

Cahiers des Religions Africaines

Nouvelle série. Volume 2, n. 3 (avril 2021)

Oscar BIMWENYI KWESHI, *Trois objectifs principaux de la négritude*,
p. 9-38.

<https://doi.org/10.61496/PPMV5686>

PRESSES DE L'UNIVERSITE CATHOLIQUE DU CONGO

Trois objectifs principaux de la négritude

Oscar BIMWENYI KWESHI¹

L'examen de la production discursive des écrivains de la «négritude» permet de dégager trois principaux objectifs que ces auteurs recherchaient. D'abord et fondamentalement ils relèvent le défi culturel lancé au monde noir et tendant à éliminer le nom propre, l'identité culturelle négro-africaine. Ensuite ils élèvent une protestation véhémement contre l'ordre colonial et luttent pour l'émancipation de leurs peuples opprimés. Enfin ils lancent un appel à un remaniement des relations entre les peuples pour qu'advienne non « une civilisation universelle » - extension d'une civilisation régionale, imposée par la force - mais « une civilisation de l'Universel », envisagée comme l'*Aufhebung*² de toutes les civilisations concrètes et particulières. Mais avant de regarder d'un peu plus près cette triple thématique, un mot suffira sur l'événement même de la naissance de la « négritude » et sur ses trois fondateurs, autour de deux revues lancées par des étudiants noirs de Paris en 1932 et en 1934, *Légitime défense* et *L'étudiant noir*.

En juin 1932 parut une petite revue - qui n'eut d'ailleurs qu'un seul numéro -, *Légitime défense*, due à l'initiative de quelques étudiants noirs antillais (Etienne Léro, René Ménil, Jules Monnerot et quelques autres). Ils s'élevaient contre les écrivains de leur pays, qui en étaient toujours à plagier des modèles étrangers - Léon Damas les traitera de « poètes de la décalcomanie » -, pâles imitateurs de la littérature française. A l'instar du docteur Price-Mars en Haïti, l'équipe de *Légitime défense* défendait la personnalité antillaise que trois cents ans d'esclavage et de colonisation avaient écrasée ; elle prêchait non seulement la libération du style, mais aussi la liberté de l'imagination, du tempérament nègre. Elle donnait en exemple les écrivains américains de la « Négro-Renaissance », estimant comme eux que l'écrivain devait assumer

1 Oscar BIMWENYI-KWESHI, théologien africain de renom, est décédé le 6 mars 2021 à Bruxelles. Il a été inhumé à Kinshasa le 17 mars 2021, après une séance académique solennelle et émouvante tenue dans l'amphithéâtre de l'Université Catholique du Congo. Bimwenyi est parmi les pionniers qui ont contribué, très tôt, par des études de grande qualité, à l'essor des *Cahiers des Religions Africaines*. En signe d'hommage, nous reproduisons un extrait de son ouvrage monumental, *Discours théologique négro-africain. Problème des fondements*, Paris, Présence Africaine, 1981, p. 213-252. Nous avons allégé les notes infrapaginales en retenant principalement celles qui se rapportent à une citation directe. Nous avons omis les notes explicatives ou documentaires. Du reste, le texte a été adapté au protocole de rédaction de la revue.

2 Note de la rédaction : ce mot allemand signifie « abrogation », « suppression ».

sa couleur, sa race, se faire l'écho des aspirations de son peuple opprimé, au lieu de « se faire un point d'honneur qu'un Blanc puisse lire tout son livre sans deviner sa pigmentation³ ». Tel était le message de *Légitime défense* - le titre déjà était significatif -, qui sonna le clairon de la négritude et réveilla la conscience somnolente de plusieurs jeunes Antillais et Africains.

Après la suppression de *Légitime défense*, deux années s'écoulèrent. En 1934, une autre revue voyait le jour et reprenait le flambeau, regroupant cette fois tous les étudiants noirs de Paris, sans distinction d'origine (africaine, guadeloupéenne, guyanaise ou malgache). Elle fut baptisée pour cela *L'Étudiant noir* (1934-1940).

S'opposant à son tour à la politique d'assimilation culturelle, l'équipe de *L'Étudiant noir* revendiquait la liberté créatrice du Nègre en dehors de toute imitation occidentale. Elle indiquait comme moyen de se libérer de cette assimilation le « retour aux sources africaines », le communisme et le surréalisme ! (Ces derniers moyens étant proposés par le groupe de Léro). Mais à cause de leur caractère de « doctrines européennes », on ne pouvait faire totale confiance au « communisme » et au « surréalisme », qui seront ramenés « du rang d'idéologies à celui d'outils, voire de techniques ». Ce fut un progrès par rapport à *Légitime défense*, car, de l'avis de Léon Damas, cofondateur de la négritude, l'équipe de *L'Étudiant noir* « ne consentit jamais à suivre sans réserve les maîtres européens, pas plus les modernes que les anciens. Il prit vraiment ses distances à l'égard des valeurs occidentales pour découvrir et réapprendre celles du monde négro-africain. C'est ainsi que fut menée une véritable révolution culturelle et que prit naissance le Mouvement de la négritude qui n'était autre, au départ, que le Mouvement tendant à rattacher les Noirs de nationalité et de statut français à leur histoire, leurs traditions et aux langues exprimant leur âme⁴ ».

Ce groupe de *L'Étudiant noir* était dominé par trois personnalités d'envergure : le Martiniquais Aimé Césaire, qui créa le mot « négritude », le Guyanais Léon Damas et le Sénégalais Léopold Sédar Senghor, entourés de Léonard Sainville, Aristide Maugée, Birago Diop, Ousmane Soce et des frères Achille. C'est à eux qu'on doit les premières grandes œuvres de la littérature négro-africaine d'expression française et on peut les considérer comme les fondateurs du Mouvement de la négritude.

3 L. KESTELOOT, *Anthologie négro-africaine. Panorama critique des prosateurs, poètes et dramaturges noirs du XX^e siècle*, Verviers, éd. Gérard et Co., 1967, p. 75-76.

4 L. DAMAS, *Poètes d'expression française*, Paris, Seuil, 1947, cité par L. KESTELOOT, *Anthologie négro-africaine*, p. 79.

1. Relever le défi culturel : question de l'identité

Parmi les trois objectifs qui se dégagent des écrits issus du Mouvement de la négritude, celui qui frappe immédiatement par son ampleur et par la variété des disciplines mobilisées à son établissement est bien celui de l'affirmation et de la réhabilitation de *l'identité culturelle, de la personnalité propre du peuple noir*. Poètes, romanciers, ethnologues, philosophes, historiens, etc., tous ont voulu restituer à l'Afrique la fierté de son passé, affirmer la valeur des cultures africaines, rejeter une assimilation culturelle qui aurait étouffé la personnalité nègre⁵. On tend, sous différentes formes, à affirmer l'équivalence de valeur entre civilisation africaine et civilisation européenne. C'est cet objectif fondamental qui correspond le mieux aux diverses définitions du concept de «négritude». Pour Césaire, «la négritude est la simple reconnaissance du fait d'être noir, et l'acceptation de ce fait, de notre destin de Noirs, de notre histoire et de notre culture⁶ ». Plus tard, dans un entretien accordé à J. Mazel, Césaire redéfinira la négritude en trois mots : *identité, fidélité, solidarité*. Il s'en explique en ces termes : «*L'identité* consiste à assumer pleinement, avec fierté, sa condition de nègre, à dire, la tête haute : je suis nègre, en dépouillant ce mot de tout ce qu'il a pu comporter, jadis, de mépris dans la bouche de certains ; ce mépris même devenant pour nous source de fierté. *La fidélité* repose sur l'attachement à la terre mère, dont l'héritage doit, coûte que coûte, demeurer prioritaire. *La solidarité* enfin, est le sentiment qui nous lie secrètement à tous nos frères noirs du monde, qui nous amène à les aider, à préserver en commun notre identité⁷. »

Donc une «identité », partagée avec tous les Noirs, Africains ou d'origine africaine, et à laquelle on reste «fidèle », tous, solidairement. Césaire rejette ici tous les «masques blancs» dont des Nègres, «rougissant» de leur «être nègre », s'affublaient pour vivre hors d'eux-mêmes, d'une personnalité, d'un personnage d'emprunt. Cette identité propre, Senghor la présente comme «*l'ensemble des valeurs culturelles du monde noir, telles qu'elles s'expriment dans la vie, les institutions et les œuvres des Noirs*». Proclamation, célébration - sur tous les tons - de l'identité, de la personnalité collective réhabilitée, visant à ré-enraciner le Noir dans sa culture, dans son histoire, comme condition pour lui d'un avenir différent de la réduction présente⁸. Comme un certain Marcus Tullius assumait un jour consciemment le sobriquet injurieux de «Cicero» (que ses condisciples lui décochaient) pour le rendre ho-

5 C. WAUTHIER, *L'Afrique des Africains. Inventaire de la négritude*, Paris, Seuil, 1964, p. 109.

6 L. KESTELOOT, *Anthologie négro-africaine*, p. 80.

7 Cf. J. MAZEL, *Présence du monde noir*, Paris, R. Laffont, 1975, p. 163.

8 L. SENGHOR, *Liberté I : Négritude et humanisme*, Paris, Seuil, 1964, p. 9.

norable et célèbre, ainsi - plus tragiquement du reste - les Nègres décident d'assumer le « mépris » pour en faire « une source de fierté ». Une réaction qui se devait, pour être adéquate, de reprendre les termes mêmes de l'agression culturelle, de les neutraliser - les désenvenimer - avant de les recharger d'un sens nouveau.

La négritude apparaît ici comme une opération de désintoxication sémantique et de constitution d'un nouveau lieu d'intelligibilité du rapport à soi, aux autres et au monde. La déconstruction et la constitution sont les deux moments essentiels dans cette démarche fondamentale. Il s'opère là un glissement, un déplacement du lieu épistémologique, qui ne devrait échapper à personne. Reprise des termes mêmes de l'adversaire, mais avec un sens inversé.

« La réaction, dira J. Maquet, était d'assumer à la fois la peau noire et le culte des ancêtres. Instrument de libération, la négritude devait affirmer ce que le Blanc niait ; elle eût été moins efficace en ne répondant pas au défi selon ses termes mêmes⁹ ».

