



Afrika Zamani, Nos. 9&10, 2001–2002, pp. 41–59

© Conseil pour le développement de la recherche en sciences sociales en Afrique & Association des historiens africains 2002 (ISSN 0850-3079)

Les cultures africaines à l'épreuve de la colonisation*

Magloire Somé**

Résumé

L'idéologie civilisatrice du 19e siècle, par ses constructions de pensée négatives sur l'Afrique et par l'échelle des valeurs qu'elle a établie entre les sociétés humaines, a abouti à l'infériorisation du Noir et à son rejet au faubourg de l'histoire. Cet article vise à montrer que si l'anthropologie de terrain a contribué à la réhabilitation de la personnalité négro-africaine, les élites africaines se sont réveillées au lendemain de la seconde guerre mondiale pour reprendre à leur compte cette lutte de réhabilitation qui leur incombait plus qu'à quiconque. Leur expression de la lutte sera nationaliste et anticolonialiste parce qu'elles étaient convaincues que seule la reconquête de l'initiative historique pouvait permettre la revalorisation ou le renouvellement de leurs cultures.

Abstract

Through its negative thoughts about Africa and through the scale of value it ascribed to human societies, the nineteenth century civilising ideology resulted in the inferiorization of the black peoples and in a relegation to the sideline of history. This study aims at showing that if field work research in anthropology has made a contribution to improving how black Africa is perceived, the African elite's struggle in the wake of World War II to push the perception struggle further oriented towards a nationalist and anti-colonialist agenda because they were convinced that only the recovery of the historical initiative would allow them to revalue and renew their cultures.

Introduction

Au XIXe siècle, et particulièrement au moment de l'explosion de l'impérialisme colonial, le discours et la vision des Européens sur l'Afrique et les Noirs ont été très négatifs. L'idéologie civilisatrice a été à l'ori-

* Cet article est tiré de la communication présentée au colloque 'Historiens Africains et mondialisation', 3e Congrès de l'Association des historiens Africains, Bamako, 10-14 septembre 2001.

** Département d'histoire et archéologie, Université de Ouagadougou, Burkina Faso.

gine de toutes les supputations et de toutes les imageries sur le Noir africain. La connaissance qu'on avait de ce dernier était fondée sur les clichés déformants dressés par les voyageurs et les missionnaires et largement diffusés dans l'opinion par les publicistes. L'Afrique était présentée comme un monde de mystères, d'hostilité et de peur avec des traits culturels choquants comme les coutumes sanglantes et le sacrifice humain. À cela il fallait ajouter la honte de l'esclavage. Ces aspects firent l'objet d'une forte contestation surtout de la part des missionnaires, venus remplacer le fétichisme porteur de superstitions par la «vraie religion», évincer l'Islam et répandre les lumières de la civilisation européenne empreinte de christianisme (Laverdière 1987: 70 et ss.)

L'idéologie civilisatrice a même nié l'existence de cultures en Afrique et a établi une hiérarchie des valeurs dans laquelle celles de l'Afrique occupent le bas de l'échelle. Ces considérations négatives ont conduit au sortir de la seconde guerre mondiale à une réaction des élites africaines, décidées à réhabiliter les cultures et la personnalité négro-africaines. Mais il faut le souligner, les Africains sont entrés dans un processus de mondialisation de l'histoire où ils jouent un rôle passif dans les échanges économiques et culturels. Les canons des institutions européennes s'imposent comme un système universel en dehors duquel il devient impossible d'évoluer.

De la conception d'une hiérarchie des cultures à la naissance du relativisme culturel

Les Européens se fondèrent sur leur progrès technique et leur avance scientifique incomparables pour affirmer la supériorité de leur civilisation sur les autres sociétés humaines. Charles Fourier considérait que la notion même de civilisation ne s'appliquait qu'à «la période particulière de la vie sociale où sont présentement les nations européennes» (cité par Schnerb 1961: 99). La civilisation européenne étant ainsi présentée comme la seule dont les valeurs sont universelles, ceci imposait à l'Europe le devoir de «civiliser» les autres parties du monde. L'idée d'une hiérarchie des valeurs dans l'échelle des communautés humaines constituait le postulat de base communément admis. Les cultures européennes, imprégnées du christianisme et du rationalisme, représentaient l'absolu de la civilisation, le sommet de l'évolution humaine. Au plus bas de l'échelle se trouvaient les sociétés africaines considérées comme primitives et représentant de ce fait le premier stade de l'évolution humaine. Entre les deux extrêmes se situaient «les sociétés musulmanes et asiatiques qui sont arriérées ou retardées à un moment quelconque de leur évolution» (Girardet 1972: 139).

La pensée anthropologique, qui se construit autour des descriptions des voyageurs et qui s'inspire de la théorie darwinienne de l'évolutionnisme, corrobore le concept fondamental d'une hiérarchie des cultures et des civilisations humaines. Pour atteindre à la civilisation, les sociétés humaines doivent suivre une «ascension continue et franchir des degrés d'évolution allant du stade primitif à la sauvagerie et à la barbarie» (*Idem*: 140). Les théories anthropologiques faisaient une large part au système de classification des sociétés humaines au détriment de l'étude de leurs systèmes sociaux et politiques. Elles n'avaient toute valeur spécifiquement africaine et pensaient que le Noir africain ne pouvait rien apporter à l'Europe, du moins sur le plan moral et spirituel. Les Européens étaient unanimes sur le caractère primitif du Noir mais ils le jugeaient diversement suivant leur famille de pensée. Les philanthropes et les missionnaires le considéraient avec une certaine pitié et s'attachaient à développer des idées assimilatrices et conversionnistes selon lesquelles les Noirs ne pouvaient être sauvés que s'ils adoptaient le christianisme occidental. Leur conversion leur permettrait de combler leur retard en rattrapant l'Europe. On refusait ici de leur reconnaître une altérité ou du moins on pensait que leur altérité allait cesser avec la christianisation qui les rachèterait du péché originel (Salvaing 1994: 309-310).

