

Swarthmore College

Works

Senior Theses, Projects, and Awards

Student Scholarship

2023

Le Rouge sous le noir: Le Marxisme en dialogue avec la Négritude

Salvatore J. Pantano , '24

Follow this and additional works at: <https://works.swarthmore.edu/theses>



Part of the [French and Francophone Language and Literature Commons](#)

Recommended Citation

Pantano, Salvatore J. , '24, "Le Rouge sous le noir: Le Marxisme en dialogue avec la Négritude" (2023). *Senior Theses, Projects, and Awards*. 307.

<https://works.swarthmore.edu/theses/307>

Please note: the theses in this collection are undergraduate senior theses completed by senior undergraduate students who have received a bachelor's degree.

This work is brought to you for free by Swarthmore College Libraries' Works. It has been accepted for inclusion in Senior Theses, Projects, and Awards by an authorized administrator of Works. For more information, please contact myworks@swarthmore.edu.

Le Rouge sous le noir
Le Marxisme en dialogue avec la Négritude

by Salvatore Pantano

A senior paper submitted in partial fulfillment of the requirement for the degree of Bachelor of
Arts in French and Francophone Studies at Swarthmore College
2023

French Section
Professor Alexandra Gueydan-Turek & Professor Marshall Smith

Table des matières

Introduction	3-6
Chapitre I: Origines marxistes	7-15
A. Du poétique au politique: lien indéfectible chez Aimé Césaire	
B. De la départementalisation	
C. La pensée marxiste de Senghor et Damas	
Chapitre II: Aimé Césaire et le monde communiste	16-23
A. Désillusion avant la rupture avec le PCF	
B. Condamnation du socialisme « fraternaliste »	
C. Vers un marxisme noir	
Chapitre III: Senghor et le socialisme africain	24-28
A. La théorie de Senghor	
B. Senghor et la spécificité noire de Césaire	
C. La pratique du socialisme africain chez Senghor	
Conclusion	29-30
Bibliographie	31-32

Introduction

Le 19^{ème} siècle a largement été caractérisé par l'impérialisme européen. Pendant ce siècle, les empires européens étaient présents sur chaque continent. La France était l'une de ces puissances coloniales ayant une énorme présence à travers le monde, y compris en Afrique et dans les Antilles. Cependant, l'empire a donné naissance à des critiques ferventes: une classe d'intellectuels noirs a émergé et commencé à déconstruire mot par mot l'intersection du racisme et de l'impérialisme français. En même temps que l'Empire célébrait le centenaire de sa colonie de peuplement (l'Algérie) en 1931 avec de grandes festivités à Paris, des salons noirs s'organisaient autour d'intellectuels pour remettre en cause l'empire. Aimé Césaire¹, Léopold Sédar Senghor² et Léon Damas³, trois de ces intellectuels noirs venus respectivement de la Martinique, du Sénégal et de la Guyane, se sont rencontrés alors qu'ils étudiaient à Paris pendant les années 1930. En 1935, ils ont publié *L'Étudiant noir*, un journal d'étudiant où ils formulaient et présentaient leurs idées. Bien après que ce journal a cessé d'être publié, ils ont continué à exprimer leurs pensées anticoloniales en publiant souvent chez Présence Africaine⁴, la maison d'édition fondée par Alioune Diop en 1947 (Watts 229-230).

L'idée principale qu'ils partageaient était la Négritude: un mouvement anticolonialiste qui avait pour but la décolonisation psychologique de l'esprit noir. Selon ces intellectuels, l'esprit noir était colonisé dans la mesure où les sujets coloniaux noirs avaient intériorisé l'idée qu'être

¹ Poète ainsi qu'homme politique, il était député à l'Assemblée nationale française (1945-1993) tout en étant connu pour sa poésie.

² Président du Sénégal (1960-1980) et poète célèbre, il était aussi membre de l'Académie française, élu en 1983.

³ Très connu pour sa poésie comme son œuvre *Pigments*, il était aussi député à l'Assemblée nationale française (1948-1951).

⁴ Une maison d'édition influente au sein du mouvement panafricaniste et du mouvement de décolonisation.

noir c'était être inférieur.⁵ Pour se libérer d'une telle aliénation, il faut libérer son esprit. Senghor écrit que Césaire a défini la Négritude comme une « 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 » (Senghor 6). Alors pour les fondateurs du mouvement, les noirs devaient accepter d'être noirs, revendiquer leur couleur de peau, et se réapproprier leurs racines et leurs cultures d'origines.

Ce mouvement, cependant, a été considéré depuis longtemps comme un mouvement strictement littéraire parce que la critique s'accordait sur le fait que le terme « Négritude » était issu de l'œuvre poétique célèbre d'Aimé Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal* (1939). Alternant prose poétique et vers libres, ce poème a souligné les points principaux de la Négritude d'une manière lyrique, esthétisée, qui pourrait être perçue comme divorcée de toute praxis politique. Après tout, lorsqu'on voit que le terme « Négritude » s'emploie dans cette œuvre dans des vers aussi fleuri que « Ma Négritude n'est pas une taie d'eau morte sur l'œil » (Césaire, *Cahier* 47), il peut être difficile de considérer l'idée qu'il existe une dimension de cette pensée qui dépasse le domaine de l'art.

Mais la Négritude est plus qu'un mouvement littéraire et cela se reflète dans ses origines. Senghor et Damas ont toujours prétendu que la Négritude venait d'un article de Césaire dans le journal *L'Étudiant noir*. Resté introuvable jusqu'en 2008, l'article de Césaire a été récemment redécouvert. Cet article, intitulé « Conscience raciale et révolution sociale » et publié en 1935 dans *L'Étudiant noir*, révèle une Négritude beaucoup plus marxiste que celle qu'on voit dans *Cahier d'un retour au pays natal* (Miller 743). Il exprime ces idées sous la forme d'une praxis politique marxiste et scientifique, plus que poétique. La Négritude, telle qu'elle est définie à ses

⁵ C'est une idée que d'autres penseurs, notamment le psychiatre martiniquais Frantz Fanon dans son œuvre célèbre *Peau noire, masques blancs*, allaient traiter plus tard.

débuts dans *L'Étudiant noir*, est une Négritude qui se trouve au fond justifiée par la théorie marxiste.

Christopher Miller a bien examiné cette origine marxiste de la Négritude dans son article « The (Revised) Birth of Negritude: Communist Revolution and 'the Immanent Negro' in 1935 ». En analysant pourquoi, à ses débuts, la Négritude était subordonnée à la révolution marxiste, Miller propose deux explications. D'une part, il est possible que Césaire ait pensé que la révolution—telle que le courant marxiste la définie—était vraiment le but et la Négritude était la solution face au problème racial qui empêchait le prolétariat noir d'agir. D'autre part, le marxisme offrait un moyen de dialoguer avec les militants de l'époque, les intellectuels engagés et activistes ayant alors tendance à formuler leurs idées à travers un langage marxiste. L'auteur prétend que cette dernière explication est plus probable quand on considère les décennies après la publication de l'article. Après tout, en 1956, Césaire a rompu avec le Parti communiste français (PCF) dont il était membre. Miller reconnaît que Césaire avait néanmoins entretenu cette relation avec le PCF pendant plus de 10 ans, ce qui complique son explication (Miller 747-748). Pour comprendre la raison de la séparation entre la Négritude et le marxisme, il me semble donc nécessaire d'aller plus loin. Où va cette Négritude marxiste et pourquoi? Autrement dit, pourquoi pense-t-on que la Négritude telle qu'on l'étudie aujourd'hui est divorcée du courant marxiste au cours de son développement? En prenant en compte l'ensemble des relations entre le mouvement de la Négritude et le monde communiste, cette thèse se propose de parvenir à une vision plus nuancée de ces deux idéologies.

