



La négritude ou le «soleil de l'âme»

Jean-René Bourrel

«Rendre à Césaire...»

Paris, capitale nègre

La négritude comme volonté et représentation

La négritude en actes

La solitude du Dyâli

**Voilà quelles sont
les valeurs fondamentales
de la Négritude:
un rare don d'émotion,
une ontologie existentielle
et unitaire, aboutissant,
par un surréalisme
mystique, à un art engagé
et fonctionnel, collectif
et actuel, dont le style
se caractérise par l'image
analogique et le parallélisme
asymétrique.**

(Liberté 3)

Ma négritude est vie, vue et vie.²

36

«Rendre à Césaire...»

S'il est un mot que Léopold Sédar Senghor a sans doute regretté de ne pas avoir créé, lui qui en a forgé tellement, c'est bien celui de «négritude». On perçoit son regret lorsqu'il lui faut reconnaître à Aimé Césaire la paternité d'un néologisme auquel son nom reste à jamais attaché: «Il faut rendre à Césaire ce qui est à Césaire. Car c'est lui qui a inventé le mot dans les années 1932-1934.»

Les deux hommes se sont liés d'amitié dès leur rencontre à Paris, dans les couloirs du lycée Louis-le-Grand, en octobre 1931. Malgré la différence de leurs origines géographiques et culturelles, le Sénégalais et le Martiniquais s'accordent aussitôt dans une commune résolution à défendre «la personnalité collective négro-africaine»: à affirmer les valeurs culturelles spécifiques aux cultures noires, à combattre le mépris dont elles sont l'objet de la part des colonisateurs européens, à rétablir «l'Homme noir» dans les droits imprescriptibles de la personne humaine. Comme par défi, ils reprennent le mot «nègre» au niveau de mépris où il avait fini par tomber pour désigner, par le néologisme «négritude», l'irréductible originalité des cultures noires et le droit à la différence des Noirs d'Afrique et de la diaspora:

«Césaire s'est contenté d'ajouter le suffixe -itude à la racine negr- [...]. Au lieu de Négritude, on pourrait dire, aussi bien, Négrité [...] mais Césaire a bien fait de choisir Négritude, car le suffixe -itude introduit une nuance de concret, qui convient bien à ce peuple concret qu'est le peuple noir [...].»³

La définition minimale donnée alors par Césaire a le double mérite de la brièveté et de la clarté: «La Négritude

est la simple reconnaissance du fait d'être noir, et l'acceptation de ce fait, de notre destin de noir, de notre histoire et de notre culture.» Ce «mot-concept» présente également un double sens, objectif et subjectif:

«Objectivement, la Négritude est un fait: une culture. C'est l'ensemble des valeurs [...] non seulement des peuples d'Afrique noire, mais encore des minorités noires d'Amérique, voire d'Asie et d'Océanie [...]. Subjectivement, la Négritude, c'est «l'acceptation de ce fait» de civilisation et sa projection, en prospective, dans l'histoire à continuer, dans la civilisation nègre à faire renaître et accomplir.»⁴

^{1/} «Qu'est-ce que la Négritude?», *Liberté* 3, Paris, Le Seuil, 1977, p.97

^{2/} Entretien accordé au Bucentaure, Paris, juin 1983, p.53.

^{3/} «Encore de la Négritude, ou Négritude, Nègrerie ou Nigritie», dans *Liberté* 3, op. cit., p.469.

^{4/} «Problématique de la Négritude», *Liberté* 2, Paris, Le Seuil, 1971, p.270.

Mot abstrait, mot concept, le terme «négritude» est né probablement à la fin de 1932 au cours des discussions qui réunissent Senghor, Césaire et le Guyanais Léon Gontran Damas. Mais il ne commencera à être connu qu'après la publication en 1939 du *Cahier d'un retour au pays natal*, de Césaire («Ma Négritude n'est pas une taie d'eau morte sur l'œil mort de la terre/Ma Négritude n'est ni une tour ni une cathédrale»), et entrera dans le débat intellectuel grâce au texte que Jean-Paul Sartre donne, sous le titre «Orphée noir», en ouverture à l'*Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française* que Senghor publie en 1948 aux PUF.

Si Senghor n'est pas le créateur du mot, il le fait sien avec d'autant plus d'aisance et de légitimité qu'il en a éprouvé, dans sa vie personnelle, la nécessité par défaut. La négritude répond en lui à un sentiment de révolte né, alors qu'il était adolescent, de la prise de conscience d'une inacceptable injustice.

Entré en 1923 au collège séminaire Libermann à Dakar, Senghor ne peut pas accepter l'enseignement «ethnocentrique» des Pères du Saint-Esprit, qui nient toute valeur, sinon toute existence, à sa culture sère vécue de l'intérieur pendant «les années transparentes de l'enfance». Les souvenirs du «Royaume d'enfance» lui remettent en mémoire les épopées qui célèbrent la geste des Guelowars, les chants gymniques qui proclament le nom et la gloire des «Noirs élancés», le rituel à la fois simple et solennel

qui entourait naguère les visites que Koumba N'Dofène Diouf, le roi du Sine, rendait à son père, Basile Diogoye, «le Lion vert»: autant de souvenirs qui conduisent cet adolescent d'autrefois, pourtant promis à la prêtrise et à l'enseignement, à s'inscrire en faux contre les allégations des prêtres enseignants et notamment du directeur du collège séminaire, le père Albert Lalouse: «[Il] pensait que nous étions des sauvages, que nous étions une table rase. Obscurément, je sentais que ce n'était pas vrai, que nous avons notre civilisation. Mon père m'avait élevé dans la fierté de ma race et de ma famille. C'est de là qu'est née en moi l'idée de négritude».⁵ Senghor redira toujours sa dette envers le père Lalouse, qui, en lui faisant prendre conscience de sa culture originelle, révèle en lui ce qu'il appellera, quelques années plus tard, «l'exigence de [sa] négritude impérieuse...».⁶ «Je dois beaucoup à cet homme car il a orienté ma vie».⁷ Et il confiera en 1976 à Georges Soria: «À l'âge de seize ans, j'avais déjà le sentiment de la négritude, c'est-à-dire de la spécificité de la culture négro-africaine».⁸

Refus de l'«acculturation», de la «chosification», de la «réification»: autant de barbarismes expressifs de la barbarie qui consiste à instiller la haine de soi et le mépris des siens. Refus qui n'est donc pas un racisme (Senghor s'évertuera à le répéter) mais l'acceptation d'être soi-même, dans sa race, dans sa culture et dans son destin: «La Négritude n'est ni racisme ni négation de soi. Elle est enracinement en soi et confirmation de soi: de son être».⁹ «La Négritude n'est donc pas racisme. Si elle s'est faite, d'abord, raciste, c'était par antiracisme [...]. En vérité, la Négritude est un Humanisme.»¹⁰

L'acharnement avec lequel Senghor approfondira, nuancera, complètera le concept de négritude pour en faire l'«idée-force» et le thème central de sa vie, l'objet d'une passion jamais éteinte, trouve donc son origine première dans cette blessure de l'adolescence, dans ce mépris culturel humiliant qui a porté atteinte à la vérité mais aussi, plus sourdement, à l'intégrité même de l'être intérieur.