Les Républicains, à l'exemple d'Edmond Louveau qui fut administrateur supérieur de la Haute Côte d'Ivoire au cours des années 1930, pensaient que les Noirs étaient si arriérés qu'ils ne pouvaient pas accéder aux idées abstraites diffusées par le christianisme. La thèse d'un Lévy-Bruhl sur la mentalité prélogique des primitifs confortait le jugement des Républicains pour qui les Noirs ne pourraient jamais comprendre le christianisme qui est une religion dont le dogme et la morale sont trop élevés pour leur compréhension. Il fallait donc du doigté dans sa diffusion pour ne pas déstabiliser et démoraliser les sociétés africaines (Louveau 1920: 72). Une certaine opinion était favorable à la méthode de la civilisation graduelle consistant à convertir les Noirs d'abord à l'Islam avant de les convertir au christianisme. Cette tendance fut combattue au début des années 1920 par des observateurs avertis comme Delafosse (1921) et Brévié qui pensaient que l'animisme nègre résistait à l'islamisation et qu'une telle politique provoquerait une prise de distance des colonisés vis-à-vis du colonisateur français. Il était néanmoins possible de les faire évoluer en les éduquant à travers un système laïc et de les amener ainsi à franchir le stade religieux de l'évolution par lequel ils restaient enfoncés dans la superstition et la xénophobie pour les hisser au

stade de la philosophie. Cette conception rejoint celle des philanthropes qui affirmaient que les Noirs pouvaient brûler les étapes de l'évolution et rattraper l'Europe. Brévié soutenait ainsi que la méthode éducative permettra au naturisme, par le processus de sortie de la religion, de dépasser les sociétés musulmanes et d'accéder au niveau des civilisations occidentales (Brévié 1923: 299).

Les racistes, à l'image de Gobineau, s'emparaient de la théorie biologique de l'évolution, voyant dans les Noirs une excroissance du règne animal et des êtres qui ne seraient jamais civilisés. Ils faisaient remarquer qu'il fallait dissocier le christianisme de la civilisation occidentale et utiliser cette religion comme moyen de leur faire accepter leur situation d'arriération, ainsi qu'en Europe, on l'utilisait pour maintenir le pauvre dans le calme (Salvaing 1994: 310).

Ces idées développées par l'anthropologie et largement répandues allaient servir les intérêts de la colonisation. L'évolutionnisme anthropologique voyait dans la colonisation le moyen de civiliser les sociétés primitives de l'humanité. Proudhon a pu définir ainsi la mission essentielle de l'Europe: «la personne humaine reste sacrée et tout ce que nous avons à faire, nous, race supérieure vis-à-vis des inférieures, c'est de les élever jusqu'à nous, c'est d'essayer de les améliorer, de les fortifier, de les instruire, de les ennoblir». Paul Leroy-Beaulieu, renchérissant sur le propos de Proudhon, affirmait qu'il est du devoir des peuples modernes de «ne pas laisser la moitié du globe à des hommes ignorants et impuissants» (cité par Schnerb 1961: 99). Les premiers administrateurs coloniaux insistèrent eux-mêmes sur la sauvagerie des Africains et notamment sur le caractère primitif des sociétés animistes. L'explorateur Binger, qui fut le gouverneur de la Côte d'Ivoire en 1894, faisait voir dans les sociétés africaines des formes primitives de communautés humaines profondément ruinées par le fléau de l'esclavage. Il pensait que l'Islam et le christianisme étaient des facteurs de civilisation pouvant mettre fin à ce commerce, mais préférait le Christianisme qui, davantage que l'Islam, rapprocherait le Noir de l'administration européenne (Binger 1891: 33).

L'anthropologie de terrain qui se développa à la faveur de la colonisation permit, grâce à de vastes enquêtes, de mieux connaître les sociétés africaines, mais elle donna lieu à des interprétations bien opposées sur ces sociétés.

Louis Tauxier publiait en 1912 un ouvrage intitulé *Le Noir du Soudan*, consacré principalement à des sociétés du Burkina Faso actuel et dans lequel il s'attacha à la critique de la méthode sociologique du XIXe siècle

inspirée du mythe biblique de la malédiction des fils de Cham et qui conduisit plutôt à des supputations qu'à la recherche de connaissances véritables sur les Africains. L'enquête de Tauxier avait porté sur les systèmes familiaux et le mode de production des sociétés étudiées et avait abouti à une distinction entre les sociétés agropastorales et les sociétés exclusivement pastorales, entre les sociétés étatiques et les sociétés non-étatiques. De cette distinction, il reprit le postulat de base de la théorie anthropologique du XIXe siècle en établissant une hiérarchie entre les sociétés du Soudan français. La conclusion de son ouvrage est une justification de cette théorie, sinon son application sur le terrain. Au-delà de la distinction, Tauxier classifia les Noirs du Soudan en sociétés communautaires, donc primitives, évoluant à côté de sociétés décommunautarisées, donc plus avancées, le critère de «décommunautarisation» étant le commerce et surtout la possession du bétail. Replaçant ce tableau à l'échelle planétaire, il établit que les sociétés asiatiques étaient plus décommunautarisées que celles de l'Afrique, les sociétés européennes davantage que celles de l'Asie. Les Yankees—le terme est de Tauxier lui-même—furent présentés comme le modèle le plus particularisé et donc le plus achevé de l'évolution des sociétés humaines (Tauxier 1912: 722-726). L'ouvrage de Tauxier justifie l'idée du devoir de civilisation ayant sous-tendu l'impérialisme colonial du XIXe siècle finissant.

D'autres en revanche, à l'exemple de Léopold de Saussure ou de Delafosse, avancèrent des analyses plus profondes qui suscitérent la critique de la pensée anthropologique fondée sur l'évolutionnisme darwinien et qui contribuèrent à atténuer la vision négative de l'Occidental sur l'Afrique. Dès 1899, Léopold de Saussure remettait en cause le principe de la politique coloniale assimilatrice de la France. Il faisait remarquer que les sociétés humaines n'étaient pas réductibles les unes aux autres, du moins dans le court terme, et que «des éléments d'une civilisation se trouvent intimement liés à une constitution mentale héréditaire et stable et ne sauraient être universellement imposés sans graves dommages pour le colonisateur comme pour le colonisé» (cité par Girardet 1972: 229). Dans ces conditions, l'assimilation pouvait se produire dans un sens inverse de celui qui était officiellement préconisé. Saussure, dans son analyse du phénomène de civilisation, aboutit à cette idée essentielle selon laquelle le modèle européen de progrès n'est pas le seul que l'on puisse concevoir, car il existe plusieurs possibilités de voies de développement pour les sociétés humaines (*Idem*: 230).

