

AIMÉ CÉSAIRE ET LA LUTTE INACHEVÉE

Françoise Vergès

Le colonialisme porte en lui la terreur. Il est vrai.
Mais il porte aussi en lui, plus néfaste encore
peut-être que la chicotte des exploités, le
mépris de l'homme, la haine de l'homme, bref
le racisme. Que l'on s'y prenne comme on le
voudra, on arrive toujours à la même conclusion.
Il n'y a pas de colonialisme sans racisme.
AIMÉ CÉSAIRE, *La Nouvelle critique*, 1954.

La Révolution haïtienne inaugure la critique du grand récit européen de l'universalité de sa philosophie. Elle interroge ses pré-supposés qui posent l'égalité de tous et pourtant accepte le régime d'exclusion. Depuis, cette critique n'a cessé d'être reprise, retravaillée, réappropriée, à travers les empires coloniaux européens. Ses auteurs ont construit des routes de traverse, des passerelles entre continents et systèmes de pensée. À la fraternité de la Révolution française qui n'avait pas su accepter pleinement le principe de fraternité de tous en hésitant sur le sort des Libres de couleur et des esclaves, les combattants des siècles qui suivirent cherchèrent tous à proclamer une fraternité sans frontières. Si la déconstruction de la *bibliothèque coloniale*, qui établit des disciplines, forge des catégories et ordonne le monde n'a pas pris fin aujourd'hui, nous pouvons cependant puiser dans une œuvre diverse et transcontinentale afin de trouver les outils de la pensée.

Aimé Césaire fait partie des auteurs qui ont contribué à la déconstruction de la bibliothèque coloniale qui depuis le 16^e siècle ordonne le monde selon une hiérarchie qui part d'un centre, l'Europe, pour se déployer à travers le temps et l'espace. Son œuvre est essentielle parce qu'il est parmi les premiers qui interrogent *d'un lieu singulier*, une colonie française qui a connu l'esclavage et le colonialisme, le récit hégémonique européen. Elle est donc profondément marquée par l'expérience de l'exil, de la déportation, de la présence africaine au monde produite par la traite négrière et l'esclavage. Césaire proclame sa négritude, une négritude qui n'est pas repli identitaire mais est porteuse d'une histoire qui est un chapitre central de l'histoire de l'humanité. Produites par une mondialisation qui relie des continents aux systèmes juridiques, culturels, économiques et

politiques différents et qui dure près de quatre siècles, les cultures post-esclavagistes portent en elles une expérience fondatrice qui remet en cause un universalisme basé sur une hégémonie.

Césaire enracine sa critique dans le long temps de la colonie. La France a connu trois temps de colonisation, celle de la première expansion et de la société esclavagiste (1534-1789), celle de la seconde expansion et de l'abolition de la traite négrière et de l'esclavage (1789-1870), et celle de l'empire colonial et de la décolonisation (1870-1962). L'histoire de la Martinique, comme de la Guadeloupe et de La Réunion, a traversé ces trois temps. Ce long temps de la colonie révèle à quel point la colonie comme espace du régime de l'exclusion au cœur de la nation française est ancien. C'est dans ce long temps que doit s'inscrire la réflexion sur les différentes "vies" de la colonie, ses territoires, la diversité de ses règles et de ses représentations comme de la permanence de sa présence dans le récit et l'identité de la France. Césaire sait que la colonie n'est pas une invention post-esclavagiste, qu'elle est inséparable de la modernité européenne, de sa construction comme guide éclairé du monde, comme centre de la civilisation. Il ne rejette pourtant jamais ce qu'a donné l'Europe. Il ne s'interdit aucune référence, aucune source, aucun auteur.