Paris, capitale nègre

En octobre 1928, Senghor arrive à Paris pour entreprendre ses études supérieures. «Les années ardentes» qu'il va connaître alors – l'expression est de lui – hâtent la maturation de sa révolte. C'est notamment à la faveur des amitiés intellectuelles qu'il noue au lycée Louis-le-Grand qu'il va transformer en conscience son expérience personnelle et approfondir la notion de négritude.

Au-delà des murs de la khâgne, Paris offre un environnement sans pareil au combat qu'il a engagé pour la réhabilitation de l'«Homme noir», de son histoire, de ses civilisations, de son «esprit-culture». En ces années 1920 et 1930, la ville est l'épicentre du «tumulte noir» (la formule est de l'affichiste Paul Colin) – Michel Fabre écrira d'ailleurs l'histoire des «Nègres de Paris» dans un ouvrage justement intitulé *La Rive noire. De Harlem à la Seine*.¹¹

Le monde noir à Paris, c'est d'abord une mode. Peu avant l'arrivée de Senghor, la Revue nègre puis le Bal nègre ont connu un succès considérable et donné un public populaire aux spirituals, au jazz et aux danses «nègres» importés des États-Unis. «Ainsi pendant une quinzaine d'années, dans ce Paris d'après-guerre, déferlèrent en vagues successives, musique de Jazz et Charleston: la Revue Nègre du théâtre des Champs-Élysées révélant au public européen la future reine des Folies-Bergère et du Casino de Paris, Joséphine Baker, incarnation inédite autant qu'inimitable de la féminité noire; les negro-spirituals de Roland Hayes; orchestres antillais et biguines créoles des Bals Nègres; sculptures africaines bouleversant tous les canons de la beauté classique; publications de Noirs français des Antilles dont un prix Goncourt; avec en sourdine, mais de façon déterminante pour certains, les rares exemplaires de l'Anthologie d'écrivains noirs des États-Unis réunie par le professeur Alain Locke».¹² La naissance du mot négritude et les réflexions de Senghor sur les contenus à lui donner sont ainsi exactement contemporaines d'un véritable engouement populaire

^{5/} «Léopold Sédar Senghor en direct avec...», entretien télédiffusé par l'ORTF le 19 décembre 1966.

^{6/} «Le portrait» dans «Poèmes divers», Œuvre poétique, Paris, Le Seuil, coll. «Points Essais», 1990; nouv. éd. 2006, p. 220.

^{7/} *La Poésie de l'action*, Paris, Stock, 1980, p. 50. Au cours de l'émission de télévision *En toutes lettres* (15 avril 1969), Senghor évoque le père Lalouse et la réaction qui fut la sienne face à sa conviction que «les Nègres sont de grands enfants, sans civilisation, qui se laissent prendre aux verroteries des mots: J'étais vexé. Et alors je pris la résolution d'aller au fond des mots, d'aller au fond des choses, je pris la résolution de travailler pour être toujours premier en français.»

^{8/} Entretien-préface à *Guerre et révolution en Espagne (1936-1939)*, vol. III, G. Soria, Paris, Livre Club Diderot/Robert Laffont, 1976.

^{9/} *Liberté 3*, op. cit., p. 69.

^{10/} *Liberté 1*, Paris, Le Seuil, 1964, p. 8.

«Négritude et humanisme» est le thème de ce premier tome de la série.

^{11/} *La Rive noire. De Harlem à la Seine* (Paris, Lieu Commun, 1985) a été réédité sous le titre: *La Rive noire. Les écrivains noirs américains à Paris 1830-1995*, Marseille, André Dimanche, coll. «Rive noire», 1999.

^{12/} L. T. Achille, préface à la réédition de *La Revue du monde noir*, Paris, Jean-Michel Place, 1992, p. XIII.

pour l'Afrique noire: l'Exposition coloniale internationale qui se tient à Paris en 1931 consacre l'apogée de l'idée impériale en France (plus de huit millions de visiteurs) et l'expédition Dakar-Djibouti (1931-1933), dirigée par Marcel Griaule, celui de l'école française d'ethnologie africaine.

Si, à la suite de ces succès médiatiques, les grands journaux populaires envoient leurs meilleurs reporters dans des contrées lointaines et fabuleuses (ainsi *L'Intransigeant*, qui, en mai 1934, livre en plusieurs articles le récit de «l'aventure géographique» d'André Malraux «à la découverte de la capitale mystérieuse de la Reine de Saba»), si la littérature exotique est alors prodigue d'ouvrages qui font rêver dans les chaumières métropolitaines, les «colonies», mais surtout l'Afrique, occupent une place croissante dans la «littérature d'idées». L'année même de l'arrivée de Senghor en France (1928) paraissent *Paris-Tombouctou* et *Magie noire*, de Paul Morand, *Retour du Tchad*, d'André Gide, et *Terres d'ébène*, d'Albert Londres. Ces deux derniers ouvrages reprennent la critique de la colonisation ouverte par *Voyage au Congo*, de Gide (1927), mais surtout par *Batouala*, ce «véritable roman nègre» qui valut en 1921 le prix Goncourt à son auteur, René Maran. Administrateur colonial d'origine antillaise, Maran avait dénoncé les abus et les dérives de la colonisation française en Oubangui avec l'illusion naïve que le système était perfectible de lui-même. Le premier texte que Senghor publia lui rend hommage: en Maran, Senghor salue «le Précurseur de la Négritude en Francophonie [qui] a exprimé «l'âme noire», avec le style nègre, en français».³³

La négritude sort enfin des limbes tandis que l'Afrique quitte le cœur des ténèbres pour être de plus en plus étudiée et reconnue par les intellectuels européens. Les africanistes français et allemands font assaut de publications, souvent majeures, qui viennent conforter les analyses de Senghor et de ses amis. Les conforter ou, plus fréquemment, les inspirer. La lecture des ouvrages de Maurice Delafosse par exemple, «[ce] Berrichon conquis par l'Afrique», conduit Senghor à méditer sur la sociologie du travail en Afrique

