

LA CRÉOLISATION ET L'AFRICANITÉ DANS LA LITTÉRATURE

FRANCOPHONE : AFRIQUE ET LES ANTILLES

by

FALLOU GUÈYE

A dissertation submitted to the Graduate Faculty in French in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy, The City University of New York

2009

© 2009

FALLOU GUÈYE

All Rights Reserved

This manuscript has been read and accepted for the
Graduate Faculty in French in satisfaction of the dissertation
requirement for the degree of Doctor of Philosophy.

12-15-08

Date

Francesca Sautman

Chair of Examining Committee

12-15-08

Date

Executive Officer

Lucienne Serrano

Giuseppe Di Scipio

Supervisory Committee

THE CITY UNIVERSITY OF NEW YORK

Abstract

LA CRÉOLISATION ET L'AFRICANITÉ DANS LA LITTÉRATURE

FRANCOPHONE : AFRIQUE ET LES ANTILLES

CREOLIZATION AND AFRICANITÉ IN FRANCOPHONE LITERATURE:

AFRICA AND THE CARIBBEAN

by

Fallou Guèye

Adviser: Professor Francesca Sautman

This thesis examines the ways theories of creolization impact the current crisis of identities in the context of globalization. The focus is on contemporary Francophone West Africa and the Caribbean literatures. Edouard Glissant's theory of identities in particular is examined in great detail, as it claims to be at once universal and opposed to previous forms of analysis such as the Negritude movement that had viewed identity as essentially related to race, culture or African origin. Hence, the purpose of this thesis is to explore how creolization theory is relevant to the quest of identity for Africans and to provide an evaluation and critique of its effectiveness.

My corpus consists of French and Francophone literary and philosophical texts of the eighteenth, nineteenth and twentieth centuries but also draws on post-colonial studies, and on theories of race and cultural hybridity. Human participants are not involved in my research.

Table des Matières :

Introduction :	1
Chapitre 1 : La réécriture de l’histoire comme quête identitaire	20
Chapitre 2 : La Négritude comme alternative à l’assimilation culturelle	68
Chapitre 3 : La Créolisation comme nouvelle approche théorique des identités	100
Chapitre 4 : Cultures de l’oralité et cultures de l’écrit.	144
Chapitre 5 : Provincialisation: authenticité ou exhumation des clichés identitaires	181
Conclusion :	226
Bibliographie :	243

La Créolisation et l'Africanité dans la littérature francophone :

Afrique et les Antilles

Introduction.

Le monde moderne fait face à un nouveau phénomène appelé mondialisation ou « globalisation ». Il se caractérise, entre autres, par la compression du temps et de l'espace, conséquence de la révolution technologique qui a bouleversé les moyens de communication. C'est dans ce nouveau contexte que la question de l'identité qui a beaucoup préoccupé des écrivains, poètes et idéologues partisans de la conquête coloniale d'une part, et ceux de la Négritude et aujourd'hui de la Créolité d'autre part, se repose à nous d'une façon tout à fait différente. En effet, la relation de l'Un à l'Autre, la différence entre les hommes, a été pendant longtemps, et reste toujours une des questions cruciales de démarcation entre les tenants d'une identité à racine-unique et ceux d'une identité plurielle.

Sous ce rapport de négation et d'affirmation identitaire le phénomène de la mondialisation devient intéressant en ce qu'il apporte des clarifications au concept d'universalisme. En effet, n'est-il pas regrettable de constater que la disparition des frontières, d'un centre et d'une périphérie, et la transformation du monde en "un village planétaire" ne signifie pas du coup la réalisation de la "Civilisation Universelle" qui bannirait les différences identitaires? Bien au contraire, les guerres

identitaires continuent avec son lot de catastrophes et de tragédies (au Congo, au Soudan, en Côte d'Ivoire, en Somalie, au Rwanda, au Sénégal, au Mali et au Niger avec les mouvements Touareg, en Bosnie, en Europe et en Amérique, en Irak entre les Sunnites et les Chiites etc.). Alors, se posent des questions brûlantes, par exemple, pourquoi au lieu de mener vers cet Universel tant rêvé par des humanistes essentialistes, en faisant tomber les frontières et en favorisant une intégration positive, la mondialisation fait-elle ressurgir ce fort besoin d'affirmer son identité? Comment et pourquoi rend-elle plus aiguë l'exacerbation des particularismes identitaires? Comment réaliser l'universalisme par la diversité des cultures?

Ce sont là quelques-unes des interrogations qui me préoccupent; et que je me propose d'examiner dans la littérature francophone d'Afrique et des Antilles. Plus précisément, je me fixe comme objectif dans cette thèse d'apporter ma contribution à cette réflexion en revisitant certaines conclusions des critiques de la Négritude mais surtout de confronter la théorie identitaire de la Créolisation à celle de l'Africanisme (le culturalisme), du Pan-Africanisme de W.E.B. Du Bois et de Cheikh Anta Diop (apologie de la civilisation noire), ou bien même du nationalisme d'Ousmane Sembène (identité nationale contre identité ethnique) et de l'internationalisme de Lamine Senghor et C.Kouyaté (identité de classe contre identité de race, d'origine ou de culture).

Mon corpus sera constitué essentiellement de textes littéraires ou de l'histoire africaine d'écrivains sénégalais et des Antilles parmi lesquels :

Pour le Sénégal, Afrique de l'Ouest

Léopold Sédar Senghor (1906-2001),

Cheikh Anta Diop (1923-1986)

Cheikh Hamidou Kane (1928-)

Ousmane Sembène (1923-2007),

et pour les Antilles, spécifiquement, la Martinique :

Aimé Césaire (1913-2008)

Patrick Chamoiseau (1953-)

Raphaël Confiant (1951--)

Edouard Glissant (1928-)

Mon choix d'écrivains sénégalais et martiniquais n'est pas du tout exclusif mais ils constituent néanmoins le corpus principal de mon étude. Il n'y a pas de doute en effet que ces deux pays ont occupé une place de choix dans la production littéraire, en particulier celle dite francophone, et que les plus grands théoriciens de la question identitaire sont originaires de ces lieux : Césaire et Senghor pour la Négritude d'une part, Edouard Glissant pour la Créolisation et Raphaël Confiant pour la Créolité d'autre part.

Ainsi donc, je compte me servir des écrits d'Edouard Glissant : celui que Jacques

Cellard du journal français *Le Monde* présente comme 'l'un des plus grands écrivains contemporains de l'universel' pour étayer mon étude. Cependant, je dois de

la pertinence des explications et justifications données par les théoriciens et de la Créolisation et de la Créolité (quelles que soient les différences entre eux) pour signer la mort de la Négritude. Autrement dit, la question posée ici est de savoir si la Créolisation en tant que théorie de l'identité comme expression ou comme relation est vraiment un dépassement de la Négritude, de l'identité comme revendication? Mieux, les Africains en général et les Sénégalais en particulier, peuvent-ils définir leur identité comme ni africaine, ni européenne, ni asiatique, ni arabe, mais créole? En somme, peut-on appliquer la théorie de la Créolisation telle qu'elle est formulée par Edouard Glissant aux Africains?

Je m'intéresserai principalement à ses essais Poétique de la Relation (Poétique III) (1990), Introduction à une poétique du divers (1996) ; Le Discours antillais (1981), Traité du Tout-Monde (Poétique IV) (1997) et sa poésie L'intention poétique (1969) (Poétique II).

Il n'y a pas de doute que les pères de la Négritude, Senghor et Césaire, se disaient tous deux africains; ils ne se différenciaient pas, du point de vue identitaire bien sûr, ni d'ailleurs les écrivains et poètes de la diaspora noire de l'époque. Ils s'identifiaient tous à l'Afrique et se définissaient par leur origine africaine. Et c'est ce que les auteurs d'Eloge de la Créolité remettent en cause. Se pose alors la question de savoir ce qui a réellement changé pour que ces références identitaires d'hier deviennent inopérantes? Est-ce parce que la Négritude a essayé de définir l'identité du Noir sur la base du principe exclusif, "ma racine est tout," par l'essence donc, alors

que d'autres, Edouard Glissant par exemple, adoptent une perspective différente sur la base du principe inclusif qui admet que tout est relation, car le monde est devenu un tout, une "Totalité" sans périphérie ni centre? Ce qui est le plus important alors ce n'est pas l'être changeant mais la relation de l'être avec ce monde. L'identité devient dès lors relationnelle, plurielle. C'est ce que, J. Bernabé, P. Chamoiseau et R. Confiant affirment avec force dès la première ligne d'Eloge de la Créolité:

“ Ni Européens, ni Africains, ni Asiatiques, nous nous proclamons Créoles. Cela sera pour nous une attitude intérieure, mieux : une vigilance ou mieux encore, une sorte d'enveloppe mentale au mitan de laquelle se bâtira notre monde en pleine conscience du monde. »

(Bernabé 1993 13)

N'est-ce pas rompre avec A.Césaire qui se proclamait africain et qui cherchait à retourner aux sources africaines de "l'esprit de brousse" avec son Cahier d'un retour au pays natal? Peut-on penser que les auteurs de la Créolité se distinguent de leurs aînés de la Négritude en ce qu'ils sont pour l'universalisme contre le relativisme culturel ou l'essentialisme? Non pas, car, en fait, Césaire reconnaissait avec son frère Senghor que malgré leur identité de Nègres, ils étaient en même temps des universels.

“...Plus nous serions ce que l'identité révèle que nous

sommes, en l'espèce des Nègres, bien plus nous serions universels."

(Cité par Fred RENO 1995 9)

On est toutefois en droit de se demander si l'universalisme césairien et senghorien qui se bâtit sur l'approfondissement du particularisme identitaire n'est pas similaire aux représentations ordinaires de l'Africanité avec l'exaltation incantatoire du "black is beautiful" des Noirs américains. Mais en quoi la civilisation métisse dont parlait Senghor est-elle différente de la "civilisation créole" (faute d'autre terme) dont parlent Glissant et les tenants de la Créolité?

II. Etat de la question:

Il y a certes de nombreuses thèses et beaucoup d'ouvrages critiques sur la Négritude et la Créolisation, mais à ma connaissance il n'y a pas encore eu de thèses ni d'ouvrages critiques sur la Créolisation sous son rapport avec l'Africanité, c'est-à-dire, avec les théories identitaires africanistes, ou pan-africanistes comme nous l'avons indiqué plus haut. C'est ce qui me semble important et qui justifie mon choix dans la mesure où la Créolisation prétend dépasser l'espace des Antilles pour être universelle et valable pour le Tout-monde. Beaucoup de critiques de la Négritude, les tenants du courant de l'africanisme surtout, ont péché aussi par le dualisme ou le culturalisme élaboré par Ruth Benedict dans "Echantillons de civilisation" (1950) ou bien par l'hégémonisme occidental. Cheikh A. Diop (et Senghor même), qui s'est élevé contre

celui-ci, a aussi été piégé par l'obsession identitaire d'affirmer son africanité. Et ce, parce que, purement et simplement, ils étaient sur le même terrain de la quête de l'Autre. Si Cheikh Anta Diop a eu le mérite de montrer que l'Afrique n'est pas une table rase, qu'elle a créé des valeurs, une civilisation, il a par contre commis l'erreur de nier l'histoire des Grecs en faisant d'eux de simples plagiaires. C'est ce que Mame Sow, Amady Aly Dieng, A. Elimane Kane, Mamousse Diagne avaient tous soutenu lors du symposium de Dakar en 1982, contre l'Égyptologue Cheikh Anta Diop.¹

Fabien Eboussi Boulaga, dans son fameux article intitulé "Le bantou problématique"(1968) montre que les Africains qui étaient aux prises avec l'hégémonisme et qui subissaient l'influence ethnocentrique, ont saisi l'opportunité de la théorie du relativisme pour développer une perspective d'émancipation. Marcien Towa, Stanilas Adotevi, Tidjani Serpos, Youssouf Guisse, Cheikh Anta Diop ont tous reproché à Senghor le fait qu'il se déclarait métis et non point africain puisque ayant une goutte de sang portugais. Le métissage senghorien est certes un mythe, mais est-ce à dire que ses détracteurs ont eu raison contre lui en se mettant sur le terrain de l'africanisme ou du culturalisme sous tendus par l'obsession de l'identité originelle africaine? Non seulement Senghor se démarquait-il des défenseurs de la race pure, de la race noire, mais pour lui, celle-ci était moins importante que l'humanisme qu'il définissait comme la symbiose de la raison de l'Occident et de l'émotion du noir. Il suffit de lire Liberté¹, *Négritude et Humanisme* (1964) pour en avoir une idée précise.

¹ En mai-avril 1982, sur l'initiative des Éditions Sankoré dirigées par le professeur Pathé Diagne, est organisé à l'Université de Dakar, un symposium sur l'œuvre de Cheikh Anta Diop.

Nul doute que Césaire n'avait pas la même compréhension de la Négritude qu'il définissait comme "identité", fierté d'être noir, fidélité à l'héritage africain, et solidarité avec tous les noirs du monde pour préserver ensemble une identité commune. Les défenseurs de la Créolisation, comme les adversaires de Senghor, s'en prennent eux aussi à la Négritude de Césaire que Maryse Condé, par exemple, voit comme 'une descente aux enfers.'²

Les publications de critiques et théoriciens comme Christopher L. Miller dans Nationalists and Nomads (1992), Roger Toumson dans Mythologie du métissage (1998), J. F. Bayart dans L'illusion identitaire (1996), et Edouard Glissant dans Poétique de la Relation (1999), sont très importantes pour mon étude en ce qu'elles remettent en cause des conclusions depuis longtemps établies.

Christopher Miller, par exemple, revient sur deux aspects contradictoires de la question, à savoir la culture qui fondait, expliquait et justifiait peut-être la Négritude de Senghor et de Césaire d'une part; et d'autre part la politique que Lamine Senghor et Thiémokho G. Kouyaté privilégiaient dans leur combat identitaire. Nul doute que *L'Etudiant Noir* était moins différent de *Légitime Défense* que du Comité de Défense de la Race Nègre (CDRN) de Lamine Senghor dont l'orientation politique internationaliste était ouvertement affirmée au profit du culturel; la notion de lutte de classes était alors plus importante que celle de race, d'origine ou de culture pour le CDRN. L'identité du noir était ainsi définie non pas selon sa race, son origine, ou sa

² Voir Profil d'une œuvre Cahier d'un retour au pays natal, Paris : Hatier, 1978 p.44-45

culture mais selon sa classe. Ces notions de classe des marxistes et celle de “gender” des féministes n’avaient pas du tout été prises en compte par la Négritude, encore moins, aujourd’hui, par la Créolisation. Est-ce une faiblesse ou un dépassement?

Il ressort de ce qui précède qu’il y a un certain nombre d’écrits littéraires, sociologiques et culturels etc. qui concernent des aspects de ma thèse mais pas d’étude qui offre un traitement complet de la question. Mon intention est donc d’accomplir cette tâche par la rédaction de cette thèse dont les éléments constitutifs vont être: a) l’histoire b) les théories identitaires c) les textes et critiques littéraires d) certaines études ethnographiques, anthropologiques, philosophiques et sociologiques.

III Méthodologie :

L’importance de la pensée d’Edouard Glissant sur laquelle nous nous appuyons pour examiner les différents textes sur l’identité de l’Africain se justifie par le simple fait que celle-ci est la plus systématique de toutes les théories contemporaines sur ce sujet de la définition ou de la redéfinition de l’identité du noir. Non seulement elle prétend dépasser la Négritude mais aussi ses critiques qui se situaient comme Senghor et Césaire sur le principe de la racine-unique et non point sur celui de la pluralité ni de l’identité-relation.

Mon approche sera interdisciplinaire, s’appuyant sur l’histoire, la sociologie, la philosophie, l’anthropologie culturelle et l’ethnographie, et tentera d’éviter la rigidité des lignes disciplinaires. Ainsi, pour mieux éclairer les textes littéraires qui sont la base de cette étude, nous emprunterons si nécessaire aux autres disciplines

leurs conclusions sans perdre de vue le caractère littéraire de cette thèse.

La question sera posée d’abord dans son contexte historique avec une évaluation des vues de l’Occident sur l’Autre, le Noir, pour ce qui nous intéresse. Nous discutons par ailleurs la situation actuelle des conflits identitaires que nous avons évoqués plus haut comme les guerres récentes en Côte d’Ivoire (entre les Dioulas musulmans du nord et les Akans, “bétés” et “baoules”, du centre et du sud), nous nous servirons de faits concrets pour mieux illustrer nos propos. Au Sénégal, le phénomène de wolofisation et/ou d’islamisation met le groupe ethnique “wolof ” dans une position de groupe dominant, surtout de par sa langue qui est la *lingua franca* du pays contre les autres ethnies, entre autres le “diola” (à ne pas confondre avec le dioula de la Côte d’Ivoire ou du Mali) et les “al pulaar ”. Nous étudierons cette problématique sous le rapport de langue et /ou langage pour déterminer l’identité sénégalaise ou wolof. Du point de vue historique, un examen s’impose de ce qu’on a appelé le Pan-Africanisme, qui se voulait différent de la Négritude de Senghor, qui était culturelle alors que celui-ci se voulait nationaliste, ou du moins inspiré par le nationalisme africain, et aussi de la voix du mouvement politique de réhabilitation d’une identité africaine. Un grand écrivain de la Harlem Renaissance, W.E.B. Du Bois, auteur de « The Souls of Black Folk », l’Égyptologue Cheikh Anta Diop, auteur de Nations Nègres et Culture par exemple, nous aideront à mieux camper la question et à bien comprendre l’hégémonisme occidental et les réactions qu’il a provoquées. Les textes d’histoire nous permettront d’éclairer la discussion des différentes théories

postcoloniales sur l’Afrique ayant eu comme objet le rapport de l’Un à l’Autre, de l’Occident et de l’Afrique. L’historien et linguiste Cheikh Anta Diop, auteur de Civilisation ou barbaries (1981) et le philosophe V.Y. Mudimbe, auteur de The Idea of Africa (1994), parmi tant d’autres comme Albert Memmi par exemple, sont essentiels à ce sujet.

Comme textes littéraires je peux évoquer l’Aventure Ambiguë (1961), de Cheikh Hamidou Kane ou Un chant écarlate (1981), de Mariama Bâ qui sont tous deux de parfaites illustrations de l’idée de synthèse de plusieurs cultures prônée par la Négritude senghorienne qui suggère la symbiose des civilisations africaines et occidentales pour sortir de la crise identitaire. La notion senghorienne de ‘l’enracinement et de l’ouverture’, du retour aux sources, est bien développée à travers le personnage de Samba Diallo, par exemple, le héros du roman de Cheikh Hamidou Kane, qui affirme son incapacité à choisir une identité contre une autre. Il avoue son dilemme de ne pouvoir être ni l’une ni l’autre mais les deux à la fois. Et comment trouve-t-il l’équilibre, ou vit-il le déséquilibre? Il avoue qu’il est les deux malgré son désir d’être une identité.

“Je suis devenu les deux. Il n’y a pas une tête lucide entre deux termes d’un choix. Il y a une nature étrange, en détresse de n’être pas deux.”

(Kane 1979 88)

Cet aveu n'est pas très différent de celui de W.E.B. Du Bois pour qui aussi

“The Negro is a sort of seventh son, born with a veil, and
gifted with second-sight in this American world... One
ever feels his two-ness an American, a Negro; two souls,
two thoughts, two unreconciled strivings; two warrings
ideals in one dark body, whose dogged strength alone
keeps it from being torn asunder...”

(1965 214)

Cette idée de ‘double-consciousness’, de ‘two-ness’ ou bien de ‘double vision’ est comparable dans les deux textes. Ni Samba Diallo, le colonisé, ni le “*Negro*” de Du Bois ne peuvent se séparer de la France ou de l’Amérique; le choix entre les deux cultures, occidentale et africaine, est impossible. Même si le noir américain est américain et non point africain, il refuse de définir son identité d’Américain. Il se veut africain et réclame ses origines et sa culture africaines. Il ne veut pas du tout être américain comme le blanc qui l’opprime, le colonise et l’asservit. Il vit presque la même réalité d’opprimé dans son propre pays. Et c’est tout le dilemme de vouloir être autre chose que ce que l’on est réellement. Comme l’Africain dont le pays a accédé à l’indépendance politique vis-à-vis de la France, le noir américain et le colonisé subissent tous les deux l’oppression nationale. Même s’ils sont élevés au rang de

citoyens, dans la réalité des choses ils sont victimes du Blanc qui jouit d'une supériorité. Et cette similarité du colonisé et du noir américain, qui sont tous deux des aliénés, victimes d'une 'double conscience' ou d'un 'clivage du moi' comme le dit Fanon, devient très évidente. C'est pourquoi Senghor (et la plupart des étudiants africains et antillais qui étaient très influencés par le roman Banjo de Claude Mac Kay publié en 1929) disait que

« le mouvement de la Négritude—la découverte des valeurs noires et la prise de conscience pour le Nègre de sa situation—est née aux Etats-Unis d'Amérique. »

(Chevrier 1984 33)

Cette perpétuelle quête de l'origine était aussi très chère aux écrivains noirs de l'époque, notamment ceux des Antilles, pour qui s'évader de la plantation, se suicider même, constituait une forme de libération contre l'oppression coloniale. Ne préféraient-ils pas mourir pour retourner en Guinée (c'est à dire en Afrique)? Gouverneurs de la Rosée de Jacques Roumain ou Rue Cases-nègres de Joseph Zobel en sont des illustrations.

Chez Senghor aussi, il s'agissait de s'enraciner dans ses valeurs africaines et de s'ouvrir à celles de l'Occident pour faire face à la crise identitaire dont on est victime. Mieux, c'est par le mélange culturel qu'on arrive à devenir l'être universel. Pour Senghor, il faut aller vers l'universel en réalisant le métissage car

“toutes les civilisations sont de métissage biologique et

culturel,” et il se sentait lui-même biologiquement métis.

(Kesteloot 1986 42).

Cette pensée senghorienne est bien présente dans Un chant écarlate de Mariama Bâ, dont le personnage principal, Ousmane Gueye, apprend à ses dépens que le métissage est un mythe. Dans Xala, également, Ousmane Sembène raille son personnage intellectuel qui se veut français et que les siens voient comme

“ni blanc, ni noir”, “ni poisson, ni viande”.

(Sembène 1973 25)

Comme nous pouvons le voir aisément à travers ces exemples, de nombreux romanciers et cinéastes sénégalais ont abordé dans leurs oeuvres cette question de quête identitaire, étant peut-être eux-mêmes confrontés au même dilemme de n’être ni des Africains, ni des Français, ni des Arabes, mais mélange d’un Tout dont le produit est peut-être ce qui est appelé ailleurs créole. Autrement dit, cette identité créole que les écrivains de la Créolisation réclament n’est pas leur domaine exclusif, même s’ils avaient une double identité, revendiquant le “génie de la race” mais rejetant le mot *nègre* dont le caractère “obscène” signifiait *sauvage* dans la bouche de l’Européen. Cette recherche de l’Afrique des Antilles, du retour au pays natal, sera consacrée par Jean Price-Mars dont le livre Ainsi parla l’oncle (1928) constituait la bible des étudiants noirs de Paris des années trente. La dualité culturelle était si

douloureusement vécue qu'elle a poussé des Antillais à la recherche d'une identité parfois "Négro-américaine" parfois "afro-latine".

C'est à ce dilemme angoissant de quête perpétuelle d'une identité que la théorie d'Edouard Glissant du Divers veut répondre. Contrairement aux humanistes qui déclarent: "nous sommes tous métis" ou aux "nihilistes" qui disent "pour moi la race n'existe pas" ou à ceux qui suggèrent "l'indifférence", "la neutralité", Edouard Glissant, le poète de la Relation, propose la "pensée du rizhome" qui s'étend dans un rapport à l'Autre opposé à celle à racine-unique qui tue tout ce qui est autour. Etant dans un monde où les cultures s'identifient l'une à l'autre, sans se transformer mutuellement, il n'est plus possible de s'enfermer sans échanger avec les autres. Il faut même dire qu'on est presque forcé à ce dialogue, à cette relation par le dynamisme du monde.

Au métissage de Senghor, Glissant veut substituer la Créolisation; et à sa recherche du nouveau et du riche qui surgiraient de la complémentarité, il faut dès lors opposer le métissage sans limites dont la nature a-morale confère des résultats imprévisibles.

Si la pensée occidentale exige la transparence et son droit
à réduire l'autre à son entendement, la pensée de la
Relation exige l'opacité et le droit à la différence. Cette
différence peut ne pas être comprise, mais elle n'est ni
niée ni neutralisée.

(Glissant 1990 231)

C'est particulièrement grâce à nos langues que le rapport s'établit car nos langages créent la différence. On parle la langue de l'autre, mais on comprend l'autre dans son propre langage, souligne R. Jakobson.³ Pour dire que si la langue est l'instrument par lequel on communique et établit le contact, la relation ; le langage, lui, est la culture, c'est à dire ce que la langue exprime.

L'immigrant, par exemple, qui revendique une identité-racine que l'Occident lui jette à la figure, ne fait que suivre les pères de la Négritude qui, eux aussi, ont ramassé le mot nègre pour se l'approprier. En somme, comme lui, les "African-Americans" aux Etats-Unis, les "Black British" en Angleterre, les "Beurs" en France sont confrontés au même dilemme. Ils revendiquent tous une identité-racine qui n'est pas la leur. Car on ne peut ni affirmer que le "Beur" est un Algérien, ni que l'"African-American" est un Africain.

IV Structure de la thèse :

Cette thèse sera structurée autour des chapitres suivants:

1. La question identitaire en Occident :

L'hégémonisme occidental se fondait sur un mythe de la création du monde qui conférait à une nation la légitimité d'en dominer une autre par l'occupation de son territoire. La pensée de l'errance et de la totalité sont ses fonctions; et comme telle,

³ R. Jakobson (1896-1982) est un linguiste de renommée mondiale qui s'est beaucoup intéressé à ces questions de langue et langage. Voir son oeuvre Essai de linguistique générale : aux sources du

elle exige la transparence et s'érige le droit de réduire l'autre à son entendement. Sa vision de l'Universel est exclusive et dominatrice.

2. La Négritude comme alternative au dilemme identitaire:

De la Renaissance de Harlem à la Négritude de Senghor et Césaire (qui ont représenté l'identité comme revendication) jusqu'aux critiques comme Fanon et Cheikh Anta Diop la réaction contre l'hégémonisme occidental n'a été que revendicative sur la base du relativisme culturel triomphant ou de l'apologie de la civilisation nègre. Certes le nègre n'avait pas besoin de crier sa négritude ni à soi ni au blanc mais plutôt de se débarrasser des fantasmes de l'identité aliénante à racine-unique.

3. La Créolisation comme identité-relation :

Il s'agit d'examiner ici la théorie du chaos-monde d'Edouard Glissant qui oppose sa pensée du "Divers" à la pensée de l'"Un". La question que je me pose est de savoir si la Créolisation, comme la Créolité du reste, n'est pas un humanisme comme l'a été la Négritude? En quoi son universalisme diffère de celui de la Négritude ?

4. Écrivains et identité culturelle :

Les techniques d'écritures et d'aliénation culturelle comme l'oralité et l'exotisme, le

multilinguisme africain et la langue française (ou identité comme expression) sont autant de questions que je ne manquerai pas de soulever à ce niveau. Les questions linguistiques ont toujours été (et demeurent) essentielles dans les théories postcoloniales ayant comme objet l'Autre. Par exemple, les notions de dialectes, pidgins et de créoles en parlant des langues africaines ne sont-elles pas suspectes?

5 La provincialisation : authenticité ou exhumation de clichés identitaires :

Il n'y a pas d'identités sans un lieu, un espace. Ce qui signifie que la notion de l'espace, du lieu auquel l'individu ou la collectivité s'identifie dans le processus de création identitaire est d'une importance décisive. Ceci est beaucoup plus valable dans la définition de l'identité politique si l'on sait que l'appartenance d'un individu ou d'un groupe à un espace ou l'organisation de celui-ci par les pouvoirs politiques ou religieux a le plus souvent un motif politique. De ce point de vue la géographie devient un élément important dans le processus de formation identitaire. Pour ce qui me concerne, je suis intéressé par l'examen de l'organisation perpétuelle de l'espace au Sénégal et du tracé des frontières selon ou contre les volontés des collectivités.

6 Conclusion : Je conclurai par une analyse du discours que le président français

Nicholas Sarkozy a prononcé en juillet 2007 à l'Université Cheikh Anta Diop et des réactions d'éminents intellectuels africains qu'il a suscitées.

Enfin, je voudrais savoir si la Créolisation avec son idée de totalité ou de Tout-Monde

qui repose sur l'identité-relation par opposé à l'identité-racine est vraiment universelle et peut constituer une alternative à la crise identitaire des Antillais et Africains en particulier ?

Chapitre I

La réécriture de l'histoire comme quête identitaire.

Écrire ou réécrire l'histoire pour re-définir les identités :

La plupart des écrivains et penseurs européens du 19^e et 20^e siècles, surtout les humanistes, se sont beaucoup intéressés à l'histoire des peuples de couleur, notamment ceux d'Afrique. Ils ont développé des théories de la connaissance de l'Autre qui, le plus souvent, étaient fondées sur les différences qui existent entre les hommes, dans leurs rapports ou relations. Ces différences culturelles, raciales, ou d'origine, ont amené nombre d'entre eux à tirer des conclusions qui mettaient l'accent sur la classification des hommes en différentes catégories. Sous ce rapport des différences, ces écrivains ont établi une hiérarchie raciale ou culturelle qui explique et justifie, selon eux, la supériorité de tel peuple sur tel autre, en particulier, de la race blanche sur toutes les autres races, et les autorise à parler de Civilisation, ou bien de civilisation pour les uns et de barbarie pour les autres. Cette fabrication, car il s'agit de cela, qui répondait à des intérêts soit politiques, soit économiques, et quelquefois, pseudo-scientifiques, a profondément altéré les rapports sociaux entre ces différentes catégories, entre les hommes, entre ceux qui ont le privilège de définir et l'Autre qui est défini. Et ceci a produit chez les peuples de couleurs, le Noir, par exemple, ou bien le colonisé, des effets pervers de mépris de soi, et, de façon plus aliénante encore, une crise identitaire dont tout le processus tendait et tend encore à

transformer la personne en objet. Il s'agissait d'une stratégie de chosification de l'Autre qui visait à déposséder la personne de son Etre.

Cette technique d'aliénation a fait de l'homme noir

« un négrophobe c'est à dire un complexé qui hait tout ce
qui vient du noir et le noir lui-même »

(Lirus 1979 35)

C'est aussi l'idée d'Aimé Césaire, d'Albert Memmi et de presque tous ceux qui se sont intéressés à la psychologie du Noir, du colonisé. Et le plus célèbre d'eux tous, du point de vue de la psychanalyse du colonisé est Frantz Fanon qui, parlant du Noir, le voit comme « un damné de la terre »

« comme celui qui se dépouille de soi pour
l'investissement de l'Autre.»

(Fanon 1961 35)

L'auteur du Portrait du Colonisé, Memmi, n'a pas non plus manqué de souligner le même fait qui a consisté à placer l'homme noir hors de l'histoire et hors de la cité, donc à côté de ses références ethniques et véritables.

Cette vision que l'Occident dit civilisé a de l'Afrique dite barbare a poussé des historiens comme Cheikh Anta Diop à revisiter l'Histoire de l'humanité depuis ses

origines pour rétablir la vérité historique et par là même réhabiliter l'homme noir qui se débattait dans des considérations identitaires soigneusement entretenues par les universalistes occidentaux. Cependant, cette entreprise des africanistes de réécrire l'histoire, quoique noble, ne s'est pas faite sur une autre base que celle de la revendication de la primauté. Comme le souligne à juste titre Edouard Glissant, que nous paraphrasons ici, la question des origines avait aussi une importance capitale en ce qu'elle était le but même de la démarche critique des africanistes. Ceux-ci se préoccupaient de démontrer l'origine africaine des civilisations ou bien de théoriser sur l'unicité des origines.

En effet, il s'agissait de prouver à l'Occident que l'Afrique était le berceau de l'Humanité, et que les Africains, contrairement à la propagande courante, étaient « civilisés jusqu'à la moelle des os » comme le disait déjà en 1936 Frobenius dans Histoire de la civilisation africaine, (1936 14)

Toute la démarche des africanistes ou panafricanistes d'Europe ou d'Afrique semble donc reposer sur la même logique de l'identité-racine. C'est ce point de vue que les africanistes modernes, tout comme les tenants de la Créolisation, essaient de rectifier en parlant d'identité du Divers. Ce concept est cher à Edouard Glissant, chef de file de la théorie de la Créolisation qui repose sur le Divers qu'il a bien développé dans son œuvre Introduction à une poétique du divers (1996).

Ainsi posée, l'identité est définie en termes de relation de l'un à l'autre et non plus à partir de l'origine, de la culture ou de la race de l'individu ou de la collectivité.

Si l'Occident a établi le schéma binaire de blanc / noir ; civilisé / sauvage ; langue / dialecte etc, c'est parce que l'hégémonisme occidental se fondait sur un mythe de la création du monde qui conférait à une nation la légitimité de dominer une autre nation par l'occupation de son territoire. Cette vision de l'Universel est exclusive et réductrice. Et il est malheureux de constater que cette vision est encore celle de plusieurs pays du Nord envers ceux dits du Sud.

Un bref examen des théories identitaires en Occident permettrait certainement de mieux situer notre problématique qui, me semble-t-il, a connu trois phases de développement : l'identité comme universelle (l'Occident), l'identité comme revendication (la Négritude et l'africanisme) et l'identité comme relation (la Créolisation). Et c'est ce que nous allons examiner maintenant.

I La question identitaire en Occident :

Le 19^e siècle européen avait de cette idée d'unité une conception primitive, assimilationniste et aliénante envers le colonisé. Il se souciait en effet avant tout de l'origine de la civilisation, de la causalité ou du but de conquérir et d'exploiter. La conception anglaise des ethnologues évolutionnistes, comme Spencer et Tylor⁴ dont la préoccupation essentielle était de chercher des réponses à des questions du genre 'A

4 E. B. Tylor et Spencer sont des évolutionnistes anglais qui ont beaucoup influencé l'ethnologie anglaise. Voir E. B. Tylor, *Primitive culture*, cité par Maurice Freedman, in *l'Anthropologie sociale et culturelle*, in *Tendances principales de la recherche dans les Sciences humaines*, III^{ème} partie, Tome I, page 45

quelle fin ?' 'Dans quelle intention ? » a exercé beaucoup d'influence sur le mouvement des idées au 19^e siècle.

En effet, le besoin justifiait les inventions les plus grotesques. La notion de « mission civilisatrice »⁵ dont le but était de conquérir et de dominer en est une preuve bien connue. Sur un autre plan, on peut évoquer aussi ces exotes que Segalen traitait de lâches, ceux qui ornaient leurs salons et leurs ateliers de grotesques mexicains, de curiosités chinoises et de statues africaines pour se faire passer pour de vrais humanistes. Ils essayaient, comme d'ailleurs les artistes qui étaient insatisfaits de leur époque, de tromper l'opinion progressiste de l'époque par leur faux humanisme qui consistait à collecter des objets d'art produits par des peuples qu'ils considéraient, pourtant, comme sauvages. Dans Voyages au pays du réel (1955) Victor Segalen avait lui aussi une opinion négative de ces pseudo-humanistes. Ces faux humanistes avaient pour seule préoccupation de se protéger contre le sentiment d'infériorité, ou pire, de se livrer à une mascarade esthétique en s'entourant d'objets exotiques pour exprimer une certaine humanité par « l'exaltation enfantine ». Les expansionnistes économiques étaient suivis par ces exotes et, tous deux, n'appréciaient de ces peuples que ce qu'ils produisaient, mais point les peuples eux-mêmes car ils les prenaient pour des sous-peuples, des sauvages, ou du moins des peuples inférieurs. Ils avaient des sentiments de pitié, donc de supériorité, envers eux parce qu'ils les considéraient inférieurs et naturels, vivant dans l'animalité plutôt que dans un état social. Ils sont

5 L'Occident justifiait sa conquête coloniale des autres territoires sous le prétexte qu'il avait une mission qui consistait à apporter la civilisation aux autres nations apuvres. C'est ce qu'on appelle la

comme ce touriste qui n'« aime » l'Afrique que par son Safari ou son soleil ou bien « ses femmes aux seins fermes, » mais qui évite les Africains comme des pestiférés. C'est aussi le cas de cet anthropologue ou ethnologue chercheur qui n'« aime » l'Afrique que pour ses propres préoccupations de recherches, de carriériste, de survie donc. C'est également l'idée de ce photographe chasseur d'images exotiques bien prisées par les siens.

Il est dès lors permis de noter que le 19^e siècle a bel et bien été le siècle de l'expansion totale des cultures française et anglaise. Sur le même mode de « la fin qui justifie les moyens, » la langue française, elle aussi, s'est évertuée à découvrir le monde, non pas pour l'enrichir mais pour le dominer. La littérature de conquête que cette belle langue a produite était purement et simplement une littérature qui servait le but colonial; et l'humaniste français ou européen qui se faisait le devoir de la propager était plus que persuadé d'être universaliste.

Mieux, un retour au siècle précédent, où la théorisation du rapport à l'Autre ne se concevait que par la négation de l'Autre, permettrait d'être plus édifié encore. En effet, ce rapport ne pouvait se concevoir sans qu'on en arrive à « la digestion de l'autre » qui était et ne pouvait être, selon Jean Biou,

« qu'un état ancien de notre propre histoire, qu'une
forme inachevée de notre propre perfection »

(Biou 1972 233)

Pour la plupart des écrivains et penseurs anti-colonialistes qui se sont intéressés à ce siècle des lumières, le constat est le même : la seule façon, pour le 18^e siècle, d'admettre des cultures différentes était de les introduire dans le système européen de coordonnées et de les déglutir. Et les idées de Jean Biou illustrent bien notre propos, surtout quand il écrit ceci :

« C'est ce qui a amené ses contradicteurs à dire que
l'idéologie des lumières était cannibale dans la mesure
où elle niait à l'autre sa différence pour n'en retenir que
ce qu'elle pouvait faire sienne »

(1972 31)

Imbu de sa supériorité et de la légitimité de conquérir le monde qu'il s'est octroyé, l'Occident était tout à fait prêt pour l'aventure coloniale. Nous savons maintenant que ce sont les écrivains européens du 18^e siècle parmi lesquels Voltaire(1694-1778) et Montesquieu (1689-1755) qui ont pavé la voie aux théories les plus saugrenues sur les divisions entre hommes civilisés et sauvages. Mais c'est surtout le 19^e siècle qui a accéléré l'entreprise idéologique avec des défenseurs de la mission civilisatrice des races supérieures sur les races inférieures comme par exemple Jules Ferry (1832-1893) partisan zélé de l'expansion coloniale, ou Levy-Bruhl (1857-1939) .

Ils ont, comme beaucoup d'autres penseurs et écrivains, soutenu la nécessité d'apporter par la colonisation la justice, la lumière, l'ordre, les vertus etc. aux peuples

de couleurs. Et de façon systématique, ils ont développé cette théorie de la civilisation et des différences culturelles ou raciales dans l'optique d'établir un rapport de supériorité et d'infériorité. C'est d'ailleurs ce contexte qui a donné naissance à l'Essai sur l'inégalité des races humaines (1855) de Joseph Arthur Gobineau, l'écrivain du siècle qui s'est le plus distingué par l'élaboration de ces théories racistes. Il rejetait toute idée d'origine commune et a permis au colonialisme de s'appuyer sur cette théorie pour justifier son entreprise. La seule explication et justification donnée était que les Européens étaient supérieurs et, comme tels, ils se devaient d'apporter la civilisation à ceux qui leur étaient inférieurs.

Il est vraiment navrant de constater jusqu'à ce jour le même comportement des pays du Nord envers les pays du Sud. Pour exemple, on pense à Georges W. Bush, le président américain, qui explique toujours la légitimité de son occupation de l'Iraq ou de l'Afghanistan par l'apport de la civilisation, de la démocratie, notamment des Etats-Unis, à ces nations. C'est purement et simplement la guerre des civilisations, des identités, et il faut la gagner pour sauver l'humanité, nous dit-on. The Clash of Civilizations (1998) de Samuel P. Huntington a servi de référence à tous ces idéologues colonialistes modernes.

Bref, ce devoir de civiliser et le droit légitime de conquérir d'autres peuples ou nations au nom de l'humanisme expliquait et justifiait en même temps la nécessité pour l'Européen de théoriser et de transformer son rapport à l'Autre en rapport de supériorité et de domination.

Le Noir était alors cet enfant ou ce primitif qu'il fallait « civiliser » malgré lui. Délivrer ces peuplades (qui communiquent péniblement avec des « jargons » ou des « dialectes ») de la sauvagerie, telle était la mission civilisatrice de l'Occident. L'Occident a une langue, une culture, une littérature, une éthique, une architecture, alors que c'est ce qui manquerait aux colonisés. En tout et pour tout, ils n'ont même pas d'histoire puisqu'ils ne connaissent pas l'écriture. C'est dire que seuls ceux qui ont une langue écrite ont une histoire. En tous cas, c'est l'idée de Maurice Delafosse quand il écrivait déjà en 1912 ceci :

« A la différence de la plupart des colonisés africains,
dont le passé, aussi vierge que leurs forêts, se réduit à
l'historique de l'effort des explorateurs européens pour
les pénétrer, le Soudan a une histoire. »

(Delafosse 1972 31)

Delafosse confirme la théorie des idéologues occidentaux malgré son intention de s'y opposer. Pour lui, certes, on ne peut pas parler d'histoire en ce qui concerne les autres parties de l'Afrique, mais le Soudan est une exception.⁶ Il se situe dans la même logique qui mythifie l'écrit au point de le considérer comme garant de la culture et de la civilisation, où l'histoire n'existe qu'en fonction des traces écrites que nous en avons. Le Soudan répondait à cette condition en ce qu'il fournissait des

⁶ Il ne s'agit pas de la République du Soudan ni du Soudan Français (le Mali et le Sénégal) mais du Soudan , fromulation coloniale qui désignait un espace différent du Soudan actuel qu'on confondait avec la Nubie et qui désignait l'Afrique noire.

témoignages écrits comme ceux d'El Bekri, d'Ibn Battuta, d'Es Saadi ou d'El Kati qui s'imposaient à l'Occident. Même si ces auteurs ont écrit en arabe, pas en français, ils servaient d'exemples contre l'Occident pour qui la seule voie pour que l'Afrique accède à l'Histoire, à la Civilisation, à la Modernité, résidait dans la langue française. Car, estiment les colonisateurs,

« les nègres ne possèdent 'nulle écriture ou livres' et ont les pires difficultés à articuler les sons du langage humain. Ils se parlent et se comprennent comme des bêtes, par de simples grognements du gosier, entrecoupés de clappements.»

(Négroni 1992 16)

Nous reviendrons sur cette question de la langue dans les chapitres qui suivent. Signalons simplement pour l'instant que les récits d'explorateurs ou d'écrivains attirés par les civilisations exotiques du 19^e siècle, comme Pierre Loti, par exemple, visaient le même but : entretenir le mythe du « Nègre enfant », rieur et naïf. Ils ne cessaient de présenter à leurs lecteurs une Afrique malsaine et morbide, peuplée de sauvages nus et « amoureux » avec les clichés habituels du cannibale ou du bon sauvage près de la nature. La grande majorité des Français avait cette fausse image du continent. On mettait bien en exergue la prétendue paresse atavique des Africains que l'Européen aimait ridiculiser comme « singe savant » qui copie les manières des Blancs et s'habille à l'européenne. Tout ce que la vogue primitiviste lui reconnaissait

était une certaine sensibilité de l'humanité originelle qui s'exprimait par un don artistique que l'Africain possédait. Il était même convenu de considérer que tout ce qui était du domaine de l'instinct, du sens, de l'émotion était africain et que tout ce qui était du domaine de la raison, de la science était européen. On peut ainsi penser au philosophe français Henri Bergson (1859-1941) sur lequel s'est appuyé Léopold Sédar Senghor (1906-2001) pour développer ses idées sur l'instinct et l'intelligence. Et c'est tout le sens de la critique de Segalen dont nous avons parlé plus haut envers ceux qui s'entourent d'objets exotiques pour se faire passer pour des humanistes. Ils ne prennent que ce qu'ils pensent être du domaine de l'instinct, selon eux, c'est à dire l'art. C'est cette même conception qui fait qu'ils considèrent l'Africain comme quelqu'un qui a l'art dans le sang, et que certains Africains mêmes ou personnes d'origines africaines ne peuvent s'identifier à l'Afrique que par sa culture.