À ce titre, la lecture de Césaire est importante mais s'il faut lire et relire Césaire aujourd'hui, ce n'est pas simplement comme un témoin, mais comme une voix critique, soumise elle-même à une lecture critique. Ainsi, ses textes révèlent une idéalisation de l'Afrique comme monde harmonieux, avec une économie égalitaire de troc et d'échange, sans conflits et sans guerres. L'analyse de son action politique comme député-maire de Fort de France pendant plusieurs décennies montre à la fois un souci pour les pauvres et les exclus (il rasera les bidonvilles et fera construire des logements sociaux) et pour la culture (création de festivals...), mais une moins grande attention au développement futur de son île. Courageux, répondant toujours présent pour la défense de ceux accusés injustement par l'État français (procès de jeunes Guadeloupéens en 1968 devant la cour de sûreté de l'État), ne se laissant jamais impressionné par l'appareil d'État, refusant plusieurs fois des honneurs qui lui sont proposés par les gouvernements successifs (poste de ministre sous Mitterrand, Académie française...), Césaire présente une figure du refus des honneurs qui flattent la personne mais ne contribuent pas au bien commun. Il affirmera toujours son amour pour

la Martinique sans jamais l'idéaliser. Conscient des peurs d'une société insulaire, des héritages complexes de deux siècles d'esclavage et d'un siècle de statut colonial, des difficultés de la démocratisation d'une société fortement marquée par une hiérarchie raciale, des luttes et des défaites, Césaire refuse de juger. Il accepte que son peuple ait des aspirations qui peuvent lui sembler en deçà de ce qu'il souhaiterait. Ainsi, bien que la loi de 1946 qui fait de son île un département français est l'expression d'une grande majorité de la population lui semble timide, il accepte de la défendre et il la défend avec ardeur.

La critique césairienne du colonialisme s'appuie sur la vision d'un "nouvel humanisme", c'est-à-dire un humanisme qui intègre l'expérience des personnes "jetables", de "ceux sans qui la terre ne serait pas la terre".

Être "Noir"

Je sais que tôt ou tard apparaîtra avec violence un problème auquel ni les Martiniquais, ni les Guadeloupéens, auquel aucun antillais n'avait jamais pensé, c'est le problème de l'identité. Liberté, égalité fraternité, mais tôt ou tard, vous allez voir apparaître le problème de l'identité. Liberté, égalité, fraternité. Mais où est-elle la fraternité? Et pourquoi on ne l'a jamais eue la fraternité? Et bien parce que précisément, la France n'a jamais compris le problème de l'identité. Si, toi tu es un homme, moi un homme avec des droits et tout le respect qu'on peut avoir, mais bien moi aussi je suis un homme, moi aussi j'ai des droits. Respecte-moi. A ce moment-là, nous sommes frères. Embrassons-nous. Voici la fraternité.

AIMÉ CÉSAIRE, 2004.

Cette question de l'identité, qui est revenue avec fracas ces dernières années en France, et qui a été centrale dans les soulèvements de fin 2008 et début 2009 dans les départements français d'outre-mer (Guadeloupe, Guyane, Martinique, La Réunion), est conceptualisée par Césaire avec la "Négritude". Ce concept, qu'il invente et développe dans les années 1930 avec Léopold Sédar Senghor et Louis Gontran Damas, lui permet de donner à cette condition, être "Noir", un contenu historique, culturel et politique. Ce dernier aspect, s'il est marginalisé aujourd'hui, n'en est pas moins présent dans les écrits de Césaire.

Si les figures de l'Autre sont nombreuses, le nègre occupe parmi celles-ci une place particulière. Il fut un temps, au XIII^{ème} siècle, où *Noir* signifiait d'abord "être privé de lumière". Au XVI^{ème} siècle, "nègre" désignait encore une couleur ou une plante sauvage (le négrier était une vigne sauvage). Le terme acquiert cependant un sens moral, le noir s'opposant, dans le monde européen, à la lumière, associée au pur, à la raison. Pain *noir* (1343), humeur *noire* (1604), *ce qui est méchant, moralement mauvais* (v.1120), bête *noire* (1750), broyer du *noir* (1756), colère *noire*... les expressions renvoient cette couleur au négatif, elle s'oppose au *pur* du *blanc* (1180).¹ Mais quand la France se lance dans la traite des Noirs, elle acquiert un nouveau vocabulaire. Bois d'ébène, nègre, Code Noir, maître, négrier, toute une terminologie est inventée pour parler de ce commerce. La femme ou l'homme capturé y perd sa singularité, son nom, son humanité: d'être social il devient *nègre*, et devenant *nègre*, il devient *esclave*. Cette personne était auparavant un frère, un père, un fils, un cousin, une sœur, une mère, il se reconnaissait dans un réseau de relations familiales, claniques, sociales, religieuses. S'il était esclave dans son pays, il n'était pas *nègre*. "Nègre" dit une histoire de *mort sociale*, d'exclusion de la communauté humaine. La couleur noire entre dans les champs de l'économie, de l'histoire et du politique. La couleur noire est associée à des qualités morales et esthétiques qui distinguent l'individu de *couleur* de l'individu *en général*, c'est-à-dire du *Blanc*.

