

Études françaises

Maryse Condé et les pères fondateurs de la Caraïbe francophone

Ching Selao

La figure du père dans les littératures francophones
Volume 52, numéro 1, 2016

URI : id.erudit.org/iderudit/1035542ar
<https://doi.org/10.7202/1035542ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Les Presses de l'Université de Montréal

ISSN 0014-2085 (imprimé)
1492-1405 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Selao, C. (2016). Maryse Condé et les pères fondateurs de la Caraïbe francophone. *Études françaises*, 52(1), 73–90. <https://doi.org/10.7202/1035542ar>

Résumé de l'article

Aimé Césaire est sans conteste l'un des pères – sinon le père – des lettres francophones de la Caraïbe. Si les polémiques entre Césaire et ses « fils créolistes » ont déjà fait couler beaucoup d'encre, les relations avec ses « filles » n'ont pas retenu la même attention, donnant l'impression que les débats littéraires dans la famille antillaise sont une « affaire d'hommes » et l'héritage – quoique contesté – de Césaire, un legs « viril ». Pourtant, dès les années 1970, donc bien avant l'Éloge de la créolité, Condé avait déjà vertement critiqué la négritude. Elle n'a par ailleurs cessé, en parallèle au jugement sévère envers le père, de rappeler sa position d'« ancêtre fondateur » pour les écrivains antillais. Cet article voudrait montrer comment la relation de Condé à Césaire oscille, dans son oeuvre de fiction autant que ses écrits critiques, entre rébellion et fidélité, entre une critique véhémement de la négritude et un retour incessant à cette figure paternelle. La lecture se fait en lien avec le rapport ambivalent de Condé avec l'autre père de la Caraïbe francophone, Frantz Fanon, celui qu'elle a elle-même appelé son « deuxième maître ».

Tous droits réservés © Les Presses de l'Université de Montréal, 2016

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne. [<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>]

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. www.erudit.org

Maryse Condé et les pères fondateurs de la Caraïbe francophone

CHING SELAO

[...] il semble souvent que la littérature antillaise naît avec Césaire et finit avec lui. Ce serait une erreur de le croire. Certes, Césaire est grand, mais il ne doit pas devenir cet Ancêtre dont on ne sait comment se débarrasser.

Maryse Condé

Aimé Césaire est sans conteste l'un des pères – sinon *le* père – des lettres francophones de la Caraïbe. Préfigurant lui-même la portée de son rôle, le poète écrit, dans son célèbre *Cahier d'un retour au pays natal* : « Faites de ma tête une tête de proue / et de moi-même, mon cœur, ne faites ni un père, ni un frère / ni un fils, mais le père, le frère, mais le fils, / ni un mari, mais l'amant de cet unique peuple¹. » Si Césaire a aussi été le frère des écrivains et le fils de la Martinique, comme l'a récemment mis en relief Daniel Maximin dans son bel essai *Aimé Césaire, frère volcan*², c'est surtout en tant que père qu'il a marqué l'histoire littéraire francophone. Figure d'autorité imposante, le poète est une référence incontournable si bien que même ceux qui ont voulu s'en distancier n'ont pu le faire qu'en se réclamant de sa lignée : « Nous sommes à jamais fils d'Aimé Césaire³ », ont proclamé les auteurs de la créolité dans une formule désormais fameuse. Dans un ouvrage qui se

1. Aimé Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal*, préface d'André Breton, Paris / Montréal, Présence africaine / Guérin littérature, 1983 [1947 ; 1939 dans la revue *Volontés*, n° 20], p. 49.

2. Daniel Maximin, *Aimé Césaire, frère volcan*, Paris, Seuil, 2013.

3. Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau et Raphaël Confiant, *Éloge de la créolité* (édition bilingue français / anglais, trad. anglaise de M.-B. Taleb-Khyar), Paris, Gallimard, 1993 [1989], p. 18.

veut par ailleurs une tentative de « tuer » le père, Raphaël Confiant a par la suite mis de nouveau l'accent sur cette paternité : « Sans Aimé Césaire, il n'y aurait eu ni Frantz Fanon, ni Édouard Glissant, ni Bertène Juminer, ni Guy Tirolien, ni René Depestre, ni Jean Bernabé, ni Patrick Chamoiseau, autres grands démultiplicateurs de l'aura antillo-guyanaise⁴. » À lire cette énumération, le père n'aurait eu que des fils, faisant de la littérature antillaise une affaire d'hommes et du legs de Caliban un « héritage viril⁵ ». Césaire a pourtant également eu des filles dont la plus connue, Maryse Condé, avait dès les années 1970 (donc bien avant l'*Éloge de la créolité*) condamné la négritude. Cependant, elle n'a cessé de rappeler l'importance de « l'ancêtre fondateur⁶ » sans lequel il n'y aurait pas eu d'histoire littéraire antillaise et dont l'œuvre n'a jamais été « surpassée⁷ » dans les Caraïbes. Dans un court texte publié en 2000, elle avoue en ce qui la concerne que « si Césaire n'existait pas, je crois que je ne serais certainement pas écrivain⁸ ».

Or si tous les écrivains antillais sont des enfants de Césaire, Condé reproche aux auteurs de la créolité d'avoir vite oublié leur dette envers lui. Elle a d'ailleurs eu d'importants désaccords avec ses frères créolistes, indiquant à maintes reprises le danger de « totalitarisme » qui guette la créolité et l'antillanité⁹. Plus récemment, elle a déclaré avoir

4. Raphaël Confiant, *Aimé Césaire. Une traversée paradoxale du siècle*, Paris, Stock, 1993, p. 18. Dix ans après la parution de ce livre, à la question de savoir si l'auteur « a révisé la cruauté de ses jugements sur Césaire », Confiant répond : « [...] non, je ne renie rien, car je suis contre la tradition africaine du respect béat des pères : il faut tuer les pères, symboliquement, tuer les ancêtres [...] » (« Discussions », *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, n° 55, 2003, p. 215 et 216).

5. Je reprends ici les mots du critique A. James Arnold, qui a qualifié l'émergence des voix féminines au début des années 1980 de « percée, [d']irruption dans une littérature jusqu'alors fortement dominée par l'héritage viril de Caliban » (A. James Arnold, « Poétique forcée et identité dans la littérature des Antilles francophones », dans Maryse Condé (dir.), *L'héritage de Caliban*, Pointe-à-Pitre, Éditions Jator, 1992, p. 21).

6. Françoise Pfaff, *Conversations with Maryse Condé*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1996, p. 38 ; cet ouvrage est la version anglaise et mise à jour du livre *Entretiens avec Maryse Condé* (Paris, Karthala, 1993). Voir également un bref entretien accordé à Lise Gauvin, « Parole de femme (30 avril 1994) », dans *D'un monde l'autre. Tracés des littératures francophones*, Montréal, Mémoire d'ancier, 2013, p. 137.