1.1. Hommes de lettres

Les poètes vaticinent et chantent « la beauté de l'Afrique », ils psalmodient des hymnes à leur commune « patrie » et fleurissent son nom, comme dans *Couronne à l'Afrique*, un poème de Bernard Dadie (futur ministre de l'Information de la Côte d'Ivoire) :

*Je tresserai une couronne
de douce lueur
avec l'éclat de la Vénus des Tropiques
Et dans l'orbe du scintillement fiévreux
de la voie lactée
j'écrirai
en lettres
de feu
ton
nom,
O, Afrique¹⁰*

9 J. MAQUET, *Africanité traditionnelle et moderne*, Paris, Présence Africaine, 1967, p. 19.

10 Cité par C. WAUTHIER, *L'Afrique des Africains*, p. 160-161.

L'Afrique symbolise le bonheur et la paix dans les vers suivants du poète anglophone Davidson Nicol, qui redécouvre l'Afrique après un long séjour en Grande-Bretagne :

*Je sais maintenant ce que tu es Afrique
Bonheur, contentement et plénitude
Et un oiseau chantant sur un manguier¹¹*

Ce n'est pas jusqu'à la « non-technicité » de l'Afrique qui est revendiquée pour l'opposer à l'inhumanité d'une technologie débridée. Ainsi Césaire, dans son célèbre *Cahier d'un retour au pays natal*, en appelle à :

*Ceux qui n'ont inventé ni la poudre ni la boussole.
Ceux qui n'ont jamais su dompter la vapeur ni l'électricité.
Ceux qui n'ont exploré ni les mers ni le ciel
mais ils savent en ses moindres recoins le pays de souffrance.
Ceux qui n'ont connu de voyages que de déracinements.
Ceux qui se sont assouplis aux agenouillements.
Ceux qu'on domestiqua et christianisa.
Ceux qu'on inocula d'abâtardissement ...¹²*

De leurs côtés les romanciers se montrent aussi engagés que les poètes dans cette évocation de l'Afrique-mère.

1.2. Historiens

Mais ce sont surtout les historiens noirs qui se sont attelés avec les philosophes et les sociologues, à une valorisation « scientifique » du passé et du présent de l'Afrique. « Pendant des siècles », déclare J. Ki-Zerbo, historien voltaïque et agrégé de l'Université, « depuis le xv^e siècle, l'histoire des Nègres leur a été brutalement confisquée au profit de leurs maîtres européens ... » Le propos de cet auteur est d'étudier « notre histoire » et de « redresser celle qui a été faite sans nous et contre nous ». Avec les autres historiens noirs, il souligne « l'importance de la mémoire », nécessaire aux opérations de l'esprit et indispensable pour la cohésion de la personnalité individuelle aussi bien que collective. « Prenez un homme, écrit-il dans *Histoire et conscience nègre*¹³, retranchez-lui brutalement toutes les données enregistrées et conservées par sa mémoire. Infligez-lui, par exemple, une amnésie totale. Cet homme n'est plus qu'un être errant dans un monde où il ne comprend plus rien,

11 C. WAUTHIER, *L'Afrique des Africains*, p. 161.

12 A. CÉSAIRE, *Cahier d'un retour au pays natal*, Paris, Présence Africaine, 1971, p. 111.

13 *Présence Africaine*, n° 16 (oct-nov 1957), p. 53.

dénué qu'il est de tout axe de référence. Dépouillé ainsi de son histoire, il est étranger à lui-même ; on dira qu'il est aliéné et il l'est... De même, les collectivités et les peuples sont le fruit de leur histoire. L'histoire est la mémoire des nations. C'est pourquoi, conclut Ki-Zerbo, il est de la plus haute importance pour la personnalité d'un peuple de cultiver cette mémoire collective ou, au contraire, d'en laisser oblitérer les trésors. Ainsi, le fait de reprendre conscience de son histoire est un signe de renaissance pour un peuple». Même son chez C. A. Diop, historien, physicien, sociologue et linguiste sénégalais, dans son célèbre ouvrage *Nations nègres et culture*¹⁴. Pour lui, l'étude de l'histoire permet au « Nègre ... de ressaisir la continuité de son passé historique national, de tirer de celui-ci le bénéfice moral nécessaire pour reconquérir sa place dans le monde moderne». Il s'agit là, on le voit, de la conquête de la « mémoire » évoquée plus haut, en vue de l'édification d'un avenir meilleur. Car la manière dont l'histoire d'un peuple est présentée « peut avoir des conséquences déterminantes pour son avenir », comme le croit à juste titre Abdoulaye Wade¹⁵.

Ce que ces historiens négro-africains « commémorent » ? Les grands empires et royaumes d'hier qui montrent que non seulement l'Afrique africaine n'était pas une « table rase », mais qu'elle avait été le théâtre de civilisations et de cultures brillantes dont les vestiges sont un perpétuel démenti aux thèses colonialistes. Bien plus, ils affirment à la suite des découvertes archéologiques, paléontologiques et préhistoriques les plus récentes que l'Afrique est « le berceau de l'humanité ». Surtout ils établissent une jonction remarquable entre les civilisations négro-africaines et la civilisation de l'Égypte pharaonique, démontrant l'origine nègre du peuple et de la civilisation de l'Égypte, contrairement à une certaine égyptologie jugée tendancieuse qui devient, à leurs yeux, une véritable « falsification moderne de l'histoire¹⁶ ». Cette ré-écriture de l'histoire amène comme un renversement de perspective du cheminement de l'humanité. La part prise par les Noirs dans l'avènement des civilisations, part toujours occultée par une histoire unilatérale, apparaît sous un jour nouveau et étonnant. C'est à l'Égypte « nègre » qu'il revient d' « initier les jeunes peuples méditerranéens (Grecs et Romains entre autres) aux lumières de la civilisation. Elle restera pendant toute l'Antiquité la terre classique où les peuples méditerranéens viendront en pèlerinage pour

14 C. A. DIOP, *Nations nègres et culture. De l'antiquité Nègro-Egyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique noire d'aujourd'hui*, Paris, Présence Africaine, 1955 (2^e éd.), p. 349.

15 A. WADE, *Afrique noire et Union française*, dans *Présence Africaine*, n° 14, p. 118. Cité par C. WAUTHIER, *L'Afrique des Africains*, p. 81.

16 C'est le titre d'un chapitre fulgurant de *Nations nègres et culture* de C. A. DIOP, p. 49-159.

s'abreuver aux sources des connaissances scientifiques, religieuses, morales, sociales, etc., les plus anciennes que les hommes aient acquises¹⁷».

Par ce «rétablissement» ou «redressement» de l'histoire, les historiens négro-africains ruinaient largement, du moins l'espéraient-ils, quelques-unes des thèses exorbitantes et idéologiques secrétées par une conception unilatérale de l'évolution de l'humanité. En même temps ils redonnaient vie, *souffle* et fierté aux «damnés de la terre». C'était une véritable valorisation tonifiante, une célébration «scientifique» du passé, annonciatrice d'un avenir qui soit, sinon davantage, au moins digne d'un tel passé.

1.3. Philosophes

Quant aux philosophes et théologiens africains, ils prennent acte de ce renversement de perspectives et, adossés à un tel passé, se mettent à réfléchir sur les données de leur patrimoine culturel mis en lumière par les historiens et les ethnologues. D'aucuns parmi eux reconnaissent, en général, le stimulant que constitua pour eux l'ouvrage d'un missionnaire belge, le Père Tempels, ofm, intitulé *La Philosophie bantoue*. Nous en avons cité plus haut un passage dans lequel ce prêtre relate son expérience missionnaire pendant ses dix premières années de vie au Congo belge (où il arriva en 1933). Expérience qui se solda, selon lui, par un échec, parce que l'«homme bantou» n'y avait pas été considéré dans son propre cheminement, à partir de la compréhension qu'il avait de sa propre destinée, de ses aspirations fondamentales, de sa lecture des événements de l'histoire. Echec non pas de l'Évangile lui-même, mais du missionnaire aux «attitudes de Blanc, de maître, de Boula Matari», ainsi que le confesse le franciscain belge lui-même. C'était l'échec du «maître spirituel», du «docteur autoritaire», du «fonctionnaire religieux». «J'ai couru la brousse pendant des années... Après beaucoup de peine, je fus envahi par le désespoir car je sentais que j'avais échoué et que rien ne s'était enraciné. Ce fut la fin de la première phase...».

Tempels n'était pas le seul à éprouver ce sentiment d'échec. Mais il en tira une leçon exemplaire qui retourna sa vie ultérieure et devait le rapprocher des Négro-africains en quête de leur identité propre. «Je cessai de consulter manuel, catéchisme et doctrine pour tourner un regard étonné (sic) et intrigué vers cette machine qui s'obstinait à ne pas tourner, vers cet homme que je n'avais jamais regardé. Je ne m'étais pas vraiment intéressé à lui, à sa pensée, à ses aspirations, mais à la religion dont j'étais le propagandiste. Je regardai donc cet homme, poursuit Tempels, en m'adressant enfin (sic)

17 C. A. DIOP, *Nations nègres et culture*, p. 39.

à lui : «Qu'avez-vous ? Que vous manque-t-il ? Quel homme êtes-vous ? Que désirez-vous par-dessus tout ? Pourquoi vos remèdes magiques ? Que signifient-ils, comment opèrent-ils ?» etc.» Le missionnaire voulait maintenant « se sentir «bantou» au moins une fois». «Je voulais penser, sentir, vivre comme lui, avoir une âme bantoue ... ¹⁸». Tempels perdit de sa cécité culturelle et ses yeux s'ouvrirent sur un monde qu'il ne soupçonnait pas, un univers cohérent, organiquement cohérent, à l'intérieur et à partir duquel les actes les plus simples de la vie quotidienne de ses ouailles retrouvaient leur sens et cessaient d'être des signes d'une déroute de l'intelligence humaine à la dérive. Il découvrait ainsi, de son côté et à sa façon, « l'identité » propre que les Négro-Africains affirmaient contre la «glottophagie» coloniale. Il parla de «*la philosophie bantoue*», jetant comme un pavé dans la mare sans rides de l'impérialisme épistémologique volontiers lévy-bruhlien (pré-logisme). Non seulement il en parla, mais il en affirma l'existence («l'ethnophilosophie» des années 60 est déjà née ici), ce qui n'a pas cessé de faire couler des fleuves d'encre jusqu'à maintenant.

