

Négritude, labilité et résilience chez Césaire

Cheikh M. Soumoune DIOP

Département de Lettres modernes, Université Assane Seck de Ziguinchor, Sénégal

Résumé : En s'interrogeant sur les figures du discours anthropologique, l'anthropologue Francis Affergan se demande si, dans les mondes antillais (dans lesquels il voit les « mondes possibles » de demain), l'identité se construit sur les cendres des identités ensevelies avec la déportation et la colonisation ou si elle est fondée sur un « quiproquo » sociétal. Il en arrive alors à penser que le colonialisme n'est pas une domination mécanique du Nègre importé d'Afrique par le Blanc gèreur mais qu'elle est « au tout début, désirée ». Ce point de vue peut-il être cautionné par la littérature antillaise ? Quand Césaire criait : « Debout la négraille », ne voulait-il pas inciter les Nègres (entre autres opprimés) à remporter d'autres victoires que celle de « l'endurance à la chicotte » ? Aujourd'hui encore, combien sont-ils les écrivains noirs qui veulent aussi que « la négraille assise » soit « debout et libre » ? Le Cahier d'où sont extraites ces expressions peut-il être considéré, plus qu'une exhortation à la résistance, comme un manifeste héroïque chantant l'endurance, cette labilité (au sens de réadaptation), cette résilience des Hommes qui ont su triompher des pires épreuves de la vie ? Et l'art n'est-il pas toujours un moyen pour conjurer les angoisses du Temps ?

Mots-clés : négritude, Césaire, labilité, résilience.

D'après les dictionnaires médicaux et psychologiques, la notion de labilité nous renvoie à une attitude pathologique car elle désigne un comportement instable et trouble. D'ailleurs, le substantif est accolé au qualificatif « émotionnelle » tandis que l'adjectif labile (*labilis* en bas latin) est dérivé de la racine verbale *labi* qui signifie tomber. Mais si ce sens premier connote une dimension de la Négritude (sur laquelle nous reviendrons), il est tout de même légèrement différent de celui que nous voulons donner au mot labilité ici. Il nous faut en effet nous référer à *La Psychologie de la délinquance* de Michel Born où on peut lire que « La labilité recouvre l'inconsistance dans l'adaptation à diverses situations. Il s'agit d'instabilité qui se marque à la fois par la réaction émotionnelle et le choix des comportements¹ ». Quoi qu'intégrant la première définition du terme, Born introduit ici une nuance importante qui est le « principe d'adaptation ». Et c'est dans ce sens assez positif que l'emploie la philosophe Jacqueline Lagrée quand elle écrit : « La labilité de la forme discursive du catalogue offre

¹ *Op. cit.* Louvain : De Boeck, coll. « Ouvertures psychologiques », 2005 [2003], p. 226.

un avantage supplémentaire : celui de pouvoir s'adapter à toute sorte de public, non seulement à la foule ignorante et aux simples, comme on l'a dit jusqu'ici, mais aussi à l'individu avec sa nature et son expérience particulières, ou à d'autres peuples d'autres traditions et d'autres cultures². Nous emploierons donc cette notion avec cette dernière compréhension qui est la même que celle du DITL (*Dictionnaire international des termes littéraires*). En faisant l'étude sémantique du mot populaire, Jean-Paul Galibert insiste sur le caractère labile des significations de celui-ci. Plus qu'une affaire de sens propre ou figuré, la labilité, pour lui, s'instaure comme une « règle » qui définit le « personnage mutant », lequel change en permanence (d'identité, d'accoutrement, de morphologie, de situation sociale, de lieu, etc.), et « crée enfin le personnage ingénieux, bondissant ou endurent qui, à toute situation, sait opposer la parade qui réversible les actions³ ».