7. Françoise Pfaff, *op. cit.*, p. 112.

8. Maryse Condé, « Si Césaire n'existait pas... », dans Annick Thébica-Melsan (dir.), *Aimé Césaire. Pour regarder le siècle en face*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2000, p. 95.

9. Voir entre autres ses entretiens avec Françoise Pfaff dans *Conversations with Maryse Condé*, p. 114 et 124 et, pour un point de vue plus modéré, son court chapitre « Chercher nos vérités », dans Maryse Condé et Madeleine Cottenet-Hage (dir.), *Penser la créolité*, Paris, Karthala, 1995, p. 305-310. Même avant les débats autour de l'*Éloge de la créolité*, l'écrivaine soulevait déjà cette question : « Est-ce qu'à vie, un écrivain Antillais [sic] est condamné à ne parler que des Antilles ? Est-ce qu'à vie, un écrivain Antillais [sic] est

constaté « qu'une fois mort [en 2008], tout le monde s'est mis à adorer Césaire, à se réclamer fils ou fille de Césaire [...] [alors] qu'il y a dix ans, il y a quinze ans, il n'y avait pas cette belle unanimité¹⁰. » L'affirmation n'est pas sans laisser entendre qu'elle a, au contraire, toujours été fidèle au père fondateur. L'article qui suit voudrait montrer comment la relation de Condé à Césaire oscille, dans son œuvre de fiction autant que ses écrits critiques, entre rébellion et fidélité, entre une critique véhémente de la négritude et un retour incessant à cette figure paternelle. La lecture croisera le rapport ambivalent de Condé avec un autre père de la Caraïbe francophone, Frantz Fanon. De fait, bien que Fanon soit l'un des premiers fils de Césaire, il n'en représente pas moins une figure paternelle avec son essai *Peau noire, masques blancs*¹¹. Dominique Chancé souligne à cet égard que « [n]ul doute que la folie soit au cœur de la littérature antillaise. En ce sens, le père de cette littérature est, autant qu'Aimé Césaire, Frantz Fanon¹². » En plus de faire référence à Fanon dans plusieurs de ses romans, Condé l'a qualifié de « maître » au même titre que Césaire, et ce, dans une contribution publiée dans un ouvrage collectif en hommage au poète¹³.

La faute de Césaire

Dans *La vie sans fards*, roman autobiographique publié en 2012, la narratrice se souvient de sa joie et de son sentiment de liberté d'abandonner, à l'aube des indépendances africaines, sa nationalité française pour retourner aux « sources » : « Cette réappropriation matérielle de l'Afrique me prouvait qu'allant plus loin que le chef de file de la Négritude, mon maître à penser, je commençais de m'assumer¹⁴. » Aller plus loin que le père de la négritude, qui a principalement parcouru l'Afrique-Mère en poésie, entre imaginaire et fantasme, allait être une expérience de désillusion pour celle qui y a vécu de 1959 à

condamné à n'écrire que le français-créole?» (Maryse Condé, « Notes sur un retour au pays natal », *Conjonction : bulletin de l'Institut français d'Haïti*, vol. 176, 1987, p. 22).

10. Maryse Condé, « Propos d'une écrivaine que l'on dit caribéenne et francophone », *Francofonia*, vol. 61, automne 2011, p. 242.

11. Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, coll. « Points/ Essais », 1952.

12. Dominique Chancé, *L'auteur en souffrance. Essai sur la position et la représentation de l'auteur dans le roman antillais contemporain. 1981-1992*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Écritures francophones », 2000, p. 168.

13. Maryse Condé, « Servir deux maîtres », dans Annick Thébica-Melsan (dir.), *Aimé Césaire, le legs. « ... nous sommes de ceux qui disent non à l'ombre »*, Paris, Argol, 2009, p. 118-122.

14. Maryse Condé, *La vie sans fards*, Paris, Jean-Claude Lattès, 2012, p. 68-69.

1970, avec une parenthèse de deux ans à Londres. En 1987, invitée à parler de son « retour au pays natal », Condé a confié qu'avant de quitter la Guadeloupe pour Paris en 1954, elle n'avait « jamais entendu prononcer le nom d'Aimé CÉSAIRE¹⁵ ». C'est à Paris qu'elle découvre non seulement le *Cahier* de Césaire, grâce à une jeune Française rencontrée au lycée Fénelon dont le père était un historien marxiste à la Sorbonne, mais aussi sa propre noirceur : « Qu'est-ce qu'on fait quand on découvre qu'on est noir ? Qu'est-ce qu'on fait ? On se laisse aller. On se lance à corps perdu dans le courant littéraire, dont Césaire est porteur, à savoir la Négritude¹⁶. » « Maître à penser », « se laisser aller », « se lancer à corps perdu », d'aucuns auraient pu prédire la grande déception de celle qui y a vraiment cru. Condé a aisément admis que la négritude de Césaire a sorti la noirceur du sentiment de honte, de la « malédiction¹⁷ », reprenant ainsi l'argument de nécessité déjà mis de l'avant par Fanon en 1952¹⁸, mais elle a également accusé les chantres de la négritude d'avoir leurré toute une génération de Noirs :

Les partisans de la Négritude ont fait une grave erreur et ont causé beaucoup de tort aux Antillais aussi bien qu'aux Américains noirs. Nous avons été amenés à croire que l'Afrique était la source. C'est la source mais nous avons cru que nous trouverions une patrie alors que ce n'est pas une patrie. Sans la négritude nous n'aurions pas subi un tel degré de désillusion¹⁹.

Dans *Le cœur à rire et à pleurer*, Maryse, la narratrice, révèle toutefois une déception qui précède la désillusion liée à l'Afrique. Évoquant Françoise, sa camarade française du lycée Fénelon, elle avoue que ce n'est que par « contagion » que l'œuvre magistrale de Césaire a fini par l'atteindre :

Pour mon anniversaire, elle m'offrit un exemplaire du *Cahier d'un retour au pays natal*. La poésie de Césaire ne me révolutionna pas comme la prose transparente de Zobel l'avait fait quelques années plus tôt. [...] Pourtant, l'enthousiasme de Françoise qui en déclamait des passages à la terrasse du Mahieu finit par devenir contagieux²⁰.

15. Maryse Condé, « Notes sur un retour au pays natal », p. 11 ; en majuscule dans le texte.

16. *Idem.*

17. Vèvè A. Clark, « Je me suis réconciliée avec mon île. Un entretien avec Maryse Condé », *Callaloo*, n° 38, hiver 1989, p. 116.

18. Frantz Fanon, *op. cit.*, p. 124-125.

19. Vèvè A. Clark, art. cit., p. 116.

20. Maryse Condé, *Le cœur à rire et à pleurer*, Paris, Pocket, 2001 [1999], p. 148 ; désormais abrégé en *CRP*, suivi du numéro de la page.