ou sur la parenté des cultures noires : « Mes idées sur le caractère « unitaire » de la civilisation négro-africaine ont mûri au contact des œuvres de Delafosse, qui a le mieux, avec Frobenius, compris la démarche du Négro-Africain ».¹⁴ Et à Robert Delavignette, qui deviendra l'un de ses amis, Senghor emprunte l'idée de métissage culturel, qui sera déterminante dans l'évolution de sa conception de la négritude.¹⁵ Les œuvres des africanistes allemands font également l'objet de traductions qui retiennent tout particulièrement l'attention de Senghor. C'est ainsi que les éditions Crès publient, en 1922, *La Sculpture africaine*, traduction de l'*Afrikanische Plastik* de Carl Einstein, et que Gallimard fait paraître, en 1936, *Histoire de la civilisation africaine*, traduction française d'un ouvrage majeur de Leo Frobenius. « Celui-ci fut, [...] pour les premiers militants de la Négritude, plus qu'un maître à penser : un réactif, véritablement un levain à découvrir, réveiller, affermir les « énergies dormantes » de l'Homme noir [...]. [Frobenius] nous parlait du seul problème qui nous préoccupait : celui de la nature, de la valeur et du destin de la civilisation négro-africaine. Ses livres traduits en français [...] furent parmi les livres sacrés de toute une génération d'étudiants noirs ».¹⁶ Toutes ces publications enrichissent progressivement la connaissance que l'on peut alors avoir des civilisations et de l'histoire africaines et encouragent le travail de réhabilitation en leur faveur. Cette réhabilitation est l'objectif premier que cherche à atteindre le mouvement de la négritude, mouvement qui trouve un terrain particulièrement favorable à son développement dans ce Paris où « la Révolution de 1889 » a donné naissance à ce qu'Emmanuel Berl a appelé « l'ère des fétiches ».¹⁷ Jouant sur la symbolique des dates, Senghor estime que 1889 a connu une révolution aussi déterminante que 1789. L'année 1889, fait-il souvent remarquer (à partir des années 1960), marque en effet une rupture majeure : l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, que publie cette année-là Henri Bergson, ébranle les piliers scientifiques de la civilisation

^{13/} « L'Humanisme et nous – René Maran », *L'Étudiant noir*, n°1, mars 1935. Le texte est repris dans *Liberté* 1, op. cit., pp. 407-411, sous le titre : « René Maran, précurseur de la négritude ».

^{14/} Postface à *Maurice Delafosse, le Berrichon conquis par l'Afrique*, de L. Delafosse. Senghor cite, au nombre de ses lectures, *Les Noirs de l'Afrique* (Payot, 1922) et *Les Nègres* (Rieder, 1927).

^{15/} Dans une lettre datée du 22 octobre 1963 adressée à J. L. Hymans, Senghor reconnaît sa dette intellectuelle envers R. Delavignette. Il a lu avec attention *Les Paysans noirs* (1931) et *Soudan-Paris-Bourgogne* (1935). (J. L. Hymans, *Léopold Sédar Senghor. An Intellectual Biography*, Édimbourg, University Press, 1971, p. 263)

^{16/} « Négritude et Germanité », *Liberté* 3, op. cit., p. 13.

^{17/} Emmanuel Berl, *Trois Faces du sacré. Essais sur l'art*, Paris, Grasset, 1971.

européenne, constate les limites de la raison discursive et reconnaît à l'intuition la faculté d'une compréhension en profondeur et immédiate du réel. Cette « Révolution », qui met un terme à l'hégémonie européenne sur les modes d'acquisition des connaissances, ouvre la voie à la redécouverte (et, le plus souvent, à la découverte) des cultures non occidentales en même temps qu'à un renouvellement de l'esthétique par l'art nègre, « tissu d'images symboliques, mélodieuses et rythmées ».

Paris offre également à Senghor et à ses amis « étudiants coloniaux » la chance unique d'entrer en relation avec des Noirs de la diaspora, nord-américains surtout, beaucoup plus avancés qu'eux à la fois dans leur quête de l'« African personality » et dans la création d'œuvres originales. La récade tricéphale de la négritude naissante – Senghor, Césaire, Damas –, grâce à l'amitié du Martiniquais L. T. Achille, fréquente le salon des sœurs Nardal, cousines d'Achille et comme lui anglicistes. Elle y retrouve la plupart des artistes et des intellectuels noirs américains, « exilés du racisme » de leur pays, pour reprendre une expression de Georges Balandier, qui séjournent alors en France : « C'est grâce à Paulette Nardal, la Martiniquaise, fondatrice de *La Revue du monde noir* dans les années 1930, que j'ai rencontré Alain Locke et Mercer Cook ; grâce au Guyanais Léon Damas, Langston Hughes et Countee Cullen. Rencontré et, surtout, lu. C'est ainsi qu'au sens général du mot, le mouvement de la Négritude [...] est né aux États-Unis d'Amérique. Les fondateurs de la « Négritude » en Francophonie n'ont cessé de le reconnaître [...]. Notre mouvement, né à Paris, a été puissamment favorisé par le mouvement de Niagara, la « Negro-Renaissance » [...]. »¹⁸

Senghor découvre ainsi, avec avidité, les œuvres de ces intellectuels américains qui l'ont devancé dans la découverte des valeurs noires et dans la prise de conscience par le Nègre de sa situation : W. E. B. Du Bois, « qui fut, véritablement « le père du Mouvement de la Négritude » ;¹⁹ Marcus Garvey, qui, par l'intermédiaire de son hebdomadaire *The Negro World*,

favorisa l'organisation des premiers congrès panafricains et influença les hommes politiques d'Afrique noire; Booker T. Washington, qui fut parmi les premiers à comprendre la fonction émancipatrice de l'école pour les Noirs. Senghor lit régulièrement les revues *The Crisis*, *Opportunity*, *The Journal of Negro History*; il revient sans arrêt à ses «livres de chevet», *The New Negro*, «l'anthologie-manifeste» éditée par Alain Locke et la *Negro Anthology*, volumineuse compilation en faveur de l'émancipation des gens de couleur que fit paraître Nancy Cunard en 1934; il se nourrit surtout des poètes de la «Negro Renaissance»: «[...] au Quartier Latin, dans les années 1930, nous étions sensibles, par-dessus tout, aux idées et à l'action de la «Negro-Renaissance», dont nous rencontrions, à Paris, quelques-uns des représentants les plus dynamiques.»¹⁸ «Simple reconnaissance du fait d'être noir [et] acceptation de ce fait», la négritude telle que conçue et vécue par Césaire ou Senghor est en parfait accord avec la «personnalité noire» qu'entendent vivre pleinement les poètes de Harlem. Le manifeste que ceux-ci publient dans le journal *The Nation*, daté du 23 juin 1926, anticipe sur les prises de position des étudiants noirs de Paris: «Nous, créateurs de la nouvelle génération nègre, nous voulons exprimer notre personnalité noire sans honte ni crainte. Si cela plaît aux Blancs, nous en sommes fort heureux. Si cela ne leur plaît pas, peu importe. Nous savons que nous sommes beaux. Et laids aussi. Le tam-tam pleure et le tam-tam rit». Dans les poèmes de Jean Toomer, de Countee Cullen, de Claude McKay et surtout de Langston Hughes, Senghor voit des âmes nègres mises à nu, exprimées dans leur authenticité originelle: ils lui révèlent que la poésie est «expression intégrale du Nègre nouveau» et «merveille de beauté: *a thing of beauty*».²¹

^{18/} «Problématique de la Négritude», *Liberté 3*, op. cit., p. 274.