La seconde moitié du 19^e siècle a également vu naître l'évolutionnisme qui postulait une loi générale du développement de l'humanité. G. Klemm⁷ distinguera trois phases de ce développement, qui sont la sauvagerie, la soumission, et la liberté. Et pendant l'entre-deux-guerres se développe la théorie du diffusionnisme qui était une réaction contre l'évolutionnisme qu'il finira par remplacer. Cette théorie mettait l'accent sur l'importance des phénomènes de diffusion culturelle entre les différentes sociétés, quelles que fussent les distances qui les séparent. Ainsi, l'écrivain européen de l'entre-deux-guerres était très fidèle à ce schéma de G. Klemm et voyait l'Occident

7 G. Klemm (1802-1867) a élaboré la théorie de l'évolutionnisme en trois phases et qualifie l'Occident de détenteur de la Civilisation et le reste du monde de Sauvagerie.

comme détenteur de la Civilisation tandis que tout le reste représentait la Sauvagerie. Lewis H. Morgan (1818-1881) nous en fait une parfaite démonstration avec sa théorie qui s'appuie sur celle de G. Klemm. Morgan distingue ainsi trois étapes dans l'évolution de l'humanité : la sauvagerie, la barbarie et la civilisation. Il suffit de consulter son ouvrage L'évolutionnisme en anthropologie sociale, Dictionnaire de l'évolution et du Darwinisme (1992) pour en avoir une meilleure idée.

Ni le diffusionnisme ni l'évolutionnisme ne reconnaissent le relativisme culturel que Montaigne (1533-1592) avait pourtant exposé dès le 16^e siècle dans ses célèbres essais, particulièrement dans « Des coches » (3, 3), « Des cannibales » (1, 31) « De la coutume » (1, 23) Mais il faudra attendre trois siècles, à savoir le 19^e pour que cette pensée de la relativité se renouvelle, devienne d'actualité, et donne une autre vision du sauvage. Celle-ci conçoit l'ignorance du sauvage comme un privilège car le fait qu'il ne sait ni lire ni écrire lui épargne des maux que sont la science et les arts, considérés par les relativistes comme des sources de corruption. Le sauvage obéit alors à une bonne mère, la nature, et il est donc heureux, alors, que les civilisés, les vrais barbares, pourraient s'inspirer de l'exemple des sauvages pour retrouver la liberté et la dignité humaines.

Dans ce sens, on peut bien évoquer le projet des Natchez de Chateaubriand qui s'évertuait à démontrer la supériorité de la société sauvage sur la société civilisée. De même, son René, par le voyage, perd son origine, et est transporté dans un lieu sans origine et sans destination. Ainsi, il n'est plus ni homme de l'Europe ni homme

de l'Amérique; il devient sauvage parmi les sauvages. On n'est vraiment pas loin de la pensée de Rousseau qui idéaliserait la notion de 'bon sauvage' apparue au 16^e.siècle et la fera mieux connaître. Montaigne, Diderot ou Voltaire sont bien connus pour leurs idées sur ce mythe du bon sauvage. Car l'homme du 18^e siècle était totalement prêt à accepter toute cette idéologie qui venait d'atteindre sa phase la plus complète et qui s'est réalisée par la séparation des deux termes, culture et civilisation. Cette séparation répondait en effet au besoin de ce siècle de créer un autre terme pour l'opposer au terme général culture et également au barbarisme. C'est ce que Raymond Williams explique dans son œuvre Marxism and Literature (1977) :

« But 'civilization' (...) expressed two senses which were historically linked: an achieved state, which could be contrasted with 'barbarism', but now also an achieved state of development, which implied historical process and progress.

(1977 13)

(Mais la 'civilisation' (..) a eu deux significations qui étaient historiquement liées : un état achevé, qui pourrait être opposé à la 'barbarie', mais maintenant aussi un état achevé de développement,

qui a impliqué un processus et un progrès
historique)

S'il était nécessaire de marquer les différences par la création de nouveaux termes comme civilisation, les voyages devenaient aussi un moyen par lequel on essayait de rendre le particulier négligeable par rapport au général.

« Par les voyages, on se rendait compte qu'au lieu de
réduire spontanément les différences à un archétype
universel, on constatait l'existence du particulier, de
l'irréductible, de l'individuel. »

(Fayard 1989 10)

C'est en tout cas le 18^e siècle qui a radicalement changé la perspective occidentale en prenant conscience de la différence fondamentale qui distinguait les Européens des hommes des autres continents. C'est le siècle des théories raciales qui se développent sans fard. Ainsi, Montesquieu, dans son Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères (1750) insistait sur l'influence de l'environnement naturel sur l'homme. Selon lui, le soleil, la chaleur, 'le climat africain rend débile', il 'négrifie', 'décivilise'. C'est aussi le siècle qui a vu apparaître le mot civilisation employé au pluriel, et qui a préparé la naissance des premières recherches ethnologiques à vocation scientifique qui seront, certes, beaucoup plus

systematisées au 19^e siècle. C'est le siècle de la colonisation qui présente les Noirs comme la race maudite sur laquelle pèse toujours la malédiction de Cham.(Genèse 9 : 25ff). Et Gide d'ajouter plus tard qu'en Afrique une

« impression constante de pays neuf, sans passé,
d'immédiate jeunesse, d'inépuisable surgissement,
domine encore, pour moi du moins, celle de l'ancestral,
du préhistorique, du pré humain, dont parlent de
préférence ceux qui voyagent dans ce pays. »

(Gide 1929 157)

C'est dans ce sens que Roland Barthes disait de Gide qu'il lisait Bossuet en descendant le Congo, et certainement, il avait lu aussi la pensée de Hegel sur l'Afrique. En effet, dans son célèbre Raison dans l'histoire, Introduction à la philosophie de l'histoire, au chapitre consacré à « la géographie des peuples » le philosophe allemand écrivait que

« les Nègres sont des êtres ineptes dans l'absolu,
incapables d'évoluer, juste bons au travail manuel. »

(RHP 45)

Car le

« blanc est le cerveau qui conçoit, le noir sera le bras qui
exécute. » (RHP 45)

Il n'y a pas de doute que 'ces écrivains en vacances' allaient en Afrique à la recherche du 'différent', de l'exotique' pour le transmettre à leurs lecteurs qui étaient friands de dépaysement. Mais ils étaient tous convaincus, comme Voltaire avant eux, que

« la race des nègres est une espèce d'homme différent de
la nôtre, comme la race des épagneuls l'est des lévriers. »

(Martinkus-Zemp 1975 157)

Ce repertoire d'idées nous permet de dire que l'écrivain et le lecteur avaient la même vision qui répondait à 'l'idéal de s'octroyer la légitimité de conquérir un autre monde, d'apporter la civilisation aux autres'. Précisons que ces autres ne sont que les

« nègre qui représente l'homme naturel dans toute sa
sauvagerie et sa pétulance »

(RHP 45)

Cette idée du nègre comme homme naturel et sauvage, et du blanc comme homme social et civilisé, était très répandue en Occident ; et certains humanistes européens en étaient victimes comme, d'ailleurs, certains des africanistes de la Négritude senghorienne. Ceci est prouvé par le concept « d'instinct artistique » au lieu de « génie nègre » de Louis Achille pour qui, « Le Nègre a l'art dans le sang ». Pour lui, le blanc a un don inné de la science et le noir un « instinct artistique ». Ceux-ci sont nés avec la théorie de la relativité, ceux-là avec le sens du beau.

« Le Noir, soutient-il, est le poète de l'humanité,
c'est inscrit dans ses chromosomes ».

(Cité par Dewitte 1985 154)

Nous avons tenté de résumer très brièvement les théories européennes qui se fondaient sur la racine-unique et qui ont fait autorité pour ensuite en arriver à celles des africanistes ou pan-africanistes, ceux de la Négritude comme Léopold Sédar Senghor, Aimé Césaire, ou bien l'égyptologue Cheikh Anta Diop etc. et enfin à la Créolisation de Edouard Glissant. Mais, il ne serait pas superflu du tout d'examiner très rapidement la vision de quelques humanistes européens comme ceux relevant du relativisme ethnologique, par exemple d'un anthropologue comme L. Frobenius, et des surréalistes qui prenaient la défense du Noir contre les stéréotypes de leurs compatriotes.

II L'humanisme du relativisme :

Comme nous l'avons vu plus haut, l'humanisme français niait la diversité et ne se préoccupait qu'à promouvoir une notion de civilisation universelle qui, en fin de compte, ne valorise qu'un point de vue occidental. A cet humanisme universel qui nie l'Autre au nom de la transparence et se s'octroie le droit légitime de conquérir, s'oppose l'humanisme du relativisme des ethnologues. Cet autre humanisme

revendiquait le respect de l'altérité. Des écrivains qui se voulaient humanistes et amis des noirs comme par exemple le colonel Van Gèle⁸ demandait à ses compatriotes d'

« aimer les Noirs, non seulement pour eux-mêmes, mais encore pour nous, car sans leur aide il nous serait impossible de poursuivre l'œuvre coloniale. Il faut donc, poursuivait-il, élever ce frère inférieur, l'instruire, le protéger et ne pas oublier que c'est un homme, un homme tel que nous l'étions il y a plus de 2000 ans. »

(La Dépêche Africaine No.14, 1929)

Cette intention d'élever le nègre est partagée par la haute administration militaire en la personne, par exemple, du gouverneur général au Haut-Sénégal Niger, Rouche, qui écrivait dans une note datée le 25 avril 1905 publiée également dans La Dépêche Africaine que

« notre ferme intention de respecter les coutumes ne saurait nous créer l'obligation de les soustraire à l'action du progrès » Car « nous ne pouvons en effet imposer à nos sujets les dispositions de notre droit français manifestement incompatible avec leur état social. Mais nous ne saurions davantage tolérer le maintien, à l'abri de

8 Van Gèle était un officier de l'armée française et Rouche prédécesseur de Clozel, tous au Haut-

notre autorité, de certaines coutumes contraires à nos principes d'humanité et au droit naturel. »

(Dépêche 1929)

C'est dire que le noir est passé d'un statut de sauvage à celui d'homme, mais qui, néanmoins, demeure toujours inférieur dans la hiérarchie des civilisations. Et de par son état d'infériorité et son grand retard, il a besoin d'un maître pour combler ce retard. Cette idée est très répandue, même chez des africanistes modernes de la théorie du *gap*, comme Axel Kabou avec son célèbre livre Et si l'Afrique refusait le développement (1991) dans lequel il expose cette théorie. C'est une pensée qualifiée par ses critiques d'afro-pessimiste parce qu'elle soutient que l'Afrique est condamnée au sous-développement. Son constat part du fossé, c'est à dire du *gap*, qui sépare l'Afrique ou les pays du Sud de l'Occident ou des pays du Nord, et en conclut que le retard ne pourra pas être rattrapé, et que ce fossé ou *gap* demeurera toujours entre les deux groupes de nations. Cela signifie aussi que le développement du continent est conçu comme une course contre l'Occident pour combler le fossé.

Bref, la constance est toujours de mise ici. En fait, on parle toujours en termes de hiérarchie des civilisations et non point en termes de différences des cultures. C'est également le cas d'ethnologues comme André Demaison qui regarde l'Autre d'un œil sympathisant. A ses compatriotes, Demaison conseille :

Sénégal Niger. Ils représentaient bien l'opinion de l'élite militaire et de l'Etat français.

« Un conseil : en face de toute manifestation étrangère ou indigène, ne riez pas des hommes ou des choses que vous ne comprenez pas au premier abord (...) les idées des autres hommes sont souvent les nôtres, mais exprimées d'une manière différente. »

(Demaison 1931 20)

Ces paroles de Demaison nous résument de façon très pertinente la pensée des ethnologues pour nous faire l'économie de répertorier ces thèses réductrices. Par contre, l'anthropologue Frobenius et les surréalistes comme André Breton, Paul Eluard et leurs amis ont réussi mieux que les ethnologues à exprimer leur solidarité envers les Africains, à cacher leur sentiment de supériorité envers ces noirs.

Cette attitude de sympathie envers les Africains est en effet observée par les surréalistes comme André Breton, Paul Eluard, Benjamin Peret, Georges Sadoul, Pierre Unik, André Thirion, René Crevel, Louis Aragon, René Char, Maxime Alexandre, Yves Tanguy, et Georges Malkine qui, en 1931, dans un tract intitulé « Ne visitez pas l'Exposition coloniale » dénonçaient la vision colonialiste aliénante de leurs compatriotes. Et, parlant des Africains des siècles antérieurs Frobenius disait que

« personne ne forme parce que chacun vit et sent ! C'est aussi pourquoi ils ne connaissent pas de poésie populaire transmissible. Des hommes chez lesquels tout se condense en vie ne peuvent prendre plaisir à la fantaisie,

car leur vie elle-même est poésie (la poésie la plus sublime comme la plus incommunicable. La vie, formée comme une œuvre d'art, n'engendre pas une poésie saisissable. La mystique a donné à la forme de vie même l'aspect d'une œuvre de poésie. »

(Frobenius 1952 216)

L'anthropologue allemand en déduira que ces noirs étaient « civilisés jusqu'à la moelle des os » contrairement à ce qui était dit et écrit par les autres ethnologues européens qui avaient besoin de créer un vide culturel autour d'eux pour justifier l'entreprise coloniale.

En effet, aux yeux de la majorité des Européens, l'Afrique n'était rien d'autre qu'une

« savane illimitée, avec de l'herbe, encore de l'herbe. La forêt, la forêt, la forêt avec une foule d'indigènes très sauvages enclins à l'anthropophage. »

(Frobenius 1952 18)

Frobenius signale encore que l'Afrique était décrite comme un lieu désolé, un continent de fièvres auquel ne pouvaient s'adapter que les aventuriers et les missionnaires. Cette description négative du continent est jusqu'à ce jour maintenue par beaucoup de personnes en Occident, surtout par les mass médias qui sont très prompts à montrer des images des guerres ethniques et de personnes victimes du

SIDA. Faut-il rappeler qu'au Ve siècle avant J.C., déjà, l'irruption de la peste en Grèce fut imputée par Thucydide à l'Afrique? C'est dire que le continent est considéré depuis la plus haute antiquité comme le berceau de toutes les maladies nouvelles. Aujourd'hui encore on a tenté d'expliquer l'origine du SIDA en Afrique et puis en Haïti et transmis plus tard en Europe par une histoire d'un noir qui, un jour, aurait sodomisé un singe vert qui descendait de son arbre. Ces clichés n'ont pas du tout disparu dans la conscience de beaucoup de personnes victimes d'images négatives transmises par la télévision en particulier :

Ces images d'une Afrique sauvage, (..) de safaris, de médecins sorciers et de poitrines nues sont encore enfouies au fond des consciences des Européens. (..)
 Cette « opération d'escamotage », selon la formule de Barthes, cherche à faire de la vie sociale africaine une série de manifestations folkloriques. Et une fois « cette entreprise d' ' anesthésie', de 'pasteurisation', de 'stérilisation' des éléments sociaux et politiques, réalisée, l'espace africain, est réduit à son essence pour en faire un sight que le visiteur doit avoir vu. »

(Négroni 1992 168)

Ainsi donc, ces touristes chasseurs de Soleil et d'exotisme ne sont en rien différents de nos voyageurs vacanciers du 18^e-19^e siècles ni des faux humanistes dont nous avons parlé plus haut, et que l'auteur du recueil de poème en prose, Stèles,

Victor Segalen (1878-1919), fustigeait. En effet, ils fortifient tous deux leurs positions de privilégiés qui s'expriment par une infériorisation permanente de l'indigène chez qui ils produisent en retour des sentiments de frustration et d'aliénation. Le « vacancier occidental » est « voyeur jusqu'à l'indiscrétion », « dévisage les habitants comme il le ferait d'une espèce zoologique » pour reprendre les termes de François de Negroni. Il se comporte en violeur se croyant tout permis jusqu'à la possession du corps de l'indigène par le moyen de son appareil photographique. Ainsi, l'identité de l'autochtone est rejetée ou chosifiée. Le touriste chasseur de soleil du siècle actuel ou le voyageur vacancier européen des 18^e- 19^e siècles se sont comportés à l'égard de ce monde extérieur à la fois en observateurs et en juges de valeurs culturelles différentes des leurs, qu'ils ont caractérisées négativement sur la base de leurs propres points de vue. Ainsi, ils ont poussé la logique à terme en parvenant à une formule dichotomique qui oppose le « moi observateur » à tout le reste : l'« observé » pour paraphraser Wolfflin qui disait à juste titre que la beauté n'est pas du tout dans l'œil de l'observé mais dans celui de l'observateur. On dirait donc ainsi qu'« on n'est Nègre que dans le regard du Blanc » [...] que « c'est le blanc qui crée le nègre » disait Fanon [...].(Cité par Négroni 1992 389).

Pourtant « la légitimité que conférait la position interne de l'observateur lui permettait certainement de tenir un discours valable sur le sujet, du moment que la démarche critique admettait la pertinence d'une « part d'ombre », d'un « complexe

incompréhensible », ou d'une « opacité » constate Edouard Glissant dans Poétique de la relation, dans le chapitre sur l'opacité (203)

Mais alors, pourquoi l'observateur n'est-il pas arrivé à de justes conclusions ? C'est sans nul doute parce que l'Européen observateur de l'Africain (l'observé) a toujours cherché la signification, l'essence de ce qu'il observe, à partir de « son point de vue » et d'une vision spirituelle. Et il est peut-être nécessaire de préciser que celle-ci est déterminée par plusieurs facteurs qui peuvent être culturels ou liés à l'éducation, voire même à l'époque ou à l'âge.

Et c'est la raison pour laquelle, il est important que l'observateur puisse abandonner son propre point de vue pour adopter celui d'un créateur, exercice très difficile, certes, car il est nécessaire, voire indispensable, pour que cela se fasse, que l'on puisse « sortir de sa peau ». Et c'est là où intervient la pensée d'Edouard Glissant qui oppose l'opacité à la transparence, puisque, explique-t-il,

« il faut changer en échangeant sans se perdre » Car « Je crois que nous sommes arrivés à un moment de la vie des humanités où l'être humain commence d'accepter l'idée que lui-même est en perpétuel processus, qu'il n'est pas de l'être, mais de l'étant, et que comme étant, il change. »

(1996 27-28)

Il n'est pas nécessaire de connaître la signification ou l'essence de l'autre pour lui reconnaître son identité. Mais un effort de compréhension est tout de même utile pour y arriver et c'est ce qui a manqué aux voyageurs explorateurs et ethnologues européens des siècles passés et aux touristes chasseurs d'exotisme qui voyaient l'Autre et le définissaient selon ce qu'ils sont et non pas ce que l'Autre est. Ainsi, ce qui est conforme à leurs normes est compris et accepté; ce qui ne l'est pas est incompris et rejeté dans d'autres catégories inférieures. L'Autre était donc conçu sur la base de leur ignorance de l'autre. Et cet effort de compréhension demeure toujours difficile pour certains hommes de notre temps comme pour ceux des époques antérieures, parce que notre conception générale procède de la glorification des faits de la mécanisation et de la systématisation, et parce que nous ne vivons, dans notre orgueil borné, que notre moi « absolu », après nous être refusé avec horreur, pendant un siècle, à penser en moi « naïf » Le Front National de LePen en France, ne dit-il pas tout haut ce que beaucoup pensent tout bas ou disent avec subtilité (Sarkozy par exemple) ?

Cet effort de compréhension que réclamait Frobenius de la part de ses compatriotes européens est accompli par des auteurs qui embrassent le relativisme culturel, comme Montaigne, dont la théorie se fondait sur l'idée centrale que toutes les cultures se valent aussi bien dans leur milieu respectif qu'en dehors de celui-ci. Cependant, nous sommes bien de l'avis d'Edouard Glissant qui pense que

« le relativisme culturel n'a pas toujours été sauf d'une coloration essentialiste, laquelle a déteint jusque sur les concepts qui ont contribué à contester la domination des cultures conquérantes. L'idée d'une Afrique, conçue comme indivise et la théorie de la Négritude (en milieu francophone) en fournissent des illustrations, souvent et pour cela même controversées. Certains, ajoute-il, ont adhéré à ce relativisme culturel pour observer une attitude de « juste milieu ».

(PR 149)

Cette observation critique sur le relativisme qui a peine à se départir des idées essentialistes ne perd pas de vue à la fois l'inconséquence du relativisme culturel du « juste milieu » ni son mérite de reconnaître la diversité culturelle comme une réalité incontournable. C'est d'ailleurs ce qui est affirmé dans ces lignes qui suivent :

« Il y a diversité des cultures mais elle n'empêche pas qu'il se forme des hiérarchies de civilisation. Ou tout au moins une montée (régulière ou discontinue) vers la transparence du tout monde- ou d'un modèle –universel. Et pour l'esprit par conséquent : ni ethnocentrisme totalitaire, ni anarchie de table rase. La précieuse idée de Montaigne était accommodée au ronron tendancieux de

cette nouvelle mouture d'humanisme. Ce relativisme ne ressortit pas au relatif. »

(PR 149)

L'auteur de Poétique de la Relation conclut en ces termes :

« tout comme la Relativité supposait à la fin une Harmonie de l'univers, le relativisme culturel (qui en avait été le reflet audacieux, et balbutiant) ménageait, dans sa perception du monde, une transparence globale et enfin de compte réductrice. Cette« société des Nations »du culturel n'a pas résisté au maelstrom »

(PR 112)

Cette attitude de « juste milieu » pour certains et d'hypocrisie est, me semble-t-il, celle observée par des écrivains et poètes occidentaux comme Rimbaud, dont le célèbre « Je est un autre » (ou le cri de « Les Blancs arrivent ... », dont le motif est repris par Césaire dans Et les chiens se taisaient) prête à équivoque dès qu'on lit le passage suivant de Une saison en enfer concernant les noirs :

« le plus malin est de quitter ce continent, où la folie rôde pour pourvoir d'otages ces misérables. J'entre au vrai royaume des enfants de Cham. Connais-je encore la

nature ? Plus de mots. J'ensevelis les morts dans mon
 ventre. Cris, tambour, danse, danse, danse ! Je ne vois
 même pas l'heure où, les blancs débarquant, je tomberai
 au néant. Faim, soif, cris, danse, danse, danse, danse ! »

(130)

Mais cette équivoque est très vite levée par le comportement du poète qui a consisté à participer à des entreprises de traite. C'est dire alors que les mots ne reflétaient pas du tout la pratique de ces écrivains-créateurs qui se voulaient amis des noirs. On peut dire la même chose des discours préfaciels des Sartre, Gide et consorts qui, même s'ils étaient bien intentionnés, souffraient d'inconséquence et de paternalisme.

Dans Orphée Noir, par exemple, Sartre s'adresse à ses compatriote français en leur expliquant l'autre, le Noir, que, lui, Sartre, est parvenu à comprendre. En tant qu'autorité du mouvement existentialiste, il était bien placé pour s'adresser aux Français à qui il demandait de faire des efforts de compréhension. Selon lui, la question se posait en termes de thèse, antithèse et synthèse suivant la méthode hégélienne. La thèse est l'affirmation de la supériorité du Blanc, l'antithèse est le refus du noir d'adhérer à la culture blanche, moment négatif donc, racisme et anti-raciste. Ce moment est provisoire, selon Sartre, et il faut le dépasser par la synthèse d'une société sans races. Une telle perception l'a amené à définir la Négritude comme « l'être dans le monde » du noir.

Frantz Fanon n'a pas manqué de s'élever contre cette vision de Sartre, lui reprochant de voir la négritude comme négative. Et il disait aussi que « parler c'est exister pour l'autre » Et à l'endroit des adorateurs des noirs, il avait diagnostiqué que

« celui qui adore les nègres est aussi malade que celui qui
les exècre. »

(Fanon 1952 182)

Il apparaît clairement que relativistes et préfaciers (ceux-là qui avalisaient les textes d'auteurs africains et qui se voulaient tous amis et défenseurs des noirs mais dont la faiblesse a été le paternalisme ou l'inconséquence dans la critique) ont tous eu des attitudes plus lucides peut-être, de vouloir comprendre l'Autre en acceptant les différences culturelles comme telles, mais ils ont commis, au fond, la même erreur que les ethnologues ou explorateurs, qui consistait à hiérarchiser ces différences. Lévi-Strauss qui ne se situait pas du tout sur ce terrain s'est vite démarqué de ces idées et n'a pas pu cacher sa haine « du voyage et des explorateurs », comme d'ailleurs E. Glissant qui veut que l'anthropologie soit « la science de l'altérité humaine. » Il vouait cette même haine que Lévi-Strauss aux ethnologues, quand il écrivait que

« Nous haïssons l'ethnographie, chaque fois que,
s'achevant ailleurs, elle ne fertilise pas le vœu

dramatique de la relation. La méfiance que nous lui
 vouons ne vient pas du déplaisir d'être regardés, mais de
 l'obscur ressentiment de ne pas voir à notre tour. Et non
 point pour ce qu'elle nous sèvre du contentement
 d'équivaloir, mais pour ce qu'elle offusque et saccage
 (du moins telle qu'ainsi pratiqué) la richesse de tous
 rapports, de ce rapport : le monde enfin, vivant, souffert,
 partagé. (...)

L'observateur attentif « qu'est (ou était) l'ethnographe
 devra s'inscrire au drame du monde : par delà son
 analytique (en principe « solitaire ») il devra vivre une
 poétique (un partage) »

(Cité par Fonkoua 1995 : 805)

IV Ma langue est ma racine :

La langue française, considérée comme langue universelle, a servi
 d'instrument aux conquérants et aux voyageurs-découvreurs de sociétés pour
 légitimer leurs entreprises de domination des peuples de couleur. C'est en effet au
 nom d'expressions du genre « ma langue est ma racine », « ma racine est la plus
 forte » ou de « l'être vaut par sa racine », comme le dit E. Glissant, que
 l'assujettissement des noirs s'est opéré avec sa conséquence douloureuse de quête
 identitaire. L'auteur de Tout-monde soutient que :

« les nations en Occident se sont formées sur le mode de
l'intransigeance linguistique et l'exilé avoue volontiers
que ce dont il souffre le plus est l'impossibilité de
communiquer dans sa langue. La racine est monolingue »

(PR 170)

Cette « intransigeance linguistique » s'explique par le caractère monolingue et absolu qu'on donne à la langue qui se veut universelle et que le voyageur conquérant exportait en premier lieu pour qu'elle établisse le pouvoir des métropoles. La France (et sa langue) était la métropole, et le 19^e siècle, comme nous l'avons dit, était le siècle de l'expansion totale de la culture française (et anglaise aussi) par le moyen de sa langue. C'est par cette même langue que la France a découvert le monde pour le dominer et lui imposer sa culture. Sa production littéraire était subordonnée à ce besoin de conquête ; et ses écrivains et poètes se sont efforcés de convaincre que leur langue (la langue française) était porteuse d'humanisme. Balzac, par exemple, dans Les Chouans « affichait un tel mépris pour la langue bretonne (le « patois de ce pays », « les sons rauques d'une voix bretonne », etc.) (...) et est l'héritier direct du mépris du 18^e. siècle pour le « jargon » On comprend aussi que Chateaubriand puisse écrire dans sa préface de 1801 à Atala, après avoir utilisé sept fois le mot '*sauvage*' en quelques pages :

« c'est un sauvage qui est plus qu'à demi civilisé,
 puisque non seulement il sait les langues vivantes, mais
 encore les langues mortes de l'Europe. »

(Chateaubriand 1861 79)

Et Georges Sand dans sa notice introductive à La Mare au diable (1851) qui,
 certes traite de la question du primitif, écrit qu'il n'a

« fait rien de neuf en suivant la pente qui ramène
 l'homme civilisé aux charmes de la vie primitive. »

(Sand 2003 49)

Voilà toute une littérature qui s'articule donc autour du sauvage (ou primitif)
 et du civilisé, opposition parallèle à celle entre jargon, dialecte et langue.

Maurice Delafosse ne s'est pas démarqué de cette dichotomie, surtout quand il
 affirme dans son étude particulière des langues du Soudan que

« tout est dialecte, rien n'est langue, du moins rien n'est
 langue aujourd'hui »

(Delafosse 1929 10)

Cette opposition entre langue et dialecte suit aussi la même logique occidentale entre peuple (ou nation) et tribu. Ainsi, les Haoussa qui sont au moins 15 millions de personnes seraient donc une tribu, mais les 120.000 Islandais un peuple et une nation comme le souligne à juste titre J.L. Calvet dans Linguistique et colonialisme (1974). Toutes ces distinctions reviennent à un but unique : une organisation dichotomique sur laquelle se fondait le confort de l'Occident colonialiste :

Civilisé	Sauvage
Langue	dialecte (ou jargon)
Peuple(ou nation)	tribu etc.

Pourtant, comme le définissait le fondateur de la linguistique moderne, F. De Saussure, les dialectes ne sont rien d'autre qu'une notion géographique qui, historiquement

« sont le produit de l'évolution des langues, évolution qui n'est jamais uniforme et aboutit à la création des formes dialectales de toute nature »

(Saussure 1916 78)

C'est dire que la différence entre langue et dialecte n'est pas du tout d'ordre linguistique mais d'ordre politique :

« la langue ne serait jamais qu'un dialecte adopté par
l'ensemble de la nation. »

(Calvet 1976 43)

Ainsi le dialecte serait une langue dominée, battue, et la langue est un dialecte qui a réussi politiquement. Il est bien connu que les Grecs appelaient barbares tous ceux qui parlaient une autre langue que la leur, de même que les Slaves ont donné aux Allemands un nom, *nemets*, qui signifie étymologiquement « muet ». Même procédés en Afrique, précisément, au Mali où le peuple 'bobo' porte un nom qui veut dire 'muet' en bambara. Autre analogie : les envahisseurs anglo-saxons du VI^e siècle ont donné aux Gallois qui s'appelaient Cymry (en Gallois : 'compatriotes') le nom de 'Welsh' qui signifie 'étrangers'. Les Français ont donné aux Sénégalais du Fouta (région du nord du pays) plusieurs noms différents pour les diviser et mieux les conquérir : 'sarakholé', 'toukouleurs', 'peulhs' 'laobé' etc. Pour des raisons idéologiques précises, les envahisseurs, explorateurs ou bien commerçants ont nommé à leur gré ceux qu'ils avaient en face d'eux et qu'ils considéraient comme leurs inférieurs. Il faut souligner que le contraire aussi s'est produit ; que des dominés trouvent des noms à 'leurs' maîtres conquérants. Seulement, la différence réside dans

le fait que dans le premier cas, l'envahisseur se donne le droit de nommer et que cette légitimité acquise le place à un rang supérieur.

Roland Barthes n'a pas manqué de dénoncer cette prétention au droit naturel qui n'est, comme il le dit, qu'une prétention au naturel et l'ultime ruse de la raison occidentale. Il poursuit en ajoutant que

« voler son langage à un homme au nom même du
langage, tous les meurtres légaux commencent par
là »

(Barthes 1971 130)

Le proverbe anglais du Moyen Age « Jack wold be a gentleman if he coude speke frensske » est très révélateur à ce sujet. Pour l'Occident, particulièrement la France, la seule possibilité de s'élever au rang de civilisé, de s'introduire à l'Histoire, à la modernité, résidait dans la langue française. Donc même si les peuples conquis voulaient parler leurs langues, ils se condamnaient inévitablement à un état inférieur, car celles-ci ne pouvaient pas traduire les concepts scientifiques, nêtre des langues d'enseignement, de culture ou de recherche. Ne remplissant pas cette fonction, elles ne pouvaient pas avoir le statut de langue. On croyait tellement à cette supériorité qu'on faisait la distinction entre le français, la langue qui produit la littérature et les autres langues de l'hexagone.

On comprend facilement que la langue est peu ou prou une vision du monde, qu'elle est le support d'une culture, d'une civilisation. Ce qui est difficilement compréhensible c'est le fait que la France comme pays de la *Déclaration Universelle des Droits de l'Homme* se soit imposée (et s'impose encore) avec sa langue, le français, qu'elle présente comme langue de civilisation et langue universelle.

Ainsi, ce faisant elle nous met en face du de « vivre un enfermement ou de s'ouvrir à l'autre » : c'est l'alternative à la quelle on prétendait réduire tout peuple qui réclamait le droit de parler sa langue. On légitimait par là des prémisses héritées d'une domination séculaire. Ou bien vous parlez une langue « universelle », ou qui tend à le devenir, et vous participez de la vie du monde ; ou bien vous vous retirez dans votre idiome particulier, si peu habile à être partagé : alors vous vous coupez du monde et croupissez seul et stérile dans votre prétendue identité.

(PR 117)

Cette 'intransigeance linguistique' de la France, et de presque tout l'Occident, a eu des conséquences tout à fait dramatiques sur le colonisé qui s'est senti exilé et qui souffre terriblement de l'impossibilité de communiquer dans sa ou ses propres langue(s). Néanmoins, s'il est vrai que la langue est le support culturel de la

communauté et le vecteur principal de son identité culturelle, il est aussi vrai qu'elle détermine les conditions de son développement. Ni enfermement dans un particulier limitatif, ni dilution dans un universel généralisant. Telle doit être notre attitude.

V Les discours africanistes contre l'Occidentalisme :

Dans ce qui précède nous avons essayé de montrer que tout le discours de l'Occident sur l'Afrique était guidé par la logique de légitimation de la conquête et de l'occupation, se considérant supérieur et investi d'une mission sacrée de civiliser les autres. L'Africanisme s'est élevé contre cette vision européocentriste du monde mais n'a pas pu lui régler son compte à cause de l'obsession identitaire dont il souffrait et dont souffrait aussi l'Europe. Ils fonctionnaient tous les deux, alors, sur la même base de la revendication de la primauté. Le Révérend Père Placide Tempels s'est vigoureusement élevé contre ces idées qui faisaient du Noir un éternel enfant, un sauvage qui était incapable de vivre dans l'univers du rationalisme. Pour le prêtre belge, ces fausses allégations n'ont fait que développer l'idée de «la mort de l'homme dans le bantou ».

Il ajoute :

« pour n'avoir pas compris l'âme bantou nous n'avons
pas fait d'effort méthodique pour que celle-ci ait une vie
plus pure et plus intense »

(1949 15)

Cette critique de Tempels a séduit des africanistes tels que Alioune Diop, à l'époque Directeur de la revue Présence africaine qui, dans sa Préface à La Philosophie bantou du R.Père Tempels, 3^e.édition, soulignait avec force ceci :

« voici un livre essentiel au Noir, à sa prise de conscience, à sa soif de se situer par rapport à l'Europe. Il doit aussi être un livre de chevet de tous ceux qui se préoccupent de comprendre l'Afrique et d'engager un dialogue vivant avec lui. »

(1949)

L'africanisme de Tempels et de ses disciple n'a pas su se dégager du manichéisme ni être une critique rigoureuse de l'eurocentrisme. Bien au contraire. A ce propos, on peut évoquer le travail scientifique de Cheikh Anta. Diop qui a eu le grand mérite de réécrire l'histoire de l'Afrique dans la perspective de rétablir l'homme noir dans la fierté de réaliser qu'il est à l'origine de toutes les civilisations. La thèse de l'Egypte, donc de l'Afrique et non point de la Grèce, comme berceau de l'humanité, a vraiment affranchi beaucoup d'intellectuels noirs. Seulement, il faut se poser la question de savoir si cette thèse de l'Egypte nègre n'est elle pas, elle aussi, sur la même base idéologique de l'Occident de « ma racine est une ».

Cheikh Anta Diop s'évertuait donc à prouver à cet Occident qui classait le noir comme un barbare, réfractaire à la civilisation, que l'Afrique était le berceau de l'Humanité, et que l'Europe lui devait tout dans ce domaine. La réécriture de l'Histoire africaine par Diop s'articule autour d'un projet de décolonisation et de libération des peuples africains. Il se fixe comme objectif de permettre aux Africains de reconquérir leur fierté d'être noirs en comprenant qu'ils sont non seulement civilisés mais à l'origine de toutes les civilisations. L'auteur de Civilisation ou Barbarie souligne que le mensonge de présenter l'Africain comme barbare et inapte à la création ne visait qu'un but bien défini : 'tuer d'abord spirituellement et culturellement l'être' comme le dit Diop en ces termes :

« L'impérialisme, tel le chasseur de la préhistoire, tue d'abord spirituellement et culturellement l'être, avant de chercher à l'éliminer physiquement. La négation de l'histoire et des réalisations intellectuelles des peuples africains est le meurtre culturel, mental qui a déjà précédé et préparé le génocide ici et là dans le monde. »

(1981 47)

Avant lui, les Abolitionnistes français comme l'Abbé Grégoire et Victor Schoelcher avaient développé ces idées en faveur des peuples de couleurs dans le but de leur restituer leur culture. La logique de la domination explique très clairement la

négarion par l'Occident des réalisations culturelles des noirs. Et c'est à cet effet que l'Abbé Grégoire disait qu'

« on a calomnié les nègres, d'abord, pour avoir droit de les asservir, ensuite pour se justifier de les avoir asservis, et parce qu'on est coupable envers eux. »

(1991 213)

Il poursuit, dans son œuvre intitulée De la littérature des Nègres, en faisant remarquer que

« L'opinion de l'infériorité des nègres n'est pas nouvelle. La prétendue supériorité des Blancs n'a pas pour défenseurs que des Blancs juges et parties, et dont on pourrait d'abord discuter la compétence avant d'attaquer leur décision. C'est le cas de rappeler l'apologie du lion qui, à l'aspect d'un tableau représentant un animal de son espèce terrassé par un homme, se contenta de faire observer que les lions n'ont pas de peintre. »

(1991 214)

Cette perception de l'Abbé Grégoire a été soutenue plus tard par Aimé Césaire pour qui aussi la stratégie de destruction culturelle du noir par l'Occident répondait bien à sa mission de conquête. Il souligne très clairement que

« ...partout où il y a colonisation, des peuples entiers ont été vidés de leur culture, vidés de toute culture. Le pouvoir de se dépasser est en toute civilisation vivante et que toute civilisation est vivante quand la société où elle s'exprime est libre...Le grand reproche, que l'on est fondé de faire à l'Europe, c'est d'avoir brisé, dans leur élan, des civilisations qui n'avaient pas encore tenu toutes leurs promesses, de ne leur avoir pas permis de développer et d'accomplir toute la richesse des formes contenues dans leur tête. »

(No. Spécial Présence Africaine, Sept. 1956)

Aimé Césaire et Cheikh Anta Diop sont bien allés dans le sens des Abolitionnistes comme Victor Schoelcher et l'Abbé Grégoire, comme le fait remarquer Amady Aly Dieng, qui n'a pas hésité à écrire que

« Cheikh Anta Diop s'est inscrit dans la problématique des Abolitionnistes de l'époque comme V. Schoelcher qui parle de Nation Nègre (...).Il (Diop) a surtout examiné le problème colonial en rapport avec la domination que les pays européens ont exercée sur les

pays africains. C'est pourquoi, il a privilégié le problème de l'indépendance et de la culture nationales ».

(Dieng 1995 132)

Il n'y a pas de doute que la question identitaire ait été au centre des préoccupations de ces écrivains qui se donnaient pour mission de libérer les peuples africains. Seulement, l'obsession identitaire était au point tel qu'il leur était presque impossible d'éviter de tomber dans la même erreur que l'Occident en hypostasiant la culture africaine. L'africanisme de Cheikh Anta Diop et de beaucoup d'autres écrivains et penseurs africains souffre de cette faiblesse du culturalisme. Et comme l'écrit le célèbre égyptologue,

« ...on mesure alors combien est impropre, quant au fond, la notion, si souvent ressassée, d'importation d'idéologies étrangères en Afrique : elle découle d'une parfaite ignorance du passé africain. Autant la technologie et la science moderne viennent d'Europe, autant dans l'antiquité le savoir universel coulait de la vallée du Nil vers le reste du monde et, en particulier, vers la Grèce qui servira de maillon intermédiaire ».

(Civilisation 12)

Cette revalorisation du passé africain a conduit le chercheur sénégalais à conclure sans réserve en ces termes

« aucune pensée, aucune idéologie n'est, par essence, étrangère à l'Afrique qui fut la terre de leur enfantement. ...C'est aussi le lieu de dire qu'aucune pensée et en particulier aucune philosophie ne peut se développer en dehors de son terrain historique...En renouant avec l'Egypte nous découvrons, du jour au lendemain, une perspective historique de 5000 ans qui rend possible l'étude diachronique sur notre propre sol de toutes les disciplines scientifiques que nous essayons d'intégrer dans la pensée africaine moderne. »

(Civilisation 12-13)

Personne ne peut refuser à Diop le mérite d'avoir prouvé à l'Occident que les Africains étaient civilisés « jusqu'à la moelle des os », mais on peut quand même lui reprocher son obsession identitaire qui l'a empêché de poser le débat en termes d'échanges plutôt qu'en termes d'emprunts. Selon lui, l'Egypte est la première source de civilisation à laquelle toute l'humanité (l'Occident, à savoir la Grèce, en particulier car il s'agissait d'elle) s'est bien abreuvée. Sa passion de revaloriser le Noir à qui tout a été refusé le pousse à chercher et faire découvrir au monde des origines lointaines

africaines qui seraient le point de départ des sciences et des cultures. Et c'est cette même logique que l'Occident a utilisée pour se déclarer première et supérieure, étant à l'origine de toutes les civilisations, et par conséquent ayant la mission divine de civiliser le monde entier. C'est dire que la réplique de Diop contre l'Occident utilise la même arme des origines. Il est allé même jusqu'à présenter les Noirs comme la race humaine qui a tout créé pour le monde :

« judaïsme, christianisme, islam, dialectique, théorie de
l'être, sciences exactes, arithmétiques, géométrie,
mécanique, astronomie, médecine, littérature, (roman,
poésie, drame), architecture, arts, etc »

(Civilisation 12)

Cette pensée du Noir créateur de toutes les civilisations repose sur l'idée de la glorification du passé de l'Afrique qui passe nécessairement par la négation de l'Autre. Alors la question identitaire devient purement et simplement une affirmation de soi et une négation de l'autre. C'est de l'irrationnel qui veut s'opposer à l'irrationnel. Et cette question de qui a créé et qui n'a pas créé semblait être au centre des préoccupations aussi bien des occidentaux conquérants que des africanistes émancipateurs. Le célèbre poème de Césaire qui répondait aux occidentaux en est une illustration.

« Ceux qui n'ont inventé ni la poudre, ni la boussole
 Ceux qui n'ont jamais su dompter ni la vapeur, ni l'électricité
 Ceux qui n'ont exploré ni la mer, ni le ciel. »
 (Césaire 1955 5)

Contrairement à Césaire qui admet ici le retard de l'Afrique par rapport à l'Occident, Diop, lui, rejette totalement la prétention de l'Occident d'être à l'origine de toutes les créations. En effet, il n'a pas hésité à considérer cette attitude de Césaire comme étant l'expression d'une conscience aliénée. Selon lui, ceci est dû au fait que

« ...au cours de telles transformations des rapports du
 nègre avec le reste du monde, il devenait chaque jour, de
 plus en plus difficile et même inadmissible pour ceux qui
 ignoraient sa grandeur passée que ceux-ci aient pu être à
 l'origine de la première civilisation qui se soit épanouie
 sur la terre et à laquelle l'humanité doit l'essentiel de son
 progrès.»
 (1979 57)

L'auteur de Nations nègres et culture est convaincu du fait historique que le Noir est le créateur de la première civilisation qui s'est ensuite répandue dans le monde. Et il fait le reproche au poète martiniquais de son ignorance du passé africain qui l'a amené à admettre que le Noir n'avait créé ni la poudre, ni la boussole. Il est

peut être difficile de dire qui de Césaire ou de Diop connaît mieux le passé africain pour admettre ou rejeter de telles déclarations, mais il apparaît clairement que le Martiniquais et le Sénégalais n’avaient pas la même approche envers l’histoire. Le dualisme de Diop devenait des œillères qui l’empêchaient d’avoir une lecture objective du passé africain qu’il hypertrophiait en réponse aux assertions nihilistes de l’Occident. C’est en tous cas l’idée de Jean Godfroy qui pense que

« chez Diop, l’histoire est lue selon le principe de
continuité, or, cette vision est identitaire et absolutiste,
car elle suppose un « Même », (l’absolutisation du génie
noir), qui se déploie et qui, même si le lieu et le temps
changent, reste invariable et triomphant »

(Godfroy 1995 79)

Césaire a pourtant raison, car, s’il est admis que la conquête de l’Afrique s’est faite par le feu et le fer, il doit être admis aussi que c’est grâce à la poudre et à la boussole (la technologie en fait) que l’Occident a soumis le monde à son autorité. L’absolutisation du passé s’est en fait heurtée à la ‘relativisation’ de Césaire. Il est important de noter que la revendication de Diop de reconnaître en l’Egypte la source première de toutes les civilisations répondait à un besoin légitime de revendication identitaire. Néanmoins, cette revendication identitaire devenait totalitaire et absolutisante, comme celle des Occidentaux, dès lors qu’elle est devenue une

préoccupation essentielle pour faire découvrir au monde un lieu, l’Egypte, comme berceau de l’humanité, comme référence absolue. Il prenait ainsi le contre-pied de l’Occident dont la référence absolue était la Grèce. Si l’Occident a poussé la logique à terme en réclamant sa légitimité d’aller vers un ailleurs barbare qui nécessite d’être civilisé, l’Africanisme de Diop s’est limité à la seule revalorisation du passé. Cette quête du passé, cette obsession identitaire, ont donné naissance à des mouvements d’idées qui ont pour noms : indigénisme haïtien, Harlem Renaissance ou Négritude. Et à ces mouvements à Identité-Racine s’oppose celui de la Créolisation qui se veut Identité-Relation, rejetant alors toute idée de création d’un monde, d’un lieu-source de toutes les civilisations.