Delafosse publia, en 1912, son monumental ouvrage, *Le Haut-Sénégal-Niger*, dans lequel il traita de l'histoire, des systèmes sociaux et politiques,

des régimes matrimoniaux et des faits linguistiques qui l'amènèrent à définir des proximités culturelles entre les populations du Soudan. Après cet ouvrage, il se montra sensible, dans le débat sur la politique coloniale, à la diversité des cultures et allait s'afficher comme un des partisans les plus convaincus du pluralisme de civilisations, quoiqu'il restât conscient de la supériorité culturelle de l'Occident. S'il réclamait une spécificité africaine dans l'Afrique française, il fut très attaché à l'idée d'une amélioration de la situation indigène (Balard 1999: 72). L'humanisme colonial prit racine dans ces travaux aux qualités scientifiques indéniables.

L'entre-deux-guerres vit naître un débat qui se situait à deux niveaux. Au plan administratif le débat se focalisait sur la nécessité ou non de faire évoluer les cultures africaines au contact de la civilisation occidentale. Les attitudes des administrateurs divergèrent et l'on voyait apparaître des tendances favorables au respect des coutumes dont la déstabilisation entraînerait des révoltes dans les sociétés colonisées et celles plutôt favorables à leur inéluctable évolution au contact de la civilisation occidentale. Sur le plan judiciaire, l'administration coloniale française reconnaissait un statut coutumier pour les populations animistes jugées suivant le régime de l'indigénat, un statut musulman en vertu duquel le tribunal prévoyait un assesseur musulman pour le justiciable de l'obédience islamique, mais se refusait à reconnaître un statut chrétien. Les missionnaires réagirent contre cette disposition qu'ils considéraient comme une injustice faite aux Noirs qui voulaient évoluer en adoptant le christianisme. Ils dénonçaient le principe de respect des coutumes qui signifiait le refus de constater l'évolution du Noir au contact de la civilisation européenne (Benoist 1987: 287). Certains administrateurs comme Robert Arnaud se montrèrent favorables à cette idée d'évolution des coutumes. Elle apparaît comme un phénomène inexorable dans une situation de rencontre des cultures. Delafosse également soutenait que l'amélioration de la situation administrative et sociale des indigènes était une nécessité tellement évidente qu'il fallait gouverner l'Afrique française avec le concours des Africains (Balard 1999: 72). Les partisans d'une évolution des coutumes ne remettaient pas en cause la vision d'un Occident plus avancé techniquement. Simplement ils trouvaient de nouvelles légitimations de la colonisation débarrassées des idées péjoratives sur le Noir. L'Europe devait aider les peuples les moins avancés à progresser en apprenant d'elle sa technique et sa science. L'humanisme colonial entrevoyait de nouveaux rapports entre le colonisateur et le colonisé, appuyés sur la volonté de vivre ensemble et sur la concrétisation de la

mission civilisatrice de l'Europe, c'est-à-dire la diffusion de sa culture, en prenant en compte l'altérité du colonisé.

La position d'un respect de l'originalité de l'indigène devint la tendance conservatrice d'une colonisation qui débouche sur des ambiguïtés: si elle permettait d'éviter une déculturation préjudiciable aux intérêts matériels de l'Occident, les actions d'exploitation économique et de domination politique imposaient nécessairement des transformations au plan culturel et moral. Qu'on le veuille ou non, la colonisation avait fini par opérer une chirurgie sociale, mais n'offrait pas la possibilité pour les sociétés colonisées de faire des progrès notables. Dans cette rencontre des cultures, l'anthropologie fonctionnaliste allait montrer que l'Occident n'avait pas opéré le transfert de civilisation affirmé dans la littérature impérialiste du 19^e siècle. La diffusion de la culture occidentale eut bien des limites dues à la réticence même du colonisateur à faire de l'Africain l'égal de l'Européen. Malinowsky a montré que l'élan civilisateur de l'Occident impliquait certes la volonté d'assimilation de l'indigène, mais que le souci de maintenir une position de domination avait amené le colonisateur à faire un don sélectif. Les colonisateurs entendaient se maintenir au haut du pavé du progrès technique en refusant de diffuser aux Africains les éléments de leur culture liés à la souveraineté: la technique de production et les éléments de la puissance matérielle tels que les armes à feu, les avions bombardiers et tout ce qui rend la défense efficace et l'agression possible; les moyens de la domination politique, le contrôle de l'organisation économique étaient recouverts par la mise en place d'un système de discrimination dans lequel les Noirs ne sont point les égaux des Européens y compris dans les écoles et les églises. Ainsi, si les Africains paient l'impôt, son contrôle leur échappe (Malinowsky 1970: 94).

Malinowsky a souligné notamment le caractère inégal des échanges entre Africains et Européens et montré que ce que l'Européen donnait à l'Africain était, en terme de valeurs comparatives, bien inférieur à ce qu'il lui prenait (*Idem*: 95). Dans son analyse du choc culturel, il a remarqué que les Africains étaient victimes de racisme après leur adoption de la culture occidentale. Le don sélectif débouchait en définitive sur une dégradation morale et ne favorisait pas l'adaptation culturelle des Noirs.

Au plan anthropologique, c'est la révision du regard occidental qui introduit, souligne justement Raoul Girardet, la reconnaissance d'un pluralisme de civilisations et d'un relativisme des cultures. Ces acquis au plan théorique permettaient de rejeter l'idée d'une civilisation absolue, unique et universelle. Dans l'école anthropologique de l'entre-deux-guerres, le R. P. Aupiais se distingua par son œuvre apologétique sur les

sociétés africaines. Il dénonçait la méthode des missionnaires pionniers qui ne prenaient pas en compte la dimension culturelle de l'évangélisation, mais aussi la politique coloniale oppressive qui ne cherchait pas à approfondir le contact avec l'indigène par une étude de sa société et de sa culture (Balard 1999: 270 et ss.)