Sans préjuger des conclusions de son entreprise et de la manière dont il y parvint, il semble juste de dire que Tempels non seulement eut le mérite d'avoir «le premier» soulevé ce problème de la «philosophie bantoue», mais aussi d'avoir par là contribué de façon significative à la démystification d'une prétendue «philosophie universelle», sortie tout achevée des officines de la Grèce ou de quelque point de la vieille Europe et que tous les temps et tous les lieux n'auraient plus qu'à entériner pleins de reconnaissance. Certes, Tempels n'est pas africain, circonstance qui, à en croire H. Maurier¹⁹, lui ôterait toute prétention à faire de la «philosophie africaine» ou «bantoue», mais son ouvrage venait à propos et apportait de l'eau au moulin des protagonistes de la négritude en proclamant la dimension «philosophique» dont leur personnalité avait été longtemps amputée. Les Noirs sont *aussi* «philosophes» ou, en tout cas, ils ont *eux aussi* une «philosophie». Dans la mesure où la philosophie semblait l'apanage des seuls «hommes», ceci revenait à un «brevet d'humanité» décerné aux «primitifs» de naguère ! C'était *aussi* des «hommes»²⁰. L'ouvrage fut en quelque sorte plébiscité et salué avec enthousiasme par plus d'un Africain. *Présence Africaine*, «la revue culturelle du monde noir» (créée en 1947, *L'Étudiant noir* ayant cessé de paraître en 1940),

18 P. TEMPELS, *Notre rencontre*, Léopoldville, Centre d'Etudes Pastorales, 1962, p. 37.

19 H. MAURIER, *Méthodologie de la philosophie africaine*, dans *Cultures et Développement* n° 1 (1974), p. 103-104.

20 Cf. M. TOWA, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, Clé, 1971, p. 25-26.

lui fit une grande publicité et en publia, par ses soins, la version française légèrement revue par l'auteur (1949), avec une préface fort élogieuse d'Alioune Diop, Directeur de la revue.

Ce moment du « aussi » comparatif et revendicatif était (il est encore souvent) une étape nécessaire et comme inéluctable du processus d'érosion du fondement idéologique et pseudo-philosophique de l'exploitation de l'homme par l'homme. On ne peut toutefois en rester indéfiniment ni uniquement à ce front « aussi-tal ». D'où l'intérêt capital de la contestation et de la remise en question actuelles que connaît le domaine de la « pensée africaine ». Pourvu évidemment qu'on ne tombe pas dans une nouvelle embuscade, plus subtile peut-être, mais non moins dangereuse. On court en effet un risque, celui d'être comme aspiré par une sorte de tornade verbale ou littéraire bien loin des problèmes fondamentaux posés aux peuples négro-africains, de se complaire dans le prestige vertigineux des débats d'intellectuels en marge des réalités et finalement improductifs, ce qui assurerait des jours tranquilles à l'armada néo-coloniale. Dans ce cas le mot « philosophie » dont on se demande à longueur de pages s'il est employé dans son sens strict, critique, autocritique, rigoureux, systématique, informé, ou s'il est pris dans un sens étiré, élastique, « coextensif à la culture » et finalement « non philosophique », n'en devient-il pas comme une sorte d'os jeté aux chiens, qui se mettent aussitôt à se disputer, à se pourchasser, cependant que les maîtres, tranquilles, s'en amusent et poursuivent la « normalisation » ? Ce débat serait sans doute plus vite clos si ces protagonistes décidaient un jour de penser dans et/ou à partir de leurs propres langues - nous n'appelons pas de nos vœux une tour de Babel ! -. « *Cujus lingua, ejus philosophia* », écrit Suzanne Stern-Gillet ²¹.

Ce « byzantinisme » sur un mot dont le champ est miné et balkanisé en Occident même devient alors un divertissement trop onéreux. D'autant plus que, dans ce débat, les protagonistes en présence rivalisent bien souvent d'agenouillement, qui devant Aristote, qui devant Hegel, etc. Résultat pour le moins incongru, ils ont plus d'une fois malmené leurs « Ancêtres », les traînant - consciemment ou non - devant un Jury « philosophique » présidé tantôt par Platon et Aristote, assistés d'Augustin ou de Thomas d'Aquin, tantôt par Descartes, Kant et Hegel, ou par d'autres sommités de la pensée occidentale. Les patriarches négro-africains n'en demandaient pas tant et n'en avaient sans doute nul besoin.

21 S. STERN-GILLET, *Cujus lingua, ejus philosophia*, dans *La Culture. Actes du XVI^e Congrès des Sociétés de philosophie de langue française. Reims 3-6 septembre 1974*, Louvain-Paris, Vander/Nauwelaerts, 1975, p. 315-318.

Le temps ne serait-il pas venu pour les Africains de penser, de réfléchir sur leur expérience humaine intégrale - celle de l'homme en relation avec lui-même, avec les autres mortels, Africains et non-Africains, avec l'environnement cosmique aussi bien qu'avec l'univers invisible... - et cela à partir d'un lieu propre - d'une manière de «bosquet initiatique» - qui soit en quelque sorte immanent à la culture négro-africaine ? Qu'on nous comprenne bien et qu'on ne nous fasse pas dire autre chose que ce que nous voulons dire ! Nous ne professons aucun culte de la différence, au moins au sens de cette différence narcissique et ethnocentrique dont les Négro-africains ont été différenciés, catalogués, étiquetés ! A moins de considérer comme une nouvelle vertu cardinale la démission qui consisterait à être en pensant par les autres, par procuration ! Le temps ne serait-il pas venu de renvoyer « la philosophie » à ses patates, au moins cette « philosophie » aux yeux de « chouette » - oiseau-sorcier ! - et aux griffes de vautour rapace qui a philosophiquement, systématiquement et rigoureusement pensé, réfléchi et articulé l'ordre actuel du monde, au plan social, économique, culturel, politique, etc. ! Les fruits de cet arbre-là sont amers, n'en déplaise à Minerve et à sa crépusculaire « chouette » ! «Philosopher ne saurait être, en aucun cas, ramener la réalité africaine aux schémas occidentaux», lit-on dans la *Résolution de la sous-commission de philosophie* du deuxième Congrès des Écrivains et Artistes noirs tenu à Rome en 1959. La même «Résolution» demande «en même temps» de dépasser toute position de repli «sur soi et sur ses propres traditions», donc de rester ouvert à d'autres cultures. Mais elle insiste sur le fait de « partir de son être africain pour juger de l'apport étranger²²».

1.4. Théologiens

Quant aux «théologiens» africains (qui étaient souvent aussi « philosophes » dans le sillage de Tempels), ils plaidaient en faveur d'éléments variables présents dans les cultures et religions négro-africaines et susceptibles d'être assumés dans le christianisme, moyennant purification et transfiguration. Ils furent stimulés dans cette orientation par les diverses encycliques pontificales dont il a déjà été fait mention plus haut. Le livre collectif intitulé *Des prêtres noirs s'interrogent*²³, la «Synthèse de la sous-commission de théologie» du même Congrès des Écrivains et Artistes Noirs de 1959²⁴ ainsi qu'un autre livre collectif paru au début du Concile et comme interpellation au Concile

22 Voir le texte de cette «Résolution» dans *Présence Africaine*, n° 24-25 (fév.-mai 1959), p. 403.

23 *Des prêtres noirs s'interrogent*, Paris, Cerf, 1957 (2^e éd.).

24 Voir le texte dans *Présence Africaine*, n° 24-25, p. 407-408.

Vatican II - *Personnalité africaine et catholicisme*²⁵ - témoignent de cette orientation fondamentale de «l'adaptation», «des pierres d'attente» et de «la réhabilitation et... la rédemption humaine et chrétienne de l'homme africain²⁶». Le tout sur la toile de fond de la négritude. C'est la même quête de «l'identité», de la «personnalité culturelle» africaine et des différentes «valeurs culturelles» qu'elle a créées, comme s'exprime la «Synthèse de la sous-commission de théologie». C'est le même «aussi», partout sous-jacent, qui articule et unifie cette littérature de combat, même si elle a pour propos délibéré de «faire la vérité dans l'amour», comme le déclare *Des prêtres noirs s'interrogent* (p. 18). Combat sur deux fronts, celui de la «négritude» et celui du «christianisme».

Sur le premier front, les prêtres négro-africains comme du reste les laïcs chrétiens s'efforcent de montrer qu'ils n'ont pas trahi leurs peuples en adhérant à une religion perçue comme complice de l'opresseur. Pour cela ils montrent que le Christ lui-même est solidaire des «damnés de la terre», étant lui-même un opprimé.

Voici en quels termes le Père Hebga exprime cet aspect de l'angoisse du prêtre négro-africain :

«En vérité Jésus-Christ est nôtre et tout proche de nous par la profondeur de son humiliation d'homme. Je n'ai pu m'empêcher de l'aimer. Ce faisant je ne suis pas un transfuge, je ne suis pas un dégénéré. Je suis un fils de mon peuple. Si jamais je me renie, si j'ai honte d'appartenir à la race tombée, que les ancêtres me frappent à la pleine lune avant la deuxième récolte de maïs! Mais, continue Hebga, une vérité s'impose : quelles qu'aient été les vicissitudes historiques du Christianisme, il est l'œuvre d'un «Serviteur» qui se fit adorer jusque dans la métropole orgueilleuse. Nous avons avec le Christ une parenté dans l'humiliation. Ne lui imputons pas la faiblesse des hommes²⁷».

Ainsi le Christ, le grand Opprimé, l'Humilié, le «Serviteur», est pur du sang négro-africain, de l'oppression et de l'exploitation sous lesquelles ploient les peuples africains ou d'origine négro-africaine. Bien au front du «christianisme», les prêtres et laïcs noirs «s'interrogent». Faisant écho aux directives pontificales, ils soulignent l'écart entre la doctrine et la vie, entre la théorie et la pratique, entre les principes et l'expérience concrète, historique. Ils savent qu'en principe l'Église leur reconnaît (le) droit de penser et de formuler à leur manière le message divin : «...l'on nous exhorte à faire preuve d'imagination et d'initiative en ce qui regarde la liturgie et la catéchèse. En réalité, constatent-ils,

25 Paris, Présence Africaine, 1963.

26 Voir la note liminaire du Père M. HEBGA, placée en tête de *Personnalité africaine et Catholicisme* et intitulée : «Un malaise grave», p. 7-15, spéc. p. 15.

27 M. HEBGA, «Un malaise grave», p. 10.

la plupart des Occidentaux n'attendent pas grand-chose de la Galilée des nations africaines : ils s'amusent ou s'irritent de notre prétention à une forme de culture qui ne soit pas un simple folklore d'exhibition²⁸». Et pourtant, pensent-ils, le salut ne peut être dans l'aliénation socio-culturelle ni dans la dépendance socio-économique permanente des communautés chrétiennes d'Afrique.