Cette citation suggère que la narratrice a d'abord découvert *La rue Cases-nègres* (1950) de Joseph Zobel, roman plus accessible que l'obscur long poème de Césaire, quoique l'écrivaine ait affirmé en entretien que le *Cahier* était le premier livre écrit par un Noir qu'elle a lu²¹. Il importe peu ici de savoir lequel des deux livres a été lu en premier, mais il est intéressant de remarquer que Condé s'est avancée vers l'œuvre du père avec hésitation. Qu'une jeune lycéenne n'ait d'abord pas été émue par une œuvre réputée hermétique et très difficile n'a rien d'étonnant et il est facile d'imaginer que l'enthousiasme de Françoise, « qui se piquait d'être rouge comme son père » (CRP, 148), soit davantage lié aux idées anticolonistes associées à la figure de Césaire qu'à son *Cahier*. Dans *La vie sans fards*, lorsque la narratrice est un peu plus âgée, ce n'est plus Zobel qu'elle préfère à « l'ancêtre fondateur », comme elle le raconte en relatant ses premières années d'amitié avec le poète Daniel Maximin :

Nous communions dans une identique admiration pour Aimé Césaire. Malgré cela, nous étions souvent en désaccord. Pour lui, Césaire était le « nègre fondamental ». Il ne tolérait pas mes réserves et qu'en fin de compte, je lui préfère Frantz Fanon²².

Sur quoi portent au juste ces réserves ? Est-ce sur ce que Condé a appelé « la contradiction des contradictions²³ », qui a poussé l'auteur du *Cahier* – dans lequel le narrateur s'exclame : « Et nous sommes debout maintenant, mon pays et moi²⁴ » – à défendre la loi de 1946 ? Dès son premier article, Condé mentionne, au sujet de la départementalisation de la Martinique et de la Guadeloupe :

C'est dire que dans les deux îles, la négritude n'a même pas le temps de se mettre debout comme elle est censée l'avoir fait en Haïti. Elle est victime d'infanticide, elle est mort-née ; et réjouissons-nous quand nous voyons ce qui se passe là où elle est portée au pouvoir comme c'est le cas au Sénégal²⁵.

21. Vèvè A. Clark, art. cit., p. 96.

22. Maryse Condé, *La vie sans fards*, p. 272. Tout comme avec Césaire, les rapports avec cet autre père de la Caraïbe francophone ne sont pourtant pas simples ; nous y reviendrons un peu plus loin.

23. Maryse Condé, *Cahier d'un retour au pays natal – Césaire. Analyse critique*, Paris, Hatier, 1978, p. 16.

24. Aimé Césaire, *op. cit.*, p. 57.

25. Maryse Condé, « Pourquoi la négritude ? Négritude ou révolution ? », dans Jeanne-Lydie Goré (dir.), *Négritude africaine, négritude caraïbe : les littératures d'expression française*, Paris, Université Paris-Nord, Centre d'études francophones, Éditions de la Francité, 1973, p. 154.

En 1978, donc des années avant les attaques de Raphaël Confiant, elle note déjà dans son livre consacré au *Cahier* de Césaire que « c'est là un acte que les jeunes générations d'Antillais ne cessent de lui reprocher²⁶ ». Ce n'est cependant pas ce legs impossible à ignorer, cette « trahison » de l'auteur du virulent *Discours sur le colonialisme* (1950) qui est fustigé sous la plume de l'écrivaine, mais bien les fondements de la négritude.

Condé ouvre un court article paru en 1973 par une déclaration de celui qu'il faut bien appeler le père oublié, ou du moins méconnu, de la négritude, à savoir Léon-Gontran Damas : « À mon avis et quoi qu'on en dise, c'est au triomphe de la négritude (telle que je la conçois moi, en tout cas) que l'on assiste actuellement²⁷. » Réagissant contre l'élan positif de Damas, elle énumère tous les maux qui affectent le monde noir, que ce soit en Afrique, aux Antilles – en particulier en Haïti où pourtant, selon les vers souvent cités de Césaire, « la négritude se mit debout pour la première fois²⁸ » –, en Europe et en Amérique du Nord. Surtout, à la glorification de l'Afrique, Condé oppose sa responsabilisation devant le passé tragique, car « la Traite est le résultat d'une collusion entre souverains noirs et blancs dont le souci commun est le profit, au détriment de leurs peuples²⁹ ». Cette collaboration des rois ou aristocrates africains est évoquée dans plusieurs de ses romans, dont *Heremakhonon* (sur lequel nous reviendrons) et *Moi, Tituba sorcière... Noire de Salem*, dans lequel l'auteure fait dire à un marin, Deodatus : « Tu ne peux t'imaginer l'avidité de ces rois nègres ! Ils seraient prêts à vendre leurs sujets si des lois qu'ils n'osent pas défier, ne le leur interdisaient ! Alors les Blancs cruels en profitent³⁰ ! » C'est donc à la négritude au sens d'une unité raciale et solidaire dans la souffrance qu'elle s'en prend. Sans nier la justification de « l'infériorité raciale » dans l'exploitation des Africains, l'écrivaine et critique soutient que celle-ci ne vient que tardivement, c'est-à-dire après les justifications

26. Maryse Condé, *Cahier d'un retour au pays natal – Césaire. Analyse critique*, p. 16. Condé s'est ouvertement déclarée indépendantiste depuis 1987 (voir Françoise Pfaff, *op. cit.*, p. 33, p. 65, p. 89 et p. 91).

27. Maryse Condé, « Pourquoi la négritude ? Négritude ou révolution ? », p. 150. Ces paroles de Damas ont été prononcées lors d'un colloque sur la négritude tenu à Dakar en avril 1971.

28. Aimé Césaire, *op. cit.*, p. 24.

29. Maryse Condé, *art. cit.*, p. 151.

30. Maryse Condé, *Moi, Tituba Sorcière... Noire de Salem*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1988 [1986], p. 213.

sociale, géographique et religieuse, seulement au milieu du XIX^e siècle, à l'apogée de la colonisation³¹.