L'anthropologie suscitait de la sympathie pour les peuples africains, même si elle n'alla pas jusqu'à remettre en cause la légitimité même de la colonisation. Elle s'attacha en effet à étudier les structures familiales, les régimes matrimoniaux et les systèmes politiques et économiques et porta à la connaissance des Occidentaux que les sociétés africaines ne vivaient pas dans un état anarchique, mais qu'elles étaient bien organisées, «régies par des règles minutieuses et complexes et lentement façonnées par la tradition et par l'histoire» (Girardet 1972: 232). La théorie du pluralisme des civilisations a conduit à la reconnaissance de l'altérité des Africains et à la défense de leur identité, en tant que des communautés ayant leur particularité. Le discours anthropologique s'orientait donc vers la réhabilitation des sociétés colonisées et énonçait la nécessité d'une protection de leurs valeurs menacées par le choc brutal de la domination européenne. Il se montrait accusateur de la colonisation considérée comme une action d'ébranlement des structures sociales et de déculturation du Noir. Ce discours semblait rejeter ou nier le phénomène d'évolution des cultures africaines au contact de la civilisation européenne. L'accusation la plus acerbe était formulée contre l'action missionnaire qui représentait l'acte de destruction et déculturation le plus profond. La stratégie missionnaire de conversion fondée sur la méthode paulinienne fut dénoncée comme un processus «savamment ménagé vers une assimilation complète» et apparaissait ainsi comme un «procédé de dégradation de l'altérité» (Mosmans 1958: 37). J. Howlett parodia de façon poignante cette méthode missionnaire:

...Regardez comme vous me ressemblez, comme nos conceptions sont parentes pour peu que je fasse l'effort nécessaire de les penser dans votre langue. Mais encore ! Ne suis-je pas plus proche de vous-même que vous-même ? Alors, c'est clair. Il ne vous reste plus qu'à devenir comme moi pour vous réaliser pleinement (cité par Mosmans 1958: 37).

Au sortir de la seconde guerre mondiale, la philosophie du relativisme culturel, née de l'anthropologie de terrain, allait contribuer à son tour à la déconstruction de l'idéologie civilisatrice qui continuait de sous-tendre une politique coloniale encore assimilatrice. Jacques Macquet en précisa

les idées essentielles dans un article publié dans la revue pilote *Présence Africaine*. Selon cette philosophie, aucune civilisation n'est meilleure qu'une autre. Le relativisme rejette la valeur absolue de la culture occidentale, donc de sa prétendue universalité et récuse tout jugement de valeur sur une culture étrangère, car ce jugement est dénué de fondement objectif. Or, toute comparaison entre les cultures est futile et insensée dans la mesure où chaque société possède sa cohérence interne à travers ses institutions et de la définition de ses stratégies de survie. La comparaison relève plutôt de l'expression subjective de la préférence. On a «la conviction qu'il n'y a pas de vérité transcendant les cultures», car la culture à laquelle on participe apparaît toujours différente de celle d'autrui. En effet, chaque groupe a pu élaborer au cours des siècles un ensemble d'institutions et de règles de conduite qui sont les instruments d'éducation et de socialisation de l'individu.

Les prétentions des Occidentaux de répandre la vérité absolue « ne sont pas compatibles avec les exigences d'une société multiculturelle où il est essentiel que les différentes institutions des cultures composantes soient également respectées et aient les mêmes droits (...). À chaque société sa vérité » (Macquet 1959: 65).

Loin de prôner un cloisonnement culturel où les sociétés vivraient repliées sur elles-mêmes à l'abri des influences susceptibles de les modifier, les relativistes affirment que tout groupe d'hommes possède la double liberté de refuser une culture qu'on voudrait lui imposer et de participer à l'échange des biens culturels en donnant et en empruntant.

L'imposition d'une valeur culturelle à autrui est une naïve prétention et l'expérience a montré que les innovations introduites et dirigées dans une société tierce ne produisent pas les effets escomptés. En effet, c'est par «les apports extérieurs, les emprunts assimilés qu'une culture, que toute culture change et se développe» (*Idem*: 66).

Les relativistes prônent par conséquent un métissage culturel, car une culture n'est riche que parce qu'elle est le fruit d'un métissage. Les cultures «pures» ne présentent pas de diversité. Les cultures se développent bien plus par diffusion que par invention.

Cette conception rend condamnable une politique d'apartheid qui met un obstacle à l'enrichissement mutuel de deux cultures. Les relativistes font remarquer d'ailleurs que dans les contacts culturels, la culture occidentale est tout autant réceptrice que donatrice, donc également débitrice des autres. Ils prônent par conséquent des échanges culturels, opération dans laquelle les Africains vont choisir ceux des éléments culturels occidentaux susceptibles d'être assimilés à leurs traditions d'hier et

d'aujourd'hui. Macquet pense qu'il faut «présenter l'ensemble de la culture occidentale dans sa riche variété et non des morceaux choisis» (*Idem*: 67).

Le courant philosophique du relativisme culturel, qui regroupe surtout des anthropologues, apparaît comme une forme d'humanisme qui permet de rejeter la position radicale des biologistes.

Le réveil des élites et les tentatives de réhabilitation de la personnalité négro-africaine

Les élites africaines qui se réveillèrent au cours des années 1930 allaient saluer l'œuvre des anthropologues en prenant en compte les acquis de leurs recherches. Elles allaient continuer l'œuvre de réhabilitation des sociétés noires en apportant leur contribution pour montrer la richesse et la profondeur des valeurs culturelles africaines. En effet, elles n'entendaient pas laisser aux autres l'initiative de réhabiliter la personnalité négro-africaine car l'intellectuel africain mieux que quiconque était habilité à le faire. Elles s'attachaient surtout à montrer la signification de l'art africain et des lois de la civilisation négro-africaine et mettaient l'accent sur l'affirmation culturelle du monde noir en relation avec la libération de l'Afrique du joug colonial. Cette libération était la condition sine qua non de la reprise de l'initiative historique et par conséquent de la création culturelle. Le discours de réhabilitation fut fortement teinté de nationalisme et se révélait anticolonialiste.

