma *Les soleils des indépendances*, op. cit., p. 94.

⁵²⁰ *Ibidem*, p. 67-68.

⁵²¹ *Ibidem*, p. 108-109.

⁵²² *Ibidem*, p. 87.

⁵²³ *Ibidem*, p. 88.

⁵²⁴ *Ibidem*, p. 96.

colonisation et de la crise des indépendances, la délimitation des frontières apparentes et l'amalgame inconditionnel des terres et des peuples, a semé le trouble dans les populations diverses.

Les partisans de la colonisation africaine s'enduisent de beaucoup de zèle à vanter les réalisations des Européens en Afrique. Nul ne peut nier que les Occidentaux, dans leur quête passionnée de sur le continent africain, ne se sont pas contentés de simplement hisser des drapeaux. Ils se sont également engagés dans une panoplie de projets. Si tel n'avait pas été le cas, il aurait juste fallu arracher leurs drapeaux pour en replanter d'autres pour que les problèmes de la colonisation disparaissent (Suffert, 1955). Quand on parle de la colonisation africaine, on aime bien mettre en avant, les entreprises de progrès de la civilisation, les routes tracées, les chemins de fer construits, les écoles visant à mettre une structure élaborée et favorable en termes d'éducation et de formation professionnelle. Les Européens ont aussi construit des barrages, des ponts, apporté de l'électricité à certaines populations, et ont érigé des villes. Cependant, l'on apprend dans *Les ressources minérales de l'Afrique*⁵²⁵, que le colon ne fait rien au hasard, et que la grande majorité de ses réalisations sur le continent africain ont servi à assurer le confort des occupants et le transport rapide des ressources tirées des colonies. Tout compte fait, Georges Suffert (1955) a remarqué que les fruits de la colonisation ont été en grande partie « amers » pour les populations africaines. Peu avant les indépendances qui sont tombées sur toute l'Afrique « comme une nuée de sauterelles »,⁵²⁶ il a dressé un bilan accablant sur l'apport concret de la colonisation aux populations africaines.

⁵²⁵ Raymond Furon, *Les ressources minérales de l'Afrique*, Paris, Payot, 1944.

⁵²⁶ Ahmadou Kourouma, *Les soleils des indépendances*, *op. cit.*, p. 22.

On songe tout de suite à l'opposition, désormais classique, entre la prodigieuse poussée d'une ville comme Casablanca et l'affreuse misère des bidonvilles qui l'entourent. Il y a toutefois plus grave : l'homme occidental, fier de sa technique, s'est comporté dans les territoires d'Outre-mer comme un apprenti sorcier. En veut-on des preuves ? L'arrêt du nomadisme dans l'ensemble de l'Afrique du Nord a eu deux résultats. Il a fixé les populations, ce qui était souhaitable ; mais il a aussi détérioré radicalement quelques millions d'hectares de terre, trop pauvre, qu'une utilisation sans précaution a rendus – pour des années – inutilisables.⁵²⁷

Pour Fama, le personnage principal des *Soleils des indépendances*, les constats au sujet des désillusions de la colonisation et des indépendances ne peuvent pas être plus flagrants. Au lendemain des indépendances, toute l'Afrique était en proie à une vague d'instabilité politique et culturelle. Cette situation est en grande partie due au fait que les colons n'ont jamais tenu compte des structures socio-culturelles existantes avant, durant, et après leur arrivée sur le continent africain. L'idée d'appartenir à une terre bien définie est peu perceptible dans le roman. Fama sait d'où il vient, certes, mais les institutions coloniales ont fait de telles sortes que toute délimitation géographique fût floue. Les frontières de la colonisation ont brouillé la division du royaume de Horodougou. C'est ainsi qu'on se retrouve, sur un même territoire, avec les Dahoméens, les Nagos du Sud, les Bambaras et les Malinkés échappés du socialisme, les Mossis du Nord, les Haoussas de l'Est... Sont encore remarquables, les divisions frontalières, qui sont à la base des revendications étatiques et des exclusions ethniques, et qui ont rendu, pour une question de pièce d'identité, Fama étranger dans son propre royaume.⁵²⁸ Le narrateur s'écœure également devant la constitution du paysage de la capitale de la Côte d'Ébènes qui compte un quartier nègre et un quartier des Blancs. Ce dernier se distingue par ses gratte-ciels, ses immeubles, ses ponts, les

⁵²⁷ Georges Suffert, « Les fruits amers de la colonisation », dans *Esprit*, Paris, janvier, 1955, p. 103.

⁵²⁸ *Ibidem*, p. 104.

routes..., alors que la partie de la ville qu'occupent les populations autochtones⁵²⁹, est une ville sale et gluante de pluies.⁵³⁰ Puisque sans égouts, lorsque le ciel déverse des torrents, ceux-ci noient les rues.⁵³¹

Si l'Africain est étranger chez lui, si l'accentuation d'une certaine réciprocité avec les animaux sauvages se normalise dans les œuvres négro-africaines, enfin, si le Noir est dépeint comme vivant dans l'insalubrité chez lui, dans la brousse ou dans des villes mal construites, il devient difficile d'exporter une image méliorative, au-delà du continent africain, dans l'intérêt de favoriser une intégration et une acceptation douces du Négro-Africain dans d'autres pays. Dans l'ordre d'idées d'opposition entre l'homme naturel et l'homme civilisé, entre le « Sauvage » et le « Citadin », lorsque le Négro-Africain se retrouve dans une société occidentale, l'Européen, qui est programmé par la pensée moderne d'associer le Noir à la forêt, a l'impression que le Négro-Africain n'est pas à sa place dans les villes de l'Occident et qu'il faille absolument l'en déloger, afin de le remettre là où il se doit.

2. L'exclusion socio-spatiale du Noir aux États-Unis

Aux États-Unis de la ségrégation raciale, la perception collective soutient que celui qui est différent – il faut comprendre le Noir – soit mis à l'écart et classé dans une nouvelle catégorie. Audebert, Cunin, *et al.* (2013) ont remarqué qu'il y a à la base de ce projet, une genèse planétaire et des contextes socio-historiques d'émergence de la catégorie « Noir ». Ils relèvent, par exemple, comme causes principales de ce phénomène de distanciation de soi par rapport au Négro-Africain, la reconnaissance et la colonisation européennes des Amériques et de l'Afrique. Par ailleurs, plus

⁵²⁹ *Ibidem*, p. 18.

⁵³⁰ *Ibidem*, p. 19.

⁵³¹ *Ibidem*, p. 25.

précisément dans le contexte des États-Unis, Audebert et compagnie notent, citant Franklin E. Frazier :

L'actualisation des représentations collectives induites par l'ordre social racialisé de l'époque coloniale [mais aussi celle de l'esclavage] est souvent convoquée pour rendre compte des formes contemporaines de discrimination raciale. Celles-ci se sont notamment manifestées sous la forme d'une marginalisation politique et sociale, plus ou moins marquée et durable, des populations catégorisées comme noires. La recherche nord-américaine a fait figure de pionnière sur cette question dans un contexte de lutte pour les droits civiques, en liant l'intégration problématique des populations noires aux États-Unis aux lourdes contraintes sociétales pesant sur elles, et à leur accès inégal aux ressources politiques, économiques, sociales et spatiales.⁵³²

Il y avait dans l'Amérique de l'époque de la fin du XIX^e siècle et de la première moitié du XX^e siècle, une racialisation des populations noires en fonction des contextes locaux et de certains dispositifs légaux facilitant l'isolement et l'exclusion du Noir. Nonobstant cette disposition radicale incluant des blocs dont l'homogénéité et l'hétérogénéité ne sont pas discutés, le flux du mouvement de l'homme vers l'homme n'est pas complètement anéanti. Mais ceux qui défient cette vision, le font à leur risque et péril⁵³³.

Récemment, plusieurs études publiées sur la répartition résidentielle aux États-Unis, par rapport à la démographie du pays, ont révélé une tendance alarmante sur la poussée systématique des populations noires hors des zones citadines. Ce ne serait pas maladroit de dire qu'on préfère souvent les banlieues aux Noirs, et la ville et ses arrondissements chics aux populations blanches.

⁵³² Franklin E. Frazier cité par Audebert Cunin, Hoffman, Poiret, « Altérité et rapports à l'espace des populations « noires » : regards croisés entre l'Europe et les Amériques » dans *Diasporas*, n° 21, 2013, p. 176.

⁵³³ Il y a un grand risque à vouloir défier les lois qui interdisaient, à une époque, les relations interraciales aux États-Unis. Voir, par exemple, *Loving vs Virginia*, un procès classique de 1967 qui s'est soldé par l'annulation des lois interdisant les mariages interraciaux. L'histoire de Mildred Jeter et de Richard Loving a été mis en adaptation cinématographique en 2016 sous le titre *Loving*.

2.1. La ville et le ghetto

Robert Adelman et Christopher Mele (2014) reconnaissent que, depuis près de soixante ans, beaucoup de changements ont été opérés dans le secteur juridique, pour combler les lacunes constatées au niveau des initiatives d'établissement d'une égalité raciale équitable. Toutefois, malgré tous les efforts employés, les statistiques montrent, qu'aux États-Unis, en 2014, et même encore aujourd'hui, en 2019, les zones de résidences se remplissent délicatement selon des critères de rang social et d'appartenance raciale.

[...] Where once blacks and whites lived in almost completely separate neighborhoods regardless of income or education, today blacks, especially middle – and upper-class blacks, are more likely to reside with whites than they were, say, in the 1960s (Adelman 2004; Fischer 2003; Freeman 2008; Iceland and Wilkes 2006). But even in 2014 about 28.0 percent of blacks are impoverished compared to around 11.0 percent of whites; the proportion of blacks who are unemployed is twice that of whites, 13.0 percent and 6.5 percent, respectively; the proportion of blacks (age 25 and over) who have graduated from college stands at 21.0 percent versus about 35.0 percent for whites; and blacks live largely in black and minority neighborhoods, while whites reside in predominantly white neighborhoods in American metropolises (Logan and Stults 2011; National Urban League 2014).⁵³⁴

Loïc Wacquant (2005) affirme, dans son article « « Une ville noire dans la blanche ». Le ghetto étatsunien revisité », qu'il y a, aux États-Unis, un « emboîtement institutionnel forcé fondé sur le confinement spatial ». Il réitère, citant Gunnar Myrdal, « qu'au même titre que le confinement des Juifs dans les cités médiévales favorisa la cristallisation d'un complexe institutionnel distinct, l'imposition par les Blancs d'une barrière de couleur inflexible comme rempart de la séparation

⁵³⁴ Robert Adelman; Christopher Mele, *Race, Space, and Exclusion: Segregation and Beyond in Metropolitan America*, New York, London, Routledge, 2015.

de groupe entraîna la formation d'une ville artificielle avec ses propres écoles, ses hôpitaux, et autres institutions uni-raciales. »⁵³⁵

Harlem à New York, le South Side de Chicago et Paradise Valley à Detroit ne furent jamais de simples territoires de délabrement écologique et de dénuement social : ils étaient – et ils sont encore – la manifestation concrète d'un rapport de pouvoir entre la société blanche dominante et sa caste noire subordonnée.⁵³⁶

Quelques années plus tôt, Wacquant (1992) avait publié un autre article dans lequel il a tenu à avertir de la confusion qu'il pût exister, dans des contextes sociétaux différents, autour des termes : banlieue et *ghetto*. Selon lui,

D'une part l'incidence cumulée de la misère, déréliction, ségrégation et violences urbaines prend une toute autre amplitude aux Etats-Unis. D'autre part, et c'est là le plus important, cité et *ghetto* sont le legs de trajectoires urbaines et ressortissent de critères et de formes de triage social différents – il s'effectue prioritairement sur la base de l'origine de classe dans le premier cas, de l'appartenance racial dans le second.⁵³⁷

Chapour Haghghat (1994) est d'accord sur la nature glauque des banlieues américaines à forte démographie noire : « Les Ghettos sont des quartiers en détresse, des zones de pauvreté où vivent les individus les plus démunis de la population urbaine. »⁵³⁸ C'est l'espace qui semble réservé aux populations noires, de manière presque systématique, en opposition aux populations blanches qui, elles, bénéficient d'une répartition privilégiant leur appartenance aux agglomérations constituantes des centres-villes. L'Amérique urbaine est historiquement entachée de l'exclusion des Noirs, et

⁵³⁵ Gunnar Myrdal cité par Loïc Wacquant dans « Une ville noire dans la blanche ». Le ghetto étatsunien revisité », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2005/5, n° 160, p. 25.

⁵³⁶ Loïc Wacquant, *ibidem*.

⁵³⁷ Loïc Wacquant, « Banlieues françaises et ghetto noir américain : de l'amalgame à la comparaison », vol. 10, n° 4, *French Politics and Society*, automne 1992, p. 81.

⁵³⁸ Chapour Haghghat, *L'Amérique urbaine et l'exclusion sociale*, Paris, Presses universitaires de France, 1994, p. 190.

bien que l'histoire récente voudrait, grâce à l'ascension sociale, nous convaincre du contraire, la réalité de cette exclusion est figée dans l'existence actuelle des répartitions démographiques et résidentielles des agglomérations américaines. Didier Fassin (1996) parle de l'*underclass* nord-américaine, une nouvelle catégorie sociale décrite « derrière les murs décrépits du ghetto », comme un groupe nombreux de gens plus intraitables, plus hostiles, plus étrangers socialement qu'il n'est imaginable. »⁵³⁹

2.2. *Un autre pays* : Harlem, une ville noire dans la ville de New York

Marc Dudley (2019)⁵⁴⁰ a régulièrement abordé la question de l'espace, telle que traitée dans les œuvres de Baldwin. Sans avoir vraiment réussi à faire ressortir l'intérêt de l'exclusion des populations noires de l'espace urbain, l'auteur a essayé, tant bien que mal, d'expliquer l'importance de cette notion chez l'auteur noir-américain. Toutefois, dans le cadre de cette problématique, rien ne vaut réellement une réponse nette que ce que Baldwin aura dit, à travers son narrateur, dans *Un autre pays* (1962). Lorsque Cass et Vivaldo ont pris le taxi pour se rendre chez Ida, la sœur de Rufus, à Harlem, ils n'ont pas pu s'empêcher de constater les différences notoires qui laissent entrevoir, malgré la similitude des habitants et de leurs habitudes quotidiennes respectives, un gouffre béant entre New York et cette périphérie.

Quand je [Vivaldo] suis allé la [Ida] voir le jour où elle m'a téléphoné pour m'apprendre la mort de Rufus – je ne sais – j'ai traversé ce quartier et j'ai marché dans cette maison et tout me semblait – je ne sais – *familier*. [...] Je ne veux pas seulement dire que j'ai passé beaucoup de temps à Harlem – et il détournait son regard avec nervosité, – je n'y suis pour ainsi dire jamais allé de jour. Mais il y avait les mêmes gosses dans le quartier que ceux qui étaient dans le mien, ils étaient Noirs, mais c'étaient les mêmes, vraiment les mêmes,

⁵³⁹ Didier Fassin, « Exclusion, underclass, marginalidad. Figures contemporaines de la pauvreté urbaine en France, aux États-Unis et en Amérique latine », *Revue française de sociologie*, 1996, p. 47-48.

⁵⁴⁰ Marc Dudley, *Understanding James Baldwin*, Columbia, SC, University of South Carolina Press, 2019.

et les couloirs, avaient la même puanteur, et tout le monde euh...essayait de s'en sortir, mais tous savaient qu'ils n'avaient pas grand-chance d'y parvenir. Les mêmes vieux hommes, les mêmes vieilles femmes – peut-être sont-ils un petit peu plus *vivants* – [...]»⁵⁴¹

Les personnages de Baldwin sont souvent enfermés dans une réalité tumultueuse, cherchant à se découvrir eux-mêmes par la concrétisation de leur projection dans la réalité de l'autre. C'est ce que fait Vivaldo, lorsqu'il s'exaspère en disant : « Ils sont Noirs et je suis Blanc mais j'ai subi les mêmes souffrances, absolument les mêmes. Comment pourrais-je le leur faire comprendre ? »⁵⁴² Finalement, Cass est la voix de la raison qui recadre Vivaldo dans la droiture de l'objectivité. Elle lui explique : « [...] si vous avez subi le même sort, dit-elle, ce n'est pas uniquement parce que vous étiez Blanc. Ça s'est produit comme ça, un point c'est tout. Mais ce qui leur arrive, à Harlem [...] leur arrive parce qu'ils sont Noirs. Et c'est là qu'est la différence. »⁵⁴³ C'est un peu hypocrite, car, Cass, qui a habité à New York toute sa vie, découvrait Harlem pratiquement pour la première fois. C'est pourquoi le narrateur prend soin de souligner sa stupéfaction devant les scènes de misère et l'indifférence du monde de New York devant le ghetto de Harlem, « cette indifférence qui était [devenue] le seul point commun entre ce ghetto et le reste de la ville. »⁵⁴⁴ Dès les premières lignes du roman, le narrateur semble indiquer que la jungle urbaine new-yorkaise pèse délibérément sur Rufus. Finalement, ce dernier, épeuré, grelottant, se promène dans les rues de la ville, dont les grands immeubles, comme une couverture, forment un toit imposant au-dessus de lui. En d'autres mots, il ne s'y sent plus à l'aise, que, contrairement à Harlem, New York ne lui inspire plus, ni hospitalité, ni sécurité.

2.3. Les prisons

⁵⁴¹ James Baldwin, *Un autre pays*, *op. cit.*, p. 125-126.

⁵⁴² *Ibidem*, p. 126.

⁵⁴³ *Ibidem*.

⁵⁴⁴ *Ibidem*, p. 127.

James Forman Jr. (2017) a identifié l’incarcération massive des Noirs Américains aux États-Unis, comme une entreprise systémique. Il l’a décrite comme suit :

[...] the result of a series of small decisions, made over time, by disparate group of actors.⁵⁴⁵ Mass incarceration wasn’t created overnight; its components were assembled piecemeal over a forty-year period. And those components are many. The police make arrests, pretrial service agencies recommend bond, prosecutors make charging decisions, defense lawyers defend (sometimes), juries adjudicate (in the rare case that doesn’t plead), legislatures establish the sentence ranges, judges impose sentences within the ranges, correction departments run prisons, probation and parole officers supervise released offenders, and so on. The result is almost disaggregated and uncoordinated criminal justice system.⁵⁴⁶

Très récemment, plusieurs auteurs, dont Michelle Alexander (*The New Jim Crow*, 2012), Becky Pettit (*Invisible Men : Mass Incarceration and the Myth of Black Progress*, 2012), James William Kilgore (*Understanding Mass Incarceration : A People’s Guide to the Key Civil Rights*, 2015) entre autres, ont étudié la même question de l’emprisonnement à outrance des populations noires. Cependant, le problème de cet emprisonnement massif n’est pas uniquement le confinement des Noirs dans les périmètres marginalisés de la société. Il y a aussi celui de la séparation et du déchirement des familles. C’est la raison pour laquelle *Parents in Prison and Their Minor Children* (Lauren, E. Glaze, 2015) résonne profondément avec la perspective de Baldwin sur la question. *If Beale Street Could Talk*⁵⁴⁷ (1974) s’ouvre sur une scène de prison où, dans l’espace visiteur, un jeune couple noir, séparé par une vitrine, discute à travers des combinés téléphoniques. Cet espace est, en quelque sorte, le foyer où le couple se réunit au complet, lorsque la jeune femme,

⁵⁴⁵ James Forman Jr., *Locking Up Our Own: Crime and Punishment in Black America*, New York, NY, Farrar, Straus and Giroux, 2017, p. 229.

⁵⁴⁶ *Ibidem*, p. 13-14.

⁵⁴⁷ Une adaptation cinématographique de l’ouvrage a été réalisé en 2019, avec une reconstitution des scènes présentant des images encore plus poignantes.

Clementine (ou Tish), vient rendre visite à son mari en prison, en compagnie de leur petit garçon.⁵⁴⁸

La non-coordination du système judiciaire auquel fait référence James Forman Jr. (2017) est à la base de la fausse accusation, de la condamnation et de l'emprisonnement du jeune Alonzo (Fonny). Baldwin présente ainsi un univers, où les failles des institutions aussi importantes que celles qui régissent la punition des crimes, sont exploitées pour forcer le Noir à vivre sa vie dans l'incarcération, à l'écart du reste de la société.

Contrairement à la société étatsunienne, la société traditionnelle africaine n'accorde pas forcément le même usage à la prison. En d'autres mots, les Africains ne systématisent pas les prisons dans le but de ségréguer, finement, un groupe démographique spécifique de leur population. Certes, « l'ère des Blancs qui interdisait d'égorger les adultères bâtards »⁵⁴⁹ a permis de mettre fin à certaines pratiques barbares, mais, plutôt qu'à la simple nécessité de punir les criminels, les tours en prison sont plus couramment réservés aux hommes qui s'opposent à la dictature de leurs chefs d'états. « Un conseil de ministres extraordinaire fut convoqué, délibéra tout l'après-midi et se termina par un grand festin à l'issue duquel quatre ministres furent appréhendés sur le perron du palais, ceinturés, menottés, et conduits en prison. »⁵⁵⁰ Fama et son ami Bakary ont également été arrêtés et jetés en prison⁵⁵¹, et, plus tard, avec le complot du juge d'instruction, conduits à « la salle de torture où on savait faire parler. »⁵⁵² Les passages les plus marquants du *Nègre crucifié* sont ceux où le narrateur raconte les scènes d'horreur de la prison, où la torture et l'empilement des morts sont de nature à vous retourner l'estomac :

⁵⁴⁸ Marc Dudley, *Understanding James Baldwin*, Columbia, SC, University of South Carolina Press, 2019, p. 138.