^{19/} *L'Âme du peuple noir* (1903, puis repris sous le titre *Âmes noires* par les éditions Présence africaine en 1959) est, selon Senghor, «son ouvrage principal»: «c'est de là qu'a jailli la source de la Négritude» (ibid., p. 275).

^{20/} Ibid., p. 276.

^{21/} «Le problème culturel en AOF», *Liberté 1*, op. cit., p. 19.

La négritude, telle que la conçoit et la vit Senghor, s'identifie à un corpus de valeurs repères auquel l'homme noir doit toujours se référer pour construire son identité propre et sa relation avec les autres et le monde. D'où la métaphore fréquemment employée par Senghor de la source salvatrice vers laquelle il faut toujours remonter «comme les lamantins vont boire à la source de Simal».²² Ressourcement obsessionnel dont Senghor fait un «conseil de méthode»:

à Birago Diop, qui commence à rassembler des contes de la tradition de l'Ouest africain, il rappelle l'impérieuse nécessité d'en préserver l'africanité; animé du même esprit, il conseille (en 1967) à un jeune peintre sénégalais, Papa Ibra Tall, de visiter les salles du musée d'Art africain de Dakar et, ainsi, «de retrouver ses archives, ce passé qui forge l'avenir, surtout de se remplir la mémoire d'images nègres – jusqu'à l'obsession.»²³ Au risque de lasser ceux qui ne partagent pas sa monomanie (comme, parfois, son ami Georges Pompidou), Senghor fait de la négritude l'objet d'une quête fervente, où l'exaltation se mêle à la raison et le rêve à la passion. Très vite, le «mot-concept» devient l'«idée-force» qui va donner sens et orientation à sa vie.

Avec une sorte d'inlassable acharnement, Senghor n'en finira jamais d'élucider le concept de «négritude», d'autant plus qu'avec le temps son approche évolue en fonction de l'audience conquise par le mouvement et de la reconnaissance institutionnelle dont lui-même fait l'objet. Personne n'a comme lui inventorié les acceptions possibles du concept (généralement énoncées sous une forme prédicative: «La Négritude est...»), éprouvé les limites sémantiques, sondé d'éventuelles extensions. La série *Liberté*, publiée sur près de trente années (de 1964 à 1993), porte trace de cette variation continue sur un thème unique, réfléchi, nuancé, modulé à la faveur d'un incessant mouvement dialectique qui, en vue d'établir contrastes, oppositions ou affinités, insère la négritude dans un système «bijectif»

(généralement énoncé, lui, sous la forme : «La Négritude et...») : «Négritude et Humanisme»; «Négritude et civilisation de l'Universel» (sous-titres respectifs de *Liberté 1* et de *Liberté 3*); «Négritude et Germanité», «Francité et Négritude», «Latinité et Négritude», «Négritude et modernité», pour s'en tenir à la table des matières du seul *Liberté 3*. Le nombre même de ces associations ou rapprochements contrastifs révèle que, dans l'esprit de Senghor, rien d'humain n'est étranger à la négritude. Sous l'angle de l'«objectivité» ou de la théorie comme sous celui de la «subjectivité» ou de la pratique, elle apparaît comme une notion englobante, «totalisatrice».

C'est ainsi qu'elle investit le champ des sciences humaines pour se décliner en une ethnologie, une ontologie et une philosophie dont on ne retiendra ici que les traits majeurs.

La négritude appelle l'émergence d'une ethnologie négro-africaine fondée sur l'étude scientifique de la diversité des peuples noirs, sur la reconnaissance de leurs patrimoines culturels et sur la réhabilitation de leur «esprit-culture». Cette démarche conduit à établir, dans sa vérité objective, l'histoire des peuples noirs et également à rappeler ses fastes et ses prestiges. À la différence de Césaire, descendant d'esclaves, Senghor vit sa négritude dans le souvenir de l'empire mandingue et de l'épopée des Guelowars, ces nobles malinké dynastes des royaumes du Sine et du Saloum. Dès son enfance, il s'est trouvé immergé dans les récits légendaires chantés par les griots qui rappelaient la gloire de Soundjata, du Kaya-Magan, «le Roi de l'or», ou d'Askia le grand, le maître du Songhaï... Et sa conviction d'appartenir à une ethnie qui a su préserver l'authenticité de ses traditions d'origine nilotique (les Sérères ne sont-ils pas «le sel des peuples salés»?)²⁴ légitime le fait, à ses yeux, qu'il se fasse l'«ambassadeur» du peuple noir, qu'il soit «sa bouche et sa trompette»²⁵.

La négritude senghorienne est également une ontologie, c'est-à-dire une «conception nègre du monde» qui repose sur la croyance en un principe supérieur qui insuffle l'élan vital à l'univers : «Dieu est la Force des forces» (c'est le «Roog seen»

^{22/} «Comme les lamantins vont boire à la source», postface d'«Éthiopiennes», *Œuvre poétique*, op. cit., p. 158. Tchicaya U Tamsi recourt à la même métaphore pour présenter son anthologie de *Légendes africaines*. «Ce livre, écrit-il, essaie de montrer qu'en remontant le chemin de la légende il est possible d'atteindre les sources pures et fraîches de la culture traditionnelle.» (Paris, Seghers, 1968, p. 22)

^{23/} Préface à *Souvenirs du Sénégal*, G. Bosio et M. Renaudeau, *Regards-Visiafric*, 1981, p. 8.

^{24/} «Que m'accompagnent kôras et balafong», dans «Chants d'ombre», *Œuvre poétique*, op. cit., p. 33. À la lecture de l'étude très complète sur «Les Sérères du Sénégal» que L. Aujas publie en 1931 (*Bulletin du Comité d'études historiques et scientifiques de l'AOF*, t. XIV, pp. 293-333), Senghor a pu trouver confirmation de l'antériorité et de l'«authenticité» de son ethnie : «Malgré les mélanges, les unions, les alliances avec les tribus voisines, le Sérère constitue [...] une individualité très primitive qui a jalousement gardé ses coutumes, ses croyances, sa langue, sa religion [...]. Il y a donc en lui un type d'humanité dont l'originalité est indéniable» (pp. 293-294). «Plonger en soi-même jusqu'aux racines» revient donc, pour Senghor, à sonder la négritude dans sa vérité originelle.

^{25/} «Le retour de l'Enfant prodige», «Chants d'ombre» et «Poème liminaire», «Hosties noires», *Œuvre poétique*, op. cit., p. 51 et p. 56.

des Sérères). L'«ontologie négro-africaine» se caractérise d'abord par le fait qu'elle est «unitaire: l'unité de l'univers se réalise, en Dieu, par la convergence des forces complémentaires issues de Dieu et ordonnées vers Dieu», ce qui explique le sens de la solidarité du Nègre et son «esprit de dialogue». Elle est également «existentielle», car l'Homme, «existant actif» au centre de l'univers visible, s'épanouit en «être» et, en se renforçant dans sa propre humanité, participe à la dynamique universelle: «La philosophie de la négritude [est] une énergétique»,²⁷ ce qui l'apparente, note Senghor, à la pensée de Teilhard de Chardin.

