

RAYMOND NNADOZIE OKAFOR  
Port Harcourt — Nigeria

## LE NARCISSE NOIR — L'HOMME AFRICAIN À LA RECHERCHE DE LUI-MÊME

A qui fera-t-on croire que les hommes, je dis tous, sans privilège, sans exonération, ont connu la déportation, la traite, l'esclavage, le collectif ravalement à la bête, le total outrage, la vaste insulte, que tous ils ont reçu, plaqué sur le corps, au visage, l'omniant crachat. Nous seuls, nous seuls, les nègres.

Aimé Césaire, *La Tragédie du Roi Christophe*

Bien entendu l'homme noir ne peut se situer dans le réalité du monde d'aujourd'hui que dans le contexte de ces trois derniers siècles de contact continu avec l'Occident qui, selon le mot de l'écrivain Ibo, Chinua Achebe:

Fut presque un désastre quant au maintien de la dignité humaine des races noires et de leurs relations personnelles<sup>1</sup>.

En effet de même que le société occidentale «nantie» souffre de la domination des produits de leur civilisation matérialiste, le monde noir avait subi l'exploitation esclavagiste ancienne et la domination coloniale, tous les deux imposés par le blanc, et qui se sont conjugués pour enlever à l'Africain sa dignité humaine provoquant le déracinement et la décomposition de la société. Le souvenir de cette humiliation esclavagiste reste donc ancré dans la mémoire collective nègre. Dans son *Orphée Noir* Jean Paul Sartre évoque l'atroce amertume laissée par les souvenirs pourtant lointains de la traite des hommes:

C'est pendant les siècles de l'esclavage que le noir a bu la coupe d'amertume jusqu'à la lie; et l'esclavage est un fait passé que nos auteurs ni leurs pères n'ont connu directement. Mais c'est aussi un énorme cauchemar dont même les plus jeunes d'entre eux ne savent pas s'ils sont bien réveillés. D'un bout à l'autre de la terre, les Noirs, séparés par les langues, la politique et l'histoire de leurs colonisateurs, ont en commun une mémoire collective. On ne s'en étonnera pas, pour peu qu'on se rappelle que les paysans français, en 1789, connaissaient encore des terreurs paniques dont l'origine remontait à la guerre de cent ans<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Ch. Achebe, *The English Language and the African Writer*, octobre/décembre 1966 p. 20.

<sup>2</sup> *Orphée Noir* — Préface de J. P. Sartre dans *L'Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, Paris, p. 191.

Brutalement arraché de son pays natal, de son milieu traditionnel et transporté pour être introduit dans un milieu tout étrange, dans un monde avec lequel il n'éprouvait aucun rapport éthique et dont l'univers est totalement contrôlé par le maître blanc, le nègre de la diaspora ressentait dans toute sa profondeur son état de déracinement fondamental. C'était dans cette situation que nous voyons surgir pour la première fois des noirs déracinés certes, mais qui avaient assimilé dans une large mesure la civilisation occidentale, au moins assez pour pouvoir défendre avec lucidité la dignité humaine noire tant bafoué.

Dés lors, se distinguent déjà certaines préoccupations qui reviennent perpétuellement en tant que thèmes traités par les écrivains africains convaincu que leur devoir d'homme de culture est d'incarner les aspirations profondes de leur peuple. Or pour des raisons d'efficacité dans le combat, ces écrivains se voient obligés de s'adresser au seul public européen plutôt qu'aux africains qui devraient normalement constituer sa première audience.

C'est ainsi qu'apparaît à Londres en 1787 un livre intitulé *Thoughts and Sentiments on the Evil and Wicked Traffic of the Slavery and Commerce of the Human Species*. L'auteur Ottobah Cugoano né sur la côte en pays Fanti (Gold Coast) fut, encore enfant, kidnappé et vendu comme esclave. Heureusement pour lui il tombait dans les mains d'un bon maître qui le remettait en Angleterre et à la liberté. Il nous raconte comment encore chez son maître, il a appris à lire et à écrire et plus tard fut converti à la religion chrétienne pour ensuite épouser une anglaise avec qui il a passé sa vie à Londres. Ainsi assimilé et déraciné il éprouvait avec acuité son aliénation et son impuissance face aux institutions qui portaient atteinte à sa dignité d'homme en dénigrant l'humanité du noir. Par réaction de défense donc, il s'était livré dans son livre à un «verbalisme belliqueux» appelant sur l'esclavage les foudres de la justice divine, tout en faisant le procès de l'Occident:

Dans cette Europe, dit-il, qui se prétend civilisée, on enchaîne, on pend les voleurs, on envoie au supplice les assassins, et si les négriers et les colons ne subissent pas cette peine, c'est que les peuples et les gouvernements sont leurs complices, puisque les lois encouragent la traite et tolèrent l'esclavage. Aux crimes nationaux le ciel inflige quelquefois des punitions nationales: d'ailleurs tôt ou tard l'injustice est fatale à ses auteurs<sup>3</sup>.