Rien de positif n'est accordé au Noir: il est ou un enfant ou un sauvage, il n'a rien créé, en rien contribué à l'humanité. Le discours de la "science des races" au début du 20^e siècle emprunte fortement au discours esclavagiste. Jules Romain écrit: "La race noire n'a encore donné, ne donnera jamais un Einstein, un Stravinsky, un Gobineau" et "L'inégalité des races est naturelle". Ernest Renan ajoute: "Il ne s'agit pas de supprimer les inégalités mais de les amplifier et d'en faire une loi." Le racisme opère une coupure radicale dans la société entre ceux qui seraient *naturellement membres* de la communauté des égaux et ceux qui en seraient *naturellement exclus*. Car ce sont des différences dites de nature qui expliquent cette coupure et construisent une échelle des races où le "Blanc" est au sommet et le "nègre" tout en bas.

¹ Le mot viendrait de l'ancien allemand *blank* signifiant blanc, brillant, désigne aussi une absence comme dans *une voix blanche*; la peur lui est aussi associée car on est *blanc de peur* – et n'oublions pas qu'on *saigne à blanc*.

Point n'est besoin de vivre aux colonies ou de posséder des esclaves pour savoir qu'on ne veut pas être traité "comme un nègre" (1714). Personne ne veut "travailler comme un nègre" (1814). Le lien entre travail forcé, pénible, astreignant et "nègre" est attesté dans toute une série d'expressions. On emploie ce terme pour parler d'une chose qui n'aurait pas de sens, ou d'une tâche qui n'aurait pas de fin – voir l'expression "un combat de nègres dans un tunnel", ou le proverbe provençal, "à vouloir blanchir la tête d'un nègre, on perd sa lessive". *Petit nègre* – parler un mauvais français (1877), *négroïde* – dans race négroïde (1874), le terme nègre est toujours associé à un stéréotype négatif. La langue française ne lui donne pas une seule fois un sens positif. Il en est de même pour *noir* qui est l'explication de *nègre*. Ce qui est nègre est noir et vice-versa.

L'aspect physique produit chez l'Européen un rejet, un recul horrifié: "Leurs yeux ronds, leur nez épaté, leurs lèvres toujours grosses, leurs oreilles différemment figurées, la laine de leur tête, la mesure même de leur intelligence, mettent entre eux et les autres espèces d'hommes des différences prodigieuses". Plusieurs raisons s'opposent à l'élimination de l'écart entre les Blancs et les Noirs et l'une d'elles postule que les caractéristiques physiques des Blancs ayant une valeur morale, toute personne privée de ces caractères ne saurait posséder ces valeurs morales. Mais alors comment réconcilier ce postulat avec la théorie des droits naturels dont le premier principe est, tel qu'il apparaît dans la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*: "Tous les hommes naissent, et demeurent, libres et égaux en droit." Naître homme (sic), c'est naître libre et égal à tout autre homme. Les théoriciens du droit naturel moderne affirmaient que l'être humain possède la capacité de se représenter la loi naturelle, au contraire des animaux. La cruauté envers ces derniers était acceptable si elle était utile, si elle servait les finalités des hommes mais ceux-ci avaient le devoir de ne pas les faire souffrir inutilement. Les Nègres sont réduits à l'état d'animaux car incapables de se représenter la loi naturelle. Quelle est alors leur utilité car ils ne sont pas entièrement des animaux? Travailler, voilà leur utilité. L'esclavage est alors justifié puisqu'il contribue à l'élévation des Noirs au-dessus de leur condition. Ils ne possèdent pas la raison, il faut donc les discipliner. Le philosophe Emmanuel Kant est clair sur ce point: "La nature n'a doté le nègre d'Afrique d'aucun sentiment qui ne s'élève au-dessus de la niaiserie [...] Les Noirs [...] sont si bavards qu'il faut les séparer et les disperser à coups de