Née d'un sentiment de révolte face au «colonialisme culturel», la négritude de Senghor n'appelle pas seulement une ethnologie et une ontologie spécifiques, elle est aussi à l'origine d'une réflexion philosophique constamment maintenue et qui surprend par son originalité, sa rigueur et son ampleur, même si elle est âprement voire violemment contestée. Rien de ce qui est humain ne lui est étranger. Elle absorbe et occupe les champs et les catégories des sciences humaines et sociales. Elle rassemble et associe, en un système de pensée cohérent et soigneusement structuré, tous les éléments qui peuvent conforter sa démarche, d'où qu'ils viennent. Pour penser la négritude, elle n'hésite pas ainsi à se nourrir de pensées étrangères à l'Afrique (Descartes, Marx, Engels, Bergson, Teilhard de Chardin, Maritain...) pour en explorer les *terrae incognitae*, pour remonter à la lumière des richesses surgies des abysses.

Sous l'effet de la philosophie occidentale moderne, la négritude se conçoit et se présente comme une philosophie de l'être-au-monde: «La meilleure définition que je puisse [en] donner est une définition allemande: le Neger-Sein»,²⁸ déclare Senghor en 1968, vingt ans après Sartre, qui, dans «Orphée noir», la préface à l'anthologie constituée par Senghor, écrivait: «La négritude pour employer le langage heideggérien, c'est l'être-dans-le-monde du Nègre.»²⁹

Senghor insiste de façon récurrente sur deux caractéristiques majeures. La philosophie négro-africaine est d'abord une philosophie de la connaissance qui réhabilite l'intuition contre la raison discursive, force mais aussi limite de la pensée occidentale héritée de Descartes. Paru en 1956 et repris dans *Liberté 1*, le texte intitulé «L'esthétique négro-africaine» est fondamental pour comprendre son analyse: «[La raison nègre], écrit-il, se coule dans les artères des choses, elle en éprouve tous les contours pour se loger au cœur vivant du réel. La raison européenne est analytique par utilisation, la raison nègre, intuitive par participation.»²⁶ Dans un discours prononcé en 1967, il précise: «Là où la raison discursive, la raison-œil du Blanc s'arrête aux apparences de l'objet, la raison intuitive, la raison-étreinte du Nègre, par-delà le visible, va jusqu'à la sous-réalité de l'objet, pour, au-delà du signe, en saisir le sens [...]. Le Blanc européen est, d'abord, discursif; le Nègre-africain, d'abord, intuitif.»²⁷

Seconde caractéristique: cette «connaissance intuitive» est «sym-pathie» avec l'objet, «participation» au monde, fusion avec l'Autre. *Homo sapiens* comme le «Blanc européen», le Nègre-africain a sur celui-ci la supériorité d'une sensualité cognitive, immédiate et totale. Proche du néo-thomisme de Jacques Maritain, Senghor est une fois de plus en rupture avec le cartésianisme qui assigne à l'homme la mission de «se rendre maître et possesseur de la Nature» (Descartes). «La connaissance intuitive par sym-pathie» explique «la sensibilité de l'Homme noir, sa puissance d'émotion»: «C'est en lui-même, dans sa chair, qu'il reçoit et ressent les radiations qu'émet tout existant-objet. Ê-branlé, il répond à l'appel et s'abandonne, allant du sujet à l'objet, du moi au Toi, sur les ondes de l'Autre». «Communalité avec l'objet» qui explique enfin que «la philosophie africaine est [...] vécue dans la pratique: qu'elle est re-ligion».²⁸ ««Confrontation», «participation», «communion» du sujet et de l'objet. C'est dans cette attitude devant le monde que réside, en définitive, la Négritude.»²⁹

^{26/} Négritude, Arabisme et Francité, Beyrouth, 1967, p. 7.

^{27/} «Avec Léopold Sédar Senghor», entretien accordé le 13 octobre 1980 à P. de Boisdeffre, *Revue des Deux Mondes*, mars 1981, p. 523.

^{28/} Entretien de Senghor avec P. Ziche, *Die Welt*, 21 septembre 1968.

^{29/} J.-P. Sartre, «Orphée noir», *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, Paris, PUF, 1948; rééd. coll. «Quadrige», 1985, p. xxix.

^{30/} *Liberté 1*, op. cit., p. 203

^{31/} Négritude, Arabisme et Francité, op. cit., p. 7.

^{32/} *Liberté 1*, op. cit., p. 202, et *Ce que je crois*, Paris, Grasset, 1988, p. 109.

^{33/} Introduction à *Liberté 1*, op. cit., p. 9.

Si Senghor constitue ses réflexions sur la négritude en une sorte de corps de doctrine, il a toujours souci de la «vivre dans la pratique». C'est ainsi qu'elle associe chez lui, dans le même mouvement et la même cohérence, le verbe et l'action, la poésie et la politique.

«Notre action politique, nous l'avons fondée sur une certaine idée de l'homme et, d'abord, de l'homme négro-africain [...], très précisément sur le concept de Négritude.»³⁴

Quelle fut donc la politique senghorienne de la négritude?

Elle se construit d'abord sur le refus de la colonisation culturelle. Revendiquer le droit à la différence et faire reconnaître celle-ci comme constitutive de la personnalité individuelle et collective sont à l'origine, nous l'avons vu, de la révolte du jeune Senghor contre ses enseignants spiritains. Cette revendication fondamentale, et fondatrice de la négritude, le conduit, dès 1937, à refuser le principe assimilationniste sur lequel reposait la colonisation française et à rompre en 1948 avec son mentor en politique, Lamine Gueye, et le parti socialiste français, la SFIO, dont il était l'un des députés. C'est l'idée qu'il se fait de la négritude qui explique son refus de la manipulation politique et, au-delà, de toute instrumentalisation.

Le second pilier de la politique senghorienne repose sur cette exigence de liberté. C'est au nom de la liberté – titre unificateur, ne l'oublions pas, des cinq tomes de ses textes de réflexion – que Senghor proclame sans discontinuer la primauté de la culture sur la politique: «Nous disons [...] que l'Homme est au début et à la fin du développement, ou encore que la politique et l'économie doivent être au service de la Culture».³⁵ Sans respect des identités et des différences culturelles, la liberté et, partant, l'humanisme ne peuvent voir le jour.³⁶ La politique du Sénégal indépendant sera donc conçue et mise en œuvre au service de la culture

négro-africaine. Senghor président plaide en faveur d'une africanisation des modes de pensée et des idéologies. Il tente ainsi d'engager sa jeune nation dans une voie authentiquement africaine de socialisme, propose « une relecture africaine de Marx et d'Engels » (en 1974), et inscrit même la négritude au programme politique de son parti, transformant ainsi le concept d'origine en « idée-force » apte à fonder un projet de société pour le pays (« Colloque sur la négritude » tenu en avril 1971 à Dakar). Animé par la même résolution de traduire en actes la négritude, il donne priorité à l'éducation. Dès le début de sa carrière politique, il tente de favoriser la promotion des langues nationales et en appelle à un enseignement fondé sur les valeurs culturelles du monde noir. Pour instiller la négritude dans l'esprit des enfants du Sénégal et ouvrir leur imaginaire à la culture orale de leur pays, il en vient à concevoir, avec A. Sadjji, un livre d'apprentissage de la lecture, *Leuk-le-lièvre*, qui puise dans le trésor des contes populaires.