Ce que Condé reproche également aux pères de la négritude – et en particulier à Césaire (Damas disparaît après les quelques incursions historiques) –, c'est de reprendre, sous le couvert du refus, la logique raciste qui a inventé le « nègre » : « Puisque c'est l'Europe qui a fabriqué de toutes pièces le mythe [du] nègre, revendiquer ce mythe, s'en glorifier comme de l'expression de sa personnalité véritable ne revient-il pas à accepter l'Europe et sa culture dans leurs pires errements³² ? » Les mêmes phrases sont reprises dans un article publié à peine un an plus tard, mais le mot « personnalité » est remplacé par « identité » et l'argument se présente sous forme d'affirmation et non plus de question³³. En reconnaissant les différences entre la négritude et la poésie de Césaire et celles de Senghor, Condé accuse par ailleurs les deux écrivains d'avoir commis de graves erreurs : encourager l'acceptation et la (re)découverte de l'identité « nègre » (Césaire) et contribuer à la glorification idéologique de l'Afrique (Senghor), dès lors que « le Nègre n'existe pas³⁴ ». Dit autrement, s'il y a chez Césaire une *tentative* de révolte, alors que dans la poésie de Senghor « [b]ien rares sont les accents de révolte³⁵ », il n'y a ni chez l'un ni chez l'autre de refus, contrairement à ce que Jean-Paul Sartre avance dans sa célèbre préface « Orphée noir » : « Césaire développe et approfondit cette image : la nuit n'est plus absence, elle est refus³⁶. » Plutôt que du refus, Condé y voit du masochisme : « Césaire exprimait sa négritude en un puissant masochisme dont nous ne contestons pas la beauté, mais l'utilité³⁷. » Le verbe poétique de Césaire beau, mais inutile ? L'idée revient dans son article de 1974. Faisant encore une fois allusion à la préface de Sartre, elle écrit que « [s]i comme on l'a dit le *Cahier d'un retour au pays natal* est une descente aux Enfers, il s'agit d'une descente sublime, mais passablement gratuite³⁸ ». À lire Condé (du moins celle de l'époque), le

31. Maryse Condé, art. cit., p. 153.

32. *Idem.*

33. Maryse Condé, « Négritude césairienne, négritude senghorienne », *Revue de littérature comparée*, vol. 48, nos 3-4, 1974, p. 413.

34. *Idem.*

35. *Ibid.*, p. 415.

36. Jean-Paul Sartre, « Orphée noir », dans Léopold Sédar Senghor (dir.), *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Pays d'outre-mer : art et littérature », 1972 [1948], p. XXIII.

37. Maryse Condé, « Pourquoi la négritude ? Négritude ou révolution ? », p. 154.

38. Maryse Condé, « Négritude césairienne, négritude senghorienne », p. 414.

seul apport de la négritude serait d'avoir « donné le *Cahier d'un retour au pays natal*, le plus beau poème peut-être, écrit par un colonisé³⁹ ». Son propos annonce une constante dans les rapports entre Césaire et ses filles/fils : l'admiration devant le poète, mais la critique vive envers le père qui a idéalisé l'Afrique.

Bien que l'on sente l'influence des expériences personnelles de Condé en Afrique dans ses attaques contre l'idée d'une unité raciale, celles-ci ne sont pas évoquées dans ses articles ; elles le seront indirectement dans ses deux premiers romans, *Heremakhonon* et *Une saison à Rihata*. Parallèlement à sa condamnation de la négritude dans ses premiers articles, on retrouve effectivement une critique violente des promesses portées par le mouvement de Césaire et la désillusion face à l'Afrique postcoloniale. En fait, il est tentant de lire cette pensée de Véronica, personnage central d'*Heremakhonon*, au sujet de son père ironiquement surnommé « le marabout mandingue », comme une parole lancée à Césaire : « c'est avec lui, et lui surtout, que j'ai un compte à régler⁴⁰ ». Déclarant avoir « lu Césaire comme tout le monde. Je veux dire tous ceux de notre monde, le tiers monde » (*H*, 123), la narratrice donne des preuves de cette lecture en citant un vers du *Cahier* – « Eia pour le Kailcédrat royal ! » (*H*, 31) – et en utilisant le néologisme césairien « négraille » (*H*, 25). C'est en Afrique, ce continent « pur », ce « ventre maternel » (*H*, 55), cette « nuit utérine » (*H*, 103), que Véronica pense pouvoir renouer avec ses racines. Enseignante dans un pays qui n'est pas nommé et qui pourrait donc être n'importe quel pays africain, elle s'amourache d'Ibrahima Sory, ministre de la Défense et de l'Intérieur, en qui elle croit trouver son « nègre avec aïeux » (l'expression revient à plusieurs reprises, comme un leitmotiv du roman⁴¹). Elle ne tarde pas à apprendre qu'il est le plus sanguinaire et le plus rétrograde de l'entourage du dictateur Mwalimwana, le « Père » de la nation, ce qui ne l'empêche toutefois pas de continuer de penser que

39. *Ibid.*, p. 419.

40. Maryse Condé, *En attendant le bonheur (Heremakhonon)*, Paris, Seghers, 1988 [1976], p. 48 ; désormais abrégé en *H*, suivi du numéro de la page. Condé précise dans l'avant-propos de cette réédition qu'outre le titre qui explique l'expression malinké « *Heremakhonon* » et la correction des maladresses flagrantes, elle a résisté à la tentation de remanier ce roman, voulant respecter « l'opacité première du texte » (p. 11). Dans le livre, « *Heremakhonon* » est le nom de la villa d'Ibrahima Sory, l'amant de Véronica. L'auteure a confié que l'expression symbolisait pour elle toutes les illusions contenues dans les nouvelles nations indépendantes en Afrique (Françoise Pfaff, *op. cit.*, p. 39).

41. Maryse Condé, *En attendant le bonheur (Heremakhonon)*, *op. cit.*, p. 47, 55, 65, 66, 132, 193 et 243.

sa relation avec lui – dans laquelle elle n'est pourtant traitée que comme un objet sexuel – sera salutaire : « J'ai la conviction qu'il peut me sauver. Me réconcilier avec moi-même, c'est-à-dire avec ma race » (H, 104). Car Sory est un « authentique » aristocrate africain, pas un de ces « singes » (H, 47, 83, 191) que sont les petits-fils d'esclaves des Antilles. Que les ancêtres de Sory aient tenu « fouet en main [et] pressur[é] les masses pour le profit des Blancs. Et aussi pour le leur » (H, 46), n'ébranle pas outre mesure Véronica qui, sous prétexte de ne pas se mêler de politique, continue de le voir jusqu'à la mort de son étudiant Birame III et de son collègue et ami Saliou. Au terme du roman, l'espoir porté par le retour en Afrique est anéanti et les aventures de Véronica sur le continent noir se terminent par son départ pour Paris et cette conclusion lapidaire : « J'ai cherché mon salut là où il ne fallait pas. Parmi les assassins » (H, 244).