C'est à ce niveau que la labilité rejoint l'idée de résilience pour nous littéraires. Notion aux origines pluridisciplinaires, la résilience est la capacité, pour tout individu, tout écosystème, toute communauté, toute économie, etc., de revivre, de « renaître » après avoir connu la déchéance, donc après avoir subi la chute et l'instabilité. Terme vulgarisé par les travaux de Boris Cyrulnik⁴, il « désigne un clivage positif qui permet aux sujets de reprendre une vie normale⁵ ». Ce phénomène psychologique permet aux traumatisés de prendre acte de leur traumatisme, de « vivre avec », en résistant « aux chocs » (de la dépression par exemple) qu'il cause en eux et non de « laisser de côté leur passé tragique » comme le dit Michel Naumann. Mais ce qui nous interpelle dans la réflexion de ce critique littéraire, c'est qu'elle souligne la possibilité de lire les « traits spécifiques d'une résilience africaine⁶ », d'une résilience à l'africaine, à travers le texte. En effet, au regard de toutes les épreuves vécues par l'Afrique, et par extension les Antilles, on est tenté de voir dans ce concept, d'un point de vue socio-anthropologique, le secret de la résistance de certains peuples aux séismes de l'Histoire. D'une part, il semble que les expériences qui auraient dû les détruire ont au contraire réveillé en eux un instinct de survie qui passe souvent par « une élaboration créatrice d'ordre identitaire, moral ou artistique⁷ ». D'autre part, cette résilience montre une capacité d'adaptation de ces peuples victimes et leur attachement à une « identité forte » qui « relève d'une filiation effective ou symbolique, car ils savent s'attacher à des trésors dérisoires et leur donner une puissance symbolique très profonde⁸ ». Mais comment le texte de Césaire joue-t-il ce rôle ? Comment l'auteur du *Cahier d'un retour au pays natal* et de la *Tragédie du roi Christophe* parvient-il à donner à son écriture à la fois une valeur poétique et une dimension fonctionnelle ? Posons trois postulats pour répondre à ces questions. Premièrement, le texte césairien est l'expression même

² *La raison ardente : Religion naturelle et raison au XVII^e siècle*. Paris : VRIN, coll. « Philosophie et Mercure », 2002, p. 171.

³ L'article a été publié en ligne par le *Dictionnaire international des termes littéraires* qui n'est hébergé par le site : <http://www.ditl.info>. L'étude est toutefois disponible dans son article : Galibert Jean-Paul, 1997, « Le jeu du mot "populaire" », in Jacques Migozzi (éd.), *Le roman populaire en question(s)*, Limoges, PULIM, p. 537-552.

⁴ Voir *La trilogie de la résilience*, Odile Jacob, 2007.

⁵ Michel Naumann, « Résilience, enfance et mondialisation dans *Allah n'est pas obligé* d'Ahmadou Kourouma », *Interculturel Francophonies*, n° 6, p. 195-209.

⁶ *Id.*, 196

⁷ *Id.*, p. 195.

⁸ *Id.*, *ibid.*

du traumatisme collectif nègre. Deuxièmement, la Négritude césairienne est labile et résiliente en ce sens qu'elle réclame sa part de l'Histoire quelle que traumatisante soit celle-ci. Troisièmement, l'enjeu de l'écriture poétique césairienne est qu'elle prône une négritude du dépassement conformément à une idéologie du progrès.

1 La Négritude comme expression du traumatisme nègre

La Négritude est née d'un traumatisme, celui qui a marqué la mémoire collective des peuples issus de l'esclavage et/ou qui ont subi le colonialisme. C'est par rapport à cette notion scientifique de traumatisme qu'il faut chercher le lien entre négritude et labilité.

Le concept de trauma, apparu à la fin du XIX^e siècle dans le vocabulaire scientifique, désigne un état pathologique durable dont les symptômes sont entre autres la répétition, l'anxiété, les troubles de conduites et une altération de la personnalité... S'il nous faut retenir juste un symptôme ce sera la modification de la personnalité du sujet traumatisé. Avec la déportation, les changements de noms des esclaves, la politique assimilationniste coloniale, l'homme noir a perdu sans doute de son authenticité de « Nègre fondamental » mais n'a pas subi un métabolisme total. « *La civilisation européenne a construit une doctrine : il faut s'assimiler à l'Europe. Mais non, dit Césaire, je regrette, il faut d'abord être soi-même. C'est mon point de vue, et cela a profondément choqué les Martiniquais*⁹ ». Ce choc est tel que la plupart des Antillais ont été éduqués, et ont éduqué, dans l'acceptation de cette assimilation.

C'est sans doute cette attitude que Francis Affergan (auteur de *La pluralité des mondes. Vers une autre anthropologie*¹⁰) théorise en expliquant comment les mondes créoles font parti de ces « mondes plurilingues et polyphoniques », « à géométrie variable » dont parle Bakhtine, lesquels sont marqués par l'interlocution entre plusieurs couches subculturelles d'une part, et par la « permanente reconstruction de l'œuvre culturelle », par l'inachèvement du sens qui fait que « la culture gagne en autonomie à chaque investissement interprétatif¹¹ » d'autre part. C'est donc par la théorie bakhtinienne que passe Affergan pour comprendre si dans les mondes antillais l'identité se construit sur les cendres des identités ensevelies avec la déportation et la colonisation ou si elle est fondée sur un « quiproquo » sociétal. De la même manière, il passe par « le roman de la créolité » qui « apporte une réponse fictionnelle ». Rappelant qu'il faut « parler de cultures au pluriel », Affergan voit la société antillaise comme une topographie où se joueraient des « scenarii discontinus » avec des « *identités déguisées* », affabulées de masques¹². Ainsi, prend-il l'exemple du mulâtre qui peut aussi bien s'associer au Béké (Blanc) ou épouser le populisme du Nègre ou tenter d'imposer sa « propre identité » métisse. Ainsi, l'ethnologue tente de démontrer que le colonialisme n'est pas une domination *mécanique* de la « conscience du dominé », sous prétexte que les immigrations du Nègre importé d'Afrique et du Blanc gèreur sont simultanées et que la domination était, « en tout cas au tout début, *désirée* »¹³... Mais, à ce niveau,

⁹ *Nègre je suis, Nègre je resterai* (Entretiens avec Françoise Vergès), Paris, Albin Michel, 2005, p. 28.