C'est également l'idée qu'il se fait – et veut donner – de la négritude qui le conduit à toujours prôner « la paix universelle » : « le dialogue pluriel » et « l'accord conciliant » qui caractérisent, selon lui, la psychologie négro-africaine sont des principes d'action (proches de ceux de l'Unesco) mais également des « vertus irremplaçables » qu'il souhaite donner en exemples au monde. D'où le socialisme réformiste et modéré, la recherche des équilibres internationaux par le recours au dialogue, la relation privilégiée avec l'ancienne métropole qu'il pratique avec habileté et à quoi finit par s'identifier la négritude senghorienne au prix des critiques, souvent violentes, de ceux que séduisent les idéologies révolutionnaires et les politiques de rupture.³⁷

C'est le souci de manifester la négritude au monde qui conduit enfin Senghor à tirer parti de la présidence du Sénégal pour réaliser le rêve de rassembler le monde noir, à la faveur d'un événement à forte valeur symbolique : le premier Festival mondial des arts nègres (mars-avril 1966). Véritables « états généraux de la négritude », selon André Malraux (président

^{34/} Introduction à *Liberté 2*, op.cit., p. 7.

^{35/} *La Poésie de l'action*, op.cit., p. 359.

^{36/} Alors même que les pays colonisés d'Afrique noire accèdent à l'indépendance, Paul Ricœur fait remarquer que « la lutte contre les puissances coloniales et les luttes de libération n'ont pu être menées qu'en revendiquant une personnalité propre, car cette lutte n'était pas seulement motivée par l'exploitation économique mais plus profondément par la substitution de personnalité que l'ère coloniale avait provoquée. » (« Civilisation universelle et cultures nationales », *Esprit*, octobre 1961, p. 445)

^{37/} G. de Bosschère résume bien, sur un registre modéré, les critiques adressées à Senghor. Ce que l'on peut lui reprocher, écrit-il, « ce n'est pas l'empirisme de sa « tactique » [...], mais le minimalisme de sa « stratégie ». À force de prêcher la modération [...], ne fait-il pas inconsciemment « le jeu de l'Europe », n'entre-t-il pas, à son insu [...], dans les vues du « néo-colonialisme » ? » (« Senghor et le « gradualisme » », *Quinzaine littéraire*, n° 137, mars 1972)

d'honneur qui apporte au festival, donc à la négritude, la consécration et la reconnaissance de l'ancienne puissance coloniale), cette manifestation offre à la terre entière le spectacle de la richesse culturelle du monde noir et fait du Sénégal, pendant quelques semaines, «le pays de la fraternité humaine». En prenant l'initiative de faire de Dakar le point de convergence d'artistes représentatifs de toutes les cultures noires et en les amenant à «engager un dialogue avec les autres civilisations», Senghor préfigure l'ultime mission de la négritude, qui est d'aider à l'avènement de «la civilisation de l'Universel».

Mais sans doute est-ce par la création poétique qu'il entend donner la plus haute expérience de sa négritude et de la négritude. De celle-ci, la poésie de Senghor est une illustration : elle se veut fidèle à l'esthétique négro-africaine, par ailleurs méthodiquement théorisée; de celle-là, elle se fait l'expression : s'il écrit en français, Senghor prend régulièrement soin de rappeler son «africanité» voire sa «sérénité», pour reprendre le mot de L. Kesteloot et A. Faye. La postface d'*Éthiopiennes* est autant un rappel d'identité qu'un art poétique, l'auteur confessant que «presque tous les êtres et choses» évoqués par ses poèmes sont de «[son] canton».³⁸

Selon Senghor, «l'esprit nègre des formes est étreinte, confusion amoureuse du Moi et du Toi».³⁹ La sensualité du Nègre, sa capacité d'émotion se traduisent ainsi en une esthétique originale, caractérisée par trois éléments : le rythme qui «donne forme et beauté à l'objet d'art» et transforme la parole en Verbe, «le verbe de Dieu [...] qui créa le monde»;⁴⁰ les «images analogiques» qui révèlent le surréel, «l'univers hiérarchisé des forces vitales»;⁴¹ la mélodie qui fait que la poésie est «paroles plaisantes au cœur et à l'oreille», selon la définition qu'en donnent les Peuls.

«Mes poèmes, c'est l'essentiel», a souvent répété Senghor. Ils expriment en effet sa personnalité intime : une sensibilité, une sensualité, un accord profond avec un terroir. Comme par osmose, le paysage du canton originel

semble modeler le phrasé poétique: «J'ai choisi le verset des fleuves, des vents et des forêts/L'assonance des plaines et des rivières [...].»⁴² La poésie de Senghor est également expressive de l'«âme noire» de son «peuple paysan». À l'instar de Césaire, se proférant, il profère les autres, exhume l'histoire collective des Noirs, plonge, nouvel Orphée, «jusqu'aux racines de [sa] race» pour retrouver «les prétemps du monde» et la négritude-mère, mais aussi pour «bâtir sur [son] profond fond» et accomplir «la mission du Poète», qui est de «prophétiser la Cité de demain».⁴³ Senghor considère enfin que, par la création poétique, il accomplit la plus haute mission que lui a assignée la négritude. Par l'œuvre créée, il poursuit et enrichit la culture nègre et restitue à ses «frères de race» leur honneur et leur dignité perdus, car c'est d'abord à son peuple que sa poésie est destinée:

«Ma tâche est d'éveiller mon peuple aux futurs flamboyants
Ma joie de créer des images pour le nourrir, ô lumières rythmées de la Parole!»⁴⁴

Mais, dans le même temps, en ajoutant au patrimoine culturel mondial «une œuvre de Beauté», il suit l'exemple des poètes de la «Negro-Renaissance» qui, «en créant d'abord des œuvres d'art, [ont fait] renaître et respecter la civilisation négro-africaine»:⁴⁵ par son œuvre poétique, Senghor légitime et institue la négritude dans «la civilisation de l'Universel».

S'abreuvant aux sources de Fimla, se nourrissant des sucs et des sèves de la terre-mère africaine, assimilant en une synthèse souveraine les apports des traditions poétiques sérère, arabo-berbère, européenne, la poésie de Senghor est l'expression la plus manifeste et la plus éclatante du génie négro-africain. D'où sans doute sa constitution en mythe du vivant même de son auteur. D'où peut-être la complaisance que Senghor a accordée à «la splendeur des honneurs», lui qui n'était pourtant pas leur dupe. L'interminable liste de ses prix littéraires et de ses doctorats *honoris causa*, mais surtout son élection à l'Académie française,⁴⁶ consacrent irrévocablement la réhabilitation des cultures

^{38/} «Comme les lamantins vont boire à la source», postface d'«Éthiopiennes», *Œuvre poétique*, op. cit., p. 160.