Les élites africaines de la décolonisation prenaient bien conscience de leur mission de construction d'une néo-culture africaine. Au lendemain de la seconde guerre mondiale, à l'instigation d'Alioune Diop, une Société Africaine de Culture (SAC) est chargée de prouver que les Africains possèdent bien une culture qui est à promouvoir. Cette Société se voulait fort ambitieuse puisqu'elle regroupait en même temps Africains, Afro-américains du Nord, du Sud et des Caraïbes. La SAC s'engagea dans la réhabilitation de la personnalité négro-africaine en lançant dès 1948, *Présence Africaine, revue culturelle du monde noir*.

La SAC devint un cadre de réflexion, de recherche et de débats sur les cultures africaines. On puisait dans l'anthropologie politique et sociale, dans l'histoire et la littérature des arguments capables de montrer la richesse et la diversité des cultures africaines. La Philosophie bantoue du R. P. Tempels fut saluée dès sa parution en 1944-48, comme une des œuvres essentielles à soutenir la profondeur de la pensée et la cohérence de la vision négro-africaines du monde. Le monde africain noir est désormais présenté suivant une vision idyllique et mirifique ne laissant entrevoir

que cohérence et bonheur de vivre. Senghor allait s'attacher à montrer, dans un discours apologétique, la cohérence de la vision artistique, des systèmes sociaux et politiques africains. Ces systèmes se composent d'institutions ou organismes communautaires comme la famille, la tribu et le royaume, à côté desquels on retrouve les « fraternités d'âge, sortes de mutuelles entre les confréries à rites secrets. Celles-ci ont un rôle social, voire politique, surtout religieux. En vérité tous ces organismes ont un fondement religieux, chez des peuples où la séparation du profane et du sacré, du politique et du social est un fait rare et tardif » (Senghor 1956: 52). Présenté de la sorte, le monde négro-africain n'a de pendant que la société romaine antique. On reconnaît donc implicitement le retard de l'Afrique qui ne devra sa place dans le concert des nations que dans le processus de création culturelle renouvelée. Senghor insistait sur la libération du génie créateur des artistes et écrivains africains dont la profondeur et la qualité des œuvres contribueraient à la réhabilitation de la personnalité africaine, tout comme en Amérique où les artistes ont pu s'imposer grâce à la profondeur de leurs créations artistiques.

L'égyptologie permit, au cours des années 1950, de relier les cultures africaines au passé le plus ancien possible par le jeu de leur rattachement à la racine égyptienne. Elle redonna confiance aux élites africaines en faisant naître le mythe de la grandeur africaine et l'idée d'une antériorité des civilisations nègres allait déchaîner dès lors les passions. La publication en 1956 par Cheikh Anta Diop, de *Nations nègres et culture* ouvrit une nouvelle perspective historique en instituant l'ensemble du continent africain comme objet d'histoire. Les élites allaient négliger les petits faits historiques, les questions d'histoire locale pour ne s'intéresser qu'aux grands repères qui permettent le mieux de montrer la place de l'Afrique noire dans l'histoire universelle. Ainsi recherchaient-ils souvent la promotion de la culture négro-africaine au lieu de cultures nationales. L'évolution du continent dans le monde moderne était surtout perçue comme une dynamique qui s'inscrivait dans un processus de renaissance culturelle. Les artistes étaient en effet invités à puiser dans le passé africain des éléments ou sources d'inspiration créatrices afin de renouer avec la grandeur du passé. La problématique donc de l'évolution se posait en terme de ressourcement, mais aussi de dynamique d'emprunts à la faveur de la rencontre des cultures.

La réaction des élites africaines était une réponse à l'idéologie civilisatrice qui infériorisait le Noir et prétendait qu'il était incapable de promouvoir des cultures historiquement valables. Ces intellectuels africains dénonçaient le racisme qui rejetait le Noir au faubourg de l'histoire. Les

travaux de Cheikh Anta Diop devinrent la référence du discours antiraciste des idéologues de la négritude et de leur contre-offensive au discours sur les hiérarchies culturelles. L'Égypte pharaonique, qui possédait une brillante civilisation fut noire, et qui plus est, inspira la civilisation occidentale. L'Afrique et le Noir du 20^e siècle sont ainsi replacés au centre de la civilisation universelle:

L'Afrique n'aura pas été en marge, mais à l'origine des civilisations peut-être jusque et y compris celles-là même dont s'enorgueillit l'Occident aujourd'hui. Les Eurasiatiques en l'abordant par le nord, l'est et l'ouest se sont polis à son contact pour lui porter ensuite des coups redoublés. L'Europe ne peut tolérer que le rôle primordial lui échappe. Mais les faits scientifiques sont ce qu'ils sont et ils sont irréfutables. Le Nègre est au centre même d'un miracle qu'il faut avoir la loyauté de mettre à sa place, c'est le miracle égyptien, nous dirons le miracle nègre (Tidiane 1957: 21).

Non sans se poser des questions sur les causes du retard africain, on affirmait que les cultures indo-européennes ont bien une origine négro-africaine et on reconnaissait que les Européens ont eu le mérite de se réapproprier les emprunts à l'Afrique afin de se faire l'évolution culturelle particulière que l'on connaît aujourd'hui.

Cette lutte de réhabilitation du Noir était inscrite dans la perspective de l'émancipation des peuples africains, objectif qui permettrait la libération de la création culturelle. Car l'évolution culturelle africaine n'était pas possible en situation de domination coloniale. Les deux congrès de la SAC convoqués en 1956 et 1958 permirent de poser le problème culturel comme une condition de l'évolution de l'Afrique noire dans le concert des nations. Ce fut le lieu de faire le constat de la crise des cultures africaines et d'en attribuer l'origine au choc brutal de la domination européenne. Les critiques les plus acerbes furent faites à l'encontre de la colonisation dans tous ses aspects politiques, économiques et culturels. Aimé Césaire dénonça le fait que la colonisation ait mis en place un mécanisme d'assassinat ou de mise à mort progressive des cultures et des civilisations des peuples colonisés.