C’est fort de ce qui précède que nous affirmons que Diop a bel et bien versé dans la mythification du passé du noir, à travers le miracle égyptien qu’il a opposé au miracle grec que l’Occident ne cessait de mettre en exergue pour justifier sa supériorité et par là même sa mission de civiliser. Et c’est là tout le sens de la déclaration de Frantz Fanon qui s’élevait certainement contre Diop quand il disait que

« La découverte de l’existence d’une civilisation nègre
au XVe Siècle ne me décerne pas un brevet d’humanité.
Qu’on le veuille ou non, le passé ne peut en aucune façon
me guider dans l’actualité (...) La densité de l’Histoire ne
détermine aucun de mes actes. »

(1952 182)

Cette réaction de Fanon dans le débat sur le passé du noir qui divisait européocentristes (qui niaient au noir un passé, une histoire, une civilisation) et africanistes (qui revalorisaient le passé du noir et lui reconnaissaient d'être le créateur de la première civilisation) permet de reposer la question non en termes de sublimation ou de négation, mais en termes de pluralité. Car il ne s'agit pas du tout de « postuler un « foyer universel », un commencement à la civilisation », mais de dépasser cette vision de l'Un (la Grèce ou l'Egypte) pour arriver à une vision plurielle de la Relation comme le préconise la Créolisation d'Edouard Glissant.

Chapitre 2

La Négritude comme alternative à l'assimilation culturelle:

La littérature dite francophone est très riche en thèmes qui évoquent le problème de l'assimilation culturelle et de la quête identitaire de l'Africain. Les écrivains africains et antillais de la deuxième génération ont été très préoccupés par cette question; étant eux-mêmes à la fois victimes de la politique d'assimilation culturelle et combattant pour une identité culturelle du Noir. Donc, ils ont vécu directement ou indirectement ce phénomène à travers l'école coloniale et / ou l'éducation des missionnaires.

La politique coloniale française était une politique assimilationniste qui faisait table rase des cultures africaines auxquelles elle substituait la culture occidentale. Le colonisateur ne reconnaissait ni civilisation ni même mœurs et coutumes au Noir qui n'était qu'un sauvage a-culturel, qui avait besoin d'être "civilisé". Et, pour ce faire, la politique d'assimilation culturelle était la plus appropriée selon lui. C'est ce qu' Albert Memmi dans le Portrait du Colonisé (1989) nous révèle. Le colonisateur, nous apprend-t-il, définissait le colonisé par la négation. Il était taxé de paresseux, de pervers, de voleur, d'idiot etc., de tous ces termes péjoratifs aliénants. Le colonisateur avait besoin de créer cette image négative du Noir d'abord pour son exploitation et ensuite pour justifier sa politique d'acculturation. Le colonisateur avait profondément fourré ces attributs dans la mémoire du Noir au point que celui-ci se croyait

fatalement ainsi créé. Il acceptait et ne tentait aucune réaction contre cette image négative car il n'avait aucune conscience de son identité, ce qui se traduisait par son aliénation. On lui donnait une autre mémoire et il la prenait. Il était totalement déshumanisé et condamné à n'être ni assimilé ni soi-même. Il n'était bien vu par le maître colon que lorsqu'il était docile et naïf. Ferdinand Oyono nous en donne également une parfaite démonstration dans son roman Une vie de boy, (1956) avec son personnage Joseph, le boy du commandant qui, traumatisé par son maître-patron essaie de survivre en observant une attitude de soumission totale ou de servilité envers son maître qu'il mythifie.

Presque tous ceux qui ont accordé de l'importance à l'étude du rapport du colonisateur et du colonisé ont fini par s'élever contre cette opposition binaire dont le contenu est une violence du dominateur contre le dominé. Les écrits de Frantz Fanon, Aimé Césaire, Ousmane Sembène, Albert Memmi pour ne citer que ceux-là parmi tant d'autres, en sont d'éloquents témoignages.

En effet, pour mieux réussir son règne absolu, le colonisateur avait créé une relation dichotomique qui s'établissait ainsi:

Colonisateur / colonisé

blanc / noir

chrétien / païen

civilisé / barbare

bien / mal

positif / négatif

vrai / faux

honnête / malhonnête

travailleur / paresseux

intelligent / bête, stupide, idiot

pour créer un monde à son image. Tout le discours du colonisateur était alors fondé sur la supériorité du blanc qui était pur, intelligent et doté de raison, opposé au Noir qui était impur, intuitif et sans identité culturelle. Celui-ci était jeté dans l'anonymat ou rabaissé au rang de bête.

A ce discours du dominateur, du colon, s'est opposé un discours subversif qui cherchait à inverser les éléments de la relation binaire oppositionnelle. L'intention d'un tel discours n'était autre que de faire éclater la vérité de l'existence d'une identité noire authentique.

C'est dans ce contexte historique de propagande idéologique, de chosification du Noir que des poètes comme Aimé Césaire, Léopold Sédar Senghor et Léon G. Damas ont élevé leurs voix pour protester contre cette vision occidentale de l'Africain ou du Noir (ce qui est d'ailleurs la même chose de ce point de vue). Leur prise de conscience sera violemment exprimée à travers leurs poésies en dépit des critiques d'un Occident où leurs oeuvres étaient présentées comme politiques et subversives et non pas poétiques, et où on refusait de les considérer comme littéraires parce que très engagées ou partisans.

C'est dans ce contexte qu'est né le journal l'Etudiant Noir en 1934 qui a été très important de ce point de vue, même s'il n'a pas connu une longue vie (il s'arrête en 1940). Son premier numéro lui a permis de réaliser l'objectif qui lui était assigné: d'unir les Antillais et Africains, tous ces noirs victimes de l'Occident, en faisant disparaître les clivages entre eux (Antillais et Africains s'entend), et de les rassembler autour d'intérêts communs. Étant tous des étudiants noirs au Quartier Latin, ils subissaient le même mal contre lequel ils luttait tous : le racisme. Ils ont alors fait du journal une arme pour se donner une voix et pour briser une fois pour toute le mur de silence, la vie en vase clos. Et c'est ce que Senghor écrivait pour préciser le sens de leur lutte à travers le journal :

« Nos articles allaient tous dans ce sens.
Naturellement Césaire menait la lutte, avant tout
contre l'assimilation des Antillais. Pour moi je visais
surtout à analyser et à exalter les valeurs
traditionnelles de l'Afrique noire. »

(Cité par Kesteloot 1987 79)

Ils prenaient ainsi en charge leur propre défense et celle de toute la race noire. Ils dénonçaient, accusaient et condamnaient l'assimilation d'une part, et affirmaient leur identité culturelle en tant qu'Africains et noirs, d'autre part. Il s'agissait donc de reconcilier les Noirs avec leur histoire, leurs traditions, leurs langues, leur culture. Et

pour ce faire, il était nécessaire que l'homme noir retourne aux origines. Ainsi, les œuvres de Césaire Discours sur le colonialisme ou de Senghor « *Ce que l'homme noir apporte* » ont eu un impact réel sur les intellectuels africains en crise de perspectives, peut-être même une influence beaucoup plus forte que celle de leurs poèmes. Dans tous les cas leurs essais ou poèmes deviennent alors un moyen pour exprimer leur présence, leur existence, l'affirmation de leur identité d'origine africaine. Le besoin aussi de crier sa haine se fait sentir; et on crée aussi des revues pour l'exprimer. Contrairement à la revue Légitime Défense, créée en 1932 et qui se rapprochait énormément du communisme et du surréalisme, l'Etudiant Noir donnait la primauté au culturel et non au politique. La poésie des animateurs de la Négritude se voulait une poésie de prise de conscience devant constituer un frein à l'assimilation culturelle, et, par son esprit révolutionnaire, provoquant la réhabilitation du Noir. Le groupe d'Etienne Léro (1909-1939) qui continuait le travail de Légitime Défense ne voyait que deux voies de libération du Noir: celle du communisme ou du surréalisme. C'est ce qui lui a valu le soutien de ce dernier avec André Breton, Robert Desnos et Phillipe Soupault, néanmoins taxé par certains de racisme ou d'idéologies importées d'Occident, donc nullement authentiques pour que les noirs s'y identifient totalement.

Le blanc qui avait le "privège de voir sans qu'on le voie" devait désormais savoir que l'homme noir avait ouvert les yeux et qu'il le voyait, lui, à son tour, très bien. Cet homme noir n'était plus docile et naïf; bien au contraire. Maintenant il s'affirmait et

revendiquait ; et le blanc était bien au courant de ce changement d'état. C'est d'ailleurs ce que Jean Paul Sartre constate dans ce qui suit:

“ le nègre ne peut nier qu'il soit nègre ni réclamer
pour lui cette abstraite humanité: insulté, asservi, il
se redresse, il ramasse le mot de ' nègre' qu'on lui a
jeté comme une pierre, il se revendique comme
noir, en face du blanc, dans la fierté”

(1948 XIV)

I Revendication identitaire :

Le noir revendique alors dans la fierté son identité (ou du moins une identité pour être plus exact) que le blanc lui avait confisquée. Sa poésie répond au besoin de s'affirmer en tant qu'être humain distinct du blanc par son origine, la couleur de sa peau et sa culture. Elle ne doit pas être définie comme “une poésie d'effusions de cœur,” mais plutôt comme une poésie de révolte. Comme le disait déjà Suzanne Césaire en 1942 dans le numéro 8-9 de la revue littéraire Tropiques « la poésie martiniquaise sera cannibale ou ne sera pas ». En effet, elle doit être subversive, dénonciatrice avec un esprit révolutionnaire, pour arriver à son but qui est d'aider le Noir à se libérer du mimétisme occidental qui l'asservit. La poésie nègre doit aider le Nègre à retrouver sa liberté créatrice.

En tous cas Aimé Césaire avait bien compris que cette quête identitaire devait forcément mener jusqu'au retour au pays natal, aux origines africaines, mais en

passant par une dénonciation du colonialisme, car c'est une permanente "descente du nègre en soi-même" tel "Orphée allant réclamer Eurydice à Pluton." La politique d'assimilation de l'Occident met le Noir dans l'obligation de se révolter pour reconquérir son identité de nègre. L'assimilation engendre la révolte, la quête identitaire; et la poésie constitue l'arme dont se sert le poète noir pour arracher des mains du blanc son identité. Tout porte à croire, en effet, que le blanc posséderait cette identité toute faite, complète, en « prêt-à-porter » à livrer au Noir. C'est d'ailleurs l'objection d'Edouard Glissant qui, dans Poétique de la Relation (1990), démontre que cette identité que réclame le Noir n'est pas du tout sienne, c'est une identité-racine qui est une fausse fabrication de l'Occident. N'est-ce pas le fondement de la critique du nigérian Wole Soyinka contre Senghor?

Nous reviendrons plus tard sur cette idée controversée mais on peut dire sans hésitation qu'il s'agit en fait d'une poésie qui se veut acte libérateur non seulement du Noir mais aussi du Blanc dès lors que le poète prend sur lui-même toute la douleur humaine. Et c'est en effet la définition que donne Senghor de la Négritude :

"La Négritude n'est ni racisme ni négation de soi.

Elle est enracinement en soi et confirmation de soi:

(1964 40)

Et Césaire de protester en écho:

“ ma négritude n’est pas une taie d’eau morte
 sur l’oeil mort de la terre
 ma négritude n’est ni une tour ni une cathédrale
 elle plonge dans la chair rouge du sol
 elle plonge dans la chair ardente du ciel
 elle troue l’accablement opaque de sa droite
 patience.”

(1983 47)

ou lorsque Damas dénonce avec rage l’exotisme nègre

Trêves de blues
 de martèlement de piano
 de trompettes bouchées
 de foie claquant des pieds
 à la satisfaction du rythme
 Trêves de séances à tant le swing
 autour de rings
 qu’énervent
 des cris de fauves”

(1983 43)

La Négritude ainsi définie par ses pères ne se voulait pas uniquement une « confirmation de soi », du Noir s’entend, mais aussi un dépassement de l’état actuel pour arriver à une synthèse d’une société sans races qui constituerait le “rendez-vous du donner et du recevoir”, “la civilisation de l’universel” qui, selon Senghor et Césaire, “est placée pour tous au rendez-vous de la conquête”

Il n’y a donc pas de doute que pour les poètes de la Négritude, la réalisation de cet idéal passerait forcément par la subversion de cette vision binaire:

Occident / Afrique

Nord / Sud

raison / emotion

individu/ communauté

technicité / non-technicité

culture / nature

C’est en tout cas le but que Césaire assigne à son Cahier et au Discours: chercher à inverser les éléments négatifs en éléments positifs. Les poètes de ce mouvement culturel tenteront en effet de montrer que la différence n’est pas égale à la négation, et que, bien au contraire, elle doit être enrichissement. Et ils s’emploieront à l’enrichissement de la langue française et de la langue poétique pour en arriver à une

affirmation de leur identité. L'esthétique poétique devient alors une forme de revendication identitaire.

II L'esthétique poétique comme revendication identitaire :

L'affirmation d'une identité basée sur le refus de l'assimilation s'est renforcée sur le plan littéraire par une écriture poétique qui se veut authentique et libérée du mimétisme. Les grands poètes-créeurs de la Négritude qui ont osé inventer cette nouvelle langue poétique et s'exposaient aux critiques des puristes (défenseurs de la langue) n'étaient pas seuls. Le surréalisme appuyera ce mouvement et ses animateurs en mettant l'accent sur une remise en cause des éléments culturels européens et une mise en exergue de l'instinct, de l'inconscient, de l'intuition etc.

Dans le désir d'affirmer leur identité, les poètes de la Négritude, tout en utilisant le français, la langue du colon, y introduisent des mots étrangers tirés de la localité du poète. Césaire, Damas, Senghor ont tous écrit des poèmes dont l'esthétique rappelle l'oralité : les répétitions, les images, les métaphores sont puisées dans la culture du pays "sereer" et "wolof," dans 'Ndessé' et 'Nuit de Sine' de Senghor par exemple, ou bien dans celle des Antilles. Dans son Cahier d'un retour au pays natal, Aimé Césaire transgresse les règles de l'esthétique française. Son texte est à la fois prose et poésie, et comme tel constituait une violation délibérée des règles, une déconstruction du texte traditionnel (et surtout de la part d'un écrivain de la périphérie). Son accumulation de mots où il emploie des termes étrangers à la langue

française est un des procédés que le poète utilise pour railler ou ironiser. La mise en exergue du paradoxe de la raillerie propre au colon en l’opposant à l’ironie est en fait très fréquente chez Césaire et beaucoup d’écrivains anti-colonialistes, africains et antillais. Quand, par exemple le poète regroupe “chamade”, “cul-de-basse-posse”, “pseudomonphes”, “marquereau”, “askari” , c’est pour tourner en dérision l’accusation du blanc qui veut que le Noir soit incapable de créer, sans génie créateur ni imagination. Son cri de rage “ HURRAH!” doit déchirer le tissu de mensonges que le colonisateur avait cousu pour le Noir qui n’a rien à faire dans ce monde qu’il parasite ; et dans un brusque réveil, il se met debout et réclame:

Elle est debout la négaille

La négaille assise

inattendument debout

debout dans la cale

debout dans les cabines

debout sur le pont

debout dans le vent

debout sous le soleil

debout dans le sang

debout et libre.

(47-48)

Cette revendication identitaire est partout présente dans l'oeuvre des fondateurs de la Négritude qui, tout en s'attaquant au colon blanc, n'ont pas épargné l'homme noir qui est victime du complexe d'infériorité. Celui-ci s'efforce en effet trop souvent de ressembler à son maître blanc sans jamais y parvenir. Il vit alors une pénible et constante ambiguïté. C'est pourquoi du reste Césaire utilise l'ironie pour se moquer du colonisé au lieu d'engager une critique vive comme il le fait envers le colon blanc. Le poète comprend que les "courbettes" ou les "hommages" ne font que rabaisser le Noir au rang de "nègre de commis de seconde classe". Cette image est à détruire, c'est celle de la "vieille négritude" passive et soumise. Il faut lui substituer la nouvelle négritude revendicatrice et finalement la seule salvatrice. C'est celle qui permet de reconquérir la vie, même si celle-ci est altérée par le blanc. En effet, le Noir ne retrouvera pas cette vie qu'il s' imagine.

Comme dit L.G. Damas:

"Ils me l'ont rendue
la vie
plus lourde et lasse
Mes aujourd'hui ont chacun sur mon jadis
de gros yeux qui roulent de rancœur
de honte....

(Pigments 47)

Il y a effectivement lieu d'avoir de la "rancœur" et de la "honte" pour avoir constaté que le colon a rendu la vie du noir "plus lourde et lasse".

En réalité, l'aliénation culturelle était une négation totale du noir dont l'existence n'était admise par le blanc que lorsqu'il acceptait de se maintenir dans l'univers que le colon lui avait créé. Ce nouveau langage poétique et cette façon délibérée des poètes de tordre la langue française et/ou de bouleverser sa syntaxe ou de la rendre batarde répondent à leur préoccupation de prouver la capacité du Nègre libéré de créer. La création poétique est alors une preuve que le Noir est bel et bien capable de créer, qu'il peut apporter sa contribution à l'humanité. Son état de noir ne le prive en rien de posséder une culture, une religion, un génie créateur, une intelligence. Elle prouve aussi que ses pratiques religieuses, par exemple, ne sont en rien la marque d'un état de sauvagerie, de non-civilisé, qui justifierait qu'on lui impose le Christianisme ou l'Islam, pour l'aider à sortir de cet état. Les religions révélées, le Christianisme et l'Islam, ont été utilisées par les colons ou leurs idéologues pour, soi-disant, élever le Noir au rang de religieux (chrétien bien sûr), de civilisé, car sa religion n'en était pas une, elle était animiste, païenne etc. tout sauf une religion. Et la religion de l'Occident, le Christianisme, comme ses langues ou ses cultures, devait être introduite pour humaniser ce monde sauvage.

III Le christianisme et la question identitaire :

Aux religions africaines du Noir, le blanc colonisateur substituait le Christianisme qui symbolisait le civilisé et l'honnête homme opposé au sauvage, au voleur, au menteur etc.

Dans son roman Une vie de boy (1956), Ferdinand Oyono nous en fait une belle illustration avec son personnage principal de Joseph, le boy du commandant qui déclare à celui-ci qui l'accuse d'être un voleur qu'il n'en est pas un parce qu'il est chrétien. « Je suis chrétien, mon commandant » « en exhibant fièrement la médaille de saint Christophe que je porte à mon cou » Et le commandant surpris réponds « Bien, bien, Joseph nous serons de bons amis. » Cette caricature mêlée à l'ironie bien dosée par Ferdinand Oyono rend ridicule la société coloniale, surtout ses représentants religieux. Et c'est ce que nous retrouvons aussi dans son œuvre Le vieux nègre et la Médaille (1956) et dans les romans de Mongo Beti comme Mission terminée (1957) ou Le Pauvre Christ de Bomba (1956). La même problématique et le même procédé littéraire critiquent les tenants du christianisme.

Fabien Eboussi Boulaga abonde dans le même sens dans son œuvre, Le Christianisme sans fétiches, (1981) dans lequel il montre comment le Christianisme a été introduit en Afrique. En tant que religion, qui faisait partie intégrante de l'idéologie de la bourgeoisie moyenne qui a fait sa propagation en Afrique, elle constituait une illusion qui “ immobilise ” et “ aliène ”. Le blanc colonisateur présentait sa religion comme supérieure à celle du noir qu'il ne reconnaissait même pas comme

étant une religion digne de ce nom car elle était sans ordre, incohérente et sans valeurs. La vénération des idoles était considérée comme une pure folie et les pratiques religieuses des Africains étaient vues par les colons comme des pratiques sauvages qui méritaient d'être réprimées. Alors que la religion des Africains est paganisme, désordre sauvage, celle du colon est ordre et cohérence. La même relation binaire dont nous avons parlé plus haut était aussi appliquée par les missionnaires qui étaient très proches du colonialiste, s'ils n'étaient pas eux-mêmes de mauvais colonialistes. L'expansion missionnaire est allée de pair avec l'expansion coloniale comme nous le prouvent de nombreuses recherches comme celles de Denise Bouche dans son célèbre Histoire de la colonisation française, t.2 (1992), Ali Mazrui, The Africans : A Triple Heritage (1986), et Aimé Césaire dans Discours sur le colonialisme (1955), parmi d'autres.

Dans son Discours sur le colonialisme, par exemple, Césaire établit ce rapport entre Christianisme et colonialisme. L'Occident qui estimait que l'Africain était sauvage, sans religion ni civilisation, se donnait en même temps la "noble mission" de le civiliser en lui apportant le Christianisme. Pour ce faire, les missionnaires s'engagent à une lutte contre la polygamie, le fétichisme, les sociétés secrètes, et tout ce qui de près ou de loin ressemblait au paganisme, à la sauvagerie. Il fallait faire table rase, et substituer au fétichisme le Christianisme pour arriver à la création d'un autre être, d'une autre identité. Conquérir le territoire et les âmes était le but des missionnaires ; et ils y sont arrivés dans bien des endroits, avec des succès divers,

mais surtout parmi les élites. Ils ont pu créer un être hybride qui mélangeait les différentes religions et cultures en ce qu'on a appelé un synchrétisme religieux.

L'on peut aussi, peut être, faire une comparaison de ce mélange de religions ou de pratiques religieuses à un autre type de mélange quoique différent mais significatif à cet égard, le mélange vestimentaire. Celui-ci est positif car c'est un métissage et non un synchrétisme, selon la Négritude. Et la Négritude prône ce type de mélange qu'elle conçoit comme une symbiose des différentes valeurs culturelles, modernes (souvent occidentales) et traditionnelles (africaines).

Nous ne doutons nullement qu'il en ait été ainsi aussi pour l'islamisation, peut être à des différences de formes très distinctives. Le sociologue Jean Schmitz nous en fait une bonne analyse dans sa récente publication « Islam et « esclavage » ou l'impossible « négritude » des Africains musulmans » (2006) comme le fait l'historien Pierre-Jean Luizard dans Le choc colonial et l'islam-Les politiques religieuses des puissances coloniales en terre d'islam (2006) Pour s'en convaincre, on peut aussi considérer le film de Ousmane Sembène CEDDO ou la série télévisée The Africans d'Ali Mazrui (disponible sous forme de livre également). Dans toutes ces oeuvres la démonstration est soutenue par des exemples illustratifs du rôle de la religion dans la conquête de l'âme et de l'esprit des Africains. Chez Sembène par exemple, le thème central est la résistance des 'Ceddo', ce peuple pas encore islamisé ni christianisé; et qui lutte pour la préservation de son identité culturelle et spirituelle. Le parallélisme est bien établi entre les deux religions qui utilisent presque les mêmes procédés : la

violence et le désir des biens matériels pour accéder à ces peuples « animistes » ou « païens ».

Dans le film, il montre en effet comment les deux religions révélées, l'Islam et le Christianisme, ont utilisé les mêmes moyens et méthodes pour faire du 'Ceddo' un musulman ou un chrétien. Le 'Ceddo' pratiquait l'agriculture et avait une vie paisible, croyait à ses dieux et menait une vie normale que les missionnaires chrétiens ou arabes conquérants ont bouleversée par le feu et le sang. Ils ont envahi le pays des 'Ceddo' par la force, les ont soumis à leur volonté, ont changé leurs noms africains par des noms arabes ou chrétiens et leurs moeurs et coutumes pour uniquement faire d'eux des 'civilisés' selon leurs propres systèmes de valeurs. Ils voulaient donner une autre identité à ces païens dont certains leur ont opposé la résistance jusqu'à la mort. Ces religions pré-islamistes ou chrétiennes n'étaient pas du tout des religions, selon les conquérants, mais du pur fétichisme ou de l'animisme. Et ces fétichistes ou animistes devaient être élevés au rang d'humains, de civilisés en se convertissant à l'Islam ou au Christianisme. C'est la mission que se donnaient les envahisseurs arabes ou blancs. Et si ces derniers y sont arrivés c'est en grande partie à cause ou grâce à l'école et aux missionnaires qui ont été tous les deux des instruments entre les mains du colon blanc dont le seul but était, après l'exploitation économique bien sûr, l'assimilation ou l'aniénation culturelle.

La question qu'il faut se poser à ce niveau de notre réflexion est de savoir si la Négritude était une alternative efficace au projet colonial ? Autrement dit, a-t-elle réussi sa mission de permettre la réhabilitation du noir ? La réponse à cette question par l'affirmative ou par la négative divise les écrivains et théoriciens de la littérature francophone en plusieurs camps et constitue par là même une ligne de démarcation. Néanmoins, force est de constater que la Négritude a, peut être, eu le mérite d'élever la voix et de s'engager par l'écriture à dénoncer le colonialisme ou du moins les effets négatifs du système colonial. Personne ne peut nier ce fait qui ne soustrait pourtant pas à la critique les tenants de la Négritude sous plusieurs rapports. En effet, ce qui est problématique est de savoir comment elle s'y est pris, avec quelles armes, pour quels objectifs ; et si elle s'est attaquée à la racine du mal ou aux symptômes ? Et quels sont les résultats obtenus de ce combat ?

Cette évaluation critique de la Négritude a poussé certains jusqu'à lui délivrer un certificat de décès. C'est le cas en Afrique et aux Antilles surtout, avec le manifeste de la Créolité signé par Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau et Raphaël Constant. Nous allons pour le moment nous consacrer aux seuls Africains et traiter dans un autre chapitre la théorie de la Créolisation qui, elle aussi, veut se positionner comme alternative à la crise identitaire du Noir, et par là même dépasser la Négritude. Une des faiblesses souvent critiquée de la Négritude est son concept du métissage, surtout chez Senghor qui en a fait un fondement essentiel de sa théorie.

IV La Négritude et le métissage :

L'humanisme de la Négritude, surtout senghorienne, a consisté d'une part à développer l'idée de l'enracinement et de l'ouverture pour devenir universaliste. Elle s'est appuyée en partie sur le résultat de la politique d'assimilation qui a fait du nègre un métis culturel. Comme dit Senghor dans Liberté 1 au chapitre « *Négritude et humanisme* » l'Africain est devant un dilemme difficile : « trop assimilés et pas assez assimilés ». Son concept du métissage qui est finalement une synthèse bien choisie de plusieurs cultures s'explique et se justifie par le fait que nous sommes tous des métis biologiques d'abord et culturels ensuite. Et pour Senghor, c'est une donnée positive qui doit nous permettre de transcender le dilemme identitaire auquel nous sommes confrontés. Et c'est là justement où se situent la critique et sa divergence avec Césaire qui réfute le métissage biologique et ne conçoit que le culturel. Et c'est ce qu'il écrivait ainsi :

« c'est parce qu'une culture n'est pas une simple juxtaposition de traits culturels qu'il ne saurait y avoir de culture métisse. Je ne veux pas dire que des gens qui sont biologiquement des métis ne pourront fonder une civilisation. Je veux dire que la civilisation qu'ils fonderont ne sera une civilisation que si elle n'est pas métisse. »

(1976 450)

Aimé Césaire s'est exprimé de façon beaucoup plus explicite en 1962 contre son frère Senghor sur ce point précis de la biologie en ces termes :

« Je ne crois pas le moins du monde à une permanence biologique mais je crois à la culture. Ma négritude a un sol ; c'est un fait qu'il y a une culture noire, c'est historique ; il n'y a rien de biologique là-dedans » « il n'y a pas de négritude prédéterminée, il n'y a pas de substance ; il y a une histoire et une histoire vivante »
 (...) « Je suis pour la négritude d'un point de vue littéraire et comme éthique personnelle mais je suis contre une idéologie fondée sur la négritude. »

(Cité par Kesteloot 1962 70)

Cette opinion de Césaire semble être partagée par la Sénégalaise Mariama Bâ dans son roman Un chant écarlate (1981). La romancière utilise le mariage mixte entre un Sénégalais, Ousmane Guèye, et une Française, Mireille de La Vallée, comme thème central pour montrer que la Négritude est un leurre, et que le métissage avec « l'Enracinement » et « l'Ouverture » comme moyens n'est qu'une illusion. Dans le roman, les deux protagonistes s'aiment mais se heurtent à la raison des deux

différentes traditions culturelles. Mireille et Ousmane se débattent contre leurs parents qui représentent la tradition pour faire triompher les raisons du cœur mais ils échouent lamentablement. Ousmane est vu par les siens comme quelqu'un qui se renie, qui vit « Toubab », qui pense « Toubab » et qui n'a « du Nègre que la peau », qui perd tout dans cette liaison son « âme d'Africain, son « essence d'Africain ». (1961 152)

« Ce métissage (qui) appauvrit l'Arique et l'exploite » n'est pas à prôner car il place les enfants qui naîtront de ce mariage « à la lisière de deux monde appelés à ne jamais se confondre » Ces enfants subiront le drame d'être des « Café au lait ».

(Chant 187)

Pour conclure, la romancière nous fait un exposé psychologique de son personnage, Ousmane Guèye, qui en arrive à douter maintenant de la Négritude à laquelle il croyait fermement et qui, pensait-il, devait lui permettre de transcender ce dilemme. Il prend Dieu à témoin et jure :

« Ma rencontre avec la Blanche relève du destin car plus
que jamais, je me veux Nègre »

Ce qui rappelle le poème de Césaire Prière d'un petit enfant nègre .

Et de s'interroger ensuite sur :

« Comment métisser des valeurs au contenu et à
l'expression différents, souvent opposés, même
contradictaires qui jurent parfois les unes à côté des
autres ? » « Mélange détonnant »!

(Chant 225)

A cette interrogation, Mariama Bâ propose une réponse tirée d'un dicton de la sagesse populaire Wolof qui dit « Kou wathie sa toundeu, tound'eu boo fèke mou tasse » ce qui, traduit, veut dire :

« Quand on abandonne son tertre, tout tertre où l'on se
hisse croule »

(Chant 250)

Cette démonstration romanesque critique la négritude senghorienne, surtout sous son aspect du métissage biologique et culturel qui prône l'enracinement et l'ouverture, la synthèse des cultures comme alternative au dilemme identitaire.

V Critiques de la Négritude:

Des écrivains africains comme Stanislas Adotevi, l'un des meilleurs critiques de la Négritude, dans son oeuvre Négritude et négrologues (1972) , nous exhortent en

effet à nous éloigner de ce concept qui ne serait que de la mystification ou du romantisme bourgeois. C'est en tous cas l'idée du romancier et cinéaste sénégalais, Ousmane Sembène, qui écrivait, entre autres, dans la Préface de sa nouvelle, "Vehi Ciosane":

Pendant des années, je me suis entretenu avec quelques uns d'entre vous: Africains. Les raisons, vos raisons, ne m'ont pas convaincu. Certes, vous étiez d'accord sur ce point: "N'écris pas cette histoire". Vous argumentiez que ce serait jeter l'opprobre sur 'nous, la race noire'. Mieux, ajoutiez-vous, les détracteurs de la "civilisation négro-africaine" allaient s'en emparer..., pour nous jeter l'opprobre. ...Je me refuse à analyser vos réactions...Mais quand cesserons-nous de recevoir, d'approuver nos conduites, non en fonction de 'notre moi d'hommes', mais de la couleur des autres? Certes la solidarité raciale existe, mais elle est suggestive. Cela est si vrai que la solidarité raciale n'a pas empêché les assassinats, les détentions illégales, les emprisonnements politiques des dynasties régnantes d'aujourd'hui en Afrique noire." (1966 15)

On peut bien évoquer aussi, la célèbre réplique du poète et dramaturge nigérian, Wole Soyinka, qui est l'un des plus acerbes critiques de la Négritude senghorienne, et qui écrivait :

Je ne crois pas qu'un tigre ait besoin de proclamer sa
tigritude.

(« African Forum » Vol.2, No.3, 1967, p.77)

Cette boutade qui avait eu beaucoup d'échos chez les intellectuels africains francophones et anglophones avait amené Senghor à répondre à l'écrivain nigérian en redéfinissant sa conception de la Négritude. Il utilisera le même contexte, sinon la même forme, d'un discours aux Etats-Unis à Howard University, Washington D.C. en 1966, pour dire ceci:

« J'ai bien peur que nous ayons là l'expression d'un
complexe d'infériorité inculqué par l'ex-colonisateur, un
complexe dont l'ex-colonisé ne s'est pas encore guéri.
Voici ma réponse: le tigre ne proclame pas sa tigritude
parce qu'il ne parle ni ne pense. C'est un animal. A
l'homme seul est donné le privilège de penser et de
reprendre sa pensée: le privilège de se connaître »

(« African Forum » Vol.2, No.3, 1967, p.77)

Cette polémique et les propos de l'écrivain nigérian nous permettent de dire que, en fait, l'identité nègre ou le label nègre que le blanc nous colle à la peau ne nous va pas du tout. Et c'est alors traumatisant de s'approprier cette fausse identité car le mot nègre signifiait simplement bête, sauvage, pour le blanc. En tous cas le Noir était tout sauf un humain. Alors, là où Senghor exprimait sa fierté d'accepter d'être défini comme tel, Soyinka exprimait un refus d'être défini par le colon blanc. Il suggérait une redéfinition de l'identité du Noir par lui-même et pour lui-même.

Mais Senghor et les adeptes de la Négritude qui étaient obnubilés par le besoin de prouver à l'Occident que le Noir n'était pas un sauvage et que l'Afrique avait une civilisation sont vite passés à faire de cette théorie le fondement de leur concept du socialisme africain qu'ils opposaient au socialisme européen. Et cela est compréhensible parce qu'ils étaient victimes de la relation binaire qui les poussait à rejeter tout ce qui est Occident et à rechercher l'authenticité, l'africanité. L'obsession de la Négritude, senghorienne du moins, à exalter la tradition africaine et à prôner l'enracinement aux sources africaines explique ce passage de la Négritude au socialisme africain. L'autre facteur important qui a encouragé l'émergence de ce concept a été très particulièrement le rejet du marxisme ou du surréalisme simplement parce que ce sont des théories qui viennent d'Europe, nous disait-on (et on continue à les rejeter sur cette même base).

En effet, le nationalisme culturel et / ou politique avec son idée centrale qui repose sur un africanisme authentique a beaucoup contribué à l'existence de ces sentiments qui rejettent toute théorie qui vient de l'extérieur du continent. C'est simplement de l'afrocentrisme qui s'oppose à l'eurocentrisme sans aucun discernement.

A tout cela s'ajoute aussi le fait que la Négritude qui se voulait surtout et avant tout l'expression de la spécificité négro-africaine, de son originalité fondamentale, ne s'opposait pas du tout à la vision identitaire de l'Africain de E.W.Blyden. E.W. Blyden (1832-1912), qu'on appelle quelquefois le père de "L'African Personality", ou de l'idéologie de l'unité africaine comme le nommait Senghor, a développé aussi une théorie de la spécificité de l'Africain qui se voulait différente de la Négritude et de l'Africanisme. Mais, elle est à tous points de vue très proches de la pensée des pères de la Négritude, Senghor, Damas et Césaire.

Il n'y a aucun doute que le panafricanisme de Blyden, comme le nationalisme de Sékou Touré, ou le panafricanisme de Kwame Nkruma avaient tous, à des variantes près, la même préoccupation de définir d'abord une identité africaine; ensuite la nécessité d'élaborer pour cette identité ou "personality" un mode d'expression et d'épanouissement plus propre à l'intégrer fermement dans le monde moderne.

Enfin, il y avait chez eux une grande ambition ou vision humaniste qui justifiait l'affirmation que l'Afrique et le monde noir se devaient (et se doivent

toujours) d'apporter une contribution humainement valable, non seulement pour les noirs, mais pour l'humanité toute entière.

Ces différentes doctrines voulaient se défendre du racisme à rebours en se plaçant au-delà de l'Africain pour embrasser l'humanité tout entière. C'est tout le sens des propos de Alioune Diop dès l'éditorial du premier numéro de Présence Africaine dans lequel il insistait sur la nécessité de « définir l'originalité africaine et de hâter son insertion dans le monde moderne ». Car, poursuit-il,

« le noir qui brille par son absence dans l'élaboration de la cité moderne, pourra, peu à peu, signifier sa présence en contribuant à la recreation d'un humanisme à la vraie mesure de l'homme.

(Cité par Kesteloot 1987 124-125)

Même Frantz Fanon qui marquait sa distance envers la Négritude n'avait pas une idée si différente de celle des animateurs de la revue Présence Africaine quand il écrivait ceci dans les dernières pages des Damnés de la terre

L'humanité attend autre chose de nous que cette imitation caricaturale et dans l'ensemble obscène. Si nous voulons transformer l'Afrique en une nouvelle Europe, l'Amérique en une nouvelle Europe, alors

confions à des Européens les destinées de nos pays. Ils sauront mieux faire que les mieux doués d'entre nous. Mais si nous voulons que l'humanité avance d'un cran, si nous voulons la porter à un niveau différent de celui où l'Europe l'a manifestée, alors, il faut inventer, il faut découvrir ...Pour l'Europe, pour nous-mêmes et pour l'humanité, camarades, il faut faire peau neuve, développer une pensée neuve, tenter de mettre sur pied un homme neuf."

(1961 232-233)

Nombreux d'autre part sont les écrivains et penseurs africains qui ont été extrêmement acerbes contre la Négritude senghorienne qu'ils opposaient à celle de Césaire, qui était, selon eux, très tranchée contre le colonialisme. Ils rejetaient le compromis de Senghor, qui s'expliquait par son humanisme, avec sa théorie du métissage biologique et culturel pour embrasser l'intransigeance de Césaire et de son discours sur le colonialisme. On peut penser à l'écrivain sénégalais Boubacar Boris Diop dans Le Temps de Tamango (1981) qui est une caricature de Senghor, à Cheikh Aliou Ndao, auteur de la pièce Du sang pour un trône (1983), à Cheikh Anta Diop très connu pour son hostilité envers Senghor ou bien l'hostilité de celui-ci envers l'auteur de Civilisation ou Barbarie (1981).

“ Nul n’est prophète dans son propre pays,” dit-on, et en effet, les Antillais de la Créolisation constituent bien l’expression critique de la vision césairienne de l’identité du noir. L’écrivaine guadeloupéenne Maryse Condé, par exemple, est de ceux qui refusent la distinction « bonne Négritude » (celle de Césaire) et « mauvaise Négritude » (celle de Senghor). Condé déclare :

“la Négritude césairienne n’est qu’une descente aux enfers gratuite, un masochisme sans efficacité pour la lutte de libération sur laquelle elle prétend déboucher.”

(Condé 1974 23)

On peut affirmer sans hésiter que les griefs que certains intellectuels africains ont adressés et adressent encore à la Négritude senghorienne sont presque les mêmes que ceux que Maryse Condé, Edouard Glissant, et Raphaël Confiant expriment contre la Négritude césairienne. C’est ce qui les a amenés à l’élaboration de la théorie de la Créolité dont la prétention est de se substituer à la Négritude césairienne et senghorienne qui, pour eux, ‘est devenue une entreprise de zombification” comme le constate René Depestre. Ce dernier n’a d’ailleurs pas hésité à conclure que

“ La Négritude a échoué parce qu’elle n’a pas pu être l’idéologie de développement des sociétés du tiers-monde”

(Cité par Chevrier 1984 46-47)

Cela se comprend aisément parce que l'idéologie raciste blanche qui dominait et qui faisait des victimes avec ses théories de justification de la suprématie blanche et du préjugé racial devrait être radicalement combattue par la Négritude. Et celle-ci a échoué à se présenter comme une idéologie de combat, de libération du noir victime. Cette critique acerbe des écrivains des Antilles est à la mesure de la pratique aliénante des Antillais, surtout des femmes, qui s'employaient à sauver leurs progénitures en favorisant les croisements avec l'homme le plus clair de peau possible. Faut-il douter de certaines affirmations qui soutiennent l'existence de cas d'assassinat de bébés dont le seul crime est d'avoir la peau très noire ? Selon les préjugés de l'époque, n'est-il pas punissable, le fait de naître mulâtre, ou pire encore d'être noir ?

En tous cas, il est établi que la hiérarchie raciale avait beaucoup d'impacts négatifs et dangereux dans ces sociétés, surtout haïtienne. Et c'est ce qui nous est rapporté dans ces propos

« Le mulâtre est le fils du Noir et de la Blanche ;
vu ses conditions épidémiques, il doit appartenir à la
race de son père. Celui ou ceux qui veulent en adopter
une autre race n'ont qu'une chose à faire : se retirer d'Haïti.

(Barthélemy 2000 170-171)

Gérard Barthélemy dans Les Duvaliéristes après Duvalier (1992) comme Ghislain Gouraige dans son œuvre Histoire de la littérature haïtienne : De l'indépendance à nos jours (1973) nous donnent des explications fondées sur des faits et exemples très descriptifs et persuasifs aussi.

La Créolisation de Glissant soulève également cette question raciale mais rejette purement et simplement la théorie ou pratique du mélange, notamment le métissage, qui se veut résultat prévu ou souhaité pour le remplacer par l'imprévisible, la Relation.

Comme il l'écrit d'ailleurs :

La Relation porte l'univers au fécond métissage.
 Ceux qui vivent cet état ne sont plus (en conscience)
 des victimes pathétiques : ils sont lourds d'exemplarité.
 Au delà du souffert, la Communauté que regroupe le métissage
 ne peut nier l'autre, ni l'Histoire, ni la nation, ni la poétique de
 l'Un. Elle ne peut que les dépasser »

(Glissant 1969 219)

Glissant poursuit en précisant que :

« Si le métissage est une rencontre et une synthèse de
 deux différents, la créolisation, elle, est le métissage sans

limites, dont les éléments sont démultipliés, les
 résultantes imprévisibles » (...) « Son symbole le plus
 évident est dans la langue créole ; dont le génie est de
 toujours s'ouvrir, c'est à dire de ne se fixer que selon des
 systèmes de variables que nous aurons à imaginer autant
 qu'à définir »

(Glissant 1969 219)

Dans le chapitre suivant nous allons examiner si la Créolisation est en effet un dépassement de la Négritude ou non. Mais, nous devons reconnaître, malgré tout, que même si la Négritude n'a pas été une arme très puissante pour abattre le colonialisme, ou contribuer fondamentalement à cet objectif, elle a été au moins nécessaire comme réaction contre l'assimilation qui niait, bafouait et détruisait l'identité culturelle du noir, de l'Africain ou de l'Antillais par exemple.

Chapitre 3

La créolisation comme nouvelle approche théorique des identités.

I. Introduction :

La Créolisation qui se définit très clairement contre la Négritude rejette le concept d'africanité. Elle veut s'affranchir de ces théories et de toutes celles qui se sont constituées en définissant l'identité à partir de l'origine, la race ou la culture. Selon Edouard Glissant, le chef de file de la Créolisation, il faut apporter une critique acerbe à la croyance de l'Occident à un mythe de la création qui l'a conduit à l'Absolu, à l'identité absolue, à la pensée de l'Un. Ce faisant, il faut se réclamer de l'identité-relation qui doit se substituer à l'identité absolue ou identité-racine. Mais il nous incombe de nous poser certaines questions quant à cette théorie qui nous serviront de ligne directrice pour mieux cerner notre propos. Par exemple, qu'est-ce qui fonde la créolisation ? Quelles sont ses sources et ses caractéristiques ? Quelles sont ses valeurs ? Quel est son projet ou devenir ? Quelles sont ses similarités et différences avec les autres théories identitaires précédentes, la Négritude notamment?

a) Créolisation ou Créolité?