⁵⁴⁹ Ahmadou Kourouma, *Les soleils des indépendances*, *op. cit.*, p. 42.

⁵⁵⁰ *Ibidem*, p. 163.

⁵⁵¹ *Ibidem*, p. 164-165.

⁵⁵² *Ibidem*, p. 169.

On dirait une montagne dégringolante, cette foule de morts grouillant autour de moi, autour de mes vermines. Un décor hors du temps où l'on peut compter les os des têtes sans corps sous un ciel qui se ferme à l'approche des soldats du Chef, tout un peuple de morfrézés à dos d'âne, à corps de cicatrices, à souffle d'étincelles depuis les hauteurs des mornes de l'Hôpital jusqu'à ce carrefour où je me trouve contre mes esprits.⁵⁵³

Comme le dit Alexandru Matei, « *Le nègre crucifié* est un texte écrit qui est destiné à la lecture de tout être humain, témoin ou non des atrocités de l'époque des Duvaliers ou d'atrocités tout court, torturé ou non comme l'a été Gérard Étienne à partir du frêle âge de 15 ans. »⁵⁵⁴ Dans l'univers négro-africain, la prison ne sert donc pas généralement le but d'aliénation sociale systémique. En grande partie, elle sert les pulsions dictatoriales des tyrans issues de l'école coloniale et de la faillite des indépendances. L'emprisonnement de Gérard Étienne, puis d'Ahmadou Kourouma, pour leur opposition respective au gouvernement Duvalier et celui de Houphouët-Boigny, est la preuve irréfutable que, dans la plupart des pays négro-africains, la prison et la torture forment une combinaison employée à des fins d'entreprises politiques.

En Occident, en revanche, l'expression de la systématisation de l'aliénation spatiale du Négro-Africain, passe donc essentiellement par les tuyaux d'une coordination entre le système judiciaire et l'urbanisation. Il serait toutefois naïf de penser que l'altérité qui convainc les sociétés blanches à repousser les Noirs aux extrémités des villes et dans le confinement des prisons se limite au fonctionnement de ce mécanisme d'exclusion. Eduardo Bonilla-Silva (2003) est convaincu du contraire. Le titre de son livre *Racism without racists* (2003) ne peut pas être plus clair sur la problématique. Au-delà du mécanisme général employé, le mouvement de l'être vers l'autre se définit fondamentalement par la portée des actions individuelles. Pour Bonilla-Silva:

⁵⁵³ Gérard Étienne, *Le nègre crucifié*, op. cit., p. 24.

⁵⁵⁴ Alexandru Matei, « *Le nègre crucifié* une sorte d'éloquence rageuse : La voix qui crie, la main qui écrit », dans Najib Redouane et Yvette Bénayoun-Szmidt (dir.), *L'œuvre romanesque de Gérard Étienne, E(cri)ts d'un révolutionnaire*, op. cit., p. 38.

Whites' high levels of social and spatial segregation and isolation from minorities creates what I label as a "white *hiatus*", a racialized, uninterrupted socialization process that *conditions* and *creates* whites' racial taste, perceptions, feelings, and emotions and their views on racial matters.⁵⁵⁵

2.4. L'aliénation organique du Négro-Africain

Les tentatives d'acceptation et d'inclusion répandue du Négro-Africain dans les espaces publics et sociétaux en Occident, sont souvent des entreprises épineuses. Car, très souvent, l'association systématique du Noir à la sauvagerie, conduit expressément à un réflexe d'altérité, qui porte préjudice aux initiatives d'intégration. La méthode de blocus à l'inscription du Noir dans ces espaces, consiste en deux actions : on ignore le Négro-Africain en devenant théoriquement transparent soi-même à l'existence de ce dernier ; ou alors, on le perçoit comme une menace à l'homogénéité du paysage démographique et culturel de la société. Ainsi, on met en œuvre les moyens de l'y supprimer à tout prix. (Gilles Gunn, 1979). Alain Berthoz (2005) explique dans *Les espaces de l'homme : symposium annuel*, que l'on compte trois types d'espace, si l'on se situe par rapport au corps. On distingue, par exemple, l'espace physique qui est extérieur au corps. L'espace perçu ou cérébré : c'est celui qui est construit par le cerveau, et qui nous permet de nous déplacer effectivement et d'agir dans l'espace physique. Enfin, il y a l'espace vécu ou l'espace qu'occupe le corps dans l'espace physique à un moment donné.⁵⁵⁶ Bien que le Négro-Africain visualise l'espace physique autour de lui comme un hôte à son corps, il y a régulièrement des situations qui réduisent l'espace qu'il pourrait occuper, et le contraignent à se contorsionner de malaise, lorsqu'il tente d'interagir avec son environnement par la simple présence de son corps dans l'espace.

⁵⁵⁵ Eduardo Bonilla-Silva, *Racism Without Racists, Color-Blind Racism and the Persistence of Racial Inequality in the United States*, Lanham, Maryland, Rowman & Littlefield Publishers, 2003, p. 104.

⁵⁵⁶ Alain Berthoz, *Les espaces de l'homme : symposium annuel*, Paris, Odile Jacob, 2005.

2.4.1. La solitude marginalisante

Les trois œuvres à l'étude mettent en scène des personnages qui connaissent la même réalité d'altération de leur identité. Les protagonistes sont plus ou moins sur le déclin, une sorte de descente aux enfers dans un monde qui prend brutalement l'aspect d'un univers auquel ils semblent avoir toujours appartenu, mais qui devient, au fur et à mesure, méconnaissable pour eux, inhospitalier à leurs corps et à leurs esprits. Sa solitude est criante d'arguments véridiques, au sujet de la subtilité de la solitude et de l'invisibilité affligée au Négro-Africain dans la société.

Rufus Scott se cherche dans les rues de New York, dès les premières lignes. Il erre dans la ville, l'estomac vide, sans domicile et sans une pièce de monnaie. À part la brutalité du froid et la rigidité de la faim qui le tourmentent, la solitude est un autre mal qui le trouble. Lui qui avait tout, un appartement, une petite amie et des amis qui l'aimaient, un public qui l'adulait les soirs de concerts, où il était sur l'estrade à jouer ou en train de se fondre dans la foule... Le voilà aujourd'hui seul, sans abri, et obligé de mendier ou de se prostituer, pour manger. Baldwin livre une vision du réalisme plus ou moins intransigeante avec la sensibilité du lecteur. La descente progressive de Rufus vers le néant n'est pas extraordinaire, certes, mais elle prouve qu'elle est facilement identifiable par rapport à la situation des Noirs Américains à cette époque.

Bien que seul – et cette solitude le tuait – il faisait partie d'une multitude sans précédent. Il y avait des garçons et des filles qui buvaient du café au comptoir des drugstores et qui étaient séparés de sa condition par des barrières aussi fragiles que leurs cigarettes qui se consumaient. Ils pouvaient à peine supporter de voir Rufus, mais ils savaient pourquoi il était dans les rues cette nuit-là, pourquoi il restait dans le métro toute la nuit, pourquoi

son estomac hurlait, pourquoi ses cheveux étaient poisseux, ses aisselles moites, son pantalon et ses chaussures trop minces, et pourquoi il n'osait pas s'arrêter pour pisser.⁵⁵⁷

Si Rufus est invisible aux habitants de la ville, c'est essentiellement parce qu'on l'ignore, ou parce qu'on refuse de le voir. Son invisibilité est comparable à celle que démontre Ralph Ellison dans son unique roman *Homme invisible, pour qui chantes-tu ?* (1952)⁵⁵⁸. Dans cette œuvre, Ellison raconte la vie d'un jeune noir-américain, qui se recroqueville dans l'obscurité de la marginalisation, au milieu d'une population où il évolue. Le chant du jeune homme, dont Ellison ne révèle jamais le nom et dont il ne donne pas la description (sans doute pour accentuer l'effet de l'invisibilité sociale), est un cri de douleur, une souffrance née de la solitude, prononcé à l'endroit de l'homme opaque, mais transparent, du Blanc qui est physiquement présent, mais qui s'efface devant la reconnaissance de l'existence du Négro-Africain. Ce personnage anonyme est le prototype parfait de l'exclusion visible, tactique, et organique du Noir.

Au Congrès des Écrivains et Artistes Noirs tenu dans l'amphithéâtre Descartes de la Sorbonne, à Paris, Baldwin, en tant que journaliste, invite le lecteur au premier plan de l'univers privilégié où se sont réunis Aimé Césaire, Léopold S. Senghor, Richard Wright, Alioune Diop, (directeur de *Présence Africaine*), Jacques Alexis et le docteur Price-Mars (tous deux venus d'Haïti) ...⁵⁵⁹ Pour Marc Dudley (2019), ce congrès où ces grands penseurs noirs discutent des *a priori* de l'espace qu'il existe entre le monde des Noirs et celui des Blancs, est une symbolique parfaite de la réalité du Négro-Africain. Pour l'auteur: « The black American lives a paradoxical life; his very

⁵⁵⁷ James Baldwin, *Un autre pays*, trad. Jean Autret, Paris, Gallimard, 1964, p. 14

⁵⁵⁸ Ralph Ellison, *Homme invisible, pour qui chantes-tu ?*, Paris, Grasset, 2002 [1952].

⁵⁵⁹ James Baldwin, "Princes and Powers", dans *The Price of the Ticket*, New York, NY, St. Martin/Marek, 1985, p. 42.

blackness limits him in every way, even while he is born into “freedom”. His blackness is a reminder to those on top of the body politic of just “where the bottom is.” ».⁵⁶⁰

2.4.2. L’effacement des liens physiques

Le narrateur *d’un autre pays* nous signale effectivement que la solitude peut être vécue particulièrement de façon aiguë, lorsqu’un lien important de la réalité de son personnage se brise. Tout a commencé un soir où, Rufus, un jeune noir, batteur de jazz très prometteur, tombe sous le charme d’une jeune fille blanche du sud, au nom de Leona. Après une conversation très brève, quasiment vide de substance, ils décident tous les deux d’aller rejoindre des connaissances de Rufus à une autre soirée. Le soir même, ils deviennent des amants. Nous apprenons dans la progression de l’histoire qu’avant Leona, Rufus a eu une relation avec Eric, un homosexuel blanc qu’il a maltraité, abusé. Finalement, Eric est parti vivre en France. De son côté, Rufus est resté à New York. Très rapidement, il a commencé à afficher le même comportement agressif et abusif avec Leona (sans trop donner de détail, le narrateur nous apprend que Leona a, quant à elle, un passé chargé d’instabilité mentale). En rendant visite au couple un jour, Vivaldo, un aspirant écrivain, issu d’une famille d’immigrants irlandais, grand ami de Rufus, découvre ce dernier couché sur son lit brandissant un couteau, pendant que Leona, en pleurs et toute couverte de bleus, git sur le sol de la salle de bain. Vivaldo prend la défense de Leona, et lui offre un refuge. Furieux, Rufus s’emporte de colère et disparaît pendant six semaines. La fin de leur histoire est tragique, soldée par le suicide accablant de Rufus. Mais alors que le lecteur pense avoir le temps de reprendre son souffle de ce long épisode agonisant, il se rend compte que l’histoire recommence, quand Vivaldo se met en couple avec Ida, la petite sœur de Rufus. Ce n’est pas tant la régularité de la

⁵⁶⁰ Marc Dudley, *Understanding James Baldwin, op. cit.*, p. 82.

réalité qui est troublante pour le lecteur, mais c'est la découverte du conditionnement psychique qui se trouve à la base de la fragilité des relations entre les personnages. Entre les tourments émotionnels, la vulnérabilité psychologique, on s'étouffe dans le nœud déchirant de ce cercle vicieux qui regroupe des êtres incapables de se toucher sans se blesser. Particulièrement, à cause de l'altérité de couleur de peau, les personnages noirs ne semblent pas se reposer sur la solidarité de la majorité dont jouissent les personnages blancs de l'œuvre. La disparition et, plus tard, le suicide de Rufus, constituent les catalyseurs de l'isolement progressif qui s'est installé entre le personnage, ses amis et son environnement.

Interviewé par Kenneth Clarke, quelques jours après la publication de son essai *La prochaine fois, le feu*, Baldwin livre son sentiment sur la question de l'homme noir aux États-Unis :

[...] I remember coming home from school – you can guess how young I must have been – and my mother asked me if my teacher was colored or white, and I said she was a little bit colored and a little white, but she was about your color. As a matter of fact I was right. That's part of the dilemma of being an American Negro: that one is a little bit colored and a little bit white, and not only in physical terms but in the head and in the heart, and there are days when you wonder what your role is in this country and what your future is in it [...] that you are here, and to be here means that you can't be anywhere else. I could, my own person, leave this country and go to Africa, I could go to China, I could go to Russia, I could go to Cuba, but I am an American and that is a fact. ⁵⁶¹

Précisément, c'est la faillite de la morale, cette « mort du cœur » qu'évoque Baldwin, qui est au centre du grand problème de Rufus. Son existence en soi est problématique dans la société, à travers « les ennuis avec le propriétaire, avec les voisins, avec tous les adolescents du

⁵⁶¹ James Baldwin, *Conversations with James Baldwin*, Jackson, MS and London, University Press of Mississippi, Fred L. Stanley and Louis H. Pratt, 1989, pp. 39-40. James Baldwin interviewé par Kenneth Clark le 24 mai 1963 (pp. 39-45).

Village... »⁵⁶² « Il faut que tu battes avec le propriétaire parce que le propriétaire est Blanc. Il faut que tu te battes avec le garçon d'ascenseur, parce que ce petit salaud est un Blanc. »⁵⁶³ Bien souvent, lorsqu'on estime, sans fondement réel, que le Noir n'a rien à faire dans l'espace où il se trouve, et qu'on le juge menaçant au point de le voir quitter les lieux immédiatement, on contacte la police. En 2018, une étudiante blanche de Yale, a contacté la police, car elle a pensé que son homologue noire-américaine, Lolade Siyonbola, qui s'était endormie en travaillant dans la salle d'étude, n'avait pas du tout le droit d'être là. Mademoiselle Siyonbola a été suivie par des officiers de police dans sa résidence universitaire, et a dû répondre à leurs questions pendant au moins dix-sept minutes.⁵⁶⁴ Aussi, deux jeunes noirs-américains, Rashon Nelson et Donte Robinson, tranquillement assis en train de discuter dans une succursale de Starbucks, ont été récemment signalés à la police, interpellés, puis arrêtés, sous prétexte qu'ils avaient l'air suspect.⁵⁶⁵ Pour le Négro-Africain, c'est une humiliation publique, lorsqu'on contacte la police pour le dénoncer sur des arguments aussi triviaux qui ne sont autre chose que l'expression du rejet du Noir d'un espace public. Cela prouve qu'il y a effectivement une rupture dans l'architecture organique de la société américaine, où l'altérité de couleur influence exponentiellement le contact humain et le refus de l'initiative de faire un élan vers l'autre.

2.5. Le Négro-Africain et la police

Chez Étienne et Kourouma, une fois de plus, tout comme dans le cas de la prison, les forces armées, qui sont principalement chargées de la sécurité du pays, se préoccupent plus d'exécuter les ordres du président dans sa guerre contre ses opposants. Fama et le protagoniste principal du

⁵⁶² James Baldwin, *Un autre pays*, op. cit., p. 38.

⁵⁶³ *Ibidem*, p. 79.

⁵⁶⁴ Chirstina Caron, "A Black Yale Student Was Napping, and a White Student Called the Police", *The New York Times*, May 9, 2018.

⁵⁶⁵ Daniel Victor, "When White People Call the Police on Black People", *The New York Times*, May 11, 2018.

Nègre crucifié ont souffert du vice de l'armée et de la police. Ils ont été, tous les deux, victimes de crimes de tortures aux mains des soldats. « Les gardes frontaliers, par-dessus le fleuve, se livraient un véritable duel. Ceux d'en face avaient cru que l'on avait tiré sur un fugitif se trouvant déjà sur leur sol. »⁵⁶⁶ Ils ne se sont satisfaits qu'après avoir vu Fama gésir dans un « tourbillon de sang et d'eau », après quatre coups de feu. Toutefois, même dans la bâtardise des indépendances qui ont donné lieu à des régimes dictatoriaux en Afrique et le régime sanguinaire des Duvalier en Haïti, on est à des années lumières d'un projet d'abus de pouvoir, policier ou militaire, motivé par une altérité de couleur, comme aux États-Unis.

Après moult réflexions, Baldwin abdique devant la gravité de la condition du Noir-Américain dans son pays. Il concède que « la couleur d'un homme pèse lourd sur son destin. »⁵⁶⁷ Le ministère de la justice américaine, après avoir mené une longue enquête sur les activités de la police de Ferguson (Missouri), a publié un rapport loin d'innocenter les « gardiens de la paix », face aux accusations de partialité raciale.⁵⁶⁸ Les détails de l'enquête révèlent que, les Noirs Américains, cibles préférées des officiers de police, subissent, dans les espaces publics, des agressions illicites, des arrestations, sous prétexte de suspicions infondées et des motifs non valables.

Under the Constitution, what a person say generally should not determine whether he or she is jailed. Police officers cannot constitutionally make arrest decisions based on individuals' verbal expressions of disrespect for law enforcement, including use of foul language.⁵⁶⁹

⁵⁶⁶ *Ibidem*, p. 201.

⁵⁶⁷ James Baldwin, *...chassés de la lumière*, op. cit., p. 149.

⁵⁶⁸ *Investigation of the Ferguson Police Department*, United States Department of Justice, Civil Rights Division, 4 mars 2015.

⁵⁶⁹ *Ibidem*, p. 24.

Cela dit, un Noir peut se faire arrêter et jeter en prison, pour avoir prononcé des paroles qui ne sont pas au goût d'un officier de police. En février 2014, deux adolescentes ont été arrêtées pour « troubles publics » et pour avoir commis l'acte obscène du “doigt d'honneur”. L'investigation du ministère de la justice a conclu que le personnel de la police de Ferguson abuse de ses pouvoirs et enfreint les droits des citoyens noirs-américains. Entre autres, le ministère a signalé l'existence d'un abus de force brutale, d'usage d'armes, des chiens de police contre les démographies minoritaires, les arrestations précipitées qui manquent cruellement de régularité avec la loi.⁵⁷⁰

Le même ministère a découvert que la police de Baltimore (Maryland), en pleine rue, avant une arrestation, procède souvent à une fouille complète après déshabillage. Lors d'un simple contrôle routier, une femme noire-américaine a été ordonnée de sortir de sa voiture, de se déshabiller sur le trottoir pour être fouillée.

The woman asked the male officer in charge “I really gotta take all my clothes off?” The male officer replied “yeah” and ordered a female officer to strip search the woman. The female officer then put on purple latex gloves pulled up the woman's shirt and searched around her bra. Finding no weapons or contraband around the woman's chest the officer then pulled down the woman's underwear and searched her anal cavity. This search again found no evidence of wrongdoing and the officers released the woman without charges.⁵⁷¹

Ces situations, pour le moins, déshumanisantes vis-à-vis du Noir-Américain, doivent constituer un signal d'alarme au sujet du rapport, ô que décisif, qu'entretiennent les forces de police avec les communautés noires-américaines. James, Forman Jr. (2017), que nous avons déjà cité, a identifié

⁵⁷⁰ *Investigation of the Baltimore Police Department*, United States Department of Justice, Civil Rights Division, 10 août 2016.

⁵⁷¹ *Ibidem*, p. 32.

à juste titre que la police fait partie des éléments qui légitiment illicitement l'expédition des Noirs vers les prisons américaines. Le but étant toujours d'effacer le Négro-Africain de l'espace public, à défaut de jeter les Noirs en prison, certains policiers s'octroient quelques fois la nécessité injustifiée de les abattre dans la rue. Trayvon Martin a été tué par Georges Zimmerman, parce qu'il portait un pull à capuche.⁵⁷² En 2015, Jason Van Dyke, un officier de police de la ville de Chicago, a abattu de seize coups de feu, dans la rue, Laquan McDonald, un adolescent de dix-sept ans qui, les vidéos l'ont montré, avait presque le dos tourné et s'éloignait tranquillement sans présenter de menace à la vie de l'officier.⁵⁷³ Et que dire du cas de Charles Kinsey ? Ce thérapeute noir-américain, qui essayait d'aider son patient autiste, s'est fait tirer dessus et a été sérieusement blessé, alors qu'il s'était, aux ordres d'un policier de Miami, allongé sur le dos, par terre, les mains en l'air.⁵⁷⁴

James Baldwin (1972) a trouvé légitime, l'Association des Panthères Noires pour l'Organisation de l'Auto-défense. Car, dit-il, « c'est un besoin qu'on n'a pas à expliquer à un habitant du ghetto : il le connaît par cœur [...] Ce dont les Noirs ont besoin, c'est d'une protection contre la police... »⁵⁷⁵ L'altérité du dedans est à la base de la sous-entendue menace que le Noir représente dans la société, et qui pousse certains policiers à œuvrer proactivement à son effacement de l'espace public.

Mais les Blancs se sentent insultés par la méfiance des Noirs à l'endroit des policiers blancs ; ils s'étonnent qu'un homme, une femme ou un enfant noir aient quelque raison

⁵⁷² Robert Samuels, "In the wake of Trayvon Martin's death, the hoodie takes on a greater meaning.", *Washington Post*, 29 mars 2012.

⁵⁷³ Mitch Smith, "Chicago Police Officer Defends His Shooting of Laquan McDonald", *The New York Times*, 3 octobre, 2018, Section A, p. 18.

⁵⁷⁴ Faith Karimi, "Man with autism not sleeping, eating after North Miami shooting, family says", CNN [en ligne] 26 juillet 2016. <https://www.cnn.com/2016/07/24/health/north-miami-police-charles-kinsey-shooting/index.html>, consulté le 18 mai 2019.