Le colonisateur occupe dans un premier temps le territoire, cadre d'épanouissement de ces cultures, met sous tutelle la structure sociopolitique et provoque ainsi la disparition des éléments qui structuraient la vie culturelle du peuple soumis ou abâtardit ces éléments du fait de sa domination. Ensuite, il décline la langue du colonisé, véhicule de ses idées, ce qui contrarie le développement de ce dernier et parfois même son existence. La civilisation du peuple colonisé ainsi limitée dans son dévelop-

pement perd la faculté de son renouvellement (Césaire 1956: 194). Fanon, de son côté, accusait le colonisateur de figer les cultures autochtones qui finissaient par se «momifier» et entraînait de ce fait même la «momi-fication de la pensée individuelle». Ainsi les peuples colonisés tombaient inévitablement dans l'apathie qui est la conséquence logique de leur oppression:

la culture du peuple asservi est sclérosée, agonisante. Aucune vie n'y circule. Plus précisément la seule vie existante est dissimulée. La population, qui normalement assume ça et là quelques morceaux de vie, qui maintient de significatives dynamiques aux institutions, est une population anonyme (Fanon 1956: 130).

La colonisation fut donc dénoncée comme un phénomène de domination ayant mis en place un mécanisme de destruction des cultures des peuples colonisés. Menacés de disparition, ces peuples représentés par leurs élites entendaient réagir afin de revaloriser ou de favoriser le renouvellement de leurs cultures.

Dans le débat qui se profilait depuis la création de la SAC, il apparaissait que si les Africains revendiquaient l'existence et la cohérence de cultures et de civilisations africaines, ils ne voudraient pas d'un enfermement jaloux de l'Afrique dans ses traditions. La tendance était de revendiquer l'émancipation qui permettrait de reprendre l'initiative historique et qui libérerait en même temps le génie créateur africain. Alioune Diop en appelait à la chrétienté occidentale pour soutenir l'émancipation africaine en critiquant les méthodes missionnaires qui avaient consisté à répandre en Afrique un christianisme essentiellement européen, posant ainsi un problème d'impérialisme culturel. Sa prise de position ferait penser à une revendication du droit à la différence dans le contexte d'une colonisation dont un des objectifs était l'assimilation des peuples colonisés.

En réalité, les élites semblaient ressentir d'autant plus la crise de leurs cultures que le problème qu'elles posaient était moins celui de l'affirmation d'une différence culturelle qui supposerait que l'on revalorise les référents culturels du moment comme représentant les valeurs et la marque de l'identité africaines, que celui de la création de nouvelles cultures par un processus d'emprunts à l'Occident. La vision de l'évolution culturelle africaine était donc celle d'une ouverture au monde dans un contexte de mondialisation de l'histoire. Selon toute vraisemblance, les élites de la décolonisation ne s'engageaient pas dans la lutte pour une authenticité culturelle africaine qui signifierait une lutte contre la domination étrangère dont le thème est pourtant présent dans le discours anticolonial-

liste. Elles recherchaient plutôt un compromis qui évite le repli sur soi (Towa 1971: 14).

Ce discours anticolonialiste présentait la libération politique comme la situation idéale dans laquelle les emprunts culturels seraient le résultat d'une démarche consciente qui aboutirait à l'osmose des cultures et à l'apparition d'une nouvelle culture africaine. Un des points focaux du débat tournait autour de ce que serait la culture africaine. D'aucuns comme Senghor, sans doute, influencé par les relativistes culturels prônaient le métissage des cultures. D'autres au contraire, représentés par Aimé Césaire, rejetaient l'idée d'un métissage culturel, puisque de leur point de vue, les cultures métisses n'existent pas. La naissance d'une nouvelle culture relève de la dynamique d'intégration des éléments culturels étrangers dans la culture d'origine qui s'en réapproprie selon son génie pour en faire une valeur culturelle authentique (Césaire 1956: 200). Toutes ces deux positions se ramènent à celle du compromis visant à refaire une identité négro-africaine.

Dans tous les cas, ces débats ont permis de condamner aussi bien la politique d'assimilation relevant de l'idéologie civilisatrice que celle de la mise en quarantaine des cultures suivant le prétendu principe de respect des coutumes. Fanon avertit que, dans la colonisation française, le principe du respect des coutumes des populations autochtones ne signifiait pas une prise en considération des valeurs qu'elles portent, mais qu'il répondait plutôt à la «volonté d'objectiver, d'encapsuler, d'emprisonner et d'enkyster» ces cultures pour en faire des objets d'exotisme (Fanon 1956: 124).

La complexité du nouveau contexte culturel africain auquel les élites étaient confrontées expliquait sans doute leur attitude de conciliation consistant en une recherche du moyen terme, de la négociation dénoncée plus tard par Marcien Towa (1971). La culture occidentale, qui a créé de nouvelles institutions rapprochant les Africains, s'imposait désormais comme une donnée sur laquelle elles devaient se fonder pour promouvoir une nouvelle culture africaine. Se posait donc la question des conflits culturels qui traduisaient en même temps l'ambiguïté de l'élite désormais écartelée entre deux cultures dont elle n'a pas pu faire la synthèse. Que deviendraient les chefferies africaines dans l'Afrique nouvelle? Peut-on accepter les revendications politiques à caractère ethnique et dont le fondement ou le prétexte est la recherche d'une originalité culturelle? En effet, la transition culturelle africaine se ressentait du problème des conflits culturels qui n'étaient que la conséquence du chaos dans lequel était

le continent dans sa situation coloniale. Trois niveaux de cultures se chevauchaient dans les territoires coloniaux. Il subsistait dans les campagnes une «permanence» de la société traditionnelle avec ses institutions qui résistaient plus ou moins au choc colonial. Dans les villes, on remarquait une sorte de sous-culture qui caractérisait la situation des élites; elle évoluait à côté de la culture occidentale qui dominait la vie politique et économique de la colonie. Les conflits de culture étaient inévitables entre les élites et leurs parents de la société rurale ambiante (Abrahams 1957: 108 et ss.).