¹⁰ Paris : Albin Michel, coll. « Idées », 1997.

¹¹ Id., *ibid.*, p. 205.

¹² *Ibid.*, p. 208.

¹³ *Ibid.*, p. 213-214. C'est l'auteur qui souligne.

le raisonnement afferganien ne nous convainc pas car il semble basculer à notre sens dans l'idéologisme puisqu'il est sûr que la littérature antillaise ne cautionne pas une telle opinion ; ce point de vue est également très éloigné de celui des « producteurs de fiction » (et d'une certaine historiographie) comme Césaire.

Même si le constat fait sur la « pratique magico-sorcellaire » semble cohérent, et logique le principe de la pluralité des mondes possibles, la « conscience du dominé » ne les produit pas que sous l'excitation traumatique et par effet de labilité. Parce qu'il est perdu, le sujet traumatisé doit affronter l'insupportable (la mort psychique, l'identification à l'agresseur, l'auto-culpabilité, l'acceptation du sentiment d'infériorité, etc.). Rappelons que le trauma se définit « par son intensité, l'incapacité où se trouve le sujet d'y répondre adéquatement, le bouleversement et les effets pathogènes durables qu'il provoque dans l'organisation psychique¹⁴ ». Selon l'analyse freudienne, où le traumatisme est vu comme une excitation, certains individus ont « une barrière de défenses pare-excitation » faible, il leur est difficile, comme ceux qui en ont une forte, de refuser que le réel du trauma inhibe leur capacité de fantasmatisation¹⁵.

Césaire n'a jamais accepté certaines contraintes qu'à contrecœur. Il se rappelle d'une scène à l'école primaire déjà : « J'étais assis à côté d'un petit bonhomme, à qui je demandais : “Que lis-tu ?” C'était un livre : “Nos ancêtres les Gaulois avaient les cheveux blonds et les yeux bleus...” “Petit crétin”, lui dis-je, “va te voir dans une glace!¹⁶ ». Rebelle à toute demeure, Césaire ne pensait pas comme la plupart de ses concitoyens que l'Afrique n'avait « rien de commun » avec la Martinique. Du moins « celle des *békés*, de la féodalité et des petits-bourgeois, nègres ou mulâtres », différente de la Martinique campagnarde qui « était plus authentique »¹⁷, parce que gardant ses racines africaines. Le besoin de se rattacher à cette source est manifestement un refus de l'aliénation ou de l'assimilationnisme, « la chose la plus grave » aux yeux de ce chantre de la Négritude. Céder à cette idéologie qui prêchait l'assimilation, c'est pour lui tenter d'effacer la « trace » de ces milliers d'esclaves enlevés en Afrique, enchaînés et transportés en Amérique à fond de cale, torturés, puis humiliés et privés de tous les droits civiques. Écoutons un des passages qui en réfère dans le *Cahier* :

J'entends de la cale monter les malédictions enchaînées, les hoquettements des mourants, le bruit d'un qu'on jette à la mer... les abois d'une femme en gésine... des raclements d'ongles cherchant des gorges... des ricanements de fouet... des farfouillis de vermine parmi les lassitudes...

Il rend hommage enfin aux capacités résilientes de ces communautés que « *Rien ne put nous insurger jamais vers quelque noble aventure désespérée* » (p. 39). Du point de vue anthropologique, l'art relève de ce processus d'euphémisation et de « remythologisation de l'histoire » dont parle Gilbert Durand¹⁸, et qui conditionne le renouvellement

¹⁴ Voir : LEPLANCHE J., PONTALIS J.-B. *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1997.

¹⁵ Voir : FREUD, Sigmund. *Essais de psychanalyse*, Paris, Payet, 1972 [1920].

¹⁶ *Je suis nègre, je resterai nègre*, p. 51.

¹⁷ *Ibid.*, p. 29.