⁵⁷⁵ James Baldwin, ...*chassés de la lumière*, op. cit., p. 197-198.

de craindre le flic blanc. Au cours de la procédure de composition du jury qui précéda le procès de Huey, un des jurés récusés par Charles Garry déclara : « Comme je l'ai déjà dit, mon opinion, c'est que nous devons effacer de nos cœurs et de nos esprits le racisme, le fanatisme et la ségrégation, mais pas par des bagarres de rues. Je pense – et l'on m'a appris – qu'il ne faut pas résister à un officier de police et que nous avons des tribunaux pour régler nos différends. Quelle que soit ma certitude d'avoir raison, si un officier de police me donnait un ordre j'obéirais, sachant que j'obtiendrais justice auprès des tribunaux si je n'étais pas coupable. » Garry lui posa alors cette question : « Supposez qu'un policier dégaine et tire sur vous, que feriez-vous alors ? » Après un temps de silence, le juré répondit : « Permettez-moi de vous dire ceci : je ne crois pas qu'un officier de police fasse cela. »⁵⁷⁶

Il y a encore, de nos jours, comme Charles Garry, malgré toutes les preuves du traitement désobligeant qu'infligent les officiers de police aux membres de la communauté noire-américaine, des esprits sceptiques qui ne croient toujours pas à la nécessité de repenser la relation entre les forces de police et les Noirs dans l'espace public. Dans *Un autre pays*, Rufus passe beaucoup de temps dans son appartement. À croire que c'est le seul endroit où il puisse être en sécurité. Mais, le Noir est-il jamais en sécurité, peu importe l'endroit où il se trouve dans la société américaine ? Pas plus tard que l'année dernière, le 26 septembre 2018, un officier de police de Dallas, Amber R. Guyger, a abattu Botham Jean, un étudiant noir-américain, alors que ce dernier regardait la télé dans son appartement. Selon Guyger, qui habitait dans le même immeuble que Jean, elle avait pris l'appartement du jeune homme pour le sien, et qu'elle aurait pensé qu'elle se faisait cambrioler.⁵⁷⁷

⁵⁷⁶ *Ibidem*, p. 198-199.

⁵⁷⁷ Adeel Hassan, "Former Dallas Officer Amber Guyger Charged With Murder for Shooting Man in His Apartment", *The New York Times*, 2 octobre 2019, p. 11. Voir aussi Matthew Haag, "Dallas Police Officer Kills Her Neighbor in His Apartment, Saying She Mistook It For Her Own.", *The New York Times*, September 7, 2018.

Alors que les personnages d'Étienne et de Kourouma s'indignent respectivement devant les dictatures et les faillites des indépendances, celui de Baldwin fait face à un autre problème : l'absence de malléabilité morale, synonyme de l'obligation de Rufus de payer le prix quotidien de sa condition négroïde. Puisque son environnement de résidence primordial et la majorité des personnes qui l'entourent sont dépourvus de l'attitude moralisatrice nécessaire pour lui reconnaître une quelconque forme d'humanité et d'inclusion sociale, celui-ci se retrouve face au renouvellement perpétuel de la souffrance et du deuil de sa solitude. Rufus ne pouvait pas échapper à sa situation. « Il savait que la douleur ne s'arrêterait jamais. »⁵⁷⁸ Aussi décide-t-il de recourir à la seule échappatoire possible : le déracinement volontaire. « *Espèce de fils de salope, salaud de Dieu Tout-Puissant, je viens à toi.* »⁵⁷⁹ Le suicide du personnage évoque un exil volontaire et définitif. C'est un déracinement irréversible dû au rejet de l'environnement qui s'impose à son existence. À part être confiné dans son appartement – ce qui est souvent le cas pour les personnages de l'œuvre – s'aventurer dehors face au vaste monde se révèle périlleux pour le Noir. « Mourir volontairement, disait Camus, suppose qu'on a reconnu, même instinctivement, le caractère dérisoire de cette habitude [faire les gestes que l'existence commande, l'absence de toute raison profonde de vivre, le caractère insensé de cette agitation quotidienne et l'inutilité de la souffrance. »⁵⁸⁰ Le suicide de Rufus est l'exemple parfait d'un rapport entre le choix de s'ôter la vie et la complication d'une existence qui ne « vaut pas la peine d'être vécue. » Vivre est assez difficile en soi ; vivre dans la structure sociétale américaine décrite dans *Un autre pays*, tout en étant Noir, est un « rocher de Sisyphe ».

⁵⁷⁸ *Ibidem*, p. 100.

⁵⁷⁹ *Ibidem*.

⁵⁸⁰ Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, 1942.

Comme je les hais tous, ces salauds de Blancs. Ils essaient de me tuer, tu crois que je ne le sais pas ? Ils tiennent le monde au collet, mon vieux, ces maudites lopettes de Blancs, et ils essaient de me prendre au collet, moi aussi ; ils sont en train de me tuer, *moi*.⁵⁸¹

Toute la lassitude exhaustive de la vie au sein de la communauté blanche est résumée dans ce qu'a dit Rufus à son ami : « Parfois, reprit-il, j'écoute ces bateaux sur le fleuve ; j'écoute ces sirènes – et je me dis que ce serait agréable de monter à bord et d'aller quelque part, loin de tous ces minables, là où un homme peut être traité comme un homme. »⁵⁸² Le narrateur nous permet d'accéder à la psychologie du personnage à travers cette révélation qui va ultimement être le motif principal de son suicide. Rufus ne souhaiterait finalement qu'une chose : être reconnu, accepté et traité comme un homme. Il se trouve que ce soit impossible, puisqu'il est confronté, peu importe ce qu'il fait, à une déchéance sociale guidée par l'hostilité de cet environnement qui le rejette incessamment. Ne trouvant pas l'intérêt de continuer à souffrir, puisque freiné dans son existence absolue, il décide de quitter ce monde. À l'image de Rufus, Fama s'est presque suicidé. Frustré de devoir produire une pièce d'identité pour pouvoir rentrer dans son propre royaume, il a préféré se faire fusiller que d'obtempérer à la demande des douaniers.⁵⁸³ Comme son personnage, Baldwin n'a pas survécu à l'épreuve agonisante de vivre dans un environnement qui le rejette et qui le condamne à l'exclusion, d'où sa résolution finale à s'exiler en France, où il passera le reste de ses jours.

L'ankylose sociale du Négro-Africain est finalement liée à plusieurs mécanismes de marginalisation. Bien que ceux-ci, pour la plupart, proviennent des initiatives systémiques et des failles que laissent exploiter les institutions gouvernementales, les actions individuelles des

⁵⁸¹ James Baldwin, *Un autre pays*, *op. cit.*, p. 79.

⁵⁸² *Ibidem*.

⁵⁸³ Ahmadou Kourouma, *Les soleils des indépendances*, *op. cit.*, p. 197-201.

concitoyens influencent à grande échelle, l'expulsion de l'homme noir hors des périmètres de l'intimité sociale.

QUATRIÈME PARTIE

ALTÉRITÉ COMME PRATIQUES LANGAGIÈRES

CHAPITRE IX

ALTÉRITÉ DU DEDANS, ALTÉRITÉ DU DEHORS, PRATIQUES LANGAGIÈRES DE L'ÉCRIVAIN NÉGRO-AFRICAIN DANS LA FRANCOPHONIE

Les points d'intersection entre l'altérité et la langue relèvent d'un domaine qu'il est possible d'inscrire dans l'intérêt de cette thèse. En se basant sur l'hypothèse de Jodelet (2005) sur les expressions de l'altérité du dedans et de celle du dehors (chapitre I), la structuration de la francophonie en tant qu'une société où s'amalgament différents utilisateurs du français, dévoile une réalité insoupçonnée. À première vue, en effet, il est difficile de concevoir, au sein de la famille francophone, l'expression d'une différence avérée qui puisse justifier cette affirmation. À bien y prêter attention, pourtant, la façade homogénéisante de la communauté francophone laisse entrevoir, malgré les vertus du partage commun de la langue française, l'existence de certaines particules composantes, dont la francophonie ne se différencie pas, mais qui, par le mérite de leur fidélité à leurs identités, se différencient d'elle. La langue française, tout en se voulant uniformisante, s'exprime ultimement par les voix multiples de la mosaïque de populations qui s'en servent. Si « parler, c'est exister absolument pour l'autre. »⁵⁸⁴, alors, l'altérité s'incruste indéniablement dans les échanges langagiers qui se déroulent dans l'univers francophone. L'examen démontrant l'altérité linguistique qui s'opère à l'intérieur du cadre social, entre Européens et Noirs, a été mis en œuvre et présenté par Frantz Fanon dans *Peau noire, masques blancs* (1952) sous la forme d'un rapport général traitant de la relation qu'entretient directement

⁵⁸⁴ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952, p. 13.

le Nègro-Africain avec la langue française. En effet, dans son ouvrage, Fanon consacre un chapitre entier à cette réalité, afin de bien faire valoir son analyse de la marginalisation linguistique, qui existe dans la communauté des locuteurs du français, et qui touche principalement les Noirs. Quand bien même cela ne constitue pas le seul objet de son étude, l'auteur martiniquais identifie, dans son rapport, la stigmatisation linguistique perceptible dans les échanges, en France, par exemple, où « on a développé le réflexe de parler français aux Français et « petit-nègre » aux Nègres et aux Arabes »⁵⁸⁵. Le compte-rendu de Fanon montre que dans les cabinets de consultation médicale, par exemple, les médecins s'adressent aux patients français en leur parlant couramment et en les vouvoyant. Selon Fanon (1952), dès qu'il s'agit de parler à un patient noir, le langage employé est immédiatement réduit à un jargon « terre à terre » pour accommoder "l'incapacité" du Noir à comprendre. « On peut s'imaginer les milliers de quiproquo qu'il eut dû avoir à ce sujet, insiste l'auteur. »

Nous n'exagérons pas : un Blanc s'adressant à un nègre se comporte exactement comme un adulte avec un gamin, et l'on s'en va minaudant, susurrant, gentillonnant, calinotant. Ce n'est pas un Blanc que nous avons observé, mais des centaines...⁵⁸⁶

Le domaine de la littérature n'est pas exempt de cette stigmatisation. Pour beaucoup d'écrivains négro-africains, en particulier, membres de la communauté francophone, le tumulte interne, que crée la démarche de l'utilisation de la langue de l'autre pour véhiculer ses propres idées, implique une démarche d'appropriation, de recreation et de réadaptation du français. La production d'une littérature en langue française est ainsi confrontée à deux problèmes capitaux : si l'écrivain négro-africain écrit en un très bon français, il est taxé de plagiat (l'affaire Calixthe

⁵⁸⁵ Frantz, Fanon, *Peau noire, masques blancs*, op. cit., p. 25.

⁵⁸⁶ *Ibidem*, p. 24.

Beyala)⁵⁸⁷. Et lorsqu'il s'attèle à redéfinir la langue française, pour qu'elle puisse mieux répondre à ses pulsions naturelles, comme c'est le cas de Kourouma avec *Les soleils des indépendances*, il est accusé d'employer un langage douteux, ou d'écrire des textes codifiés. Au mieux et pourtant, l'un et l'autre sont rangés dans la catégorie "littératures francophones".

Voici précisément ce qui pousse Daniel Delas (2013) à s'interroger sur ce que l'on appelle « bien/mal écrire » ? Selon lui, cette question rejoint tant d'autres « [...] qui ne sont pas sans pertinence pour parler de l'écrivain ivoirien Ahmadou Kourouma et de son livre *Les soleils des indépendances* puisque cet ouvrage fut refusé dans un premier temps par l'éditeur français Seuil pour la bonne et simple raison qu'il était « mal écrit » [...] »⁵⁸⁸. Plusieurs auteurs (Claire Ducournau, 2006⁵⁸⁹ ; Vivan Steemers, 2012⁵⁹⁰ ; Albert Gandonou⁵⁹¹, 2002, etc.) ont confirmé que Kourouma, après avoir connu des refus de publication avec certaines maisons d'édition en France, a finalement eu du succès aux Presses de l'université de Montréal. Pour Delas (2013), l'explication la plus simple de cette réception contrastée est de :

considérer que la critique germano-pratine française reste encore prisonnière d'un complexe de supériorité, persuadée du génie incomparable de la langue française lorsqu'elle est utilisée par les fins lettrés de la NRF, toujours rivarolienne en somme,

⁵⁸⁷ La romancière camerounaise, Calixthe Beyala, a été accusée, avec des antécédents judiciaires, d'avoir reproduit, dans certaines de ses œuvres, parfois à la virgule près, des passages à partir des ouvrages d'autres auteurs. Voir Lucie Lequin ; Catherine Mavrikakis, *La francophonie sans frontière : une nouvelle cartographie de l'imaginaire au féminin*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 99. « Ils [certains auteurs africains] avaient été soupçonnés de plagiat parce qu'on trouvait louche qu'un Africain puisse rivaliser avec les meilleurs écrivains français (voir *Jeune Afrique*, 1996). » (p. 100). Voir aussi Véronique Porra, « "Moi, Calixthe Béyala, la plagiaire !" ou ambiguïté d'une "défense et illustration du plagiat" », *Palabres*, vol. 1, n° 3 et 4, 1997, pp. 25-39 ; ou encore Béti Mongo, « L'affaire Calixthe Béyala ou comment sortir du néocolonialisme en littérature », *Palabres*, vol. 1, n° 3 et 4, 1997, pp. 41-51.

⁵⁸⁸ Daniel Delas, « Langues et Langages dans *Les soleils des indépendances* », *Textuel*, n° 70, 2013, p. 59.

⁵⁸⁹ Claire Ducournau, « De la scène énonciative des *Soleils des indépendances* à celle d'*Allah n'est pas obligé...* », *ConTEXTES*, 1, 2006.

⁵⁹⁰ Vivan Steemers, « *Les soleils des indépendances* : « La batârdise » de la langue française, dans *Le (néo)colonialisme littéraire*, 2012, p. 141-171.

⁵⁹¹ Albert Gandonou, « Introduction », dans *Le roman ouest-africain de langue française*, Paris, Karthala, 2002, p. 233-237.

malgré Rimbaud, malgré Céline [...] ce qui explique que l'Africain n'ait d'abord rencontré au centre franco-français qu'un rejet plein de mépris et tandis que les marges francophones lui réservaient un meilleur accueil.⁵⁹²

C'est ainsi que l'auteur négro-africain francophone s'oppose à l'écrivain européen francophone en général. Ultimement, dans cette altérité linguistique, l'approche herméneutique idéale, qui doit apporter un justificatif à l'appropriation et à l'extériorisation de la langue française chez l'écrivain négro-africain, doit orbiter autour de l'altérité qui se manifeste au sein même de la communauté francophone, incluant à ce titre, l'hégémonie centralisatrice de l'Hexagone. Dans le cadre de cette thèse, en l'occurrence, il s'agit de voir en quoi le sentiment d'avoir puisé à la même source culturelle, permet aux auteurs européens francophones de s'accepter, mutuellement, dans un cercle où toute déviation de la norme, reste plus ou moins absoute. De même, il faut démontrer qu'en opposition à l'écrivain européen, l'auteur négro-africain, quel que soit son usage, conforme ou inopiné, de la langue française, s'expose à des critiques qui l'éjectent hors des ordres de conformité relatifs à la création littéraire francophone. Par ailleurs, il est également nécessaire de faire valoir l'implication de la différence à l'intérieur de l'exogroupe des auteurs négro-africains. Ceux-ci, par leurs différentes approches à l'exécution de la démarche de création, forment un ensemble d'où se démêle le foisonnement des variétés linguistiques qui influencent les singularités régionales du français constatées dans l'univers négro-africain.

1. L'altérité aux origines de la francophonie littéraire

Alice Goheneix-Minisini (2011) qui a soutenu une thèse⁵⁹³ sur le français colonial, est remontée aux idées fondatrices de la francophonie. Elle explique qu'Onésime Reclus a défini le

⁵⁹² Daniel Delas, « Langues et Langages dans *Les soleils des indépendances* », *op. cit.*, p. 59.

⁵⁹³ Alice Goheneix-Minisini, *Le français colonial : politiques et pratiques de la langue nationale dans l'Empire (1880-1962)*, Paris, Institut d'études politiques, 2011.

terme de la « francophonie » dans les années 1880⁵⁹⁴ sous deux égides : comme le monde des « parlants-français » et comme une communauté politique. Selon la même Goheneix (2008)⁵⁹⁵, O. Reclus a approuvé la relation entre la « nécessaire » expansion impérialiste et la hiérarchisation des peuples et de leur(s) langue(s). En d'autres termes, « il s'agit bien de convertir les peuples colonisés à l'esprit français. De créer de l'identique, du « même », pour assurer la pérennité de la nation et du génie français. »⁵⁹⁶ Si l'on admet que la francophonie fonctionne réellement comme une société, telle que l'a définie Reclus, son mode de structuration doit absolument laisser libre cours aux différentes expressions de l'altérité. Malgré l'envie d'homogénéiser le paysage linguistico-démographique, et en dépit du désir de « créer de l'identique, du même », la francophonie et les éléments qui contribuent essentiellement à sa consolidation, s'enferment, comme le postule Goheneix (2008), dans la sinuosité d'un oxymore : une uniformisation hiérarchisante. Ainsi, la capacité de relation à l'autre par l'usage de la langue française (Bessière, 2012), qu'on retrouve dans la communauté francophone, dans le domaine de la création littéraire, plus précisément, présente des évidences de dissimilitude. Bien que Jodelet (2005) ne le mentionne pas, sa thèse de l'altérité du dedans s'applique dans ce cas. La langue devient, dans cette condition, un instrument de lecture de l'altérité.

1.1. La francophonie littéraire européenne

Il y a davantage, dans la francophonie, l'affirmation d'une partialité européenne face aux auteurs négro-africains, dans le cadre du partage de la langue française. Dans l'introduction, qu'ils ont rédigé ensemble pour l'ouvrage *La francophonie européenne aux 18^e-19^e siècles : perspectives*

⁵⁹⁴ Voir Onésime Reclus, *France, Algérie et colonies*, Paris, Hachette, 1886.

⁵⁹⁵ Alice Goheneix, « Les élites africaines et la langue française : une appropriation controversée », dans *Documents pour l'histoire du français langue étrangère ou seconde*, n° 40/41, juin – décembre 2008, pp. 133-150.

⁵⁹⁶ Alice Goheneix, *ibidem*.

littéraires, historiques et culturelles (P.I.E. Peter Lang, 2012), E. Gretchanaia, A. Stroev et C. Viollet soulignent une dimension importante de la solidarité socio-culturelle, littéraire et politique des auteurs européens à travers leur usage du français. C'est essentiellement en raison de l'impression qu'ont ces auteurs de participer à une création commune. Ils tissent un lien étroit qui les relie à la nécessité de soutenir, ensemble, la langue (le français) qui leur sert de plateforme pour la représentation et le regroupement de leurs contributions respectives à un héritage collectif. Pour Hervé Lavenir, le français est tout simplement « un instrument européen » validé par le Conseil d'Europe pour l'adoption et l'usage des Européens.⁵⁹⁷

Sur le plan littéraire, en particulier, l'emprunt du français dans le but de favoriser une littérature d'expression française a permis, aux auteurs européens des années soixante, de s'inscrire dans un même héritage culturel.

Les écrits européens rédigés en français comportent, en effet, un message significatif : ils témoignent d'un passé européen commun, ainsi que de l'attrait et du rôle exceptionnels d'une langue, le français, alors capable de modifier et de structurer d'une manière particulière la perception du monde. On choisit le français comme une « manière d'être » ; à travers l'adoption de cette langue, les auteurs francophones [européens] participent au projet de l'universalité tel qu'il s'est formé au siècle des lumières.⁵⁹⁸

Pour l'auteur européen francophone, le choix de s'exprimer en français s'inscrit aussi dans un phénomène de partage, dont la continuité se manifeste à travers des principes de témoignage et de transfert par ces mêmes auteurs, qui sont unanimement en symbiose avec leur passé commun. Il y a, dans cette démarche, la preuve indéniable de l'effacement d'un contraste entre la littérature française et la littérature européenne d'expression française, tant les deux littératures se

⁵⁹⁷ Hervé Lavenir, « un instrument européen », *Esprit*, novembre 1962, pp. 632-639.

⁵⁹⁸ Introduction d'E. Gretchanaia ; A. Stroev ; C. Viollet dans E. Gretchanaia ; A. Stroev ; C. Viollet (dir.), *La francophonie européenne aux 18^e-19^e siècles : perspectives littéraires, historiques et culturelles*, Bruxelles, P.I.E. Peter Lang, 2012, p. 14.

construisent dans la même historicité et la même culture. L'article « Les écrits personnels en français : une dimension européenne (fin XVIII^e – début XIX^e siècle) »⁵⁹⁹ (Catherine Viollet, 2012) met en lumière un réseau de correspondance et de journaux personnels constitué essentiellement d'écrivains français et francophones issus de l'aristocratie européenne. Ces derniers se vouent à communiquer en français pour crédibiliser leurs costumes d'arbitres du « bon goût »⁶⁰⁰. À cet effet, Alexandre Stroev (2012)⁶⁰¹ répertorie, pour sa part, à titre d'exemples, quelques échanges épistolaires qu'ont entretenus Voltaire et Catherine II. L'aspect « réseau social » (Viollet, 2012), que représentent les échanges entre les écrivains européens, est un cercle où les liens sociaux et les prestiges de noblesse surplombent les imperfections des réciprocitys linguistiques. Margareta Östman (2012) n'a pas manqué de faire ce constat sur des textes francophones rédigés en Suède, où la majorité des auteurs sont directement issus de la royauté ou de la noblesse :

Certains textes contiennent des fautes de grammaire et d'orthographe déroutantes pour l'œil mais pas pour l'oreille, et d'autres sont difficiles à lire à cause de l'absence presque totale de ponctuation.⁶⁰²

Entre écrivains européens d'expression française, les imperfections syntaxiques, orthographiques, etc. ne freinent pas les ardeurs du prestige socio-culturel commun. Parlant de la littérature

⁵⁹⁹ Catherine Viollet, « Écrits personnels en français : une dimension européenne (fin XVIII^e – début XIX^e siècle) » dans E. Gretchanaia ; A. Stroev ; C. Viollet (dir.), *La francophonie européenne aux 18^e-19^e siècles : perspectives littéraires, historiques et culturelles*, op cit., pp. 37-50.