Avant de répondre à ces questions, il faut noter que la Créolité elle aussi, non seulement partage cette vision de la Créolisation, mais s'en inspire et s'en réclame avec fierté. Les signataires de l'*Éloge* citent abondamment les œuvres d'Edouard

Glissant et celui-ci également écrit dans son oeuvre Introduction à une Poétique du Divers (1996) que

« les arguments de l'Éloge de la créolité sont
inspirés du *Discours antillais* ou de *l'Intention
poétique*, ou même de *Soleil de conscience*, c'est à
dire de mes essais, et que les signataires du
manifeste leur ont ainsi avoué une dette. (...) Pour
moi la créolité est une autre interprétation de la
Créolisation. »

(Glissant 1996 124-125)

Nous avons jugé nécessaire de lever tout de suite cette équivoque pour nous permettre d'éviter toute confusion et d'évoquer les écrits des défenseurs de la Créolité qui sont conformes à la Créolisation. Car même si les deux termes sont différents, il y a plus de convergences que de divergences entre les deux. Il faut tout de même noter qu'Edouard Glissant lui-même a affirmé lors de sa conférence du 11 mars 2008 sur le thème « Philosophie de la Relation » au Graduate Center, City University of New York où il enseigne, qu'il y a bel et bien une différence entre les deux concepts. Selon lui la Créolité est statique et dénote un état identitaire fixe et prévisible, alors que la Créolisation, elle, est liée à l'inextricable et à l'imprévisible du monde.

Quoiqu'il en soit, nous pensons qu'il est maintenant possible de poursuivre avec les questions liées à la présentation ou définition de la Créolisation : la créolisation comme intériorité. Les auteurs de la Créolisation comme de la Créolité s'accordent à définir leur identité à partir de leurs propres expériences intérieures, aux Antilles comme lieu et non plus à partir de l'extérieur (l'Occident ou l'Afrique même) qui leur a donné une identité qui n'est pas la leur. Seulement, nous ne devons pas concevoir cette intériorité comme coupée de l'extérieur, du monde et de leurs expériences historiques et socio-culturelles face à cet extérieur. Ils veulent en effet consacrer la rupture de l'être défini pour s'engager dans la perspective de se définir eux-mêmes.

b) La Créolisation comme intériorité

Dès la première page du prologue de leur manifeste intitulé Éloge de la Créolité (1990), Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau et Raphaël Confiant définissent leur identité créole par la négative, par ce qu'ils ne sont pas, et ensuite seulement, avec force par ce qu'ils sont, ou du moins par ce qu'ils souhaitent être. Ils écrivent ces lignes qui sont univoques :

« Ni Européens, ni Africains, ni Asiatiques, nous nous proclamons Créoles. Cela sera pour nous une attitude intérieure, mieux : une vigilance, ou mieux encore, une sorte d'enveloppe mentale au mitan de laquelle se bâtira notre monde en pleine conscience du monde. »

(Bernabé 1989 13)

Cette proclamation ne se veut pas du tout théorique, ni de principe, mais prise de conscience née de leurs expériences propres, et elle ne s'applique ni ne se limite aux seuls écrivains qui s'élèvent contre l'extériorité pour réclamer l'intériorité. Celle-ci (l'extériorité) étant la définition de leur identité par l'Occident, et celle-là (l'intériorité) le refus du label que l'Autre leur a collé, et duquel ils se sont toujours réclamés, et par lequel ils ont toujours vu le monde aussi. Ils exigent la séparation d'avec cette attitude qui consistait à concevoir avec le regard de l'Autre pour se faire une nouvelle vision du monde. En fait, ils sentent le besoin d'en finir avec leur identité de zombis créée par les extériorités, l'Européanité et l'Africanité aussi. D'où leur critique contre la Négritude césairienne (ou contre l'Africanité) même s'ils reconnaissent le mérite de Césaire ou de la Négritude pour avoir résisté à la négation de leur identité. Selon Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau et Raphaël Confiant, la Négritude a également eu le mérite de leur ouvrir les yeux et de les mettre sur le chemin du combat identitaire pour recouvrir leur dignité bafouée. Cependant, ils constatent amèrement que la Négritude a échoué à les aider à faire face à leur crise identitaire dont la cause principale est l'extériorité. Et à l'extériorité européenne, la Négritude n'a pu qu'opposer une autre extériorité aliénante aussi, qui est l'illusion africaine qui a poussé l'Antillais, ou le noir de façon générale, à aspirer à une Afrique

mère, une Afrique mythique, une Afrique impossible. C'est ce qu'ils expriment très clairement par les mots suivants :

« ...la Négritude ne remédia nullement à notre trouble esthétique. Il se peut même qu'elle ait, quelque temps, aggravé notre instabilité identitaire, nous désignant du doigt de syndrome le plus pertinent de nos morbidités : le dépôt intérieur, le mimétisme, le naturel du tout-proche vaincu par la fascination du lointain, etc., toutes figures de l'aliénation. Thérapeutique violente et paradoxale, la Négritude fit, à celle d'Europe, succéder l'illusion africaine.

(Bernabé 1989 20)

On ne peut être plus clair que cette assertion critique qui place la Négritude sur le même plan que la pensée unique de l'Occident contre laquelle s'élevait, pourtant, Césaire qui s'est évertué inlassablement à réhabiliter l'homme noir. Cependant, avec Depestre et les auteurs de l'Éloge, la Créolité se fixe comme but de désillusionner l'homme noir en l'aidant à s'éloigner des symboles et des idées fétichistes produites par les valeurs occidentales. Et pour ce faire, ils réclament la dimension américaine de leur identité. C'est comme s'il s'agissait d'un exercice de décomposition, de 'fouilles archéologiques', d'exploration du réel par l'intérieur, et non plus par l'extérieur, comme ce fut le cas avant, pour bien arriver à une

connaissance de leur propre identité. C'est alors par la vision intérieure, qui suppose tout d'abord, selon eux, l'acceptation de la Créolité, qu'ils veulent accéder à l'Antillanité qui, elle-même, repose sur la Créolité qu'ils définissent comme étant

« le monde diffracté mais recomposé , un maelstrom de
signifiés dans un seul signifiant : une Totalité »

(Bernabé1989 27)

L'idée de Totalité est très importante dans la pensée des tenants de cette théorie qui n'admet ni l'idée de synthèse ou de métissage, ni celle d'unicité, mais s'ouvre au Divers tel que conçu par Victor Segalen, c'est à dire comme négation de la fausse universalité européenne, du monolinguisme et de la pureté qui ont en fait caractérisé la pensée des relativistes et des essentialistes qui se sont intéressés aux questions touchant les identités. Jean Bernabé et les autres signataires du manifeste de la Créolisation comme Edouard Glissant s'accordent à reconnaître à Victor Segalen le mérite d'avoir développé la pensée du Divers dont ils se réclament et qui constitue l'épine dorsale de leurs théories, qu'elle soit Créolité ou Créolisation.

Étant donné la place centrale que E. Glissant et son concept du 'Tout-Monde' occupent dans l'élaboration de la Créolisation, il me semble indispensable de mettre l'accent ici sur les oeuvres de l'écrivain martiniquais pour mieux cerner les différents contours de sa pensée.

II Edouard Glissant et l'Antillanité ou le réel antillais

Les deux thèmes majeurs qui ont fait l'objet d'essais critiques et philosophiques comme « Le discours antillais » ou de théorie générale de la poétique comme « Poétique de la Relation », et qu'on retrouve dans les romans d'Edouard Glissant, sont le métissage et la créolisation. Selon lui, si la pensée du métissage en général nous enferme dans des idées de limitations et d'intolérances, nous devons arriver à un dépassement de cet état de normes, du prévisible à l'imprévisible qui est ici appelé la créolisation.

Dans la pensée de Glissant, le terme « créolisation » recouvre deux domaines qui sont concret et théorique ou poétique. Le concret est constitué par la résultante des contacts historiques, du brassement de cultures à l'œuvre dans le monde, dont la réalité antillaise propose un exemple et qui s'élargit aux dimensions du bouleversement mondial. Quant à l'autre aspect conceptuel qu'on pourrait définir comme poétique, c'est une manière de se concevoir et de concevoir l'Autre, dans la Relation Globale où les cultures d'aujourd'hui sont impliquées.

C'est dire que les écrivains antillais qui se réclament de l'antillanité comme Glissant par exemple considèrent la créolisation comme une vision du monde et non point comme une appréciation du monde antillais tout court. Elle refuse de se confiner aux Antilles, lieu de sa création, pour embrasser le monde dans sa diversité. Ces écrivains fondent leurs arguments sur les expériences historiques communes entre les

Antilles, les Amériques et d'autres îles comme Hawaï ou le Cap Vert pour parler de plusieurs créolisations qui sont

« assez dissemblables entre elles mais issues de la même
matrice du même maelström historique.

(Bernabé 1989 31)

Il s'agit donc de plusieurs créolisations venues de plusieurs lieux mais d'une seule origine mère qui les relie malgré leurs différences. La créolisation antillaise qui fait l'objet de notre étude était le fait du peuplement africain de culture ancienne (atavique), composante majeure des colonies des Amériques.. Mais la traite a fait de l'esclave un « *migrant nu* », n'ayant conservé que l'esprit ancestral, le sens du geste ancien. Il n'a emmené avec lui ni outils ni images de ses dieux, ni instruments usuels, et dans un nouvel espace s'est progressivement créée la créolisation.

a) La Caraïbe comme espace de créolisations

Glissant nous explique que la créolisation antillaise se réalise dans un espace géographique très particulier : un « *champ d'îles* » dans une mer ouverte, de rencontres et de passages. Riches de toutes les topologies et géographies possibles, ces paysages procurent un sentiment « *d'unité-diversité* » comme tout l'ensemble du continent. C'est dans cet espace que, pendant plusieurs siècles, des humanités

d'origines diverses, de souches et de cultures différentes, dispersées en îles, vont se brasser, se repousser, s'épouser, se mêler et produire quelque chose d'imprévisible « *une résultante inouïe* », la réalité créole. Et ce n'est pas un hasard du tout

« Si les civilisations et les grandes religions monothéistes sont nées autour du bassin méditerranéen » écrit Glissant, « c'est à cause de la puissance de cette mer à incliner, même à travers des drames, des guerres et des conflits la pensée de l'homme vers une pensée de l'Un et de l'unité. Tandis que la mer Caraïbe est une mer qui diffracte et qui porte à l'émoi de la diversité. »

(Glissant 1996 14)

Si l'Afrique a été le lieu d'embarquement, la Caraïbe a été le lieu de débarquement des déportés victimes de l'esclavage, de la colonisation ou de l'assimilation qui leur ont permis malgré tout de faire l'expérience de la créolisation dont le caractère sera marqué par la colonisation. C'est l'idée de ce qui est conçu comme créolisation de domination culturelle. En d'autres termes, la créolisation antillaise sera décrite comme une créolisation forcée qui traverse deux grandes périodes:

La Première : Une créolisation vécue sous l'aspect négatif de l'esclavage et de l'oppression.

La Deuxième : Une créolisation vécue sous l'aspect négatif de l'assimilation.

L'idée centrale de Glissant est que cette créolisation qui se fait dans la Caraïbe et qui gagne les autres Amériques est la même qui opère dans le monde entier: que les cultures du monde mises en contact les unes avec les autres de manière foudroyante et absolument consciente aujourd'hui se changent en s'échangeant à travers des heurts irrémédiables, des guerres sans pitié mais aussi des avancées de conscience et d'espoir.

b) La créolisation antillaise comme créolisation forcée :

1 Première période : Une créolisation sous la domination de l'esclavage et de la colonisation.

Cette première période, fin 16^e siècle, est marquée par la substitution des relations de violences, les guerres menées par les Espagnols contre les peuples des Caraïbes, par des relations « pacifiques » avec les premiers colons français. Selon Le Père Labat dans son « Nouveau voyage aux îles Françaises de l'Amérique » cette nouvelle relation de paix entre Français et Caraïbes a produit un parler Franco-Caraïbe. Ce parler, un mauvais français, certes, selon Le Père Labat, permet tout de même aux peuples, surtout ceux de la Dominique, de se faire entendre et comprendre par les nouveaux arrivants. Ceux-ci apprennent, entre autres, les procédés techniques de fabrication de canots, l'art culinaire, etc. d'une part, et apprécient également leur mythe et leur imaginaire. Et ceci peut être encore noté dans le lexique

créole qui contient des termes caraïbes désignant la faune et la flore (roucou, gaïc , manioc, hamac etc.).

Le Père Labat nous signale que les rapports sont allés jusqu'à permettre des mariages entre les Caraïbes et les nouveaux arrivants pour produire un métissage. C'est ce qui signifie que les peuples amérindiens vivaient en accord avec leur environnement immédiat ; et pratiquaient ce qu'Edouard Glissant appelle un « nomadisme circulaire » par opposition au nomadisme en flèche.

Parlant de ce legs et de l'imaginaire créole, P. Chamoiseau et R. Confiant abondent dans le même sens que l'auteur du « *discours antillais* » et écrivent dans Lettres Créoles (1991) que par la trace cet imaginaire du peuple génocide leur permet de tisser

« Une présence absente qui lancinera les traits de nos
visages, nos regards et nos langues »

(Chamoiseau 1991 22)

Cet imaginaire créole, avec l'expérience du gouffre, ou la notion d'abîme, sont très importants pour les écrivains antillais dont la production littéraire évoque constamment les souffrances auxquelles les nouveaux peuples de la Caraïbe ont survécu : le premier passage de l'ancre du bateau négrier, le gouffre de la cale, la peur de l'en-avant vers l'inconnu etc.

Le cri issu du gouffre que pousse l'Africain décérébré par cet ailleurs inconnu est en même temps l'expression d'un être qui a totalement changé pour devenir un autre homme avec un autre univers de représentation. Son nouvel univers de représentation fait tomber toutes les valeurs absolues : les certitudes comme les langues. Il n'y a plus d'absolu pour cet aliéné.

Et comme le dit Glissant dans Le discours antillais

« L'opération de la traite oblige (...) la population ainsi traitée à mettre en question toute ambition d'un Universel Généralisant.(...) »

Parce que, explique-t-il

« Une population qui change dans un ailleurs est tentée d'abandonner la pure croyance collective. Ensuite parce que le mode du changement (la domination d'un Autre), favorise quelques fois la pratique d'approximation ou la tendance à la dérision, en introduisant dans les rapports nouveaux, l'insidieuse promesse de se constituer en l'Autre, l'illusion d'une mimésis réussie.»

(DA _28-29)

Il apparaît que cette expérience du gouffre dont parle l'auteur remet en cause l'Absolu pour relativiser la vision ou la perception du monde. C'est pour dire qu'il va purement et simplement se réaliser une substitution de l'Absolu au Relatif, du Même

au Divers. En effet, à la perception (visée) du Même se substitue la poétique du Divers. Ainsi, l'être est transformé, il a abandonné son identité, sa langue, il a développé un sens nouveau de l'identité.

Nous comprenons dès lors que c'est dans cette première période de la vie des déportés, qui correspond à la phase dite d'acclimatation, celle de l'acceptation en un silence apparent, que le rêve de retour à l'Afrique s'est produit. Et c'est ce rêve de retour aux sources, en Guinée, qu'on trouve dans presque toute la littérature de la Négritude et celle qui crée l'identité de l'ailleurs. C'est également le rêve ou l'illusion idéologique du nationalisme panafricain des Garvey et consorts. Car c'était là une période de refus.

De ce cri du gouffre qui révèle le rêve du retour est né un projet qui transforme le cri en parole puisqu'il s'agit de

« quitter le cri, (pour) forger la parole »

Ce qui n'est pas du tout

« renoncer à l'imaginaire, ni aux puissances souterraines,
c'est armer une durée nouvelle, ancrée aux émergences
des peuples »

(DA 19)

D'après ce qui précède, nous sommes tentés de dire que le gouffre est à la fois positif et négatif car s'il provoque le cri aussi, il le transforme en parole, en projet.

Donc, de ce qui est confus, ou diffus, provient une perspective. Ainsi, l'expérience du gouffre a-t-elle produit une relation binaire ou dialectique comme la perte de la mémoire qui a suscité la pensée de la trace et la recomposition d'une culture, la perte de la langue qui a donné l'ébauche d'un langage et d'une nouvelle langue etc.

Ces quelques exemples permettent bien d'illustrer la situation du gouffre, de l'abîme qui mettait en même temps la victime dans un besoin de dépassement. Ce besoin de dépassement peut être repéré dans la littérature avec la production mimétique des années 1900-1946 (celle-ci s'évertuait à imiter la littérature française, à n'être qu'une pâle copie de celle-ci) qui a cédé la place à la littérature de description qui, à son tour, sera remplacée par celle de l'élite, dite de contestation : la négritude (1946-1960).

Ce besoin de dépassement s'est vivement accentué au plan culturel au point de créer chez la victime un désir réel de paraître comme l'Autre. Et cela s'est manifesté également dans le domaine de la représentation de soi, de la couleur de la peau, de l'idée du beau.

La France constitue en effet la référence au beau et aux valeurs et on peut mesurer l'aliénation des indigènes par, entre autres phénomènes, le dénigrement et le mépris de la peau noire. On peut encore évoquer la pratique courante des femmes antillaises qui s'emploient à sauver la peau de leur progéniture en privilégiant les

croisements avec l'homme le plus clair de peau possible. L'abolitionniste et réformateur des colonies Josette Fallope rapporte que

« dans cette nouvelle société où le critère racial reprend toute sa signification et sa rigueur et où s'élaborent des théories justificatives soit de la suprématie de la race blanche, soit des valeurs culturelles de la race noire. »

(PR 203)

Cette idéologie blanche a fait, et fait encore beaucoup de victimes, surtout chez les femmes de peau noire pour qui la beauté réside dans la clarté de leur peau.

« Cette idéologie raciste se conçoit comme une réaction de défense et une justification de la suprématie blanche et du préjugé racial. »

(PR 204)

Et elle décrit en détail l'impact des rivalités de couleurs en Guadeloupe en ces termes :

Le blanc discrimine le mulâtre, qui discrimine le nègre, qui discrimine le Congo, qui discrimine l'Indien, les deux derniers groupes ayant été introduits dans la société

antillaise après 1848 pour remplacer l'ancien esclave noir
sur l'habitation sucrière. »

(PR 204)

Et c'est le même cas social que décrit l'un des premiers écrivains sénégalais, Abdoulaye Sadi (1910- 1961) dans son roman NiNi, mulâtresse du Sénégal, ce qui montre bien que l'hierarchie raciale est loin d'être locale, qu'elle est bel et bien ancrée dans plusieurs pays du monde..

Glissant nous rapporte également que l'aliénation de la femme noire et du noir en général est très accentuée chez l'Antillais qui, traumatisé par sa peau noire, l'est aussi par son origine et considère le mot africain comme une insulte à son endroit.

Ainsi écrit-il :

« On voyait ainsi, en Martinique et en Guadeloupe, un peuple de descendance africaine pour qui le mot « africain » ou le mot « nègre » représentaient généralement une insulte. Pendant que la masse antillaise dansait le laghia, si manifestement hérité des Africains, les juges antillais condamnaient en Afrique ceux qu'ils aidaient ainsi à coloniser. Quand une collectivité renie son projet, il n'en résulte que déséquilibre et vanité. »

(DA 182-183)

Le théoricien martiniquais constate tout de même que les Antillais qui sont restés au pays sont beaucoup plus victimes de cette politique d'assimilation que ceux qui ont émigré. Dans l'immigration on est dans une situation de contacts avec le monde qui permet à l'émigré, (ou du moins qui peut lui permettre pour être exact) de se voir et de concevoir ses rapports à l'autre. Ce changement profond est une ouverture à un monde qui se créolise. Mais

« pour qu'il y ait créolisation véritable, il faut que les éléments culturels qui se rencontrent soient sans infériorité les uns par rapport aux autres. Et lorsque cette condition n'est pas remplie, la créolisation s'effectuera quand même, mais, le déséquilibre qui subsistera fera que cette créolisation sera forcément bâtarde et générera des résidus amers et négatifs. Les êtres se trouveront amputés d'une part d'eux-mêmes et déstabilisés. »

(IPD 17)

Ces conditions posées ne sont pas toujours remplies par tous les modes de créolisation. C'est le cas des créolisations dites de réactions comme l'indigénisme haïtien, la négritude, l'antillanité qui, selon Glissant, sont toutes des tentatives de rééquilibrage de forces en fonction dans la créolisation. Cette aspiration au rééquilibrage exprimée à travers des mouvements littéraires qui sont en même temps des formes de résistances au système colonial, à l'assimilation et à la francisation,

étaient des tentatives violentes et forcées d'une série de cultures pour imposer un Absolu, une Valeur Unique, un Universel à d'autres cultures. Le triomphe de cette politique coloniale peut se mesurer par l'obsession des Antillais à devenir français. Et la créolisation qui devait se réaliser pour se poser en alternative est en butte à l'assimilation parce qu'elle se fait à travers une perpétuation des négativités, des paradoxes et des contradictions (résistances, intégrations) au lieu de se faire en s'éloignant d'eux.

c) La créolisation antillaise dans la totalité-monde :

Le constat sur lequel s'appuie la conception du monde des écrivains de la créolisation, dont Glissant, est que le monde d'aujourd'hui est devenu une totalité, une totalité-monde comme il l'appelle. Et ce présent moment est caractérisé par le fait que toutes les humanités participent à une totalité-terre qui donne une conscience de la Relation qui permet que tout ce qui se passe ailleurs se ressente immédiatement.

Même si les échanges ont toujours eu lieu entre les cultures, ils procédaient sur de larges plages temporelles avec des contacts dont les effets étaient à peine perceptibles. A cause de la lenteur de leur pénétration, ils ne parvenaient pas à la conscience puisque souvent occultés par d'autres événements. Aujourd'hui, nous sommes dans une situation différente, selon Glissant, qui réunit un certain nombre de conditions qui ont changé la nature des échanges pour permettre aux humanités actuelles d'avoir conscience des mutations qui s'opèrent sous leurs yeux. Ceci est très

important pour comprendre la différence entre les contacts culturels d'autrefois et actuels.

La notion de « Totalité-Monde » ou « Totalité-Terre » doit être conçue comme « quantité réalisée » de la communauté de toutes les communautés du monde. Les contacts des cultures dans la totalité monde sont désormais immédiats.

L'immobilisme ou la fixation ne sont plus possibles car les humanités sont précipitées en une mise en contact foudroyante qui implique tout le monde. Les humanités se séparent et se rejettent, s'interpénètrent et se transforment, s'emmêlent, changent en s'échangeant, dans la vitesse, souvent à travers le drame. Ce sont ces modes de contact sans ménagement, sans égard, que Glissant appelle « *le Chaos-monde* ». Et c'est par ces modes de contact directs que ce qu'il appelle la totalité-monde se réalise.

« J'appelle Chaos-monde (...) le choc, l'intrication, les répulsions, les attirances, les connivences, les oppositions, les conflits entre les cultures des peuples dans la totalité-monde contemporaine. (...) il s'agit du mélange culturel, qui n'est pas un simple *melting-pot* par lequel la totalité-monde se trouve aujourd'hui réalisée»

(IPD 82)

Ce serait une erreur de croire que la notion de « *Chaos-monde* » est négative. Pas du tout, car, si les chocs sont certes foudroyants, nous explique-t-il, ils sont en

même temps porteurs d'espoir. Ils revêtent deux aspects très importants qui sont le caractère de conscience et celui d'imprédictibilité ou d'imprévisibilité. L'écrivain de la « Totalité-monde » précise que ce sont ces deux notions qui créent et déterminent celle de chaos qu'il utilise. C'est ce qui lui fait affirmer d'ailleurs qu'

« il n'y a rien de plus beau que le Chaos-monde parce
que le Chaos-monde est une représentation
extraordinairement proliférante et bénéfique de la
situation du monde actuel. »

(PD 71)

Il n'y a donc pas lieu de s'alarmer dans un pessimisme injustifié car malgré ce constat terrifiant de la situation actuelle, il faut faire preuve d'optimisme en se rendant compte

« ...que nous sommes en train de réviser tous ensemble-
Occident, Afrique, Amérique, Caraïbes, etc. l'ancienne
conception du mythe fondateur, les conceptions
monolithiques du temps, et c'est ce qu'il y a de
passionnant dans le monde actuel, dans la poétique du
monde actuel : que nous soyons en train de reconstituer
des univers chaotiques. »

(PD 133)

En effet, ces univers chaotiques, que ce soit l'habitation, l'abîme, le gouffre et de façon plus globale, le monde, sont tous traversés par la même réalité, qui est de provoquer des contacts chaotiques, des changements perpétuels, difficiles à expliquer. Les tentatives d'explication par la linéarité, le déterminisme de cause à effets, n'ont produit que de l'illusion. Et nous nous y sommes habitués. Il est dès lors temps pour Glissant que l'on se débarrasse de cette illusion pour choisir ce qu'il appelle la science du chaos qui reconnaît que la vie est continuelle rencontre. Celle-ci est comme la suite de passages dans lesquels tout événement peut entraîner ceux qui le suivent à se modifier irrémédiablement et de manière totalement imprévisible avec des conséquences qui peuvent être aussi redoutables que porteuses d'espoir.

La théorie du chaos monde considère que les systèmes déterministes qui existent sont fixes, mécaniques, linéaires, constants et réguliers. Et par ce fait, ils deviennent erratiques pour des raisons difficiles à expliquer.

Il est tout de même clair que le mouvement déterministe est un système dynamique simple, tout au plus à deux variables. (Une adjonction de plus de deux variables au mouvement le rendrait instantanément erratique, c'est à dire imprévisible et imprédictible). Dans ces systèmes déterministes, dans les cultures ataviques qui conçoivent le monde en systèmes simples, en Occident par exemple, la grande prétention de la pensée, élaborée en pensée de système, fut de vouloir tout contrôler, tout réglementer, tout prédire jusqu'à parvenir à la maîtrise absolue du système. Et

l'on est entièrement au fait que cette idée impériale n'a donné que des conséquences désastreuses pour les humanités avant qu'elle ne s'effondre avec l'accélération des contacts culturels planétaires.

Cette accélération des contacts culturels a désormais rendu impossible de prévoir ou de prédire les résultats. La complexité est telle qu'elle nous fait reconsidérer notre façon de voir et exige de nous en même temps une autre pensée adaptée à cette situation nouvelle. Celle-ci permettrait aux humanités de comprendre et de maintenir le contact. Et Glissant appelle cette pensée la pensée du chaos, la pensée archipélitique, qui s'accorde à la démesure actuelle du Tout-monde. En effet, écrit-il :

« ...Les systèmes de pensée et les pensées de système ne procurent plus le contact avec le réel, ne donnent plus la compréhension ni la mesure de ce qui se passe réellement dans les contacts et les conflits de culture. Parce que l'erratique, la dimension erratique qui est la dimension des systèmes déterministes à variables multiples selon la science du chaos, la dimension erratique est devenue la dimension du « Tout-monde »

(IPD 87)

Il y a peut être lieu de rappeler que dans le passé, les contacts culturels, même avec des affrontements quelquefois violents, n'altéraient pas la cohabitation comme

cela se passe aujourd'hui. En effet c'est le 19^e siècle avec la révolution industrielle qui a vu naître le besoin de conquête impérialiste d'autres territoires, d'autres nations. Et la satisfaction de ce besoin est passée par la création d'une idéologie de conquête coloniale qui a bouleversé, entre autres relations, celles, culturelles, des différents peuples--et ceci parce que peut-être tout semblait être l'objet d'un déterminisme. Il est facile de se rendre compte qu'aujourd'hui nos mentalités et sensibilités sont fortement modifiées par les échanges entre cultures, plus fortement que dans le passé parce qu'avec la mondialisation et la révolution technologique, les frontières qui séparaient et isolaient les différentes communautés culturelles sont tombées ou du moins sont devenues très perméables. Les relations des cultures qui se font et se défont, et créent en nous des projets, des concepts qui ne sont pas du tout prévisibles. Et c'est ce trait d'imprédictibilité qui caractérise la loi des relations culturelles d'aujourd'hui.

Malgré l'importance de la science météorologique, elle n'est pas encore arrivée à prévoir les perturbations climatiques avec plusieurs jours d'avance, parce que purement et simplement celles-ci sont impénétrables. Glissant s'appuie sur ce constat pour comparer cette réalité météorologique à celle des résultantes culturelles nées des contacts culturels. Et il évoque à cet égard la science qui n'a pas pu imaginer les résultantes culturelles comme le jazz, les langues créoles etc.

Son idée d'imprévisibilité est bien partagée par d'éminents scientifiques et philosophes actuels, par exemple ceux qui ont été réunis en 1986 par l'Unesco et la

Fondation Cini et ont produit la 'Déclaration de Venise'. Celle-ci reconnaissait, elle aussi, et proclamait, la complémentarité des sciences et des traditions d'une part, et l'avancement de la pensée transdisciplinaire d'autre part. Ils affirmaient très clairement le « décalage » entre la nouvelle vision du monde et toute forme de nihilisme, de déterminisme mécaniste ou de positivisme.

Cet extrait du rapport du Colloque International « Science et Culture » organisé par l'Unesco avec le concours de l'Université des Nations Unies à Tokyo, en septembre 1995, publié par le journal Nouvel Observateur va dans le même sens en ces termes :

« Seuls ceux qui voient l'invisible sont capables de faire l'impossible ».

« Pour la première fois, une assemblée de scientifiques et de philosophes venus de dix pays proclament la fin de la conception déterministe et mécaniste de la nature héritée du XIX^e siècle. Elle exclut la séparation du sujet et de l'objet, la vision causale, et propose une appréhension globale, holistique du réel, un réel ouvert exprimant à la fois l'unité et la diversité, le visible et l'invisible. Ce qui signifie, en clair, qu'il n'existerait plus deux mais un seul arbre de la connaissance. »¹

d) La créolisation du monde

¹ Colloque International « Science et Culture » organisé par l'Unesco avec le concours de l'Université des Nations Unies à Tokyo, en septembre

Le constat ainsi fait est que le monde change en se créolisant ; et les Antilles, comme les autres régions du monde, n'échappent pas à cette nouvelle donnée. La créolisation qui se réalise dans les Antilles est la même que celle qui s'opère dans le monde actuel. Et c'est certainement la raison pour laquelle l'auteur du « Tout-monde » applique au chaos-monde tout ce qu'il attribue à la créolisation. Même sur le plan économique, il soutient que l'économie générale de ce chaos-monde est aussi celle de la créolisation qui a créé une situation telle qu'il n'y a plus d'autorité « organique ». Tout est archipel, nous dit-il, en ce sens que la Totalité-monde permet aux éléments culturels les plus éloignés et les plus hétérogènes de se mettre en relation pour produire des résultantes imprévisibles.

Aux Antilles comme partout ailleurs, les identités exclusives sont mises en contact de manière violente et absolument consciente, se changent en s'échangeant à travers des affrontements sans pitié, des guerres au premier chef, mais aussi à travers des avancées de mentalités et d'espoir. Ce constat est partagé par beaucoup de chercheurs et d'écrivains qui sont arrivés aux mêmes conclusions, ou peut-être à des interprétations différentes. C'est le cas de Mahmoud Mamdani qui a étudié le cas du génocide du Rwanda qui est une parfaite illustration de la confrontation violente des identités à racine unique entre différents groupes ethniques ou nationalités, en fait entre Africains de différents groupes ethniques, ou du moins entre ceux qui définissent leur identité d'africaine ou d'arabe. Dans When Victims Become

Killers... (2002) et Good Muslims, Bad Muslims... (2004) Mamdani traite la problématique identitaire comme presque la même : confrontation des identités qui s'explique par le fait que chaque groupe crée son identité par la négation de l'autre. Les titres de ces œuvres sont eux-mêmes évocateurs de par leur caractère binaire qui exprime des réalités dichotomiques, des paradoxes qui ne s'expliquent que par l'obsession des humanités envers des identités qui se fondent sur le mythe de l'Absolu. Ces foyers de guerre qui naissent un peu partout sont, entre autres, causés par les efforts des communautés ataviques dont les cultures à identités-racine unique se frottent et s'opposent d'une part, mais également, tentent d'abandonner, difficilement certes, les absolus pour arriver à une nouvelle approche relativisée. Glissant qui a étudié ces conflits identitaires, de la Bosnie au Rwanda, conclut que tant que l'imaginaire n'a pas changé pour devenir l'imaginaire de la Relation qui conçoit le monde comme des « Humanités » et non pas une « Humanité », ces crises identitaires existeront toujours. Il faut alors un changement des mentalités, des sensibilités, pour que celles-ci se conçoivent « en rhizome et non en racine unique. » Ainsi, affirme-t-il :

« Tant que nous vivons avec l'idée d'une identité racine unique, il y aura des Bosnie, il y aura des Rwanda, il y aura des Burundi , et chaque fois on se trouvera placé devant le même impossible. »

(IPD 90)

Accusons alors notre imaginaire qui est la source de ces contradictions insolubles. On peut et on doit toujours défendre les victimes contre leurs bourreaux, les Tutsis contre les Hutus par exemple au Rwanda, ou le contraire au Congo, et notre position dépend généralement de nos intérêts. Mais ce qui est essentiel est de comprendre que les appels du pied à la tolérance, à la pitié--ou bien à la violence-- sont loin de pouvoir régler ces contradictions qui trouvent leur source dans nos systèmes de pensée de l'identité-racine unique. La seule issue pour Glissant est de changer notre vision des identités pour accepter qu'elles se créent dans la relation. Elles sont alors inclusives et non exclusives; elles sont acceptation de l'autre et non négation de l'autre. C'est l'imaginaire du Tout-monde qui permet qu'on soit en un lieu donné et en contact en même temps avec la Totalité-monde. Notre salut est dans cette vision qui seule peut nous aider à dépasser les limites établies. Toute autre façon de concevoir crée les conditions des intolérances, des massacres et des génocides dont les humanités sont victimes de par le monde. Il admet qu'il n'est pas facile d'atteindre ce but mais réalise en même temps que c'est une

« naissance difficile d'une sorte de communauté faite de la totalité réalisée de toutes les communautés du monde, dans le conflit, l'exclusion, le massacre, l'intolérance mais réalisée quand même... » .

(PR 34)

La créolisation antillaise n'a pas encore réussi à ôter à l'Antillais, de l'intérieur notamment, les sentiments de faiblesse, d'ambiguïté, de fragilité, de peur et la force du regard de l'autre. Et cet état des choses qui est apparemment négatif est un trait essentiel du monde d'aujourd'hui qui peut bien être noté par l'interdépendance, les contacts, des cultures et l'ambiguïté du devenir planétaire. C'est d'ailleurs ce qui a poussé beaucoup de chercheurs à déclarer que les systèmes de pensée absolue, autoritaires, se sont effondrés puisqu'ils ne facilitent plus le contact le réel. Ces idéologies ou pensées normatives ont échoué dans leurs efforts pour expliquer ce qui se passe réellement dans les contacts et les conflits de culture. Alors, à cette globalité insaisissable du chaos-monde, Glissant oppose une Poétique de la Relation. Cette fonction de l'imaginaire, selon lui, peut bien nous aider à la concevoir, à l'approcher, à observer quelques uns de ses principes, de ses implications et de ses phases. Mais qu'est-ce que c'est la Poétique de la Relation alors ? Et l'auteur de répondre :

« Et j'appelle 'Poétique de la Relation' ce possible de l'imaginaire qui nous porte à concevoir la globalité insaisissable d'un tel chaos-monde, en même temps qu'il nous permet d'en relever quelque détail, et en particulier de chanter notre lieu, insondable et irréversible.

L'imaginaire n'est pas le songe, ni l'évadé de l'illusion. »

(PR 50)

Cette réponse qui définit très clairement le concept indique que c'est par l'acte poétique que nous pouvons comprendre la globalité et accéder à la connaissance du réel. Et c'est cette connaissance du réel qui nous sortira de l'enfermement auquel nous sommes réduits, de l'identité-racine à base unique, et qui nous permettra d'entrer dans la vérité de la créolisation du monde. C'est le lieu d'évoquer l'idée que les poètes sont des législateurs non officiels qui, par l'acte poétique, arrivent souvent à comprendre l'avenir mieux que les autres qui, pourtant déclarent toujours être dans le réel.

Ainsi, comme le dit Frantz Fanon, ce qui est le plus important c'est « l'inventaire du réel », la tâche la plus colossale. La mission d'inventaire du réel que Fanon reconnaît comme étant ce qui est le plus important pour les écrivains créateurs semble être celle que Glissant s'assigne également par ce qu'il appelle la poétique du divers--celle qui permet de concevoir l'identité dans sa relation à l'autre, aux autres, à tous les autres, à la totalité-monde. Il ne s'agit plus de se renier, de se diluer mais d'accepter de changer dans l'échange sans se perdre. Mais cet échange dans la relation nécessite toute une poétique pour faire face au dilemme culturel, aux impossibilités. Car pour lui, la pensée poétique est aujourd'hui au principe même du rapport au monde. Pour s'en convaincre, il s'agit seulement de regarder de très près les données de notre quête d'identité. En effet, les conflits identitaires s'expliquent par ce comportement qui consiste à vouloir échanger sans se changer, à vouloir

comprendre l'autre avant d'échanger ou bien même à s'enfermer dans une peur de se perdre dans l'échange. La relation exige de nous tous un autre comportement qui se conçoit dans l'obligation d'échanger mais aussi dans le refus de s'aliéner d'abord pour devenir autre car on ne peut devenir que ce qu'on est. Et comme le dit le proverbe africain « le tronc d'arbre qui a longtemps séjourné dans l'eau ne deviendra jamais caïman ». Alors, soyons universels en étant nous mêmes.

4 Identités comme cultures

On a souvent défini les identités en se fondant sur l'origine, la race ou bien la culture. Mais les études scientifiques et les théories identitaires modernes sont de plus en plus critiques au point de convaincre les plus sceptiques qui continuaient à se fixer sur ces catégories susmentionnées. Il n'y a plus de doute que la race est une notion a-scientifique, que les origines ne sont pas, et non plus, suffisantes pour définir les identités. Il est établi, par exemple, que les noirs américains dont les origines sont africaines ne sont pas des Africains mais bien des Américains. Et on peut dire la même chose des émigrés arabes d'Afrique du Nord. Ils sont d'origine maghrébine, certes, mais sont des Français à part entière. Les Antillais également suivent la même logique. Seulement si les notions de race et d'origine ne sont plus opérationnelles pour définir les identités, il n'en est pas de même pour la culture qui est tout un ensemble beaucoup plus complexe. C'est ce qui a amené Glissant parmi tant d'autres à distinguer deux formes de cultures : les cultures ataviques et les cultures composites.

Dans la compréhension du penseur antillais, les cultures ataviques sont des cultures qui ont donné lieu à un mythe de la création du monde (une genèse) et par conséquent à un rapport spécial (de propriété) avec la terre qu'elles occupent, qui tient à être considérée comme territoire. Elles s'appuient sur l'idée d'une filiation non interrompue de cette genèse à la communauté qui a créé une culture atavique et a produit une identité-racine. Quant aux cultures composites, elles sont de la contemporanéité, leur créolisation est en train de se réaliser actuellement. Chacune de ces formes de culture produit une identité; les cultures ataviques développent une identité racine unique exclusive de l'autre. Les cultures composites, une identité-rhizome concevant l'identité comme racine allant à la rencontre d'autres racines, donc une identité-Relation.

Il y a lieu de noter que ces deux formes de cultures ont créé chacune deux identités différentes, l'une exclusive (la culture atavique) l'autre inclusive (la culture composite), mais aussi deux formes de théories littéraires, la Négritude et la Créolisation, ainsi que les théories proprement occidentales du Même, ou de l'Universel qui niaient simplement l'Autre.

Cette identité comme racine unique est conçue par Glissant comme une

« conception sublime et mortelle que les peuples
d'Europe et les cultures occidentales ont véhiculé
dans le monde, à savoir que toute identité est une
identité à racine unique et exclusive de l'autre. »

Ainsi définie, cette identité a provoqué les atrocités les plus tragiques en termes d'aliénation culturelle, de suppression d'imaginaires de certaines humanités, de leurs langues, et donc, de disparition même de communautés linguistiques etc. Elle ne se conçoit que dans l'annihilation de l'autre qu'elle ne peut pas du tout tolérer. A la rencontre de l'autre, elle s'affole et s'effraie.

Cette rencontre de l'autre qui provoque la peur de se perdre, de se diluer, les pays de la Caraïbe, nous dit Glissant, l'expérimentent comme des laboratoires naturels. Car, précise-t-il, par le fait que ce sont des sociétés composites, ils illustrent et pratiquent cet autre rapport à l'autre et à son entour. Et c'est là où réside l'enjeu du devenir du monde d'aujourd'hui, selon lui. L'alternative, ajoute-t-il, est d'arriver à un renversement de l'imaginaire de l'identité racine unique et exclusive, à un abandon de l'ancien système pour entrer dans ce qu'il appelle la « *difficile complexion* » d'un imaginaire de l'identité Relation, pour nous permettre d'être en accord avec ce qui se passe réellement dans le monde.

Les variantes constitutives des identités relation et à racine unique sont comme des piliers qui charpentent respectivement la pensée du Divers et celle du Même. Et dans cette même optique la poétique du Divers devient l'alternative qui doit se substituer à la conception essentialiste du monde dont l'idéal est de régenter le monde selon ses propres normes. Cette conception prétend découvrir la vérité qu'elle

veut imposer à l'autre, alors que la vision du monde qui s'appuie sur la poétique du Divers se veut une ouverture. Dès lors le Même est remplacé par le Divers, qui est une nouvelle représentation d'un monde ouvert à tous les inattendus, à toutes les différences qui se rencontrent, se choquent, s'ajustent, s'épousent ou se repoussent. Et, dans ce processus, cela produit quelque chose d'imprévisible, de chaotique, que le poète nomme le chaos-monde qui est, en fait, un constat de la situation. Et ce constat est, de son point de vue, celui de la Relation.

Mais qu'est-ce que la Relation ? Est-elle constituée uniquement par les contacts conflictuels ou harmonieux des différentes humanités ? La Relation, répond Édouard Glissant est ce qui en étendue s'oppose à ce fil sectaire de la filiation qui descend d'une création du monde jusqu'à un monde présent, en écartant tout le reste. La Relation se veut alors la négation du mythe de la création.

Le fait que les relations sont foudroyantes aujourd'hui n'enlève en rien son importance à la relation parce qu'elle s'impose même à toutes les communautés. Elle crée un brassage, un mélange nouveau des cultures et des langues. Et comme telle, elle ne peut pas être conçue sans rejet de tous les principes sur lesquels se fondaient les identités qui exigeaient transparence ou disparition de l'autre, et la hiérarchisation des civilisations. Ainsi, elle se réclame de l'avenir et par là même se pose comme projet.

Le projet de l'Universel mérite d'être détruit par celui de la Relation qui est la réalisation de la Totalité et qui permet à chacune des diversités de surgir et de se promouvoir. Et ceci se comprend beaucoup plus aisément si l'on se rend compte, comme Glissant, qu'il n'y a plus de terre à conquérir et que l'Histoire a perdu tout son sens.

Contrairement à la mission civilisatrice de l'Occident qui imposait ses valeurs au monde, la créolisation se fixe comme but de développer une conscience de la Relation inclusive, et du collectif et de l'individuel car « nous 'savons' que l'Autre est en Nous » nos identités sont constamment en mouvement.

Le poète reconnaît qu'il ne sera pas du tout facile de faire admettre cette nouvelle idée car l'imaginaire actuel est encore à son état du mythe de création du monde. L'exemple des Amérindiens dont la mise en contact contemporaine de cultures ataviques à racine unique fut mortelle est illustratif à cet égard. Et Glissant d'évoquer toujours les expériences de contacts dramatiques des Caribéens en écrivant :

« Nous savons aujourd'hui dans la Caraïbe que les
différences fécondes entre cultures proviennent de
l'intervention de plusieurs facteurs. »

(PR 103)

Et d'ajouter que

« Nous sommes les racines de la Relation »

(PD 68)

II L'Absolu de l'identité-racine :

L'être et l'absolu sont des notions très importantes dans la pensée d'Edouard Glissant qui les lie à celle d'identité « racine unique » et d'exclusivité de l'identité. La pensée de l'Un, expression de l'unité, autour du Même qui prétend à un humanisme universel marqué par l'identité absolue qui a caractérisé les cultures occidentales. Dans sa réalisation, elle a toujours rendu sublime le particulier au détriment du divers puisque l'Occident conçoit l'absolu comme l'absolu de l'être et que l'être ne peut pas être sans se concevoir comme absolu. Voilà une vision contre laquelle Glissant et les tenants de la créolisation s'élèvent avec, comme arguments, la situation actuelle du monde et l'expérience des échanges culturels qui rejettent toute notion de vérité absolue. En effet, le choc des cultures et leur mise en conflit se passent quelque part, en un lieu fondamental qui est le lieu de l'inspiration, de l'existant, des étants, contre la transparence de l'être. Selon l'auteur de L'introduction à une poétique du Divers, le retour de l'expression des peuples de la face cachée de la terre, peuples de l'oralité, est le signe même d'une poétique de ce chaos-monde.