¹⁸ Voir : DURAND, Gilbert. *Les structures anthropologiques de l'imaginaire. Introduction à l'archétypologie générale*, Paris, DUNOD, 1992 [Bordas, 1969].

de l'Imaginaire humain depuis toujours. On peut paraphraser Mircea Eliade selon qui les mythes sont nés des larmes des hommes à la recherche de leur Dieu : chaque poème a une fonction mythico-religieuse analogue à celle qu'on trouve dans sa société de référence. Les cultures anciennes ont compris depuis longtemps que la seule façon d'*exorciser* le mal post-traumatique c'est de *se faire plaisir*. D'où le lien étroit entre rituel thérapeutique et danse, chant, musique, poésie, etc. Le jazz et le blues afro-américains, le candomblé brésilien, le vaudou haïtien, les carnivals antillais, l'usage d'une langue créole participent de ce besoin d'adapter une culture ou les résidus d'une culture aux circonstances historiques. Et c'est dans cette capacité d'adaptation (dite ici labilité) que se trouve le secret de leur pérennité.

2 Labilité et revendication identitaire nègre

Pour les Antillais, l'Histoire commence avec l'esclavage car les « traces » d'avant la déportation de leurs ancêtres ont été toutes presque effacées. Ce qu'il en reste traduit une douleur, un « malaise existentiel », fondateur de leurs représentations identitaires. L'anthropologue Francis Affergan souligne que l'amputation de la mémoire historique des « commencements », consécutive aux déportations et à l'esclavage, a fait naître chez les Antillais des « identités hybrides et méconnaissables ». Mais, il s'agit pour lui d'un processus de reconstitution pour combler une perte car, note-t-il :

Lorsque l'origine manque, soit un peuple s'en accommode, mais ne parviendra jamais à se positionner dans une temporalité tripartite, soit il est amené à la reconstruire artificiellement à l'aide de la seule pratique qui reste efficace : la fiction. En l'absence d'écriture garante, de documents probants et de témoignage fiables, la fiction joue le rôle d'une pseudo-mythologie à l'aide de laquelle, au gré des événements et des contraintes de la vie communautaire, des identités sont construites, défaits, modelées, morcelées, segmentées, substituées les unes aux autres, se chevauchant dans un enchevêtrement où il devient difficile de dissocier un fil conducteur dominant¹⁹.

Tout se passe comme si l'histoire des peuples antillais venait de commencer. Cette attitude qui décrit par ailleurs une labilité est la même quand, au Sahara, l'islamisation s'est imposée à la plupart des communautés. Mais, contrairement à l'Afrique où les généalogies mythiques et historiques ont été conservées dans le syncrétisme religieux, aux Antilles, il a fallu inventer une nouvelle histoire, de nouvelles identités, parfois fictives, sur la base de bribes de souvenir du « premier monde ». Parce qu'un Antillais peut dire comme Césaire : « à vrai dire je ne sais plus mon adresse / bathyale ou abyssale » (*Moi laminaire*).

Derrière la profonde vérité que renferme cette parole, il y a pourtant toute une entreprise de *reconstruction identitaire*, avec la mise en scène d'« événements historiques

- *Science de l'homme et tradition. Le nouvel esprit anthropologique*, Paris, Albin Michel [Berg International], coll. « La pensée et le sacré », 1996.

¹⁹ *Ibid.*, p. 239.

appuyés sur les désirs de vengeance, des pulsions de revanche, ou des fantasmes d'héroïsation de tout un peuple²⁰ ».

La part de l'Histoire est en effet remarquable dans l'œuvre de Césaire. On y note une phase historique d'avant la déportation et une autre commençant avec l'esclavage. Les références à la première semblent parfois sommaires, tant les éléments sont dispersés dans les textes. Toutefois, elles sont nombreuses et récurrentes. Nous pouvons en donner juste un exemple assez parlant qui est celui de la figure mythique de Shango. Chez les Yoruba du Nigeria, Shango le dieu du feu²¹, est, selon la légende historique, l'incarnation de ce quatrième roi qui s'est suicidé en mettant son palais à feu et en appelant de toutes ses forces la foudre sur ses ennemis. Dans le culte *yoruba* des Orisha, « *le dieu est censé venir habiter, "chevaucher" les fidèles qui l'ont invoqué* ». Possédé par Shango, l'adepte se comporte alors comme un archétype du dieu dont il devient l'avatar terrestre, le temps que dure la possession²². De même convoquer Shango dans un poème c'est invoquer la force destructrice du feu.

Chez Césaire, cette figure légendaire est souvent évoquée dans les chants. Par exemple, la pièce de théâtre *Une tempête*, qui est une adaptation ramassée de *The Tempest* de Shakespeare, et détournée en un « rituel de révolte » ou « un chant de liberté » à l'africaine. On peut y lire cet extrait d'un des acteurs, Caliban, esclave noir, qui, après avoir signifié à son maître son désir d'être libre déclame :

Shango marche avec force
à travers le ciel, son promenoir
Shango est un secoueur de feu
chacun de ses pas ébranle le ciel
ébranle la terre
Shango Shango ho! (*op. , cit.*, p. 89).