Cinq ans plus tard, comme si *Heremakhonon* n'avait pas suffi à épuisser le sentiment de déception et d'amertume face à l'Afrique, Condé publie *Une saison à Rihata*, dont le titre fait écho à *Une saison au Congo* de Césaire qui est lui-même un écho à *Une saison en enfer* de Rimbaud. Dans ce deuxième roman, Marie-Hélène est également attirée par l'Afrique présentée comme un lieu maternel remplaçant l'île morte en même temps que la mère, île perdue devenue « stérile » : « Restait l'Afrique, mère aussi, proche par l'espoir et l'imaginaire⁴². » Mariée à Zek, amoureux fou d'elle depuis qu'il l'a rencontrée à Paris, elle aime plutôt son frère, Madou, ministre d'un état corrompu et avec qui elle a déjà eu une liaison. Mais Marie-Hélène n'est plus dans la même recherche identitaire que Véronica, comme si elle savait d'avance que la quête serait vaine : elle est une étrangère en terre africaine, voire une « Blanche⁴³ » pour le père de Zek. Dans *Les belles ténébreuses*, Condé aborde aussi la condescendance, voire le mépris des parents africains d'Aminata envers Kassem, un déraciné, un « café au lait, descendant d'esclaves », citant au passage Césaire qui a fait d'une « piètre origine un remarquable poème » : « Non, nous n'avons jamais été amazones du roi du Dahomey, ni princes de Ghana avec huit cents chameaux... Si Aimé Césaire a du génie, croyez-moi, la réalité ne possède aucun panache⁴⁴ ! » L'unité

42. Maryse Condé, *Une saison à Rihata*, Paris, Robert Laffont, 1981, p. 77.

43. *Ibid.*, p. 23.

44. Maryse Condé, *Les belles ténébreuses*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 2009 [2008], p. 165 ; les italiques renvoient à l'extrait du *Cahier d'un retour au pays natal*, p. 38 de l'édition précédemment citée.

et la solidarité du monde noir véhiculées dans les discours de la négritude ne sont, de toute évidence, qu'un leurre, de même que le « retour aux sources ». Dès lors, il n'est pas étonnant de lire, dans *Histoire de la femme cannibale*, dont l'action se situe en Afrique du Sud, que le continent qui symbolisait la « nuit utérine », le « ventre maternel » dans *Heremakhonon*, se présente désormais sous les traits d'« une marâtre⁴⁵ ».

Le « nègre » (n')existe (pas)

La lecture de *Heremakhonon*, d'*Une saison à Rihata* et des articles publiés dans les années 1970 donne l'impression que la critique de Césaire et du mouvement de la négritude est sans équivoque. Pourtant, Condé fait paraître en 1978 un livre consacré au *Cahier d'un retour au pays natal* dont le ton est nettement plus modéré, bien qu'il reprenne plusieurs idées déjà exprimées. Cela s'explique bien sûr par les exigences d'une maison d'édition à vocation pédagogique, puisque le petit ouvrage est paru dans la collection « Profil d'une œuvre » chez Hatier. Malgré les questions que soulève la négritude de Césaire, difficile, en effet, de durement critiquer une œuvre qui est présentée comme la « référence essentielle pour les écrivains négro-africains francophones », en plus d'être « sans contredit le fondement d'une littérature antillaise authentique⁴⁶ ». Par-delà les contraintes éditoriales, ce livre semble être l'occasion pour Condé de nuancer ses propos et de parler de « l'héritier de Césaire⁴⁷ », Frantz Fanon, présent dans ses deux premiers romans par des références intertextuelles, mais absent de ses premiers articles critiques, même si c'est à lui qu'elle emprunte les deux aspects critiqués au sujet de la négritude, à savoir le regard tourné vers le passé au détriment du présent et l'identité noire comme un tout. La négritude y est toujours dénoncée, néanmoins, Condé apporte une nuance importante :

Pour une nouvelle génération d'Antillais et d'Africains, il aurait fallu dès le départ refuser ce mot [« nègre »] qui ne recouvre qu'un stéréotype vide de

45. Maryse Condé, *Histoire de la femme cannibale*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 2005 [2003], p. 239. Dans ce roman, Rosélie, également née en Guadeloupe, a ignoré les mises en garde au sujet de l'Afrique, la « marâtre », où « [o]n y attend vainement le bonheur » (*idem*). Cette phrase fait évidemment référence au titre du premier roman, « *Heremakhonon* ». Contrairement à Véronica, toutefois, Rosélie a été prévenue.

46. Maryse Condé, *Cahier d'un retour au pays natal – Césaire. Analyse critique*, p. 71.

47. Glissant est rapidement mentionné au début de la partie intitulée « L'héritage de Césaire » (*ibid.*, p. 67-70), mais ce sous-chapitre porte sur Césaire et Fanon.

sens et affirmer la personnalité des différents groupes noirs. Le nègre n'existant pas en quelque sorte, en parler c'est, quoi qu'on fasse, demeurer dans le champ de l'Occident et de ses valeurs⁴⁸.

Ainsi, Condé soutient dans ses premiers articles que le « nègre » n'existe pas, mais elle dit ici qu'il n'existe pas *en quelque sorte*. Puisque le « nègre » est une invention de l'Europe, il est problématique de remettre en question son existence sans nier la réalité coloniale : celle-ci ayant fabriqué le « nègre », ce dernier existe forcément en contexte de colonisation.

Après avoir nié qu'il y avait refus chez Césaire, Condé n'est donc plus aussi catégorique. Certes, elle précise qu'« on ne construit pas avec des refus⁴⁹ », mais elle n'en suggère pas moins que le *Cahier* est « le poème du refus de l'assimilation culturelle, de la dénonciation de la situation coloniale qui la justifie et de la prise de conscience raciale et culturelle⁵⁰ ». À propos de l'image « détestable » récupérée par Césaire, elle concède maintenant que c'est une « entreprise [qui] vise à la guérison d'un mal enfoui dans le commencement même⁵¹ ». De plus, alors que dans le premier article, elle commente avec sarcasme l'analyse de Lylian Kesteloot sur le « miracle » qui se produit grâce à « la totale identification » du narrateur du *Cahier* à son peuple, identification qui lui donne la force de revendiquer sa négritude (« Qu'on me permette de ne pas croire au miracle. Comment la totale identification à un objet de mépris, à un être de démente précoce peut-elle armer pour la libération, pour la lutte⁵² ? » demande-t-elle), elle adhère curieusement à la thèse de Kesteloot dans son livre : « C'est bien d'un miracle au sens fort qu'il s'agit, d'une transformation née de la Foi et dont la Raison ne saurait rendre compte. Et le *Cahier* s'achève sur une prophétie, la promesse de lendemains nouveaux⁵³. » De manière inattendue, la descente « gratuite » est devenue un « miracle » et « l'inutilité » s'est changée en « promesse ».

Une telle ambivalence envers Césaire se trouve également chez Fanon, le « deuxième maître » de Condé. Tous les deux témoignent de

48. *Ibid.*, p. 45.

49. *Ibid.*, p. 48.

50. *Ibid.*, p. 36.

51. *Ibid.*, p. 37.