Loin de présenter Césaire et les autres pères de la Négritude comme de grands théoriciens marxistes, je me contenterai de démontrer que cette relation entre le marxisme et la Négritude est plus complexe qu'on a pu le penser et mérite qu'on s'y arrête. Après tout, si on comprend mieux

le raisonnement des fondateurs de la Négritude dans leur rupture présumée avec le marxisme, on comprendra aussi mieux la Négritude qui nous reste aujourd'hui—une Négritude qui semble si éloignée du marxisme.

La première partie de ma thèse se focalisera sur le développement initial de la Négritude. Surtout, j'examinerai la pensée des fondateurs de la Négritude pendant sa période formative. Je démontrerai comment leurs idées n'étaient, en effet, pas aussi éloignées du marxisme et de l'action politique qu'on pourrait le croire. Après cela, j'analyserai les relations entre Césaire et le monde marxiste. Je traiterai principalement de la rupture de Césaire avec le PCF. Je propose que cette rupture, qui s'est produite à cause de la désillusion avec la politique du PCF, ne signale pas un désaccord avec le communisme lui-même, mais plutôt avec le communisme d'Europe qui, selon Césaire, avait été corrompu par le stalinisme. La démission de Césaire démontre, en effet, qu'il est parvenu à la conclusion que le communisme promu par l'URSS et le PCF était devenu une idéologie qui, *a contrario*, a renforcé le colonialisme et la pensée colonialiste. La troisième partie traitera de Léopold Sédar Senghor et du socialisme africain. Président du Sénégal de 1960 à 1980, Senghor a développé sa propre idéologie à travers laquelle il a mis en œuvre sa vision de la Négritude. J'analyserai dans quelle mesure cette vision et cette idéologie s'accordent avec les critiques qu'a fait Césaire dans sa lettre à Maurice Thorez alors à la tête du PCF, tout en ménageant un espace où s'exprimeraient les différences de l'application d'une politique culturelle. Finalement, je conclurai en analysant la manière dans laquelle cette longue histoire d'influence mutuelle entre le marxisme et la Négritude enrichit notre compréhension des deux idéologies.

Chapitre I **Origines marxistes**

Si on pense aux grandes œuvres d’Aimé Césaire, Léopold Sédar Senghor et Léon Damas, c’est facile de comprendre la raison pour laquelle la Négritude a la réputation d’être un concept strictement littéraire. Les trois auteurs ont, en effet, publié des poèmes célèbres et la culture occupe une place centrale dans leur pensée. Cependant, il existe toute une autre dimension de la Négritude, une dimension politique qui ne peut pas être séparée de la Négritude soi-disant poétique. À l’origine de ces deux dimensions est le marxisme: une force toujours présente dans la pensée de chaque père de la Négritude.

A. Du poétique au politique: lien indéfectible chez Aimé Césaire

En 1936, l’année après la publication de « Conscience raciale et révolution sociale » où Césaire a employé pour la première fois le terme « Négritude », l’auteur a souffert d’une dépression nerveuse. Il explique:

j’ai traversé une épreuve physique et crise morale: toutes ces études classiques que je faisais me paraissaient tellement loin de la vie, tellement loin de ce que je voulais faire. Conséquence: je préparais l’agrégation avec la plus grande négligence. Puis je m’étais mis à faire la poésie. Le résultat: je n’étais plus adapté au travail universitaire. (Ngal 109)

Dans son étude, Gary Wilder replace cette crise morale dans le carcan des études universitaires avec Césaire qui « recounts being a disaffected student, disillusioned with the academic strictures placed on his thought, who failed the agrégation because his tutor felt that his examination responses were presented in the form of poetry, not essays » (279). On peut voir ici le rôle central

de la poésie sur la pensée de Césaire. Le fait qu'il a raté son agrégation⁶ à cause de réponses trop poétiques démontre l'énorme influence qu'elle a eu sur lui.

Cependant, la poésie n'est pas nécessairement quelque chose qui vit de façon isolée, séparée de toute action critique et politique. Au contraire, la poésie *était* la politique selon Césaire, tout comme, ajoute Wilder, ces deux sphères étaient inséparables pour Senghor et Damas. Césaire déclare: « I cannot dissociate poetry from action [. . .] politics would not deserve the least energy if they were not justified by a cultural project » (280). Il argue aussi que, « la révolution littéraire et humaine ressemblerait fort à une tempête au fond d'un encier, si elle ne débouchait sur la révolution politique » (Hale et Véron, « Is There Unity in the Writings of Aimé Césaire » 47). En affirmant qu'on ne peut pas dissocier la poésie de l'action et en soulignant la nécessité de la révolution politique, Césaire démontre que l'action est une *nécessité*. Sans action politique, la poésie n'est qu'une « tempête au fond d'un encier ». Pour cette raison, lorsque Miller écrit que la redécouverte de la première publication du terme de Négritude nous amène à reconsidérer l'importance de la poétique en déclarant « Overall, the birth of Negritude in 1935 was more political, more Marxist, more rational, and less poetic than we thought » (748), il me semble adopter la mauvaise approche. Il ne s'agit pas de choisir entre la poésie et la politique puisque, pour Césaire, l'une et l'autre étaient un seul et même cadre d'analyse.

Derrière ce cadre d'analyse se trouve un langage marxiste de Césaire qu'on peut voir particulièrement dans « Conscience raciale et révolution sociale ». Raisa Rexer analyse son propos efficacement lorsqu'elle dit, « If in Marx, the proletariat struggles against the ruling capitalist culture, in Césaire, the *black* proletariat struggles against the ruling *white* capitalist culture, a formulation that integrates black into the red/white dichotomy of communist thought » (6). Césaire intègre ainsi la lutte des classes et l'oppression raciale. Il le fait en soulignant la

⁶ Néanmoins, il l'obtient en 1939.

spécificité de la situation des noirs face à un capitalisme racialisé. Alors, comme le dit Miller, « Even as Césaire prepares to introduce Negritude, then, he is sketching out the line of argument that he and Senghor will take in the decades to come: that racial identity complements rather than contradicts universal values » (747). L'universalisme du marxisme est donc adapté à la situation des peuples noirs. Il n'est pas en opposition avec l'universalisme du marxisme, en n'étant qu'un « engaged corrective » au marxisme ou à l'idée d'une révolution communiste (Miller 747). Ce correctif se focalise sur la spécificité des peuples noirs face à l'universel.