La métaphore du feu est utilisée également dans *La tragédie du roi Christophe*, où un page africain, en évoquant la mort de ce héros parle de « feu éteint ». Et lors des funérailles de Christophe, enterré debout, il l'interpelle en disant :

Père, nous t'installons à Ifé sur la colline aux trois palmiers
Père, nous t'installons à Ife dans les seize rhombes du vent...
Force de nuit, marée du jour. Shango
je te salue, Ô... quand tu
passeras par les promenoirs du ciel
monté sur les béliers enflammés de l'orage (p. 153)

Plus qu'un Christophe, « *auteur de sa propre ruine* », Césaire nous présente ici une figure héroïque, magnifiée qui finit par bénéficier de la même adoration que Shango.

²⁰ *Ibid.*

²¹ Cf. Michel Naumann, *loc. cit.*, p. 83-87.

²² Nicole Goisbeault. « Mythes africains ». *Dictionnaire des mythes littéraires*, p. 48. Voir également Cheikh M. S. Diop, « La représentation du fou dans l'univers littéraire maghrébin et négro-africain à travers *Moha le fou*, *Moha le sage* de Tahar Ben Jelloun et *Toiles d'araignées* » d'Ibrahima Ly », mémoire de maîtrise soutenu à l'Université Gaston Berger de Saint-Louis (Sénégal), le 27 juillet 1996 et dirigé par le Professeur Mwamba CABAKULU.

Henri Christophe est ce roi haïtien qui a hérité (entre 1811 et 1820), à la suite de Dessalines, du pouvoir légué par Toussaint Louverture, lequel a mené Haïti à l'indépendance. Mais si ses deux anciens esclaves prédécesseurs restent dans le propos de Césaire des figures historiques, Christophe lui y incarne un symbole. D'après les termes propres de l'auteur, le roi Christophe « incarne la négritude. Il en assume la responsabilité selon son idéal. Au point de vue mythologique, il représente Dieu-Tonnerre, la volonté de puissance, tout à la fois destructeur et bienveillant²³ ». Pourtant, Christophe apparaît aussi comme un dictateur cruel et sanguinaire. Alors pourquoi Césaire retient-il plus l'image positive de ce roi haïtien ? La réponse est à chercher dans le constat fait par Jide Timothy-Asobebe : « *La Tragédie du Roi Christophe* appartient à la lignée des mythes politico-héroïques qui est l'expression d'une pulsion venue des profondeurs du psychisme collectif : avant que le personnage parvienne au premier plan de l'histoire, il est en quelque sorte déjà attendu²⁴ ». Cette « mythologisation » du personnage historique de Christophe participe de ces campagnes d'héroïsation qui, des années 1920 aux lendemains de la seconde guerre, voulaient combler le vide laissé par les silences et les mensonges de l'Histoire.

En réalité, la situation n'est différente que par rapport aux référents historiques : de la victoire des croisés à la conquête coloniale, en passant par le « commerce triangulaire », la politique occidentale, surtout sur le plan éducatif, n'a que peu changé. Dans une « société déhistoricisée » en situation de « colonisation endogène » comme ailleurs, elle a toujours été séparationniste. Par conséquent, les littératures nées dans ces territoires ou « pays dominés » ont cette même « fonction mythologique » (nous préférons idéologique) dont parle Affergan et qui sert aux Nègres antillais de « véritables repoussoirs axiologiques, destinés à remplir un rôle de contrepoids face à la survalorisation du marron²⁵ ».

D'ailleurs, l'essai que Césaire consacre à Toussaint Louverture²⁶ en 1981 joue exactement le même rôle. Il le présente comme un homme à « l'esprit assez de jour » qui a rejoint l'insurrection des esclaves de Saint-Domingue, aux lendemains de la prise de la Bastille et qui, une fois engagé, a compris qu'il fallait discipliner la révolte pour en faire une « révolution nègre ». Toussaint Breda, dit Louverture, voulait prendre au pied de la lettre la Déclaration issue de la Révolution française. Alors, écrit Césaire, il « imagina le mythe, déjà plus politique, d'un roi père de ses peuples, retenu prisonnier par les Blancs parce qu'ils avaient décidé de faire droit aux revendications de son peuple noir et de lui accorder la liberté²⁷ ». Toutefois, l'auteur argumente que, entre les discours sur l'abolition de l'esclavage, puis la proclamation des droits de l'Homme, et les faits, il y a un fossé. Puisque qu'il a fallu à Toussaint et ses alliés d'entrer dans une longue guerre avant de retrouver la liberté et l'indépendance. Ainsi, Toussaint Louverture apparaît sous la plume de Césaire comme « le premier grand leader anti-

²³ Cité par Jide TIMOTHY-ASOBELE : « *Le roi Christophe* d'Aimé Césaire : une figure historique et une figure mythique devenue un mythe littéraire », *Ethiopiennes*, n° 60, revue négro-africaine, de littérature et de philosophie, 1er semestre 1998.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*, p. 241.