Cugoano s'était servi ainsi des apports acquis au sein de l'Occident pour affirmer l'égalité de tout homme devant Dieu et pour insister sur le droit de l'Africain à disposer de lui-même dans la dignité et dans la liberté. Il a donné ainsi le ton de ce qui sera désormais les revendications essentielles du monde noir jusqu'à la récupération de son initiative historique.

La traite, à la même époque, fut la cible visée par un autre ancien esclave africain. C'est en 1789, qu'à Londres, Olaudah Equiano ou de son nom de baptême, Gustavus Vasa, fit sortir son autobiographie: *The Interesting Narrative of the Life of Olaudah Equiano, or Gustavus Vasa, written by himself*<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> O. Cugoano, „Thoughts and sentiments on the Evil and wicked traffic of the slavery and commerce of the human species”. Cité: C. Wauthier, *L'Afrique des Africains*, Paris 1964.

<sup>4</sup> *Equiano's travels*, ed. Paul Edwards from original of Heineman African Writers Series, 1967.

Dans celle-ci il entreprit de faire la lumière sur l'iniquité de la traite par l'illustration de toutes ses méfaits. Né dans le pays Ibo du Nigéria, capturé tout enfant et vendu comme esclave, après bien des péripéties au cours de ses nombreux voyages, il débarquait enfin libre en Angleterre. Après s'être instruit et avoir épousé la religion chrétienne, il dénonçait en se servant comme arguments des principes mêmes de l'Occident, la participation de l'Europe chrétienne dans le commerce inhumain de la traite qui du point de vue économique ne constituait même pas une activité lucrative. En se livrant à une description relativement idéalisée de son enfance passée en pays Ibo<sup>5</sup>, il visait à démontrer l'intégrité culturelle du noir et par voie de conséquence sa pleine humanité afin de priver ainsi les négriers de tout argument de poids pour justifier la traite du noir en tant qu'article de commerce.

Toujours dans la même veine, c'est encore cette traite des noirs qui est prise comme cible en 1785 par un autre assimilé Ignatius Sancho, ancien esclave vivant en toute liberté à Londres :

D'après le plan de la divinité, dit-il, le commerce doit rendre communes à tout le globe les productions de chaque contrée, unir les nations par le sentiment des besoins réciproques, les liens de l'amitié fraternelle et faciliter la diffusion générale des bienfaits de l'Évangile, mais ces pauvres Africains que le ciel a gratifié d'un sol riche et luxuriant sont la portion la plus malheureuse de l'humanité, par l'horrible trafic des esclaves; et ce sont les chrétiens qui le font<sup>6</sup>.

Un fait s'impose, dans cette conjoncture, c'est l'absence apparente de toute manifestation de réaction articulée de la part des Noirs de la diaspora française. Cette situation peut, peut-être trouver son explication dans la différence de climat politique dans les deux métropoles. En effet l'atmosphère politique de l'Angleterre de XVIII<sup>ème</sup> siècle était incontestablement bien plus libérale que celle de la France de Napoléon qui avait trouvé bon de réimposer l'esclavagisme après son abolition pendant la Révolution Française.

Ainsi tandis que selon la loi anglaise, tout esclave qui débarquait en Angleterre devenait de ce fait homme libre, la France de Napoléon, après avoir achevé la répression des noirs en Haïti qui se sont révoltés contre la réimposition de l'esclavagisme, a fait déporter leur Chef, Toussaint-Louverture, en France où il mourut captif<sup>7</sup>. Ce libéralisme anglais qui trouvait sa consécration dans l'humanitarisme notoire d'un homme comme le député britannique Granville Sharp, avait donné l'impulsion au mouvement qui a vu abolir la traite en Angleterre et ses colonies bien avant qu'une démarche pareille fut possible tant en Europe qu'en Amérique.

Ajoutons pour terminer, que c'était dans ce Haïti même de Toussaint Louverture que se manifestait en Amérique française le Vaudou, la réaction collective de défense de la masse noire, au niveau sacré, en tant que tentative de réajustement spirituel pour répondre à son état de crise psychologique due à l'aliénation

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 1—14.

<sup>6</sup> *Letters of the Ignacius Sancho*. Cité: R. W. July, *The Origins of West African Thought*.