^{39/} *Liberté 3*, op. cit., p. 21.

^{40/} *Liberté 1*, op. cit., p. 80 et p. 212.

^{41/} *Liberté 1*, op. cit., p. 210.

^{42/} «Que m'accompagnent kôras et balafong», dans «Chants d'ombre», *Œuvre poétique*, op. cit., p. 30.

^{43/} «Comme les lamantins vont boire à la source», postface d'«Éthiopiennes», *ibid.*, p. 160. Il est à remarquer que, toute sa vie, Senghor méditera ces paroles de Claude McKay reçues en viatique: «Plonger jusqu'aux racines de notre race et bâtir sur notre profond fonds, ce n'est pas retourner à l'état sauvage; c'est la culture même.» Cette citation tirée de *Banjo* (1928) clôt en effet le premier texte publié dans *Liberté* (conférence prononcée à la chambre de commerce de Dakar le 10 septembre 1937, *Liberté 1*, op. cit., p. 21) et elle est reprise dans le dernier ouvrage paru de son vivant, *Ce que je crois* (op. cit., p. 139 et p. 161).

^{44/} «Élégie des Alizés», *Œuvre poétique*, op. cit., p. 265. Dans un entretien repris dans le film *De la négritude à l'Universel* («Espace francophone»), Senghor déclare: «C'est dans la solitude des vacances, dans le sanctuaire des vacances, que je puis vivre ma négritude et, en même temps, préparer les nourritures spirituelles pour les autres hommes et, d'abord, pour les autres Nègres».

^{45/} *Liberté 3*, op. cit., p. 278.

noires et leur admission définitive au « rendez-vous du donner et du recevoir » qui est convergence dans l'Universel. On veut croire qu'elles ont suffi à effacer la plaie ouverte, autrefois, par un certain père Lalouse...

La solitude du Dyâli

52

« Je dis bien : je suis le Dyâli » :⁷⁷ poète inspiré, Senghor a reçu le don de la parole rythmée. « Maître-de-langue et Maître du Chant », « Diseur-des-choses-très-cachées »⁷⁸ mais aussi « Ambassadeur du Peuple noir »,⁷⁹ ne se trouve-t-il pas cependant peu à peu condamné à une royauté solitaire ? Son projet de fonder sur la négritude un mouvement culturel élargi à la communauté négro-africaine ne fait-il pas long feu ? La reconnaissance du génie négro-africain pouvait-elle finalement trouver une illustration autre que cette poésie magistrale sans doute, mais expressive surtout de la singularité d'un itinéraire personnel ?

Nombreux sont ceux qui estiment en effet que la négritude fut le combat d'une génération de jeunes « étudiants coloniaux » et qu'elle a passé avec leur jeunesse. Localisée dans le temps, elle aurait ainsi été transitoire et, finalement, vouée à l'oubli.

Malgré ses efforts, Senghor n'a pas vraiment échappé à ce phénomène d'érosion. Pour faire pièce à la désaffection des jeunes générations d'Africains, qui parfois confinait à l'incompréhension sinon au rejet, il a tenté, à la tête du Sénégal, de fonder sur la négritude un projet de société capable de donner à son peuple « la force de regarder demain » (Césaire) : « Ce peuple dont je suis né [...], c'est bien moi qui suis sa voix, comme Poète ou Président, qui parle ou écrit, qui, parlant ou écrivant, crée un monde nouveau. De nouveau, depuis l'indépendance, j'ai voulu créer ou faire créer une nouvelle philosophie, une nouvelle littérature, un nouvel art, une nouvelle économie, une nouvelle société, bref un nouvel *Homo senegalensis* ». ⁸⁰ Poète ou Président, les deux fonctions sont interchangeable parce qu'en Afrique le verbe est action

et que le verbe senghorien suffit à réaliser la négritude. Ses objectifs politiques sont ses rêves de poète, la politique est pour lui création : création, on l'a vu, d'un enseignement fondé sur la restauration des langues et des valeurs africaines ; création d'une idéologie politique spécifiquement négro-africaine ;⁵¹ création, dans le domaine des arts, d'une « école de Dakar », comme il y eut une « école de Paris », pour voir finalement s'épanouir au Sénégal rien moins qu'« une Grèce noire ».

Peu à peu, au cours des années 1970, l'écart se creuse entre les rêves de Senghor et les réalités du pays, entre l'« Ambassadeur » et son peuple. Lorsqu'il se retire volontairement – et exemplairement – du pouvoir le 31 décembre 1980, il laisse à son successeur un pays qui n'est plus guère réceptif aux thèses de la négritude dont il a été, pendant vingt ans, généreusement nourri.⁵² Il faut en convenir : de plus en plus de Sénégalais ont du mal à croire qu'ils ont comme première priorité de « défendre un certain nombre de valeurs culturelles, qui sont nécessaires au monde : le don de l'émotion à la chaleur du monde, le don de l'image et du rythme, le don de la forme et de la beauté, le don de la démocratie et de la communion. »⁵³

Quant au concept de négritude, alors même que Senghor est au pouvoir (et sans doute de ce fait...), il est constamment battu en brèche. Les critiques sont nombreuses, généralement passionnées, souvent partisans, quelquefois violentes. Quelques exemples empruntés aux différents registres. Le Martiniquais Édouard Glissant considère que la négritude est une notion trop large et trop raciale pour être finalement pertinente. Il lui préfère le concept d'« antillanité »,⁵⁴ ouvrant ainsi la voie aux réflexions de Patrick Chamoiseau et de Raphaël Confiant sur la « créolité »⁵⁵ (concept dans lequel Césaire, irrité, ne veut voir qu'« un département de la négritude »).⁵⁶ Les africains anglophones, pour ne pas avoir subi une colonisation d'assimilation, expriment généralement, sur le mode sarcastique, leur incompréhension des réflexions de Senghor sur la négritude. C'est ainsi que Wole Soyinka

^{47/} « L'absente », dans « Éthiopiennes », Œuvre poétique, op. cit., p. 110.

^{48/} « L'homme et la bête », ibid., p. 99

^{49/} « Épîtres à la Princesse », ibid., p. 135

^{50/} La Poésie de l'action, op. cit., p. 236.

^{51/} « Le problème [...], c'est que les Africains veulent penser par eux-mêmes et pour eux-mêmes en s'enracinant dans les valeurs, soit de l'arabisme, soit de la négritude ». Entretien accordé par Senghor à J. Dekersat, Figaro Magazine, 10 mai 1980.