bâton” Les hommes d’Eglise ne sont pas en reste et le théologien J. Teilhard de Chardin donne l’explication suivante à l’infériorité des Noirs: “La principale de ces circonstances est assurément la privation de la lumière du Christ et même de tout reflet de cette lumière, qui a permis à l’Esprit mauvais de s’établir en maître, sur cette terre déshéritée de l’Afrique... Les Noirs sont de temps immémorial livrés sans contrôle à un sensualisme abject, à la cruauté, au mensonge. [...] Les nègres aujourd’hui vivent sous l’influence corruptrice de tant de générations impures qu’il serait étonnant de les trouver aptes à une haute civilisation morale immédiate” * Le fait de ne posséder aucun sentiment, leur sensualisme abject, leur ignorance de la loi naturelle qui nous ferait *hommes* (sic) et *citoyens*, sujets et acteurs de l’histoire, les maintient hors de l’universel. Comme l’écrit Hegel:

Les Africains, en revanche, ne sont pas encore parvenus à cette reconnaissance de l’universel. Leur nature est le repliement en soi. Ce que nous appelons religion, état, réalité existant en soi et pour soi, valable absolument, tout cela n’existe pas encore pour eux. Les abondantes relations des missionnaires mettent ce fait hors de doute [...] Ce qui caractérise en effet les nègres, c’est précisément que leur conscience n’est pas parvenue à la contemplation d’une objectivité solide, comme par exemple Dieu, la loi, à laquelle puisse adhérer la volonté de l’homme, et par laquelle il puisse parvenir à l’intuition de sa propre essence

et de continuer en disant que l’Afrique est “un monde anhistorique non développé, entièrement prisonnier de l’esprit naturel et dont la place se trouve encore au seuil de l’histoire de l’universel.”*

Césaire se saisit de ce corpus pour en faire une critique radicale. La négritude est une forme d’identité transnationale produite par le Passage du milieu (*Middle Passage*, terme créé par les Africains Américains pour désigner le voyage dans le bateau négrier entre l’Afrique et les Amériques). Il existe une “mémoire globale” dans laquelle les individus puisent des styles musicaux, artistiques, linguistiques, et l’Afrique est utilisée comme une source de symboles, de signes. L’identité noire est ainsi conçue comme syncrétique et métisse et le monde de l’Atlantique noir (*Black Atlantic*) lui confère une dimension cosmopolite, bien éloignée des fantasmes de pureté. En écrivant: “Ma négritude n’est ni une tour ni une cathédral”,* Césaire indique qu’il parle avant tout d’une expérience. Il est conscient que: “La négritude a comporté des dangers, cela a tendu à devenir une école, cela a tendu à devenir une église, cela a

* (KANT, Emmanuel. *Essai sur les maladies de la tête, Observation sur le sentiment du beau et du sublime*. Paris: Flammarion, 1993.)

* (TEILHARD DE CHARDIN, Joseph. *La Guinée supérieure et ses missions*. Keer-Lez-Maastricht, 1888: 88.)

* (HEGEL. *La raison dans l’histoire*. Paris: 10/18, 2003.)

* (CESAIRE, Aimé. *Cahier d’un retour au pays natal*. Paris: Présence Africaine, 1998.)

* (Entretien, Paris, 8 décembre 1971, in KOTCHY, Barthelemy; KESTELLOTT, Lilyan. *Comprendre Aimé Césaire*. Paris: Présence Africaine, 1993: 203.)