<sup>7</sup> A. Césaire, *Toussaint Louverture, La révolution française et le problème colonial*. Paris 1960.

et au déracinement, un mouvement syncrétique qui mélangeait les vieux fonds africains et les emprunts faits à la religion du maître blanc. À ce phénomène nous pouvons opposer l'expérience des masses noirs esclaves aux Etats-Unis qui ont subi un dépouillement beaucoup plus complet de la part du maître blanc, une situation que Janheinz Jahn a expliqué avec lucidité<sup>8</sup>.

Pour le Noir Américain des années avant la guerre civile, c'est-à-dire pendant la toute première partie du XIX<sup>ème</sup> siècle, la vie était devenu un cauchemar même pour ceux qui jouissaient de la liberté. Ils se sont rendus compte du peu d'estime qu'ils jouissaient aux yeux de la société américaine globale.

Tous sont coentre nous. La Presse, l'Eglise, les magistrats, les clercs et même le Diable [...] Je suis maintenant arrivé à la conclusion que cette société ne nous accorde pas la moindre valeur d'estime,

a écrit en 1842 Robert Purvis, l'abolitionniste noir de Philadelphie<sup>9</sup>. Un autre abolitionniste noir, Frederick Douglass a fait état du climat de violence dont les noirs étaient victimes dans son journal „The North Star” cinq ans plus tard à Philadelphie<sup>10</sup>. Au milieu de leurs cris d'angoisse devant telle souffrance, plusieurs Noirs américains se décidaient d'opérer le retour vers l'Afrique-mère à la recherche de la paix. Parmi eux, Hilary Teague, Alexander Crummell et William Blyden. C'est dans le contexte de la colonisation de Freetown et du Libéria, fondées, comme leurs noms l'indiquent, pour accueillir les esclaves libérés que l'influence de ces émigrés américains se fera sentir dans un premier temps avant de déferler sur tout l'Ouest Africain lors de la colonisation poussée de toute l'Afrique.

Une colonie, quel que soit le statut politique, quels que soient les liens qui l'attachent à la métropole, affirme Laurentie Henri, West essentiellement un pays où une minorité européenne s'est superposée à une majorité indigène de civilisation et de comportement différents. Cette minorité européenne par le fait de moyens matériels incomparables à ceux de la masse indigène [...] agit sur les peuples autochtones avec une vigueur disproportionnée en nombre. Elle est si l'on veut, extrêmement contagieuse et, de sa nature déformante<sup>11</sup>.

A cet égard nous pouvons affirmer que l'emprise politique culturelle et religieuse que comporte l'irruption de l'agression colonialiste dans la société colonisée a fait du monde noir «un cadre globalement aliéné». Car, d'après Frantz Fanon :

Les nègres, du jour au lendemain, ont eu deux systèmes de référence par rapport auxquels il leur a fallu se situer. Leur métaphysique, que moins prétentieusement leurs coutumes et les instances auxquelles elles renvoyaient, étaient abolies parce qu'elles se trouvaient en contradiction avec une civilisation qu'ils ignoraient et qui leur en imposait<sup>12</sup>.

<sup>8</sup> Voir J. Jahn, *Muntu*, p. 251.

<sup>9</sup> L. F. Litwack, *North of Slavery*, 1951 p. 102.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>11</sup> L. Henri, *Notes sur une philosophie de la politique coloniale française*. „Renaissance”, Revue Politique, 1<sup>ère</sup> année, 2<sup>ème</sup> édition, numéro spécial, octobre 1944, pp. 9—16.

<sup>12</sup> F. Fanon, *Peau noire, marque blanche*, Paris 1952.

Ainsi, la colonisation a eu pour effet premier la transformation profonde des éléments de base de la société qui encadraient et animaient la culture traditionnelle dynamique africaine et qui constituaient ses points vitaux de référence. Dans tout pays colonisé dit Césaire

nous constatons que la synthèse harmonieuse qui constituait la culture indigène a été dissoute et que s'y est substitué un pêle-mêle de traits culturels d'origine différente se chevauchant sans s'harmoniser. Ce n'est pas forcément la barbarie par manque de culture. C'est la barbarie par anarchie culturelle<sup>13</sup>.

Cette expérience traumatisante, voire déchirante a fini par ébranler «profondément la vision qu'avaient certains africains de leurs héritages sociaux», dont la dénigration engendre chez le colonisé un complexe d'infériorité très difficile à extirper.