⁶⁰⁰ Alexandre, Stroev, « Voltaire, écrivain francophone : l'Ode, aux Confédérés de Pologne » dans E. Gretchanaia ; A. Stroev ; C. Viollet (dir.), *La francophonie européenne aux 18^e-19^e siècles : perspectives littéraires, historiques et culturelles*, op cit., p. 52.

⁶⁰¹ *Ibidem*, pp. 51-64.

⁶⁰² Margareta Östman, « Vers et proses d'expression française produits en Suède » dans E. Gretchanaia ; A. Stroev, C. Viollet (dir.), *La francophonie européenne aux 18^e-19^e siècles : perspectives littéraires, historiques et culturelles*, op cit., p. 72.

européenne, dans le contexte de l'écartement de la forme standardisée de la langue, Aminata Fall Sow (1985) explique que :

La pratique langagière est un phénomène linguistique aussi vieux que la langue elle-même, et qui, au fil des siècles a été un facteur d'enrichissement puisque certaines expressions d'usage restreint finissaient par être courantes dans la langue populaire, mais toujours ou presque, dans un contexte où langues et culture coïncident. C'est pourquoi la littérature du terroir ne choque personne. Maupassant, Pagnol ou Giono n'ont jamais fait figure de fossoyeurs de la langue française. Ils expriment des réalités régionales mais bien françaises.⁶⁰³

Bien qu'ils fassent partie de la famille de la francophonie, les auteurs négro-africains ne peuvent pas se permettre les fantaisies linguistiques qu'emploient les écrivains de la littérature du terroir, car, de Maupassant à Tremblay, les liens culturels annihilent les imperfections de la langue. C'est de là que se crée un abysse justifiant l'altérité du dedans au sein de la francophonie littéraire. L'écrivain négro-africain est ainsi l'autre, celui qui ne rentre pas dans la conformisation à laquelle cet univers est habitué.

1.2. La francophonie littéraire africaine

La langue est le véhicule de la transcription quasi intégrale de l'histoire d'un peuple, ses mœurs et coutumes et son évolution. Au lendemain de la vague des indépendances qui a suivi la seconde guerre mondiale, la majorité des écrivains négro-africains d'expression française était des auteurs qui avaient, au préalable, appris à appréhender et comprendre l'univers dans leur langue maternelle ; ils ne sauraient donc mieux traduire leurs pensées que par le biais de cette langue. Par

⁶⁰³ Aminata Sow Fall, « Pratiques langagières dans la littérature négro-africaine de langue française », *Ethiopiennes*, vol. 3, n° 1-2, premier trimestre 1985.

ailleurs, la littérature négro-africaine, héritière linguistique de la colonisation, ne saurait se satisfaire d'un simple décalquage de la langue française. Ceci ne ferait que trahir l'authenticité de sa création.

1.2.1. Oralité et effort d'adaptation à la langue de l'autre :

Ahmadou Hampaté Bâ, en référence à la tradition orale africaine et les vieux griots chargés de la véhiculer, dit : « Chaque fois qu'un vieillard meurt en Afrique, c'est une bibliothèque qui brûle »⁶⁰⁴. Hampaté Bâ n'a écrit cette phrase nulle part. Cependant, elle a conquis les obstacles ardues de la popularité. Elle fait encore écho de la voix de son auteur dans le temps. En effet, la littérature africaine est, à l'origine, orale, mais le roman négro-africain, en particulier, est un genre romanesque qui a hérité de l'écriture et des littératures écrites ; il ne saurait donc se conserver et se transmettre par les seules vertus de la mémoire. C'est sans doute la perpétuation de cette tradition « d'exprimer ce que la personne pens[e] sans trop se soucier de la forme » qui a poussé Kourouma à la « malinkisation somnambulique de l'écriture des *Soleils des indépendances* »⁶⁰⁵. Mafutau Adebawale Tijani (2004) parle d'un « conteur traditionnel sous la peau du romancier. »⁶⁰⁶ *Les Soleils des indépendances* regorge d'expressions qui créent un relativisme entre la langue malinké de l'auteur et le français. « Le terme *soleil* pour "année, époque..." étant une traduction littérale du malinké »⁶⁰⁷, le titre de ce roman de Kourouma peut avoir l'allure d'une cacographie pour ceux qui ne sont pas avertis de ce que « *soleil* » veut dire en malinké, « la langue dans laquelle

⁶⁰⁴ Ahmadou Hampaté Ba, Assemblée générale de l'UNESCO à Paris, "Destinées" RFI Plus Afrique, mars - avril 1993.

⁶⁰⁵ Ahmadou Kourouma cité par Daniel Delas, « Langues et Langages dans *Les soleils des indépendances* », *op. cit.*, p. 60.

⁶⁰⁶ Mafutau Adebawale Tijani, « Ahmadou Kourouma, un conteur traditionnel sous la peau du romancier. », *Semen*, 2004.

⁶⁰⁷ Céline Van den Avenne, « Passer d'un monde à l'autre, d'une langue à l'autre – Lecture de deux incipits d'Ahmadou Kourouma. », *Plurilinguisme et apprentissage : Mélanges*, 2005.

[l'auteur] pense et rêve. »⁶⁰⁸ Le narrateur débute son histoire en faisant usage d'un euphémisme malinké pour « mourir ». « Il y avait une semaine qu'avait fini dans la capitale Koné Ibrahima. »⁶⁰⁹ En français standardisé, l'emploi de « finir », accompagné d'autres expressions circonstancielles (*finir noyé, mal finir...*), peut déboucher sur un sens croisé de ce que le narrateur de Kourouma veut dire. Malgré cette possibilité, l'usage de l'auxiliaire avoir avec le verbe finir prend l'allure d'une utilisation qui s'éloigne largement de la forme grammaticale standard. Cependant, le narrateur finit son histoire sur la même note avec laquelle il l'a débutée. Il reprend cette fois-ci la même expression dans les derniers paragraphes en disant : « Fama avait fini, était fini. »⁶¹⁰ Pour Céline Van den Avenne (2005), « c'est ce croisement, entre emploi standard et non standard, qui permet à la fois l'impression de transparence sémantique et celle de décalage d'emploi. »⁶¹¹ Quand le narrateur dit que « la nuit fut couchée dans le lit du défunt sans aucun danger »⁶¹², au lieu de dire « la nuit tomba... » ou que « le soleil se coucha... », il peut surprendre son lecteur français qui n'est pas habitué à ces types d'expression. Par ailleurs, le récit est parsemé de contes et de proverbes, comme l'histoire de l'exploit de Balla contre le génie chasseur.⁶¹³ Pour Delas (2013), la malinkisation du français que propose Kourouma, consiste « à malmener le français simple, neutre et sans relief appris à l'école [...] [pour] farcir le récit de calques proverbiaux malinkés (...) donnant à son texte une dynamique africaine puisque la joute par proverbes est très vivante dans le rituel du dialogue social en Afrique de l'Ouest, en particulier dans les séances de palabre. »⁶¹⁴ Selon lui, lorsque le narrateur s'exprime, « c'est bien du français mais qui semble venir d'un

⁶⁰⁸ Daniel Delas, « Langues et Langages dans *Les soleils des indépendances* », *op. cit.*

⁶⁰⁹ Ahmadou Kourouma, *Les soleils des indépendances*, *op. cit.*, p. 7.

⁶¹⁰ *Ibidem*, p. 205.

⁶¹¹ Céline Van den Avenne, « Passer d'un monde à l'autre, d'une langue à l'autre – Lecture de deux incipits d'Ahmadou Kourouma. », *op. cit.*

⁶¹² Ahmadou Kourouma, *Les soleils des indépendances*, *op. cit.*, p. 122.

⁶¹³ *Ibidem*, p. 126-130.

⁶¹⁴ Daniel Delas, « Langues et Langages dans *Les soleils des indépendances* », *op. cit.*, p. 59.

mystérieux ailleurs, comme si la malinkisation avait agi à la manière d'une boîte de Pandore... »⁶¹⁵

Kourouma (1970) a lui-même donné une explication à sa manière d'écrire : « J'ai pensé en malinké et écrit en français en prenant une liberté que j'estime naturelle avec la langue française classique [...] j'ai donc traduit le malinké en français en cassant le français pour trouver et restituer le rythme africain [...] »⁶¹⁶ Dans le folklore de paroles qui retentissent suivant la tendance de l'écrivain et de son narrateur, il y a surtout la puissance du verbe qui consiste à donner à chaque mot, une image analogique, parce que dans les langues négro-africaines, « tous les mots sont *descriptifs* »⁶¹⁷. Dans *Les contes d'Amadou-Koumba* (1955), par exemple, Birago Diop parle très souvent de « nez » ; il traduit littéralement de sa langue, le *Wolof*, « donner son nez »⁶¹⁸ et pour quelqu'un qui n'est pas averti de la culture sénégalaise que le « nez » est un signe de vie dans cette communauté, cette expression est presque hiéroglyphique. C'est également le cas d'Alain Mabanckou qui parle de « manger une personne »⁶¹⁹. Un lecteur étranger à la culture congolaise de l'auteur, pourrait interpréter cette expression comme du cannibalisme. Or, Mabanckou explique le meurtre par magie noire. Senghor développe qu'« il suffit de nommer la chose pour qu'apparaisse le *sens* sous le *signe*. Car tout est signe et sens en même temps pour les Négro-Africains : chaque être, chaque chose, mais aussi la matière, la forme, la couleur, l'odeur et le geste et le rythme et le ton et le timbre, la couleur du pagne, la forme de la kôra, le dessin des sandales de la mariée, les pas et les gestes du danseur, et le masque, que sais-je ? »⁶²⁰ C'est ainsi que l'on assiste alors à une littérature polyphonique qui pose évidemment des problèmes de transcription. Il y a un métissage de la culture négro-africaine et de la langue française. Le public étranger qui

⁶¹⁵ *Ibidem*.

⁶¹⁶ Ahmadou Kourouma cité par Albert Gandonou, *op. cit.*

⁶¹⁷ Léopold S. Senghor, *Œuvre Poétique : éthiopiennes*, Paris, Seuil, 1990, p.163.

⁶¹⁸ Birago Diop *Les contes d'Amadou-Koumba*, Paris, Présence Africaine, 1955.

⁶¹⁹ Alain Mabanckou, *Mémoires de porc-épic*, Paris, Seuil, 2006.

⁶²⁰ Léopold S. Senghor, *Œuvre Poétique : éthiopiennes*, Paris, Seuil, 1990, p.164.

essaie alors de percevoir le langage employé dans les œuvres négro-africaines, se heurte à des difficultés de compréhension à cause du double contexte linguistique qui se pose, tant l'œuvre se confond aux deux schèmes sémantiques qui la portent. Pour le lecteur, le roman négro-africain devient un message codifié qu'il faut alors décoder pour mieux l'intercepter.

Le nègre crucifié est rédigé dans un style assez particulier, qui dévoile une transposition du créole haïtien en français. Le narrateur s'est longuement tenu à un français remanié qui a nécessité l'annotation d'un lexique⁶²¹ à la fin de l'œuvre, afin d'accompagner le lecteur non-initié dans sa lecture. Le glossaire nous apprend qu'un « mayouba » est un lézard, qu'une « moune » veut dire un être humain, que « l'aube » se dit devant-jour, que les filles de joie sont des « bouzins », qu'un « cocobé » est une personne difforme, etc. Il est noté, sporadiquement, à côté de certains mots, qu'ils représentent des créations de l'auteur : « nègre de sang caillé », « pété-de-chien-nègre-de-dieudonné »... Dans la préface de l'ouvrage, Frank Laraque (1989) explique que « le langage d'Étienne est l'écho à peine stylisé de la langue crue de la populace en colère sortant directement des entrailles, la parole automatique sans souci des règles grammaticales et de bienséances. »⁶²² Quelques fois, ce débit automatique de la parole du narrateur, a peut-être manqué de pause nécessaire et de meilleure ponctuation, comme dans cet exemple :

Jouer avec son mal, ses contradictions, sentir une lame de rasoir à la gorge, faire à pied la route Port-au-Cap-Haïtien, n'est-ce pas le bonheur, pense-t-il ! d'être en haut de soi-même, de calmer la douleur qu'on ressent en fermant les yeux d'être un cochon de la douleur, d'étouffer le cri qu'on voudrait lancer pour faire croire aux autres qu'on est Pic

⁶²¹ Gérard Étienne, *Le nègre crucifié*, op. cit., p. 155-164.

⁶²² *Ibidem*, p. 12.

de la Mirandole, que par une pensée profonde, on est capable de résister aux tentations du plaisir et aux mensonges éhontés du Chef.⁶²³

« Gérard Étienne disloque la syntaxe pour la re-crée selon une nouvelle logique, désarticule le temps et, à coups d'images inusitées, se forme un langage personnel. »⁶²⁴

Le français panaché du narrateur du *Nègre crucifié* renvoie à la malinkisation du français qu'adopte Kourouma pour le narrateur des *Soleils des indépendances*. En cela, l'altérité ne se projette que sur une perspective du dedans où, au sein du monde littéraire francophone, Kourouma et Étienne peuvent entretenir une proximité linguistique dans leur appropriation et leur re-stylisation de la langue française, face au bloc des utilisateurs conformes au standard.

Pour extérioriser ses pensées qui naissent des perspectives d'oralité, tout en restant fidèle à son héritage littéraire européen, l'écrivain négro-africain est donc contraint de remanier la langue étrangère acquise, pour la rendre conforme à une transcription plus intégrale de ses pensées. « C'est cet effort d'adaptation entre ce que l'on veut dire et l'outil dont on se sert pour le dire que nous appelons « pratique langagière »⁶²⁵. Il ressort malheureusement de cette pratique, des critiques assez sévères qui caractérisent le roman négro-africain comme issu d'une langue assez douteuse ou de message codifié. Ahmadou Kourouma et ses camarades de la littérature négro-africaine, qui ont hérité de la langue française comme fruit de la colonisation, sont, contrairement aux auteurs européens de la littérature populaire du terroir, obligés de justifier leur usage de la langue française pour atténuer les ardeurs de cette altérité du dedans. C'est ainsi que, Senghor, exaspéré par les assertions appréhensives à l'endroit des écrivains négro-africains, répond à ses

⁶²³ *Ibidem*, p. 50.

⁶²⁴ *Ibidem*, p. 13.

⁶²⁵ Aminata Sow Fall, « Pratiques langagières dans la littérature négro-africaine de langue française », *op. cit.*

détracteurs : « Quand nous disons kôras, balafongs, tam-tams et non harpes, pianos, tambours, nous n'entendons pas faire pittoresque ; nous appelons "un chat, un chat". »⁶²⁶

1.2.2. Expression du « moi » par la langue de « l'autre »

Par conscience d'appartenir à une société marginalisée et par nécessité de garder l'identité culturelle de ses origines, tout en restant conforme au genre romanesque, l'écrivain négro-africain, fait une appropriation de la langue française, l'assimile, l'acculture et ensuite la récrée. C'est ce qui lui confère son caractère de métis culturel. Contraint d'utiliser le « moi » de l'autre, c'est-à-dire la langue occidentale pour raconter la réalité de son monde, dire son propre « moi », Kourouma et Étienne sont obligés d'adapter le français à leurs langues maternelles pour mieux traduire ses sentiments, leurs impulsions naturelles et la couleur de leur âme. Parler de la réalité négro-africaine, est tout d'abord leur pulsion naturelle, leur passion, sinon leur engagement. C'est ce qui leur donne leur rythme, leur instinct, « car le poète est comme la femme en gésine : il lui faut enfanter. Le Nègre singulièrement, qui est d'un monde où la parole se fait spontanément rythme, dès que l'homme est ému, rendu à lui-même, à son authenticité. Oui, la parole se fait poème ». ⁶²⁷ C'est ainsi que Césaire dit : « Ma bouche sera la bouche des malheurs qui n'ont point de bouche, ma voix, la liberté de celles qui s'affaissent au cachot du désespoir ». ⁶²⁸ C'est grâce à cette envoûtante envie de véhiculer l'histoire de leurs peuples, que nous avons appris ce que les Camerounais ont vécu pendant la colonisation, à travers *Ville Cruelle* (1954) d'Éza Boto. Les conséquences des indépendances, en l'occurrence la séparation de nombreuses familles qui se sont retrouvées éparpillées aux delà des frontières des nouveaux pays, nous sont racontées dans *Les*

⁶²⁶ Léopold S. Senghor, *Œuvre Poétique : éthiopiennes*, Paris, Seuil, 1990, p. 163.

⁶²⁷ *Ibidem*, p. 161.

⁶²⁸ Aimé Césaire, *La poésie*, Paris, Seuil, 1994, p. 21.

soleils des indépendances (1968) ; de même, les atrocités commises pendant les années de gouvernance des Duvalier nous sont décrites dans *Le nègre crucifié*. Et si ces auteurs s'emploient à recréer la langue française dans un ton, qui leur est plus familier, pour pouvoir mieux exprimer leurs pensées, ils ne le font pas pour raconter des réalités françaises. Ils le font pour raconter leurs propres histoires. Élisabeth Bautier nous explique que : « Les pratiques langagières sont bien, là, des pratiques sociales au sens où la valeur de l'utilisation du langage n'est pas la même selon les groupes sociaux et est un facteur de distinction et où cette valeur est revendiquée par les différents groupes comme facteur identitaire. »⁶²⁹

2. Altérité du dedans : partialité de la critique littéraire face à la francophonie africaine

Les partisans d'une opposition notoire entre le français de France et le français globalement parlé dans les pays négro-africains construisent habituellement leurs arguments autour de la rhétorique d'une incapacité du Noir à maîtriser correctement et parfaitement les langues européennes, peu importe son temps de dévotion à l'apprentissage de ces langues. Sur le plan de l'altérité et selon les spécialistes, ceci signifie qu'il y a, à tort, une association de la maîtrise de la langue avec l'origine de l'utilisateur. Béatrice Akissi Boutin et Françoise Gadet (2009) s'inspirent de l'ouvrage de Coulmas (1981) et de sa théorie du locuteur natif pour marquer la différence prépondérante qui constitue le point de repère de premier plan pour les linguistes qui se penchent sur le français parlé en Afrique par rapport au français de France :

Selon la doxa, la différence entre français européens et américains d'une part, africains de l'autre, serait le trait « natif », rare en Afrique. Il faut donc commencer par relativiser cette notion de « locuteur natif », qui n'est pas le facteur essentiel d'opposition. Ainsi un

⁶²⁹ Elizabeth Bautier, *Pratiques langagières, pratiques sociale, De la sociolinguistique à la sociologie du langage*, Paris, L'Harmattan, 1995, p. 203.

Louisianais sera dit « natif », même s'il n'utilise que rarement le français dans sa vie courante, alors qu'un Camerounais est regardé comme « non natif » même s'il conduit à peu près toute sa vie en français.⁶³⁰

Entre les termes « natif » et « non natif », la séparation et la distribution des francophones est, d'emblée, conditionnée par l'appartenance au lieu d'origine du français. Pour les Africains, en particulier, peu importe leur familiarité et leur maîtrise du français, et surtout à cause de leur origine, on leur accorde donc difficilement le titre de locuteurs de premier rang. Par ailleurs, étant donné les transformations morphologiques, phonologiques et phonétiques souvent observées chez les locuteurs francophones issus d'Afrique, l'assimilation parfaite du français sur le continent africain, y compris chez les auteurs noirs, constitue une réalité douteuse pour les professionnels de la langue. Autrement dit, malgré l'utilisation et la pratique plus ou moins régulières du français dans les pays africains, le miroitement des langues européennes, qui y sont courantes, est taxé, pour le moins, d'incorrecte ou de fortuite, à cause de certains décalages linguistiques. Même si l'on peut naturellement évoquer, en grande partie, l'influence quelque peu naturelle des diverses langues africaines dans le processus d'acquisition du français, les spécialistes de la linguistique retiennent les résultats confirmant les différences générales au détriment des éléments et des raisons qui sont réellement à l'origine de ces phénomènes. À ce propos, on peut citer, entre autres, Gabriel Manessy (1978) qui remarque que :

Le français d'Afrique noire est pour le linguiste un objet étrange dont l'existence, affirmée par de nombreux auteurs et rarement mise en doute [...] paraît évident à distance, mais dont la substance s'évanouit dès qu'on prétend la définir et l'analyser. Il est indubitable que les variétés utilisées [...] dans la totalité des États francophones de l'Afrique subsaharienne présentent des ressemblances manifestes dont V.Y. Mudimbe (1976) a

⁶³⁰ Béatrice Akissi Boutin et Françoise Gadet, « Comment ce que montrent les français d'Afrique s'inscrit/ne s'inscrit pas dans les dynamiques des français dans une perspective panfrancophone. », dans *Le français d'Afrique*, n° 27, 2012, p. 20-34.

dressé un tableau sans complaisance : « prononciation approximative, syntaxe réprimée, vocabulaire boursoufflé ou supplicié, intonation, rythme et accent englués à l'écoulement de la langue originelle du locuteur africain ; en tout cas des « africanismes » phonétiques, morphologiques, syntaxiques et lexicaux ». ⁶³¹

Tous ces éléments confirment la division qui s'opère à l'intérieur de l'apparente homogénéité de la francophonie. On se convainc généralement que, dans le cadre de la littérature négro-africaine d'expression française, c'est effectivement le maniement de la langue française qui pose un problème à l'inclusion des textes et de leurs auteurs.