A leur avis le problème central est celui de l'intégration par le christianisme des valeurs africaines. Car pour eux,

« si la rédemption de l'homme africain ne devait pas être totale, si elle s'adressait à l'homme abstrait coupé de ses sources de vie ancestrales, si dans l'avenir le christianisme vécu et historique devait écarter nos valeurs morales, religieuses et culturelles, le sentiment de frustration se muerait en déception ; la déception pourrait hélas devenir révolte et beaucoup peut-être s'en iraient la mort dans l'âme. Leur sang retomberait alors sur ceux qui n'auraient pas su leur présenter un message pur de toute compromission. Quelques-uns s'en sont déjà allés, mortifiés et déçus par ce qui leur était apparu comme une religion au service de l'impérialisme politique et culturel de l'Occident²⁹».

Il faudrait donc, leur semblait-il, procéder à une révision fondamentale des « liens qui unissent les cultures dites occidentales au christianisme historique », pour que soit enfin « levée l'équivoque essentielle, maintenue par tant de complacités, qui monopolisent Jésus-Christ au profit de l'Occident tout en prétendant de bouche qu'il est le bien commun de tous les peuples³⁰».

Ayant ainsi à combattre sur deux fronts, dans une position rien moins qu'inconfortable, ces prêtres et laïcs noirs attirent l'attention de l'Église conciliaire sur « la gravité de notre situation » et l'invitent à apprécier celle-ci d'une façon plus juste et moins simpliste par « les jugements superficiels que nous savons : « nationalisme, surenchère à la décolonisation, néo-paganisme, infiltration communiste, etc. » ». Ensuite ils demandent une aide précise et concrète :

« L'Église chrétienne doit, non seulement nous exhorter à créer, mais aider l'Afrique à se réhabiliter devant le monde, à s'affirmer sur le plan humain. Nous aider comment ? En nous laissant nous exprimer librement sans nous museler par le moyen de censures de toutes sortes plus ou moins impartiales ... Son universalité de droit entrera dans les faits lorsqu'elle adoptera elle-même notre apport à la civilisation et à la culture. L'Afrique chrétienne ne sera chez elle dans l'Église de Dieu que lorsqu'elle cessera d'être la perpétuelle obligée, la mendicante, l'éternelle mineure ». Car « si la générosité de l'Occident cessait un

28 M. HEBGA, « *Un malaise grave* », p. 13.

29 *Ibidem*, p. 11-12.

30 *Ibidem*, p. 11.

jour brusquement, toute cette superstructure dont nous osons nous prévaloir, nos États et nos écoles, nos œuvres religieuses, s'écroulerait en un instant, mettant à nu la vanité de notre être d'emprunt³¹».

Après avoir été pendant des siècles, silencieux et passifs, les prêtres et laïcs africains revendiquent le droit à la parole en 1963, comme ils l'avaient fait huit ans plus tôt :

«On a assez longtemps pensé nos problèmes pour nous, sans nous, et même malgré nous, disaient-ils alors. Le prêtre africain doit aussi (!) dire ce qu'il pense de son Église en son pays pour faire avancer le royaume de Dieu ... Sans vouloir faire du tapage (car le bruit ne fait pas de bien, nous le savons), il nous a donc semblé bon de jeter aussi (!) notre mot dans le débat ouvert depuis longtemps sur l'Afrique³²».

Comme on l'aura remarqué, les théologiens africains affirment, comme les philosophes, la même «identité» culturelle et religieuse de l'Afrique. Ils en proposent «l'intégration par le christianisme », si celui-ci veut réaliser *en fait* son «universalité de droit». Sans cela beaucoup s'éloigneront, la mort dans l'âme, d'une religion à la solde de l'oppression. On ne peut, nous semble-t-il, minimiser la pertinence de ces vues et le rôle modérateur (non démobilisateur) qu'a pu jouer auprès des militants de la négritude, parfois tentés de jeter l'enfant avec l'eau du bassin, la distinction entre le Christ opprimé, solidaire des opprimés, et les compromissions humaines des chrétiens, quel que soit par ailleurs leur rang ou statut.

Il nous faut toutefois observer que, malgré notre accord sur l'essentiel, cette démarche n'est pas entièrement satisfaisante, au moins dans la mesure où elle chevauche toujours le cheval de «l'adaptation», des «pierres d'attente» ou de «l'africanisation» au sens critiqué plus haut (dans ce sens elle parle, par exemple, de «l'intégration par le christianisme» des éléments de la culture africaine). Dans la mesure également où elle semble jouer, sans doute inconsciemment, sur des niveaux fort différents de la réalité chrétienne. Il n'est d'ailleurs pas sûr que cette confusion soit toujours évitée ailleurs. Christianisme, Église, foi, Evangile, message, théologie, etc., tous ces termes couramment employés signifient-ils la même chose ? Ne représentent-ils pas des niveaux stratégiques différents dans la réalisation du propos de Jésus-Christ ? Les verbes tels que «communiquer», «apporter», « introduire », « transmettre », etc., peuvent-ils régir de la même manière, avec une égale pertinence, la ou les réalités désignées par cette série de noms ? Il est permis d'en douter.

31 M. HEBGA, *«Un malaise grave»*, p. 14.

32 *Des prêtres noirs s'interrogent*, p. 16.

De même, on l'a vu, il est permis de douter de la légitimité et de la pertinence de l'emploi - devenu intempérant - des syntagmes suivants : «africaniser», «indigéniser», «naturaliser» ou « adapter le christianisme », «l'Église », «la théologie», « la foi ». On dit même, rarement il est vrai, « africaniser » ou «indigéniser l'Évangile» ou «le message»... Toute cette terminologie gagnerait à devenir plus rigoureuse et plus conséquente. S'il est par exemple légitime de dire : «communiquer» ou «transmettre» ou «apporter la Bonne Nouvelle de l'Évangile» ou «le Message du Christ», peut-on, en rigueur de termes, parler d' « apporter », de «transmettre» ou d' « introduire la foi » chez ou à son peuple ? Il ne semble pas. Et pourtant on le fait souvent, sans toujours être conscient de l'impertinence d'un tel langage. La «foi» nous paraît proprement in-communicable, in-transmissible. Elle est ce qui naît après ou pendant l'annonce ou la transmission du message, quand elle n'était pas, de quelque manière, déjà là. Elle est *«fides ex auditu»*. Elle n'est pas un colis qu'on apporte. Elle est adhésion et réponse et, par conséquent, elle suppose toujours, de quelque manière que ce soit, la participation du destinataire du «message». Le message qu'on annonce ou qu'on transmet n'est pas lui-même la foi (bien qu'on l'appelle, en termes traditionnels, *«fides credenda»* pour la distinguer de la *«fides qua creditur »* ; il est ce au contenu duquel répond le destinataire. La foi est toujours déjà thé-andrique dans sa structure. Sans doute le prédicateur peut-il témoigner de sa foi ou de celle de sa communauté ; sans doute aussi ce témoignage peut-il agir en synergie avec la parole de l'annonce et en illustrer la pertinence. Mais si cela peut être comme un «toc-toc» sur la porte du cœur du destinataire, seul celui-ci peut lever le verrou de l'intérieur, seul il peut « lever le fronton » de sa porte.

En ce sens, la foi naît toujours à nouveau, dans le vis-à-vis, quelle que soit la manière dont advient ce dernier. Et ce n'est pas d'abord ou d'emblée sous la forme fixante d'un «isme», mais de vie nouvelle, dans une nouvelle proximité des hommes, du monde et de Dieu. Ceux qui, après avoir entendu (*«ex auditu»*), répondent par l'adhésion, se rassemblent : même foi, même espérance, même baptême, même Seigneur, même pain. C'est le surgissement, non l'implantation, de l'Église, en communion avec les autres communautés, aînées dans la foi. L'organisation de la communauté, avec déploiement sociologique, juridique, voire politique ou diplomatique constitue un autre niveau stratégique, déjà ultérieur. Mais nous ne pouvons nous étendre davantage sur ces questions malgré leur importance et leur intérêt. On les rencontrera encore dans la suite du texte.

Nous nous sommes attardés à cette question de «l'identité» culturelle parce qu'elle est, manifestement, celle qui caractérise le plus le mouvement de la négritude. Poètes et romanciers, historiens et sociologues, philosophes

et théologiens négro-africains se sont évertués (et s'évertuent encore) à cerner, autant que possible, cette « personnalité culturelle » négro-africaine, en ses expressions les plus diverses. Il nous faut aborder maintenant un autre objectif de la négritude, celui de la contestation de l'ordre socio-politique imposé par la colonisation.

2. Lutter pour l'émancipation

Identité, fidélité et solidarité constituent, avons-nous vu, trois aspects d'une seule et même personnalité culturelle négro-africaine telle que la perçoivent les protagonistes de la négritude. Cerner cette « personnalité », la célébrer, la revendiquer contre le « masque blanc » proposé et imposé par la théorie de l'assimilation, tel était le principal objectif du mouvement de la négritude et, pratiquement, l'unique avant la dernière guerre. Mais déjà pendant cette guerre (dès 1943 environ) et depuis, le mouvement se dota d'une dimension politique, comme déjà dit plus haut. Ce fait rapprochait le mouvement du propos essentiel du « pan-africanisme ». Dans l'atmosphère de guerre internationale, du réveil des nationalités, de la crise de la civilisation occidentale en flammes, de l'écrasant « effort de guerre » exigé des colonisés, « un incoercible besoin de libération politique » s'affirma de plus en plus nettement.

Une réaction énergique, quelquefois tumultueuse, qui ne se comprend, au dire du Docteur Piquion, Doyen de la Faculté des Lettres d'Haïti et Délégué (1971) permanent de ce pays auprès de l'UNESCO, que par « un effort de mémoire ou de connaissance pour revivre les horreurs de l'esclavage, les douleurs de la colonisation, les humiliations de la discrimination et les misères de l'assimilation qui n'avaient pu se produire qu'avec la complicité de certaines sciences et de certaines religions³³ ». Débordant les limites de la littérature, la négritude aspire au pouvoir et anime l'action politique et la lutte pour l'indépendance. Elle devient refus de l'ordre colonial, révolte contre l'impérialisme et le racisme. « Révolte morale du Nègre qui devait engendrer une action politique à travers la poésie ... la création poétique devient une action politique³⁴ ». Ainsi s'exprimait A. Sène, Ministre sénégalais de la Culture, au « Colloque sur la négritude » à Dakar.