²⁶ Aimé Césaire. *Toussaint Louverture. La Révolution française et le problème colonial*, Paris, Présence Africaine, 1981.

²⁷ *Ibid.*, p. 197.

colonialiste que l'histoire ait connu²⁸ ». Même si Césaire valorise Toussaint Louverture (il parle de sa reddition comme d'un sacrifice), il ne cherche pas à en donner une vision mirifique comme son frère de combat Senghor l'a fait de certains rois d'Afrique. Il voulait juste dire que les peuples issus de la traite négrière vers l'Amérique comptent aussi de grands noms qui ont contribué à leur libération, que la seule victoire qu'ont jamais remportée les Nègres (entre autres opprimés) n'est pas celle de « l'endurance à la chicotte »²⁹.

Ainsi, Césaire ne recourt pas à l'affabulation mais use du mythe. Même si celui-ci est un « vol de langage », il est une parole « *excessivement* justifiée » (R. Barthes), parce qu'il est destiné à « forger des identités politiques et affectives », lesquelles contribuent aux « identifications culturelles ». Toussaint Louverture c'est Shango qui a fait don de sa vie aux siens pour qu'ils soient libres. Donc rien que son évocation (quoi qu'entre parenthèses) dans un poème majeur comme le *Cahier* est un acte engagé idéologiquement.

3 De l'éloge de la résilience nègre à une poésie du progrès

L'esclavage et le colonialisme sont donc les thèmes en amont de la recherche identitaire, des fondements idéologiques du discours de Césaire ainsi que de sa liberté de pensée et de parole. La justice pour tous les opprimés en est l'aval : « 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 » (p. 22).

Cette démarche confère à l'écriture césairienne une fonction labile et résiliente, car elle garde cette force que l'on retrouve dans l'Imaginaire des temps anciens, cette foi qui a permis à son peuple de se pérenniser. Les hommes résistent au Temps par l'endurance, c'est-à-dire cette labilité, cette résilience, ou cette capacité à triompher des pires épreuves de la vie. Le poème de Césaire est une forme de galvanisation des peuples opprimés, une incitation à sortir de ce « mal-être » dans lequel l'Histoire de l'esclavage, le « mythe (négatif) fondateur de la culture ethnique antillaise³⁰ », les a enfermés.

C'est dans cette perspective que le *Cahier* peut se lire comme une épopée. Daniel Delas en parle comme d'un « grand cri nègre » (l'expression est de Césaire) surgi pour mettre fin au mutisme d'une famille pratiquant le culte du silence depuis l'exécution d'un ancêtre esclave (en 1833) accusé de fomenter une révolte³¹. En effet, ce texte n'est pas une chanson de gloire des vainqueurs, mais la tragédie de peuples vaincus dont le seul héroïsme est d'avoir su endurer la souffrance de la sous-dominance des siècles durant. Ce qu'il y a donc d'épique dans la parole de Césaire c'est qu'elle assume les malheurs qu'ont vécu ses ancêtres et qui continuent de hanter leurs descendants.

La poésie de Césaire est l'expression de ce « mal-être » antillais ou caribéen, « ce double traumatisme causé par la perte de leurs racines et celle de leur culture » dont

²⁸ *Ibid.*, p. 204.

²⁹ *Id.*, *ibid.*, p. 61-62.

³⁰ Daniel Delas. *Aimé Césaire ou « le verbe parturiant »*, Paris, Hachette, 1991, p. 5.

³¹ *Ibid.*

parle Ernest Seri³². Parole en acte, l'œuvre césairien, dont le *Cahier* et le *Discours* sont les "incontournables", se veut engagé dans les mouvements anti-colonialistes et anti-racistes. Et lorsque la poésie atteint son paroxysme, ce malaise qui, très tôt, a marqué le petit Aimé refait surface dans l'esprit d'un jeune étudiant révolté. Mais, la pensée de l'homme, son engagement politique témoignent d'un progressiste. Quand « la négraille aux senteurs d'oignon frit retrouve dans son sang répandu le goût amer de la liberté », il lui faudrait être « debout » non plus « dans la cale », non plus « dans les cabines », non plus « sur le pont », non plus « dans le vent », non plus « sous le soleil », non plus « dans le sang », mais « dans les cordages », mais « à la barre », mais « à la boussole », mais « à la carte », mais « sous les étoiles » (*Cahier*, p. 61-62). En commentant ces vers que nous venons de paraphraser, Seri explique :

L'environnement du nègre nouveau ne sera plus celui de dégénérescence qu'éclaire un « Soleil vénérien », ou le soleil aux poumons infectés mais le soleil en tant que source de vie. Par ailleurs la négraille debout, donc verticale, révoltée, s'oppose à la négraille de la « ville plate -étalée trébuchée de son bon sens.... » ; l'horizontalité de la servitude et la verticalité de la révolte illustrent dans l'un et l'autre cas, les deux situations opposées du nègre³³.