Or, lorsqu'on se penche sur les appréciations générales concernant les littératures issues de la diaspora francophone, il y a indéniablement un traitement de faveur, selon que l'auteur soit originaire d'Afrique ou d'Europe. Par exemple, comme le rapporte Jean Bessière (2012 ; ci-haut cité), le monde de la littérature francophone expose la réalité d'un contraste de l'universalisme du français, où la diaspora linguistique peut implicitement pousser certaines littératures à construire leur propre historicité. ⁶³² Toutefois, pour les auteurs négro-africains, en particulier, produire des œuvres littéraires en français rime obligatoirement avec la justification de l'authenticité linguistique et créative de leurs textes. L'argument de Bessière vaut pour Yambo Ouologuem dont le « roman, *Le devoir de violence*, a fait scandale parce qu'il était partiellement un exercice de copie [...] les emprunts à la littérature française sont évidents parce que le roman même – ce roman africain – apparaît comme un *subtext* de cette littérature. » ⁶³³ Du fait de cette allure de *subtext* à laquelle fait référence Bessière, on est obligé de concéder que la littérature noire de langue

⁶³¹ Gabriel Manessy, « Le français d'Afrique noire, français créole ou créole français ? », dans *Langue française*, n° 37, 1978, p. 91-105.

⁶³² Jean Bessière, « Notes sur les éditions francophones. Pour dire la diaspora de l'usage du français et le pouvoir foucaldien des expressions en français hors de France », dans E. Gretchanaia ; A. Stroev ; C. Viollet (dir.), *La francophonie européenne aux XVIII^e-XIX^e siècles, perspectives littéraires, historiques et culturelles*, Bruxelles, Bern, Frankfurt am Main, New York, Oxford, Wien, P.I.E. Peter Lang, 2012, p. 31.

⁶³³ *Ibidem*, p. 35.

française ne peut pas faire valoir son authenticité et son historicité de manière efficace, si elle s'exprime par les seules vertus de la langue française. « Si j'écris ces lignes, dit Senghor (1990), c'est à la suggestion de certains critiques de mes amis. Pour répondre à leurs interrogations et aux reproches de quelques autres, qui somment les poètes nègres, parce qu'ils écrivent en français, de sentir « français », quand ils ne les accusent pas d'imiter les grands poètes nationaux. Tel me reproche d'imiter Saint-John Perse, et je ne l'avais pas lu avant d'avoir écrit les *Chants d'ombre* et les *Hosties noires*. Tel reproche à Césaire, de le passer par son rythme de tam-tam, comme si le propre du zèbre n'était pas de porter des zébrures. »⁶³⁴ Lorsqu'un auteur négro-africain s'exprime et compose en parfait français, par le fruit de son propre intellect, il est immédiatement taxé de plagiat car, ouvertement, l'on lui indique que sa tentative de création littéraire ne peut que s'inscrire dans une entreprise d'émulation de l'héritage européen. À la question de la justesse de la langue, s'ajoute celle de l'originalité, car dans le cas où l'écrivain négro-africain s'emploie à utiliser un langage qui se rapproche un peu trop des tournures classiques du français standard, ses expressions sont mises en cause pour plagiat. C'est donc à un double paradoxe que l'écrivain négro-africain doit répondre lorsqu'il écrit en français. Par conséquent, à moins d'établir une adéquation équilibrée entre leur « moi » et le « moi » (la langue de l'autre) chargé de l'exprimer, les auteurs négro-africains ne peuvent se présenter que comme « des opérateurs de lecture de cette littérature [française] »⁶³⁵.

Sur la question de l'originalité, la littérature étant avant tout un art, elle doit émerger de l'authenticité relative à l'originalité créative de l'artiste.

À la base de l'aventure littéraire il y a donc un besoin, celui d'affirmer une conscience.

C'est ce besoin que ressentent Mongo Beti et Chinua Achebe. Mais pour Melone

⁶³⁴ Léopold S. Senghor, *Œuvre Poétique : éthiopiennes*, Paris, Seuil, 1990, p. 160.

⁶³⁵ *Ibidem*.

l'expérience créatrice est fondamentalement la même pour tous les artistes, même si le contenu en diffère selon les individus ou les sociétés. Ainsi les écrivains Conrad, Yeats et Elliot partagent la même conception de la littérature avec Achebe, notamment le sens du tragique. [...] chez Mongo Beti et Chinua Achebe ce sont les noms des personnages et des lieux, les apparitions des masques et « festivals coutumiers » représentés dans les romans. Face à ce système d'expression où éclate, selon Melone, la nostalgie du primitisme ancien, il y a le langage « grammatologique ». Celui-ci masque l'existence en proposant un ordre cosmique différent [...] ⁶³⁶

Le besoin d'affirmer leur conscience, pour raconter des événements avec des personnages proches ou tirés de la réalité, pousse les écrivains, en général, à s'inspirer de divers procédés de variation langagière ⁶³⁷. Ceux-ci impliquent l'incorporation des langues étrangères, des dialectes locaux, des jargons populaires, des patois et des différentes formes de variations de français... C'est justement ce qu'a essayé de faire James Baldwin dans *Le coin des « Amen »*. Ce procédé de recreation de la langue, dans le seul but de faire parler des personnages et, ainsi, illustrer une réalité sociale particulière, a sans doute été mal compris par la traductrice du texte aux éditions Gallimard. Les pratiques langagières des personnages de Baldwin ne semblent pas vraiment provoquer, chez Marguerite Yourcenar, la traductrice, l'effet d'originalité et d'authenticité recherché par l'auteur. Dans sa note de préambule, selon Yourcenar :

Le coin des « Amen » évoque des Noirs de Harlem appartenant à une petite église noire « sanctifiée ». Leur langage est, bien entendu, très négligé, non seulement parce qu'ils sont noirs, mais surtout peut-être parce qu'ils appartiennent au niveau le plus bas du prolétariat new-yorkais. Il était impossible de reproduire en français chacune des incorrections voulues du texte original, mais on pouvait en donner l'équivalent en faisant

⁶³⁶ Locha Mateso, *La littérature africaine et sa critique*, Paris, Karthala, 1986, p. 285-286.

⁶³⁷ François Mauriac, *Le romancier et ses personnages*, Paris, Corrêa, 1933.

parler à ces personnages un français volontairement incorrect et relâché, parsemé çà et là d'américanismes qui sont une partie de la couleur locale de ce lieu [...] ⁶³⁸

L'explication, en apparence juste de Yourcenar, cache une lacune de la traductrice au sujet de l'importance des pratiques langagières pour l'auteur et ses personnages négro-africains. Son manque d'insensibilité à cet égard n'a pas échappé à Jean-Philippe Beaulieu *et al.* (1997) :

[...] Yourcenar décide tout simplement de ne pas traduire, d'éliminer tous les chants religieux qui figurent dans le texte de Baldwin, précisant que ce sont des *Spirituals* « de type très banal et sans signification particulière », qu'on peut remplacer à volonté par n'importe quel chant du même genre. La lecture du texte anglais montre bien au contraire que ces chants jouent un rôle précis dans la pièce [...] ⁶³⁹

Même si Yourcenar reconnaît que, contrairement à ses personnages, Baldwin s'exprime dans un « excellent anglais », elle manque horriblement de volonté de le lui faire valoir par l'acclamation de son originalité.

Par exemple, d'après l'analyse de Locha Mateso (1986) sur le roman africain :

Traditionnellement, on l'a dit, le donne aucune indication en Afrique sur l'appartenance sociale du locuteur. Il informe seulement sur son comportement psychologique. Mais les romanciers africains en contact avec la culture occidentale, dérogent à cette règle. ⁶⁴⁰

Mateso, poursuit en expliquant que les écrivains africains s'inspirent de leurs homologues européens pour créer, à travers le langage, des techniques de codification pouvant permettre d'identifier socialement leurs personnages. ⁶⁴¹

3. Altérité du dehors : la littérature africaine francophone face à elle-même

⁶³⁸ Marguerite Yourcenar dans *Le coin des « Amen »*, « Note du traducteur », *op. cit.*

⁶³⁹ J-P Beaulieu ; Jeanne Demers ; André Maindron, *Marguerite Yourcenar : écritures de l'autre*, Montréal, XYZ, 1997, p. 125.

⁶⁴⁰ Locha Mateso, *La littérature africaine et sa critique*, *op. cit.*, p. 334.

⁶⁴¹ *Ibidem.*

Nonobstant la répandue généralisation de l'emploi du français dans les communautés noires francophones, les preuves d'une diversité d'expressions et d'opinions se multiplient dans les communautés littéraires et linguistiques des Négro-Africains. Daniel Delas (2013) pense que l'incipit du roman de Camara Laye, *L'enfant noir*, donne un bon exemple du genre d'écriture recherchée et recommandée par le public parisien.

On se serait attendu à ce que Kourouma écrivît comme Camara. Mais sa situation d'écriture est bien différente. Non seulement son expérience de la vie militaire et des guerres coloniales mais aussi les contacts qu'il a noués lors de son séjour en France l'ont rendu extrêmement lucide, à défaut de le cultiver, mais son implication personnelle et douloureuse dans l'histoire de son pays le poussent à un engagement résolu.⁶⁴²

En fonction des expériences personnelles tangibles vécues, l'écrivain négro-africain peut puiser son inspiration et son style d'écriture des pulsions de son âme. Par conséquent, entre Baldwin, Kourouma et Étienne, le langage et le style adoptés peuvent varier d'un auteur à un autre. L'altérité du dehors prend ainsi ses marques et se manifeste parmi les auteurs négro-africains qui, malgré leur liaison commune par le biais de la langue française, ont appris à comprendre et à appréhender l'univers par des expériences personnelles et des langues différentes.

3.1. « Français africain » ou « variétés de français parlées en Afrique » ?

Lorsqu'Aminata Sow Fall (1985) s'est intéressée au problème des « pratiques langagières dans la littérature négro-africaine de langue française », elle s'est contentée de répondre à deux questions principales : d'abord, « pourquoi pratiques langagières et pas langue tout simplement ? » et ensuite elle s'est demandé si « les pratiques langagières conduisent [...] à la dégradation de la

⁶⁴² Daniel Delas, « Langues et Langages dans *Les soleils des indépendances* », *Textuel*, n° 70, 2013, p. 59.

langue ? ». Elle a généralement insisté sur les procédés de recréation de la langue française qui satisfont l'écrivain négro-africain, dont les pulsions immédiates sont de retranscrire, sa langue maternelle au français, son appréhension et sa compréhension naturelle de l'univers. L'on ne peut aucunement contredire Fall quant à la dextérité avec laquelle elle explique, avec des exemples pertinents à l'appui, les démarches nécessaires qui rentrent dans l'assimilation, l'appropriation et la recréation du français chez le négro-africain francophone. Elle explique et justifie pourquoi les singularités régionales et le besoin d'affirmer son identité poussent, par exemple, les écrivains négro-africains à écrire « marcher son chemin » au lieu de « poursuivre son chemin, « marier une fille » au lieu « d'épouser une fille », etc. En revanche, elle n'aborde à aucun moment les différences notoires qui pourraient signaler une quelconque divergence dans la façon dont les écrivains négro-africains se servent respectivement de ce procédé de création. Germain Kouassi (2007)⁶⁴³ à son tour, malgré une longue étude comparative, s'est également contenté de la réponse aux mêmes questions posées par Fall. Cependant, en faisant une analyse qui cible exclusivement des écrivains ivoiriens, Kouassi signale, sans doute malgré lui, qu'il y aurait peut-être des particularités régionales auxquelles il ne nuirait pas de s'intéresser davantage. Dans cet ordre d'idées, il paraît clair que l'approche de Fall donne une perspective trop générale et celle de Kouassi, une vision trop restreinte, pour produire les résultats, qui puissent épurer les grandes problématiques de l'altérité linguistique du négro-africain au sein de la francophonie. En d'autres mots, quand on s'exprime sur le sujet comme le font Fall et Kouassi, certes, on donne des arguments pouvant justifier l'atmosphère séparatiste qui se crée lorsque l'auteur négro-africain « utilise le moi de l'autre pour dire son propre moi » ; en revanche, on ne pousse pas l'analyse assez loin pour résoudre la seconde phase de la problématique de départ. Car, nous trouvons qu'en

⁶⁴³ Germain Kouassi, *Le phénomène de l'appropriation linguistique et esthétique en littérature africaine de langue française : le cas des écrivains ivoiriens : Dadie, Kourouma et Adiaffi*, Paris, Publibook, 2007.

plus de démontrer l'altérité par la multiplicité (entre peuples noirs et peuples européens), il est essentiel de ne pas occulter la perspective tant négligée, c'est-à-dire celle de l'altérité du dehors qui touche l'unique communauté des peuples négro-africains. À ce stade, il convient alors de se poser la question à savoir : dans quelle mesure, chez les écrivains négro-africains, l'altérité linguistique du dehors peut-elle être liée à des procédés de recreation individuels et à des appréciations non unanimes concernant la langue d'emprunt ?

L'opposition « français de France et français d'Afrique » est une équation reflétant diverses variables. Il y a autant de variétés de français régionaux en France qu'il existe de forte probabilité de dérivés sur le continent africain. Et même si l'on arrive à simplifier la question initiale en posant, face à un français hexagonal standardisé, l'unité « français africain », l'on risque toujours d'amputer à la conversation, les possibilités de débattre les individualités linguistiques noires et africaines, ainsi que leurs influences respectives sur les variétés de français qui sortent de leurs communautés. Il est vraiment difficile de poser le « français africain » ou mieux encore, les variétés de français en Afrique, dans le collectif « français africain » comme des « évidences »⁶⁴⁴. Carole de Féral corrobore cet argument quand elle explique que : « Parler de " variété " d'une langue X implique donc que l'on a affaire à un objet bien identifié, qui se distinguerait nettement des autres variétés de cette langue qui elle-même, serait un objet bien identifié. »⁶⁴⁵ Autrement dit, au lieu de regrouper toutes les variétés de français en cours d'usage dans les communautés noires sous l'étiquette de « parler africain » ou de « parler petit nègre », il serait nécessaire d'expliquer, très clairement et spécifiquement, à quelle variété de français on oppose le français standard de

⁶⁴⁴ Drescher et Neumann-Holzschuh cités par Carole de Féral dans « Les « variétés » du français en Afrique. Stigmatisations, dénominations, réification : à qui la faute ? » dans *Cahier de sociolinguistique*, Presses universitaires de Rennes, 2010, p. 41-53.

⁶⁴⁵ Carole de Féral, « Les « variétés » du français en Afrique. Stigmatisations, dénominations, réification : à qui la faute ? », *Ibidem*.

l'Hexagone. Car, l'unique moyen d'atteindre l'objectivité du débat sur l'altérité linguistique des Noirs, c'est d'admettre d'abord que tous les Noirs n'ont pas tous à la bouche « le rituel du « Oui, Missié »⁶⁴⁶ et que tous les Noirs ne sont pas du type : « Y a bon banania. »⁶⁴⁷ Il faut donc que les études puissent s'intéresser davantage aux populations noires, en creusant profondément la nature de leurs singularités linguistiques, si on espère déceler les normes de leurs différences les unes des autres.

3.2. Les auteurs noirs et les limites des langues négro-africaines

Toutes les intellectuelles et tous les intellectuels noirs ne soutiennent pas les mêmes thèses, pour défendre leur adoption et leur utilisation des langues héritées de la colonisation. La plupart des élites noires ne sont pas exemptes de reproche dans le dénigrement ou la suppression des langues africaines. La majorité d'entre eux, lorsque prisés et adulés dans les communautés linguistiques pour leur maîtrise des langues européennes, prennent la posture de gendarme de ces mêmes langues face à leurs communautés d'origine. En guise d'exemple, on peut citer Senghor qui, fort de sa conviction au sujet de la légitimité et de la valeur cartésienne de la langue française, et pour avoir fait partie de l'Académie française, tire de sa comparaison du français et des langues négro-africaines, beaucoup d'arguments au discrédit des langues parlées en Afrique. Il trouve par exemple que, comparé aux langues négro-africaines, le français possède un vocabulaire plus riche, une syntaxe plus précise, plus nuancée et plus claire. Senghor loue aussi la stylistique française dont le génie, dit-il, puise dans le vaste dictionnaire de l'univers. Pour lui, le français est une langue de passion, de rigueur qui, tout en ayant l'Homme à l'épicentre de son activité, incarne l'universalité de l'humanisme français.⁶⁴⁸ Voilà ce qui explique pourquoi Senghor (1990) écrit que

⁶⁴⁶ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952, p. 27.

⁶⁴⁷ *Ibidem*

⁶⁴⁸ L. S. Senghor, « Le français, langue de culture », *Esprit*, novembre 1962, p. 837-843.

certaines de ses amis l'accusent de « sentir français ». ⁶⁴⁹ Mais Senghor n'est pas du tout le seul à vanter les valeurs du français au détriment des langues autochtones des peuples noirs. Dans un entretien accordé au magazine *La Tribune juive* à Montréal en mars 2003, Gérard Étienne a tenu des propos qui nourrissent un fort sentiment d'admiration pour les valeurs de la langue française. Pour lui, la francophonie évoque « une philosophie, une culture, un patrimoine dans le cas d'Haïti. Et il est dommage, trouve-t-il, que des analphabètes aient craché sur ce patrimoine au profit d'une langue [le créole haïtien] qui n'a pas derrière elle des infrastructures économiques, politiques et culturelles. » ⁶⁵⁰ Ces remarques équivoques sont révélatrices de la nécessité de conduire la réflexion également sur l'importance que donnent les élites noires aux langues africaines par rapport aux langues européennes. Comme on peut le constater, dans le moule de l'altérité linguistique, il existe une forte appréhension du Nègro-Africain par lui-même. Ceci veut dire que l'altérité linguistique du Nègro-Africain doit être étudiée, aussi bien dans la sphère de l'établissement d'une différence linguistique concrète entre Noirs et Blancs, qu'à travers les éléments qui favorisent et prouvent la manifestation des écarts similaires au sein même de la communauté noire. C'est précisément ce qu'évoque l'ouvrage *Black accents: writing in French from Africa, Mauritius and the Caribbean* (1995). ⁶⁵¹ À juste titre, Fama ne parle pas comme le narrateur du *Nègre crucifié*. Rufus Scott s'exprime en un excellent anglais. Par ailleurs, Kourouma peut malinkiser son français, pendant qu'Étienne créolise le sien. À ce rythme, il y aurait autant de variable de défrancisation de la langue française dans l'univers négro-africain, qu'il existe de peuples noirs francophones. L'altérité du dehors pourrait ainsi donc se multiplier exponentiellement.

⁶⁴⁹ L. S. Senghor, *Œuvre Poétique : éthiopiennes*, op. cit., p.160.

⁶⁵⁰ Interview de Ghila Sroka, « Gérard Étienne ; le juif nègre » dans *La Tribune juive*, mars 2003, p. 8-14 et publié sur <http://ile-en-ile.org/gerard-etienne-le-juif-negre/> (consulté le 20 juillet 2018).

⁶⁵¹ *Black accents: writing in French from Africa, Mauritius and the Caribbean*, proceedings of ASCALF conference held in Dublin, 8-10 April 1995.

En Afrique francophone, on se permet des singularités d'africanisme qui relèvent, quelquefois, d'une traduction littérale du dialecte local au français. L'adaptation du français aux langues locales africaines paraît assez douteuse par rapport à l'usage d'un langage correct. Cependant, loin d'être une insuffisance éducationnelle, ou encore moins une mauvaise maîtrise de la langue française, l'auteur négro-africain, en faisant recours à sa langue maternelle pour mieux exprimer sa pensée, ne fait rien d'autre qu'une inadéquation entre le « moi » nègre et la langue chargée de l'exprimer. L'auteur négro-africain ne poursuit, dans ce cas, qu'une optique de fidélité au contexte culturel et à la représentation sociale. Dans *Mémoires de porc-épic*, l'auteur est resté fidèle au dialecte de son pays mais les pratiques langagières n'ont pas dominé son conte. Il a appelé les choses par leurs noms ; il est resté sincère à sa tradition mais il est facile au lecteur de suivre le cours de l'histoire et d'appréhender facilement les propos de Mabanckou. Cette pratique respecte aussi bien les règles de l'esthétique de la littérature que les notions lexicales et phonologiques. Le rythme de Senghor n'enlève rien à son talent d'écrivain, encore moins à sa brillante connaissance de la langue française qui lui a valu une place parmi les *Immortels* de l'Académie française. Le léger décalage que se permet l'auteur négro-africain en faisant recours à la langue dans laquelle il a développé ses toutes premières pensées, est une forme d'authenticité qui marque l'originalité de sa conception littéraire. Parlant du *Nègre crucifié*, Frank Laraque dit que : « les étrangers apprécieront réellement les œuvres haïtiennes lorsqu'ils comprendront que le français haïtien n'est ni bâtard, ni petit-nègre. Il est différent du français de France. C'est un français décolonisé et, en tant que langue vivante, nourri de la sève d'un autre terroir. Comme l'américain est différent de l'anglais, comme l'espagnol des pays latino-américains est différent de l'espagnol d'Espagne. »⁶⁵² Son affirmation vaut autant pour les œuvres négro-africaines en général.

⁶⁵² Frank Laraque, préface, Gérard Étienne, *Nègre crucifié*, op. cit., p. 13.