Le Mouvement de la négritude donna une vigoureuse impulsion et une intense ferveur militante en éclairant les organisations politiques et les syndi-

33 R. PIQUION, *Entre la Négritude et le Pouvoir noir*, dans *Colloque sur la négritude* (tenu à Dakar du 12 au 18 avril 1971), Paris, Présence Africaine, 1972, p. 233-234.

34 A. SENE, *Négritude et politique*, dans *Colloque sur la négritude*, p. 142-143.

cats africains dans leur marche vers l'indépendance nationale. De plus, après les indépendances, il constitua un des éléments essentiels «dans la recherche de l'unité africaine», en même temps qu'il offrait un cadre idéologique à l'intérieur duquel ses protagonistes, devenus hommes d'État, allaient «penser le développement économique et social» et «aborder le système de représentation des valeurs culturelles pour préparer (l') avenir politique» de leurs pays respectifs³⁵. Pour eux, la négritude est un «enracinement dynamique mais non enlissement dans la contemplation béate du passé, car l'on a dit, et très justement, *qu'une société est condamnée lorsque la conscience de son passé l'emporte sur son désir de tenter l'expérience du futur*³⁶. Elle est «enracinement et ouverture» et devrait permettre aux nations qui s'en inspirent de «se dégager de toutes les dialectiques en compétition, de tous les impérialismes idéologiques pour affirmer leur vocation propre qui est fondamentalement de réaliser, selon un style nouveau, un humanisme du XX^e siècle... Car à quoi servirait-il de susciter de nouvelles perspectives si c'est pour renoncer, après s'être libéré, à notre droit d'être ? Pourquoi combattre pour la négritude s'il s'agit de se perdre dans une nouvelle aliénation et demeurer sous l'hégémonie de telle ou telle orthodoxie établie ?³⁷».

Le souffle ailé de cette éloquence des ministres du poète Président sénégalais, L. S. Senghor, n'a pas convaincu tout le monde. C'est que si sur la quête de l'identité ou de la «personnalité nègre» face à la «glottophagie» coloniale l'accord fut plus aisé à réaliser entre Noirs, il n'en était plus ainsi dès qu'il devenait question d'options concrètes et précises à adopter, d'orientations politiques et de conceptions du «développement», du type de relations à entretenir avec les anciennes métropoles coloniales et avec les grands blocs idéologiques. Dernière embuscade, connue sous le nom sans élégance de «néo-colonialisme» aux millions de visages, plus ou moins scintillants de sourire. Bien qu'aucun pays nouvellement indépendant (africain ou non) ne puisse, réellement, s'estimer déjà hors du champ de mines de «l'impérialisme», les moins atteints - ou qui se croient tels ! lancent aux autres des gentillesse du genre «valets de l'impérialisme», «traîtres», «bourgeoisie comprador», «bourgeoisie nationale» à la solde de ... etc.

L'une des cibles favorites de ces francs-tireurs est sûrement ce qu'on appelle «la négritude senghorienne». On lui tient la dragée haute. Ce qui n'arrive pas à tout le monde, et qui n'est pas rien quant à la stature de son créateur et infatigable apologiste ! Impossible d'entrer ici dans le détail des

35 A. SENE, *Négritude et politique*, p. 144.

36 A. DIOUF, *Négritude et développement*, dans *Colloque sur la négritude*, p. 126.

37 A. SENE, *Négritude et politique*, p. 148.

griefs accumulés et dont l'impact est du reste variable. Retenons ici une de ces critiques qui rejoint à sa façon le «*cujus lingua, ejus philosophia*». Il s'agit de l'attitude du Président Senghor sur la question de la «francophonie». Celle-ci, comme politique de promotion et d'expansion de «la langue des dieux : du français³⁸», regroupant les pays les plus divers sinon les plus disparates, les plus développés et les plus démunis dans une alliance ambiguë, apparaît à d'aucuns - pas seulement Africains du reste - comme le chemin de Canossa sinon davantage pour les langues négro-africaines et leur proposition de sens. Apre et inadmissible itinéraire aux yeux de la génération montante. D'autant plus inadmissible que ce sont deux chefs d'État africains qui furent les protagonistes de cette «politique», en cela plus zélés que les «Français» français eux-mêmes. Parmi eux un des créateurs du Mouvement de la «négritude» (!) et son inlassable défenseur ! Cette situation est révélatrice ; elle donne à penser. Le philosophe camerounais M. Towa diagnostique le piège du «néo-colonialisme» : « L. S. Senghor, au nom de la négritude, nous propose la francophonie, c'est-à-dire l'affermissement et le développement du domaine du français, comme idéal et fondement de notre politique et de notre culture. «La négritude senghorienne manifeste ainsi au grand jour, poursuit M. Towa, sa vraie nature : c'est l'idéologie quasiment officielle du néo-colonialisme, le ciment de la prison où le néo-colonialisme entend nous enfermer, et que nous avons donc à briser³⁹».

Certaines analyses ont montré que par la francophonie se maintient et se consolide, dans les pays naguère colonisés et avec l'agrément de leurs leaders, l'influence de la langue et par là de la culture française. Ce «néo-colonialisme» linguistique n'étant que le versant culturel de la domination économique. L.-J. Calvet souligne le lien fait, au niveau gouvernemental, entre la défense de la langue française et celle des intérêts français. «On comprend assez aisément», écrit-il, après avoir exhibé des chiffres dans le domaine du commerce français avec l'Afrique noire «francophone», de l'aide française et de la coopération française, «que, pour faire vendre du matériel français, il est nécessaire d'avoir dans les pays en question une élite francophone. Et lorsqu'on se souvient du faible pourcentage de réels francophones dans les pays concernés, on voit immédiatement la vraie dimension de la francophonie africaine : elle constitue, au plan linguistique, le pendant de l'économie néo-coloniale imposée aux pays présumés indépendants. Nous sommes alors, conclut Calvet, fort loin des arguments de type culturel avancés ici ou là⁴⁰».

38 Cité par S. ADOTEVI, *Négritude et Négrologues*, Union Générale d'éditions, 1972, p. 117.

39 M. TOWA, *Essai*, p. 47.

40 L.-J. CALVET, *Linguistique et colonialisme. Petit traité de glottophagie*, Paris, Payot, 1974, p. 229.

Cet état de choses jette sur (le mouvement de) la «négritude» un discrédit facile à comprendre. On lui reproche d'avoir en fait «renoncé» et de s'être reniée elle-même comme instrument efficace de libération intégrale des peuples africains. *Mukulu mwindila, e kulwa kuditapa nsesu*, dirait le sage luba-kasayi : «l'aîné qu'on attendait, s'est blessé à l'herminette» ; celui sur qui reposaient les espérances a déçu l'attente des siens. Peut-être a-t-on tort de lier le destin de la négritude au destin d'un homme, si grand qu'il puisse être. Ou de juger sans intérêt et sans valeur tout le Mouvement de la négritude - cette tentation n'a rien d'imaginaire - en se fondant sur les «contradictions» réelles et/ou apparentes d'un de ses créateurs. Toujours est-il que la confiance de beaucoup dans ce mouvement s'en est trouvée ébranlée. C'est en fait le procès d'une option politique jugée capitularde et collaboratrice par certains. C'est aussi une question ouverte sur la conception de la littérature. Celle-ci doit-elle être «une littérature de combat», une «littérature engagée» ? Politique et littérature et option dite «révolutionnaire». La réponse est affirmative pour certains, sensibles au caractère reconnu «formel» ou «nominal» des indépendances africaines et pour qui le temps n'est pas venu de «dormir sur ses lauriers». Agir autrement, s'abîmer dans les fumigations de thuriféraire d'un passé idéalisé c'est, pour cette tendance, verser dans la facilité et narcotiser les consciences au lieu de les galvaniser pour les combats présents et futurs. On soutient que «pour un peuple longtemps écrasé et pulvérisé, ignominieusement *torturé*, ce qu'il fallait, c'était aussi des tracteurs et non pas seulement des métaphores⁴¹» irisées de «l'homme de la danse», du «rythme» et de «l'é-motion» revendiqués comme spécificités nègres. «Contre l'injure cosmique dont aucune (autre) race que la race nègre n'a été témoin, on aurait voulu, écrit S. Adotevi, l'ardeur charnelle de la haine nègre (!); mais on ne trouvera dans le cri des poètes nègres que des cris⁴²».

Sans doute y aura-t-il longtemps encore de la place pour une littérature militante, mais on ne peut plus, selon d'autres écrivains, la considérer comme obligatoire pour tous. En ce sens L. Kesteloot estime que «la seule obligation péremptoire à laquelle l'artiste est tenu de se soumettre est l'engagement en lui-même, à savoir : l'authenticité⁴³». On ne peut donc pas exiger que tout artiste soulève des problèmes sociaux, raciaux, politiques. C'est une question qui revient à la conscience de chacun.

3. Haïr la haine : dialogue avec d'autres cultures

A côté de la quête de «l'identité» culturelle et de l'action politique pour le renversement d'un ordre socio-politique et socio-économique inique, on

41 S. ADOTEVI, *Négritude et Négrologues*, p. 150.

42 *Ibidem*, p. 106.

43 L. KESTELOOT, *Anthologie négro-africaine*, p. 9.

peut considérer comme un troisième objectif fondamental de la négritude la haine de la haine, le dialogue avec d'autres peuples et d'autres cultures pour l'édification de ce que Senghor appelle la «civilisation de l'Universel». Cet aspect me semble requis par le troisième terme par lequel Césaire a défini la négritude comme *identité, fidélité, solidarité*. Ce troisième terme concerne avant tout les «Nègres» entre eux, où qu'ils soient. Mais ce groupe n'est pas replié sur lui-même et n'entend pas se retirer du monde vers une problématique «tour d'ivoire». Le problème est plutôt de veiller et d'œuvrer à l'avènement d'un ordre nouveau du monde, à un remaniement fondamental des relations entre communautés humaines, afin que le monde de la jungle disparaisse et que se lève le jour nouveau d'un monde meilleur à habiter pour tous les mortels. Mais comment y parvenir ? Quelle confiance peut-on encore placer dans les mortels après tous ces siècles d'oppression ? Quelle nouvelle et mâle naïveté faut-il consentir ? Les avis divergent !