Deux constats s'imposent aux élites africaines dans la période de la décolonisation où elles sont associées à la gestion de leurs propres affaires. Premièrement, c'est l'obsolescence des institutions ancestrales après seulement cinq décennies d'acculturation. Ces anciennes institutions n'étaient plus adaptées dans le regard même des Africains à l'évolution du monde moderne. On était conscient que les institutions traditionnelles étaient étroitement liées à la vie des communautés qu'elles régissaient et qu'elles devaient subsister encore longtemps pour éviter un déséquilibre social et psychologique des populations. Toutefois nombre d'élites politiques et intellectuelles prônaient une évolution qui signifiait une rupture avec ces institutions traditionnelles, désormais inadaptées au contexte de la modernité. Au contraire, c'étaient ces institutions, limitées souvent à une ou plusieurs communautés nationales, qui étaient invitées à s'adapter aux nouvelles exigences de l'époque moderne. En Haute-Volta, on a pu noter la réaction hostile, de la plupart des élites politiques, aux chefferies, notamment mossi, dont on soupçonnait des velléités monarchistes. En Gold Coast, Kwamé Nkrumah dut affronter la même situation des chefferies et se montra déterminé à promouvoir un État moderne inspiré des institutions occidentales (Lombard 1967: 210 et ss.). La tâche qui s'imposait maintenant aux élites, c'était de faire évoluer les structures sociopolitiques traditionnelles, puisqu'il n'était plus question d'État tribal malgré l'affirmation de particularismes ethniques dans certains pays. L'idée d'une déperdition culturelle devenait relative dans un continent tourné vers la perspective d'une évolution dans le monde moderne.

Deuxièmement, les institutions européennes héritées de la colonisation s'imposaient comme des institutions universelles. Rien que par leur diffusion planétaire, elles apparaissaient incontournables. Leur adoption marquait le pas d'une transition culturelle qui permettait de sortir de la

crise des institutions anciennes. En effet, la situation de crise culturelle n'existait en réalité que dans une situation de domination politique et économique marquée par le choc brutal. L'imposition de la culture du colonisateur avait provoqué la crise. Après quelques décennies d'acculturation, elle s'imposait comme la culture idoine dans la situation actuelle de mondialisation de l'histoire. «La culture européenne est désormais une culture mondiale, non une culture 'réservée aux Européens'», remarquait Peter Abrahams (1957: 118). En fait, l'espoir de la liberté avait fait naître le désir de s'europaniser. Et c'est avec les indépendances que le processus de modernisation suivant une inspiration de l'Occident devenait le plus significatif. Malraux avait déjà fait cette observation pour les mondes musulman et asiatique. Ceux de ces mondes qui s'europanisaient n'étaient pas les territoires colonisés, mais les nations libres tels le Japon, la Chine, la Perse, à l'inverse de la Tunisie, du Maroc et de l'Annam qui restaient très traditionnels. Malraux voulait signifier que la volonté de s'ouvrir à la modernité, c'est-à-dire de s'europaniser ne pointait que dans ces Nations libres qui, délibérément, s'orientaient vers ce choix.

L'évolution politique, économique et culturelle de l'Afrique est inscrite dans la perspective d'une mondialisation de l'histoire et des faits politiques où le centre de gravité terrestre reste l'Occident. La communauté internationale, qui se met en place depuis le lendemain de la seconde guerre mondiale, reste dominée par l'Occident. Les institutions onusiennes permettent aux anciennes nations colonisatrices de continuer de jouer un rôle hégémonique sur les plans politiques et économiques à défaut de continuer d'exercer une domination de type colonial. Il apparaît ainsi que la diffusion culturelle occidentale se fait suivant le processus nouveau de la 'colonisation éclairée'. Les réflexions sur les programmes de développement de l'Afrique insistent toujours sur l'introduction dans les cultures africaines du progrès technique importé de l'Occident. On ne voit pas autrement l'évolution de l'Afrique dans le monde moderne que par 'l'introduction dans telle ou telle culture de l'éducation de base, de nouveaux procédés agricoles ou industriels, de nouvelles réglementations d'administration sanitaire ... avec un minimum de bouleversement ou tout au moins en utilisant à des fins constructives les bouleversements inévitables' (Mead, citée par Césaire 1956: 196). Le constat d'Arnold Toynbee selon lequel il se profile à l'horizon international une unification du monde trouve ici toute sa pertinence.

L'on pensait surtout pouvoir revaloriser la musique et l'art africains. Le progrès technique inspiré de l'Occident devait insuffler une dynami-

que d'évolution de la technique de production de l'art africain qui devait évoluer à la fois dans les techniques et dans sa destination. Il fut rituel et mystique et non commercialisable. L'évolution des techniques permettrait à cet art de quitter son caractère purement fonctionnel pour conquérir une esthétique plus abstraite.

Conclusion

La question culturelle a constitué le point focal du débat sur l'idée coloniale depuis que l'anthropologie de terrain, née de la colonisation, a révélé la richesse et la diversité des cultures africaines. Les humanistes coloniaux, qui émergèrent alors, s'imposèrent dans l'entre-deux-guerres comme les défenseurs acharnés de la cause culturelle africaine, ceux qui déconstruisirent l'idéologie de la hiérarchie des cultures. Les élites africaines, qui dès les années 1930, à travers le mouvement de la négritude, puis au lendemain de la seconde guerre mondiale à travers la SAC, s'emparèrent du mouvement de défense des cultures négro-africaines, n'innovaient pas. Il leur revenait ce rôle de défendre leurs cultures afin de réhabiliter la personnalité négro-africaine. Leur expression d'affirmation culturelle, fortement teintée de nationalisme, se voulait résolument anticolonialiste, mais renfermait ce paradoxe de la recherche du compromis dans le domaine culturel. En effet, ces élites s'avisèrent d'une évidence: on peut revaloriser les cultures, ou créer de nouvelles cultures, mais il est impossible de rejeter ipso facto la culture du colonisateur et l'idée du retour aux sources prônée par les nationalistes les plus radicaux devenait dès lors un mythe. Les idéologues de la négritude seront pris à partie par la nouvelle génération des intellectuels africains des années 1960 qui ont vu dans celle-ci une idéologie narcissique et rétrograde (Ela 1993: 147), «un mythe, lui-même générateur de mythes» (Towa 197: 6). Cependant, certains responsables politiques à l'image de Mobutu et d'Éyadéma, allaient s'emparer de l'idée très nationaliste d'une renaissance culturelle pour lancer le mouvement du retour à l'authenticité, qui s'affirme comme une volonté de rupture avec une domination occidentale aliénante, mais qui reste superficielle dans son application puisqu'il se limite simplement à un rejet des oripeaux occidentaux. Ni les idéologues de la négritude, ni les promoteurs des mouvements d'authenticité n'ont pu parvenir à une véritable réhabilitation de la personnalité négro-africaine. Les «négrologues» à l'exemple de Senghor ont présenté des sociétés africaines dénuées de rationalisme et faites simplement d'émotion, ce qui incite à la comparaison avec les sociétés antiques. Les seconds ont plus produit du folklore qu'ils n'ont revalorisé leurs propres cultures nationales.