De cette manière, *Cahier d'un retour au pays natal* est une expression poétique des mêmes idées qui sont au fond de « Conscience raciale et révolution sociale ». Rexer illustre ce point en faisant référence à la strophe 115 du *Cahier* où Césaire écrit:

ma négritude n'est ni une tour ni une cathédrale
 elle plonge dans la chair rouge du sol
 elle plonge dans la chair ardente du ciel
 elle troue l'accablement opaque de sa droite patience.

Rexer remarque que le fait que la négritude dans cet extrait « n'est ni une tour ni une cathédrale » signifie qu'elle n'est pas un monument aux « institutions politiques ou religieuses du capitalisme blanc ». « La chair rouge du sol » représente non seulement l'Afrique et l'Amérique, mais aussi « un autre type de terre rouge ». En partant de cette chair rouge du sol vers celle du ciel—du matériel au spirituel—la Négritude permet aux peuples noirs de surmonter « l'accablement opaque de sa droite patience » (12, mes traductions). L'analyse de Rexer démontre alors que, même si *Cahier d'un retour au pays natal* ne se présente pas *a priori* comme explicitement marxiste, à cause de son langage poétique qui ne s'emploie pas typiquement pour discuter du marxisme, il représente néanmoins une racialisation du marxisme, ce qui est totalement cohérent avec le propos de Césaire dans « Conscience raciale et révolution sociale ».

On voit également cette même racialisation du capitalisme plus tôt dans le *Cahier* où Césaire écrit:

Et je me dis Bordeaux et Nantes et Liverpool et
 New York et San Francisco
 pas un bout de ce monde qui ne porte mon empreinte
 digitale
 et mon calcanéum sur le dos des gratte-ciel et ma
 crasse
 dans le scintillement des gemmes!
 Qui peut se vanter d'avoir mieux que moi?
 Virginie. Tennessee. Géorgie. Alabama
 Putréfactions monstrueuses de révoltes
 inopérantes,
 marais de sang putrides
 trompettes absurdement bouchées
 Terres rouges⁷, terres sanguines, terres consanguines (24-25).

Dans cet extrait, Césaire établit un lien direct entre le capitalisme et l'esclavage. Ce lien est clairement symbolisé par les villes et les États qu'il énumère. Bordeaux, Nantes et Liverpool étaient connus pour être des centres de la traite des esclaves. Plus tard dans la section, Césaire liste la Virginie, le Tennessee, la Géorgie, et l'Alabama—des anciens États esclavagistes. Ces villes et ces États symbolisent donc l'esclavage. Par contre, New York et San Francisco étaient beaucoup plus connus pour être des centres financiers. Ces deux villes symbolisent alors le capitalisme à cause de son rapport avec la finance. Césaire dresse un parallèle entre l'esclavage et le capitalisme en incluant des symboles des deux. La souffrance sous ces systèmes ajoute aussi au parallèle. « Mon calcanéum sur le dos des gratte-ciel et ma crasse dans le scintillement des gemmes » fait référence au travail sévère sous l'esclavage ainsi que le travail fait pour enrichir ce qui possède les gemmes et les gratte-ciel dont il parle. En construisant cette équivalence avec l'esclavage, Césaire racialise le capitalisme tout comme il le fait dans « Conscience raciale et révolution sociale ».

⁷ La référence aux « terres rouges » soutient le propos de Rexer. Césaire utilise le terme au pluriel, suggérant qu'il existe plusieurs « terres rouges ».

En outre, *Discours sur le colonialisme* par Césaire montre que cette racialisation du capitalisme qui était présente dans « Conscience raciale et révolution sociale » ainsi que dans le *Cahier* était encore présente dans la pensée de Césaire plus de 10 ans après. Publié en 1950, *Discours sur le colonialisme* est un essai dans lequel Césaire dénonce la colonisation et la mission civilisatrice. Césaire commence son discours en déclarant que « la civilisation dite ‘européenne,’ la civilisation ‘occidentale,’ telle que l’ont façonnée deux siècles de régime bourgeois, est incapable de résoudre les deux problèmes majeurs auxquels son existence a donné naissance: le problème du prolétariat et le problème colonial » (4). Tout d’abord on peut remarquer qu’il utilise du langage marxiste. Il présente les deux siècles passés comme ceux « de régime bourgeois », ce qui est une perception marxiste de l’histoire, car elle est délimitée par le règne d’une certaine classe. De plus, il parle du problème du prolétariat, mais il y ajoute le problème colonial comme il l’a fait constamment dans son œuvre.

Le marxisme dans la lutte anticoloniale chez Césaire devient même plus évident plus tard, lorsqu’il écrit:

Ce n’est pas davantage la société coloniale actuelle que nous voulons prolonger, la plus carne qui ait jamais pourri sous le soleil. C’est une société nouvelle qu’il nous faut, avec l’aide de tous nos frères esclaves, créer, riche de toute puissance productive moderne, chaude de toute la fraternité. Que cela soit possible, l’Union Soviétique nous en donne quelques exemples... (« Discours sur le colonialisme », 19).

En faisant référence directement à l’Union soviétique comme exemple d’une société postcoloniale qu’il faut imiter, Césaire apporte le marxisme aux colonies. De la même manière, la lutte des classes assume une caractère raciale parce que, pour Césaire, elle accompagne toujours la lutte anticoloniale.

B. De la départementalisation

On retrouve aussi cette même intersection de l'anticolonialisme et du marxisme dans le soutien de Césaire pour la départementalisation. Ce projet a eu pour but la restructuration de l'empire colonial français pour que les *vieilles colonies*⁸ obtiennent une structure politique et légale identique à celle de la métropole. Cette loi a souvent été critiquée comme étant une « assimilation », mais, comme Nick Nesbitt l'explique, ce terme qui lui a été associé par ses critiques est vraiment trompeur (Nesbitt utilise le terme « highly misleading ») puisque « its primary goal was never to socialize Antilleans within metropolitan French communal and behavioral norms, but instead to democratize colonial political structures » (33).

Si l'enjeu de la départementalisation était de démocratiser une structure hiérarchique, racialisante, héritée de la colonisation et non pas la perpétuation de l'assimilation culturelle, c'est alors logique pour Césaire de soutenir une telle loi. De plus, lorsqu'on considère le langage marxiste dans lequel la Négritude est née et qu'on peut tracer ce langage aux idées présentées dans le *Cahier d'un retour au pays natal* et *Discours sur le colonialisme*, il est aussi logique que Césaire ait soutenu une loi qui a eu l'intention de renverser une élite économique racialisée. Nesbitt explique que la départementalisation « was primarily aimed against the domination of the white Béké elites » (37). Comme Césaire le décrit:

En 1945, quand il s'est agi de transformer la Martinique en département français, les Békés martiniquais étaient contre. C'étaient surtout les fonctionnaires locaux qui étaient pour, car ils voulaient les mêmes traitements et les mêmes avantages que les fonctionnaires d'origine métropolitaine. Les ouvriers espéraient de meilleurs salaires et bénéficier des mêmes lois sociales qu'en métropole. Les seuls qui étaient contre l'assimilation étaient les Békés et ils se réfugiaient alors derrière des arguments

⁸ Les parties de l'empire qui ont été conquises sous l'ancien régime, la Première République et le Premier Empire napoléonien.