L'on est ainsi en droit de penser que la notion d'être est donc liée à l'identité racine unique ; et la notion de l'étant et de l'existant à l'identité Relation.

C'est l'expérience du gouffre qui a fissuré l'être africain et a fait tomber ces absolus identitaires. De ce fait, il est plus préparé à la relativisation des systèmes, à l'entrée en Relation. Pour s'en convaincre, il faut observer la permutation spirituelle, intellectuelle et mentale qui s'opère dans le monde pour se rendre compte que l'on s'éloigne de plus en plus de la notion d'identité exclusive. Le monde est perpétuel changement et l'être humain non seulement s'en rend compte plus facilement mais est presque obligé d'accepter cet état de fait. Il réalise en même temps qu'il est, lui même, en perpétuel processus de changement. Et Glissant de constater cette situation pour en conclure:

« La définition de l'être, je ne crois pas qu'elle ait atteint un tel degré de perfection, mais aussi d'intolérance et de sectarisme, ailleurs que dans les grandes civilisations, les grandes cultures de la pensée occidentale....Mais cela ne correspond plus à notre situation actuelle. »

(PD 70)

a) La Notion de Trace :

La notion de trace est très présente dans la pensée de la créolisation qui la trouve beaucoup plus adaptée à la situation actuelle du monde que les pensées de système. Il est admis de tous les chercheurs sur la question que l'esclave, déporté, dépouillé de tout sauf sa mémoire, et même de sa langue, confronté à la terre nouvelle, ne peut que faire appel à ce qui lui reste, à savoir à cette mémoire pour vivre ou du moins survivre. Ainsi, il pratique la pensée de la trace en recommençant de façon

systématique à recomposer une mémoire à partir des traces de ses dieux, de ses coutumes, de son langage.

Et ces traces, en se démultipliant et en empruntant des chemins imprévus ont produit des langues et de nouvelles pratiques et par là même de nouveaux buts; et aujourd'hui tout ceci est reconnu comme valable par l'humanité.

« Les langues créoles sont des traces, la musique de jazz est une trace recomposée qui a couru le monde. Et toutes les musiques de la Caraïbe et des Amériques. »

(IPD 17)

Dans le monde moderne les pratiques de la trace sont facilement constatées, surtout dans le domaine musical car

« Ces musiques nées du silence, negro-spirituals et blues, continuées dans les bourgs et les villes grandissantes. Jazz, biguines et calypsos, éclatées dans les barrios et les favelas, salsas et reggaes, rassemblent en une parole diversifiée ; cela qui était crûment direct, douloureusement ravalé, patiemment différé. Elles sont le cri de la Plantation, transfiguré en parole du monde. »

(PD 69-70)

Fort de cette opinion sur l'importance de la trace, Glissant n'hésite pas à suggérer la pensée de la trace comme alternative face à l'échec des idéologies et de la pensée de système. Pour ce faire, il faut faire l'effort nécessaire de s'approcher de la pensée de la trace pour mieux appréhender les mutations qui sont quelquefois tout à fait foudroyantes, explique-t-il.. Ainsi,

« La trace est à la route comme la révolte à l'injonction et
la jubilation au garrot »

(PD 69)

En effet, la fuite ou le marronnage des esclaves de l'Habitation qui était un univers oppressant, était en quelque sorte une recherche de détours mais point un abandon. Confronté au désordre et à l'inflexibilité du système de l'habitat, les Africains traités organisèrent leurs fragiles savoirs en traces géniales et inviolables qui se prolongent et se renforcent jusqu'en nos temps. Ainsi compris, le détour « n'est ni fuite, ni renoncement, mais l'art neuf du délasement du monde »

Dans son invite à une autre attitude qui nous permettrait de mieux cerner le monde d'aujourd'hui, Glissant atteste que :

« La pensée de la Trace promet ainsi une alliance loin
des systèmes. Elle réfute par là tout comble de
possession, elle donne sur ces temps diffractés que les

humanités d'aujourd'hui multiplient entre elles, par
heurts et merveilles. »

(IPD 71)

D'après tout ce qui précède, nous pouvons affirmer avec conviction que la pensée de la trace, ou la pensée archipélagique, constitue pour l'auteur du chaos-monde, une autre forme de pensée. Et de par sa nature, elle est plus intuitive, plus fragile et menacée aussi. Mais malgré tout, elle est liée au chaos-monde et à ses imprévus. En tant que telle, elle est différente de la pensée universalisante qui veut prévoir et mettre en perspective idéologiquement le mouvement du monde qu'elle prétend régir. Et pour y arriver, selon Glissant, les Antillais doivent s'évertuer à se faire un imaginaire de la Relation et s'approprier un lieu autre que celui de l'Occident.

La créolisation exige alors un lieu et un imaginaire qui lui est propre.

Et c'est là justement que se pose la problématique du lieu et de l'imaginaire, du choix à faire. Est-ce qu'il faut alors avec la Créolisation trouver un autre lieu que celui de la Négritude, l'Afrique, et un autre imaginaire que celui de s'identifier à ce lieu ? Pourquoi ce lieu où Césaire voulait retourner n'est-il plus celui des Antillais ? En tous cas, contrairement aux Antillais, les Africains ne sentent pas le besoin de se faire un lieu et un imaginaire. Ils sentent la nécessité de rester africains pour être universels avec le renouvellement sans cesse des idées de l'africanisme.

Et Césaire avait certainement raison de dire qu'

« on va à l'universel par l'approfondissement du particulier (...) plus nous serions ce que nous sommes, ce que l'identité révèle que nous sommes, en l'espèce des Nègres, bien plus nous serions universels.

(Cité par Fred RENO 1995 9)

b) Le lieu et l'imaginaire de la créolisation :

La problématique du Lieu d'où viendraient toutes les civilisations du monde a longtemps divisé les chercheurs et continuent à des degrés moindres, peut être, de les opposer jusqu'aujourd'hui. Des africanistes de renommée ont prétendu combattre la vision eurocentriste qui valorisait la Grèce contre tout autre lieu en essayant de prouver le contraire et en faisant l'éloge de l'Afrique, de l'Égypte notamment. En cela, la pensée eurocentriste comme l'afrocentriste visait le même but : l'existence d'un seul Lieu qui confère la supériorité sur tous les autres lieux. La recherche du primat a, en fait, longtemps caractérisé cette pensée de l'Un qui impose et exclut.

Il faut néanmoins signaler que ces chercheurs africanistes n'étaient que des victimes de la notion occidentale de l'identité-territoire, c'est à dire d'une identité ensoufflée dans un territoire. Cette identité ne peut se concevoir que si elle est exclusive. Et de ce point de vue, la réhabilitation des valeurs du Noir s'est faite dans ce même esprit aussi bien par la Négritude que par l'Indigénisme haïtien ou la Renaissance de Harlem. Toutes ces formes littéraires ont cherché à répliquer contre l'Occident en privilégiant la revalorisation de l'identité culturelle du noir contre celle du blanc, donc sur le même mode de fermeture, sectaire et exclusif.

Pour Glissant, les écrivains de ces mouvements littéraires ont été négativement influencés par les philosophes de l'Occident car cette notion n'existe dans les cultures ni africaines, ni amérindiennes ni précolombiennes. Les philosophies de l'Occident, explique-t-il, font référence au mythe de création du monde et à un dénombrement. Elles se font une filiation qui découle de ce mythe et crée une volonté d'enracinement dans une terre qui est vécue comme territoire.

Ainsi constitué, le territoire devient le lieu premier d'où part la conquête d'autres terres. Et cette entreprise est menée comme si elle était autorisée, s'y opposer devient dès lors inconcevable. Glissant écrit que la croyance à ce mythe par l'Occident est une des clefs qui a fondé son intolérance, son sectarisme, et c'est ce qui a dénaturé la question de la Relation entre peuples. Ce mythe, nous dit-il, est aussi bien dans l'Ancien Testament que dans tous les mythes méditerranéens. Pour lui, il n'y a pas de mythe occidental qui légitime, excuse ou accepte l'autre. Tous ces mythes définissent par la racine le même sens de l'identité.

L'écrivain martiniquais reconnaît tout de même que si l'idée d'identité racine n'existe que dans les cultures occidentales, celle de l'enracinement dans son lieu, dans sa terre, se trouve cependant dans les autres cultures et civilisations du monde. En tous cas, elle est très chère à la Négritude, surtout senghorienne, qui parle beaucoup de la nécessité pour les Africains d'observer une attitude d'enracinement et d'ouverture. Enracinement dans les valeurs culturelles africaines, dans la tradition, et ouverture aux valeurs occidentales, à la modernité. Cette problématique de tradition et

de modernité, ou bien de conflits culturels entre les différentes civilisations, africaine et occidentale notamment, est centrale dans la littérature africaine du 20^e siècle, surtout dans les romans de formation d'expression anglaise comme, Things Fall Apart (1973) du Nigérian Chinua Achebe, à celles d'expression française comme l'Aventure Ambiguë (1961) du sénégalais Cheikh Hamidou Kane. Dans les deux romans qui sont considérés comme des classiques de la littérature africaine, il s'agit de la rencontre conflictuelle de deux cultures, européenne et africaine, du nouveau et du vieux qui finissent par la décomposition des valeurs africaines. Le village Ibo du Nigéria comme le village Peulh du Sénégal sont confrontés à une situation difficile de disparition de leurs valeurs culturelles au détriment de celles du colonialisme et du Christianisme.

On peut très certainement dire la même chose de la littérature antillaise, suivant la pensée d'Edouard Glissant qui semble fonctionner suivant une logique oppositionnelle de deux contraires, de deux cultures atavique et composite. Elle peut être conçue comme suit :

Cultures ataviques

L'Un

Le Même

Une Genèse

Le Mythe

Cultures composites

Le Multiple

Le Divers

Les digénèses

Le conte

L'Etre	Les étants
L'identité racine unique	L'identité-relation
La filiation	L'étendue, l'emmêlement
La légitimité	L'éventualité
L'Histoire	Les histoires
La pensée de système (continentale) La pensée de la trace (archipélique)	
L'écriture	L'oralité
La transparence	L'opacité
Le monolinguisme	Le multilinguisme
L'Universel	La Totalité-monde

Il ressort de tout ce qui précède que contrairement à la Négritude ou aux autres théories identitaires qui fondaient la définition de l'identité sur l'être et son essence, ou de la richesse de l'héritage culturel africain, la Créolisation, elle, conçoit des identités qui sont produites dans la Relation Globale d'échanges culturelles. Celles-ci se réalisent aujourd'hui, selon la Créolisation, dans des confrontations violentes , les guerres par exemple, ou pacifiques, avec des avancées de conscience et d'espoir. Au Même de la Négritude et des théories essentialistes, la Créolisation oppose le Divers.

Il est important aussi de noter que la Créolisation se déroule sous la mondialisation qui a permis aux contacts culturels de s'interpénétrer et de se transformer comme un chaos que Glissant appelle le « Chaos-monde ». Et c'est dans

cette même perspective qu'il a créé la notion de « Totalité-Terre » ou « Totalité-Monde » qui traduisent non seulement la vitesse avec la quelle ces échanges culturelles se créent mais surtout le rejet des fixations et le caractère immédiat de ces contacts. Les communautés ne peuvent plus vivre dans des identités fermées, elles sont presque forcées d'échanger avec le monde, d'entrer en Relation.

Chapitre 4

Cultures de l'oralité et cultures de l'écrit :

Ecrivains et identité culturelle

Comme nous l'avons examiné dans les chapitres précédents, la question de la langue (ou même du langage quoique les deux concepts soient différents), a occupé et continue d'occuper une place importante dans la définition des identités. L'Occident dont la mission civilisatrice visait à universaliser sa culture et sa langue valorisait l'écrit au détriment de l'oral qu'elle rabaissait au rang de dialectes, ne lui reconnaissant point le statut de langue. L'idéologie de négation de l'Autre qui structurait la pensée occidentale relevait de la valorisation mythique de l'écriture contre l'oralité.

Il n'est plus possible de douter que l'Occident s'était d'abord senti investi d'une mission divine, renforcée par sa croyance au mythe de la création et à celui de sa supériorité, avant de se lancer à la conquête de territoires. Les nations de civilisation écrite se devaient de conquérir les nations de tradition orale, qui étaient par ce simple fait, inférieures, sans langues ni civilisation.

Et avec une arrogance sans égale, l'Occident monolingvistique s'est lancé dans l'expansion coloniale en imposant au reste du monde sa langue, et sa culture identitaire du Même qui s'impose et qui anéantit l'Autre.

Ce Même, nous dit Glissant, requiert l'être :

« La prétention à l'être, qui définit des modèles transparents
d'humanité, qui organise des échelles d'accession à l'humain et qui
est liée à l'apparition du signe de l'écrit »

(Glissant 1981 45)

Ainsi, aux Antilles, en Afrique comme presque partout dans les territoires conquis, la langue française fut donc imposée comme langue prétendument supérieure, établie dans la transcendance de l'écriture, irrémédiablement exclusive de toutes les autres et permettant l'accession à l'humain.

Comme il y a une culture de l'oralité qui se crée sur l'Habitation, une langue créole qui se forme et s'affirme, l'Habitation devient lieu de confrontation de deux formes d'expression : l'une écrite, l'autre orale. Ces deux formes se sont opposées comme l'ordre et le désordre, la loi et l'interdit, la norme et l'a-normale, le civilisé et le sauvage etc.

A partir de ces différences se posent une série de questions, à savoir si les techniques d'écriture véhiculent une aliénation ? Et si l'oralité porte nécessairement vers un faux exotisme ? Qu'est-ce qu'un dialecte par opposition à une langue ? Les langues africaines ou créoles sont-elles des dialectes ? Et est-ce que la fixation des langues orales entraîne leur stérilité ?

Autant de questions qui méritent des réponses que nous nous efforcerons de trouver au fur et à mesure que nous progressons dans l'étude. Mais nous pouvons dès à présent affirmer que la langue française, elle-même, (comme d'ailleurs beaucoup d'autres langues) qui se veut langue et qui définit les autres comme créoles ou dialectes a été d'abord un dialecte. En effet, les premiers colons français qui provenaient de régions diverses utilisaient chacun la langue de sa

région. La langue française n'était pas du tout ce qu'elle est aujourd'hui, un système bien structuré par une grammaire et un vocabulaire qui lui est propre. La France était alors d'une grande diversité linguistique, et on y parlait, entre autres, le Poitevin, le Breton, le Flamand, le Gascon etc.

Dans les Antilles aussi, les planteurs pratiquaient différents dialectes. Les langues d'Europe se sont mêlées aux autres parlers de la Plantation et ainsi il y a eu échange entre eux. Et c'est à partir de la langue des Caraïbes que les chroniqueurs de l'époque rendent témoignage de la pratique de ces langues européennes dans les îles et aussi du fait que les Caraïbes, dans une sorte de pidgin, arrivaient à se faire comprendre des nouveaux installés.

L'apport lexical caraïbe dans la langue créole peut bien être repéré sans beaucoup de difficultés. La faune et la flore sont en effet très souvent, et jusqu'aujourd'hui, désignées par des mots amérindiens. La réalité linguistique des français dont nous avons parlé plus haut ne diffère pas de celle des Africains qui sont également originaires de plusieurs pays du continent avec des langues différentes. Mais il n'est pas rare du tout de voir des membres d'une même ethnie parlant plusieurs langues. C'est peut-être même la règle générale. Il est certain que beaucoup ont perdu les langues premières avec la dispersion que l'esclavage a créée, mais on retrouve toujours des individus d'une même appartenance linguistique.

La traite négrière a provoqué, selon Glissant, une 'déterritorialisation' des langues africaines pour contribuer à la créolisation en Occident. C'est aussi l'avis de P. Chamoiseau et R. Confiant qui font remarquer que le patrimoine langagier africain est mosaïque. Ils constatent que:

« Certains esclaves ont déjà rencontré l'espagnol et le portugais dans

les comptoirs du Golfe de Guinée où ils étaient parqués de longs mois. »

(Chamoiseau –.Confiant 1991 54)

Ainsi

« La nouvelle langue sera une langue composite s’articulant d’après une synthèse de syntaxes et un lexique qui appartiennent aux masses linguistiques hétérogènes mises en présence »

(Chamoiseau-Confiant 1991: 54)

Ces caractéristiques de la langue que nous pouvons facilement relever s’expliquent par le fait que

« les parlers français, breton et normand furent assez ‘dérivés’ pour permettre l’apparition du phénomène créole (créolisation linguistique), là où l’espagnol et l’anglais, déjà fortement ‘organiques et constitués, résistèrent à la Créolisation ‘et probablement que ‘la créolisation linguistique opère mieux sur des territoires exigus et bien délimités : des îles organisées ou non en archipels (Caraïbe, Océan Indien, Iles du Cap-Vert) »

(IPD 21-22)

Et Glissant d’ajouter à l’explication de l’apparition de la langue en affirmant toujours dans Introduction à une Poétique du divers (1996) que :

« Les créoles proviennent du haut, de la consommation réciproque

d'éléments linguistiques absolument hétérogènes au départ les uns aux autres, avec une résultante imprévisible. »

(IPD 22)

Son idée est en fait que c'est l'Habitation qui, malgré le fait qu'il soit un lieu clos, pétri de contradictions, où l'interdiction est faite à l'esclave de savoir lire et écrire, de parler sa propre langue, où la rigidité hiérarchique règne, permet tout de même les influences entre les groupes. Ils y naissent des dynamiques de créolisation dues aux contacts esclaves/maîtres (l'existence d'esclaves domestiques). Et la mise en contact est bien renforcée par l'étroitesse des îles qui ne permet pas les grandes étendues de la grande Plantation, d'où l'omniprésence du maître, la proximité de sa famille, la vision permanente de sa maison.

L'hétérogénéité du peuplement, la coupure d'avec les sources culturelles d'origine, la nécessité d'adaptation au nouvel environnement, mais aussi l'extraversion économique, sociale, politique et culturelle vers la France du début à la fin du système de l'Habitation (ce jeu de résistance, d'intégration au système), sans que ces auteurs en aient conscience, donnent naissance à la réalité créole. C'est donc dans la conjugaison de ces facteurs et à l'insu des acteurs mêmes que s'est produit ce phénomène. La langue créole qui est le résultat de ce processus d'échange s'est vivement confrontée à la langue française qui s'est imposée à elle comme langue supérieure, établie dans la transcendance de l'écriture, irrémédiablement exclusive de toutes les autres. C'est le même cas de figure pour les langues africaines. Partout alors, l'écrit a cherché à annihiler l'oral.

« L'écrit venu d'en haut..., celui du code noir,...L'écrit est la loi, c'est aussi la sentence, c'est le papier d'état civil qui dénature l'être en le dénommant d'autorité, c'est la littérature du Leurre du Colon et des missionnaires.

L'écrit grave la représentation hiérarchisée. Il est le privilège des maîtres et (par écho) de l'élite. Il n'est que privilège. L'écrit comme aliénation. Par l'écrit on s'oublie. »

(IPD 25)

L'écrit, disons précisément le français pour ce qui nous concerne, hégémonique et universalisant, s'est opposé à l'oral, au créole par exemple ou aux autres langues de la périphérie. Cette opposition de l'écrit est allée jusqu'à provoquer, entre autres conséquences, la perturbation du créole aussi bien dans son sens que dans son langage. Et il en est découlé une diglossie qui finira par se fixer et par créer le bilinguisme qui deviendra la pratique du locuteur créole.

Cette pratique du créole s'est également révélée comme un acte de défense d'une identité fortement menacée par le monolinguisme colonial. Dans l'univers clos et silencieux de l'Habitation, par exemple, la littérature orale ou l'oraliture prend naissance et suit un parcours en trois étapes : la littérature comme 'acte de survie', comme 'leurre' et comme 'effort ou passion de la mémoire', selon Edouard. Glissant

- a) L'acte de survie : c'est le premier moment de l'expression orale des esclaves qui se met en place et s'organise de manière non continue dans l'univers muet de l'Habitation.

Glissant trouve à cette production littéraire orale (contes, proverbes, chansons...) une caractéristique de continuité et de discontinuité. En effet, il écrit que

« Les textes semblent négliger l'essentiel de ce que le réalisme en Occident, a dès le départ, si bien su parcourir : la position des paysages, la leçon des décors, la lecture des mœurs, la description motivée des personnages. On n'y trouve presque jamais la relation concrète des faits et gestes quotidiens, mais en revanche l'évocation symbolique des situations. Comme si ces textes s'efforçaient de déguiser sous le symbole de dire en ne disant pas. »

(IPD 36)

La pratique du détour est très courante dans ces textes par le discontinu. La non-naturalité de cette littérature est causée et renforcée par la nécessité que la langue a eue de se refaire à chaque fois à partir d'une succession d'oublis. En effet, tout porte à croire que le texte créole ne s'est jamais linguistiquement tracé un chemin littéraire mais s'est constitué par accumulation ou succession de textes avec comme effet de changement du précédent par le suivant et ainsi de suite.

- b) Le deuxième moment de cette littérature est celui du leurre. C'est celui d'une littérature écrite à l'opposé de l'oraliture populaire de l'Habitation. Comme celle-ci, elle est marquée du sceau de la diffraction. Elle est produite par les maîtres, missionnaires et autres visiteurs qui éprouvaient le besoin de justifier le système mis en place. Ils font partie intégrante de celui-ci. Glissant estime qu'il y a du Parnasse involontaire dans les romans et les libellés des colons de Saint-Domingue et de Martinique. Elle excelle dans la description de la sauvagerie animale de l'Africain, de la paresse des esclaves, mulâtresses

et métis.

- c) Le troisième et dernier moment coïncide avec l'effondrement du système; et toutes les littératures qui se créent à partir de cette époque héritent les traits essentiels de celles des deux premiers moments. Contrairement à la pratique conventionnelle du paysage, cette littérature conçoit le paysage comme un personnage qui participe à l'histoire, et non point comme les décors des romantiques français, par exemple. Le cas de Gouverneurs de la Rosée de Jacques Roumain (1944) peut bien être évoqué à ce sujet. A côté de la fonction personnifiée du paysage, il y a également la pratique volontaire du marronage créateur qui a produit plusieurs formes d'expressions qui ont fini par donner une continuité.

Ces trois moments ont abouti à la création d'une littérature dont la particularité est d'exprimer des identités qui correspondent au contact comme au mouvement actuel des cultures du monde « dans la relation des cultures ». Et pour Glissant, ces littératures de la Caraïbe sont celles de l'effort et de la passion de la mémoire qui décide avec l'imaginaire de notre manière d'approprier le temps.

Il soutient que la recherche permanente pour concilier les valeurs de l'écrit et celles de l'oral demeure essentielle pour ces littératures dont la production a suivi le cheminement suivant

Le Cheminement, oral / écrit :

Périodes	Expressions orales	Production écrite
1640-1765	formation de la langue créole	littérature des missionnaires

1765 -1902	littérature orale créole (rythmant la vie)	littérature béké oblitérant le pays réel. Littérature élitaine « excentrée »
1902-1946	déclin de la littérature orale	apogée de la littérature mimétique élitaine
1946-1960	folklorisation de la culture populaire orale	épuisement de la littérature mimétique
1960-1980	réaction de défense du créole	généralisation de la production écrite
Prospective	neutralisation ou réactivation	stérilisation ou explosion créatrice des contenus populaires

Ce cheminement peut bel et bien être repéré dans la littérature africaine et antillaise d'hier et d'aujourd'hui. Et c'est ce que nous allons essayer de faire en rapport avec la langue de création littéraire des écrivains et la crise identitaire à laquelle ils font face.

I Les écrivains entre l'oral et l'écrit en quête d'une identité :

Cette question de la langue et /ou du langage¹ et de l'identité a occupé une place importante dans la recherche d'alternatives des écrivains africains à la crise identitaire à laquelle

¹ Nous utilisons ici les deux termes langue et langage, langue comme moyen de communication et langage comme véhicule de la culture.

ils faisaient face. Celà est compréhensible si l'on sait que la langue est ce qui manifeste le mieux et rend cohérent tout le système culturel qui est le langage, comme le dit Houston Baker (1980).

Ainsi comprise, la langue se place au centre de la crise de la quête identitaire très souvent reproduite dans la littérature francophone et dans celle des écrivains-créateurs du monde noir. Et par là même, la définition de l'être humain se fait en référence à la langue. Comme l'écrit Abdoulaye Baldé l'élément humain de toute civilisation semble être le facteur langue car la société humaine est inconcevable sans la langue, et bien sûr sans langage.

Comme nous l'avons vu plus haut lorsque Glissant traite de l'écrit et de l'oral, et de la formation du créole dans l'Habitation, la langue imposée aux esclaves et aux colonisés a servi à la fausse représentation identitaire de l'expérience humanitaire. Elle a aussi contribué à aiguïser la crise identitaire de l'Africain. L'identité-racine a nié aux esclaves et aux colonisés une langue leur permettant de se nommer, de se représenter le monde, d'exprimer leurs expériences dans le seul but de les dénigrer et de les mettre dans une situation de perpétuelle négation de soi. De ce point de vue la langue n'est pas seulement un facteur clef dans la formation identitaire mais elle est aussi le moyen par lequel l'identité est formée, conservée et protégée. L'exemple des écrivains antillais et africains est très illustratif à ce propos car ils ont employé dans leur création littéraire la langue qui était utilisée pour les brutaliser et les aliéner en leur faisant croire qu'ils étaient inhumains. De la même manière que les esclaves qui étaient condamnés dans le bas-fond de l'abîme et qui n'ont pu organiser la résistance que par la langue, la technique de l'oralité, les musiciens antillais et africains ont aussi su créer le Calypso, le reggae, le blues, le soul, le

spirituel, le rap, le mbalax etc. par l'oral. La communication ou bien la communion avec leur peuple s'est faite par l'utilisation créative de leur langue nationale pour être en relation avec le Nouveau Monde, ou la Totalité-Monde comme l'appelle Glissant. C'est dire que la culture orale a su se conserver et se développer dans le monde de l'écriture. Le français, l'anglais ou le portugais par exemple ont été enrichis ou appauvris avec de nouveaux mots, subvertis, bouleversés quelquefois en faisant du verbe un nom et vice-versa, pour arriver à développer une stratégie d'expression ou de représentation de soi. Les poèmes de Senghor, de Césaire ou les romans de Sembène, Ahmadou Kourouma, Maryse Condé, pour ne citer que ceux là parmi tant d'autres, en sont de parfaits exemples.

En effet, il ne serait pas faux d'affirmer qu'ils ont presque tous eu comme préoccupation principale d'offrir des alternatives au dilemme identitaire à travers la langue comme source de création littéraire, comme image ou miroir.

Il n'est peut être pas exagéré non plus d'affirmer que la problématique de la littérature africaine, d'avant la colonisation jusqu'à celle des indépendances et post-indépendances, s'est toujours souciée de sa définition identitaire en relation avec le choix d'une langue, même si le choix de la langue n'a pas toujours été aisé pour beaucoup. Bien au contraire, il s'est posé comme un dilemme identitaire aux écrivains, surtout francophones, qui n'avaient pas la même situation historique que les Anglophones. En effet, si la littérature africaine s'est formée avec les langues africaines dans les ex-colonies anglaises, tel n'était pas le cas dans l'Afrique francophone. Mais dans les deux cas, les écrivains ont été et continuent d'être confrontés à la question de savoir quelle langue utiliser pour créer une œuvre, celle héritée de l'esclavage ou de

la colonisation, ou bien la langue maternelle de l'écrivain créateur? Les réponses sont nombreuses et diverses; et peuvent être divisées en quatre groupes :

- 1) Il y a ceux qui croient à l'adoption de la langue du maître-colonisateur, le français, pour des raisons pratiques et comme moyen d'expression.
- 2) Il y a ceux qui prônent l'africanisation de la langue du colonisateur pour essayer de l'utiliser comme arme pour la libération africaine.
- 3) Il y a ceux qui rejettent la langue du colonisateur et militent pour un retour à la langue africaine.
- 4) Enfin, nous avons les écrivains qui pensent à la nécessité d'une réinvention de la langue africaine comme langue nationale pour les Africains de la diaspora et ceux restés aux pays.

Léopold Sédar Senghor et Chinua Achebe du Nigéria (qui est anglophone mais qui est confronté à la même question et qui a observé une attitude similaire à celle de Senghor) sont parmi les plus connus de ce premier groupe. Ils sont de ceux qui ne voient aucun mal à définir leur identité de française ou de francité ou bien peut-être de se glorifier d'avoir une double identité de français-africains. Contrairement à ceux pour qui le français posent problème dans leur création littéraire ou artistique, ils sont, comme beaucoup, d'avis que la langue française leur appartient et qu'ils rendent mieux leur pensée en français.

Il y a également un deuxième groupe qui fait de la langue du colon un substrat car ils l'utilisent simplement pour véhiculer leur propre culture africaine, d'où la langue française comme couverture du langage africain, ce que certains appellent le français d'Afrique. Aimé

Césaire peut être rangé dans ce deuxième groupe qui veut faire de la langue du colonisateur ‘une arme miraculeuse.’ En effet, il a voulu faire du français un moyen de lutte contre la politique d’assimilation, contre le mimétisme, contre l’aliénation culturelle et surtout contre les idéologues colonialistes qui donnaient à la langue française la mission de conquérir les esprits et les âmes.

Les écrivains Ousmane Sembène du Sénégal, Ngugi wa Thiong’o du Kenya, sont parmi les plus grands défenseurs de la thèse que la langue n’est pas seulement un outil de communication mais beaucoup plus un langage qui véhicule une identité culturelle. Ils sont du troisième groupe. Ils sont parmi ceux qui pensent qu’être Africain et écrire (ou parler) en français est un paradoxe, voire même un mal colonial dont le remède est purement et simplement de rompre d’avec le français et d’écrire dans leurs langues nationales. Et dans le dilemme identitaire des intellectuels et écrivains ou artistes africains, l’utilisation du français ou d’une langue nationale, permet l’affirmation de son identité en tant que français ou africain. C’est toute l’équation du rapport du Même et de l’Autre qui constitue en fait la grande question identitaire car elle se définit toujours en termes de création et de recréation du semblable et du différent.

Enfin, nous avons dans le dernier groupe Cheikh Anta Diop qui conçoit la question de la langue dans la perspective du développement de l’Afrique. Pour lui, il est urgent

“to recreate our linguistic unity through the choice of an appropriate African tongue promoted to the influence of a modern cultural language.

Linguistic unity dominates all national life. Without it, national cultural unity is but fragile and illusory...

European languages must not be considered diamonds
displayed under a glass ball, dazzling us with their brilliance.
Our attention must be fixed on their historical development.
Creatively, we discover that similar paths are open to us.”
(Diop 1978 8-14)

(de recréer notre unité linguistique à travers le choix d’une
langue maternelle appropriée, promue pour la formation d’une
langue maternelle moderne.

L’unité linguistique domine toute la vie nationale. Sans
elle, l’existence de l’unité culturelle nationale est faite sur des
bases fragiles et illusoires...

Les langues européennes ne doivent pas être
considérées comme des diamant exposés sur une boule de verre
éblouissant leur brillance. Notre attention doit être fixée sur
leur développement historique. De façon creative, nous
découvrons que des chemins similaires sont ouverts à nous.)

Voilà résumées les différentes opinions des différents supporters et adversaires de
l’utilisation de la langue française ou celle africaine pour désaliéner l’Africain et lui rendre son
identité. Ajoutons que la problématique est toujours de mise surtout quand il s’agit du rapport
des uns et des autres avec la langue dans la perspective identitaire à travers la production
littéraire ou artistique. Nous allons tenter d’étudier ces différentes relations des écrivains et
artistes créateurs envers ce qui est appelé littérature francophone, envers la langue/culture
française dans la perspective de la quête identitaire.

1 Senghor et Achebe :

Parmi les adeptes de la langue française, le président-poète, Léopold Sédar Senghor est le chef de file dans le monde francophone et Achebe occupe la même position dans la littérature anglophone. Achebe n'a pas hésité à accepter la langue anglaise comme "the fatalistic logic of the unassailable position of English in our literature" Pour lui, les langues coloniales ne nous sommes pas imposées.

"It is simply not true that the English forced us to learn their language...

We chose English not because the British desired it but because, having tacitly accepted the new nationalism into which colonialism had grouped us, we needed its language to transact our business, including the business of overthrowing colonialism itself in the fullness of time.

(Achebe 1990 167-168)

(Il n'est simplement pas vrai que les Anglais nous ont obligé à apprendre leur langue...

Nous avons choisi l'Anglais non pas parce que les Anglais le désiraient mais parce que nous avons tacitement accepté le nouveau nationalisme dans lequel la colonisation nous a groupés, nous avons besoin de sa langue pour faire des transactions dans nos affaires, y compris le besoin de faire tomber le colonialisme même dans le déroulement du temps)

Cette vision d'Achebe n'est pas du tout rare parmi les écrivains. Ce qui est rare c'est

certainement de les voir oser le dire tout haut comme le Nigérian.

Dans le cas de Senghor également le choix de la langue du colon ne souffre d'aucun doute. Il s'en défend sans équivoque pour des raisons pratiques, pour son statut de langue officielle et par le fait que c'est

“une langue de gentillesse et d'honnêteté”, aussi “ une langue précise et nuancée, donc claire. Il est partant une langue discursive...Langue d'analyse, le français n'est pas moins langue de synthèse”

(Senghor 1964 360-362)

Mondialement connu pour sa préférence donnée à la langue française sur les langues africaines, il a toujours considéré sa relation avec le français comme naturelle, peut-être même plus naturelle que celle avec le Sereer ou le Wolof, ses langues maternelles. Une autre raison pratique que Senghor donne pour justifier son choix contre les langues africaines est l'utilité de la langue française au niveau national et international. Le poète place même le français au dessus des autres langues africaines et il exprime sa dévotion presque religieuse au français en décrivant celle-ci comme “la langue des dieux.” Mais ce qui est paradoxal, c'est le fait que, malgré tout, il a le désir d'être “non la tête du peuple, mais bien sa bouche et sa trompette” (Poème Liminaire Hostie Noire) . Ainsi se pose légitimement la question de comment il peut parler pour et au peuple en français? Impossible! Pensons nous. Et cette attitude de Senghor envers la France et sa langue ne fait que traduire la crise identitaire dont sa poésie est l'expression.

Albert Memmi nous l'explique très clairement quand il écrit que :

“ Dans le conflit linguistique qui habite le colonisé, sa langue

maternelle est l'humiliée, l'écrasée. Et ce mépris, objectivement fondé, il finit par le faire sien. De lui-même, il se met à écarter cette langue infirme, à la cacher aux yeux des étrangers, à ne paraître à l'aise que dans la langue du colonisateur.”

(1989 119)

Memmi continue dans le même sens en affirmant que

“la situation de l'écrivain colonisé (Senghor ou Achebe ajoutons nous) en est une parfaite illustration.” (...) “ En fait le rôle de l'écrivain est trop difficile à soutenir il incarne toutes les ambiguïtés, toutes les impossibilités du colonisé, portées à l'extrême degré.”

(1989 120)

En effet, ce qui a fait du colonisé plus un Français qu'un Africain, un 'Français-Africain' ou un 'Africain-Français', ou peut être même une peau noire avec un masque blanc, pour paraphraser Fanon, c'est son ambiguïté linguistique qui n'est rien d'autre qu'un reflet de son ambiguïté culturelle. Senghor, lui, ne s'en est jamais caché. Bien au contraire, il a toujours clamé son amour pour le français malgré son souhait d'être considéré négro-africain dans le contexte de remise en cause de la langue française et de revendication identitaire des intellectuels et écrivains africains de l'époque qui se voulaient engagés. Il faut tout de même noter que malgré ce besoin ardent de prendre en main leur propre destin en substituant leurs langues nationales à la langue française, presque aucun d'eux n'a pris le risque de publier dans sa langue nationale. Sauf dans les pays anglophones, notamment au Nigéria où la pratique existait déjà, et dans les Antilles avec le phénomène de la créolité. Ils ne l'ont pas fait, soit parce qu'ils écrivaient pour répondre à la

France qui leur niait une identité, pour démontrer qu'ils étaient civilisés et munis d'une culture et d'une langue, ou bien qu'ils maîtrisaient très bien la langue française, soit parce qu'ils étaient formés dans la langue française au point qu'il leur était difficile d'écrire dans des langues nationales. La non-existence d'un lectorat en langues nationales était également un handicap de taille.

Malgré tout, la plupart éprouvaient le besoin de trouver une alternative au dilemme identitaire auquel ils étaient confrontés. Ils cherchaient à cesser d'avoir une identité hybride pour devenir d' 'authentiques' Africains qui parlent la langue française mais qui ne sont pas du tout assimilés ou aliénés par celle-ci. C'est dans ce sens que Sembène disait d'ailleurs au sujet de son oeuvre Emitaï écrit en Diola (langue de la Casamance, sud du Sénégal) que non seulement il était gêné quand il parlait français à son peuple; et c'est pourquoi il apprenait encore d'autres langues, mais qu'il trouvait même très maladroit de faire parler français à ses personnages diolas.

Même préoccupation chez Ahmadou Kourouma qui a cherché à recréer l'univers malinké dans ses oeuvres romanesques en utilisant l'image comme instrument privilégié de communication chez les malinkés. Il n'y a pas de doute que pour Kourouma, le roman Les soleils des indépendances est sa vision de l'univers; c'est son langage, c'est l'identité malinké. Ce n'est pas le cas chez Senghor pour qui le français est l'expression de sa vision du monde. Victor Hugo, ce poète français qui se voulait aussi la voix du peuple, ne manquait pas de souligner que:

“...le mot, qu'on le sache, est un être vivant...”

C'est que, présent partout, nain caché sous les langues,

Le mot tient sous ses pieds le globe et l'asservit...

Il est vie, esprit, genre, ouragan, vertu, feu;

Car le mot, c'est le verbe, et le verbe, c'est Dieu.

(Gauvin 1997 94)

L'évocation du peuple chez Hugo comme chez Senghor permet de penser au nationalisme culturel des années 60 qui a été à l'origine de cette revendication identitaire. Celle-ci s'est, en effet, traduite par le rejet de la langue française des écrivains nationalistes en quête d'une affirmation de leur différence et un refus de l'assimilation culturelle française. C'est le cas du Kenyan Ngugi qui appelait à une décolonisation des esprits pour achever la décolonisation politique. C'est aussi le cas de la négritude césairienne qui a conçu la colonisation comme étant d'abord culturelle, religieuse et spirituelle avant d'être politique. D'où la nécessité pour Césaire de s'inscrire dans la dynamique de la désaliénation culturelle d'abord pour la création ou la re-création d'une identité africaine.

Ceci n'était pas du tout la préoccupation de Senghor, ni en tant que chef d'Etat dans sa politique des langues nationales quand il était président de la République du Sénégal, ni dans ses poèmes. Il n'avait certainement pas la même idée que Shelley pour qui

“les poètes sont les législateurs non reconnus du monde”.

(Kesteloot 1986 42)

Pour lui, le dilemme identitaire se résolvait par l'acceptation du métissage culturel et biologique dont l'humanité, et en particulier les Africains, devraient se montrer fiers, mais

surtout par le fait que les langues africaines étaient incapables d'exprimer l'abstrait. Durant sa retraite en Normandie, un peu avant sa mort, il a joué avec les mots en tant que poète pour créer la notion de 'normanditude' qui renforce sa conception qui, en fait, est l'une des particularités du poète parmi les écrivains de la Négritude. Ceci lui a valu les reproches les plus sévères et des critiques acerbes de beaucoup d'intellectuels africains comme Marcien Towa, Stanilas Adotevi, Tidjani Serpos, Youssouf Guisse, Cheikh A Diop. Le marocain Tahar Ben Jelloun a abondé dans le même sens qu'eux quand il tient l'Occident pour responsable de la situation tragique que vit l'Algérie. Selon lui, la 'barbarie inouïe' dont le pays est victime n'est qu'une réparation des erreurs de l'Occident,

“de la colonisation qui a été une dépossession de l'identité culturelle”.

(Gauvin 1997 94)

Ce qui est clair, c'est que le fils de Joal qui avait appris le français “ par des mots comme ‘confitures’ et ‘chocolat’ ne pouvait pas avoir la même attitude envers la langue française que ses adversaires qui avaient, eux, appris le français avec le "symbole" autour du cou à chaque fois qu'ils s'aventuraient à parler leurs langues africaines dans la cour de l'école. Dans l'interview qu'il a accordée à Armand Guibert, publiée par Présence Africaine en 1962 sous le titre Léopold Sédar Senghor, Senghor affirme

“Je pense naturellement en français, et je comprends le français-faut-il en avoir honte? Mieux qu'aucune autre langue. C'est dire que le français , poursuit-il, n'est plus pour moi un véhicule étranger" mais la forme d'expression naturelle de ma pensée.”

(Gauvin 1997 94)

La “forme d’expression naturelle de la pensée d’un être” est très certainement une grande partie de ce qui fait son identité ou du moins c’est ce qui la détermine dans beaucoup de cas, si ce n’est pas toujours. Ainsi, comme nous l’avons dit plus haut, le français n’est pas une ‘langue’ pour Senghor mais une identité, ou bien c’est plus l’une que l’autre sous un rapport comparatif.

Le camerounais Engelbert Mveng soutenait la même chose quand il écrivait lui aussi à ce sujet que:

" C'est moi qui les assimile, les langues, et je suis homme
autant de fois que j'en apprends."

(Kesteloot 1986 42)

Ce n'est pourtant pas du tout l'avis de l'Ivoirien Ahmadou Kourouma, auteur de Soleils des Indépendances, ni de beaucoup d'autres écrivains d'expression française. Alors que ceux-ci ont un imaginaire structuré par leurs langues africaines et par là même tentent de recréer une identité sur la base de celles-ci (en malinké, wolof, kikuyu, créole etc. par exemple) Senghor, lui, a un imaginaire structuré par la langue française qui est, comme il le dit ‘la forme d’expression naturelle de sa pensée’. Et là où ceux-ci ont fait du français le signifiant de leur imaginaire africain et non le signifié, Senghor, lui, a pris le français comme signifiant et signifié. Si les uns maîtrisaient bien le malinké, le wolof, le kikuyu ou le créole, aussi bien que le français au point qu'ils pouvaient opposer le signifiant au signifié, Senghor, quant à lui, ne parlait pas si bien ces langues africaines. Il comprenait le français mieux qu'aucune autre langue, nous confie-t-il. Il

n'avait donc pas besoin de tordre le cou à la langue française pour s'exprimer librement. Si Kourouma a pensé en Malinké pour écrire en Français, et si Sembène a traduit le wolof en Français à bien des endroits dans ses oeuvres , ou bien si Ngugi wa Thiongo'o a écrit le kikuyu en Anglais, Senghor, lui, a pensé en français et a écrit en français. Car sa philosophie du métissage était l'arme qui lui permettait de vivre cette double indentité quand les autres cherchaient à faire face à la crise identitaire en essayant de clamer l'unicité, c'est à dire une et une seule identité.

L'influence de poètes comme Paul Claudel a été beaucoup plus grande pour Senghor que celle des poètes sérères sur qui il avait fait des recherches pour sa thèse. Il est indéniable que ces poètes traditionnels ont inspiré le rythme de certains de ses poèmes. Ceux-ci, comme les Marabouts ou chefs religieux du Sénégal, du Mali, de la Guinée et de la Gambie, ont beaucoup chanté dans nos langues africaines en se servant des caractères arabes pour la transcription. Nommons donc les fondateurs des sectes religieuses Tidjane et Mouride, Ahmet Tidiane Sy et Cheikh Ahmadou Bamba, ou bien les poètes traditionnels Kocc Barma Fall, Khali Ma Diakhate Kala, Ousmane Dan Fodio (pour la littérature peulh) qui ont contribué à l'existence d'une poésie épique en Wolof comparable à tous points de vue aux chansons de geste du Moyen Age français. Ajoutons que Senghor n'ignorait pas l'existence de cette poésie, encore moins celle qui est née et diffusée dans la Case de l'Homme, c'est à dire des Initiés (les circoncis), surtout quand il écrivait

"que le geste et la danse masquée, la parole et le chant
acquierent, dans la plénitude de leur réalisation, leur
signification symbolique parce que leur force."