L'image qu'ils ont donné des sociétés africaines à travers leurs mouvements, correspond exactement à celle du Bon Sauvage de Rousseau, le reflet de produits exotiques suscitant la curiosité du côté de l'Occident. En définitive, dans l'interaction culturelle entre l'Europe et une Afrique libérée qui est censée avoir retrouvé l'initiative historique, où chaque pôle culturel est une source d'inspiration pour l'autre, c'est cependant l'Occident qui diffuse ses nouvelles créations inspirées des autres cultures.

Cette domination de l'Occident sur les plans scientifique, technologique et médiatique ne fait pas tellement évoluer le jugement de l'Occidental sur l'Africain et sa culture. Pendant longtemps encore, le jugement reflètera toujours la mentalité coloniale avec cependant l'emploi d'euphémismes, de termes plus pudiques qui choquent moins la conscience même des Occidentaux d'abord, des Africains ensuite. On parlera de plus en plus des Pays les moins avancés, dont les arts ne sont plus primitifs, mais des arts premiers.

Bibliographie

- Abrahams, Peter, juin-septembre 1957, «Le conflit de cultures en Afrique», in *Présence Africaine, revue culturelle du monde noir*, 14-15: 107-118.
- Balard, Martine, *Dahomey: 1930: mission catholique et culte vodoun*, Paris, L'Harmattan, 1999, 356 pages.
- Benoist, Joseph-Roger de, 1987, *Église et pouvoir colonial au Soudan Français*, Paris, Karthala, 537 pages.
- Binger, Louis Gustave, 1891, *Esclavage, islamisme et christianisme*, Paris, Société d'éditions scientifiques, 112 pages.
- Brévié, Jules, 1923, *Islamisme contre naturisme au Soudan français*, Paris, Leroux, 320 pages.
- Césaire, Aimé, juin-novembre 1956, «Culture et colonisation», in *Présence Africaine, revue culturelle du monde noir* n° 8-9-10 : 190-205.
- Delafosse, Maurice, 1912, *Le Haut-Sénégal-Niger*, Paris, 3 volumes.
- Delafosse, Maurice, «L'animisme nègre et sa résistance à l'islamisation», in *Revue des deux mondes*, 1921.
- Delavignette, Robert, 1946, *Service africain*, Paris, Gallimard, 281 pages.
- Diop, Alioune, octobre-novembre 1955, «Colonialisme et nationalisme culturels», in *Présence Africaine, revue culturelle du monde noir*, 4.
- Diop, Cheikh Anta, 1956, *Nations nègres et culture*, Paris, éditions Présence Africaine.
- Ela, Jean-Marc, 1993, *Le cri de l'homme africain*, Paris, L'Harmattan, 173.
- Fanon, Frantz, «Racisme et culture», *Présence Africaine, revue culturelle du monde noir*, 8-9-10: 122-131.

- Fanon, Frantz, 1991, *Les damnés de la terre*, Paris, Gallimard, 377 pages.
- Girardet, Raoul, 1972, *L'idée coloniale en France de 1871 à 1962*, Paris, La Table Ronde, 506 pages.
- Hardy, Georges, 1933, *Nos grands problèmes coloniaux*, Paris, Colin, 216 p.
- Laverdière, Lucien, 1987, *L'Africain et le missionnaire: l'image du missionnaire dans la littérature d'expression française*, Montréal, Bellarmin, 608 pages.
- Leroy-Beaulieu, Paul, *De la colonisation chez les peuples modernes*, Paris, Guillemin 1874, 616 pages.
- Lombard, Jacques, 1967, *Autorités traditionnelles et pouvoir européen en Afrique noire*, Paris, A. Colin, 292 pages.
- Louveau, Edmond, 1920, *Essai sur l'influence sociale et économique des religions en Afrique occidentale française*, thèse de doctorat en droit, Paris, d'Albigny.
- Macquet, Jacques, 1959, «Le relativisme culturel», in *Présence Africaine*, 23: 59-68.
- Malinowsky, Bronislaw, 1970, *Les dynamiques de l'évolution culturelle: recherche sur les relations raciales en Afrique*, Paris (pour la traduction française), 237 pages.
- Malraux, André, 1996, *La politique, la culture*, Paris, Gallimard.
- Mosmans, Guy, juin-juillet 1958, «L'impérialisme culturel de l'Église en Afrique», in *Revue Nouvelle*, pp. 25-45.
- Salvaing, Bernard, 1994, *Les missionnaires à la rencontre de l'Afrique au 19e siècle*, Paris, L'Harmattan, 344 pages.
- Saussure, Léopold de, 1899, *Psychologie de la colonisation française dans ses rapports avec les sociétés indigènes*, Paris, Félix Alcan, 312 pages.
- Schneer, Robert, 1961, *Le XIXe siècle: l'apogée de l'expansion européenne, 1815-1914*, Paris, PUF, Collection «Histoire des civilisations».
- Senghor, L. Sédar, juin-novembre 1956, «L'esprit de la civilisation ou les lois de la culture négro-africaine», *Présence Africaine*, 8-9-10: 51-65.
- Tauxier, Louis, 1912, *Le Noir du Soudan: Pays Mossi et Gourounsi*, Paris, Larose, 7 volumes.
- Tempels, Placide, 1948, *La philosophie bantoue*, Paris, Éd. Présence Africaine.
- Tidiane, C. S., juin-septembre 1957, «Le Noir africain et les cultures indo-européennes» *Présence Africaine*, 14-15: 7-28.
- Tort, Patrick et Desalmand, Paul, *Sciences humaines et philosophie en Afrique: la différence culturelle*, Paris, Hatier 1978, 400 pages.
- Towa, Marcien, 1971, *Léopold Sédar Senghor: Négritude ou servitude?*, Yaoundé, éditions Clé, 117 pages.
- Toynbee, Arnold, 1952, *La civilisation à l'épreuve*, Paris, Payot.