52. Maryse Condé, « Pourquoi la négritude ? Négritude ou révolution ? », p. 153. Rappelons que Lylian Kesteloot est une pionnière de la recherche sur la négritude et les littératures francophones de l'Afrique.

53. Maryse Condé, *op. cit.*, p. 33.

fait d'un mouvement de révolte contre le concept de négritude et d'une difficulté d'échapper à l'emprise du Père. Publié en 1952, *Peau noire, masques blancs* se clôt sur l'affirmation selon laquelle « Le nègre n'est pas. Pas plus que le Blanc⁵⁴. » Selon Fanon, seule cette prise de conscience peut permettre une réelle désaliénation : celle du Noir surtout, mais aussi celle du Blanc. Fanon souligne, à la suite de Sartre, que la négritude est un passage obligé, un moyen et non une fin en soi⁵⁵. N'empêche, sa conclusion est l'expression d'un souhait davantage que le constat d'une réalité dans la mesure où toute son analyse est consacrée à une aliénation qui repose sur une logique raciale, ce que met en lumière la citation de Césaire en exergue à son introduction : « Je parle de millions d'hommes à qui on a inculqué savamment la peur, le complexe d'infériorité, le tremblement, l'agenouillement, le désespoir, le larbinisme⁵⁶. » Pour Césaire comme pour Fanon, ce complexe est le résultat d'un double processus : « économique d'abord ; par intériorisation ou, mieux, *épidermisation* de cette infériorité, ensuite⁵⁷. Il n'est d'ailleurs pas inutile de rappeler que si Fanon fait figure de pionnier avec son analyse du mimétisme colonial, Césaire avait déjà dénoncé cette aliénation dans un article paru en 1935 dans la revue qu'il a fondée à Paris, *L'étudiant noir* :

Un jour, le Nègre s'empara de la cravate du Blanc, se saisit d'un chapeau melon, s'en affubla, et partit en riant... Ce n'était qu'un jeu, mais le Nègre se laissa prendre au jeu ; il s'habitua si bien à la cravate et au chapeau melon qu'il finit par croire qu'il les avait toujours portés : il se moqua de ceux qui n'en portaient point et renia son père qui a nom Esprit-de-Brousse⁵⁸...

La pensée de Césaire est donc au cœur de la théorie de Fanon, qui a eu l'occasion de croiser le poète lorsque ce dernier enseignait au Lycée Schoelcher à Fort-de-France, où les notes de ses cours circulaient comme des « documents clandestins⁵⁹ ». Chez Fanon comme chez Condé, l'héritage césairien se place ainsi sous le double signe de l'influence et de la contestation.

54. Frantz Fanon, *op. cit.*, p. 188.

55. Voir Jean-Paul Sartre, « Orophée noir », art. cit., p. xli.

56. Frantz Fanon, *op. cit.*, p. 5. La citation est tirée du *Discours sur le colonialisme* de Césaire (Paris, Présence africaine, 1955 [1950], p. 34).

57. Frantz Fanon, *op. cit.*, p. 8 ; je souligne.

58. Aimé Césaire, « Nègreries. Jeunesse noire et assimilation », reproduit en annexe dans Raphaël Confiant, *Aimé Césaire. Une traversée paradoxale du siècle*, p. 326.

59. David Macey, *Frantz Fanon : A Biography*, Londres/New York, Verso, 2012 [2000], p. 68.

Dans les dernières pages de *Peau noire, masques blancs*, Fanon insiste sur les méfaits de la négritude qui regarde constamment vers le passé et qui (sur)valorise l'identité et les valeurs « nègres » : « En aucune façon je ne dois tirer du passé des peuples de couleur ma vocation originelle. En aucune façon je ne dois m'attacher à faire revivre une civilisation nègre injustement méconnue⁶⁰ » ; « Ce n'est pas le monde noir qui me dicte ma conduite. Ma peau noire n'est pas dépositaire de valeurs spécifiques⁶¹ ». Bien qu'elles critiquent la négritude, ces phrases ne sont pas sans faire écho à Césaire qui mettait déjà en garde contre la tentation de faire de sa négritude une prison ou un dogme : « ma négritude n'est ni une tour ni une cathédrale⁶² », écrit-il dans son *Cahier*. Dans *Les damnés de la terre*, Fanon montre d'ailleurs la nécessité de la négritude : « Le concept de négritude par exemple était l'antithèse affective sinon logique de cette insulte que l'homme blanc faisait à l'humanité. Cette négritude ruée contre le mépris du blanc s'est révélée dans certains secteurs seule capable de lever interdictions et malédictions⁶³. » Du rejet de la négritude dans son premier essai, l'auteur arrive ici à l'explication de son efficacité. Tout se passe comme si le fils avait envers le père une attitude à la fois de refus et de reconnaissance ; un désir de réfuter une notion essentialiste mêlé à l'impossibilité d'échapper à la question raciale pour dénoncer les inégalités. À la difficulté d'éviter la notion de « race » s'ajoute également la tendance à convoquer une figure dont la portée de l'œuvre est sans précédent et qui, en ce sens, vient légitimer la thèse de l'auteur⁶⁴. Comme le fait remarquer Jacques Coursil, malgré la volonté de Fanon de surpasser la négritude,

même aujourd'hui, personne ne dispose d'autre moyen d'expression qu'un vocabulaire racialisé. [...] [O]n avait fini par admettre que les races humaines étaient des imaginaires, mais il y a pire : la race s'avère être un langage, un système de signes clos, une cage dont on ne peut sortir⁶⁵.

60. Frantz Fanon, *op. cit.*, p. 183.

61. *Ibid.*, p. 184.

62. Aimé Césaire, *op. cit.*, p. 47.

63. Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/Actuel », 1991 [1961], p. 257-258.

64. Un extrait de la pièce *Et les chiens se taisaient* (1956) de Césaire est longuement cité dans le chapitre des *Damnés de la terre* qui a retenu le plus d'attention, celui sur la violence, car sa poésie « prend dans la perspective précise de la violence une signification prophétique » (Frantz Fanon, *op. cit.*, p. 118). Dans *Et les chiens se taisaient*, le personnage Rebelle tue son maître et se tue lui-même, détruisant ainsi la relation maître/esclave.

65. Jacques Coursil, « Négritude. La grammaire de Caliban », *Francofonia*, vol. 61, automne 2011, p. 22.

Condé aussi, tout en continuant de déclarer que la négritude est une « notion illusoire, dangereuse, à la limite », a dû reconnaître la nécessité du mouvement et contredire sa perspective intransigeante des premiers textes :

Mais j'ai constaté que pour certaines catégories de populations, par exemple des peuples engagés dans un combat de libération, le passage par la Négritude demeurait absolument nécessaire. Un intellectuel peut reprendre à son compte cette phrase qui a eu beaucoup de succès à l'époque : « Le Nègre n'existe pas », mais pour qui vit dans des pays dominés – comme l'Afrique du Sud le fut – il est évident que le Nègre existe⁶⁶.