Rajoutons que ces paroles portent l'essentiel de la poétique de Césaire, et dans la substance et dans la forme. C'est l'histoire d'un peuple dont la mémoire garde encore les séquelles de siècles de souffrance et qui tente malgré tout de se redresser. Mais c'est aussi l'expression des états d'âme d'un poète réclamant dans toute sa rigueur sémantique, syntaxique et rythmique, sa nature la plus profonde, son identité de « Nègre fondamental ». Cependant, il ne s'agit pas seulement de remuer le couteau dans la plaie d'un passé déjà douloureux. Il s'agit aussi d'œuvrer pour la naissance d'un « nègre nouveau ».

La négritude de Césaire n'est pas seulement réactive et dénonciative. Elle est prospective elle est recherche de dépassement de sa propre souffrance par le refus de l'asservissement pour tous les opprimés du monde. Un projet qui est inscrit très tôt dans le programme poétique du jeune étudiant martiniquais au rêve fougueux qui s'est réveillé en « cet autre petit matin d'Europe ». Rappelons ces quelques vers à ce propos :

Partir.

Comme il y a des hommes-hyènes et des hommes-panthères,
je serais un homme-juif
un homme-cafre un homme-hindou-de-Calcutta
un homme-de-Harlem-qui-ne-vote-pas
l'homme-famine, l'homme-insulte, l'homme-torture [...]
un homme-juif
un homme-pogrom
un chiot
un mendigot (p. 20).

³² Ernest SERI. « Cahier d'un retour au pays natal comme l'expression d'un malaise existentiel », *Ethiopiennes* n° 60, revue négro-africaine de littérature et de philosophie, 1^{er} semestre 1998.

³³ *Ibid.*

Autrement dit, il y a dans la démarche poétique et même politique, une certaine idée du partage de la souffrance de l'Autre. L'évolution de la forme du récit vers le cri poétique dans le *Cahier* n'en cache pas moins la transmutation de la métaphore négative en image positive, celle de l'allégorie morbide en douleur assumée, donc domptée. Pour la même raison que l'homme a quitté le parti communiste français et créé son parti progressiste martiniquais, Césaire garde la révolte néanmoins comme son arme favorite mais reste lucide sur la portée de son écriture. Caractéristique de son tempérament, elle entraîne dans son œuvre poétique ce rythme qu'on lui reconnaît. Pour lui la liberté a un prix. Et parfois, elle coûte cher. Nous le savons, des têtes sont tombées pour elle, lors de soulèvements, de guerres, etc. Quand le sentiment de révolte disparaît ou cède la place à l'idée de révolution (qui a besoin de compromis), l'œuvre de Césaire prône le changement, changement de condition d'existence, changement de mentalité, changement dans le rapport avec l'Autre.

Notre doctrine, *disait-il*, notre idée secrète, c'était : « Nègre je suis et Nègre je resterai. » Il y avait dans cette idée l'idée d'une spécificité africaine, d'une spécificité noire. Mais Senghor et moi nous sommes toujours gardés de tomber dans le racisme noir. J'ai ma personnalité et j'ai, avec le Blanc, dans le respect, un respect mutuel³⁴.

Ailleurs, il dit de manière plus poétique :

ne faites point de moi cet homme de haine pour qui je n'ai que haine
car pour me cantonner en cette unique race
vous savez pourtant mon amour tyrannique
vous savez que ce n'est point par haine des autres races (p. 50)

En somme, il y avait manifestement ici le désir de transcender l'opposition blanc/noir qui traverse tout son œuvre depuis le premier *Cahier* jusqu'à l'essai sur *Toussaint Louverture...*, en passant par le *Discours sur le colonialisme*. Autrement dit, l'œuvre de Césaire ne se limite pas seulement aux revendications idéologiques d'un mouvement littéraire. Il a une fonction historique et sociale qui impose une lecture scientifique diversifiée.