économiques, mais ils n'osèrent pas s'opposer au mouvement en faveur de la départementalisation, car c'était un mouvement très général (Nesbitt, 37).

Le fait que les Békés⁹ martiniquais étaient contre la loi témoigne du caractère racial du mouvement de la départementalisation.

Cependant, il ne faut pas ignorer le côté matérialiste de la départementalisation. Les ouvriers ont vu dans la loi une façon d'améliorer leur niveau de vie. Les Békés, cependant, « se réfugiaient alors derrière des arguments économiques ». La classe ouvrière s'opposait donc à une classe bourgeoise racialisée. Dans ce sens, le soutien d'Aimé Césaire à la loi de la départementalisation est alors une représentation de la même intersection de la race et de la classe qu'il avait évoquée dans « Conscience raciale et révolution sociale ».

C. La pensée marxiste de Senghor et Damas

Césaire n'était pas le seul père de la Négritude à jouer avec le marxisme. On peut également voir des éléments marxistes dans la poésie de Senghor de cette époque formatrice de la Négritude. Pendant l'invasion italienne de l'Éthiopie, Senghor a écrit un poème panafricaniste en solidarité avec les Éthiopiens intitulé « À l'appel de la race de Saba ». Ce qui est intéressant dans ce poème est son soutien à l'internationalisme socialiste. Wilder l'explique en écrivant, « The speaker announces, 'we are all reunited here . . . different costumes custom language; but...the same chant of suffering.' The 'we' invoked here includes not only colonial Africans and Asians but also 'all the white workers in fraternal struggle' and Jewish victims of German persecution ». Il continue en déclarant, « For Senghor, Panafrican politics enabled and did not simply mirror socialist internationalism » (193). Senghor exprime ainsi le même sentiment que Césaire a

⁹ Les descendants des colons blancs aux Antilles.

exprimé dans sa conception de la Négritude: l'unité entre la lutte des classes et la lutte anticolonialiste.

Léon Damas, lui aussi, a tenu des valeurs marxistes. Dans *89 et nous*, Damas explique qu'il faut se solidariser avec le prolétariat blanc français, en disant que, « in France the *nègre* has the same enemies as the white mass » (Wilder 228). En effet, on peut dire que Damas était d'accord avec les éléments marxistes de la Négritude que Césaire a articulés dans « Conscience raciale et révolution sociale ». Gary Wilder analyse le propos de Damas en écrivant, « Unlike most French Marxists of this era, however, and in sharp contrast to the French Communist Party, Damas neither subordinates anticolonial nationalism to revolutionary internationalism nor reduces his racial analysis to a class analysis » (228). Cette sorte de marxisme est assez similaire à ce que Césaire a proposé dans « Conscience raciale et révolution sociale ». C'est un marxisme qui combine une analyse de classe et une analyse de race. De plus, l'idée de ne pas subordonner le nationalisme anticolonial à l'internationalisme révolutionnaire ou réduire l'analyse raciale à une analyse de classe est au cœur de la critique que Césaire a faite en 1956, lorsqu'il a démissionné du PCF.

Le marxisme, alors, était une vraie présence dans la pensée des fondateurs de la Négritude depuis le début. Or, ce n'était pas un marxisme orthodoxe. En effet, les pères de la Négritude ont déjà adapté le marxisme aux circonstances spécifiques aux peuples noirs. Cette forme du marxisme n'était pas le marxisme de l'Europe, mais un marxisme qui était tout à fait noir en caractère. Une tension était donc en train d'être formulée—une tension qui mènera à la rupture officielle entre Césaire et le PCF, et au développement du socialisme africain de Senghor.

Chapitre II

Aimé Césaire et le monde communiste

1956 était une année charnière dans l'histoire du PCF et du communisme international. Nikita Khrouchtchev, nouveau secrétaire général de l'Union soviétique, venait de bouleverser le monde communiste avec son « discours secret » dans lequel il dénonçait les crimes de Staline, son prédécesseur. Les partis communistes du monde entier adoptaient différentes approches face à ces révélations et à la nouvelle politique de la déstalinisation promue par Moscou.

C'est pendant cette année tumultueuse que Maurice Thorez, secrétaire général du PCF, a reçu une lettre de son camarade martiniquais Aimé Césaire. Dans cette lettre, Césaire annonçait sa démission du parti. Il est possible que la démission de Césaire ait surpris Thorez. Après tout, bien qu'il ait eu quelques désaccords avec le PCF, Césaire semblait être favorable au parti pendant les années précédentes. En 1954, au 13^{ème} Congrès du PCF, en parlant pour le peuple de la Martinique, la Guadeloupe et la Réunion, il louait ainsi « la formation de fronts anti-colonialistes englobant des couches de plus en plus larges de la population dans ces trois îles ». Il a aussi dit aux communistes martiniquais, pendant sa visite à Moscou en 1953, qu'il avait apprécié sa conversation avec Maurice Thorez (Hale et Véron, « Aimé Césaire's Break » 48-49). Césaire paraissait satisfait même à l'égard de l'Union soviétique: sa visite à Moscou était en raison des funérailles de Staline, et pendant cette visite, il a publié un article qui faisait l'éloge de Staline, Lénine, et l'URSS (Hale et Véron, « Aimé Césaire's Break » 48).

A. Désillusion avant la rupture avec le PCF

Cependant, Thomas Hale et Kora Véron, dans leur étude de la rupture entre Aimé Césaire et le PCF, soulignent aussi les signes de mécontentement de Césaire à l'égard du parti. Sa poésie était

critiquée par les communistes plusieurs fois, ce qui n'aurait pas pu lui plaire. Roger Garaudy, l'intellectuel communiste, l'a critiquée pour avoir été trop influencée par le surréalisme, ce qui démontrait la réticence de la part de Césaire de suivre seulement les styles favorisés par le PCF (Hale et Véron, « Aimé Césaire's Break » 49). De plus, lors de sa participation au débat du journal *Présence africaine* au sujet de la poésie, en réponse à l'auteur haïtien René Depestre qui a écrit positivement sur le sujet du formalisme, Césaire a critiqué le formalisme.¹⁰ Ce faisant, il a aussi critiqué Louis Aragon, militant communiste, doyen de la littérature du PCF et défenseur notable du formalisme. Il a invité Depestre, un autre partisan de ce style, à « marronner », faisant ainsi référence à la fuite des esclaves aux Antilles et suggérant qu'il tourne le dos à l'auteur français: « fous-t-en Depestre fous-t-en laisse dire à Aragon ». Il continue en disant « il me semble que Depestre, sous prétexte de s'aligner sur les positions d'Aragon, tombe dans un assimilationnisme détestable » (Hale et Véron, « Aimé Césaire's Break » 50). À travers cet échange, on peut voir clairement les racines de la désillusion qui a poussé Césaire à quitter le PCF. Il a reproché à Depestre de s'aligner trop sur la politique du PCF, représentée par Aragon. Il a exprimé ainsi son insatisfaction avec le fait que le PCF menait le développement culturel des colonies qu'il a comparé avec une dialectique de pouvoir entre maîtres/esclaves—une référence qui a porté clairement l'insinuation que le PCF n'était pas éloigné des colonisateurs.