Enfin, l'écosystème du français peut présenter des altérités, au sujet des sentiments de fierté qu'arborent les écrivains européens d'un côté, et, d'un autre, la dualité linguistique et les contraintes d'emprunt des écrivains négro-africains. Toutefois, tous les auteurs noirs ne sont pas d'accord sur l'usage de la langue française. Ils présentent, malgré les emplois qui pointent à une forme généralisante, une différence d'un auteur à un autre, selon les modalités d'influence de leurs langues maternelles sur leur tentative de recréation de la langue française. L'auteur négro-africain est conscient du monde francophone, et il justifie de garder son identité culturelle, afin de préserver l'originalité de sa création littéraire. Le lecteur doit autant lire et ressentir le mot, le rythme, les mythes, les pulsions de l'auteur pour cerner l'essence du message de l'œuvre. La francophonie est une mosaïque de cultures et d'influences de langues extérieures qui viennent toutes exprimer leurs différences en les extériorisant par la même langue qu'est le français. Il est difficile de faire autre chose que de reprocher aux écrivains négro-africains de rester originaux, sinon d'apporter un justificatif de leur apport à l'héritage culturel que représente la francophonie. Rajouter un proverbe ou un petit mot, n'est jamais de trop ; cela ne fait que rendre l'expérience linguistique plus enrichissante, car comme on le dit en Afrique de l'Ouest : « Trop de viandes ne gâtent pas la sauce ».

CONCLUSION

La présente thèse a porté sur l'altérité du dehors et l'altérité du dedans du Négro-Africain. En guise de référence principale, des œuvres de James Baldwin, de Gérard Étienne, et d'Ahmadou Kourouma ont aidé à démontrer les enjeux principaux de la manifestation de l'altérité dans l'expérience du Négro-Africain. L'étude de ces œuvres a permis de mettre en évidence l'altérité des Noirs à l'intérieur et à l'extérieur des structures sociales. À la croisée des différents univers décrits dans ces œuvres, se découvrent plusieurs types d'altérité qui touchent directement les personnages et leurs auteurs, dans les configurations distinctes des mondes haïtien, américain et africain. C'est ainsi que l'analyse prend un sens comparatif important, qui permet de voir comment, dans un premier temps et dans un sens général, les individus négro-africains issus de ces milieux forment un bloc faisant l'expérience de l'altérité suivant la conception collective ; simultanément, l'examen dévoile que, dans leur morcellement, il existe des scissions qui s'opèrent exclusivement à l'intérieur de ces univers dont les personnages s'opposent l'un à l'autre, ultimement, dans leurs propres altérités. Les œuvres ont également permis de cibler quatre domaines clés d'expression de ces altérités, à savoir : l'altérité comme un vécu religieux, l'altérité sexuelle, l'altérité comme occupation de l'espace et, enfin, l'altérité comme pratiques langagières.

Compte tenu de l'importance du sujet et de son champ d'étude, qui dépasse le simple cadre de la littérature, il a été indispensable d'établir dans un premier chapitre, les principes déontologiques qui entourent le problème dans ses perspectives théoriques littéraires, psychologiques et philosophiques. Les différentes définitions et visions de l'altérité (Denis Jodelet, 2005 ; Gilles Deleuze, 1968) ont révélé les possibilités de recadrement et d'orientation du sujet vers des notions clés et succinctes. Ceci a permis de circonscrire et de replacer la question de l'altérité générale dans le cadre plus restreint et plus méthodique du cadre social, en l'occurrence l'altérité du dedans

et l'altérité du dehors. De là, la fonction pragmatique du choix des œuvres du corpus face à la problématique de ces formes d'altérité, a été testée de manière précise et succincte. C'est ainsi que le débat a été lancé sur la construction du « moi » du Négro-Africain face à l'Autre, qui peut être à la fois le Blanc ou le Négro-Africain, lui-même (ou un autre Négro-Africain).

Dans le second chapitre, un état des lieux a été fait sur les manifestations historiques de l'altérité du dehors au sein de la communauté négro-africaine. Remonter à une époque antérieure a ouvert la voie à une meilleure compréhension de la problématique. Ce procédé a aussi permis d'éliminer, d'une manière pratique, les doutes qu'il pût y avoir sur l'existence réelle d'une quelconque probabilité d'opposition entre les « moi » de deux ou plusieurs Négro-Africains. La démonstration a éclairci les zones d'ombre autour de la période de l'esclavage, des deux guerres mondiales et de la colonisation en Afrique. Ces observations ont été conséquentes, en ce qui concerne les appréhensions que les Africains, les Antillais et les Noirs Américains ont les uns des autres.

Le chapitre suivant a été très décisif dans la progression de l'étude. Il a fait l'objet de l'origine, de la construction et de l'interprétation de la Négritude. Suivant les théories de Hegel sur *l'être pour soi* et *l'être pour l'autre*, et en fonction de la manière dont elles sont directement liées à l'altérité du dedans et à celle du dehors, l'opposition Blanc vs Noir et la redéfinition du « moi » du Noir ont été recadrées. Cette étude succincte sur la Négritude a davantage rapproché la thèse des faits pratiques. Elle représente une bonne introduction de la contextualisation du sujet, à la croisée de la théorie et des faits, dans le cadre de l'opposition d'une Négritude générale à une Négritude individuelle, d'une Négritude unique et universelle à une Négritude rhizome.

Le chapitre quatre marque le début de la seconde partie de la thèse, qui est constituée, au total, de trois chapitres. Ceux-ci répondent aux questions liées à l'image de la religion lorsqu'il s'agit de la vie spirituelle du Négro-Africain. Le rôle signifiant de cette partie nous est prouvé par le fait que

la religion sert de substratum fondamental dans la formation de l'altérité du dehors du Noir, par la diversité et les différents sentiments qu'elle suscite. Il se dégage de ces chapitres la démonstration que les Nègro-Africains ne sont pas tous d'accord sur les mêmes pratiques religieuses. Chez les Noirs, la diversité religieuse exerce une influence sans limites sur la construction du « moi » à un niveau individuel. Les probabilités de multiplication des opinions religieuses s'imposent ainsi dans les communautés noires. Le chemin qui doit conduire à la déconstruction de l'altérité religieuse généralisante est ainsi frayé et déblayé. Les révélations sur les rites traditionnels africains ont orienté le débat vers une mise en évidence de quelques valeurs ignorées de certaines interprétations de la vie spirituelle des Noirs. L'opposition du *Nègre crucifié* et des *Soleils des indépendances* a aussi servi à amplifier davantage les preuves du décalage qu'il existe entre Nègro-Africains, lorsqu'il s'agit de la spiritualité noire africaine.

Dans la partie qui s'intéresse à l'expression de l'altérité des Nègro-Africains dans le cadre social, l'analyse de l'altérité sexuelle s'ajoute à une étude sur la façon dont l'occupation de l'espace représente un prisme d'accentuation des différences. Les conclusions du premier examen sont manifestes. Les idées préconçues que l'on a sur la sexualité des Noirs représentent des préjugés qui font naître un espacement entre les différents groupes raciaux. L'analyse des romans a toutefois montré comment les orientations sexuelles et la vision du jeu amoureux peuvent varier d'un Nègro-Africain à un autre. Cette remarque, pour le moins élémentaire, déconstruit l'approche classique de généralisation, tout en renforçant une vision normalisante de l'émotivité du Nègro-Africain. Le chapitre qui porte sur l'ankylose sociale détaille, par ailleurs, les modes de fonctionnement de l'altérité dans l'espace public. La marginalisation physique du Nègro-Africain est opulente comme preuve de dérèglement des contacts humains. L'altérité peut ainsi avoir des incidences directes sur les normes d'inclusion sociale.

Enfin, dans le dernier chapitre de la thèse, qui représente également sa dernière partie, il y a eu une discussion autour de l'altérité linguistique. L'évaluation de l'altérité par le biais de l'assimilation, de l'appropriation, puis de l'usage de la langue française par le Négro-Africain a servi à démontrer que la langue, souvent insoupçonnée, peut constituer un facteur important de l'expression de l'altérité. En opposant la francophonie européenne à la francophonie négro-africaine, les preuves de la « différenciation de la différence », autant dans la composition que la réception, ressortent d'elles-mêmes. Cette analyse a éclairci les confusions sur une quelconque uniformisation de l'usage de la langue française chez les Négro-Africains. À cause de sa représentation de particule singulier d'identité, la construction du « moi » du Négro-Africain peut s'opérer et varier autour de son utilisation du français, créant ainsi une altérité vis-à-vis des autres.

La portée de ce travail se révèle infiniment riche. Dans l'ensemble, l'étude confirme d'abord les différentes facettes de la configuration derrière les diverses formes et figures de l'altérité qui touchent les Négro-Africains vis-à-vis des sociétés occidentales et vis-à-vis d'eux-mêmes. Contrairement à la croyance populaire, cette altérité polyforme peut être disséquée en plusieurs sections dont les racines se retrouvent toutes autour du tronc commun de la généralisation de la perception du Noir. L'étude, sous une forme succincte, redéfinit le polyèdre de cette appréhension. Qu'il s'agisse de la religion, de la sexualité, de la figuration sociétale, de la langue, etc., le Négro-Africain n'échappe pas aux cloisons qui le privent d'une entrée régulière et d'une acceptation totale dans le cercle visiblement privilégié de ses concitoyens directs et trans-étatiques. Si l'on estime réellement que la généralisation est un obstacle majeur à l'objectivité de la considération que l'on a du Négro-Africain, alors il ne serait pas incohérent de revenir à la pratique élémentaire qu'a autrefois promulgué Martin Luther King (1963). Il souhaitait que ses quatre enfants vécussent dans une nation où ils ne seraient pas jugés par la couleur de leur peau, mais par le contenu de leur

caractère.⁶⁵³ À la lumière des éléments présentés dans ce document, il est difficile de dire que ce souhait s'est intégralement réalisé. Cependant, malgré le chantier ardu qui nous attend dans le monde, cette thèse révèle qu'au-delà de la couleur de peau, Blancs et Noirs se rejoignent sur beaucoup de sujet. Dans l'adversité, l'altérité n'est qu'une infime membrane qui nous sépare de l'autre. La différenciation et la considération de la caractérologie individuelle⁶⁵⁴ sont des valeurs sûres, pour garantir la connaissance et l'appréhension impartiale que l'autre a du Négro-Africain, et que le Noir a de l'autre. C'est d'ailleurs pour cette raison que Martin Luther King dissuade ses confrères Noirs Américains d'un quelconque projet de suppression virtuelle et consciencieuse de tous les Blancs :

The marvelous new militancy which has engulfed the Negro community must not lead us to distrust all white people, for many of our white brothers, as evidenced by their presence here today, have come to realize that their destiny is tied up with our destiny.⁶⁵⁵

La solution au problème de l'altérité du dedans du Noir n'est pas le rejet radical de tous les Blancs. De même l'évocation de l'altérité du dehors ne doit pas être perçue comme un appel au démembrement des organes qui forment le bloc communautaire noir. Au contraire, la nécessité de reconnaître une friction passive au sein même de l'unité Négro-Africain, a pour objet d'identifier les points de rupture qui ont convergé aux échecs passés de la Négritude et du Panafricanisme. Cette étude comparative de Baldwin, Étienne et Kourouma, nous fait comprendre qu'il y a une grande incohérence à penser la solidarité des Noirs autour du simple critère de la couleur de peau noire. Autre que l'altérité de couleur, c'est réellement en fonction d'autres types d'altérité

⁶⁵³ Martin, Luther, King Jr., « I have a dream », March of Washington, 1963.

⁶⁵⁴ Dr. Alfred, Adler, *Connaissance de l'homme, étude de la caractérologie individuelle*, Paris, Payot, 1949. Ouvrage également cité par Frantz Fanon dans *Peau noire, masques blancs* (1952).

⁶⁵⁵ Martin, Luther, King Jr., *op. cit.*

identifiés, (l'altérité linguistique, l'altérité religieuse, etc.) que devrait se construire la solidarité des Négro-Africains.

Enfin, aujourd'hui où les frontières étatiques s'effacent progressivement dans le monde, que les conditions rigides aux mélanges culturelles se rompent, et que les structures et les modèles sociétaux s'homogénéisent à un rythme effréné, les vieilles solutions ne fonctionneront peut-être plus pour les problèmes qui n'arrêteront pas de se multiplier. Ce qui a vraiment fait défaut aux Négro-Africains jusqu'à aujourd'hui, c'est le déni de leur diversité, au profit de la généralisation. Nous avons montré qu'il peut y avoir de la différence dans la différence. Dans cette mesure, il faut accepter qu'il existe une forme de solidarité qui n'émane pas obligatoirement d'un organisme unitaire. Accepter le cercle des Négro-Africains comme le groupe unitaire de ceux qui souffrent de la même altérité de couleur, tout en reconnaissant l'implication des consciences et des expériences individuelles qui les rendent différents l'un de l'autre : voilà la solution de base au problème de l'altérité des Noirs. La diversité est le meilleur atout des Négro-Africains. Que la communauté noire optimise ses chances de repousser l'altérité du dedans et l'altérité du dehors, en mettant en avant la valeur de l'individualisme des membres qui la composent. Ensuite, il faut qu'elle confère à cette diversité une fonction économique, qui puisse redéfinir l'image du Noir avec une vraie valeur marchande. Qu'elle contrôle la fabrication, la production et la distribution de cette image. L'attractivité du Négro-Africain ne viendra pas de la fatalité qu'insinue les conceptions qui prônent que tous les Noirs se ressemblent et sont d'accord sur tout. Mais l'économie de l'attractivité du Négro-Africain est un autre sujet digne de considération pour un autre projet de recherche.

BIBLIOGRAPHIE

Corpus principal

BALDWIN, James, *Un autre pays*, trad. Jean Autret, Paris, Gallimard, 1964.

ÉTIENNE, Gérard, *Le nègre crucifié*, Genève, Métropolis, 1989 [1974].

KOUROUMA, Ahmadou, *Les soleils des indépendances*, Paris, Seuil, 1970.

Corpus secondaire

BALDWIN, James, *La prochaine fois le feu*, trad. Michel Siama, Paris, Gallimard, 1963.

BALDWIN, James, *Le coin des « Amen »*, trad. Marguerite Yourcenar, Paris, Gallimard, 1965.

BALDWIN, James, *...chassés de la lumière*, trad. Magali Berger, Paris, Stock, 1972.

BALDWIN, James, *Chronique d'un pays natal*, Paris, Gallimard, 1973.

BALDWIN, James, "Princes and Powers", dans *The Price of the Ticket*, New York, NY, St. Martin/Marek, 1985.

BALDWIN, James, *Conversations with James Baldwin*, Jackson, MS and London, University Press of Mississippi, Fred L. Stanley and Louis H. Pratt, 1989.

ÉTIENNE, Gérard, *Un ambassadeur macoute à Montréal*, Montréal, Nouvelle optique, 1979.

ÉTIENNE, Gérard, *La Reine soleil levée*, Montmagny, janvier 1988.

ÉTIENNE, Gérard, BASILE, Jean, « Gérard Etienne ou Haïti sans complaisance », *La presse*, Montréal, 4 juin 1988.

ÉTIENNE, Gérard, *Natania*, Montréal, Marais. 2008.

KOUROUMA, Ahmadou, *Monnè, outrages et défis*, Paris, Seuil, 1990.

KOUROUMA, Ahmadou, *En attendant le vote des bêtes sauvages*, Paris, Seuil, 1998.

Ouvrages

ADELMAN, Robert, MELE, Christopher, *Race, Space, and Exclusion: Segregation and Beyond in Metropolitan: Segregation and Beyond in Metropolitan America*, New York, London, Routledge, 2015.

ADOTÉVI, Stanislas, S., *Négritude et Négrologues*, Paris, Union générale, 1972.

AGBLÉMAGNON, F., N'sougan, *Sociologie des sociétés orales d'Afrique noire : les Eve du sud-Togo*, Paris, Mouton, 1969.

AGNANT, Marie-Célie, *Femmes au temps des carnassiers*, Montréal, Remue-ménage, 2015.

ALEXIS, Jacques-Stéphen, *Compère Général Soleil*, Paris, Gallimard, 1955.

ANGELOU, Maya, *All God's children need traveling shoes*, New York, Random House, 1986.

ANONYME, *Dictionnaire des sciences philosophiques*, Vol. 3, Paris, L. Hachette et Cie, 1847.

ANONYME, *La politique coloniale, Clemenceau contre Ferry : discours prononcés à la chambre des députés en juillet 1885*, Paris, Magellan & Cie, 2012.

ANONYME, "The Truth About Jim Crow", American Civil Rights Union, 2014.

ANONYME, *James Baldwin: The Last Interview: and Other Conversations*, Melville House, 2014.

ANONYME, *Investigation of the Ferguson Police Department*, United States Department of Justice, Civil Rights Division, 2015.

ANONYME, *Investigation of the Baltimore Police Department*, United States Department of Justice, Civil Rights Division, 2016.

ANONYME, *Lynching in America: Confronting the Legacy of Racial Terror*, Equal Justice Initiative, Montgomery, Alabama, 2015.

- ARAMBASIN, Nella, DAHAN-GAIDA, *L'autre enquête : médiations littéraires et culturelles de l'altérité*, Besançon, Presses universitaires de France-Comté, 2007.
- ARISTOTE, *La métaphysique d'Aristote*, trad. Pierron et Zévort, Tome 2, Paris, Ebrard, Joubert, 1840.
- ARISTOTE, *Politique*, trad. Barthélémy Saint-Hilaire, Paris, Dumont, 1848.
- BATAILLE, Georges, *L'érotisme*, Paris, Minuit, 1957.
- BAUTIER, Elizabeth Bautier, *Pratiques langagières, pratiques sociale, De la sociolinguistique à la sociologie du langage*, Paris, L'Harmattan, 1995.
- BAVUIDI, Bodia, *Subjectivité et écritures de la diaspora francophone*, Maryse Condé, Alain Mabanckou, Melchior Mbonimpa, Paris, L'Harmattan, 2015.
- BÊHLY-QUÉNUM, Olympe, *L'initié*, Paris, Présence africaine, 1979.
- BERGERY, Line, (dir.), *L'alter management*, Paris, Lavoisier, 2011.
- BERTHOZ, Alain, *Les espaces de l'homme : symposium annuel*, Paris, Odile Jacob, 2005.
- BÉTI, Mongo, TOBNER, Odile, *Dictionnaire de la Négritude*, Paris : L'Harmattan, 1989.
- BLAKE, Felice, D., *Black Love, Black Hate: Intimate Antagonism in African American Literature*, Columbus, OH, Ohio States University Press, 2018.
- BONACCI, Giulia, *Exodus !: L'histoire du retour des Rastafariens en Ethiopie*, Paris, L'Harmattan, 2010.
- BONAPARTE, Marie, *De la sexualité de la femme*, Paris, Presses universitaires de France, 1951.
- BONILLA-SILVA, Eduardo, *Racism Without Racists, Color-Blind Racism and the Persistence of Racial Inequality in the United States*, Lanham, Maryland, Rowman & Littlefield Publishers, 2003.
- BOURGEOIS, Alain, *La Grèce Antique devant la Négritude*, Paris : Présence Africaine, 1971.

BREITMAN, George, Breitman (ed.), *Malcolm X. speaks: Selected speeches and statements*, New York, NY, Grove Press, 1965.

BROWN, JPat, LIPTON, B. C. D., MORISY, Michael, *Writers under Surveillance: The FBI Files*, Massachusetts Institute of Technology, 2018.

BUDDEUS, Johan, Franz, *Traité de l'athéisme et de la superstition*, trad. Louis Philon, Amsterdam, Pierre Mortier, 1750.

BUFFON, *Histoire naturelle*, Vol. 1, Paris, P. Didot & Firmin Didot, 1799 [1749].

BUFFON, *Œuvres complètes de Buffon avec les suppléments : suite de l'histoire des animaux. Histoire de l'homme*, Paris, Abel Ledoux, 1846.

CAILLÉ, René, *Journal d'un voyage à Tombouctou et à Jenné, dans l'Afrique centrale*, Paris, P. Mongie, 1830.

CAMARA, Sory, *Gens de la parole : essai sur la condition et le rôle des griots dans la société malinké*, Paris, Karthala, 1975.

CAMUS, Albert, *Le mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, 1942.

CARBADO, Devon, *Black Men on Race, Gender, and sexuality: A Critical Reader*, New York, NY, New York University Press, 1999.

CARPENTER, Victoria, *The Tlatelolco Massacre, Mexico, 1968, and the Emotional Triangle of Anger, Grief and Shame: Discourses of Truth(s)*, Wales, University of Wales Press, 2018.

CÉSAIRE, Aimé, *La poésie*, Paris, Seuil, 1994.

CÉSAIRE, Aimé, *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence africaine, 1955.

CÉSAIRE, Aimé, *Les armes miraculeuses*, Paris, Gallimard, 1970.

CÉSAIRE, Aimé, *Cahier d'un retour au pays natal, Volontés*, n° 20, 1939.