(Senghor 1979 34)

Les griots, comme nous le savons, sont à la fois poètes, musiciens, danseurs de talent etc. Ils sont maîtres de la parole, maîtres dans l'art de parler, maîtres du mot créateur. Et comme le griot, Senghor a voulu, lui aussi, se doter de ce don du " Maître de la Langue". Dans Chants d' Ombres par exemple, on a l'impression qu'il imite le griot Djeli Mamadou Kouyaté de Soundjata, l'Epopée Mandingue surtout à la fin du poème quand il écrit:

" Fais de moi ton Maître de Langue mais non, nomme-moi son ambassadeur."

(Senghor 1964 43)

Dans Ethiopiques , revue socialiste de culture négro-africaine, il signe.

" Je persiste à penser que le poème n'est accompli que s'il se fait chant, parole et musique en même temps."

(1980 77)

En fait, les griots s'exprimaient sous forme de poèmes qui étaient souvent chantés, parfois psalmodiés, presque toujours accompagnés de musique.

Nous avons évoqué ceci pour dire que Senghor, et les poètes africains modernes, étaient fascinés par ces griots-poètes avant qu'ils ne soient en contact avec la littérature écrite d' Europe. Par exemple la suppression fréquente des mots outils, le refus de l'explication, le refus des normes traditionnelles de la poésie européenne, pour la recherche délibérée de l'obscurité par des associations et des images hétéroclites, répond certes à une préoccupation d'affirmer une identité culturelle différente pour prouver à l'Occident que l'Africain a aussi une identité. Du point de vue poétique, c'est aussi le besoin d'exprimer un monde singulier auquel le poète est bien fidèle,

mais aussi pour répondre à l'appel de Diderot qui invitait les poètes à être obscurs par son célèbre "Poète soit obscur".

Et Césaire, d'écrire:

" nous frappons sur le sol du pied nu de nos voix"
(Gassama 1980 77)

Quand Senghor, comme l'initié, répond:

"je n'ai pas reconnu le hennissement chevrotant de vos
chevaux de fer qui bougent et ne mangent pas."
(Gassama 1980 78)

Il a tenté de s'expliquer en avouant avec une certaine équivoque:

"Paradoxalement, c'est moi qui ai conservé le plus de liens avec les Muses sous les formes de mes Trois Graces, les poétesses de mon village: Koumba Ndiaye, Marone Ndiaye et Siga Diouf. Ce sont elles qui (leurs poèmes-chants et leurs commentaires), m'ont révélé les caractères essentiels de la poésie sérère, et partant, de la poésie négro-africaine. Quand, à la première version d'un poème écrit d'un jet, je me désole, pensant à la beauté de celui que l'un ou l'autre m'avait chanté mi-voix, je crois souvent les entendre qui me plaisaient en faisant un jeu de mots sur mon prénom : Sédar, sédiro?..." Que je traduise: qui n'a pas honte, n'as-tu pas honte" de t'assoupir sous notre incantation."

(Senghor 1994 108-111)

Senghor a raison de nous faire relever le paradoxe, car celui qui connaît son amour non seulement de la langue française mais du langage poétique français, peut bien douter de la justesse de ces propos. Il est certes vrai que Senghor, comme Césaire, était bien conscient des exigences que la langue française leur imposait et créait des néologismes avec des racines latines pour y échapper. Mais ce qui est étonnant, c'est leur attitude négative envers les langues africaines ou créoles. Ils ont tous les deux expliqué leur attitude par le retard culturel de leur peuple qui faisait que leurs langues, le Wolof, le Sérère ou le Créole ne pouvaient pas rendre compte de l'imaginaire du poète. Ces langues sans orthographe ni grammaire étaient d'ailleurs considérées plutôt comme des sous-langues ou des dialectes. On ne leur conférait pas le statut de langue; et on ne donnait pas non plus à ceux qui parlaient ces langues le statut de 'civilisés' mais de 'sauvages'. Leur identité était définie sur la base de leurs langues qui n'étaient pas considérées comme telles, d'où la nécessité pour la plupart du rejet de la langue française ou bien de son assimilation/ adoption. Alors le poète Senghor avait trouvé dans la langue française ce qui n'existait pas dans les langues africaines: l'aptitude à exprimer l'abstrait. La langue française était pour lui "une langue à vocation universelle," "une langue de gentillesse et d'honnêteté", "la langue des dieux".

" Le français, dit-il, ce sont les grandes orgues qui se
prêtent à tous les timbres, à tous les effets, des douceurs
les plus suaves aux fulgurantes de l'orage..."

(Ngugi 1994 454)

On n'aurait pas tort de se demander si Senghor ne donnait pas raison aux colonialistes qui

considéraient les peuples africains comme des peuples sauvages sans histoire, sans culture, et dont les langues sont plutôt des dialectes. Alors, si ces langues africaines sont incapables d'exprimer l'abstrait, qu'ont fait les griots-poètes ou ces poétesses Koumba et Marone N'diaye, ou Siga Diouf ? Il est certain que son esprit français et la non-maîtrise de ces langues africaines ont empêché Senghor de savourer le goût de celles-ci et de reconnaître leur beauté au même titre que celle de la langue française dont il ne cessait de faire l'éloge. Notre conviction personnelle est qu'il n'y a pas de langue supérieure à une autre; et que privilégier une langue sur une autre n'est qu'un acte discriminatoire.

Loin de nous l'idée de reprocher à Senghor le fait qu'il n'a pas introduit les langues africaines dans ses oeuvres poétiques. Car il est évident que l'inscription de la langue africaine dans une oeuvre ne rend pas nécessairement l'oeuvre authentique surtout si l'on sait que la notion d'authenticité est ambiguë et que toute oeuvre est authentique par rapport à celui qui l'écrit. Mieux, peut-on reprocher à un poète africain de n'avoir pas utilisé sa langue maternelle? Non point, car toutes les langues sont étrangères pour un poète, et celui-ci n'a pas quant au fond de langue maternelle. A vrai dire la langue n'est pas l'instrument du poète, c'est au contraire le poète qui est l'instrument de la langue puisque celle-ci existe avant celui-ci. Voilà pourquoi on parle plutôt de langage que de langue dans le domaine de la poésie.

Toutefois, il serait justifié de reprocher à Senghor le fait qu'il ne tient pas compte de la dimension coloniale de la langue française qui s'est donné le droit de nommer et de définir par la langue l'identité du colonisé qui parle une autre langue. Senghor ne se soucie guère de cette

réalité car pour lui " la colonisation était un mal nécessaire", ce qui comprenait le français bien entendu, puisqu'il lui permettait ce que ses propres langues maternelles, le sereer ni le wolof, ne pouvaient pas lui permettre, c'est à dire exprimer l'abstrait, faire de la poésie.

2 Les critiques de Senghor :

Contrairement à Tchikaya U Tamsi qui "écrit en français et non le français", Senghor, lui, écrit le français en français car il s'adressait *d'abord* aux Français et *ensuite* aux autres. Est-ce que Senghor ignorait le fait que l'entreprise coloniale française s'est faite violemment au fer et au feu, et "pacifiquement" par l'école, donc la langue? Mieux, l'absence d'institutions comme l'anglophonie, l'hispanophonie, ou la lusophonie, qui contraste avec l'existence de la francophonie autour de laquelle on fait tant de bruit, prouve "la vocation universelle de la langue française " qui, pour Senghor, était beaucoup plus importante que sa vocation d'assimiler et d'aliéner en fin de compte le colonisé. La création depuis 1848 de L'Alliance Française dont la raison essentielle était de satisfaire les préoccupations éducationnelles et culturelles de l'impérialisme français nous a édifiés sur cette "vocation universelle de la langue française". Eugène Etienne, le ministre français de cette époque coloniale, avouait que l'expansion de la langue française était nécessaire comme mesure de défense nationale de la patrie. (Bien sûr, cette patrie est la terre de nos ancêtres les Gaulois qui avaient les yeux bleus). Albert Sarraut, William Ponty, Henry Simon et consorts, étaient très engagés dans cette entreprise coloniale dont le but était de créer une élite d'Africains à l'image du Français, une élite qui devrait aider à perpétuer le système colonial français. Pour ce faire, cette identité créée pour l'élite africaine devrait être française dans la langue et dans l'esprit--des "Peaux noires, masques blancs". Si Senghor a été vu

et continue d'être vu comme tel par de nombreux intellectuels africains, c'est en référence à la fonction colonialiste que cette langue française a eue en Afrique et ailleurs, d'une part, et à l'attitude apologétique de Senghor envers cette langue. Il ne faut pas oublier le manque de souci du poète de s'engager dans la dénonciation de l'entreprise coloniale qui visait à créer une identité du colonisé selon ses propres normes d'une part, et aussi celle du président de ne pas avoir eu la volonté politique de développer ces langues africaines d'autre part.

On peut rétorquer que la notion d'engagement est aussi ambiguë que celle d'authenticité; et que la fonction du poète n'est guère de s'engager dans cette oeuvre politique ou idéologique. C'est d'ailleurs l'argument de défense de Senghor contre Mongo Beti qui s'attaquait à Laye Camara auteur de L'enfant noir. Senghor faisait sienne la théorie de 'l'art pour l'art'. Car qu'est-ce qu'une littérature engagée? Est-ce une littérature qui dénonce? Est-ce une littérature qui donne la pensée? Ce qui est clair c'est que la fonction du poète n'est pas de changer les choses parce qu'il ne dispose pas du pouvoir politique, son seul pouvoir étant celui des mots et de l'imaginaire. Mais ceci n'était pas le cas de Senghor qui a été poète avant d'être président, même s'il déclarait que tout son parcours politique ou à l'Académie Française s'effaçait devant l'écriture. "Mes poèmes c'est l'essentiel " aimait-il dire. Son ambition était d'être poète mais il est tombé dans la politique, confie-t-il.

3 La langue pour désaliéner :

La polémique de Senghor, alors président de la République du Sénégal, et de Cheikh

Anta Diop à propos du décret présidentiel sur la transcription des mots comme "Siggi" (nom du journal politique dont Cheikh Anta Diop était le directeur de publication), "Ceddo" (nom du film de Ousmane Sembène) est riche de renseignements. Alors que Sembène reprochait à Senghor son attitude de négligence envers les langues africaines et sa préférence à la langue française, il disait à ce propos

"qu'on ne décolonisera pas l'Afrique avec les langues étrangères"

(Sembène 1977 13).

Ce qui était aussi l'avis de Cheikh Anta Diop pour qui:

" Imposer une transcription manifestement impraticable et dire qu'en dehors de celle-ci on n'écrit pas une langue donnée, est une manière non déguisée d'entraver le développement de cette langue, sinon de l'interdire, et personne ne s'y trompe."

(Diop 1997 11)

Le romancier-cinéaste et l'égyptologue avaient certainement raison contre Senghor que l'amour de la langue de Napoléon poussait à promulguer des lois qui entravaient le développement des langues sénégalaises. L'on se rappelle encore la mesure qui stipulait qu'il faudrait préparer au moins dix thèses de Doctorat d'Etat dans chacune de nos six langues avant de pouvoir les utiliser correctement dans l'enseignement. Cela faisait au total pour les six langues, soixante doctorats d'Etat. Alors qu'au rythme où allait la formation des cadres, l'ensemble des docteurs d'Etat en lettres, toutes disciplines confondues (histoire, géographie, philosophie,

linguistique, langues vivantes etc.) ne pouvait pas atteindre ce chiffre de soixante. Ce qui était plus tragique, c'est le fait qu'au Sénégal, on interdisait aux députés de s'habiller à l'africaine; on exigeait d'eux le costume européen avec le noeud papillon, et en plus ils devaient s'exprimer en français. Même au tribunal, malgré le fait que les magistrats et prévenus parlaient wolof, la loi exigeait l'utilisation d'un interprète pour conduire les procès en français. Tout ceci contribuait à la formation d'une identité d'aliéné qui rejette ce qui lui appartient pour admirer ce qui lui est étranger. Même l'environnement du colonisé lui était étranger car tout était écrit en français, les panneaux de circulation, les interdits, les rues, les places publiques etc. Il était, en fait, étranger dans son propre pays, comme le dit Memmi. C'est la production d'un être qui imite pour ne devenir ni l'un, ni l'autre, 'ni du poisson, ni de la viande' comme le fait dire Sembène à un de ses personnages dans son film Xala. Ce qui est d'ailleurs très fréquent chez Sembène qui le fait le plus souvent pour se moquer de l'élite africaine occidentalisée jusqu'à la moëlle des os. Il n'hésite pas d'ailleurs à les comparer à des perroquets bien élevés par les institutions culturelles comme l'Alliance Française ou le British Council dont le but est toujours de poursuivre la mission civilisatrice de l'Occident.

Nous le constatons, la langue française a été et demeure privilégiée, elle est utilisée dans les domaines d'activité les plus importants alors que les langues africaines ont été et sont abandonnées à des usages de second rang. Pendant longtemps on nous a fait croire que le français était la langue de "gentillesse et d'honnêteté", la langue de l'homme civilisé, et on nous a poussés à haïr notre propre langue, notre propre identité. N'avions-nous pas réduit le monde à la France? La francophonie nous a caché notre propre existence et l'Afrique non francophone. Si

aujourd'hui le Gabon exige des Maliens plus de 500.000F CFA pour avoir la carte de séjour alors qu'il ne demande que 50.000FCFA aux Français, il faut se demander ce que fait le Mali dans la Francophonie? Il n'y a pas de doute que nos gouvernants sont entièrement responsables de cette situation; et qu'il est vraiment illusoire d'attendre quelque chose de quelqu'un qui croit profondément que la "Négritude" est la "francité".

Louis Jean Calvet a raison d'écrire dans son ouvrage Linguistique et colonialisme (1974) que la France pense qu'

"un spectre hante l'Afrique dite francophone : le spectre des langues locales. Toutes les ressources de la vieille métropole, toutes les forces disponibles tout l'arsenal de l'école, du droit, de l'économie et de la politique, sont liguées en une sainte croisade pour le traquer (ce spectre). Cette croisade, comme toutes ses soeurs dans l'histoire, a son étendard, sa croix, son masque : la notion de francophonie."

(Calvet 1974 27)

La France, par l'intermédiaire de l'AUPELF et de l'ACCT appelé IFA (Inventaires des particularités lexicales du français en Afrique noire) s'engage à un travail lexical dont le but est de confectionner un dictionnaire pour officialiser et institutionaliser une forme de français qui ne se parle qu'en Afrique. La récente création en France du Centre d'Etude et de Recherche sur le Français d'Afrique rejoint cette même préoccupation de faire croire aux Africains que le français est leur langue--et ceci pour avoir des alliés naturels sûrs dans la lutte contre l'anglais. Dans cette

même optique la France, qui n'a jamais soutenu de programme d'alphabétisation dans les langues africaines, mais seule l'alphabétisation en français, regarde d'un oeil malveillant ce que les Américains en collaboration avec des Organisations Non-Gouvernementales-ONG-sont en train de faire pour la "promotion" des langues africaines au Sénégal par exemple, surtout avec le Corps de la Paix. Si les Canadiens ou les Suisses financent des projets de "promotion" des langues africaines sans souci impérialiste affiché, la France, elle, veut faire des langues africaines ce qu'elle a fait du Breton et du Basque.

Toute la politique de Senghor envers les langues africaines est une application pratique de ce qu'il a toujours pensé et écrit dans ses poèmes ou théories littéraires. Il n'y a pas de doute qu'il emportera dans sa tombe, comme le dit Lilyan Kesteloot, sa conviction profonde que le métissage est le salut de l'humanité, et que la langue française est celle de la raison alors que les langues africaines sont celles du rythme, de l'émotion. Il a refusé d'être un militant linguistique pour utiliser le terme du Québécois Gaston Miron, qui juge que l'essentiel est de revendiquer un statut politique de la langue et de dénoncer toute tentative de nier ce statut aux langues dominées. Et de ce point de vue, il rejoint tous ceux qui sont victimes de la dépossession de leur identité et qui expriment le besoin de faire de leur littérature une "problématique du langage" comme l'affirmait Roland Barthes dans son célèbre Le Degré zéro de l'écriture.

4 Quand écrire devient une quête identitaire

Il ne serait pas exagéré de dire que presque tous les écrivains francophones subissent le

même sentiment d’être partagés entre la langue française et une ou plusieurs autres langues, de l’écrivain belge au québécois, sans parler de ceux d’Afrique et des Antilles. Même si leurs contextes sont différents, ils écrivent presque tous pour réfléchir ou faire réfléchir sur la problématique identitaire, sur les rapports langues / literatures. Et de ce point de vue, on ne peut pas ne pas considérer l’acte d’écrire comme étant un véritable ‘acte de langage’ car le choix d’écrire dans telle ou telle langue , qu’on en soit conscient ou pas (et pour la plupart c’est conscient), participe à l’affirmation identitaire. Et c’est ce que l’écrivain congolais, Henri Lopez résume quand il écrit

“...L’écrivain français écrit français.

Nous, nous écrivons en français”

(Gauvin 1997 : 9)

Et la question est donc de savoir comment se situer sous ce rapport de langue / langage sans se perdre et arriver à créer une oeuvre littéraire qui se veut représentation identitaire? Comment aider le poète haïtien Léon Laleau, par exemple, à surmonter le dilemme tragique qu’il vit douloureusement quand il s’interroge en cette interpellation:

“ Connaissez-vous cette souffrance / à nulle autre égale /

d’exprimer avec des mots de France / ce coeur qui m’est

venu du Sénégal ?”

(Gauvin 1997 89)

La réponse est qu’il faut arriver à une vraie “esthétique du divers” selon Segalen, dont Edouard Glissant et les signataires du manifeste Eloge de la créolité se réclament. Ainsi, Glissant

explique que notre temps est différent du passé en ce qu'il est caractérisé par ce qu'il appelle 'l'imaginaire des langues', c'est à dire la présence à toutes les langues du monde ou de plusieurs langues dont l'écrivain tient compte, directement ou indirectement--qu'il parle ces langues ou quelques unes de ces langues ou non, elles existent dans son imaginaire. Contrairement aux écrivains français du XVIIIe. et XIXe siècles, qui ignoraient dans leur écriture l'existence des autres langues comme l'anglais, l'allemand ou l'italien car l'écriture était monolingue, ceux d'aujourd'hui observent une attitude différente qui consiste à reconnaître l'existence de ces langues dans leur écriture car le multilinguisme s'est substitué au monolinguisme. Ceci est d'autant plus vrai, selon Glissant, dans les zones culturelles où la langue est composite. Il est clair que dans ces zones, il y a le plus souvent un rapport d'une langue dominante qui se veut universelle, le français, partout ailleurs sauf au Québec avec l'anglais, et une ou des langues dominées. Et la problématique des langues est le plus souvent soulevée par ceux qui appartiennent aux langues dominées, ce qui est tout à fait compréhensible. Et c'est le cas de Samba Diallo, héros de l'Aventure Ambiguë, qui vit une crise de ne pouvoir être deux et qui cherche l'équilibre par la synthèse, l'hybride, l'entre-deux, le métissage. Ce dilemme du personnage est résolu chez Depestre qui, lui, se satisfait par l'équilibre d'avoir "deux fers au feu". Patrick Chamoiseau, signataire du manifeste Eloge de la créolité, abonde dans le même sens en se réclamant d'une identité créole, pas africaine, plus proche même de par sa langue d'un Saint- Lucien anglophone ou d'un Cubain hispanophone que d'un Francophone africain ou québécois. Pour lui, les langues d'aujourd'hui

“ont perdu leur pouvoir de pénétration, de structuration

profonde d'une identité, d'une culture, d'une conception
du monde."

(Gauvin 38)

Il poursuit en précisant que nous ne sommes plus sous le rapport conflictuel des langues, de la langue française envers le créole, par exemple. Ce schéma "de ma langue contre ta langue", "ma terre contre ta terre", "ma culture contre ta culture", était imposé par l'Occident dans une conception coloniale de la définition de l'Autre par rapport à soi. Chamoiseau illustre son explication par la musique des jeunes d'aujourd'hui qui est une sorte de mélange de toutes les langues du monde qui traduit un désir chez eux de s'approprier les langues au lieu de les rejeter, car chacune a une chose différente à apporter pour produire du beau qui est apprécié par le monde entier--d'où l'appellation de 'World Music' par les Américains. Et comme nous l'avons évoqué plus haut avec Edouard Glissant, le multilinguisme, c'est-à-dire le fait de faire entrer dans le processus de l'écriture ou de la création artistique les autres langues, est bel et bien une pratique courante dans la musique contemporaine.

Ni Edouard Glissant ni Patrick Chamoiseau ne sont du même avis que leur compatriote Aimé Césaire qui s'identifie à l'Afrique et à l'Africain surtout quand il reprend la phrase de Tchicaya U Tamsi :

" La langue française me colonise, je la colonise à mon
tour"

(Gauvin 40)

Au rapport conflictuel des langues qui traduit le rapport conflictuel de deux mondes

différents: le monde blanc et le monde noir, Glissant et Chamoiseau veulent opposer un rapport d'inclusion et non point d'exclusion ou de subversion de la langue française. Car dans les deux cas, le colon comme le colonisé cherchent tous deux à faire prévaloir sa langue en ignorant l'autre, ce qui est problématique. Ce qu'il faut faire, selon Glissant c'est d'accepter "l'opacité" et de ne pas chercher la "transparence". Dans son oeuvre célèbre Poétique de la relation, il explique très clairement que le colonialiste qui a donné à sa langue une caractéristique universelle veut que l'autre lui ressemble, que l'autre soit transparent. Et si cette transparence n'est pas possible, il préfère nier l'existence de l'autre. Ainsi, il s'agit de se soumettre ou de disparaître. Il vide l'autre ou l'anéantit à sa guise à tel point que:

"l'autre est complètement édulcoré, éclairci, de façon à ce qu'on puisse voir à travers lui et se voir même. C'est un dialogue qui n'en est pas un. (..) Mon opacité confrontée à l'opacité de l'autre est une dynamique de la communication. Accepter l'autre signifie accepter ce qu'il y a d'irréductible en lui."

(Gauvin 44)

Il n'y a pas de doute que nous aimons bien la langue française et le peuple de France mais que nous aimons mieux notre propre langue qui, en fait, exprime notre identité. Et il n'y a pas l'ombre d'un doute non plus que le Vietnam de Ho Chi Min aurait perdu la guerre s'il n'avait pas pris la décision d'alphabétiser le peuple en langue nationale, et ce, dans la jungle et en pleines hostilités. Et si les Québécois n'avaient pas persévéré dans cette voie, ils ne s'imposeraient pas aujourd'hui. Notre salut est alors de persévérer dans cette voie pour la promotion de nos langues

africaines, de notre propre identité culturelle, sans chauvinisme. C'est ce qui développe l'Afrique, enrichit les langues du monde, et par là même toute l'humanité. Disons donc avec

Memmi qu'il est urgent de

“...redonner, à ce mouvement de redécouverte de soi de tout un peuple, l'outil le plus approprié, celui qui trouve le plus court chemin de son âme, parce qu'il en vient directement. Et ce chemin, oui, est celui des mots d'amour et de tendresse, de la colère et de l'indignation, des mots qu'emploie le potier parlant à ses pots et le cordonnier à ses semelles. Plus tard l'enseignement, plus tard les belles lettres et les sciences.”

(Memmi 1989 14)

Chapitre 5

Provincialisation : authenticité ou exhumation de clichés identitaires.

Comme ses prédécesseurs, Léopold Sédar Senghor (de 1960 à 1981) et M. Abdou Diouf (de 1981 à 2000), l'actuel président du Sénégal depuis 2000, Me. Abdoulaye Wade a décidé de revenir, lui aussi, sur le tracé des frontières hérité de la colonisation. Vu le manque d'écrits sur la question, nous allons nous appuyer sur les nombreux articles que la presse sénégalaise a publiés là-dessus pour étayer notre propos. Contrairement à ses prédécesseurs, il utilise le terme « provincialisation » qui renvoie au Sénégal d'hier qui était divisé en provinces comme les anciens royaumes le Baol, le Kayor, le Walo etc. Mais son ambition n'est pas différente ; il veut lui aussi cerner la question identitaire du point de vue de l'espace et du groupe qui l'occupe. L'appartenance du groupe ou de l'individu à une région géographique ou à un espace est très importante dans la détermination de son identité culturelle ou politique. C'est pourquoi, le président a exposé clairement son intention de modifier la dernière réforme territoriale de 1996 qui avait érigé les départements en régions. Il veut non seulement retourner aux provinces mais aussi changer les appellations de celles-ci, parce que, de son point de vue, elles ne « sonnent pas du tout sénégalais, » et ne traduisent pas, non plus, l'identité culturelle des différentes composantes de la nation sénégalaise.

Me. Wade se dit décidé à aller beaucoup plus loin dans l'histoire pré-coloniale du Sénégal pour trouver des noms authentiquement sénégalais qui correspondraient

mieux à ces provinces et aux communautés qui les habitent ou qui les ont habitées dans le passé. Ce retour aux sources, ou cette remontée aux origines, serait plus que nécessaire car ce n'est que de cette façon qu'on pourrait rendre adéquate la relation de l'individu ou du groupe avec ses origines, son espace actuel. C'est aussi, selon lui et ceux qui soutiennent le projet, ce qui réconcilierait mieux les différents groupes ethniques avec leur histoire. Car, pensent-ils,

« les noms de régions, villes, quartiers, pays etc. plus que de simples sonorités, renvoient à des symboles, des identités mythiques qui, sur le plan politique, alimentent un sentiment patriotique par la fierté d'appartenir à un terroir, à un espace identitaire. »

(Moustapha Dieng, Le Soleil du 10 juillet 2001)

Il est indiscutable que notre manière d'agir, de penser, de se positionner dans un monde en perpétuel changement est toujours façonnée par la structure mythique du groupe social et culturel auquel nous appartenons. Ces groupes ont évolué dans des espaces déterminants dans le processus de construction identitaire avec notamment un déterminant environnemental et social issu de la relation multidimensionnelle entre l'homme et son milieu d'une part, et les hommes entre eux d'autre part. Mieux,

« une mémoire ne peut jamais être complètement effacée, il y subsiste toujours des bribes de réminiscence. Il suffit d'un réflexe atavique ou d'un simple rappel de mémoire

pour replonger dans la quintessence des réalités
supposées ensevelies dans la nuit des temps. »

(Moustapha Dieng, Le Soleil du 10 juillet 2001)

C'est alors tout le sens de la mesure de provincialisation du territoire
sénégalais que suggère le président de la République.

I Changer des noms pour satisfaire un besoin identitaire :

Ce besoin du président sénégalais de changer les noms des territoires, villages ou régions, existe depuis très longtemps. Il suit non seulement les pas de ses prédécesseurs sénégalais mais aussi de présidents africains qui, au nom d'un nationalisme anti-Occident ou d'une authenticité africaine, ont entrepris de pareilles actions. Il s'agit bel et bien d'une remise en cause de l'organisation territoriale que les colons avaient effectuée sans et contre la volonté des populations autochtones et qui, jusqu'à ce jour n'a connu que des touches et retouches superficielles. Aucune des modifications faites jusqu'ici ne remet en cause les frontières héritées de la colonisation. Et c'est là où réside notre doute ou même notre scepticisme quant à l'avenir du projet. Il est certes vrai qu'en changeant les appellations données par le colon qui s'était arrogé le droit de nommer, par des noms authentiquement sénégalais, le président Wade veut exprimer son désir de décoloniser jusqu'à la nomenclature. Mais est-ce remédier au mal ? Des présidents comme Kwame Nkrumah au Ghana, Thomas Sankara au Burkina Faso, Mobuto au Zaïre etc. ont eu la même préoccupation de changer le nom de leur pays, les noms des citoyens et /ou la

monnaie nationale pour soi-disant approfondir la rupture avec l'Occident et reconquérir leur identité africaine. Sur le plan vestimentaire, ils ont vivement encouragé, voire même imposé, le costume traditionnel africain (pagne ou boubou) contre le costume-cravate occidental car l'habillement comme la nourriture est

“un instrument privilégié de construction et de négociation des identités individuelles (..) mais aussi des identités collectives.”

(Bayard 1997 : 196)

“Dis moi ce que tu manges, je te dirai ce que tu es”, a-t-on l'habitude de dire ; mais peut-être aussi, dis moi ce que tu portes, je te dirai ce que tu es. Ceci explique bien certains procédés d'ajustement et de réajustement qui consistent en un remplacement de la mise européenne par la mise africaine pour affirmer son africanité ou bien favoriser le costume-cravate pour se montrer également moderne ou peut-être “civilisé”. Ces pratiques qui relèvent du culturalisme étaient très développées dans les pays africains qui venaient d'accéder à l'indépendance et chez beaucoup d'African-Americans des années 60 qui, en fait, étaient confrontés (et le sont toujours) au même dilemme identitaire qui les poussait à avoir de telles attitudes. Les nombreuses recherches et publications sur les Mourides au Sénégal des professeurs Donal B. Cruise O'Brien, David Robinson, Cheikh Anta Mbacke Babou, jusqu'au chercheur français Jean François Bayard et d'autres,¹ observent la même pratique vestimentaire

1 Voir l'œuvre de Jean François Bayard L'Illusion identitaire, Fayard, oct.1997, Cheikh Anta Babou,

dans la confrérie soufie mouride du Sénégal. Les disciples du fondateur s'habillent comme le Cheikh pour affirmer leur différence avec les autres et en même temps leur dévotion religieuse. Il faut noter également que le mouridisme s'est en fait distingué des autres confréries religieuses, sous la colonisation et même maintenant, en jouant un rôle idéologique de préservation d'une identité.

Ce désir ardent des uns et des autres de retourner à la tradition, au passé, et donc à la provincialisation, peut être compris moins comme l'expression d'une nostalgie du passé que d'une volonté de redessiner un paysage originel; de reconstituer une géographie comme témoin incorruptible et infalsifiable de l'histoire de leur peuple. De ce point de vue, le défi à relever n'est point de se limiter à une dénonciation verbale de la profanation de notre espace national mais de s'employer à en retracer les contours originels, qui seraient symboliques d'une identité africaine authentique.

Cette quête de l'authenticité est multiforme et s'inscrit dans un processus de négociation, de définition de soi et d'appropriation. En tous cas c'est ce qui ressort de l'argumentation des idéologues et intellectuels sénégalais qui soutiennent le projet du président Wade. Parmi eux, se distingue un professeur agrégé d'histoire de l'université. Cheikh Anta Diop de Dakar, le Professeur Iba Der Thiam qui, dans l'interview qu'il a accordée au journaliste du quotidien sénégalais Sud Quotidien, déclare très nettement que la mesure du président est tout à fait révolutionnaire en ce qu'elle est

Fighting the Greater Jihad Ahmadou Bamba and the Founding of the Muridiyya of Senegal (1853-1913) Oct. 2007, l'article de Donal Cruise O'Brien, « The shadow politics of wolofization » journal of Modern African Studies, Vol.36, N.1, 25-46, 1998

“une réappropriation de notre passé, une récupération de notre identité culturelle”.

(Thiam interviewé par le journaliste Bacary Domingo, Sudquotidien, 15 mai 2001)

Il est généralement connu à l’heure actuelle que le système colonial avait comme seul but dans la suppression des anciennes provinces d’effacer de la mémoire collective des Sénégalais tout ce qui pourrait les rattacher à ces entités afin de pouvoir disposer d’eux. Et en détruisant les grands ensembles historiques et culturels, comme le Mali ou le Ghana, dont le niveau avancé de civilisation est aujourd’hui reconnu (voir. les études de Demaison et Frobenius ou de Cheikh Anta Diop et Théophile Obenga) l’impérialisme ne visait certes pas à libérer les peuples noirs. Bien au contraire, il cherchait à satisfaire ses propres besoins de matières premières et de marchés pour l’exportation de ses produits. C’était d’ailleurs tout le sens du partage de l’Afrique entériné par la conférence de Berlin en 1885.

Ceci explique et justifie en même temps, selon le Professeur Thiam, la nécessité de la création de nouvelles conditions (i.e. une nouvelle réforme territoriale et locale) qui permettrait la récupération de notre identité culturelle que l’impérialisme s’est employé à détruire par tous les moyens imaginables, par exemple, par la négation du droit fondamental des peuples colonisés de parler leurs propres langues, de consommer leurs propres boissons, de pratiquer leurs propres coutumes et

religions. Il est donc important, pense-t-il, aujourd'hui

“à l'ère de la mondialisation, où tous les peuples du monde sont en train de chercher à retrouver leur identité culturelle”

(Abdou Diao, Sudquotidien, 3 juillet 2001)

de faire de même en essayant de redessiner notre espace. N'est-ce pas indiquer par là même que le combat identitaire est au centre des préoccupations de cette mesure politique de provincialisation? Ou est-ce seulement un combat de positionnement ? Peut être les deux à la fois, mais, en tous cas, on n'hésiterait pas à répondre par l'affirmative si l'on s'en tenait seulement aux déclarations favorables au projet présidentiel. Nous sommes même tentés de croire à la deuxième idée à la lumière de l'explication de Gramsci pour qui toute politique qui tente d'organiser les populations à partir de leurs diversités culturelles ou identitaires est une politique de positionnement, une guerre de position ou « war of position » (Gramsci cité par King 1980 : 15)

Il est certain que les détonateurs sont multiples : lutte pour le pouvoir (et pour le contrôle des matières premières), revendication aussi pour la reconnaissance de l'identité de certains groupes ethniques ou nationalités, comme les Touaregs au Niger et au Mali, ou les Pulaars en Mauritanie; autonomisme territorial, comme en Casamance (Sénégal) et ethnies dioulas ou senoufo au nord de la Côte d'Ivoire.

L'explication d'Anthony D. King dans Culture, Globalization and the World

System : Contemporary Conditions for the Representation of Identity nous fait comprendre que ce besoin d'un retour à ce qui est local (ici la provincialisation) est une réaction à la mondialisation qui n'affaiblit pas ce qui est marginal, cloisonné, mais paradoxalement, le rend puissant--puissance relativement négligeable mais puissance tout de même. C'est pourquoi nous pensons que le Pr. Thiam a bien raison d'évoquer l'ère de la globalisation qui nous pose la nécessité de chercher à reconquérir son identité culturelle

Il est vrai que le refus de la "modernité" ou de l'occidentalisation peut bien prendre cette forme de retour en arrière, de redécouverte ou de "récupération d'identités." Dans cette optique, la redécouverte d'un lieu, d'un passé, d'une origine etc. devient aussi importante parce que tout simplement la création d'identités suppose un lieu. Le lieu est fondamental pour tout individu ou groupe pour son affirmation identitaire. Pour s'en convaincre, il s'agit simplement d'observer les cas des conflits de revendication identitaire en Afrique et on se rend compte qu'ils posent la plupart du temps, pour ne pas dire toujours, la problématique du lieu. Appartenir ou ne pas appartenir à un lieu donné semble être une importante question comme celle de l'appropriation ou la ré-appropriation. Même les groupes qui ont été arrachés de leurs origines depuis des siècles et qui n'ont plus rien ou peu en commun avec ceux qui y sont restés et beaucoup plus avec leur nouveau lieu, reconstruisent leur identité sur la base de la recherche du lieu perdu.

Les exemples aux Etats-Unis et en France, des noirs américains ou des immigrés maghrébins et gens nés en France mais d'origine maghrébine, appelés

péjorativement «Beurs » sont très édifiants à ce sujet. Ainsi, il est permis de penser que si la mondialisation est un mouvement de décroissement des sociétés qui s'accompagne d'une exacerbation des identités particulières, religieuses, ethniques ou nationales, un besoin réel de "réinvention de la différence" et non point une uniformisation culturelle, ne faudrait-il pas craindre que cette intention de retour au passé se matérialise en une réédition de la guerre du Rwanda sur le sol sénégalais? La réponse est négative pour le Pr. Thiam qui estime qu'

“en renonçant à des appellations telles que le
Ndiambour, le Kayor, le Baol, le Sine, le Saloum, le
Fouladou, le Balancounda, le Toro, le Damga, le Bossea
etc. nous coupons les populations de leurs origines, alors
que pour elles ces entités ont une histoire, un passé, une
signification dans lesquels les gens se reconnaissent.”

(Interview de Iba Der Thiam, Sudquotidien, du
15 mai 2001)

On retrouve là toute l'idée du noir arraché à ses sources, à son origine, et dont l'épanouissement ne peut être conçu que quand il les aura retrouvées. Le Pan-Africanisme de Marcus Garvey (1887-1940) qui a beaucoup influencé le Ghanéen Kwame Nkrumah avec son concept du retour des noirs en Afrique en est un exemple convaincant. Même si son projet du retour aux sources a échoué il n'en demeure pas moins qu'il a exprimé en son temps un sentiment que presque tous les noirs ou du moins ceux des Antilles et des Amériques ressentent. Ils étaient étrangers dans le

Nouveau Monde et par conséquent ils avaient un désir réel de retourner à leur lieu d'origine. Et pour le cas du Sénégal qui nous concerne le plus ici, il peut être dit sans hésiter que la reconstitution d'espaces qui ont une forte implication dans le développement psychomoteur et culturel du Sénégalais l'aiderait à mieux surmonter la crise identitaire à laquelle il est confronté; et en même temps à renforcer les aspects socioculturels et linguistiques essentiels sur lesquels repose la nation sénégalaise. La crise identitaire au Sénégal, de l'élite devons-nous dire pour être plus exact, c'est d'être très occidentalisé jusqu'au point de n'être ni l'un (africain ou sénégalais) ni l'autre (européen), 'ni poisson ni viande'.

C'est en même temps reconnaître que le projet en soi est justifié ou du moins légitime car il cherche à réorganiser les groupes ethniques selon leur espace traditionnel. Cependant, la question qui se pose, répétons-le, est de savoir si cette entreprise est sincère et repose sur le besoin de corriger la faute du colon ou bien si elle répond aux préoccupations politiques particulières de ce gouvernement ? Et il y a bien lieu de penser qu'il n'est pas au fond différent de l'œuvre coloniale du diviser pour mieux régner, de la guerre de position dont nous avons parlé plus haut. Il est important d'y réfléchir encore, et c'est ce à quoi nous allons nous atteler maintenant.

II Un nouveau tracé des frontières pour diviser et régner ou pour unir ?

Nul n'ignore que l'administration coloniale a su faire et défaire une carte du Sénégal, comme celle de toute l'Afrique, au gré de son ambition jamais voilée, de

saper les fondements culturels et sociaux des civilisations afin d'annihiler toutes les velléités de résistance de royaumes potentiellement rebelles. De par leur structure et leur organisation institutionnelle, tous les découpages territoriaux opérés depuis la conférence de Berlin ont eu comme but d'effacer les contours de royaumes défiants. Ainsi, cet acte perpétré par de prétendus civilisateurs doit être réparé car c'est l'interpellation de notre conscience d'Africains et de Sénégalais en particulier qui est ici l'enjeu. L'administration coloniale a tracé nos frontières à coups d'épée et de fusils pour ensuite clamer tout haut le résultat de son oeuvre : le faux concept de l'intangibilité des frontières. Il est maintenant connu de tous que ce tracé des frontières a été effectué en Afrique de telle sorte qu'il est presque commun de voir un même peuple, divisé, vivre dans différents territoires. C'est le cas de la Casamance, au sud du Sénégal, où une partie du peuple de Kasa est, contre sa volonté bien sûr, rattachée au Sénégal, et l'autre partie rattachée à la Guinée Bissau; au Congo où les colonialistes belges ont promu les Babula contre les Angola et les Batatele; au Rwanda où les Tutsi ont été promus contre la majorité Hutu et au Burundi où le contraire a été appliqué: la promotion des Hutus contre les Tutsis; en Mauritanie et au Soudan où les Maures qui se réclament d'une identité arabo-berbère pratiquent l'esclavage contre les noirs qui sont négro-africains; en Côte d'Ivoire où le concept identitaire de "l'ivoirité" divise dans la violence les Ivoiriens du sud et de l'ouest, Akan et Bete, en majorité chrétiens et ceux du nord Dioulas et Senoufo, en majorité musulmans. Au Sénégal, ce sont les Wolofs qui s'imposent sur tous les autres groupes. Il serait bon de rappeler que même l'ex-président Abdou Diouf a utilisé le même procédé en essayant de séparer les Diolas des Peuls qui habitaient tous deux la

région de la Casamance (voir Subnationalism in Africa : Ethnicity, Alliances, Politics by Joshua B. Forrest, 2004)

En 1985 l'ancien président du Sénégal, Abdou Diouf, avait également pris comme prétexte la « tristesse de la balkanisation de l'Afrique » qui avait favorisé le relatif développement des régions sud plus utiles sur le plan agricole et moins rétives à l'autorité étrangère, pour justifier sa décision d'augmenter le nombre de régions en divisant celle de la Casamance rebelle en deux : celle de Ziguinchor pour les Diolas et celle de Kolda pour les Peuls. Et ceci ressemblait beaucoup à l'œuvre coloniale qui, elle aussi, avait transféré le pouvoir au nordiste, arabe au Soudan et maure en Mauritanie ; sudiste au Niger, au Mali, au Tchad.

Ceci a fait dire à ses adversaires politiques et critiques que M. Diouf s'employait seulement à fixer dans l'espace ces populations assujetties ou du moins à canaliser leurs mouvements selon les intérêts du pouvoir qui a essayé de propager l'idée que la rébellion casamançaise était le fait d'un groupe de Diolas désemparés et égarés. L'administration niait totalement l'origine historique de cette rébellion qui date de la colonisation, même si la réalité prouvait que la dévolution ethnorégionale du pouvoir avait partout été remise en cause et restait la toile de fond de conflits sanglants en Afrique. Ceci se vérifie depuis les premiers mouvements d'émancipation dans le continent parce que, tout simplement, la question identitaire a été négligée ou bien mal réglée par les indépendantistes. Par conséquent, elle se repose de façon violente dans presque tous les conflits sur le continent. C'est le cas au Mali et au Niger avec la revendication des Touaregs qui n'est pas seulement

culturelle mais politique également : Ils sont blancs (ou se considèrent comme tels) et n'acceptent pas d'être dirigés par des noirs. Et c'est ce que soutient l'anthropologue mauritanien, Abdel Wedoud Ould Cheikh, pour qui la question identitaire est en « perpétuelle naissance » et est donc loin d'être réglée. L'arabisation outrancière selon la ligne ' baasiste' pro-irakienne et 'nassérienne' pro-égyptienne se heurte en effet à l'affirmation identitaire négro-africaine. Les événements d'avril 1989 avec la guerre ethnique entre le Sénégal et la Mauritanie, provoquée entre autres par des conflits territoriaux, et qui a été l'occasion d'une vaste croisée de fuites et d'expulsions et d'une vaste épuration dans les milieux négro-africains en Mauritanie, notamment au sein de l'armée, sont très éloquents à ce niveau. Selon l'anthropologue mauritanien, l'accentuation de l'exclusion à l'égard des communautés noires, l'amertume, la frustration et le sentiment d'une revanche à prendre sont plus que réels. Les observateurs des dernières élections présidentielles de mars 2007 qui se sont déroulées dans la transparence, sont presque unanimes à faire noter le caractère identitaire du vote.

Cette avancée dans l'organisation d'élections présidentielles démocratiques, transparentes et libres, et les promesses du nouveau président élu de faire rentrer tous les nombreux réfugiés mauritaniens noirs au bercail donnent l'espoir que la question identitaire va enfin être bien réglée. Mais le doute est également permis surtout si l'on sait que l'insoluble guerre du Sahara occidental a toujours poussé la Mauritanie vers le Maghreb et l'arabité (même si, dans ce cas, cette quête d'identité relève de l'imaginaire car la plupart des Maures sont berbères). Et on est en droit de se demander s'il s'agit d'une arabité conceptuelle comme revendication d'une certaine

supériorité, ou une certaine conception de l'Islam?

C'est sans doute les deux à la fois si l'on se réfère à la situation socio-religieuse des pays arabes où les noirs sont la plupart du temps victimes d'une discrimination raciale très souvent renforcée par leurs propres interprétations de l'Islam. Les cas du Soudan et de la Mauritanie sont très illustratifs de cette réalité.²

En somme, les conflits identitaires dont l'Afrique est le théâtre se posent certes en termes de représentations culturelles mais c'est surtout en relation avec la question de la légitimité d'occuper tel ou tel lopin de terre, tel espace géographique. Il est plus question de recherche d'un lieu et de pouvoir que de préoccupations culturelles. On peut aussi rappeler qu'en disloquant les empires et royaumes en 36.000 petits morceaux de terre qu'il a ensuite remis ensemble pour soi-disant créer de nouveaux territoires, l'impérialisme a empêché la fusion des groupes ethniques comme ce fut le cas en Europe. C'est dire que les nations africaines sont multinationales ou multiethniques avec une nation qui, bénéficiant du soutien de la métropole impérialiste, domine les autres. C'est le cas presque partout en Afrique où les Etats-nations ou Etats-tribus sont construits sur des bases culturelles, linguistiques et géographiques très fragiles. Ceci explique d'ailleurs tous ces mouvements séparatistes ou ces guerres de purification ethnique dont le continent est victime, et nous amène à nous poser la question de savoir si vraiment cette provincialisation au Sénégal est la réponse qu'il faut à l'arbitraire colonial et à la crise identitaire? Ne serait-elle pas l'étincelle qui enflamme les guerres identitaires qui dorment à l'état

² Voir Adar dans "African Islam and Islam in Africa : Encounters Between Sufis and Islamists," Journal of the Third World Studies, Fall 2001

latent ? C'est en tous cas l'inquiétude produite par le projet dont nous allons examiner maintenant les arguments.