La désillusion de Césaire s'étendait aussi à la loi de départementalisation qu'il avait auparavant soutenue. En 1949, trois ans après la promulgation de la loi, il s'interroge: « Quel est le grand fait qui domine la politique martiniquaise depuis 1946? C'est le refus du gouvernement français de traiter la Martinique en département français et sa volonté de continuer à nous imposer fondé sur le colonialisme » (Nesbitt n. 5, 42). Césaire attribue alors l'échec de la

¹⁰ Il s'agit d'un style de poésie qui promeut l'adhérence à certaines règles traditionnelles pour rendre la poésie plus accessible au lecteur (Hale et Véron, « Aimé Césaire's Break » 49).

départementalisation à la volonté colonialiste du gouvernement français. Sa désillusion dépasse une simple désillusion avec le PCF—c'était une désillusion autour d'une pensée colonialiste qu'il a vue dans le gouvernement français ainsi que le PCF.

B. Condamnation du socialisme « fraternaliste »

On retrouve cette même idée dans sa lettre à Maurice Thorez où il accuse le PCF d'« assimilationnisme invétéré...chauvinisme inconscient » (11). Cet assimilationnisme se caractérise par la subordination de la Martinique à la métropole. Comme il l'a dit juste avant, « ce n'est pas volonté de se battre seul et dédain de toute alliance. C'est la volonté de ne pas confondre alliance et subordination. Solidarité et démission » (10). Ainsi, selon Césaire, le PCF est devenu une force qui contribue à la pensée colonialiste, car cette pensée se définit largement par un paternalisme de la part des Européens qui auraient l'obligation de mener les peuples perçus comme inférieurs à leur civilisation. Loin de rejeter cette façon de penser, le PCF aux yeux de Césaire l'aurait plutôt perpétuée. Césaire nomme cela « le fraternalisme », « car il s'agit bel et bien d'un frère, d'un grand frère qui, imbu de sa supériorité et sûr de son expérience, vous prend par la main (d'une main hélas! parfois rude) pour vous conduire sur la route où il sait se trouver la Raison et le Progrès » (11). L'utilisation des majuscules pour dénoter « la Raison et le Progrès » présente ces termes d'une manière qui évoque la mission civilisatrice. On en déduit que son objection face au PCF est la position de supériorité qu'adoptent les communistes européens vis-à-vis des peuples colonisés.

De la même façon, la position du PCF sur la déstalinisation a beaucoup perturbé Césaire. En effet, il commence sa lettre à Thorez en parlant de ce que Khrouchtchev a révélé sur l'époque de Staline. Cependant, plus que les crimes de Staline, Césaire souligne l'attitude inacceptable du

PCF sur ces révélations. Il décrit la manière dans laquelle cette attitude « semble avant tout avoir été dictée par le dérisoire souci des dirigeants de ne pas perdre la face » (5-6). Il continue en écrivant:

Quant au Parti Communiste Français, on n'a pas pu ne pas être frappé par sa répugnance à s'engager dans les voies de la déstalinisation; sa mauvaise volonté à condamner Staline et les méthodes qui l'ont conduit au crime; son inaltérable satisfaction de soi; son refus de renoncer pour sa part et en ce qui le concerne aux méthodes antidémocratiques chères à Staline; bref par tout cela qui nous autorise à parler d'un stalinisme français qui a la vie plus dure que Staline lui-même et qui, on peut le conjecturer, aurait produit en France les mêmes catastrophiques effets qu'en Russie, si le hasard avait permis qu'en France il s'installât au pouvoir. (6-7)

Césaire condamne ainsi l'inaction obstinée du PCF face aux révélations que 1956 a apportées au monde communiste. Il voit dans cette inaction, ce silence, une certaine approbation du stalinisme. C'est vrai que le PCF a pris une position hostile à ces changements. Le parti a remis en question non seulement la politique de la déstalinisation, mais aussi la sincérité même du discours qu'a donné Khrouchtchev, le nommant « le discours attribué à Khrouchtchev ». Les dirigeants du parti ont continué à soutenir l'époque de Staline. De plus, ils ont maintenu une politique de soutien pour toute position qu'adoptait l'Union soviétique sur la politique étrangère comme l'intervention soviétique dans la révolution hongroise¹¹ (Jenson and Ross 31). Césaire était donc correct quand il indique « la mauvaise volonté à condamner Staline ». On peut même dire que le stalinisme français dont il parle était une description appropriée pour qualifier la politique du PCF de cette époque-là.

Cependant, il est important de rappeler que Césaire associe le « fraternalisme » des communistes européens avec Staline. Il le dit explicitement avant qu'il ne parle du phénomène. Il qualifie le fraternalisme en disant « dans le cas de Staline et de ses sectateurs » (« Lettre à Maurice Thorez » 11). Cela implique que sa critique touche principalement à ce qui suit le

¹¹ La révolution hongroise de 1956 était une tentative de renverser le gouvernement communiste de la République populaire de Hongrie. L'Union soviétique est intervenue pour réprimer la rébellion.

stalinisme. Il attribue même plus clairement l'idée selon laquelle le fraternalisme dont il parle vient de Staline quand il mentionne: « Il faut dire en passant que les communistes français ont été à bonne école. Celle de Staline. Et Staline est bel et bien celui qui a réintroduit dans la pensée socialiste, la notion de peuples 'avancés' et de peuples 'attardés' » (11). Il se voit ainsi que Staline et son idéologie sont aux racines de la sorte de communisme corrompu dont Césaire parle.

C. Vers un marxisme noir

En associant le comportement du PCF et les communistes européens avec Staline, Césaire ne rejette donc pas le communisme en lui-même, mais plutôt une idéologie spécifique. En effet, il le dit explicitement plus tard dans la lettre: « Je crois en avoir assez dit pour faire comprendre que ce n'est ni le marxisme ni le communisme que je renie, que c'est l'usage que certains ont fait du marxisme et du communisme que je réprovoque » (12). Étant donné ses arguments précédents, son intention avec cette phrase devient claire: par « l'usage », il veut dire « la démarche staliniste » et par « certains », il veut dire « les stalinistes ».

C'est alors clair que, lorsqu'on considère l'éloignement de Césaire du PCF et du communisme en général, il ne faut pas confondre sa désillusion face à la politique de Staline et à son legs—une politique sous l'influence de laquelle se trouvait le PCF—et le communisme en lui-même. En fait, dans sa lettre à Thorez, Césaire exprime qu'il appelle de ses vœux la naissance d'un communisme noir. En reconnaissant une forme spécifiquement chinoise de communisme auquel il admet connaître peu, il écrit qu'« il m'intéresserait aussi et plus encore, de voir éclore et s'épanouir la variété africaine du communisme. Il nous proposerait sans doute des variantes utiles, précieuses, originales et nos vieilles sagesse nuanceraient...ou complèteraient bien des

points de la doctrine » (13). Le communisme n'est alors pas le problème pour Césaire. En réalité, le problème était le communisme européen qui a été corrompu par le stalinisme—un communisme où on retrouve l'universalisme et la rhétorique que les empires européens ont employés depuis le début de la colonisation.