- CH-A, Julien (dir.), *Les techniques de la colonisation (XIX^e – XX^e siècles)*, première série, « Etudes coloniales », Paris, Presses universitaires de France, 1946.
- CHARBONNEAU, André, TURGERON, Laurier, *Patrimoine et identité en Amérique française*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2010.
- CHARLES, Etzer, *Le pouvoir politique en Haïti de 1957 à nos jours*, Paris, Karthala, 1994.
- CHENET, Gérard, *Zombis nègres*, Dakar, G. Chenet, 1973.
- CHIESA, Lorenzo, *Subjectivity and Otherness, a philosophical reading of Lacan*, Cambridge, MA, Massachusetts Institute of Technology, 2007.
- COHEN, William B., trad. Camille Garnier, *Français et Africains, les Noirs dans le regard*, chapitre IV, Paris, Gallimard, 1980.
- COMTE DE BORDIGNÉ ; SARAIVA, Antonio R., *Légitimité portugaise*, Paris, Pihan Delaforest, 1830, p. 675.
- CONDÉ, Maryse, *Les derniers rois mages*, Paris, Mercure de France, 1992.
- CONFIANT, Raphaël, *Nègre marron*, Paris, Montréal, Édipresse, 2006.
- COSTE, René, *Morale internationale. L'humanité à la recherche de son âme*, dans *Gregorianum*, Vol. 47, 1966.
- COULOMBE, Daniel, *Le fantastique religieux et l'adolescence : ouïjan paranormal, magie, satanisme, gothisme*, Québec, Fides, 2003.
- CRÉPAULT, Claude, *Les phantasmes, l'érotisme et la sexualité*, Paris, Odile Jacob, 2007.
- DABRINSKI, John; PARHAM, Marisa (dir.), *Theorizing Glissant*, Rowman & Littlefield, London, New York, 2015.
- DAMAMME, Dominique, (dir.), *Mai-juin 68*, Paris, Atelier, Ouvrières, 2008.

DAMAS, Léon-Gontran, *Pigments*, Paris, Présence africaine, 1937.

DAMAS, Léon-Gontran, *Névralgies*, Paris, Présence africaine, 1966.

DECRAENE, Phillipe, *Le panafricanisme*, Paris, Presses universitaires de France, 1959.

DE HEUSCH, Luc, *Le sacrifice dans les religions africaines*, Paris, Gallimard, 1986.

DELEUZE, Gilles, *Bergonism*, trad. Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam, New York, NY, Zone Books, 1988.

DELEUZE, Gilles, *Différence et répétition*, Paris, Presses universitaires de France, 2017 [1968].

DEREN, Maya, *Divine Horsemen: The Living Gods of Haiti*, Kingston, NY, McPherson, 1953.

DESCARTES, *Discours de la méthode*, Paris, Théodore Girard, 1668.

DE SOUZA FILHO, José Alexandrino, *Civilisation et barbarie en France au temps de Montaigne*, Lille, Atelier national de reproduction des thèses, 2005.

DE VULPIAN, Laure, *Rwanda, un génocide oublié ? : un procès pour mémoire*, Bruxelles, Complexe, 2004.

DEVYVER, André, *Le sang épuré : Les préjugés de race chez les gentilshommes français de l'ancien régime, 1560-1720*, Bruxelles, Université de Bruxelles, 1973.

DIDEROT, Denis, *Œuvres de Denis Diderot : Philosophie*, vol. 2, Paris, J.L.J. Brière, 1821.

DIEDERICH, Bernard, BURTH, Al, *Papa doc : Haiti and its dictator*, London, Penguin, 1972.

DIOP, Birago, *Les contes d'Amadou-Koumba*, Paris, Présence Africaine, 1955.

DIOP, Birago, *Leurres et Lueurs*, Présence africaine, 1960.

DIOP, David, *Coup de pilon*, Paris, Présence africaine, 1956.

DUDLEY, Marc, *Understanding James Baldwin*, Columbia, SC, University of South Carolina Press, 2019.

DUVALIER, François, *Œuvres essentielles : éléments d'une doctrine*, Port-au-Prince, Presses nationales d'Haïti, 1966-68.

DUVALIER, François, *Mémoires d'un leader du tiers-monde*, Paris, Hachette, 1969.

EFFA, Gaston-Paul, *Le Dieu perdu dans l'herbe : L'animisme, une philosophie africaine*, Paris, Presses du Châtelet, 2015.

EKOUNGOUN, Jean-François, *Ahmadou Kourouma par son manuscrit : Au cœur de la genèse et l'édition d'un classique francophone*, Paris, Connaissances et savoirs, 2013.

ELLISON, Ralph, *Homme invisible, pour qui chantes-tu ?*, Paris, Grasset, 1952.

FALLONA, M. J. Anthony, *Polygenism and Theology [microform] : Humani Generis and Some Subsequent Developments*, University of St. Michael's College, 1967.

FANON, Frantz, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952.

FANON, Frantz, *Les damnés de la terre*, Paris, La Découverte, 2002.

FANOUDH-SIEFER Léon, *Le mythe du nègre et de l'Afrique noire dans la littérature française (de 1800 à la 2^e guerre mondiale)*, Paris, Klincksiek, 1968.

FORMAN JR., James, *Locking Up Our Own: Crime and Punishment in Black America*, New York, NY, Farrar, Straus and Giroux, 2017.

FOUCHÉ, Fouché, *Vodou et théâtre : pour un nouveau théâtre populaire*, Montréal, Nouvelle optique, 1979.

FURON, Raymond, Furon, *Les ressources minérales de l'Afrique*, Paris, Payot, 1944.

GANDONOU, Albert, *Le roman ouest-africain de langue française*, Paris, Karthala, 2002.

GASCOINE, David (dir.), *Le moi et ses espaces*, Caen, Presses universitaires de Caen, 1997.

GAYIBOR, Nicoué, *Histoire des Togolais, Des origines aux années 1960*, Tome 1, Paris, Karthala, 2011.

GLISSANT, Édouard, *Introduction à une poétique du Divers*, Paris, Gallimard, 1995.

GOBINEAU, Joseph, A., *Essai sur l'inégalité des races humaines*, Paris, Firmin Didot Frères, 1853.

GOHENEIX-MINISINI, Alice, *Le français colonial : politiques et pratiques de la langue nationale dans l'Empire (1880-1962)*, Paris, Institut d'études politiques, 2011.

GRETCHANAIA, E., STROEV, A., VIOLLET, C. (dir.), *La francophonie européenne aux 18^e-19^e siècles : perspectives littéraires, historiques et culturelles*, Bruxelles, P.I.E. Peter Lang, 2012.

GRIFFIN, J. Howard, *Black Like Me*, Boston, MS, Houghton Mifflin, 1961.

GUNN, Gilles, *The Interpretation of Otherness: Literature, Religion, and The American*, New York, Oxford University Press, 1979.

GUYAU, Jean Marie, *L'irréligion de l'avenir : étude sociologique*, Paris, Félix Alcan, 1902.

HAGHIGHAT, Chapour, *L'Amérique urbaine et l'exclusion sociale*, Paris, Presses universitaires de France, 1994.

HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. Jean-Pierre Lefebvre, Paris Aubier, 1991.

HÉRODOTE, *Les histoires d'Hérodote*, trad. Du Ryer, Paris, Sommaille, 1645.

HERSKOVITS, Melville, Jean, *Life in an Haitian Valley*, A.A. Knopf, 1937.

HERSKOVITS, Melville, Jean, *Dahomey, an ancient West African Kingdom*, Evanston, IL, Northwestern University Press, 1967.

HILL COLLINS, P., *Black Sexual Politics: African Americans, Gender, and the New Racism*, New York, NY, Routledge, 2004.

HUME, David, *The Philosophical works of David Hume*, Vol. III, Edinburgh, Adam Black and William Tait and Charles Tait, 1824.

INGRAHAM, Joseph, H., *The Southwest, by a Yankee*, vol. 2, New York, Harper & Brothers, 1835.

JOUHANDEAU, Marcel, *Algèbre des valeurs morales*, Paris, Gallimard, 1935.

KAVANAGH SENIOR, Anthony, *Haïti sangs mêlés*, Neuilly-sur-Seine, 2001.

KNEPPER, Wendy, *Patrick Chamoiseau: A critical Introduction*, Jackson, MS, University Press of Mississippi, 2012.

KILLIAN, Kyle D., *Interracial couples, Intimacy and Therapy: Crossing Racial Borders*, New York, 2013.

KNEPPER, Wendy, *Patrick Chamoiseau: A critical Introduction*, Jackson, MS, University Press of Mississippi, 2012.

KOUASSI, Germain, *Le phénomène de l'appropriation linguistique et esthétique en littérature africaine de langue française : le cas des écrivains ivoiriens : Dadie, Kourouma et Adiaffi*, Paris, Publibook, 2007.

KRAUSE, Meike, *The Portrayal of African-American Religion and The Black Church in James Baldwin's Go Tell It On The Mountain*, Druck and Bindung, Book on Demand, 2006.

KRISTEVA, Julia, MALHERBE, Michel, *et al.*, *L'intime*, Les Creusettes, M-Editer, 2017.

KANE, Cheikh, Hamidou, *L'aventure ambiguë*, Paris, Julliard, 1961.

KORNEGAY JR., El, *A queering of Black Theology: James Baldwin's Blues Project and Gospel Prose*, "Safety: The Prolonged Religious Crisis", New York, NY, Palgrave MacMillan, 2013.

LAFERRIÈRE, Danny, *Comment faire l'amour à un Nègre sans se faitguer*, Montréal, Typo, 1985.

LAGUERRE, Michel, *Etudes sur le vodou haïtien*, Université de Texas, Centre de recherches caraïbes, 1979.

LARONCE, Cécile, *Nkrumah, le panafricanisme et les États-Unis*, Paris, Karthala, 2000.

LE GOFF, Jacques (dir.), *Patrimoine et passions identitaires*, Paris, Du Patrimoine/Fayard (coll. Actes des Entretiens du patrimoine), 1998.

LEITER, Andrew, B., *In the Shadow of the the Black Beast: African American Masculinity in the Harlem and Southern Renaissances*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1972.

LETOURNEAU, Charles, *L'évolution religieuse dans les diverses races humaines*, Paris, Reinwald et Compagnie, 1892.

LÉVINAS, Emmanuel, *Totalité et infini : essai sur l'extériorité*, La Haye, M. Nijhoff, 1961.

LINCOLN, C. E., MAMIYA, L. H., *The Black Church in the African American Experience*, London, Duham, Duke University Press, 1990.

LIPPMANN, Walter, *Public opinion*, New York, NY, Harcourt Brace, 1922.

MABANCKOU, Alain, *Mabanckou, Mémoires de porc-épic*, Paris, Seuil, 2006.

MCKAY, Claude, *Banjo*, New York, NY, Harper & Brothers, 1929.

MADDAN, Sean, PAZZANI, Lynn, *Sex offenders: Crime and Processing in the Criminal Justice System*, New York, Wolters Kluwer, 2017.

MARAN, René, *Batouala*, Paris, Albin Michel, 1921.

MARQUIS DE SADE, *Œuvres complètes du marquis de Sade : Les cent vingt journées de Sodome. Opuscules. Historiettes, contes et fabliaux. Les infortunes de la vertu*, Paris, Cercle du livre précieux, 1966.

MARTIN, L. Lori, *Pay to play: Race and the Perils of the College Sports Industrial complex*, Santa Barbara, CA, Denver, CO, Praeger, 2017.

MATESO, Locha, *La littérature africaine et sa critique*, Paris, Karthala, 1986.

MATTIUSI, Laurent, *Fictions de l'ipséité, essai sur l'invention narrative de soi*, Genève, Droz, 2002.

MAURIAC, François, *Le romancier et ses personnages*, Paris, Corrêa, 1933.

MEMMI, Albert, *Portrait du colonisé*, Paris, Gallimard, 1997.

MÉNIL, René, CÉSAIRE, Aimé, *Tropiques*, mai 1944.

MÉTRAUX, Alfred, *Le vodou haïtien*, Paris, Gallimard, 1958.

MILLER, Christopher L., *Theories of Africans; Francophone Literature and Anthropology in Africa*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1990.

MOATTI-GORNET, Danièle, *Qu'est-ce qu'une femme ?*, *Traité d'ontologie*, Paris, L'Harmattan, 1999.

MONTAIGNE, *Essais*, Bordeaux, S. Millanges, 1580.

MONTESQUIEU, *Les lettres persanes*, Cologne, Pierre Marteau, 1721.

MONTESQUIEU, *De l'Esprit des lois*, Genève, Barrillot et Fils, 1748.

MOORE, Nicole, *The censor's Library*, St Lucia, Queensland, University of Queensland Press, 2012.

MOREL, Bénédicte, A., *Traité de dégénérescence physiques, intellectuelles et morales de l'espèce humaine*, Paris, J. B. Baillière, 1857.

MORRIS, D., Aldon, *The Origins of the Civil Rights Movement*, New York, NY, The Free Press, 1984.

MYRDAL, Gunnar, *An American Dilemma*, New York, Harper & Brothers, 1944.

N'DIAYE, Tidiane, *La longue marche des peuples noirs*, chapitre II, « Des justifications religieuses ou scientifiques de l'agression des peuples noirs. », Paris, Publibook, 2005.

NÉRESTANT, Micial M., *L'Église d'Haïti à l'aube du troisième millénaire : essai de théologie pratique et de sociologie religieuse*, Paris, Karthala, 1999.

NICOLAS, Lucienne, *Espaces urbains dans le roman de la diaspora haïtienne*, Paris, Éditions L'Harmattan, 2002.

NKASHAMA, Pius, Ngandu, *Négritude et Poétique, une lecture de l'œuvre de Léopold Sédar Senghor*, Paris, L'Harmattan, 1993.

ONFRAY, Michel, *L'art de jouir*, Paris, Grasset, 1991.

ONFRAY, Michel, *Le désir d'être un volcan, Journal hédoniste*, Paris, Grasset, 1996.

ONFRAY, Michel, Onfray, *Théorie du corps amoureux, Pour une érotique solaire*, Paris, Grasset, 2000.

OUÉDRAOGO, Jean (dir.), *L'imaginaire d'Ahmadou Kourouma*, Paris, Karthala, 2010.

OUMELBANINE, Zhiri, *Afrique au miroir de l'Europe*, Genève, Librairie Droz, 1991.

OUSMANE, Sembène, *Le docker noir*, Paris, Nouvelles éditions Debresse, 1956.

OVINGTON, Jean, *Voyages de Jean Ovington à Surate et en d'autres lieux de l'Asie et de l'Afrique*, Vol. 1, Paris, Guillaume Cavelier Fils, 1725.

PANAÏTÉ, Oana, KLEKOVKINA, Vera A. (dir.), *Entre-Textes : Dialogues littéraires et culturels*, Routledge, 2017.

PARINI, Jay (dir.), *The Columbia Anthology of American Poetry*, Columbia University Press, June 1995.

PATRON, Sylvie (dir.), *Sous les soleils des indépendances À la rencontre d'Ahmadou Kourouma, Textuels*, février 2013.

PETERSON, Christopher, *Bestial traces: Race, sexuality, Animality*, New York, Fordham University Press, 2013.

PIERRE Halen ; REISZ János (éd.), *L'image de l'Afrique et du Congo/Zaire dans les lettres françaises de Belgique et alentour : Actes du colloque international de Louvain-la-Neuve (4-6 février 1993)*, Bruxelles, Trottoir, 1993.

PIERRE-CHARLES, Gérard, *Radiographie d'une dictature : Haïti et Duvalier*, Montréal, Nouvelle optique, 1973.

PINN, Anthony, B., *What is African American Religion*, "African American Christianity: Practice and Thought", Minneapolis, Fortress Press, 2011.

PIROTTE, Jean, *La religion africaine réhabilitée : regards changeants sur le fait religieux africain*, Paris, Karthala, 2007.

PLANSON, Claude, *Vaudou : un initié parle...*, Paris, Jean Dullis, 1974.

PLATON, *Les œuvres de Platon*, trad. André Dacuerm , Tome 1, Paris : Jean Anisson, 1699.

PLINE, *Histoire naturelle*, tome III, Livre VII, Paris, La veuve Desaint, 1771.

PLUCHAUT, Agathe, *L'ONU face au génocide rwandais : le silence des machettes*, Paris, L'Harmattan, 2012.

PRICE, Hannibal, Price, *De la réhabilitation de la race noire par la République d'Haïti*, Port-au-Prince, J. Verrollot, 1900.

PRICE-MARS, Jean, *Ainsi parla l'Oncle : essai d'ethnographie haïtienne*, Compiègne, Imprimerie de Compiègne, 1928.

PROCEEDINGS of ASCALF conference held in Dublin, *Black accents: writing in French from Africa, Mauritius and the Caribbean*, 8-10 April 1995.

QUÉNUM, Maximilien, *Au pays des Fons : us et coutumes du Dahomey*, Paris, Larose, 1936.

RECLUS, Onésime, *France, Algérie et colonies*, Paris, Hachette, 1886.

- REDOUANE, Najib, BÉNAYOUN-SZMIDT, Yvette, *L'œuvre romanesque de Gérard Étienne, E(cri)ts d'un révolutionnaire*, Paris, L'Harmattan, 2011.
- REDOUANE, Najib, BÉNAYOUN-SZMIDT, Yvette, *Le pari poétique de Gérard Étienne*, Paris, L'Harmattan, 2013.
- RENOUVIN, BRUHAT, BOURGIN, et al., *Les politiques d'expansion impérialiste : J. Ferry, Léopold II, Fr. Crispi, J. Chamberlain, Th. Roosevelt*, première série, « Etudes coloniales », Paris, Presses universitaires de France, 1949.
- RIBOT, TH. (dir.), *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 7, Paris, Germer Baillière, 1879.
- RICHARD, M. L'abbé Jérôme, Richard, *Voyages chez les peuples sauvages : ou Homme de la nature*, Vol. 1, Paris, Laurens Aîné, 1808.
- RICCEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.
- ROBERTS, D., *Killing the Black Body: Race, Reproduction, and the Meaning of Liberty*, New York, NY, Pantheon Books, 1997.
- ROBERTS, Randy; GARRISON, J., Gregory, *Heavy Justice; The trial of Mike Tyson*, Fayetteville, The University of Arkansas Press, 2000.
- RÖPKE, Wilhelm, ; REICHARD, Charles, *La crise de notre temps*, Neuchâtel, La Baconnière, 1945.
- RUSHTON, J. Philippe, *Race, evolution, and behavior: a life history perspective*, New Brunswick, N.J.: Transaction Publishers, 1995.
- SAGARD, Gabriel, *Le grand voyage au pays des hurons*, Paris, Denis Moreau, 1632.

SAMUEL, Régulus, « *Transmission de la prêtrise dans le vodou haïtien : manbo Janine et ougan Morales* », Thèse de maîtrise en Histoire, mémoire et patrimoine, Maîtrise Interdisciplinaire en Sciences Sociales et Humaines, Master II, Université d'État d'Haïti, 2008.

SARTRE, Jean-Paul, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1951.

SCHOELCHER, Victor, *Esclavage et colonisation*, Paris, Presses universitaires de France, 1948.

SCHWARTZ-BART, Simone, *Ti Jean l'Horizon*, Paris, Éditions du Seuil, 1998, première édition en 1979.

SCOVEL SHINN, Florence, *Your word is your wand: A sequel to the Game of Life and How to Play It*, New York Unity Society Headquarters, NY, 1929.

SENGHOR, Léopold, S., *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, Paris, Presses universitaires de France, 1948.

SENGHOR, L., S., *Liberté I, Négritude et Humanisme*, Paris, 1964.

SENGHOR, Léopold, S., *Liberté III*, Paris, Seuil, 1977.

SENGHOR, Léopold, S., *Œuvres Poétiques : éthiopiennes*, Paris, Seuil, 1990.

SERNA, Pierre, *Comme des bêtes*, Paris, Librairie Atrthème Fayard, 2017.

SHARPLEY-WHITING, Denean, *Negritude Women*, Minneapolis, London, University of Minnesota Press, 2002.

SINEMA, Kyrsten, *Who must die in Rwanda's Genocide?: The State of Exception Realized*, Lanham, Boulder, New York, London, Lexington Books, 2015.

SIR BURNS, Alan, *Le préjugé de race et de couleur, et en particulier le problème des relations entre les Blancs et les Noirs*, trad. Denis-Pierre De Pedrals, Paris, Payot, 1949.

STACEY, M., FLOYD-THOMAS, J. FLOYD-THOMAS, Carol, B., DUNCAN *et. al.*, *Black Church Studies: An Introduction*, “Oral/Aural Culture and the Study of the Black Church”, Abingdon Press, Nashville, TN, 2007.

STANGUENNEC, André, *La morale des lettres : six études philosophiques sur éthique et littérature*, Paris, Vrin, 2005.

STAPLES, Robert, *Exploring Black Sexuality*, Lahham, Boulder, New York, Toronto, Oxford, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2006.

SWEDENBORG, *Arcane céleste de l'Écriture Sainte ou Parole du Seigneur dévoilée*, vol. 9, Paris, Saint-Amand, 1853.

TANSI, Labou, Sony, *La vie et demi*, Paris, Seuil, 1979.

THEVET, André, *La Cosmographie universelle*, Paris, Pierre l'Huilier, 1575.

TODOROV, Tzvetan, *Nous et les autres*, Paris, Seuil, 1989.

TOWA, Marcien, *Poésie de la Négritude, approche structuraliste*, Sherbrooke, Naaman, 1983.

TRAN-THONG, *Stades et concepts de stade de développement de l'enfant dans la psychologie contemporaine*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1992.

UMOJA, *Black Love is a Revolutionary Act*, Trojan Horse Publishing, 2011.

UNIVERSITÉ DE DAKAR (dir.), *Philosophie, littérature classique, langues, géographie, linguistique*, Paris, Presses universitaires de France, 1978.

VOLTAIRE, *Œuvres de Voltaire : Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, Tome I, Paris, Stoupe, Serviere, 1792.

VONARX, Nicolas, *Le Vodou haïtien. Entre médecine, magie et religion*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, coll. « Le sens social », 2012.

WALKER, E., Clarence, *L'impossible retour : à propos de l'afrocentrisme*, Paris, Karthala, 2004.

WALLERSTEIN, M., Immanuel, *L'Afrique et l'indépendance*, Paris, Présence africaine, 1966.

WILSON, C.; SEAMAN, D., *The serial killers: A study in the psychology of Violence*, London, UK, Virgin Books, 1990.