III Pour un nouveau tracé des frontières qui réponde au dilemme identitaire

Les arguments adressés au président de l'époque, Abdou Diouf, sont repris par ceux qui critiquent l'actuel projet. Selon eux, le président Wade nourrit les mêmes ambitions de faire disparaître la référence Casamance au nom de 'l'intangibilité des frontières' pourtant héritées de la colonisation. Malgré tout, l'Etat sénégalais s'affiche comme un Etat de droit, garantissant à tous ses citoyens les libertés fondamentales, interdisant, au nom de la nation, toute expression politique identitaire différentialiste à base ethnique, régionale ou religieuse. Quoi qu'il en soit, l'identité casamançaise multiethnique réclame une reconnaissance qui s'est, jusqu'à présent, révélée incompatible avec le modèle dominant de l'Etat-nation ou d'une identité nationale sénégalaise. Pourquoi jusqu'ici les Casamançais rejettent-ils l'identité sénégalaise et affichent-ils une différence identitaire ? Et ce depuis bientôt des décennies ? En effet depuis plus de 300 ans la résistance s'est développée contre le colonialisme français en 1888, date à laquelle la France a pris possession de la région contre un échange avec le Portugal, premier pays à s'y installer en 1645. Le mouvement de résistance s'est intensifié après la deuxième guerre mondiale avec la naissance en 1949 du Mouvement des Forces de la Casamance (MFDC) dont le manifeste de création affirme très clairement son option contre l'intégration au Sénégal et pour son indépendance. Et depuis lors la rébellion continue son opposition au pouvoir central du Sénégal, à la wolofisation et à l'enclavement.

Force est de constater que malgré les nombreuses interventions de découpages du territoire, par la décentralisation ou la centralisation, le régionalisme ou le fédéralisme, l'expression de l'ethnicité ou du particularisme constitue toujours la toile de fond des conflits identitaires. Quelle est, alors, la pertinence du retour à un découpage en provinces si l'on sait que les mêmes causes donnent les mêmes effets? N'est-il pas possible d'envisager le règlement de la question à sa racine ? Ce Sénégal des royaumes du Baol, du Waalo, du Joolof, du Kajoor etc, qu'on cherche à reconstruire a-t-il existé ou est-ce une simple fiction? Mieux, est-ce même possible d'y retourner s'il avait existé?

Les recherches sur l'histoire pré-coloniale du Sénégal font état de guerres et de conquêtes entre des rois qui se disputaient la légitimité d'occuper et /ou de ne pas occuper un ou des territoires. Et dans ces guerres de rapine, la tactique de l'impérialisme était de donner des privilèges à un groupe ethnique particulier sur lequel il s'appuyait pour conquérir les autres. C'est le cas des Wolof qui ont servi d'appui au colonisateur pour pacifier les autres. Le film de Ousmane Sembène, Ceddo, ou les travaux de Donal Cruise O' Brien, en particulier, dans The Shadow Politics of Wolofisation (1998) nous en donnent des preuves historiques. Ils ont joué un rôle essentiel dans l'activité économique la plus soutenue par le colonisateur, la culture de l'arachide. Selon le français Jean Copans aussi dans son célèbre livre, Les Marabouts de l'arachide : la confrérie mouride et les paysans du Sénégal (1980), par cette activité économique les Wolofs ont propagé leur langue et leur culture dont le développement était soutenu par le commerce, la traite et le négoce. Et sur le plan politique et culturel aussi la "wolofisation" des autres ethnies était bel et bien

encouragée par le maître colonisateur dans sa stratégie de conquête dont la règle essentielle était de diviser pour régner. Et ce ne sont ni les Al Pulaar ni les Diolas qui diront que le phénomène de wolofisation appartient au passé lointain. Il est toujours de mise sous une forme ou sous une autre. Pour s'en convaincre, il n'y a qu'à voir le nombre impressionnant d'organisations culturelles dont la seule raison d'être est de promouvoir l'identité culturelle Diola ou Puular (Kelumak: Les temps sont durs!) et de défense de leurs terres (Esu Kola: Notre Terre). Soulignons tout de même qu'au nom de l'authenticité fondée sur un nationalisme culturaliste aux relents anti-colonialistes, c'est-à-dire anti-Occident, on a cherché à faire passer l'idée que l'Afrique, et notamment le Sénégal, d'avant la colonisation était idyllique, et qu'il fallait par conséquent s'efforcer d'y retourner.

IV Le désir du retour aux sources

L'opinion très répandue qui évoque souvent la nécessité de retourner aux sources authentiques africaines, aux traditions, au beau vieux temps de l'Afrique subsaharienne qui était la partie du monde la plus paisible, la plus civilisée et dont la décadence est le fait de l'esclavage et de la colonisation, ne vise parfois qu'une chose: se justifier auprès de l'Occident hégélien qui niait toute histoire à l'Afrique. En effet, c'est Hegel, dans sa Raison dans l'histoire qui a écrit dans le chapitre consacré à "la géographie des peuples" que

"Les nègres sont des êtres ineptes dans l'absolu,
incapable d'évoluer, juste bons au travail

manuel.”

(Hegel 32)

L’opinion de Hegel a influencé beaucoup d’historiens du 19e siècle comme le comte de Gobineau, auteur d’un “Essai sur l’inégalité des races” qui a établi une hiérarchie qui place les noirs au bas de l’échelle. Sa pensée peut se résumer à dire que les noirs sont sans histoire digne d’intérêt. Alors, il fallait prouver à l’Occident que cette Afrique ensoleillée qui rend “débile”, qui “négrifie”, qui “décivilise” (c’est la théorie de l’influence de l’environnement naturel sur l’homme de Montesquieu) n’existait que dans la tête des écrivains européens “en vacances”. Il fallait dénoncer l’opinion courante entretenue essentiellement par des voyageurs comme Gide qui, à propos de l’Afrique, parlait

“d’aspect préhistorique du paysage”, “de pays neuf sans passé où dominant l’ancestral, le préhistorique, le préhumain”.

(Gide 1929 : 157)

Toute la question était donc de donner des preuves à l’Occident qui ne reconnaissait au continent noir ni histoire ni civilisations. Et Senghor admettait cette idée bien répandue chez les écrivains-défenseurs de l’Occident quand, opposant la raison qui serait hellène et l’intuition qui serait noire, il déclarait qu’au “Rendez-vous du donner et du recevoir” il fallait que l’Afrique se présente “à la section rythmique”

(la main) l'Europe étant de facto "le Chef d'orchestre » (l'esprit). Il s'agissait, et à juste titre, de dénoncer la vision des "falsificateurs de l'histoire", vision "a-historique et ethnographique". Et Senghor, avec sa théorie de la Négritude, comme nos africanistes en la personne de Cheikh A. Diop, s'y prenaient à qui mieux mieux mais sans se libérer de la logique idéologique de l'obsession identitaire. Cheikh A. Diop, par exemple, publie "Nations nègres et culture" (1979) et "Civilisation ou barbarie"(1981) pour démontrer que

"Le retour à l'Egypte dans tous les domaines est la condition nécessaire pour réconcilier les civilisations africaines avec l'histoire, pour pouvoir bâtir un corps de sciences humaines modernes, pour rénover la culture africaine(...).L'Egypte jouera, dans la culture africaine repensée et renouvée, le même rôle que les antiquités gréco-latines dans la culture occidentale."

(Diop 1981 : 13-14)

Pour autant qu'il était nécessaire de mener un tel combat de réhabilitation des noirs au nom de la vérité historique, pour autant il était dangereux d'être obsédé par la vision identitaire absolutiste qui met le primat sur un "Même" essentialiste, "l'absolutisation du génie noir", comme le dit Jean Godfroy contre Cheikh Anta Diop. L'africanisme devient, de ce point de vue, l'alter ego de l'Occidentalisme. Il n'est pas question de se complaire dans le passé, ni de se définir par rapport à l'Occident qui a conçu l'Afrique à travers le prisme féroce de la colonisation. Tout

projet fiable et non-exclusif de quête identitaire doit se justifier en dehors du prisme de l'eurocentrisme qui établit la fausse dualité Occident / Nègres, Europe / Afrique, car, comme le dit Fanon,

“La découverte de l’existence d’une civilisation nègre au
XVe siècle ne me décerne pas un brevet d’humanité.
Qu’on le veuille ou non, le passé ne peut en aucune façon
me guider dans l’actualité...La densité de l’Histoire ne
détermine aucun de mes actes”

(Fanon 1952: 82)

L’admission au club des civilisés que l’africaniste cherche à obtenir en mettant autant d’ardeur à établir la dimension historique de l’Afrique et faire accepter en même temps l’essence humaine du nègre se place sur le même terrain idéologique du “Même” et de “l’Absolu”.

Notre professeur agrégé d’histoire, Iba Der Thiam, et autres intellectuels sénégalais qui se font les avocats du Président de la République, devraient bien réfléchir à ces propos de Fanon. Il devient alors important pour les noirs de s’émanciper aussi de leur aliénation par rapport à leur propre culture que ces tenants de l’Africanisme classique ont assez développée, inconsciemment peut-être. En fait, ces idées des africanistes visent à valoriser tout ce qui touche à la culture africaine et rejettent tout ce qui lui est extérieur. Ainsi, elles enferment l’homme noir dans sa culture qui lui sert en même temps de refuge. Toute idée d’ouverture, d’échange,

de relation, est rejetée. L'authenticité africaine devient la règle et tout ce qui vient de l'Occident est perçu comme aliénant. Modernité et tradition s'affrontent ; et souvent la modernité est synonyme de l'Occident.

V L'authenticité africaine: mythe ou réalité?

Les gouvernements nés des indépendances comme ceux d'aujourd'hui exaltent, la plupart du temps, l'authenticité négro-africaine uniquement pour asseoir leurs pouvoirs ou mener la guerre de positionnement – 'war of position' - dont nous avons parlé plus haut. Et c'est sous cet autre rapport que se pose aussi cette mesure de provincialisation qui, de toute façon, ne suscite pas l'adhésion des populations concernées. Si l'on s'en tient aux révélations de la presse, dans presque tout le pays, il y a eu des mouvements de protestations qui saisissent l'occasion pour exhumer des revendications identitaires. Ainsi, le journal dakarois Sud Quotidien rapporte que les populations de Balantacounda ont procédé à des barrages de routes pour exiger leur détachement du département de Sédhiou. Au Fouta des voix se sont fait entendre pour dire que les noms de "Douera Wourou Ndiack" et de "Damga" ne reflètent pas du tout leur histoire, leur identité culturelle. Ces faits sont très éloquents et suffisent à eux-mêmes pour confirmer l'idée qu'il est plus qu'absurde de vouloir faire de la tradition la pierre angulaire du développement. C'est un mythe de penser que le retour à la tradition permettrait de faire face au présent et d'envisager l'avenir. Bien au contraire, il peut constituer une remise en question de la relative stabilité du pays, de "l'unité nationale" au profit d'un régionalisme étroit ou d'un chauvinisme pervers. Ceci est du reste parfaitement concevable vu la fragilité de la base sur laquelle reposent nos

nations et le caractère arbitraire de nos frontières. En effet, il n'est pas paradoxal du tout que l'on se trouve dans une situation presque inévitable qu'une nation (ou groupe ethnique) donnée qui était rattachée à une autre, contre sa volonté, dans un territoire donné, s'élève contre cette union forcée pour affirmer sa différence, son besoin d'être détaché de l'entité, voire même, réclamer son indépendance. C'est la situation actuelle au sud du Sénégal, en Casamance, notamment. Et cette même situation est presque réelle ou en latence partout ailleurs en Afrique. Sa faiblesse est prouvée ici par ces mouvements de protestations qui viennent de la périphérie; et qui revendiquent une autre histoire, un autre espace, une autre identité; mais surtout une position qui leur permettrait de reconquérir un pouvoir économique, politique et social qu'ils ont perdu ou bien auquel elles aspirent. C'est alors l'occasion rêvée pour les uns et les autres de se singulariser et d'exhumer de vieux démons de rivalités profondes entre des ethnies. Ainsi, on revendique haut et fort des identités qui seraient produites par des structures traditionnelles pourtant disloquées depuis très longtemps. Alors, au lieu de nous efforcer à chercher à nous épanouir par la fidélité à une identité de bon nègre en essayant de renouer avec des modes de pensée authentiquement négro-africains, nous ferions mieux de nous éloigner des représentations identitaires stéréotypées de l'africanité. Ce prétexte du retour à un âge d'or dont on se glorifie sans cesse ne peut produire (et n'a produit d'ailleurs) qu'un fondamentalisme ou intégrisme religieux (islamisme ou retour au judaïsme i.e.sionisme en Israël), politique (le totalitarisme) ou culturel (le culturalisme). Car ce passéisme n'est qu'un rêve de pureté, fait de toiles de significations que l'homme, comme un animal, a tissées et auxquelles il est suspendu. L'aveu du héros Samba Diallo de L'aventure

ambiguë de Cheikh Hamidou Kane (1961) devrait nous dissuader et nous aider à mieux nous préparer pour faire face à ce dilemme.

« Je ne suis pas un pays des Diallobés distincts, face à un Occident distinct, et appréciant d'une tête froide ce que je peux lui prendre et ce qu'il faut que je lui laisse en contrepartie. Je suis devenu les deux. Il n'y a pas une tête lucide entre deux termes d'un choix. Il y a une nature étrange, en détresse de n'être pas deux.»

(Kane 1961 88)

En effet, l'impossibilité de choisir n'est pas du tout l'exception mais la règle. Qui donc appartient à une seule culture dans ce monde polyethnique et multiculturel où l'individu est devenu le produit de plusieurs cultures et de plusieurs identités et est à jamais une complexité indéfinissable, étant entendu que la production d'identités est un processus presque sans fin ?

C'est tout le sens de ce que pensent des intellectuels africains comme Adotevi, Beti, Hountondji, Towa etc, qui ont bien raison de dénoncer l'authenticité, cette autre forme d'aliénation culturelle de l'Africain ou des noirs en général.

« Analysant les mouvements de réflexion nationalistes qui ont présidé à la définition de l'identité nègre, ils soulignent que si ces idéologies ont pu, en leur temps, être instituées en utopie critique et mobilisatrice, elles ont parallèlement entraîné

l'intériorisation collective d'une vision réifiée et mystificatrice du continent noir (celle des africanistes). Vision qui, depuis, n'a fait que se renforcer, les gouvernements nés de l'indépendance l'utilisant maintenant à des fins conservatrices. C'est en se référant aux principes tribaux de différenciation ou en exaltant la préservation de l'authenticité négro-africaine que ces pouvoirs assurent leur monopole et leur pérennité. Ils imposent le parti unique au nom d'un risque d'éclatement pluriethnique de la classe politique; ou bien, pour les mêmes raisons, ils invoquent le fameux caractère consensuel des rapports sociaux en milieu subsaharien. » (Négroni 1992 : 89)

« L'idée d'une opposition est étrangère à la tradition africaine », affirme Kaunda, « le multipartisme est étranger à la tradition africaine », renchérit Moi, tous deux suivis de près par Mobutu qui n'oublie par, chemin faisant, de rendre sa politesse à l'anthropologie occidentale:

“Pour décrire nos sociétés traditionnelles négro-africaines, vos ethnologues et sociologues ont inventé le concept de “démocratie existentielle”. Chez nous, la discussion a pour objectif de faire émerger l'unanimité (...) Vous vous étonnez souvent des scores obtenus à nos élections ou à nos référendums, de cet unanimisme mis en lumière par nos consultations. L'explication est simple. C'est que, chez nous, le peuple rejette la notion

de majorité et de minorité qui s'affrontent. Un tel système correspond aux spécificités culturelles négro-africaines.”

(Mobutu 1989 :98)

Ces “spécificités culturelles négro-africaines” dont on parle tant ne sont que des prétextes fallacieux dont on se sert pour faire croire à une identité africaine entière, intacte, fière, et à continuité historique. Il est de bonne guerre de brandir ses spécificités, sa singularité et sa différence pour faire acte de résistance, de subversion et de contestation. Mais qui peut prouver que “ces spécificités culturelles” sont exemptes d’emprunts? Comment concevoir une culture sans relation avec d’autres ou au moins une autre? Ne ferions nous pas mieux d’admettre que les identités comme les cultures ne se produisent que sous le rapport relationnel inclusif et non point exclusif ? La représentation qu’on se fait de soi et de l’Autre n’est-elle pas une pure création de notre imagination ? N’est-ce pas dans la relation à soi et à l’Autre qu’elle se crée et se recrée ?

Nous le pensons très sincèrement, d’autant plus que la négation de l’Autre est en même temps une négation de soi ou du moins une ignorance de soi, pour dire le moins.

VI Culture négro-africaine

Au nom des valeurs négro-africaines, nos dirigeants et leurs idéologues ont essayé de s’en prendre aux problèmes politiques et culturels qui bloquent le

développement du continent africain. Ils ont tenté de recréer les conditions pré-coloniales d'antan pour réconcilier leur peuple avec les manières d'être, de penser, d'agir qui sont typiquement africains. Cependant, ils ne réalisent pas, ou du moins ils refusent de se rendre à la réalité qui ne cesse de nous démontrer que malheureusement ces manières d'être, cette "âme noire" dont parle Delafosse, qui est seulement compatible avec l'armature d'une société traditionnelle, n'existe plus, ou du moins est en décomposition et / ou en pleine évolution. Si Mobutu était le plus connu parmi ceux qui ont développé cette vision sous sa forme politique de l'authenticité, Senghor est celui qui a exprimé à son niveau le plus élevé ce qu'on a appelé «la pensée négro-africaine. » On pourrait certainement dire que l'un a pratiqué ce que l'autre a théorisé. En fait, le mouvement de la négritude porté par la dynamique du combat anti-colonial, et qui articulait l'émancipation des populations subsahariennes à la redécouverte d'une authenticité aliénée, à la réappropriation et à l'approfondissement de valeurs spécifiquement négro-africaines, n'était rien d'autre que l'authenticité pratiquée par Mobutu. Et l'idée aussi du "penser par nous mêmes et pour nous mêmes" qui était très chère à Senghor ne faisait que nous confiner dangereusement dans le dualisme: Occident-Afrique. L'Antillais (ou l'exilé des Amériques) par exemple, qui était assimilé jusqu'à la moëlle des os, et par là angoissé par sa quête identitaire, avait, certes, besoin du remède de Senghor de l'esprit africain et du retour aux sources africaines. C'est en tout cas ce que chante le poète haïtien Léon Laleau (1892-1979) dans *Musique Nègre* "ce coeur qui m'est venu du Sénégal", la nostalgie du nègre déraciné tant de son pays que de sa culture. Il n'en demeure pas moins que cette vision substantiviste senghorienne de l'univers subsaharien ne

pouvait pas du tout aider l'Antillais ni l'Africain à transcender les particularismes nationaux ou ethniques puisqu'elle se plaçait elle-même sur le terrain de l'africanité, du nationalisme culturel. C'est ce que René Depestre a bien compris quand il a écrit son Bonjour et adieu à la Négritude. La même prise de conscience est assumée par J. Bernabé, P. Chamoiseau et R. Confiant dans leur manifeste Éloge de la Créolité quand ils écrivent: "Ni Européens, ni Africains, ni Asiatiques, nous nous proclamons Créoles." Ainsi, Antillais, Haïtiens et Africains comme Stanislas Adotevi, auteur du célèbre Négritude et Négrologues, se démarquent de l'assimilation ou de l'africanisme facile pour revendiquer la pensée de la Relation qui, comme le dit Edouard Glissant,

« exige l'opacité et le droit à la différence,
contrairement à la pensée occidentale ou de
l'africanisme qui exige son droit à la
transparence et son droit à réduire l'autre à son
entendement »

(Glissant 1991 : 231)

En effet, il n'y a pas pire que de vouloir rester soi par une glorification du passé, de la tradition. L'invention de celle-ci ou d'une authenticité africaine dans la stratégie identitaire n'a servi que des régimes totalitaires comme celui de Mobutu au Zaïre ou de Gnassingbe Eyadema au Togo. Et cela ne pouvait qu'en être ainsi

« D'abord parce que la culture imaginée comme
authentique se définit par opposition à des cultures

voisines mais qui sont appréhendées comme radicalement différentes, et parce que cette altérité supposée entraîne un principe d'exclusion dont la conclusion logique devient vite l'opération de purification ethnique: l'échange interculturel est alors vécu comme aliénation, une perte de substance, voire une pollution. » (...)

« Ensuite parce que la culture imaginée prescrit aux individus censés relever de celle-ci une identité simplifiée, on serait tenté de dire un kit identitaire, qu'ils sont sommés d'endosser, le cas échéant sous la coercition”

(Bayard 1997 51)

Ces propos sont démontrés et confirmés par les multiples guerres ethniques qui ravagent le continent. On peut à ce propos évoquer à nouveau le mouvement séparatiste casamançais et le fondamentalisme religieux, l'islamisme ou le fanatisme confrérique ou le sectarisme des Baay Faal au Sénégal, en Côte d'Ivoire ou dans l'Afrique des Grands Lacs. La logique reste toujours la négation de l'Autre que l'on cherche à faire disparaître par la contrainte ou par les armes. Il importe plus alors de se convaincre que notre salut ne consiste point en un renoncement de ce que nous avons hérité de la civilisation universelle sous prétexte d'un “retour aux sources” ou au nom des soi-disant valeurs négro-africaines. La question n'est point de se justifier par rapport à l'Occident mais par rapport à l'humanité. Au lieu de nous acharner à découvrir une civilisation nègre qui définirait notre identité, nous ferions mieux de

“rompre avec un passé qui a été la cause même de notre asservissement” pour réclamer avec raison tout le passé du monde, de l’humanité. Ainsi nous retrouverions notre identité en rompant avec cette culture négro-africaine, ce passé authentiquement africain, et surtout avec nous-mêmes.

Si la réforme territoriale, la provincialisation, a pour but d’approfondir notre indépendance, notre rupture avec la colonisation, elle ne doit pas chercher à restaurer le monde ancien, la tradition. Car, comme le dit M. Towa, la cause de notre condition actuelle de dépendance effective est due “à la conservation de notre spécificité, le culte de la différence et de l’originalité”. (Towa 1971 46)

La reconquête de notre identité doit signifier notre capacité de riposter adéquatement à la mondialisation en partant de la compréhension qu’il n’est plus possible de vivre de la préservation de soi. Le monde est devenu un lieu où les cultures s’identifient l’une à l’autre, sans se transformer mutuellement; nul ne peut s’enfermer sans échanger avec les autres. Il faut dire qu’on est presque forcé à ce dialogue, à cette relation par le dynamisme du monde, et que grâce à nos langues le rapport de l’Un à l’Autre s’établit, et que nos langages créent la différence. C’est aussi admettre avec J. Jahn, que

“toutes les cultures humaines sont, jusqu’à un certain point, semblables aux autres; toutes ont, en commun, un ensemble d’éléments que chacune d’elles valorise différemment”

(Cité par L.V.Thomas et R. Luneau 12)

Ne serait-il pas superflu alors de voir dans la diversité des modes de vie et de représentations autre chose qu'une différence d'ordre historique ? Le particularisme ou les spécificités qui sont évoqués à tort et à travers sont de ce point de vue un empire dans un empire qui hypertrophie ce qui le distingue de son semblable. Ainsi, l'universel et le particulier constituent-ils deux faces d'une même réalité, dialectiquement liées. Autant l'universalisme occidental avec sa "mission civilisatrice" a été jugé réducteur parce qu'il a essayé d'ériger son particularisme en valeur universelle; autant le particularisme africaniste qui a sombré dans la quête de l'Absolu en valorisant de façon exagérée sa culture négro-africaine doit aussi être rejeté.

En conclusion, nous craignons que la provincialisation soit un projet totalitaire ou tout au moins une déformation du passé pour régir le présent. L'invention de la tradition ou de l'authenticité répond aux mêmes préoccupations politiques et culturelles de réagir négativement aux changements de la société. C'est pourquoi nous pensons que la provincialisation, comme les précédentes réformes territoriales, ne vise qu'une chose : organiser les populations de sorte que le pouvoir politique puisse en tirer tous les profits nécessaires à sa consolidation. Il est plus question de satisfaire ses intérêts que ceux des populations concernées. S'opposer à l'arbitraire colonial du tracé des frontières ne peut être conçu que dans l'acceptation du principe fondamental du droit des peuples à s'autodéterminer, de l'union libre des peuples libres d'Afrique. Il faut qu'il y ait acceptation de l'identité de l'Autre, de sa différence, qui ne soit point une menace de disparition de l'un ni de l'autre.

VII Wolofisation et identité au Sénégal.

Contrairement à beaucoup de pays africains, le Sénégal dispose d'une langue nationale dominante, le wolof, à côté de la langue officielle, le français, qui permet à la majorité d'échanger et de faire des transactions financières, commerciales et économiques. Dans la plupart des pays africains, le français, l'anglais ou le portugais, est la langue que la majorité utilise pour communiquer ou commercer. Est-ce à dire que le Wolof a ou doit avoir un statut de langue nationale ou de langue locale africaine pour nous permettre de résister à la mondialisation ? Nous ne le pensons pas, même si c'est la langue dominante, la 'lingua franca' du Sénégal. En tous cas, dans le domaine politique, il n'y a pas l'ombre d'un doute que le wolof a une fonction et un rôle beaucoup plus important que toutes les autres langues dites nationales. Et s'il est vrai que le langage est la manifestation de 'la signification' des valeurs collectives, le wolof reflète parfaitement le langage des valeurs nationales sénégalaises.

Pour s'en convaincre, il faut invoquer l'expérience des élections présidentielles de 2000 avec le chargé de la communication du candidat Abdou Diouf, le Français Jacques Seguella. En effet, les thèmes, concepts et formes de campagne conçus par le Français, aussi pertinents qu'ils fussent, se sont heurtés au seul mot wolof 'Sopi' (changement en Wolof) que l'opposition, par son candidat A. Wade, a utilisé pour gagner les élections. On peut bien soutenir que le wolof, langue de la majorité des Sénégalais, est devenue une représentation de la culture collective. Et il a permis la création d'une identité culturelle et politique qui se veut également

représentative des valeurs de la société. Il n'est pas non plus exagéré de dire qu'il a permis à la nation sénégalaise d'affirmer son identité politique malgré sa diversité sociale et économique, qui est souvent source de conflits dans plusieurs pays africains. Une telle situation a mené certains à parler de wolofisation de la culture sénégalaise comme un fait important dans le domaine du développement économique du pays. Ceci se discute, mais il n'en reste pas moins que l'émergence d'une identité nationale autour du wolof n'est pas dénuée de fondement politique.

Le roman de Ousmane Sembène Xala, avec son personnage principal Abdoul Kader Bèye, nous en donne une parfaite illustration. L'auteur du roman se moque de son personnage qui utilise la langue française pour prouver qu'il est civilisé, et le wolof dès qu'il est contrarié par sa fille qui, elle, se montre fière d'être africaine. Elle est universitaire mais elle parle wolof et s'habille à l'africaine, ce qui rend son père furieux. Sembène utilise ce contraste pour montrer les conséquences de l'aliénation culturelle qui transforment l'Africain en animal qui singe le maître ou imite comme un perroquet.

Comme nous l'avons noté plus haut, le rôle de l'ethnie wolof au Sénégal s'est développé au point de produire une culture plus urbaine que rurale qui s'explique par la domination de ce secteur par les Wolofs sur tous les autres groupes ethniques, le moderne prenant le dessus sur le traditionnel. On est tenté de se poser la question de savoir si cette situation linguistique, culturelle ou politique, créée par le wolof peut mener à la formation d'un nationalisme qui transcende la question ethnique pour être progressiste? On peut l'espérer, sans pour autant écarter la possibilité que le contraire puisse aussi se produire, c'est-à-dire la colonisation des autres par l'ethnie dominante

(les Wolofs dans ce cas de figure) surtout dans les grandes zones commerciales urbaines. Il est établi que le wolof a obtenu les différentes fonctions du langage: symbolique, religieuse, commerciale, économique, sociale, culturelle et politique, qui expliquent le fait que non seulement la société sénégalaise s'y identifie ou bien mais elle est identifiée par d'autres, pour dire le moins, comme étant l'identité culturelle. Cette langue sert alors de fondement pour établir une identité pas seulement wolof mais sénégalaise. Comme toute langue, il sert à la fabrication d'identité culturelle par le renforcement d'une réalité commune construite par les systèmes symboliques. C'est admettre que le langage est une interaction dynamique entre cette réalité partagée et l'histoire symbolique d'une culture, comme le conçoit Durkheim.³

Le Sénégal post-colonial permet de vérifier la théorie de Durkheim, car l'histoire collective des Sénégalais voit le renouvellement de l'identité culturelle à travers la langue wolof. En effet, le wolof sert à reconstituer l'identité culturelle du Sénégal post-colonial en ce qu'il transcende les catégories anthropologiques comme l'ethnie pour produire l'identité de la nation sénégalaise. Il est même incompréhensible que ces catégories, comme ethnies, tribus ou bien dialectes soient appliquées seulement aux peuples africains, ou aux peuples dominés en général. Dans le cas de l'Occident, on parle toujours de nations, de nationalités et de langues. Comme quoi, tout est question de rapport de forces, de pouvoir économique et politique.

Depuis très longtemps déjà, les études dans le domaine des sciences sociales ont privilégié la notion de « race » ou « d' ethnies » pour arriver à des théories de la

3 Voir The emergence of the modern language science ; historiographical perspectives by Ernst F. K.

« race » ou de groupes ethniques qui prouveraient les différences entre tel ou tel groupe racial ou ethnique. Pourtant, avec la mondialisation du commerce, des biens, des services et de l'information ou de la langue, on serait tenté de penser que ces notions catégorielles sont révolues. Bien au contraire, la mondialisation permet et favorise le particularisme, le local, en le rendant plus visible et en lui permettant de s'expliquer et de se justifier par elle. Et la nécessité politique de ces notions de race et d'ethnies etc., du particularisme eu égard aux outils d'explications « réalistes » que l'Occident fournit de la culture, ont été renforcées par la nouvelle distribution du pouvoir et la *real politik* du développement. C'est certainement dans cette même perspective de catégorisation du langage, que le wolof s'est catégorisé comme une ethnie à cause du manque d'identification d'une autre ethnie, et ceci constitue alors de fait un abandon de l'ethnie comme catégorie d'identification. Il n'y a pas de doute que le wolof est aujourd'hui une langue qui remplit plusieurs fonctions sociales, en dehors d'une identification de race, d'ethnie, et même de la culture dans son sens anthropologique. Il est devenu une forme de ce qui est conçu comme capital social qui renforce la confiance et la croyance entre les membres de la communauté dans les secteurs de l'économie formelle ou informelle. Le phénomène d'urbanisation s'est accompagné du développement de la langue wolof comme outil de communication utilisé par la majorité des Sénégalais dans leur commerce quotidien. En tant que langue du marché, il n'est plus la langue d'une ethnie mais un instrument d'intégration à la vie socio-économique. Certains n'hésitent plus à dire que la capitale Dakar est même « wolofisée » par les baol-baol (originaires du Baol, région intérieure

du pays) qui dominent l'informel et le secteur de l'import- export. Ils font la loi du marché ; et par la même occasion, imposent leur langue, le wolof. Et ce même phénomène est visible dans presque toutes les grandes villes d'Europe, Paris, Marseille, Milan, Brescia, Rome, Naples etc, Madrid, comme en Chine et à New York (Harlem). Ainsi Fiona McLaughlin dans « Dakar Wolof and the Configuration of an Urban Identity » soutient que

« La référence identitaire à l'ethnie a disparu du fait de

l'appropriation du wolof par tout le monde »

(McLaughlin, 2001 158)

Cette appropriation du wolof par tout le monde, même si elle est admise plus facilement par les non-wolof dans le commerce, l'est difficilement dans les autres domaines politique et socio-culturels. Mais il est important de noter tout de même que cette appropriation ou wolofisation, comme le voient certains, qui explique l'invention ou la réinvention d'ethnie et de culture, a de fait son importance dans la création et le maintien de la nation sénégalaise. Comme langue de la majorité au Sénégal, elle est devenue une représentation de la culture endogène; et par son utilisation, une identité culturelle s'est créée. Comme telle, elle consacre les valeurs sénégalaises, mais aussi, favorise l'évolution de la nation sénégalaise malgré sa diversité linguistique, socio-culturelle et économique. Il y a lieu tout de même de signaler que les fonctionnaires et l'élite se parlent en utilisant une forme de la langue, que certains appellent le ' wolof urbain' différent de celui du ' kaw-kaw' (i.e. du

villageois, le 'wolof rural'). Et sous ce rapport, le français, langue officielle de travail et de l'administration est catégorisée comme la langue d' « eux » et le « wolof urbain » comme la langue de « nous ». Ainsi se crée également un rapport de « eux » et « nous ». Et le français garde toujours son statut de langue de l'autorité et des règles, tandis que le wolof est utilisé pour parler au petit peuple. Ceci était plus vrai encore avec le président-poète, Léopold Sédar. Senghor, et aussi son successeur A. Diouf, mais l'est moins avec A. Wade dont on dit qu'il voulait même 'wolofiser' les institutions, en faire la langue de la République. En tout cas, il a favorisé, ou du moins il n'a pas du tout empêché, l'établissement d'une identité politique par l'utilisation du wolof comme forme de résistance aux contraintes culturelles du français. Ne disait-il pas récemment à la télévision sénégalaise contre ses adversaires que son fils ne pourrait pas prétendre à le remplacer parce qu'il était très imbu de culture européenne, qu'il n'était pas très sénégalais, c'est à dire, wolof (comme lui son père, malgré son épouse française) avec tout ce que cela signifie comme comportement identitaire. Etre capable de s'exprimer en wolof devient dès lors déterminant pour accéder au pouvoir, car il faut savoir communiquer avec le peuple en wolof. Cette importance politique de la langue a fait dire à certains, comme le professeur Mamadou Diouf, que seuls les Wolof (ou ceux qui parlent bien la langue) pourront gagner les élections futures dans le pays. Ce que son collègue Linda J. Beck approuve dans son nouveau livre Brokering Democracy in Africa : The Rise of Clientelist Democracy in Senegal (2008). Ceci est bien compris par les hommes politiques qui rivalisent d'ardeur pour se faire passer pour mouride ou comme proche du Khalife Général des mourides pour obtenir le vote des disciples. L'actuel président, (comme

ses prédécesseurs et même l'administration coloniale), ne s'y trompe pas du tout malgré les nombreuses critiques.

VIII L'identité mouride et la wolofisation :

Nous avons parlé plus haut des ' baols-baols', commerçants qui jouent un rôle important dans l'expansion de la langue wolof à l'intérieur comme à l'extérieur du Sénégal. La plupart sont des mourides (la plus grande confrérie musulmane du Sénégal) et analphabètes. Ils sont maîtres des pôles économiques du pays malgré leur incapacité de communiquer à l'oral comme à l'écrit en français. Ce qui les caractérise également, c'est leur volonté de sénégalisation de l'Islam avec une wolofisation du discours religieux. Ce trait distinctif du mouridisme est d'ailleurs très attirant pour beaucoup de disciples qui recherchent l'authenticité contre le français ou l'arabité. C'est pourquoi les mourides rappellent fréquemment la nécessité de ne pas confondre Islam et arabité. Le système communautaire qui caractérise la culture traditionnelle africaine est donc renforcé par le pouvoir basé sur l'oralité. La parole ou la parole donnée a son importance ; et comme telle, elle doit être respectée car elle est la mesure de la dignité d'un homme ou d'une femme.

Malgré l'origine Al Pulaar et non point wolof du fondateur du mouridisme, l'identité des Mourides est wolof, ce qui s'explique par la sénégalisation ou wolofisation de l'Islam. En effet, l'identité religieuse et culturelle est wolof d'abord avant d'être l'Islam. Le Wolof est *de facto* identifié comme musulman, contrairement au Sérère, Diola, (à ne pas confondre avec les Dioulas de la Côte d'Ivoire ou du Mali

qui sont eux musulmans) etc. Cette façon de croire à l'identité wolof d'abord et à l'identité religieuse ensuite s'explique par l'histoire de l'islamisation du Sénégal qui a réussi son adaptation en Afrique en évitant l'identité arabe.

Il peut être difficile pour beaucoup d'identifier le groupe ethnique de la personne par le simple fait qu'il parle wolof car nombreux sont ceux qui ne parlent plus d'autre langue et qui deviennent wolof comme une référence culturelle plutôt qu'ethnique. Cette *real politik* de la wolofisation pose de graves problèmes aux autres ethnies qui conçoivent ce phénomène comme une forme d'aliénation ou du moins d'assimilation culturelle à laquelle ils doivent s'opposer. Il y a beaucoup de contestations et de mouvements de résistances culturels, de défense de leurs langues chez les Sérères, les Diolas, les Mandingues, mais surtout les Puular. Ils s'opposent tous au favoritisme et aux avantages accordés à la langue wolof et aux Wolofs par l'Etat en termes d'emplois, de ressources et de privilèges. Les Puulars sont les plus visibles dans leur résistance à l'assimilation culturelle du wolof. Je me rappelle encore l'assemblée générale de renouvellement des instances de l'Association des Sénégalais d'Amérique de 1993 à New York. Ce jour là, les Puulars qui étaient venus nombreux pour élire leurs candidats puulars aux différents postes de bureau, ont refusé qu'on utilise le wolof comme langue de travail à ces assises. Et ils ont préféré et imposé à l'assemblée l'utilisation du français au lieu du wolof. Cette attitude de rejet du wolof et d'affirmation de l'identité puular des Al Puular de New York est celle qu'observent presque tous les Puulars du Sénégal, de France et de partout ailleurs. C'est la règle générale et non point l'exception. Pire (ou mieux), il y a même des parents puulars qui punissent leurs enfants pour avoir osé parler wolof à la

maison. L'article de Fiona McLaughlin, professeur à l'université de Kansas, en dit long sur cette question de la résistance des Puulars à la wolofisation qu'ils perçoivent comme une menace contre leur identité culturelle.

En Casamance aussi, répétons-le, la rébellion développe une résistance culturelle au point d'organiser une lutte d'émancipation contre cette forme de colonisation du wolof, jusqu'à réclamer son indépendance d'avec le Sénégal, et à faire valoir son droit à l'autodétermination et à la séparation en tant qu'Etat.

Les manifestations politiques de l'agression envers l'identité culturelle africaine avec la pénétration de l'Islam, comme sous la colonisation, demeurent actuelles. L'Etat colonial a été remplacé par l'Etat wolof, avec les mêmes caractéristiques, aussi surprenant que cela puisse paraître. Il continue d'être totalitaire, centralisé, et la mondialisation n'a fait qu'exacerber le contrôle des institutions d'Etat et aiguïser les contradictions et les crises identitaires. Donal Cruise O'Brien, a certainement raison d'écrire

« que la tendance à la wolofisation des sérères en terme de langage et d'identité pourrait être expliquée comme un produit du marché. »

(1998 20)

D'après tout ce qui précède, nous sommes autorisés à affirmer que l'identité politique post-coloniale a fondamentalement évolué au Sénégal, peut être plus que dans beaucoup de pays africains, raison de plus pour douter de la pertinence du

projet de provincialisation du président Wade. On explique souvent la cohabitation équilibrée des différents groupes ethniques au Sénégal par la pratique du faux cousinage entre eux, ce qui diffère de beaucoup de pays africains qui sont souvent le théâtre de conflits violents entre différents groupes ethniques. Toutefois, cela ne doit pas empêcher la prudence et de penser que le Sénégal n'est pas du tout à l'abri de ces crises identitaires, comme l'ivoirité en Côte d'Ivoire ou l'ethnicisme rwandais. La question nationale ou la construction d'une nation sénégalaise dotée d'un Etat démocratique de respect de la différence et de traitement égal de tous les groupes ethniques sans favoritisme d'une langue sur une autre, ou d'une identité au profit d'une autre, reste un rêve. Dans son ouvrage, Sénégal, Les Ethnies et La Nation, Makhtar Diouf nous explique cette particularité du Sénégal du point de vue de l'évolution historique du pays.

« Néanmoins, les facteurs politiques ont été déterminants dans la situation d'harmonie ethnique du pays depuis le début du siècle. Nous les situerons à trois niveaux : la tradition de la démocratie politique, le militantisme africain et la politique du Président Senghor. »

(Diouf 1994 131)

Selon la théorie de Durkheim sur les variables sociales et son idée de la signification sociale d'un drapeau l'importance de la wolofisation au Sénégal réside dans le fait qu'elle présente toutes les variables qu'on utilise pour mesurer ce que

Gramsci appelle le capital social.

L'idée du capital social, fondée par Gramsci et développée plus récemment par d'autres sociologues comme Coleman, et maintenant Putnam et quelques économistes comme Paul Collier et Thierry van Bastelaer, commence avec l'analyse de la politique de l'identité et le rôle des « networks » ou réseaux sociaux dans la création des identités individuelles, collectives et politiques. Le capital social est un indice sociologique avec des implications économiques (utilisé plutôt par les chercheurs sur le développement social et l'économie politique) qui mesure le niveau de l'impact des réseaux sociaux par rapport à la transmission de l'information, à l'incitation de la confiance et de la réciprocité (l'évolution des normes de la réciprocité) et l'influence des identités (les réseaux sociaux créent l'identification de "nous" et "eux").

A la lumière de la théorie de Durkheim sur les variables sociales, on peut évoquer le cas du Sénégal avec ses emblèmes institutionnalisés comme le baobab ou bien le lion, respectivement un arbre et un animal du pays wolof. Il y a également à côté de ces symboles le langage monétaire dans le secteur informel qui utilise des chiffres en wolof que même les non-Wolof sont obligés d'apprendre pour leurs transactions. Tous les commerçants, libanais, berbères ou maures, chinois ou coréens, guinéens etc. se sont mis à l'école de l'apprentissage du wolof pour survivre.

Un autre fait tout à fait indicatif de ces variables sociales est la pratique du wolof par l'administration, et même par la République, surtout ces derniers temps avec le Président Wade. Ni les leaders politiques ni les radios ne s'y trompent (celles-ci présentent toutes leurs journaux en wolof et en français). Si le wolof a conquis

l'espace public et politique, il lui reste de gagner le combat pour son statut de langue d'enseignement, de travail et d'administration pour se substituer au français. Les radios, elles, ont triomphé de Radio France Internationale RFI et avec l'utilisation des langues locales, surtout le wolof, dans les émissions interactives, animations musicales, présentations de journaux etc. Elles ont contribué à changer "la démocratie des lettres", car la prise de parole dans les débats radiophoniques n'est plus le monopole de l'élite car ils sont faits en wolof et tout le monde y participe.

O'Brien, un des chercheurs les plus influents sur l'identité culturelle et politique en Afrique a fait observer l'importance de l'impact de la wolofisation sur l'identité politique au Sénégal:

« Le français est la langue officielle du Sénégal et demeure la langue d'enseignement à l'école. Cependant, on assiste à la stagnation, puis à la perte d'influence du français face au wolof, langue de l'ethnie majoritaire. Le wolof est surtout une langue parlée dans la vie quotidienne en ville et comprise par toutes les ethnies, elle est devenue la langue des échanges commerciaux quotidiens, des opposants au régime en place, des "petites gens" par opposition au français, langue de l'Etat, et de la classe politique au pouvoir depuis l'indépendance. »

(O'Brien 1998 25-46)

Nous sommes du même avis; et nous pouvons ajouter que le wolof est devenu

un outil linguistique utilisé comme symbole de résistance culturelle et politique contre le français, l'assimilation ou l'aliénation, par les valeurs françaises. Dans Xala de Ousmane Sembène, l'un des personnages principaux, Abdel Kader Bèye, gifle sa fille qui lui rétorque en français quand celui-ci lui parle en wolof. Refuser de parler français et choisir sciemment de communiquer en wolof à un interlocuteur français ou européen ou francophone est une attitude souvent observée, soit pour taquiner, soit pour s'imposer à l'autre avec sa langue, ou bien peut-être, pour montrer son esprit d'ouverture, sa 'teranga' (hospitalité). Des chercheurs comme Boubacar Barry n'hésitent pas à dire que c'est un signe de la forte capacité d'assimilation des Wolofs aux cultures différentes. Pour lui, cet esprit d'ouverture du Wolof peut être situé à l'histoire des royaumes wolof, comme le jolof, l'un des plus grands royaumes africains avant la colonisation. Boubacar Barry poursuit l'explication de pourquoi le wolof est devenu la langue de commerce en interrogeant l'implantation coloniale qui a commencé le long de l'Atlantique avec les villages wolof qui sont devenus, par la même occasion, les centres de commerce, les portes d'échange des biens matériels et humains depuis cette longue période coloniale et même d'avant la colonisation.