* ("Entretien: Aimé Césaire à Maryse Condé". In: *Lire*, juin 2004: 114-120.)

* (FANON, Frantz. *Peau noire, masques blancs* Paris: Seuil, 1952:184.)

* ("Paroles de Césaire. Entretien avec K. Konaré et A. Kwaté, mars 2003". In: Tshitenge Lubabu Muitibile K. (éd.). *Césaire et nous. Une rencontre entre l'Afrique et les Amériques au XIX^e siècle*. Bamako: Cauris Éditions, 2004: 9.)

tendu à devenir une théorie, une idéologie.” “Ce n’est pas que je crois à la couleur”, dit Césaire, mais dans un monde divisé entre “sauvagerie et civilisation” et où civilisation renvoie à un seul monde, l’Europe, il faut savoir dire “Oui, je suis nègre, et après?”

L’attitude d’un Frantz Fanon sera plus politique, moins “culturelle”. Il s’oppose d’abord au racisme qui l’emprisonne dans des stéréotypes, des clichés, qui veut l’identifier comme “Noir” et jamais comme “homme”. “Ce n’est pas le monde noir qui me dicte ma conduite. Ma peau noire n’est pas dépositaire de valeurs spécifiques”, écrit Fanon dans *Peau noire, masques blancs*.⁷ Césaire, pour sa part, donne à l’identité culturelle et à l’histoire une place plus importante: “L’identité: j’ai lutté pour cela... J’ai toujours le sentiment que j’appartiens à un peuple. Je ne suis pas anti-Français. Pas du tout. J’ai une culture française. Mais je sais que je suis un homme qui vient d’un autre continent, je suis un homme qui appartient, qui a appartenu à une autre aire de civilisation et je suis de ceux qui ne renient pas leurs ancêtres”.⁸ La négritude est alors une “somme d’expériences vécues”, une “communauté d’oppression subie”, “une manière de vivre l’histoire dans l’histoire: l’histoire d’une communauté dont l’expérience apparaît, à vrai dire, singulière avec ses déportations de population, ses transferts d’hommes d’un continent à l’autre, les souvenirs de croyances.

Émancipations

Au sortir de la Deuxième Guerre Mondiale, la supériorité de la civilisation européenne est de nouveau radicalement contestée. Peut-elle encore se dire supérieure quand elle a prouvé l’extension de sa barbarie, sa passion de la cruauté? Dans *Discours sur le colonialisme*, Césaire fait le procès d’une civilisation qui, sous le couvert de mission civilisatrice, a répandu la mort et la destruction. La construction de l’empire colonial français a été jalonnée de massacres et de violation de la souveraineté et des droits humains: combat contre Samori Touré (Guinée, 1886-1898), campagnes militaires contre Behanzin (Dahomey, 1892-1894) ou Ahmadou (Sénégal, 1895), conquête malgache s’achevant avec l’exil de la reine Ranaivalona III (1883-1895), protectorat tunisien (1883), “pacification” de l’Annam et du Tonkin (1882-1896), création de l’Afrique Occidentale Française (1895)... Tous les hommes de bonne volonté, tant de républicains, de progressistes partagent cette vision d’une plus grande France. Jules Ferry, grand républicain et grand colonisateur

déclare en 1885: “La France ne veut pas être seulement un pays libre, mais un grand pays, exerçant son influence sur les destinées du monde et répandant, partout où il peut les porter, ses mœurs, sa langue, ses armes, son drapeau, son génie.” Jean Jaurès peut dire en 1884: “Que là [...] où la France est établie, on l’aime, que là où elle n’a fait que passer, on la regrette; que partout où sa lumière resplendit, elle est bienfaisante; que là où elle ne brille plus, elle a laissé derrière elle un long et doux crépuscule où les regards et les cœurs restent attachés.” Alexis de Tocqueville, dans son *Rapport sur l’Algérie* publié en 1847: “Il n’y a ni utilité ni devoir à laisser à nos sujets musulmans des idées exagérées de leur propre importance, [...] comme s’ils étaient nos concitoyens et nos égaux”.