Les textes produits par le mouvement de la Négritude sont porteurs de ce triple sens du binôme labilité-résilience car ils décrivent un traumatisme collectif tout en traduisant les capacités d'adaptation et de résistance des communautés qui ont connu l'esclavage et le colonialisme. L'être résilient est ainsi quelqu'un qui sait *s'adapter* pour sortir du gouffre. Cette adaptation fait de la résilience le résultat d'un processus ou d'une série de processus parmi lesquels on retrouve l'acte créatif. Comme « l'engagement-défi » ou la « positivité de soi », la création artistique est un des moyens pour interrompre les multiples événements négatifs qui s'abattent sur le sujet traumatisé. La Négritude, par le fait d'assumer une part de l'histoire traumatique des Noirs, par son refus de taire éternellement les séquelles de l'Histoire, par le refus de croire que le Nègre est

³⁴ *Je suis nègre...*, p. 28.

un « damné » (de la terre et du ciel), par l'instauration d'une idéologie réactive mais progressiste, a eu une attitude forcément résiliente. Toutefois, cette réaction ne s'étant pas faite du jour au lendemain, elle est avant tout le résultat de plusieurs siècles de labilité. Il a fallu aux communautés d'esclaves d'adapter leurs savoir-faire et leurs savoir-être pour conserver un minimum de trésors culturels authentiques ; il a fallu aux figures historiques des combats anti-esclavagistes et anti-colonialistes de nouer des alliances avec d'autres esclavagistes et d'autres colons ; mais surtout il a fallu aux inventeurs de la Négritude d'oser l'ouverture à une certaine poésie, à une certaine philosophie ou à une certaine idéologie politique... Parce qu'elle porte la mémoire d'un peuple traumatisé par l'esclavage et le colonialisme, mais qui fait chaque jour preuve de labilité pour retrouver plus de liberté et de résilience, l'écriture de Césaire a un enjeu plus qu'esthétique, plus qu'idéologique. Elle a cette fonction galvanisatrice qui a permis à « la négraille assise » d'être debout, « plus inattendument debout » et qui lui permettra de construire demain le monde de ses rêves.

Bibliographie

- AFFERGAN Francis, *La Pluralité des mondes. Vers une autre anthropologie*, Paris, Albin Michel, coll. Idées, 1997.
- BORN Michel, *La Psychologie de la délinquance*, Louvain, De Boeck, coll. Ouvertures psychologiques, 2005 [2003], p. 226.
- CÉSAIRE Aimé, *Toussaint Louverture. La Révolution française et le problème colonial*, Paris, Présence Africaine, 1981.
- CYRULNIK, Boris, *La trilogie de la résilience*, Odile Jacob, 2007.
- DELAS Daniel, *Aimé Césaire ou « le verbe parturiant »*, Paris, Hachette, 1991.
- DIOP Cheikh M. S., « Mythes et symbolisations : La représentation du fou au Maghreb et en Afrique noire à travers Moha le fou/Moha le sage (Tahar Ben Jelloun) et Toiles d'araignées (Ibrahima Ly) », MAMBENGA, Frédéric (dir.) *« Ajouter du monde au monde ». Symbole, symbolisation, symbolisme dans les littératures francophones d'Afrique et des Caraïbes*. Montpellier, Publications Montpellier 3, 2007, p. 257-293.
- DURAND Gilbert, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire. Introduction à l'archétypologie générale*, Paris, Dunod, 1992 [Bordas, 1969].
- DURAND Gilbert, *Science de l'homme et tradition. Le nouvel esprit anthropologique*. Paris, Albin Michel [Berg International], coll. La pensée et le sacré, 1996.
- FREUD Sigmund, *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1972 [1920].
- GALIBERT Jean-Paul, « Le jeu du mot "populaire" », in Jacques Migozzi (éd.), *Le roman populaire en question(s)*, Limoges, PULIM, 1997, p. 537-552.
- GOISBEAULT Nicole, « Mythes africains », in *Dictionnaire des mythes littéraires*, Paris, Éditions du Rocher, 1988.
- LAGREE Jacqueline, *La Raison ardente : Religion naturelle et raison au XVIIe siècle*, Paris, Vrin, coll. Philosophie et Mercure, 2002.
- LEPLANCHE J., Pontalis J.-B., *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1997.
- NAUMANN Michel, « Résilience, enfance et mondialisation dans *Allah n'est pas obligé d'Ahmadou Kourouma* », *Interculturel Francophonies*, n° 6. Lecce, nov-déc.2004, p. 195-209.
- SERI Ernest, « *Cahier d'un retour au pays natal* comme l'expression d'un malaise existentiel », *Éthiopiennes*, n° 60, revue négro-africaine de littérature et de philosophie, 1er semestre 1998.
- TIMOTHY-ASOBELE Jide, « *Le Roi Christophe* d'Aimé Césaire : une figure historique et une figure mythique devenue un mythe littéraire », *Éthiopiennes*, n° 60, revue négro-africaine, de littérature et de philosophie, 1er semestre 1998.
- VERGÈS Françoise, *Nègre je suis, Nègre je resterai* (Entretiens avec Césaire), Paris, Albin Michel, 2005.