On voit dans l'appel d'un communisme noir une sorte de Négritude communiste, exprimée des dizaines d'années après la publication de « Conscience raciale et révolution sociale », qui a pour but la découverte d'un communisme décolonisé, concentré sur la lutte des noirs. Cilas Kemedjio l'appelle une « indigénisation de marxisme, une adaptation de marxisme aux réalités martiniquaises » (106, ma traduction). C'est un terme bien approprié parce que, comme je l'ai précédemment expliqué, Césaire ne rejette pas tout communisme, mais il insiste néanmoins sur la spécificité des épreuves auxquelles ont fait face les peuples noirs qui ne correspondent pas à celles des prolétariat blancs sous le capitalisme—une spécificité ignorée, voire niée par les communistes comme Thorez et les gradés du PCF, trop attachés au stalinisme. Comme Césaire la décrit: « la lutte des peuples coloniaux contre le colonialisme, la lutte des peuples de couleur contre le racisme est beaucoup plus complexe—que dis-je, d'une tout autre nature que la lutte de l'ouvrier français contre le capitalisme français et ne saurait en aucune manière, être considérée comme une partie, un fragment de cette lutte » (« Lettre à Maurice Thorez », 8-9). Le communisme fait *par* les noirs et *pour* les noirs serait en harmonie avec ce dont les noirs ont besoin, contrairement au communisme dit « fraternaliste » de l'Europe avec ses prétentions peu différentes d'une mission civilisatrice de gauche. Césaire dit, « Que ce que je veux, c'est que marxisme et communisme soient mis au service des peuples noirs, et non les peuples noirs au service du marxisme et du communisme » (« Lettre à Maurice Thorez », 12). Il propose ainsi la décolonisation du communisme.

Césaire affirme ses idées dans « Le Discours de la Maison du Sport », discours prononcé en Martinique le 22 novembre 1956. Il y a défendu sa démission du PCF en mettant l'accent sur la corruption du communisme par le stalinisme, laquelle a été perpétuée par le PCF et la Fédération du Parti communiste martiniquais. Il y a condamné « l'arrogance des membres du PCF vers les représentants élus des Départements d'outre-mer » et « l'espèce de vasselage » sous lequel il se trouve (Hale et Véron, « Aimé Césaire's Break » 54, ma traduction). Toutes ces affirmations s'alignent sur ce qu'il a argué dans sa lettre à Maurice Thorez. Le fait qu'il répète ces arguments dans un contexte différent renforce sa sincérité.

Son attitude envers l'indépendance martiniquaise complique sa position envers l'idée d'un communisme décolonisé. Césaire a insisté sur le fait qu'il n'était pas séparatiste. Il l'affirme en disant: « Je dis et je répète que je ne permets à personne de douter que, même si je critique l'actuel statut départemental qui est le nôtre, je considère comme permanente et définitive notre appartenance à l'Union française » (Hale et Véron, « Aimé Césaire's Break » 55). Alors, un peu paradoxalement, il a refusé de couper tous les liens avec la métropole tout en étant contre le colonialisme français. Il est possible qu'il ait vu l'Union française¹² comme une manière d'achever l'unité entre la Martinique et les peuples africains dont il avait parlé dans sa lettre à Maurice Thorez. Il a dit que « le communisme [...] a achevé de la couper [la Martinique] des autres pays antillais dont l'expérience pourrait lui être à la fois instructive et fructueuse [...] que le communisme enfin, a achevé de nous couper de l'Afrique Noire dont l'évolution se dessine désormais à contre-sens de la nôtre » (14-15). Il est possible que l'Union française serait une façon de maintenir ses liens—une façon que le communisme européen n'a pas fournie.

¹² Établie par la constitution de la Quatrième République française, cette nouvelle organisation de l'empire colonial français a donné, *de jure*, aux colonies de l'autonomie limitée sous un seul état français indivisible.

En 1946, en réponse au vote de la loi de départementalisation, Aimé Césaire signait un télégramme élogieux disant: « Grande victoire pour classe laborieuse et fonctionnaire. Assimilation obtenue—Vive parti communiste » (Reno 20). Dix ans après, il annonçait sa démission de ce même parti. Au cours de son adhésion au PCF, Césaire a développé des réserves sur le parti et le mouvement communiste. Pourtant, en 1956, il a attribué ces réserves au stalinisme qui a corrompu le communisme européen. Comme alternative, il a présenté une vision d'un communisme libre des attitudes colonialistes—un communisme construit par les noirs et pour les noirs, ce qui servirait vraiment à avancer la cause de la libération des peuples colonisés. Son rejet du PCF n'était donc pas un rejet du communisme mais plutôt un appel à formuler un nouveau communisme lavé des péchés passés. Léopold Sédar Senghor, en écho à cet appel qui formait depuis des années, a présenté sa propre réponse: le socialisme africain.

Chapitre III Senghor et le socialisme africain

En 1956, pendant le Premier Congrès International des Écrivains et Artistes Noirs, Aimé Césaire déclarait: « notre rôle est de dire: libérez le démiurge qui seul peut organiser le chaos en une synthèse nouvelle. [...] Laissez entrer les peuples noirs sur la grand scène de l’histoire ». Césaire s’intéressait alors à redonner l’agentivité aux peuples noirs, à les faire « entrer [...] sur la grand scène de l’histoire ». Cependant, Léopold Sédar Senghor, militant sénégalais et cofondateur de la Négritude, a critiqué son camarade. Pour lui, Césaire n’offre pas vraiment ce qui est nécessaire: un moyen. Faisant référence à l’aliénation dont Fanon a parlé pendant le même congrès, Senghor dit « le problème, pour nous, consiste d’abord à nous débarrasser de cette aliénation politique. Césaire ne nous a pas proposé de solution » (Hale et Véron, « Aimé Césaire’s Break » 52).

Or, cela ne signifie pas que Senghor n’était pas d’accord avec Césaire au niveau du problème autour des mouvements anticoloniaux de l’époque. Au contraire, lorsqu’on examine l’idéologie dans laquelle Senghor trouve la solution—le socialisme africain qu’il a développé pendant sa vie—il devient clair que Senghor a identifié le même problème que Césaire avait identifié et avait décrit avec éloquence dans sa « Lettre à Maurice Thorez » : la reproduction de la pensée colonialiste dans les actions de la gauche européenne. Les deux sont également parvenus à la même conclusion: il faut créer un marxisme noir, décolonisé de toute pensée colonialiste et adapté à la société noire. La différence, pour Senghor, était qu’il est arrivé à mettre en pratique son idéologie.