3.1. Refus de tout apport de l'occident

Les uns, outrés et navrés par les «contradictions», les inconséquences de l'idéologie coloniale («mission civilisatrice») et les nombreux contre-témoignages des praticiens du «discours chrétien en situation coloniale», par l'écart entre doctrine et vie, parole et geste ... en vinrent à rejeter, avec «la dictature de la raison et le leurre de «l'assimilation, tout apport provenant de l'Occident ! «*Timeo Danaos, et dona ferentes*», dirait Virgile ! A côté de gens façonnés à l'occidentale et réellement aliénés, on est ici en présence de l'extrême opposé, «des gens qui, allant plus loin qu'une polémique nécessaire, rejettent sans discrimination, et avec superficialité, tout apport de l'Occident...⁴⁴». Ce point de vue, pas toujours réaliste, dit-on, caractérisa surtout la négritude naissante, ainsi que le reconnaît Senghor : «La négritude telle que nous avons commencé à la concevoir et définir était une arme de refuge, de combat et d'espoir plus qu'un instrument de construction. Nous ne retenions, de ses valeurs, que celles qui s'opposaient à celles de l'Europe⁴⁵».

3.2. Refus du christianisme colonial

Les autres s'en prennent à des aspects précis et particuliers de l'apport de l'Europe coloniale. Notamment à sa religion, au christianisme. On reproche à celui-ci, comme on le sait par tout ce qui précède, d'avoir été le D.D.T. du «colonialisme» (Fanon) dans l'extirpation et la destruction des valeurs cultu-

44 P. RICHES, *L'Afrique et l'Église, l'Église et l'Afrique*, p. 206, 215.

45 L. S. SENGHOR, *Pierre Teilhard de Chardin et la politique africaine*, Paris, Seuil, 1962, p. 20.

relles et religieuses tenues pour des «superstitions», «vaines observances» et autres «diableries»; d'avoir contribué - de concert avec l'administration coloniale - à la dislocation des structures et institutions sociales négro-africaines : condamnation du «culte des ancêtres», fondement et principe de cohésion de la famille étendue chez plusieurs peuples d'Afrique ; condamnation de la «polygamie», situation de loin préférable (dit-on aujourd'hui, et pas seulement en milieu africain) au libertinage ambiant et à la prostitution institutionnalisée ; toute cette «tabula rasa» réalisée beaucoup plus au nom de la culture ethnocentrique européenne qu'à celui de l'Évangile du Christ. Certains rejettent, avec le «christianisme» colonial, toute autre religion, y compris celle des «Ancêtres», toute religion étant «opium du peuple », frein au «développement ». Pour eux, «Dieu» aura été une bien mauvaise nouvelle. Dans son *Enquête sur les étudiants noirs en France* (1961), J. P. N'Diaye fait état de plusieurs réponses révélatrices de l'attitude de plusieurs de ces étudiants à l'égard des religions.

En voici quelques-unes :

«La religion, c'est le fléau le plus dangereux des pays sous-développés ; c'est un somnifère, qui est la cause principale de notre sous-développement, de notre faiblesse d'aujourd'hui dans le monde».

Et encore :

«Dans leur structure actuelle les religions sont l'opium des peuples. Elles freinent l'action, car s'il est prouvé qu'il n'est de réalité que dans l'action, toute religion promet un bonheur au-delà de la terre, une sorte de mystification qui, inhibant l'homme s'oppose à ce qu'il ait justement les pieds sur la terre».

Ou encore :

«La religion ? Une peste pour droguer l'Afrique. Un homme religieux est incapable de se révolter. Il a peur de quelque chose. Or ce n'est pas le moment d'avoir peur ou d'être scrupuleux, mais de tout oser».

Et enfin :

« Mon pays est pauvre, et, pendant des siècles, la misère a été entretenue par le fatalisme religieux. Mon pays était exploité et, pendant des années, l'Église a béni l'impérialisme. Aujourd'hui mon pays est libre et lutte pour son développement. Comment voulez-vous que j'éprouve une quelconque sympathie pour l'une ou l'autre des religions, celle du colonisateur ou celle du colonisé ?⁴⁶»

Un poème, attribué à Patrice Lumumba, premier Président du Conseil du Congo-Léopoldville (aujourd'hui Zaïre), sans être une condamnation de la

46 Cf. J. P. N'DIAYE, *Enquête sur les étudiants noirs en France*, Paris (1961), cité par V. NECKEBROUCK, *L'Afrique noire et la crise religieuse de l'Occident*, Tabora, T.M.P. Book Department, 1970, p. 162.

religion comme telle, stigmatise un des rôles que l'enchaînement des événements de l'histoire coloniale lui a parfois fait jouer. En voici un extrait :

*Pour te faire oublier que tu étais un homme
On t'apprit à chanter les louanges de Dieu
Et ces divers cantiques, en rythmant ton calvaire
Te donnaient l'espoir en un monde meilleur
Mais en ton cœur de créature humaine, tu ne demandais guère
Que ton droit à la vie et ta part de bonheur⁴⁷.*

Les Négro-africains de cette catégorie se montrent donc très sévères pour les religions, sinon franchement opposés à toute religion. Une telle attitude s'explique et se comprend à la lumière de l'histoire coloniale et du destin du message du Christ en situation coloniale. La meilleure réplique religieuse ou chrétienne ne devrait sans doute pas seulement, ni avant tout, consister en un éventail de nouveaux syllogismes bien charpentés. C'est plutôt, nous semble-t-il, sur le terrain de l'action qu'elle serait la plus féconde. Car, d'après un important document du Conseil Œcuménique des Églises, «dès le moment où les «agents du salut» sont, ou simplement pourraient laisser croire qu'ils sont du côté de l'opresseur, le message chrétien est déformé et la mission chrétienne est en péril. Cela se produit lorsque ceux qui prêchent l'Évangile occupent manifestement une position de puissance économique, politique ou spirituelle. Alors, les convertis sont incités à embrasser une religion qui non seulement les aliène des aspirations les plus profondes de leur propre culture, mais qui leur présente aussi un Christ qu'ils identifient avec ceux qui exercent le pouvoir sur eux. C'est un mal. Dans les régions non encore libérées d'Afrique australe, les Églises et les missions pensent toujours qu'elles peuvent accomplir pleinement leur mandat à partir d'une position de puissance et de privilèges ... *Nous croyons qu'une action concrète s'impose pour nous identifier avec les opprimés qui résistent à ce pouvoir annihilant*». En effet, «en Afrique et dans bien d'autres régions du monde, le racisme blanc a privé de nombreuses personnes de leur identité d'êtres humains ... Participer, sans en être conscient et sans réagir, aux structures qui perpétuent cet état de choses, constitue un contre-témoignage autrement plus sérieux que le contre-témoignage des outrances verbales de certains chrétiens du tiers monde⁴⁸».

47 J. VAN LIERDE, *La Pensée politique de Patrice Lumumba*, Paris, 1963. Cité par V. NECKEBROUCK, *L'Afrique noire et la crise religieuse de l'Occident*, p. 163.

48 *Le Salut aujourd'hui*. Documents de la Conférence missionnaire de Bangkok, Genève, Labor et Fides, 1973, p. 102-103.

Quelle parole plus apte à faire réfléchir les croyants que celle d'un maître et sage renommé du pays des Diallobé dans le roman de Cheikh Hamidou Kane, *L'Aventure ambiguë*⁴⁹ ?

« Longtemps, dit le sage négro-africain, les adorateurs de Dieu ont gouverné le monde. L'ont-ils fait selon Sa Loi ? Je ne sais pas... J'ai appris, poursuit-il, qu'au pays des Blancs, la révolte contre la misère ne se distingue pas de la révolte contre Dieu. L'on dit que le mouvement s'étend et que bientôt, dans le monde, le même grand cri contre la misère couvrira la voix des muezzins. Quelle n'a pas dû être la faute de ceux qui croient en Dieu si, au terme de leur règne sur le monde, le nom de Dieu suscite le ressentiment des affamés ? ».

Parole forte et terrible, qui n'est pas loin de celle de Yahvé à son «peuple à la nuque raide» : « A cause de vous mon Nom est maltraité parmi les nations».

3.3. Point de vue des « messianismes »

D'autres Négro-africains ont plutôt réagi à la fois contre l'ordre colonial et contre le christianisme colonial ou les «Églises blanches», tout en retenant l'Évangile et quelquefois le Christ, opérant par là une distinction entre d'un côté le christianisme et l'Église, et de l'autre l'Évangile et le Christ. Les deux premiers leur apparaissent comme des manipulateurs, voire des fossoyeurs des deux derniers. C'est, en très gros, la lecture des différents «messianismes» qui, d'une façon générale, se séparent des deux premiers mais retiennent les deux seconds, dont ils font leurs alliés dans la lutte contre «l'ordre établi», à leur gré inique. Distinction peut-être discutable si elle se mue en pure et simple séparation, mais qui peut bien, en un sens, évoquer ces niveaux stratégiques différents de la réalité chrétienne auxquels on a fait allusion plus haut⁵⁰.

Dans *Les Christ noirs* de Roger Bastide, préface à l'ouvrage bien connu de M. Sinda sur le *messianisme congolais et ses incidences politiques*⁵¹, on retrouve cette distinction. D'abord l'auteur constate l'équivoque fondamentale du discours chrétien en situation coloniale en vertu de laquelle les acteurs religieux ont été « en même temps des colonisateurs et les porteurs

49 C. H. KANE, *L'Aventure ambiguë*, Paris, Julliard, 1961, p. 24.

50 Plusieurs auteurs observent cette distinction dans l'attitude aussi bien des chrétiens que de « non chrétiens » en Afrique comme en Asie. Ainsi C. WAUTHIER (*L'Afrique des Africains*, p. 222) pense-t-il que « c'est moins le Christ que les faux chrétiens qui ont trahi sa cause qui suscite l'indignation ... ».

51 M. SINDA, *Le messianisme congolais et ses incidences politiques. Kimbanguisme-matsouanisme-autres mouvements* précédé de *Les Christ noirs* par R. BASTIDE, Paris, Payot, 1972.

d'une religion de salut», « soit inconsciemment, quand ils présentaient par exemple aux peuples ... un christianisme repensé à travers la mentalité occidentale, - avec ses dogmes, ses rites codifiés, ses institutions historiques - soit consciemment, quand par exemple la lutte entre les missions protestantes et les missions catholiques se transformait à Madagascar en une lutte d'influence entre la Grande Bretagne et la France». Ensuite R. Bastide situe la réaction des Congolais dans le sillage de cette dichotomie interne. «On comprend dans ces conditions, observe-t-il, que les Africains aient réagi différemment à ce double apport, par la résistance à la colonisation, par l'acceptation de l'évangélisation. Non point dichotomie des conduites, poursuit-il ; la dichotomie est du côté des Blancs, non des Noirs. Les Africains ont tout de suite senti la contradiction interne de l'œuvre missionnaire, la Parole salvatrice, d'amour des hommes, sans distinction de race ni de couleur, du Christ, se trouvant miner de l'intérieur la Parole du Blanc, porteur de ce Christ, avec son ethnocentrisme, ses stéréotypes sur les Noirs, son orgueil d'avoir été choisi par Dieu, et cela, ajoute-t-il, d'autant plus que le missionnaire blanc était suivi du soldat, du légiste, du commerçant qui, eux, ne s'embarrassaient pas de règles éthiques trop rigides⁵²».