D'un maître l'autre

Alors qu'elle assure avoir lu Césaire « comme tout le monde », Véronica dit des révolutionnaires qui tentent de faire tomber le gouvernement corrompu qu'« [a]u lieu du Coran, ils psalmodient Fanon. Hier ils ont voulu m'entraîner dans une discussion des *Damnés* que je n'ai pas lus » (H, 58). Son personnage peut bien sûr prétendre ne pas avoir lu *Les damnés de la terre*, l'auteure, elle, l'a bel et bien lu. Les dérives des indépendances et la trahison du leader une fois au pouvoir analysées par Fanon, notamment dans son troisième chapitre, trouvent effectivement résonance dans plusieurs romans de Condé, surtout dans les deux premiers. Dans *La vie sans fards*, elle mentionne d'ailleurs au sujet de ce chapitre : « Il me sembla que le chapitre III, "Mésaventures de la conscience nationale", avait été écrit à l'intention de la Guinée, quand les auteurs de la révolution en deviennent peu à peu les fossoyeurs⁶⁷. » Quoique fortement influencée par les écrits de Fanon, Condé n'a toutefois pas toujours été tendre envers son « deuxième maître ». Elle rappelle, toujours dans *La vie sans fards*, sa réaction spontanée de révolte contre *Peau noire, masques blancs* car, selon elle, Fanon « n'avait rien compris à notre société⁶⁸ ». Plusieurs années avant la parution de ce roman autobiographique, elle avait déjà dit en entretien : « Nous [Condé et ses camarades] étions outrés par sa façon de peindre les Antillais. Je devais soumettre [une] réponse au journal *Esprit*, et je suis

66. Maryse Condé, « Si Césaire n'existait pas ... », p. 94 pour les deux citations.

67. Maryse Condé, *La vie sans fards*, p. 128. À la parution des *Damnés de la terre*, en 1961, Condé vivait en Guinée. Elle a maintes fois répété qu'elle avait d'abord admiré Sékou Touré, mais qu'elle avait vite désenchanté.

68. *Ibid.*, p. 21.

allée voir l'éditeur, Jean-Marie Domenach, pour lui dire combien nous, les jeunes Antillais nous nous opposions à Frantz Fanon⁶⁹. » En plus d'une critique de la négritude, *Heremakhonon* se veut en effet une réponse au « macho⁷⁰ » qu'est Fanon, qui a proposé une lecture « misogynne » de *Je suis une Martiniquaise* (1948) de Mayotte Capécia⁷¹. Le sexisme de Fanon a déjà suscité nombre de commentaires. Soulignons tout de même une sorte de contradiction : pour certaines critiques⁷², le plus grand tort de Fanon est d'accuser, à travers Capécia, toutes les femmes de couleur du complexe de « lactification », du désir de « blanchir » la race dans les rapports sexuels avec des Blancs, tandis que pour Condé, il est coupable d'avoir stigmatisé Mayotte Capécia dès lors que toutes les personnes ayant souffert de l'esclavage ou de la colonisation étaient aliénées : « *Mayotte Capécia was simply no exception to the rule*⁷³. » Luttant contre cette aliénation, Véronica jure qu'elle n'est « pas une Mayotte Capécia » (H, 55), même si elle admet que les jeunes Noirs que sa famille lui présentait lui « faisaient horreur » (H, 55).

Le ton ironique de certains passages de *Heremakhonon* est palpable – « le colonisé est un envieux, c'est Fanon qui l'a dit » (H, 22) –, mais le roman n'en révèle pas moins l'impact de la lecture de *Peau noire, masques blancs* sur l'auteure. Bien qu'elle affirme ne pas être une Mayotte Capécia, Véronica confie par ailleurs qu'en Guadeloupe, malgré l'éducation « noiriste » de ses parents, elle enviait la peau claire des mulâtres, nourrissant « ce désir secret, et la honte de ce désir » (H, 185). Vingt-sept ans plus tard, dans *Histoire de la femme cannibale*, Rosélie, mariée à un professeur anglais dont la mort mystérieuse par meurtre, après vingt ans de mariage, révélera qu'il entretenait des liaisons homosexuelles, est perçue par ses amis comme « l'illustration du complexe de lactification à la Mayotte Capécia, si magnifiquement dénoncé par Fanon, encore lui⁷⁴ ! ». Dans ce roman, Fanon est convoqué pour mettre en relief un jugement qui, dans la communauté noire, existe

69. Vèvè A. Clark, art. cit., p. 98.

70. Françoise Pfaff, *op. cit.*, p. 62.

71. Dans son chapitre « La femme de couleur et le Blanc » (Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, p. 33-50).

72. Entre autres pour Susan Andrade dans son article « The Nigger of the Narcissist: History, Sexuality and Intertextuality in Maryse Condé's *Heremakhonon* », *Callaloo*, vol. 16, n° 1, hiver 1993, voir en particulier p. 219.

73. Maryse Condé, « Order, Disorder, Freedom, and the West Indian Writer », *Yale French Studies*, vol. 2, n° 83, 1993, p. 131; « Mayotte Capécia n'était absolument pas une exception à la règle. » Je traduis.

74. Maryse Condé, *Histoire de la femme cannibale*, p. 221.

toujours. « Encore lui⁷⁵ », car Fanon était aussi présent dans *Le cœur à rire et à pleurer*. Dans l'un des courts récits intitulé « Chemin d'école », qui reprend le titre de l'un des romans de Patrick Chamoiseau⁷⁶, Maryse évoque un séjour à Paris alors qu'elle était adolescente et que les Français faisaient sans gêne des commentaires sur sa personne :

– Elle est mignonne, la petite négresse !

Ce n'était pas le mot « négresse » qui me brûlait. En ce temps-là, il était usuel, c'était le ton. Surprise. J'étais une surprise. L'exception d'une race que les Blancs s'obstinaient à croire repoussante et barbare. (CRP, 114)

Cette scène renvoie à l'épisode raconté dans *Peau noire, masques blancs* dans lequel le Noir adulte qu'est Fanon n'est pas « mignon », mais « terrifiant » : « Maman, regarde le nègre, j'ai peur⁷⁷ ! » Qu'elle suscite la peur ou la surprise, la peau noire est le rappel que l'Antillais(e) peut bien se prendre pour un(e) Français(e), il ou elle ne peut en être qu'« un mauvais décalque » (CRP, 120). La narratrice l'affirme sans ambages à la fin de ce récit : « J'étais "peau noire, masque blanc" et c'est pour moi que Frantz Fanon allait écrire » (CRP, 120).