Toute discussion sur le colonialisme doit prendre en compte la relation entre égalité et hiérarchie raciale, politique et culture, domination raciale et désir racial. Ainsi, au lieu de séparer la lecture de la Déclaration des droits de l’homme du Code Noir, des constitutions républicaines du Code de l’indigénat, du décret d’abolition de l’esclavage du décret transformant l’Algérie en “département français”, il faudrait lire ces textes ensemble. Pas de conception de la liberté sans la conception de l’esclavage, pas de conception du citoyen sans celle de l’esclave, pas de conception de l’universalité du droit sans celle de l’exception à cette universalité, pas d’ouvrier “français” sans l’ouvrier colonisé, pas de femme “française” sans la femme esclave/colonisée. Ce travail exige que la colonie ne soit plus conçue comme espace extérieur, “outre-mer”, hors frontières de la république, mais analysée comme espace où se configurent et se reconfigurent idées et pratiques qui trouvent à leur tour leur traduction dans l’espace métropolitain et vice-versa. Analyser l’impact d’une culture nationale et d’une politique racialisée² sur l’invocation de droits individuels qui seraient *color-blind* permet de revenir sur la généalogie de la relation intime entre droit universel et exception raciale. En redonnant à la colonie son rôle dans la construction de la Nation, de l’identité nationale et de la République française, on décèle comment la notion de “race” n’est pas extérieure au corps républicain et comment elle le hante. L’idée de la France, l’identité nationale, de la citoyenneté se sont construites par exclusion de ce qui n’était pas “français” (l’opération par exclu-

² J’emploie le terme “racialisé” pour parler des références à la “race”, qu’elles soient explicitées ou masquées, dans le discours et la pratique. “Race” ici renvoie au système de différenciations raciales faites au nom de la “race” dans le monde moderne.

sion n'est pas en soi condamnable puisqu'elle est constitutive de la construction de soi. Ce qui est intéressant, c'est d'analyser quel est cet autre qu'il faut exclure, bannir du corps national). C'est ce qu'Aimé Césaire souligne dans son intervention à la Sorbonne le 27 avril 1948, lors de la commémoration du centième anniversaire de l'abolition de l'esclavage dans les colonies françaises: "Le "racisme colonial est là. Il n'est pas mort. Le problème colonial est posé, il attend d'être résolu."

Sur des terres nées de la colonisation et de l'esclavage, les mouvements de résistance ont cherché à échapper à l'assignation à résidence imposée par la race et à obtenir droit de cité. L'histoire de leurs luttes ne pouvait être la même que celle des mouvements européens ou des mouvements de l'empire colonial post-esclavagiste. Car justement, leur histoire était autre: esclavage puis organisation massive de travailleurs engagés surtout venus d'Asie après l'abolition de l'esclavage, citoyenneté et statut colonial, monopole sucrier et, comme dans toutes les colonies, pauvreté et racisme, tout cela construisit des situations singulières. Ces sociétés exigent encore un effort d'analyse: quelle est leur place dans le récit national? Comment penser la relation entre la France et ces territoires au-delà de la problématique nationale? Césaire ne cessera de revenir sur ces questions, d'y répondre puis de clarifier ses réponses. L'émancipation est pour lui un horizon, qui se redessine constamment. À tout moment, le contexte politique, économique, culturel transforme les réponses. Il n'y a donc jamais de réponse définitive mais une recherche sans cesse renouvelée d'une position où ni la singularité ni l'universel ne triomphe l'une de l'autre. C'est dans la tension entre ces deux positions que Césaire entrevoit un processus d'émancipation où idéalisation et amertume sont tenues à distance.