En un certain sens et en allant un peu plus loin, R. Bastide estime que «les Congolais ont redécouvert le caractère révolutionnaire du christianisme que les Églises occidentales ont oublié et méconnu. Ils vont jusqu'au tuf, au plus profond du message du Christ. Mais, note-t-il, ils se rendent compte, en même temps et par le même mouvement, de la contradiction entre ce message et la praxis des Blancs. *Il n'y a donc d'autre solution possible que de se séparer des Missions pour créer des Églises africaines - de répondre au messianisme des Blancs (nous sommes les peuples de l'Alliance) par un contre-messianisme (de nouvelles alliances sont possibles entre Dieu et les peuples africains) - bref d'inventer des Christ noirs à opposer aux Christ blonds aux yeux bleus, des Aryens colonisateurs*⁵³». On veut un «Messie noir» ; on veut un «sauveur noir pour les Noirs». L'*Osservatore Romano* du 23 septembre 1949 constate cette exigence à propos de «la secte politico-religieuse» de Matsona (matsonisme), disciple de Simon Kimbangu (+ 1953) : «*Comme il y a un Sauveur pour les Blancs, il y en (a) un pour les Noirs aussi. André Matsona a sauvé les Noirs par son emprisonnement et ses souffrances à Mayama ...*⁵⁴». Déjà avant lui, son maître Kimbangu s'était, «lors de son rêve prophétique... pensé sous les traits d'un Christ noir

52 R. BASTIDE, *Les Christ noirs*, p. 9.

53 *Ibidem*, p. 10.

54 *Nouvelle idolâtrie dans le Congo français*, texte repris dans *C.E.D.I.C.*, n° 3 (15 nov. 1949), p. 12-13.

envoyé par Dieu pour délivrer le peuple Bakongo ...⁵⁵». Ses disciples diront : «Dieu nous a promis de verser son Esprit-Saint sur notre pays. Nous l'avons supplié et il nous a envoyé un Sauveur de la race noire, Simon Kimbangu. Il est le chef et le Sauveur de tous les Noirs, *au même titre que* les Sauveurs des autres races : Moïse, Jésus-Christ, Mahomet et Bouddha». Et encore : «Dieu n'a pas voulu que nous entendions sa parole sans nous la prouver... Il nous a donné Simon Kimbangu, qui est pour nous le Morse des Juifs, le Christ des étrangers, le Mahomet des Arabes⁵⁶».

La position des «messianismes», tout en étant un rejet de la religion importée, n'en est cependant pas un rejet total, pur et simple. Le «aussi» comparatif et revendicatif fonctionne ici à plein rendement: «de même que», «comme», «au même titre que», etc., sont des mots clés dans le nouvel ordre des choses proposé par le discours «messianique». Celui-ci apparaît par là comme fondamentalement «aussi-tal». Non seulement il ne rejette pas tout de «la religion importée», mais s'empare, pourrait-on dire, de la Bible et des modèles qu'elle propose (Morse, Jésus-Christ, baptême, etc.). Le discours messianique, au moins dans son surgissement initial, se pose comme antithèse ou alternative du discours chrétien en situation coloniale pour les colonisés. Selon D. B. Barret, ces Églises noires indépendantes apparaissent comme une nouvelle Réforme dans la mesure où, par le retour à la Bible, s'amorce une critique qui secouera la sclérose des vieilles Églises autrefois «réformées». De plus, au-delà de l'importance quantitative sans cesse croissante de ces Églises messianiques, la foi africaine tente réellement de «faire la synthèse entre le Kérygma apostolique et la vraie compréhension africaine selon le critère biblique des traditions des Écritures». En même temps on est en présence d'«un remarquable et nouvel effort de la société africaine pour s'attaquer aux forces de désintégration. Par-delà le tragique spectacle de schisme sur schisme, on peut percevoir la montée d'un renouveau, pas orthodoxe mais authentiquement indigène et en termes accessibles aux Africains». Là semble s'élaborer, hors des pressions des Églises établies, l'expression africaine de la foi chrétienne⁵⁷. On peut ajouter que la réaction énergique du discours prophétique et son retentissement comme première forme de la lutte de libération nationale, au plan socio-culturel et religieux comme au plan socio-économique et politique, tempère la critique de la religion formulée par la précédente catégorie d'Africains pour qui «le croyant est incapable de se révolter». Le prophétisme montre qu'une lecture militante de la Bible

55 M. SINDA, *Le Messianisme congolais*, p. 93.

56 G. BALANDIER, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, Paris, P.U.F., 1971, p. 431 et ss.

57 D. B. BARRET, *Schism and Renewal in Africa*, U.P. Oxford, 1968.

est possible et qu'elle n'est pas nécessairement une entorse acrobatique et opportuniste infligée à l'esprit ni même toujours à la lettre de l'Écriture⁵⁸.

3.4. «Maquis du sens»

Une autre catégorie d'Africains - la plus nombreuse - eut au moins au début, une réaction différente dans l'ensemble: la réserve, sinon la méfiance à l'égard des innovations introduites par le colonisateur. Ce fut l'attitude de ceux qui, aujourd'hui, passent pour en marge de la «modernité», les habitants des régions dites «rurales», la majorité du peuple. Ce n'est pas qu'ils ne soient pas entrés en contact avec le colonisateur, mais ils ont souvent continué à pratiquer une sorte de résistance passive et de «dérobade» vis-à-vis de l'intrus venu brouiller les cartes. Une stratégie du double langage permettait de tenir malgré tout cet intrus à respectable distance du Sens dont, dans sa curiosité de conquérant, il cherchait à s'emparer après les terres et le pouvoir. Il y eut relativement peu de «conversions» parmi les chefs et leurs «notables». Au début de l'occupation coloniale, l'évangélisation et la scolarisation ne touchèrent guère que les enfants-esclaves affranchis, puis, peu à peu, des adultes également esclaves affranchis. Cette situation initiale laissa quelques traces sur l'appréciation de l'école et de la religion nouvelle auprès des hommes libres: c'étaient «affaires d'enfants» ou «affaires d'esclaves»: *Tulasa maalu ma bana* (Nord-Kete), *Tulasa m-malu a bana* (Luba-Kasayi)=les écoles sont affaires d'enfants; *Tulasa maalu ma Baluba* (Nord-Kete), *Tulasa mmalu a bapika* (Luba-Kasayi)=les écoles sont affaires de Baluba ou esclaves.

Ainsi par exemple, le premier poste de mission du Kasayi, fondé le 8 décembre 1891 par le Père Emeri Cambier, c.i.c.m., était fourni, à peine un mois plus tard, de plus de trois cents esclaves (!) arrachés à une caravane de trafiquants Cokwe par la troupe de la station de Luluabourg, sous le commandement de M. Doorme, sous-lieutenant, qui «en fit cadeau à la nouvelle mission». «Envoyons-les à la mission, dit-il, elle se chargera volontiers de les initier au travail et à la moralité⁵⁹». La mission s'en chargea, en effet. L'instruction des enfants était donnée de façon «régulière et obligatoire». Par contre aucune instruction semblable n'était prévue pour les adultes, de

58 Cette lecture militante du message libérateur n'est d'ailleurs pas l'apanage des seuls mouvements messianiques. Elle est prônée aussi bien par les protagonistes de la théologie de la libération latino-américaine (surtout catholique) que par ceux de la *Black Théology* nord-américaine et sud-africaine (surtout protestante), dont la protestation contre la violence institutionnalisée et les compromissions des Églises établies n'est pas moins véhémente.

59 L. DIEU, *Dans la brousse congolaise. Les origines des Missions de Scheut au Congo*, Liège, éd. Maréchal, 1946, p. 88.

peur que leur « extrême défiance » ne fit obstacle aux effets d'un enseignement éprouvé comme subi. On se contentait avec eux de quelques notions chrétiennes lancées « comme au hasard » à l'occasion des travaux manuels ou d'autres rencontres.

La masse du peuple donc constituait un bastion de résistance, une sorte de « maquis du sens » au sein duquel continuait de se transmettre le patrimoine culturel et religieux reçu des « Ancêtres ». Évidemment, cela n'allait pas toujours sans accrocs. Il fallait compter avec les tracasseries de l'administration coloniale comme avec le zèle parfois mal éclairé et iconoclaste du missionnaire, du prêtre autochtone ou du catéchiste. Malgré cela, on peut dire avec E. Mveng, s.j., que, dans l'ensemble, le peuple, lui, n'avait pas renoncé, qu'il restait debout, « insurrectionnellement debout⁶⁰ ». Il gardait « ses langues, son art, sa culture », de sorte que « l'Afrique vaincue gardait son âme invincible ». Ces langues, cet art, cette culture et cette religion à leur tour abritaient le peuple. Ils sont « maquis » l'un de l'autre. En ce sens réciproque, on a pu dire que « le peuple est linguistiquement au maquis », échappant à la glottophagie « qui phagocyte » les évolués ou l'élite (L.-]. Calvet) et, avec autant de pertinence, que le peuple est *le maquis de la culture*, le lieu où elle survit aux assauts qui la balaient chez les mêmes évolués⁶¹. « Voilà pourquoi, dira à juste titre Amilcar Cabral, le problème d'un « retour aux sources » ou d'une « reconnaissance culturelle » ne se pose pas ni ne saurait se poser pour les masses populaires : car elles sont porteuses de culture, elles sont la source de la culture et, en même temps, la seule entité vraiment capable de préserver et de créer la culture, de *faire l'histoire*... Il faut donc, au moins en Afrique, poursuit le leader guinéen, faire la distinction entre la situation des masses populaires qui préservent leur culture, et celle des catégories sociales plus ou moins assimilées, déracinées, et culturellement aliénées⁶² ».