Malgré le fait que le wolof ait acquis cette fonction depuis plusieurs années, il n'est pas du tout erroné de dire comme le pensent certains chercheurs que tous les groupes ethniques, le Wolof y compris, ne se soucient guère, ou du moins se soucient peu, de l'intérêt public. Ils essaient pour autant que possible de défendre les intérêts des membres de leur groupe au détriment des autres, ce qui fait que l'ethnicité est non seulement nuisible mais dangereuse pour la stabilité de la nation. Il est fréquent d'observer ce fait en Afrique où les ethnies apparaissent souvent comme une menace

au pouvoir central, à l'Etat, à ce qui est appelé intégralité nationale. L'identité ethnique défie l'identité nationale, le particularisme s'oppose au général, ou au global. Pour s'en convaincre, il faut revisiter l'histoire des mouvements africanistes post-indépendance, pour se rendre compte que le pouvoir des ethnies a souvent fait peur aux gouvernements coloniaux comme actuels.

Dans le cas du Sénégal, il faut signaler que la wolofisation qui peut se révéler comme une nationalisation de la langue locale a franchement changé le débat sur l'ethnie vers une notion de nationalisme, même si l'on doit reconnaître en même temps les quelques clivages importants à traiter par rapport à l'identité politique de la wolofisation. Il y a une nette distinction à faire entre les différentes variétés de wolof, celle de Dakar « urban wolof » ou « Dakar wolof » et celle des zones rurales.

« Urban Wolof » ou « Dakar Wolof » est plus que la seule langue, elle révèle l'identité urbaine, qui est parfois, à tort ou à raison associée à des traits négatifs comme : tricherie, malhonnêteté, manque de respect pour les mœurs et coutumes traditionnels etc. En même temps, «urban wolof » est la langue moderne du Sénégal, en tous cas celle des rues de la capitale, celle de celui qui a réussi à résister à l'assimilation française, à l'aliénation culturelle occidentale. Elle a permis à beaucoup aujourd'hui d'exprimer leur fierté d'être Sénégalais « kaw-kaw », c'est-à-dire villageois, alors que cette identité était avant très péjorative, voire dénigrée et méprisée. C'était l'identité du sauvage, opposé au civilisé ou francisé, du traditionnel opposé au moderne, de l'arriéré opposé à l'avancé ou l'assimilé. « Ces Messieurs qu'il faut, ces messieurs de la ville----. » Et par ce fait, l'individu comme la collectivité dispose maintenant d'une arme, son propre langage, qui lui permet aussi

de posséder un pouvoir alternatif. Ainsi, on assiste à l'émergence d'une culture politique sénégalaise qui pourrait (l'avenir nous le dira) devenir la nouvelle identité nationale sénégalaise.

En guise de conclusion, disons qu'on peut affirmer sans hésitation aucune, aujourd'hui, que les élites africaines sont pour la plupart, beaucoup plus intéressées par la formation d'un Etat que par la construction d'un nationalisme sans la formation d'une nation. Il est aussi vrai que la wolofisation contribue au développement économique, surtout du secteur informel. Le fait qu'il est si bien organisé par les pouvoirs publics peut certainement aider à résister aux effets négatifs de la mondialisation. En permettant de préserver les valeurs culturelles sénégalaises, la wolofisation peut aussi aider la culture africaine, sénégalaise notamment, à contrer la culture occidentale de la consommation individuelle. L'invention d'une identité culturelle de wolofisation, qui soit post-indépendance, post-francophone et plutôt post-ethnie, démontre que l'exception sénégalaise est produite par des facteurs socio-économiques qui ont participé à la création d'un Etat-nation.

Conclusion :

Nous allons conclure avec une discussion du discours que le président français, Nicholas Sarkozy, a prononcé le 26 juillet 2007 à l'université Cheikh Anta Diop de Dakar, lors de sa visite officielle. Le président français a utilisé cette tribune universitaire pour s'adresser aux jeunes Africains, à l'élite africaine. Ce discours a fait couler beaucoup d'encre chez les intellectuels africains qui l'ont jugé comme un affront et qui n'ont pas tardé à réagir par un ouvrage collectif sous le titre L'Afrique répond à Sarkozy, contre le discours de Dakar sous la direction de Makhily Gassama. Si ceux-ci ont trouvé un affront à l'aveuglement dans ce discours, le président Sud Africain Thabo Mbeki lui, l'a bien accueilli avec des félicitations à son homologue français. Comme quoi, les appréciations des uns et des autres diffèrent, même si la grande majorité est du côté de la critique africaine.

Pour notre part, nous voulons saisir cette occasion pour apporter notre modeste contribution à l'entreprise de reformuler les termes du débat, mais surtout pour participer au rétablissement de la vérité historique que M. Sarkozy tente de falsifier. Ses propos sont si proches de ceux développés et critiqués dans nos deux premiers chapitres que nous voyons de l'intérêt à nous y arrêter pour mieux comprendre les enjeux de sa « Françafrique », de sa « Renaissance africaine » etc. que nous n'avons pas évoqués jusqu'ici.

En effet, c'est là aussi une preuve concrète que ces thèses dites colonialistes (donc dépassées pour certains) sont toujours d'actualité avec les néo-conservateurs qui sont victorieux aujourd'hui en France. Et comme telles, elles méritent d'être

adressées et combattues comme l'ont fait Aimé Césaire, Frantz Fanon, Cheikh Anta Diop et d'autres. La réalité de tous les jours nous confirme que les idées colonialistes se renouvellent et changent simplement de forme ; et elles sont vivement exprimées et défendues par de nouveaux colons plus subtils et mieux inspirés. Avec le même regard que dans le passé, ils définissent et redéfinissent nos identités africaines sur la base de leurs intérêts idéologiques et politiques.

1 Le regard n'a pas changé :

Sarkozy jette le même regard sur l'Afrique que l'ethnologie coloniale qui a précédé et accompagné l'entreprise coloniale entre le 16ème et le 19ème siècles. Tout son discours s'articule autour des thèses ethno-raciales de Hegel (1770-1831), David Hume (1711-1776), Carl Von Linne (1707-1778), etc. sur l'Afrique "ahistorique". Ceci est particulièrement évident quand il soutient ce qui suit:

« Le problème de l'Afrique, c'est de cesser de toujours répéter, de toujours ressasser, de se libérer du mythe de l'éternel retour, c'est de prendre conscience que l'âge d'or qu'elle ne cesse de regretter, ne reviendra pas parce qu'il n'a jamais existé »

(Sarkozy Discours 2007)

S'adressant ainsi à l'homme africain, à l'identité qu'il s'est créée et qui est fondée essentiellement sur le passé, un passé mythique qui n'a, du reste, jamais existé, selon lui, Sarkozy demande à l'homme africain de se débarrasser de cette illusion d'un passé radieux, de le démystifier. Pour lui, le drame de l'homme africain réside dans ce rêve d'un retour à ce passé qui est idyllique, aliénant et non pas porteur d'espoir. Et il exige d'abord cette rupture pour ensuite se porter vers un avenir qui est inconcevable sans cet effort d'oubli ou d'abandon. C'est là nous rappeler les penseurs comme Levy-Bruhl (1857-1939), Montesquieu (1689-1755), etc. avec leurs préjugés sur les croyances africaines jugées primitives et la mentalité prélogique du Noir, enfermé dans l'immédiateté et incapable de se projeter dans l'avenir.

Et pour illustrer ses propos, le Président Sarkozy donne l'exemple du paysan africain qui, pour lui, est la représentation parfaite de ce passé statique.

En effet:

"Le paysan africain, qui depuis des millénaires, vit avec les saisons, dont l'idéal de vie est d'être en harmonie avec la nature, ne connaît que l'éternel recommencement du temps rythmé par la répétition sans fin des mêmes gestes et des mêmes paroles".

(Sarkozy Discours 2007)

Selon M. Sarkozy c'est cet esprit de se satisfaire à ce que la nature lui donne sans chercher à la transformer, distinction fondamentale entre l'homme et l'animal, qui est la cause réelle de l'immobilisme de l'homme africain. C'est ce que certains penseurs avant lui avaient appelé la paresse congénitale de l'Africain. La colonisation et l'esclavage qu'on dénonce souvent ne sont nullement entièrement responsables de cette situation de l'homme africain. Car l'esclavage, par exemple, soutient-il, n'était pas le fait exclusif des Européens. Les Africains y ont participé de manière active.

"Ce sont des Africains qui ont vendu aux négriers
d'autres Africains"

(Sarkozy Discours 2007)

Cette affirmation ressassée par la nouvelle droite française "décomplexée" dont le porte-parole est Nicholas Sarkozy cherche à donner une nouvelle lecture de l'histoire de l'esclavage qui incrimine les Africains. Pour elle (cette nouvelle droite) l'esclavage était purement et simplement une affaire de troc et d'échange. Elle ignore ou refuse de reconnaître le fait qu'il reposait sur un système de coercition, fait de razzias et de conquêtes militaires. La soumission d'autres nationalités par la violence était un fait irréfutable. Occulter ces faits et la réalité de la participation effective de l'église et des hommes politiques, des scientifiques et des philosophes, des ethnologues et des anthropologues, des financiers et des mercenaires n'est que pure falsification.

Toutes ces institutions religieuse, politique et socio-culturelle, européennes se sont accordées à concevoir, élaborer et exécuter l'esclavage dans la violence et la barbarie--ce système qui est maintenant jugé par tous ceux qui n'ont pas encore perdu la raison de crime contre l'humanité.

Il est également troublant de constater que Sarkozy et compagnie ne prônent pas du tout de nouvelle lecture quand il s'agit de la tragédie des Juifs. A-t-on jamais entendu parler de complicité des Juifs dans la tragédie de la Shoah. Pourquoi? Pourquoi oser dire aux Africains qu'ils ont été responsables de la vente de leurs frères et sœurs et refuser de dire la même vérité aux Juifs ? En effet, le porte-parole de la nouvelle droite française avait prononcé un discours quelques jours avant au Mémorial de la Shoah dans lequel il disait avec force:

“ nous ne pouvons et nous ne devons pas oublier”,

“il faut assumer sa part de responsabilité”

(Sarkozy Discours 2007)

Par contre, à Dakar, non loin de l'Ile de Gorée où se trouve la Maison des Esclaves, il affirmait le contraire sans ambages:

“ nul ne peut demander aux générations d'aujourd'hui

d'expier ce crime perpétré par les générations passées.

Nul ne peut demander aux fils de se repentir des fautes de leurs pères”

(Sarkozy Discours 2007)

Très conséquent dans sa logique de falsification de l'histoire africaine, Nicola Sarkozy a eu la même attitude presque d'apologie de la colonisation. Et pour atteindre son but, il est allé chercher ses arguments chez Levy-Bruhl (1857-1939), Montesquieu (1689-1755) et Jules Ferry (1832-1893). Les thèses de ces partisans affirmés de l'expansion coloniale et défenseurs de la mission civilisatrice des races supérieures envers les races inférieures ont constitué l'épine dorsale de son discours. Il est allé jusqu'à soutenir que, sans la colonisation, l'homme africain serait resté en dehors de l'Histoire comme l'avait déjà formulé Hegel.

“ Il (le colonisateur) a pris mais il a aussi donné. Il a construit des ponts, des routes, des hôpitaux, des dispensaires, des écoles. Il a rendu fécondes des terres vierges, Il a donné sa peine, son travail, son savoir. Car tous les colons n'étaient pas de voleurs, tous les colons n'étaient pas des exploités”.

(Sarkozy Discours 2007)

Et là, c'est nous rappeler le débat entre les idéologues de la colonisation et la réplique pertinente d'Aimé Césaire dans son célèbre essai Discours sur le colonialisme (1950). Avec sa vision poétique, il avait répondu:

Ô lumière amicale

Ô fraîche source de la lumière

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 ceux sans qui la terre ne serait pas la terre
gibbosité d'autant plus bienfaisante que la terre déserte
d'avantage la terre.

(...)

Écoutez le monde blanc
horriblement las de son effort immense
ses articulations rebelles craquer sous les étoiles dures
ses raideurs d'acier bleu transperçant la chair mystique
écoute ses victoires proditoires trompeter ses défaites
écoute aux alibis grandioses son piètre trébuchement
Pitié pour nos vainqueurs omniscients et naïfs !

(Discours 1955 : 38)

Les études consacrées sur ces « réalisations » de la colonisation prouvent que les infrastructures ne visaient nullement à développer la colonie, mais bel et bien la métropole. Les rails étaient posés et les routes construites pour transporter hors de la colonie les matières premières dont la métropole avait besoin pour son propre développement, et par conséquent, le sous- développement du pays producteur. Les écoles étaient bâties pour former une administration coloniale, des subalternes et une

élite bien assimilée. Rien n'était fait et n'est fait jusqu'à ce jour pour libérer les forces productives de l'Afrique. Mieux, combien de vies ont été détruites pour construire ces ponts et routes tant vantées...

Dans le même ordre d'idées, abordant la situation des conflits ethniques en Afrique, des violences identitaires, les désastreuses conséquences de ce que Glissant nomme identité-racine qui est exclusive et réductrice, Sarkozy critique le projet de la Renaissance Africaine.

Pour lui, cette Renaissance Africaine conçue et réalisée par des gouvernements Africains eux-mêmes, est vouée à l'échec parce que simplement, pense-t-il, il n'existe pas de sentiment d'une identité africaine commune. Il poursuit pour expliquer que dans le continent le sentiment d'appartenance commune relève du mystère, car les peuples n'ont ni la même langue ni la même religion. Selon lui, ils se haïssent tous et s'entretuent.

“Je veux m'adresser à tous les Africains qui sont si différents les uns des autres, qui n'ont pas la même langue maternelle, pas la même religion, pas les mêmes coutumes, pas la même culture, pas la même histoire et qui pourtant se reconnaissent les uns les autres comme des Africains.”

(Sarkozy Discours 2007)

Et pour faire face à ces violences identitaires et envisager le devenir du continent, que doivent faire les Africains ? Pour Sarkozy, ils doivent se rendre compte

qu'ils ne sont pas africains seulement--que leur identité est euro-africaine, qu'elle est double.

II La double identité de l'homme africain:

L'homme africain de Sarkozy ne s'est pas du tout libéré de la nature. Bien au contraire, il est toujours, comme l'avaient bien présenté les ethnologues de la colonisation, primitif et prélogique, un grand enfant. Et Sarkozy de convoquer l'entreprise coloniale qui, malgré tout, a permis à l'homme africain de quitter cet état qui l'enfermait dans l'immédiateté. Mais dans son discours, il s'adressait surtout aux jeunes Africains qui devaient tout faire pour ne pas tomber dans cet état d'immobilisme et pour pouvoir projeter l'avenir. Or, il les convie à voir que cela ne peut se faire que lorsqu'ils se seront armés de la compréhension que leur identité est faite de deux identités, une africaine et une européenne.

“ Je suis (...) venu vous dire qu'il a en vous, jeunes
d'Afrique, deux héritages, deux sagesses, deux traditions
qui se sont longtemps combattues: celle de l'Afrique et
celle de l'Europe. Je suis venu vous dire que cette part de
l'africaine et cette part européenne de vous-même
forment votre identité déchirée.”

(Sarkozy Discours 2007)

Cette identité de l'Africain façon Sarkozy a aussi deux caractéristiques différentes, celles africaines faites d'immobilisme, de répétition, de ressassement

perpétuel et de tendance irrépressible à la régression qu'elle implique d'une part; et celles européennes qui ont pour noms liberté, émancipation, justice et égalité entre les hommes et les femmes. La part européenne est également celle de la raison et la conscience universelles. Et si celle-là est la part sombre et improductive, celle-ci est éclatante, blanche, civilisée. Et selon le président français, les colonialistes, dans leur grande majorité, avaient l'intention éminemment louable de répandre ces valeurs de la part européenne, même si les résultats n'ont été qu'un enchaînement de conséquences désastreuses. Néanmoins, ceci n'enlève en rien, selon lui, à la marque de grande générosité qu'on peut leur reconnaître, ou du moins à la plupart d'entre eux.

Sarkozy continue dans la même veine de donneur de conseils à cette jeunesse africaine en ' exhortant à "se prendre en main" et à "inventer son avenir (....) sur place en Afrique." Mais, surtout, elle doit s'astreindre à la tâche en n'essayant absolument pas de se rappeler ce passé qui n'a jamais existé du reste, mais en construisant à partir du présent.

“Jeunes d’Afrique, ne cédez pas à la tentation de la
pureté (...) ne vous coupez pas de ce qui vous enrichit,
(...) ne vous laissez pas voler votre avenir, (...)
n’écoutez pas ceux qui veulent vous empêcher de
prendre votre part dans l’aventure humaine (...).
Écoutez plutôt (...) la grande voix du président Senghor
(...). Alors entendez (...) combien Rimbaud est africain
quand il met des couleurs sur les voyelles(...)”

(Sarkozy Discours 2007)

III “La grande voix du président Senghor” : l’identité métissée

Ainsi, le métissage dont nous avons parlé plus haut nous revient-il dans ce discours du président français comme voie de salut pour l’Afrique. Ce qui est nouveau dans l’argumentation du discours que nous n’avons pas traité auparavant, c’est cette nouvelle conception du métissage senghorien. Pour Sarkozy, l’avenir de l’Afrique réside en effet dans le métissage,

“perçu non pas en tant que processus universel
d’enrichissement valable pour tous les peuples, mais
comme le seul moyen d’élévation, de maturation de
“l’homme africain” qui “vit trop le présent dans la
nostalgie du paradis perdu de l’enfance”

(Sarkozy Discours 2007)

La référence au “nègre grand enfant” est bel et bien évoquée ici de la manière la plus flagrante, même s’il s’en défend. Artifice de rhétorique, il se donne aussi le luxe de fustiger au passage ceux qui ont commis l’erreur de juger la culture africaine arriérée. Il s’y oppose et affirme une évidence en ces termes:

“ Je veux vous dire, jeunes d’Afrique, que le drame de
l’Afrique n’est pas dans une prétendue infériorité de son
art, sa pensée, de sa culture. Car, pour ce qui est de l’art,

de la pensée et de la culture, c'est l'Occident qui s'est
mis à l'école de l'Afrique."

(Sarkozy Discours 2007)

Et l'évocation des idées de Senghor sur la langue française répond bien à sa
logique de faire passer ses propres convictions sous les paroles d'illustres Africains :

"le français nous a fait don de ses mots abstraits si rares
dans nos langues maternelles. Chez nous les mots sont
naturellement nimbés d'un halo de sève et de sang; les
mots du français eux rayonnent de mille feux, comme des
diamants. Des fusées qui éclairent notre nuit".

(Cité par Sarkozy Discours 2007)

Qui peut nier à cette belle langue française ces qualités ? Mais, quiconque
refuse de reconnaître ces caractéristiques aux langues africaines aussi et à celles du
monde en général, se place sur le terrain de l'idéologie et de la politique colonialistes
et hégémoniques. Il s'agit en effet purement et simplement de faire valoir l'idée de
supériorité d'une langue sur une autre pour achever un programme politique ou
idéologique.

Notre acceptation du métissage est la mesure de notre disposition à relever
le grand défi de l'Afrique. Et ce faisant, nous devons accepter cet apport occidental et
l'assumer sans réserve. Sarkozy nous apprend que les Européens eux, sont encore en

avance, car ils auraient déjà accepté leur part africaine qui est en eux, sans drame ni conflit. Même dans leur manière de marcher, de rire, voire même de danser et de peindre « ils sont africains ». Résister à cette “part d’Europe” qui est une réalité historique est déconseillé car

“l’Afrique doit accepter de n’être elle-même que métissée avec l’Europe, greffée à l’Europe, afin alors de s’approprier les droits de l’homme, la démocratie, la liberté, l’égalité, la justice comme l’héritage commun de toutes les civilisations et de tous les hommes”.

(Cité par Sarkozy Discours 2007)

Si l’Europe a achevé sa formation identitaire, l’Afrique, elle, est encore embourbée dans le processus, et la rencontre des deux civilisations procède de façon inégale. Si l’européenne est une haute civilisation, généreuse (sauf la parenthèse malheureuse et maladroite de la colonisation), celle-là est inachevée, inaccomplie, immobile et mystérieuse. Et Sarkozy de se donner la nouvelle mission d’aider l’Afrique à achever son humanité qui passe par l’appropriation des sciences et des techniques modernes qui sont le produit de l’intelligence humaine. Ainsi, les jeunes Africains seront capables de s’ouvrir à la mondialisation et de ne pas la voir comme une menace à leurs identités.

Fondée sur le socle identitaire, le discours de Sarkozy cherche aussi à concevoir une nouvelle Afrique mi-africaine, mi-européenne, une sorte de “Renaissance” qu’il nous propose avec insistance.

IV La Renaissance :

Sarkozy est arrivé à Dakar avec un projet qu’il veut proposer à la jeunesse africaine dont l’identité est déchirée et qui doit assumer son héritage colonial et le métissage qu’il a produit. A l’envie brûlante des jeunes de partir et à la tentation de l’aventure ou de l’exil, il oppose donc la Renaissance.

“Cette Renaissance, je suis venu vous la proposer. Je suis venu vous la proposer pour que nous accomplissions ensemble parce que de la Renaissance de l’Afrique dépendent pour une large part la Renaissance de l’Europe et la Renaissance du monde”

(Sarkozy Discours 2007)

Le succès de ce combat ne peut se faire que si la jeunesse africaine refuse toute tentative de repli sur soi, de “pureté identitaire”. La jeunesse d’Afrique doit également accepter de s’ouvrir à l’européanité de l’Afrique pour enfin permettre à l’homme africain qui “n’est pas assez entré dans l’Histoire” d’y entrer finalement.

Il est très clair que l’ancien ministre de l’intérieur devenu président de la République Française ne s’adresse pas du tout aux jeunes Africains de la banlieue

parisienne, ces descendants d'esclaves, de colons et d'immigrés africains--ceux-là même qu'il avait désignés comme des voyous haineux congénitaux.

Sans rien regretter et très fidèle à sa logique ethnocentrique et paternaliste, Sarkozy en "bon ami de l'Afrique" qui ose alors tout dire à ses amis africains, martèle sa proposition que le développement du continent ne peut se faire que quand les jeunes d'Afrique accepteront de s'élever par le métissage. Ce n'est que par l'acceptation d'une identité métissée que les Européens auraient adoptée avec fierté que les violences identitaires cesseront, que les violences ethniques laisseront la place à l'ouverture et à la différence. Et c'est alors qu'on pourra avancer sûrement vers la réalisation de l'Eurafrrique, de la Françafrique, de l'union méditerranéenne.

Les conceptions identitaires du président français, qui excluent l'adhésion de la Turquie à l'Union européenne, ne militent pas du tout en faveur d'une quelconque union des différents peuples fondée sur le respect des différences identitaires. Mieux, nous pouvons même dire sans exagération que la Renaissance ou l'Eurafrrique et la Françafrique, la Francophonie ou l'Union méditerranéenne, ne sont aucunement des voies de salut pour l'Afrique. Elles reposent toutes sur des idéologies qui au fond sont aliénantes. Nous pensons la même chose de la "personnalité africaine", de l'"authenticité" ou du "socialisme africain". Nous comprenons aussi depuis Fanon que nous ne pouvons pas faire l'éloge d'un passé coupé du passé du monde ou de notre présent et de notre avenir, car le passé du monde est aussi notre passé et que l'"âme nègre" est une invention pure et simple de Blanc, comme l'est d'ailleurs le terme Nègre.

Il est aussi clair que le métissage senghorien ou sarkozien qui choisit d'être un mélange biologique du sang africain et européen ou un mélange d'une part africaine et d'une part européenne ne sont que des leurres. Si l'identité africaine n'est pas la plus métissée de toutes les identités, elle est au moins parmi les plus diversifiées au monde. Et c'est là où nous préférons le métissage de Glissant qui se refuse à faire un choix de mélanges, car la sienne privilégie l'imprévisible et repose sur l'idée centrale de la Créolisation, "de changer en échangeant sans se perdre".

Mais mon adhésion à cette conception identitaire de la Créolisation préconisée par Edouard Glissant n'enlève en rien ma réserve ou mon doute quant à sa prétention d'armer l'homme noir pour qu'il trouve en elle une solution à sa crise identitaire. Mon scepticisme s'explique et se justifie en réaction à sa théorie du "Tout-Monde" qui ignore ou néglige les différences de classes ou de genre qui sont aussi fondamentales que celles culturelles, si elles ne les déterminent pas en dernière analyse.

Face à la réalité des conflits identitaires dans le monde, et surtout en Afrique où le particularisme est très accentué face à la mondialisation, qui en fait en est en grande partie responsable, comment concevoir la disparition de ces contradictions identitaires sans changer les termes de la relation entre les différentes nations ? Si l'on s'accorde à dire que la mondialisation n'est rien d'autre que l'universalisation de la culture état-unisienne au détriment de toutes les autres cultures, l'universalisation ne peut pas favoriser l'affirmation des différences culturelles. Même si l'individu est

aujourd'hui le produit de plusieurs cultures, il tend toujours à se définir par rapport à une seule culture, ce qui rend le processus de création identitaire perpétuel.

Fanon s'est toujours considéré antillais jusqu'au jour où il a été désigné comme noir par un petit enfant blanc. Il dit que c'est ce jour là qu'il a su pour la première fois qui il était. Si le Tout-monde de Glissant privilégie le centre-monde comme le lieu de création de la Créolisation, est-ce à dire que l'origine sur laquelle on fondait les identités n'a plus son importance sous l'effet de la mondialisation ? Nous ne le pensons pas. Bien au contraire, le besoin du retour au particulier, au local, est très souvent opposé au phénomène de la mondialisation. Car comme l'explique Anthony D. King

« Paradoxically in our world, marginality has become a powerful space. It is a space of weak power but it's a space of power, nonetheless(...). The refusal of modernity which takes the form of a return, a rediscovery of identity which constitutes a form of fundamentalism.

(King 1991 36)

Enfin la Créolisation de Glissant qui rejette l'identité-racine pour lui substituer l'identité-relation et qui favorise « la pensée du Divers », la diversité culturelle et un « métissage sans limites » dont « les résultantes sont imprévisibles », avec comme fondement la totalité des particuliers, est-elle réalisable dans ce monde à pensée unique, avec une culture qui domine toutes les autres ?

Bibliographie:

- African Forum. Vol.2.3 (1967). Ed. Mercer Cook. « The Poetry of Léopold Sédar Senghor » .
- Abou, Antoine. L'Ecole dans la Guadeloupe coloniale. Paris : Editions Caribéennes, 1988
- Achebe, Chinua. Things Fall Apart. First Fawcett Crest Edition: Oct. 1969
- Adotevi, Stanislas. Négritude et Négrologues. Paris : U.G.E, 1972.
- Appiah, Anthony. Identity Against Culture: Understandings of Multiculturalism. Berkeley, CA: University of California, 1994
- Bâ, Mariama. Un chant écarlate. Dakar ; N.E.A., 1981.
- Babou, Cheikh Anta. Fighting the Greater Jihad: Ahmadou Bamba and the Founding of the Muridya of Senegal (1853-1913). Athens OH: Ohio University Press, 2007
- Balde, Abdoulaye. Etude comparative des parlers mandingues du Sénégal, avec référence spéciale au processus de leurs divergence et convergence phonologiques. Dakar: Centre de linguistique appliquée de Dakar, Université de Dakar, (Les Langues nationales au Sénégal; 4), 1983
- Baker, Houston, Jr. The Journey Back: Issues in the Criticism of Black literature. Chicago: U. of Chicago Press, 1980
- Barthes, Roland. Mythologies. Paris : Seuil-Points, 1957
- Barthes, Roland. Éléments de sémiologie. Paris : Seuil, 1971
- Barthélemy, Gérard. Les Duvaliéristes après Duvalier. Paris : L'Harmattan, 1992
- Basil, Davidson. L'Afrique avant les Blancs, découverte du passé oublié de l'Afrique. Traduit de l'anglais par Pierre Vidaud. Paris : P.U.F, 1962.
- Bouche, Denise. Histoire de la colonisation française. Tome.2. Flux et reflux (1815-1962). Paris : Fayard, 1991

Boulaga, Fabien Eboussi. Le Christianisme sans fétiches. Paris : Présence Africaine, 1981

Bayart, Jean-François. L'illusion identitaire. Paris : Librairie A. Fayard, 1997

Beck, Linda J. Brokering Democracy in Africa : The Rise of Clientelist Democracy in Senegal.
New York: Palgrave Macmillan 2008

Benedict, Ruth. Echantillons de Civilisations. Traduit de l'anglais par W. Raphael, 5^e.édition.
Paris : Gallimard, 1950

Bernabé, Jean, Patrick Chamoiseau, Raphaël Confiant. Eloge de la Créolité. Paris : Editions
Gallimard, 1993

Beti, Mongo. Mission terminée. Paris : Buchet /Chastel 1957.

Beti, Mongo. Le Pauvre Christ de Bomba. Paris : Laffont, 1956

Biou, Jean.« Lumières et anthropologies » Revue des sciences humaines, Fasc.146
(juin 1972): pp.225-228

Calvet, J.L.Linguistique et colonialisme, Petit traité de glottophagie. Paris : Éditions Payot, 1974

Chamoiseau, Patrick -R. Confiant. Lettres Créoles : Tracées antillaises et continentales 1635-
1975. Paris : Gallimard 1999

Chateaubriand François-René de. Œuvres Complètes : Paris : Garnier, 1861 et 1865

Chateaubriand, François-René de. Les Natchez, suivis du Voyage en Amérique. 1830 ; Paris :
Bethume et Plon 1984

Chateaubriand, François-René de. Atala. Paris : Pocket, 2004

Chevrier, Jacques. Littérature nègre. Paris : Armand Colin, NEA, 1984

Césaire, Aimé. Discours sur le Colonialisme. Paris : Présence Africaine, 1955.

Césaire, Aimé. Cahier d'un retour au pays natal. Paris : Présence Africaine, 1955

- Césaire, Aimé. Et les chiens se taisaient. Paris : Présence Africaine, 1956.
- Césaire, Aimé. Ferrements: Poèmes. Paris: Seuil, 1960
- Condé, Maryse. « Négritude césairienne, négritude senghorienne. » Revue de littérature comparée, no. 3 et 4, (juillet-décembre 1974) pp.409-419
- Damas, Gontran Leon “Trêve” in Pigments. Édition définitive. Paris : Présence Africaine, 1937
- Delafosse, Maurice. Haut-Sénégal Niger. Paris : E. Larose, 1912
- Delafosse, Maurice. La langue mandingue et ses Dialectes. Paris : Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1929
- Demaison, André. « Adresse au visiteur ». Guide officiel de l'Exposition Coloniale Internationale. Paris : 1931. 20
- Depestre, René. “La Négritude de Jean Price-Mars.” Bonjour et Adieu à la Négritude. Paris : Robert Laffont, 1980. 73-74
- Depestre, René. Bonjour et adieu à la Négritude. Paris: Robert Laffont, 1980.
- Dewitte, Philippe, Les mouvements nègres en France 1919-1939. Paris : Éditions L'Harmattan, 1985
- Diao, Abdou. « *Priorités* » .Sudquotidien. Dakar : juillet 2001
- Dieng, Amadou Aly. « Question nationale et ethnies en Afrique noire : le cas du Sénégal ». Revue Africa Développement. XX. No.3 (1995): 129-155
- Dieng, Amady Aly. « Une écriture professionnelle de l'histoire ». Walf Fadjiri. Dakar : _avril 2002
- Dieng Amady Aly. « Le passé « indigénisé » de l'Afrique. » Walf Fadjiri. Dakar : avril 2002
- Dieng, Moustapha. « La République et ses langues. » Le Soleil. Dakar : juillet 2001

- Diouf, Makhtar. Sénégal, les Ethnies et la Nation. Dakar : UNRISD, 1994
- Diop, Alioune. Philosophie bantou : Préface à la troisième édition. Paris : Présence Africaine, 1949
- Diop, Boubacar Boris. Le Temps de Tamango suivi de Thiaroye terre rouge. Paris : L'Harmattan, 1981
- Diop, Cheikh Anta. Black Africa: The Economic and Cultural Basis of a Federated State.
Wesport, CT: Lawrence Hill, 1978
- Diop, Cheikh A. L'Afrique noire précoloniale. Paris: Présence Africaine, 1960.
- Diop, Cheikh Anta. Nations nègres et culture. Tome 1. Paris : Présence Africaine, 1979.
- Diop, Cheikh A. Civilisation ou barbaries. Paris : Présence Africaine, 1981
- Diop, Cheikh A. « Lettre au Ministre de l'Information et des Télécommunications chargé des
Relations avec les Assemblées. » Siggi ,journal politique Dakar : Février 1977
- Du Bois, W.E. The Souls of Black Folk. 1903; New York: Avon Books, The Negro Classics, 1965
- Durkheim, Emile. Les règles de la méthode sociologique. Paris : P.U.F, 1977
- Eboussi, Boulaga. « Le bantou problématique.» in Présence Africaine, no.66, 1968 ,p.4-40
- Edward W. Said. Culture et impérialisme. Paris : Fayard 1993
- Fallope, Josette. Esclaves et citoyens, sociétés d'Histoire de la Guadeloupe. Paris : Éditions Caribéennes, 1987
- Fanon, Frantz. Peau noire masques blancs. Paris : Seuil, 1952
- Fanon, Frantz. Les Damnés de la terre. Paris : Éditions Maspero, 1961.
- Fonkoua Romuald-Blaise. « E. Glissant Naissance d'une anthropologie antillaise au siècle de

l'assimilation ? », Cahiers d'études africaines. 35.140 (1956) : 797-818

Frobenius, Léo. Histoire de la civilisation africaine. Paris : Gallimard, 1929

Freedman, Maurice. Social and Cultural Anthropology. Mouton, Unesco, 1978

Gassama, Makhily. La langue d'Ahmadou Kourouma ou le français sous le soleil d'Afrique.

Paris : Editions Karthala, 1995

Gassama, Makhily. L'Afrique répond à Sarkozy, contre le discours de Dakar. Paris : Éditions

Philippe Rey, 2008

Gauvin, Lise. L'écrivain francophone à la croisée des langues. Paris: Editions Karthala, 1997

Glissant, Edouard. Soleil de la conscience. Paris : Seuil, 1955

Glissant, Edouard. Le discours antillais. Paris : Seuil, 1981

Glissant, Edouard. Poétique de la Relation. Paris: Gallimard ,1990

Glissant, Edouard. Discours de GLENDON. Toronto: York University 1990

Glissant, Edouard. Introduction à une Poétique du Divers. Paris : Gallimard, 1996.

Glissant, Edouard. Traité du Tout-monde. Paris : Gallimard, 1997

Glissant, Édouard. L'Intention Poétique . Paris : Éditions du Seuil, 1997

Gobineau, Joseph-Arthur de. Essai sur l'inégalité des races humaines.1853-55 ; Paris : Éditions

Pierre Belfond, 1967

Godfroy, Bidima Jean. La philosophie négro-africaine. Paris: P.U.F, 1995

Grégoire, Abbé. De la littérature des Nègres Introduction et notes de Jean Lessay. Paris :

Librairie académique Perrin, 1991

Hazard, Paul. La crise de la conscience européenne. Paris : Fayard, 1989,

Hegel, W. Georges. La phénoménologie de l'esprit. T.1 et 2. 1903; Paris : Aubier-Montaigne

1987

Huntington, Samuel P. The Clash of Civilization and The Remaking of World Order. Dehli, etc:

Penguin Books, 1996

Jakobson, Roman. Essai de linguistique générale: aux sources du structuralisme. Paris : Seuil,

1963

Kabou, Axel. Et si l'Afrique refusait le développement ?. Paris : L'Harmattan, 1991

Kane, Cheikh A. L'Aventure Ambigüe. Paris : Julliard, 1961.

Kanneh, Kadiatu. African Identities : Race, Nation and Culture in Ethnography, Pan-Africanism and Black Literatures. London: Routledge , 1998

Kemedjio, Cilas. De la Négritude à la Créolité *Edouard Glissant, Maryse Condé et la malédiction de la théorie*. Littératures des Peuples Noirs/ African Peoples' Literatures.

Hamburg : LIT, 1999

Kesteloot, Lilyan .Comprendre les poèmes de Léopold Sédar Senghor. Les classiques africains.

Paris : Editions Saint-Paul, 1986

Kesteloot, Lilyan. Anthologie négro-africaine .Histoire et Textes de 1918 à nos Jours. Paris :

Edicef, 1992

Kourouma Ahmadou, Les Soleils des Indépendances. Paris : Seuil, 1970

Labat, Jean-Baptiste. Nouveau voyage aux Isles de l'Amérique. La Haye, Husson, van Duren,

Johnson, Alberts, Gosse & Levier, 1724.

La Dépêche Africaine, « Grand organe indépendant de correspondance entre les Noirs et d'étude des questions politiques et économiques coloniales », mensuel, 1928 à 1932 et 1938

(Slotfom V, 2).

- Luizard, Pierre-Jean. Le choc colonial et l'islam. Les politiques religieuses des puissances en terre d'islam. Paris: La Découverte, 2006
- Mamdani, Mahmood. Good Muslim, Bad Muslim: America, the Cold War and the Roots of Terror. New York: Pantheon Books, 2004
- Mamdani, Mahmood. When Victims Become Killers. Colonialism, Nativism and the Genocide in Rwanda. Princeton, NJ : Princeton University Press, 2002.
- Maran, René. Batouala, Véritable Roman nègre. Paris : Albin Michel, 1921.
- Martinkus-Zemp, Ada. Le blanc et le noir. Paris: Nizet, 1975.
- Mazrui, Ali. The Africans : A Triple Heritage. Little Brown & Co (T), Boston: 1986
- Memmi, Albert. Portrait du colonisé, précédé du Portrait du colonisateur. Paris : Gallimard, 1985
- Miller, Christopher L. Blank Darkness. Africanist Discourse in French. Chicago: University of Chicago Press, 1985
- Miller, Christopher L. Nationalists and Nomads: Essays on Francophone African Literature and Culture. Chicago: The University of Chicago Press, 1998
- Montaigne, Michel. Les Essais. Volumes 1-3. Paris : Garnier Flammarion, 1979
- Montesquieu, Charles De Secondat de. Les Essais sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères. Vols II et. III. Paris : Collection Bordelaisienne, 1968
- Mudimbe, V.Y. Entre les eaux. Paris: Présence Africaine, 1973
- Mudimbe, V. Y. The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge. Bloomington and Indianapolis :Indiana U. Press, 1988.
- Mudimbe, V.Y. The Idea Of Africa. Bloomington and Indianapolis: Indiana U. Press 1994
- Nathan, Irvin Huggins. Harlem Renaissance. New York: Oxford University Press, 1971.

- Ndao, Cheikh Aliou. Du sang pour un trône. Paris : Éditions L'Harmattan, 1983
- Negroni, de François. Afrique fantasmes. Essai. Paris: Plon, 1992.
- Ngugi, Wa Thiong'o. Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature.
London: James Currey, 1986
- Ngugi Wa Thiong'o. "The Language of African Literature," in Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader. Ed. P. Williams and L. Chrisman. New York: Columbia University Press, 1969
- Nkrumah, Kwamé. Consciencisme. Paris : Payot, 1964
- O'Brien Donal Cruise. "The Shadow Politics of Wolofization." Journal of Modern African studies, 36.1 (1998): 25-46
- Obenga, Theophile. Le Zaïre : Civilisations traditionnelles et culture. Paris : Présence Africaine, 1977
- Oyono, Ferdinand. Une vie de boy. Paris : Julliard, 1956
- Oyono, Ferdinand. Le vieux nègre et la médaille. Paris : 10/18, 2005
- Price- Mars, Jean. So spoke the Uncle. Traduit par Magdaline W. Shannon 1928 ; Washington, DC : Three Continents Press, 1983
- Person, Y. L'Afrique noire et ses frontières. Impérialisme linguistique et colonialisme. Paris : Centre de Recherches africaines, 1990
- Réno, Fred. Identité et Politique de la Caraïbe et de l'Europe multiculturelles. Paris : Economica, 1995
- Rimbaud, Arthur. Une saison en enfer. Edition établie par Pierre Brunel. Paris : Jose Corti, 1987
- Roumain, Jacques. Gouverneurs de la Rosée. Paris : Editeurs Français Réunis, 1946

- Sadji Abdoulaye. NiNi, mulâtresse du Sénégal. Paris : Présence Africaine, 1988
- Sand, Georges. La Mare au diable. Paris : Éditions J'AI LU, 2003
- Sartre, Jean-Paul. "Orphée noir." Introduction à l'*Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*. Ed.. L. S. Senghor. Paris: PUF, 1948
- Saussure, Ferdinand de. Cours de linguistique générale. Paris : Payot 1985
- Segalen, Victor. Voyages au pays du réel. Paris : Éditions Complexes, 1955
- Sembène, Ousmane. Véhi Ciosane. Paris : Présence Africaine, 1966.
- Sembène, Ousmane. Xala. Dakar : N.E.A, 1973.
- Sembène, Ousmane. Ceddo. Dakar : N.E.A, 1977.
- Sembène, Ousmane, "Lettre ouverte au Président de la République," in Taxaw, No 6 (Décembre 1977): 15-18
- Senghor, Léopold Sédar. Chants d'Ombres. In Poèmes. Paris : Editions du Seuil 1945
- Senghor, Léopold Sédar. Liberté1: Négritude et Humanisme. Paris : Seuil, 1964.
- Senghor, Léopold-Sédar. Le socialisme africain : la voie sénégalaise. Pour une relecture africaine de Marx et Engels. Dakar : NEA 1976.
- Senghor, Léopold Sédar. Liberté 2 .Nation et Voie Africaine du Socialisme. Paris : Seuil, 1971
- Senghor, Léopold Sédar. « Les leçons de Léo Frobénius.» Ed. Léopold Sédar Senghor, Liberté 3: Négritude et Civilisation de L'Universel. Paris : Seuil, 1971.
- Senghor, Léopold Sédar. « Le français, langue de culture.» Liberté I: Négritude et humanisme. Paris: Editions du Seuil, 1964. 358-363
- Senghor, Léopold Sédar. « Confidence autour d'un micro », Interview par Demba Dieng Office de Radiodiffusion Télévision du Sénégal. Cassette, ORTS, 1984

- Siefer, Léon Fanoud. Le Mythe du Nègre et de l'Afrique noire dans la littérature française de 1880 à la 2ème guerre mondiale. Paris : Klincksieck, 1968.
- Siggi, Journal politique ed. Cheikh Anta Diop. Dakar : Fevrier 1977
- Sourieau, Marie-Agnès. Suzanne Césaire et Tropiques: de la poésie cannibale à la poésie créole.
The French Review, 68.1 (Oct. 1994) : 69-77
- Staline, Joseph. Le Marxisme et les problèmes de linguistique. Pékin : Éditions en Langues Étrangères, 1975
- Tempels, Placide. La philosophie bantoue. Paris : Présence Africaine, 1949
- Testart, A. L'évolutionnisme en anthropologie sociale, Dictionnaire de l'évolution et du darwinisme.
Paris : Presses Universitaires de France, 1992
- Thiam, Iba Der. « Une mesure révolutionnaire ». Sudquotidien. Dakar : 15 mai 2001
- Toumson, Roger. Mythologie du métissage. Paris : Presse Universitaire de France, 1998
- Towa, Marcien. Essai sur la problématique de la philosophie en Afrique Noire. Yaoundé: Clé,
1971
- Tylor, E.D. Primitive culture. 2 vols. 7th.ed. New York : Brentano's. 1964
- Voltaire. Essai sur les mœurs et esprit des nations, T.3 Paris : Editions Courrier, 1963
- Williams, Raymond. Marxism and Literature. New York: Oxford University Press, 1977
- Zobel, Joseph. La Rue Case-Nègres. Paris : L'Harmattan, 1974