^{52/} Même une critique amicale comme celle de J. Rous s'inquiète d'un pays en crise, « soumis à la pression des milieux internationaux » et où « le mécontentement est général » (« Où va le Sénégal? », Le Monde, 28 août 1980). Trois mois seulement après le départ de Senghor de la présidence de la République, R. Dumont donne à Dakar une conférence dont le titre suffit à dire la sévérité : « Le Sénégal étranglé ». Beaucoup plus récemment, le journaliste J.-P. Péroncel-Hugoz, tout en rendant un hommage appuyé au poète, se montre réservé devant le bilan du Chef d'État qui n'a pas su préserver les intérêts des « sobres et naïfs paysans sénégalais ». (« Senghor, poète d'abord », Le Monde, 11 octobre 1996).

^{53/} Liberté 4, op. cit., p. 51.

^{54/} « Mot-concept » fréquemment répété dans l'œuvre et les « paratextes » de Glissant.

^{55/} Même remarque pour les œuvres de Confiant et Chamoiseau.

^{56/} « La créolité fort bien, mais ce n'est qu'un département de la négritude ». Entretien d'Aimé Césaire avec F. Bobin, Le Monde, 12 avril 1994.

^{46/} Senghor est élu à l'Académie française le 2 juin 1983.

fait florès en lançant (en 1964) sa fameuse question : « Est-ce que le tigre proclame sa tigritude ? »⁵⁷ Le romancier kenyan Ngugi Wa Thiong'o voit, quant à lui, dans la négritude l'expression d'un complexe d'infériorité⁵⁸ et Taban lo Liyong n'hésite pas à avancer qu'elle a donné naissance à « une littérature de la faiblesse ».⁵⁹ D'autres critiques s'écartent de Senghor par défiance, jugeant sa démarche trop culturelle pour avoir finalement quelque efficacité politique. C'est le cas du romancier noir américain Richard Wright, qui oppose à Senghor (en 1956) un pragmatisme inconciliable avec le retour à des « valeurs traditionnelles » incapables hier, selon lui, de s'opposer à la colonisation et inaptes aujourd'hui à intégrer une modernité reposant sur le rationalisme et l'industrialisation.⁶⁰ Reprenant cette analyse, les intellectuels noirs sud-africains voient dans la négritude un concept rétrograde mais également une forme de racisme, proche finalement de l'apartheid, ce « développement séparé » qui entend confiner les Noirs dans leurs particularismes (lesquels, pour les Blancs racistes, n'ont pas vocation à s'ouvrir à la modernité).

Les plus violentes critiques de la négritude telle que la conçoit Senghor seront lancées par les intellectuels et les artistes marxistes. Proche alors des communistes, Gabriel d'Arboussier donne le ton par l'article que publie en 1949 *Nouvelle Critique* puis *L'Humanité* : « Une dangereuse mystification : la théorie de la Négritude » (d'Arboussier changera d'avis par la suite et deviendra ministre puis ambassadeur de Senghor). L'Antillais René Méné et le Camerounais Mongo Beti dénoncent de leur côté, avec la plus grande véhémence, des divagations théoriques scandaleusement mystificatrices, un psychologisme caricatural et la « systématisation » d'une notion subjective.⁶¹ Quant à la critique universitaire, souvent elle aussi d'inspiration marxiste, elle a multiplié les analyses et les commentaires sans toujours éviter les simplifications excessives ou les préventions (ouvrages de S. Adotevi, M. Towa, J. L. Hymans...). Il faut dire à sa décharge que certaines

réflexions de Senghor ne laissent pas d'être ambiguës ou discutables, malgré les quelques corrections apportées. Outre le fait qu'elles s'inscrivent, sans les remettre en question, dans la mouvance des théories essentialistes plus ou moins fantasmées de Gobineau, de Keyserling ou même, pour l'esthétique, d'Élie Faure, elles se prêtent en effet à la critique: par leur tendance à idéaliser voire à mythifier le passé précolonial africain; par le recours à une caractérologie qui justifie une stéréotypie raciale contestable sinon dangereuse («l'ethnotype des Introvertis» porterait par exemple la marque de la «Germanité», celui des «Fluctuants», celle de la négritude);⁵⁷ par l'usage de formules génératrices de malentendus irréparables comme la trop fameuse phrase: «L'émotion est nègre comme la raison est hellène.»

Sans doute l'âpreté des controverses et la violence des attaques dont la négritude a fait l'objet se sont-elles, avec le temps, quelque peu affaiblies. Certains même, comme René Depestre ou Wole Soyinka, ont sensiblement nuancé leurs critiques d'autrefois. L'une des raisons de cette déperdition d'énergie critique fut que le point de fixation de leurs attaques et griefs s'était déplacé: dès la fin des années 1960, en effet, Senghor pense et projette la négritude en étroite relation avec «la civilisation de l'Universel».

^{57/} Question posée par Wole Soyinka à la tribune de Premier congrès des écrivains africains de langue anglaise (1964). Elle reprend sa célèbre formule (de 1962): «Un tigre ne proclame pas sa tigritude, un tigre saute». (Citée dans *Liberté 3*, op.cit., p. 280).

^{58/} Préface à *Africa's Cultural Revolution*, O. p'Bitek, MacMillan, 1973.

^{59/} *Ballads of Underdevelopment*, EALB, 1976. Cité dans l'article «Le jugement de trois écrivains francophones», *Le Monde*, 2 janvier 1981.

^{60/} «[Le] désenchantement [de R. Wright] à l'égard de la personnalité africaine, jugée trop mystique, donc trop peu efficace en politique [était] une réévaluation, en négatif, de la négritude.» (M. Fabre, Richard Wright, *la quête inachevée*, Paris, Lieu Commun, 1986, pp. 309-310)

^{61/} Dans *La Poésie de l'action*, Senghor se flatte d'avoir élaboré sa théorie de la Négritude, avec Césaire et Damas, «en opposition avec celle d'Antillais comme Étienne Lérou et René Ménénil [qui] se déclaraient «marxistes-léninistes» [et] voulaient subordonner l'action culturelle à l'action politique» (p. 87). Ménénil n'en aura jamais fini de régler ses comptes avec Senghor. En effet, dans la préface qu'il donne, en juillet 1978, à la réédition de *Légitime Défense*, son acrimonie n'a rien perdu de sa virulence. Il s'en prend tout particulièrement à «l'incroyable caricature du «négro-africain» dont Senghor s'est fait le théoricien sans humour en poussant à l'absolu «les traits d'une mentalité nègre en général» (*Légitime Défense*, Paris, Jean-Michel Place, 1979). Mongo Beti va plus loin encore: «L'inconsistance de la pensée [de Senghor] sur la négritude [...] est tout à fait patente [...]. [Elle] a donné lieu à une accumulation de poncifs, dont le verbalisme et la pauvreté affligent [...]. La négritude senghorienne est une machine de guerre dont la destination serait de sceller l'asservissement intellectuel définitif des Noirs.» (*Dictionnaire de la Négritude*, M. Beti et O. Tobner, Paris, L'Harmattan, 1989, p. 205-206)

^{62/} *Ce que je crois*, op.cit., p. 99.