A. La théorie de Senghor

Le socialisme africain—soutenu par Senghor et d'autres hommes politiques africains comme Mamadou Dia¹³ et Kwame Nkrumah¹⁴—a eu pour but l'adaptation du socialisme au contexte africain (Cohen 29). Bien que le socialisme africain ne soit pas forcément le communisme, l'idéologie s'appuie néanmoins sur la pensée marxiste. Comme le dit LeMelle, l'analyse de Senghor est « rooted in the scientism and methodology of Marxism ». Pour Senghor, le socialisme est « primarily *method* and not *dogma* » (333). Cela veut dire que le socialisme n'est pas la seule réponse à un problème rencontré, mais plutôt la façon dans laquelle on approche un tel problème et œuvre pour le résoudre. Il utilise alors la méthode que Marx a établie pour créer un système qui peut marcher pour les peuples africains en adressant leurs besoins.

La naissance du socialisme africain est définie par la décolonisation. Surtout pendant l'époque dans laquelle Senghor formule son idéologie, l'Afrique était en train de se libérer. L'ordre colonial qui régnait sur le continent depuis le 19ème siècle était en voie de disparition. C'est dans ce contexte que le socialisme africain est né.

C'est aussi ce contexte qui, pour Senghor, rend impossible une application dogmatique du marxisme. Joshua I. Cohen écrit que « Senghor argued in 1948 that Africans could not directly import Marxism because Karl Marx had never properly understood colonial problems » (29). Senghor rejette alors le potentiel anticolonial du marxisme en lui-même. Pour lui, le marxisme a besoin de s'adapter pour devenir une force anticoloniale. Il ne faut pas aveuglément accepter un dogme.

B. Senghor et la spécificité noire de Césaire

¹³ Premier Ministre du Sénégal (1957-1962).

¹⁴ Premier Ministre du Ghana (1957-1960) et ensuite Président du Ghana (1960-1966).

On peut voir dans cette position de Senghor la même sorte de désaccord avec les communistes français que Césaire exprimait dans sa lettre à Maurice Thorez analysée précédemment. Césaire a critiqué ce qu'il a appelé le « fraternalisme » du PCF et les communistes stalinistes de l'Europe. Cela signifie qu'il a opposé la tendance de l'Europe à dicter une ligne du parti aux autres peuples. De la même manière, Senghor, en fondant le Bloc Démocratique Sénégalais (BDS) avec Mamadou Dia et Ibrahim Seydou Ndaw,¹⁵ voulait « repudiate pandering to French party leadership by the Section Française de l'Internationale Ouvrière (SFIO) » (Cohen 29). Bien que la SFIO ne s'est pas inscrite dans le communisme du bloc de l'Est, c'était néanmoins un parti avec une histoire marxiste. La frustration de Senghor avec la SFIO reflète alors la frustration de Césaire avec le PCF—elle vient du fait qu'un parti en Europe veuille diriger la libération des peuples colonisés. La décolonisation elle-même se voit ainsi « colonisée » par quelques éléments de gauche. Abandonner son parti d'avant la décolonisation était alors, pour Senghor ainsi que Césaire, une action nécessaire pour parvenir à une vraie décolonisation parce qu'un socialisme dogmatique ne peut que reproduire la pensée colonialiste.

Par opposition à celui de l'Europe, le socialisme africain de Senghor se définit par la préservation de la spécificité de la Négritude au sein de l'universel de marxisme. Senghor explique bien son propos dans une lettre à un officiel de l'Union soviétique: « Je le répète encore une fois: la 'Négritude' n'est pas du racisme. Nous considérons que toutes les races, tous les continents, tous les peuples portent leur contribution à la civilisation mondiale » (Katsakioris 27). Sa préoccupation avec les spécificités des cultures et, simultanément, la mondialité de ces cultures est frappante. Senghor veut, en effet, voir l'apport socio-culturel de « tous les peuples » contribuer également à « la civilisation mondiale », une culture universelle métissée, décentrée de l'Hexagone, reconnaissant le particularisme africain sans l'y astreindre. Il remet en cause le

¹⁵ Homme politique sénégalais

reproche soviétique selon lequel son idéologie est raciste. Lorsqu'on considère la position soviétique, ce reproche fait sens de leur perspective. L'URSS, comme pays éminent du socialisme dans le monde à l'époque, était fier de l'applicabilité universelle de leur idéologie scientifique. La Négritude va à l'encontre de cet universalisme 'occidental' en soulignant la spécificité des réalités uniques aux peuples noirs. Ce que Senghor et Césaire voient comme nécessaire pour la vraie libération, l'URSS le voit comme une déviation de leurs principes qui nie l'universalité de la lutte des classes, quel que soit le pays, quelles que soient les conditions d'exploitation des peuples. Senghor continue:

La négritude est l'ensemble des valeurs culturelles du Monde Noir. Le système soviétique ne dénie pas les éléments permanents de la culture russe, et cela est juste. Nous aussi, de notre côté, en construisant le socialisme africain, nous sommes conséquents avec les éléments qui composent la civilisation négro-africaine traditionnelle. Le peuple russe a donné sa propre interprétation du marxisme en s'appuyant sur la nature de la réalité russe. De notre côté, nous voulons interpréter le marxisme en s'appuyant sur la réalité négro-africaine (Katsakioris 27).

Senghor se focalise sur « les éléments qui composent la civilisation négro-africaine traditionnelle ». Ce sont ces éléments qui distinguent l'expérience noire du socialisme—la spécificité de la lutte des peuples noirs. Senghor, en fait, va jusqu'à soutenir, selon Cohen, que, « the essence of socialism was already present in African communal societies and humanist values » (29). Le fait qu'il ait pensé cela démontre son désir de trouver le socialisme qui est en harmonie avec la société noire comme son ami Aimé Césaire.

C. La pratique du socialisme africain chez Senghor

Senghor se focalise principalement sur la culture, car son socialisme fait de l'art une partie centrale. Tout simplement, il déclare que « La culture est la condition première et le but ultime de tout développement » (Cohen n. 2, 35). Il a donné aux écrivains et aux artistes « a leading role in the struggle for *decolonization* » (Cohen 30). L'action de Senghor pendant sa présidence reflète cette préoccupation avec la culture. Cohen déclare que « Senghor's policy platform proved unusual in its diversity of initiatives...ranging from development schemes anchored in regional communities, to modern art and globally oriented exhibitions, to the ethnographic archiving of traditional practices, to popular productions of theater and dance » (29). En mettant en œuvre ces initiatives, Senghor a affirmé la spécificité des noirs à travers une renaissance culturelle noire.

En effet, Senghor reproche au bloc communiste de minimiser le rôle de la culture.

LeMelle décrit l'analyse de Senghor en ces mots: « Contrary to Marx's prediction, the so-called dictatorship of the proletariat as it has transpired in communist countries 'has made the state an omnipotent, soulless monster, stifling the natural freedom of the human being, and drying up the sources of art, without which life is not worth living' » (333). Un tel socialisme, vide de toute culture, n'est pas pour Senghor une vraie libération parce que les peuples noirs ne peuvent pas se libérer sans revendiquer la culture qui leur a été volée—la culture dont ils n'ont jamais été permis d'être fier. C'est cette spécificité en face de l'universalisme socialiste que défend Césaire dans sa lettre à Maurice Thorez—avec son désir de voir l'émergence d'un communisme noir—ainsi que Senghor à travers le développement du socialisme africain.