Françoise Vergès

É "Consulting Professor" do Centro de Estudos Culturais, do Goldsmiths College, Londres, desde 2003, da Casa das Civilizações e da unidade reunionesa (www.regionreunion.com, MCUR), e presidente do Comitê para a Memória e História da Escravidão. São seus campos de estudo: Museografia do Imaterial; Oceano Índico (história e diásporas); Escravidão e o Intecultural no Oceano Índico; Discurso, Representação e Ideologias da Raça; Humanitário e Direitos do Homem; Ideais, Discursos e Origens Filosóficas das Teorias da Emancipação colonial; Discurso e Política dos

movimentos anticolonialistas; Frantz Fanon. Dentre suas publicações mais recentes: *La colonisation française*, em colaboração com Nicolas Bancel e Pascal Blanchard. (Toulouse: Les Essentiels Milan, 2007); “Figures d’une humanité superflue”, Catalogue exposition *Jardin d’amour, Yinka Shonibare* (Paris: Musée du Quai Branly-Flammarion, 2007); “Creolization and the Maison des civilisations et de l’unité réunionnais”, *Journal of Visual Culture*, Vo.5, No.1, Avril 2006; *La Mémoire enchaînée. Questions sur l’esclavage* (Paris: Albin Michel, 2006), Prêmio Françoise Seligmann contra o racismo, 2006; *Nègre je suis, Nègre je resterai. Entretiens avec Aimé Césaire* (Paris: Albin Michel, 2005).

Resumo

Aimé Césaire faz parte dos autores que contribuíram para a desconstrução da biblioteca colonial. Ele interroga, *a partir de um lugar singular*, a Martinica, uma colônia francesa que conheceu a escravidão e a colonização, a narrativa hegemônica europeia. Sua obra é profundamente marcada pela experiência do exílio, da deportação, da presença africana no mundo produzida pelo tráfico negreiro e pela escravidão. Os movimentos de resistência, em terras nascidas da colonização e da escravatura, buscaram escapar à prisão imposta à raça e obter o direito de cidadania. Para Césaire, a emancipação é um horizonte que se redesenha a cada instante. Não há nunca uma resposta definitiva mas uma busca sempre renovada de uma posição na qual nem a singularidade nem o universal triunfam uma sobre o outro. É na tensão entre essas duas posições que Césaire entrevê um processo de emancipação em que idealização e sofrimento são mantidos à distância.

Palavras-chave: Martinica; colonização; escravidão; movimentos de resistência.

Key words: Martinique; colonization; slavery; movements of resistance.

Mots-clés: Césaire; Martinique; colonisation; esclavage; mouvements de résistance.

Abstract

Aimé Césaire's work is deeply marked by the experience of exile, deportation, and the African presence to the world born of slave trade and slavery. Césaire has contributed to the deconstruction of the colonial library. He has done it from a *singular* space, Martinique, a French colony, which experienced two centuries of slavery; a century of colonial status, and which became a French department in 1946. On territories born of European colonization and slavery, movements of resistance fought against the prison of race to obtain full citizenship. To Césaire, emancipation was an horizon, constantly renegotiated, a position which is reduced neither contained within a singularity nor diluted into universalism. It is in the tension between these two extremes where neither idealization nor bitterness is present that Césaire imagines the process of emancipation.

Résumé

Aimé Césaire fait partie des auteurs qui ont contribué à la déconstruction de la bibliothèque coloniale. Il interroge, *d'un lieu singulier*, la Martinique, une colonie française qui a connu l'esclavage et le colonialisme, le récit hégémonique européen. Son œuvre est profondément marquée par l'expérience de l'exil, de la déportation, de la présence africaine au monde produite par la traite négrière et l'esclavage. Sur des terres nées de la colonisation et de l'esclavage, les mouvements de résistance ont cherché à échapper à l'assignation à résidence imposée par la race et à obtenir droit de cité. Pour Césaire, l'émancipation est un horizon, qui se redessine constamment. Il n'y a donc jamais de réponse définitive mais une recherche sans cesse renouvelée d'une position où ni la singularité ni l'universel ne triomphe l'une de l'autre. C'est dans la tension entre ces deux positions que Césaire entrevoit un processus d'émancipation où idéalisation et amertume sont tenues à distance.

Recebido em
23/02/2009

Aprovado em
30/06/2009