L'intérêt du *Cœur à rire et à pleurer* ne se trouve cependant pas dans les exemples d'obstacles au « devenir français », mais dans la position singulière des parents de Maryse qui se croient plus français que les Français tout en prônant une éducation « noiriste » pour leurs enfants. Selon le frère de la narratrice, leurs parents sont une paire d'aliénés car ils envient les Français, même les serveurs de table qui « de leur propre aveu ne leur arrivaient pas à la cheville » (CRP, 14). Pourtant, Maryse se demande à juste titre si Sandrino a bel et bien raison :

Mes parents étaient-ils des aliénés ? Sûr et certain, ils n'éprouvaient aucun orgueil de leur héritage africain. Ils l'ignoraient. C'est un fait ! Au cours de ces séjours en France, mon père ne prit jamais le chemin de la rue des Écoles où la revue *Présence africaine* sortait du cerveau d'Alioune Diop.

75. Encore Fanon, mais aussi encore Césaire. À la différence de Rosélie, Simone, sa seule bonne amie, a des opinions politiques sur tout, car « [ê]tre du peuple d'Aimé Césaire, l'éveilleur de conscience, lui conférait le droit d'en remontrer à tous » (*ibid.*, p. 67). Plus loin, le poète est à l'image de l'hospitalité qui a fait sa réputation : « Avec une simplicité qui l'honorait, le grand homme l'avait [Olu, le proviseur d'un collège] reçu à la mairie et lui avait présenté son île. Quel souvenir inoubliable ! Le poète nommait par leur nom latin chaque arbre, chaque plante, chaque fleur, chaque brin d'herbe » (*ibid.*, p. 171).

76. *Chemin-d'école* (Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1996 [1994]) est le deuxième volet de la trilogie *Une enfance créole* de Patrick Chamoiseau. En reprenant ce titre, Condé supprime le trait d'union.

77. Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, p. 90.

Comme ma mère, il était convaincu que seule la culture occidentale vaut la peine d'exister et il se montrait reconnaissant envers la France qui leur avait permis de l'obtenir. En même temps, ni l'un ni l'autre n'éprouvaient le moindre sentiment d'infériorité à cause de leur couleur. Ils se croyaient les plus brillants, les plus intelligents, la preuve par neuf de l'avancement de leur Race de Grands-Nègres. (CRP, 17-18)

Ses parents sont en effet dans l'aliénation, mais ils se distinguent de l'Antillais aliéné incapable « de se penser nègre⁷⁸ » de Fanon. Il y a ici l'expression d'une fierté raciale, d'une négritude assumée, voire surpassée : ce n'est pas par complexe que les parents de la narratrice ignorent l'Afrique, simplement cet héritage est un fait qu'ils n'ont plus à revendiquer. Encore une fois, l'ombre des *deux* pères se profile à travers les personnages, car si c'est pour Maryse que Fanon écrira, Césaire n'est jamais très loin. Leurs théorie et concept sont toutefois complexifiés, la fille se réclamant du legs des maîtres tout en l'interrogeant.

Césaire, laminaire⁷⁹

Avant la formule évocatrice des créolistes au sujet de « l'étouffoir du génie césairien⁸⁰ », Condé avait suggéré que « [s]ur le plan littéraire, Césaire a éclipsé tous ceux de sa génération⁸¹ ». Même Fanon, l'un des pères de la théorie postcoloniale rapidement appropriée par les universités américaines à une époque où les noms des créolistes ou même de Glissant étaient inconnus, « n'aurait pas écrit *Les damnés de la terre* s'il n'y avait pas eu Césaire⁸² ». De toute évidence, il n'est pas facile de se défaire du poids de l'Ancêtre, de ce personnage mythique même avant sa mort, comme le met en lumière Chamoiseau dans *Texaco* : « Sa présence était impressionnante, non pas sa voix qu'il n'élevait pas, ni ses gestes très calmes, mais sa présence : elle comblait les esprits des

78. *Ibid.*, p. 124.

79. L'image, qui souligne un attachement farouche à son île et à son identité comme les laminaires qui s'accrochent aux rochers, est celle du poète lui-même qui l'a immortalisée dans son dernier recueil, *Moi, laminaire*, publié en 1982. Notons que c'est dans ce recueil que l'on retrouve un poème dédié au « guerrier-silex » qu'est Fanon (Aimé Césaire, *La Poésie [œuvre complète]* (éd. D. Maximin et G. Carpentier), Paris, Seuil, 2006 [1994], p. 394-395).

80. Patrick Chamoiseau et Raphaël Confiant, *Lettres créoles. Tracés antillaises et continentales de la littérature : Haïti, Guadeloupe, Martinique, Guyane 1635-1975*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/Essais », 1999 [1991], p. 274.

81. Maryse Condé, *Cahier d'un retour au pays natal – Césaire. Analyse critique*, p. 67.

82. *Idem.*

légendes qui couraient sur lui. C'était papa-Césaire, notre revanche vivante sur les békés et gros-mulâtres⁸³. » Même mort, Papa-Césaire a continué d'incarner la « revanche », puisque le poète-député a fait son entrée au Panthéon en 2011 après des obsèques nationales en 2008, devenant une figure non seulement consacrée mais littéralement sacrée.

Dans un texte publié en 2009, donc peu de temps après le décès de Césaire, Condé avoue qu'elle n'est jamais parvenue à complètement se libérer de la négritude, comme en témoigne toute son œuvre⁸⁴. Elle ajoute que « [c]ette Négritude que j'ai tellement contestée dans le passé m'apparaît à présent comme le dernier grand beau rêve de notre humanité. Rêve généreux de fraternité où la noirceur des peaux nous amarrerait les uns aux autres comme la corde de l'igname⁸⁵. » Certes, ce sont ici les mots d'une écrivaine en deuil. Néanmoins, ils dévoilent l'impossibilité de « se débarrasser » non seulement de l'ancêtre fondateur mais aussi de sa négritude. Déjà en 1986 Condé écrit, dans *Moi, Tituba Sorcière*, convoquant le héros césairien Rebelle comme Fanon l'avait fait dans *Les damnés de la terre* : « Le Rebelle disparaît dans un nuage de fumée. Son esprit demeure. Les peurs se dissipent⁸⁶. » En somme, s'il est clair que la littérature antillaise ne « finit⁸⁷ » pas avec Césaire, comme l'annonçait Condé en 1978 dans la citation mise en exergue à cet article, il semble tout aussi vrai que filles et fils, fidèles ou rebelles, n'ont pas fini de revenir au père.

83. Patrick Chamoiseau, *Texaco*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1994 [1992], p. 454.

84. Maryse Condé, « Servir deux maîtres », p. 122.

85. *Idem*.

86. Maryse Condé, *Moi, Tituba Sorcière... Noire de Salem*, p. 211.

87. Maryse Condé, *Cahier d'un retour au pays natal – Césaire. Analyse critique*, p. 65.