WOLPOFF, Milford, H.; CASPARI, Rachel, *Race and Human Evolution*, New York, NY, Simon & Schuster, 1997.

WRIGHT, Richard, *The Native Son*, New York, Harper and Brothers, 1940.

WRIGHT, Richard, *Puissance noire*, Paris, Corrêa, Buchet/Chastel, 1955.

YALE, Néba, Fabrice, *La vie quotidienne des esclaves sur l'habitation dans la Saint-Domingue française au XVIIIe siècle : regards de planteurs, de voyageurs et d'auteurs européens*. Histoire. 2010, Mémoire de Master 2 à l'université Mendès-France à Grenoble. Histoire. 2010.

Articles

AKISSI BOUTIN, B., GADET, Françoise, « Comment ce que montrent les français d'Afrique s'inscrit/ne s'inscrit pas dans les dynamiques des français dans une perspective panfrancophone. », dans *Le français en Afrique*, n° 27, 2012, pp. 19-34.

AMOSSY, Ruth, « La notion de stéréotype dans la réflexion contemporaine », *Littérature*, 73, 1989, pp. 29-46.

APTER, David, "A Negro's dim view of Africa's Gold Coast", *Chicago Tribune*, 10 octobre 1954.

AVOLONTO, Aimé, « La pacotille ou la conjuration de la bête en nous », Najib Redouane & Yvette Bénayoun-Szmidt (dir.). *L'œuvre romanesque de Gérard Etienne, Écrit(s) d'un révolutionnaire*, Paris, L'Harmattan, 2011, pp. 151-171.

AWITOR, Francis E., « Le rite de passage ou la violence dans *Les Soleils des indépendances* d'Ahmadou Kourouma. », *Acta Lassensia Comparationis*, octobre 2012, pp. 122-127.

BÂ, Ahmadou, Hampate, Assemblée générale de l'UNESCO à Paris, "Destinées" RFI Plus Afrique, mars - avril 1993.

BARTHE, Francine, THÉODAT, Jean-Marie, « Les lieux du sacré : exemple du vaudou haïtien et du candomblé bahianais », dans *Les raisons de la géographie : itinéraires au Sud avec Jean-Pierre Raison* (dir.) Frédéric Landy, *et al.*, Paris, Karthala, 2007, pp. 211-228.

BERNARD, Lucien Jean, « vaudou, magie et sorcellerie », *Le nouvelliste*, [en ligne], publié le 13 mars 2008.

BESSIÈRE, Jean, « Notes sur les éditions francophones. Pour dire la diaspora de l'usage du français et le pouvoir foucauldien des expressions en français hors de France », dans GRETCHANAIA, E., STROEV, A., VIOLLET, C. (dir.), *La francophonie européenne aux 18^e-19^e siècles : perspectives littéraires, historiques et culturelles*, Bruxelles, P.IE. Peter Lang, 2012, pp. 29-36.

BETI, Mongo, « L'affaire Calixthe Bélyala ou comment sortir du néocolonialisme en littérature », *Palabres*, vol. 1, n° 3 et 4, 1997, pp. 41-51.

BLANCHARD, Pascal, COUTTENIER, Marteen, « Les zoos humains », *Nouvelles études francophones*, 2017, pp. 109-115.

BOUKAKI-YABARA, Amzat, « La conférence panafricaniste de Londres, 1900 », *Africa Unite !*, 2017, pp. 47-62.

CARON, Christina, "A Black Yale Student Was Napping, and a White Student Called the Police", *The New York Times*, May 9, 2018.

CÉSAIRE, Aimé, « Nègreries : Jeunesse noire et assimilation » dans *L'Étudiant noir*, 1^{re} année, n° 1, mars 1935, p. 3.

CÉSAIRE, Aimé, « Couteaux midi », *Les temps modernes*, 4^e année, n° 37, octobre 1948, pp. 609-611.

CHANDA, Tirthankar, « Malcolm X et Martin Luther King, deux méthodes pour un même combat », *RFI*, février 2015.

CHANDRA L. FORD, *et. al.*, “Black Sexuality, Social Construction, and Research Targeting ‘The Down Low’ (‘The DL’), *Ann Epidemiol*, 2007, pp. 209-216.

CHIVALLON, Christine, « La diaspora noire des Amériques », *L'homme*, n° 161, 2002, pp. 51-73.

CHIVALLON, Christine, « Beyond Gilroy’s Black Atlantic: The experience of the African Diaspora », *Diaspora. A journal of Transnational Studies*, vol 11, n° 3, 2002, pp. 359-382.

CISSÉ, Youssouf, « Le sacrifice chez les Bambara et les Malinké », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, 5, 1981, pp. 23-60.

CLORMÉUS, Lewis, « La démonstration durkheimienne de Jean Price-Mars : faire du vodou haïtien une religion », *Archives des sciences sociales de religions*, 159, 2012, pp. 153-170.

CONDÉ, Marise, « De l’autre bord, un autre pays : l’Afrique vue par les écrivains afro-américains », *Politique africaine*, n° 15, septembre 1984, pp. 34-47.

CONWAY, Thomas, “James Baldwin’s *Another Country* (1962) as Representation of Queer Identity Formation in Accordance to Space”, *University Honors Theses*. Paper 617, 29 pages.

COPANS, Sim, « Une épopée tragique : blues et negro spirituals », *Notre librairie*, n° 77, novembre-décembre 1984, pp. 18-27.

COQUERY-VIDROVITCH, Catherine, « Le postulat de la supériorité blanche et de l’infériorité noire », dans *Le livre noir du colonialisme, XVI^e-XXI^e siècle : de l’extermination à la repentance*, Paris, Robert Laffont, 2003, pp. 646-691.

CRAINIC, Corina, « La perception de l’Afrique dans *Ti Jean L’Horizon* de Simone Schwartz-Bart ou la quête d’un imaginaire composite. » dans *L’Afrique noire dans les imaginaires antillais*, Paris, Karthala, 2011, pp. 109-130.

CUNIN, AUDEBERT, HOFFMAN, POIRET, « Altérité et rapports à l’espace des populations « noires » : regards croisés entre l’Europe et les Amériques » dans *Diasporas*, n° 21, 2013, pp. 173-192.

DE FÉRAL, Carole, « Les « variétés » du français en Afrique. Stigmatisations, dénominations, réification : à qui la faute ? » dans *Cahier de sociolinguistique*, Presses universitaires de Rennes, 2010, pp. 41-53.

DELAS, Daniel, « Langues et Langages dans *Les soleils des indépendances* », dans *Sous les soleils des indépendances* (dir.), *Textuel*, n° 70, 2013, pp. 57-61.

DONADIO, Rachel, « Battling to save James Baldwin’s home in the South of France », *The New York Times*, 28 novembre 2017, p. 3.

DUBOIS, E., William, “An Essay Toward a History of the Black Man in the Great War”, *Crisis*, 18, juin 1919, pp. 63-87.

DUCOURNAU, Claire, « De la scène énonciative des *Soleils des indépendances* à celle d’*Allah n’est pas obligé...* », *ConTEXTES*, 1, 2006, pp. 1-14.

ÉBOUÉ, Henry, « Langage et musique chez les Nègres du Congo », dans *L’Étudiant noir*, 1^{re} année, n° 1, mars 1935, p. 4.

FABRE, Michel, « Richard Wright et l’Afrique » dans *Notre librairie*, n° 77, novembre – décembre 1984, pp. 41-46.

FALL, Aminata, Sow, « Pratiques langagières dans la littérature négro-africaine de langue française », *Ethiopiennes*, vol. 3, n° 1-2, 1^{er} trimestre, 1985, pp. 61-66.

FANON, Frantz, « Antillais et Africains », *Esprit*, février 1955, pp. 261-269.

FASSIN, Didier, « Exclusion, underclass, marginalidad. Figures contemporaines de la pauvreté urbaine en France, aux États-Unis et en Amérique latine », *Revue française de sociologie*, 1996, pp. 37-75.

FORSTER, Siegfried, « Exhibitions» – ces zoos humains plein de «sauvages » [en ligne], *RFI*, 5 décembre 2011.

FOUILLÉ, Alfred, « La fraternité et la justice réparative selon la science sociale contemporaine. » dans *La revue des deux mondes*, vol. 37, 1880, pp. 281-311.

FLORENT, Françoise, « Le vaudou en Haïti, La magie d'un culte bafoué par l'histoire », Espace Senghor, Bruxelles, octobre 2004. Document ronéoté, 94 pages.

GBANOU, Sélom, Komlan, « Tierno Monénembo : la lettre et l'exil », *Érudit*, n° 71, Hiver 2003, pp. 41-61.

GBANOU, Sélom, K., « En attendant le vote des bêtes sauvages ou le roman d'un "diseur de vérité" », *Études françaises*, vol. 42, n° 3, 2006, pp. 51-75.

GOHENEIX, Alice, « Les élites africaines et la langue française : une appropriation controversée », dans *Documents pour l'histoire du français langue étrangère ou seconde*, n° 40/41, juin – décembre 2008, pp. 133-150.

HAAG, Matthew, "Dallas Police Officer Kills Her Neighbor in His Apartment, Saying She Mistook It For Her Own.", *The New York Times*, September 7, 2018.

HEADLY, Clevis, « Glissant's existential ontology of difference », *The CLR Journal*, 2012, pp. 59-101.

HASSAN, Adeel, "Former Dallas Officer Amber Guyger Charged With Murder for Shooting Man in His Apartment", *The New York Times*, 2 octobre 2019, p. 11.

- HENDERSON, Mae, G., "James Baldwin: Expatriation, Homosexuality Panic, and Man's Estate", Callaloo, Johns Hopkins University Press, 2000, pp. 313-327.
- HEYMANN, Florence ; DE SELVA, Rosita, « Le sacrifice en Afrique noire : Première Partie », *Journal des Africanistes*, 1980, pp. 145-248.
- HOUÉMAVO, Jean-Charles, « James Baldwin le prophète », *Notre librairie*, n° 77, novembre-décembre 1984, pp. 53-58.
- HURBON, Laënnec, « Transformations du vodou haïtien dans le contexte de la mondialisation », *Conjonction*, 206, 2001, pp. 49-56.
- HURBON, Laënnec, « La révolution haïtienne : une avancée postcoloniale », *Rue Descartes*, n° 54, 2007, pp. 56-66.
- HURBON, Laënnec, « Esclavage, mémoire et religions (vodou et résistance culturelle) », *Société suisse des américanistes*, 2009, pp. 23-28.
- JÁNOS, Riesz, "Images d'Afrique, images d'Africains : comment parler de l'altérité raciale dans les études littéraires ?", dans *O racismo, ontem e hoje. Actas do VII Colóquio Internacional « Estados, Poderes e Identidades na África Subsariana »*, 6-7 de maio de 2004, Coordenação de António Custódio Gonçalves. Porto: Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto, 2005, pp. 109-126.
- JARDEL, Jean-Pierre, « Représentations des cultes afro-caribéens et des pratiques magico-religieuses aux Antilles : une approche du préjugé racial dans la littérature para-anthropologique. » dans *Au visiteur lumineux : Des îles créoles aux sociétés plurielles*, Petit Bourg (Guadeloupe), Ibis Rouge Editions, 2000, pp. 451-463.
- JODELET, Denise, « Formes et figures de l'altérité » dans *L'Autre : regards psychosociaux*, Grenoble, Presses de l'Université de Grenoble, 2005, pp. 23-47.

JODELET, Denise, « Les processus psychosociaux de l'exclusion », dans S. Paugam (dir.), *L'exclusion, l'état des savoirs*, Paris, La Découverte, 1996, pp. 66-77.

KARIMI, Faith, “Man with autism not sleeping, eating after North Miami shooting, family says”, *CNN* [en ligne] July 26, 2016.

KOETTLITZ, Olivier, « Théorie du corps amoureux, de Michel Onfray », *Le philosophe*, vol. 1, n° 11, 2000, pp. 235-240.

KEENE, Jennifer, D., “*The Memory of the Great War in the African American Community*” dans *Unknown Soldiers: The American Expeditionary Forces in Memory and Remembrance*, Kent, OH: Kent State UP, 2008, pp. 60-79.

KEENE, Jennifer, D., “*French and American Racial Stereotypes During the First World War*” dans *National Stereotypes in Perspective: Americans in France, Frenchmen in America*, Amsterdam, Rodopi, 2001, pp. 261-281.

LACAN, Jacques, « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je : telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique », *Revue française de psychanalytique*, vol. 1, 1949, pp. 449-455.

LAVENIR, Hervé, « un instrument européen », *Esprit*, novembre 1962, pp. 632-639.

LECLERC, José, « L'écrivain et son double autobiographique / Gérard Etienne, *Le Nègre crucifié*, Montréal, Balzac, coll. « Autres Rives », 1994, 150 p. / Madeleine Gagnon, *Les cathédrales sauvages*, Montréal, VLB, 1994, 160 p. / Vincent Nadeau, *Rivière des Outaouais*, Sudbury, *Prise de Parole*, 1994, 126 p. », *Erudit*, n° 75, automne 1994, pp. 34-35.

LEGRAND, Georges, « Qu'est-ce que la poésie ? », *Revue néo-scolastique de philosophie*, vol. 18, 1928, pp. 228-240.

LEIRIS, Michel, « Martinique, Guadeloupe, Haïti » dans *Les temps modernes*, n° 52, février 1950, pp. 1355-1391.

LÉRO, Étienne, « Civilisations » dans *Légitime défense*, Paris, Jean-Michel Place, 1979, p. 9.

LOSKOUTOFF, Yvan, « L'arrestation et la conversion d'Isaac de la Peyrère d'après les sources romaines (1656-1657) », *Revue de l'histoire des religions*, vol. 236, n° 3, 2019, pp. 545-575.

MANESSY, Gabriel, « Le français d'Afrique noire, français créole ou créole français ? », dans *Langue française*, n° 37, 1978, pp. 91-105.

MARMANDE, Francis, « Aimé Césaire : " Ma poésie est née de mon action" », *Le Monde*, 16 mars 2006.

MARTIN, Denis, « Le pain de maïs et le levain africain, la dialectique du mythe et de l'innovation dans les relations entre l'Afrique et les Amériques noires », *Politique africaine*, n° 15, Paris, Karthala, septembre 1984, pp. 4-23.

MATEI, Alexandru, « *Le nègre crucifié* une sorte d'éloquence rageuse : La voix qui crie, la main qui écrit », dans Najib, Redouane, Yvette, Bénayoun-Szmidt (dir.), *L'œuvre romanesque de Gérard Étienne, E(cri)ts d'un révolutionnaire*, Paris, L'Harmattan, 2011, pp. 35-55.

MÉNIL, René, « Généralités sur "l'écrivain" de couleur antillais » dans *Légitime défense*, Paris, Jean-Michel Place, 1932, pp. 7-9.

MÉSAVAGE, Mathilde, « La Reine soleil levée : réalité et poétique » dans Najib Redouane, Yvette, Bénayoun-Szmidt (dir.), *L'œuvre romanesque de Gérard Étienne, écrit(s) d'un révolutionnaire*, Paris, L'Harmattan, 2011, pp. 129-149.

MUHINDI, K., « Du séraphique au satanique : Perspectives africaines sur l'Amérique noire », *Politique africaine*, n° 15, septembre 1984, pp. 65-78.

NAUDILLON, Françoise, « Mythographies d’Afrique dans le roman populaire antillais » dans *L’Afrique noire dans les imaginaires antillais*, Paris, Karthala, 2011, pp. 173-194.

OUTLAW, Julius, « Nous sommes un peuple africain. » *Politique africaine*, n° 15, Paris, Karthala, septembre 1984, pp. 24-33.

ÖSTMAN, Margareta « Vers et proses d’expression française produits en Suède » dans GRETCHANAIA, E., STROEV, A., VIOLLET, C. (dir.), *La francophonie européenne aux 18^e-19^e siècles : perspectives littéraires, historiques et culturelles*, Bruxelles, P.I.E. Peter Lang, 2012, pp. 67-78.

PATERSON, Janet, « Pour une poétique du personnage de l’Autre », *L’Altérité. Texte 23/24*, 1998, pp. 99-117.

PEIRETTI-COURTOIS, Delphine, « Anatomie et Sexualité des Africains-e-s sous l’œil des médecins français (1780-1950) », dans *Emulations*, n° 15, 2015, pp. 45-58.

PFAFF, Françoise, « Maya Angelou : l’oiseau en case qui chante », dans *Notre librairie*, n° 77, novembre-décembre 1984, pp. 70-73.

PORRA, Véronique, « "Moi, Calixthe Bélyala, la plagiaire ! " ou ambiguïté d’une "défense et illustration du plagiat" », *Palabres*, vol. 1, n° 3 et 4, 1997, pp. 25-39.

QUÉCHON, Martine, « Réflexions sur certains aspects du syncrétisme dans l’islam ouest-africain », *Cahiers d’Etudes africaines*, 42, 1971, pp. 206-230.

REDOUANE, Najib, « Léopold Senghor et Aimé Césaire : Pour quelle Négritude ? » *Négritude, Legacy and Present Relevance* (dir. dans Isabelle Constant, Kahiudi C. Mabana), Newcastle upon Tyne, Cambridge Publishing, 2009, pp. 10-33.

ROCHMAN, Marie-Christine, « L’Afrique dans l’œuvre romanesque d’Edouard Glissant » dans *L’Afrique noire dans les imaginaires antillais*, Paris, Karthala, 2011, pp. 41-64.

SAMUELS, Robert, “In the wake of Trayvon Martin’s death, the hoodie takes on a greater meaning.”, *Washington Post*, March 29, 2012.

SARTRE, Jean-Paul, « Orphée noir », *Les temps modernes*, n° 37, octobre 1948, pp. 577-606.

SENGHOR, L.S., « Le français, langue de culture », *Esprit*, n° 311, novembre 1962, pp. 837-844.

SENGHOR, L. S., « Qu’est-ce que la négritude ? », *Études françaises*, vol. 3, n° 1, Les Presses de l’Université de Montréal, 1967, pp. 3-20.

Sexual behaviour and attitudes and their implications for criminal law, Fifteenth Criminological Research Conference, Strasbourg, Council of Europe, 1984, document ronéoté, 207 pages.

SHANKAR, S., “Richard Wright’s *Black Power*, Colonial Politics and the Travel Narrative”, New York, State University of New York Press, 2001, pp. 3-19.

SMITH, Mitch, “Chicago Police Officer Defends His Shooting of Laquan McDonald”, *The New York Times*, October 3, 2018, Section A, p. 18.

SROKA, Ghila, « Gérard Etienne, le juif nègre », *La tribune Juive*, 19/4, mars 2003, pp. 8-14.

STASZAK, Jean-François, « Qu’est-ce que l’exotisme ? », *Le globe*, Tome 142, 2008, pp. 3-30.

STEEMERS, Vivan, « *Les soleils des indépendances* : « La batârdise » de la langue française, dans *Le (néo)colonialisme littéraire*, 2012, pp. 141-171.

STROEV, Alexandre, « Voltaire, écrivain francophone : *l’Ode, aux Confédérés de Pologne* » dans GRETCHANAIA, E., STROEV, A., VIOLLET, C. (dir.), *La francophonie européenne aux 18^e-19^e siècles : perspectives littéraires, historiques et culturelles*, Bruxelles, P.I.E. Peter Lang, 2012, pp. 51-64.

SUFFERT, Georges, « Les fruits amers de la colonisation », dans *Esprit*, Paris, janvier, 1955, pp. 101-108.

THORTON, John, K., « Les racines du vaudou. Religion africaine et société haïtienne dans la Saint-Domingue prérévolutionnaire », *Anthropologie et Sociétés*, 221, 1998, pp. 85-103.

TIJANI, Mafutau Adebawale, « Ahmadou Kourouma, un conteur traditionnel sous la peau du romancier. », *Semen*, Presses universitaires Franc-Comtoises, 2004, pp. 105-115.

TIMULTY, Karen, « Thattime Bill and Hillary Clinton went to a voodoo ceremony in Haiti », *The Washington Post*, 20 mars 2015.

TÓIBÍN, Colm, “The Unsparing Confessions of “Giovanni’s Room”, *The New Yorker*, Février 2016.

TROUSSET, « La démonstration durkheimienne de Jean Price-Mars : faire du vodou haïtien une religion », *Archives des sciences sociales de religion*, juillet-septembre 2012, pp. 153-170.

VICTOR, Daniel, “When White People Call the Police on Black People”, *The New York Times*, May 11, 2018.

VIOLLET, Catherine, « Écrits personnels en français : une dimension européenne (fin XVIII^e – début XIX^e siècle) » dans GRETCHANAIA, E., STROEV, A., VIOLLET, C. (dir.), *La francophonie européenne aux 18^e-19^e siècles : perspectives littéraires, historiques et culturelles*, Bruxelles, P.I.E. Peter Lang, 2012, pp. 37-50.

WACQUANT, Loïc, « Banlieues françaises et ghetto noir américain : de l’amalgame à la comparaison », *French Politics and Society*, vol. 10, n° 4, Automne 1992, pp. 81-103.

WACQUANT, Loïc, « « Une ville noire dans la blanche ». Le ghetto étatsunien revisité », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2005/5, pp. 22-31.

WANZO, Rebecca, “Black Love is Not a Fairy Tale: African American Women, Romance, and Rhetoric”, *Paroi: An Interdisciplinary Journal of Rhetorical Analysis & Invention* 7, 2011, pp. 1-18.

Vidéographie

DIOME, Fatou, dans l'émission télévisée « *Ce soir ou jamais* », 24 avril 2015.

Django Unchained, 2012, film.

I am not your Negro, 2016, film.

Loving, 2016, film.

Sauvages, au cœur des zoos humains, 2018, un documentaire de Pascal Blanchard et Bruno Victor-Pujebet.