Conclusion

En commençant cette étude, on cherchait à trouver où la Négritude marxiste était allée; comment étions-nous passé de la politique fondatrice à la poétique du *Cahier*? La réalité, cependant, est que le marxisme était présent depuis la naissance de la Négritude et n'est vraiment jamais parti. Les pères de la Négritude ont joué avec le marxisme pendant les années formatrices de l'idéologie: ils s'en sont inspirés, voulant voir un marxisme noir. La rupture d'Aimé Césaire avec le PCF n'était pas une rupture due à sa désillusion avec le communisme en soi, mais le stalinisme. En réponse à cette idéologie perçue comme corrompue, Césaire a plutôt proposé un communisme fait *pour et par* les noirs—un communisme noir et décolonisé. Le socialisme africain développé par Léopold Sédar Senghor est, dans ce sens, une continuation de la critique de Césaire, même si Senghor s'éloigne plus du marxisme.

Cette thèse n'était pas sans limites. Faute de place et de temps, je ne pouvais pas traiter de l'œuvre entière de Césaire, encore moins celles de Senghor et de Damas. De plus, je n'ai pas examiné l'histoire ultérieure de la Négritude, me focalisant uniquement sur les années formatrices et la présidence de Senghor. Je n'examine pas l'efficacité de la politique de la Négritude non plus. Néanmoins, la valeur de cette étude se trouve dans la meilleure compréhension de la Négritude ainsi que du marxisme qu'on acquiert lorsqu'on abandonne l'idée selon laquelle il existe une rupture nette entre les deux idéologies.

En formulant leur idéologie fondamentale, Césaire, Senghor et Damas n'ont pas créé un monolithe. La Négritude est née dans un milieu idéologique où des idées se croisaient et s'influençaient constamment. Aucune idéologie ne vit seule. Alors, si on trace mieux le développement historique de la Négritude, en prenant en compte ses liens avec le marxisme

révolutionnaire, on comprend mieux l'histoire des deux idéologies. Et dans un monde où le colonialisme est encore vivant sous la forme du néocolonialisme, une compréhension plus nuancée des idéologies anticoloniales révolutionnaires du passé et leurs intersections servirait à mieux construire une force anticoloniale moderne—une force noire, rouge, voire noire *et* rouge.

Bibliographie

- Césaire, Aimé. *Cahier d'un retour au pays natal*. Présence africaine, 1983. Print.
- . *Discours sur le colonialisme*. Présence africaine, 1955.
- . *Lettre à Maurice Thorez*. Présence africaine, 1956. Print.
- Cohen, Joshua I. « African Socialist Cultural Policy: Senegal under Senghor » . *African Arts* 54.3 (2021): 28-37. *Project Muse*. Consulté le 20 mars 2023. <<https://muse.jhu.edu/article/802463>>.
- Fanon, Frantz. *Peau noire, masques blancs*. Éditions du Seuil, 1952.
- Hale, Thomas, et Kora Véron. « Aimé Césaire's Break from the Parti Communiste Français: Nouveaux Élans, Nouveaux Défis ». *French Politics, Culture & Society* 27.3 (2009): 47–62. *JSTOR*. Consulté le 22 janv. 2023. <<http://www.jstor.org/stable/42843615>>.
- . « Is There Unity in the Writings of Aimé Césaire? ». *Research in African Literatures* 41.1 (2010): 46-70. *JSTOR*. Consulté le 20 avr. 2023. <<https://www.jstor.org/stable/10.2979/ral.2010.41.1.46>>.
- Katsakioris, Constantin. « L'Union soviétique et les intellectuels africains: Internationalisme, panafricanisme et négritude pendant les années de la décolonisation, 1954-1964 ». *Cahiers du Monde russe* 47.1/2 (2006): 15-32. *JSTOR*. Consulté le 20 mars 2023. <<https://www.jstor.org/stable/20174989>>.
- Kemedjio, Cilas. « Aimé Césaire's Letter to Maurice Thorez: The Practice of Decolonization ». *Research in African Literatures* 41.1 (2010): 87-108. *JSTOR*. Consulté le 27 mars 2023. <<https://www.jstor.org/stable/10.2979/ral.2010.41.1.87>>.
- Jenson, Jane, et George Ross. « 1956: French Communists Turning a Corner ». *French Politics, Culture & Society* 5.1/2 (1987): 30-36. *JSTOR*. Consulté le 26 fév. 2023. <<https://www.jstor.org/stable/42843930>>.
- LeMelle, Wilbert J. « A Return to Senghor's Theme on African Socialism ». *Phylon (1960-)* 26.4 (1965): 330-343. *JSTOR*. Consulté le 20 mars 2023. <<https://www.jstor.org/stable/273695>>.
- Miller, Christopher L. « The (Revised) Birth of Negritude: Communist Revolution and 'the Immanent Negro' in 1935 ». *PMLA* 125.3 (2010): 743-749. Consulté le 22 jan. 2023. *Cambridge Core*. <<https://doi.org/10.1632/pmla.2010.125.3.743>>.
- Nesbitt, Nick. « Departmentalization and the Logic of Decolonization » . *L'Esprit Créateur* 47.1 (2007): 32-43. *JSTOR*. Consulté le 10 avr. 2023 <<https://www.jstor.org/stable/26289302>>.
- Ngal, Georges. « *Cahier d'un retour au pays natal* : genèse et établissement progressif du texte par l'auteur ». *Aimé Césaire à l'œuvre*, dirigé par Marc Cheymol et Philippe Ollé-Laprune. Éditions des archives contemporaines, 2010, 107-112.

- Reno, Fred. « Aimé Césaire ou l'ambivalence féconde ». *French Politics, Culture & Society* 27.3 (2009): 19-23. *JSTOR*. Consulté le 26 fév. 2023. <<https://www.jstor.org/stable/42843611>>.
- Rexer, Raisa. « Black and White and Re(a)d All Over: L'Étudiant Noir, Communism, and the Birth of Négritude ». *Research in African Literatures* 44.4 (2013): 1–14. *JSTOR*. Consulté le 22 janv. 2023. <<https://doi.org/10.2979/reseafrite.44.4.1>>.
- Senghor, Léopold Sédar. « Problématique de la Négritude ». *Présence Africaine* 78.2 (1971): 3-26. *JSTOR*. Consulté le 20 avr. 2023. <<https://www.jstor.org/stable/24350351>>.
- Watts, Richard. « Negritude, Présence Africaine, Race ». *Postcolonial Thought in the French Speaking World*, Liverpool University Press, 2009, 227-237. *JSTOR*. Consulté le 27 mars 2023. <<https://www.jstor.org/stable/10.2979/ral.2010.41.1.87>>.
- Wilder, Gary. *The French Imperial Nation-State: Négritude & Colonial Humanism Between the Two World Wars*. University of Chicago Press, 2005.