En ce sens, le peuple n'est pas, comme tel, directement concerné par le mouvement de la négritude. Comme « retour aux sources », ce mouvement est une amorce *d'un retour des aliénés à leur peuple* ; celui-ci devenant pour eux « un reconstituant intellectuel et moral », selon l'expression d'Assane Seck, Ministre de l'Éducation nationale du Sénégal⁶³. Il ne s'agit donc pas d'un impossible retour au passé, mais d'une sorte de *retour des dispersés à leur*

60 E. MVENG, *Présence de l'Afrique à l'Église*, dans *Revue Diocésaine de Boma*, n° 1 (janv. 1968), p. 1 et 18.

61 A. CABRAL, *La culture et le combat pour l'indépendance*, dans *Le courrier de l'UNESCO*, XXIV^e année, (nov. 1973), p. 14.

62 A. CABRAL, *La culture et le combat pour l'indépendance*, p. 14.

63 A. SECK, *Négritude et éducation*, dans *Colloque sur la négritude*, p. 135.

base, à leur Q. G., au peuple. Celui-ci serait-il statique, immobile ? Loin de là ! Ce n'est pas un être fossile ni une momie figée à jamais, mais sa lenteur à s'emballer, sa méfiance à embrasser l'aventure et des innovations dont la réussite est trop incertaine sont autant de faiblesses qui, dans le cas présent, apparaissent, a posteriori, comme une grande force de résistance à l'érosion réductrice et, paradoxalement, comme une chance pour l'Afrique et pour tous et comme une large défaite du réductionnisme assimilationniste. L'ouverture aux autres cultures n'est pas éliminée ; au contraire, elle a plus de chance de se réaliser sur des bases plus solides et plus saines, sans que les éventuels partenaires aient à craindre d'être culturellement razziés, transvasés, déglutis.

3.5. Ouverture et discernement

C'est ce dernier aspect des choses qui ne semble pas tout à fait garanti par le «mythe» senghorien de la «civilisation de l'Universel», du moins à en croire certains de ses critiques. Selon ces derniers, la «négritude senghorienne» convolerait *trop tôt* en noces de l'Universel, avant de s'être minutieusement enquis des intentions du partenaire et du genre de mariage qu'il lui propose. Au fameux «rendez-vous du donner et du recevoir» cher à Senghor, la négritude risque fort, dit-on, de n'avoir rien de bien valable à donner en plus de ses rythmes et danses. Elle risque d'être diluée et résorbée dans le mirage évanescant d'un «métissage culturel» pour le moins équivoque. Le «carrefour du donner et du recevoir» deviendrait bien vite «un concert où l'Europe serait le chef d'orchestre et l'Afrique, batteur de tam-tam», selon Thomas Melone⁶⁴. Avant de se rendre à un tel «rendez-vous», en principe acceptable, ne faudrait-il pas s'assurer si on a à «donner» et si l'autre désire «recevoir» ? L'un et l'autre vont-ils de soi ?

Cela dit, il y a une grande conscience de la nécessité de l'ouverture aux autres cultures, peuples et races. « Pour nous, dira Fanon, celui qui adore les Nègres est aussi «malade» que celui qui les exècre. Inversement, le Noir qui veut blanchir sa race est aussi malheureux que celui qui prêche la haine du Blanc⁶⁵ ». Ainsi, quoique victimes du racisme, ces écrivains ont horreur du racisme. «Comment voudriez-vous que nous fussions racistes, s'écrie Senghor dans l'enceinte sorbonnienne, nous qui avons été pendant des siècles, les victimes innocentes, les *hosties noires* du racisme ?⁶⁶ ».

64 Th. MELONE, *De la négritude dans la littérature négro-africaine*, Paris, Présence Africaine, 1962, p. 129. Cité par C. WAUTHIER, *L'Afrique des Africains*, p. 111, note 1.

65 F. FANON, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952, p. 24.

66 *Liberté I*, p. 316

On estime, avec raison, que l'ouverture aux autres cultures est fécondante à condition de «conserver à notre peuple en développement sa capacité de choisir et d'assimiler dans les apports nouveaux ce qui lui paraît acceptable et fécondant⁶⁷». L'emprunt, on l'a vu, n'est pas une honte, pourvu qu'il ne soit pas subi. Le discernement doit présider à ces choix délicats. Ainsi que l'affirme A. Césaire, «l'emprunt n'est valable que lorsqu'il est rééquilibré par un état intérieur qui l'appelle et qui en définitive l'intègre au sujet qui l'assimile en le faisant soi ; qui d'extérieur le rend intérieur... lorsqu'une société emprunte, elle s'empare. Elle agit, elle ne subit pas⁶⁸». Ce même discernement doit jouer, en même temps, à l'intérieur même de la culture négro-africaine qui, tel un serpent, doit souvent passer par des mues, par des «morts successives» conduisant, à chaque fois, à une nouvelle qualité de vie. La fidélité au passé est, et doit être, une fidélité dynamique, critique, discernante. Tout ce qui vient du passé n'a pas les mêmes titres à passer à la postérité.

Cette ouverture aux apports venant d'ailleurs est singulièrement souhaitée dans le domaine scientifique et technique. Sans aller jusqu'à considérer avec M. Towa la science et la technique comme « la spécificité européenne⁶⁹», il faut affirmer, semble-t-il, qu'il y a avantage pour l'Afrique à s'initier dans ce domaine grâce à l'Europe et aux pays qui y ont réalisé des prouesses et y font preuve d'une maîtrise certaine. C'est un aspect capital de ce qu'on appelle «développement», dont l'urgence n'échappe à personne. Car «une nation, qui se contente seulement de digérer des techniques importées sans pouvoir y apporter des améliorations originales ou sans participer à leur invention, sera toujours, économiquement, sous-développée par rapport à celles qui créent et perfectionnent ces techniques». Ainsi s'exprime Souleymane Niang, professeur à la Faculté des Sciences de Dakar, dans sa communication au *Colloque sur la négritude*. « Contrairement à une opinion assez répandue, conclut-il, la recherche scientifique, si elle est un luxe, ne peut l'être que pour les pays avancés⁷⁰». Il s'agit donc pour l'Afrique d'intégrer les progrès techniques et scientifiques sans cesser de demeurer elle-même, sans éclater ni succomber d'indigestion. Nous n'ignorons pas que les avis divergent sur les chances qu'a l'Afrique de demeurer elle-même si elle accède aux niveaux plus élevés de la science et de la technique. Ce n'est pas possible de discuter ici les questions soulevées. Nous croyons qu'on est là dans un des domaines les plus piégés,

67 A. SECK, *Négritude et éducation*, p. 135.

68 A. CÉSAIRE, *Culture et Colonisation*, p. 200.

69 M. TOWA, *Essai*, p. 7.

70 S. NIANG, *Négritude et mathématique*, dans *Colloque sur la négritude*, p. 219-231, spéc. p. 230.

où les «mélodies des sirènes» se font le plus entendre, où, par conséquent, on ne saurait être trop vigilant.

Dans les domaines philosophique et théologique, la même ouverture est positivement recommandée par les sous-commissions respectives mises sur pied par le second Congrès des Écrivains et Artistes noirs tenu à Rome en 1959. La première «demande au philosophe (africain) de dépasser toute position de repli sur lui-même et ses traditions pour dégager, dans un vrai dialogue avec toutes les philosophies, les vraies valeurs universelles ». On lui demande toutefois «de *partir de son être africain pour juger de l'apport étranger*» et de sauvegarder «la vision unitaire de la réalité cosmique qui caractérise les sages de l'Afrique traditionnelle⁷¹». Quant à la «Sous-commission de théologie », elle recommande en même temps qu'une fidélité critique au passé africain, une grande ouverture à ce qu'il y a d'universel dans les diverses religions : «... il nous faut être lucides en appréciant ce qui est *caduc* et ce qui est *permanent* dans les expressions de notre hérité (sic) culturelle» et «... ouverts de cœur et d'esprit à tout ce qui est universel dans les valeurs de *n'importe quelle culture ou expression religieuse*, distinguant en elles, ce qu'il y a d'universel et par conséquent valable pour tout homme, de ce qui est expression propre de leur hérité culturelle⁷²».

Tel était le troisième objectif fondamental de la « négritude », à côté de la quête de l'identité et de la lutte contre « l'ordre colonial ». Trois objectifs qui demeurent, aujourd'hui encore, de brûlante actualité, et pour cause ! Y a-t-il vraiment lieu de pavoiser, en Afrique ? «Aujourd'hui encore, dit avec raison M. Kane, (la négritude) doit viser à enraciner le Noir dans sa culture propre. Aujourd'hui encore, elle ne peut survivre que si elle oriente, canalise, dirige la lutte des masses africaines contre les velléités impérialistes et le sous-développement. Elle a le devoir de s'ouvrir aux *souffles* vivifiants des cultures étrangères». Sur la manière de pratiquer cette ouverture, sur les moments opportuns de le faire comme sur les secteurs à privilégier éventuellement dans les échanges avec l'ailleurs l'unanimité ne règne guère, on vient de le voir. Les interlocuteurs ne font pas défaut au «théologien africain» !

71 « Résolution de la sous-commission de philosophie », dans *Présence Africaine* n° 24-25, p. 403.

72 « Synthèse de la sous-commission de théologie », *Présence Africaine* n° 24-25. p. 407-408. On y exprime la volonté d'instituer un *dialogue* entre les diverses religions dont vit le monde négro-africain.

Ceux qui balancent le christianisme comme allié et « cheval de Troie » de l'impérialisme ; ceux qui, en plus, rejettent toute religion y compris celle de leurs « Ancêtres » ; ceux qui revendiquent des « Messies noirs » et retrouvent dans l'antique « Livre » un *souffle*, des accents, un dynamisme prophétiques (révolutionnaires) ; ceux enfin qui cheminent suivant la trajectoire spirituelle ancestrale. A ce tableau, qui n'a rien d'exhaustif, on pourrait sans doute ajouter bien d'autres catégories. Celle, par exemple, de la foule amorphe de semi-lettrés marginaux des bas quartiers des cités africaines (exode rural), à mi-chemin entre toutes les religions ! Celle aussi des « chrétiens » plus ou moins « amphibies » qui, selon les circonstances et la gravité des situations existentielles, oscillent entre la Bible et le « *mukanda ukena mfese* » (livre sans versets) des traditions ancestrales. Tout cela traduit la complexité de la situation réelle et la difficulté théorique et pratique de produire un discours « tout terrain », qui rencontrerait de la même manière les préoccupations fondamentales de tous.