C'est dans ce contexte que nous allons aborder les manifestations littéraires des noirs face à l'aliénation coloniale. A ce propos, l'écrivain Ibo, Chinua Achebe, évoquant ces manifestations insiste sur la diversité des formes qu'ont revêtu les réactions des écrivains à l'aliénation coloniale. Victimes «d'une assimilation» culturelle plus ou moins accusée, des écrivains noirs, affirment Achebe

En voulant porter un témoignage sur la triste condition de leur peuple, ont dévoilé maintes fois combien forte peut se révéler la prise de cette expérience traumatisante sur la sensibilité. Ils ont ressenti l'irrésistible attrait de témoigner sur le destin du peuple noir au sein d'un monde progressivement refait par les blancs à leur guise, à leur seul profit et à leur gloire [...] Toutefois l'élaboration qu'a connue ce sujet chez les écrivains varie selon des circonstances particulières à chaque individu — sa force et son humeur — sans mentionner le climat de l'époque. Ainsi nous avons vu mettre en relief des réactions diverses qui consistent soit à dresser un constat de malheur, soit à opérer une soumission tactique, soit à se livrer à des protestations violentes, soit à faire de l'humeur sauvage une arme de lutte, soit à revendiquer des valeurs non-blanches d'une manière parfois hypothétique, souvent agressive<sup>14</sup>.

En égard à ces comportements différentiels des écrivains évoqués par Achebe, nous trouvons assez pertinente l'élaboration théorique du Professeur Balandier<sup>15</sup> sur les «comportements différentiels» des peuples colonisés de même type, conséquence des doctrines de «politique indigène» diverse des colonisateurs. Que la doctrine adoptée soit l'assimilation ou d'association ou autre, Balandier, citant les divergences constatées entre les élites noires des territoires britanniques et français dans la seule Afrique occidentale insiste que c'est par rapport à ces doctrines politiques qu'il faut se baser pour arriver à bien comprendre l'attitude différente des autochtones pour qui la colonisation n'a pas la même portée. C'est dans un tel contexte doctrinal que dans la perspective de nos études comparatives nous allons remonter plus loin au XIX<sup>e</sup> siècle pour essayer de voir si les réactions de défense face à l'aliénation des colonisés de l'époque nous appor-

<sup>13</sup> „Présence Africaine”, 8—9—10, 1956, p. 201.

<sup>14</sup> Ch. Achebe, *The Black Writers Burden*, „Présence Africaine”, Paris 1962, p. 135.

<sup>15</sup> G. Balandier, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, Paris, p. 12—13.

terons davantage de lumière sur les raisons de ces comportements différents entre écrivains évoqués par Achebe.

Ainsi pour les émigrés, Hilary Teague et Alexander Cromwell devenus citoyens du Libéria et qui ont connu une assimilation totale à la civilisation occidentale, la solution du problème de l'arriération de la population africaine face à l'Occident ne pouvait se faire valablement que par cette même assimilation des valeurs de l'Europe. Or, à la lumière du mépris racial du blanc dont ils étaient victimes en tant que noirs aux Etats-Unis d'alors, cette colonisation des africains autochtones ne devrait pas impliquer pour leur part la domination du Blanc. Ils préconisaient plutôt une situation où des noirs occidentalisés s'installent parmi des africains dit arriérés parce que restés en marge de la présence occidentale, afin de leur inculquer toutes les valeurs modernes d'Europe qui font tellement défaut à l'Afrique. En effet, ces citoyens naturalisés du Libéria, ont trouvé dans ce point de vue, la colonisation des noirs par d'autres noirs gagnés aux idées occidentales, une solution originale à leur situation particulière.

Toutefois nous devons souligner la nuance assez importante qui ressort entre la solution préconisée par ces émigrés Libériens et celle prônée par les partisans de la colonisation et de l'assimilation tels d'Abbé Boilat, Blaise Diagne, Henry Carr et Kitoye Ajasa<sup>16</sup>. A cet égard, Alexander Cromwell soulignant la singularité et donc la légitimité de l'humanité nègre en tant que partie intégrante de la communauté mondiale, avait rejeté la notion d'assimilation en tant que solution valable à la déshumanisation du nègre. Pour lui c'est une solution absurde car «chaque race revêt une singularité propre».

L'importance de cette bourgeoisie noire revenue d'Amérique pour s'installer en Sierra Léone et au Libéria au début du XIX<sup>e</sup> siècle réside dans le fait que pour surmonter la qualité douloureuse d'assimilé sans aucune attache culturelle à l'Afrique-mère, ils ont été amenés à s'interroger sur le sens de leur situation vis-à-vis de la réalité de la civilisation africaine qui les entourait sans pour autant contester l'universalité des valeurs occidentales qu'ils ont adoptés. Pour combler le vide spirituel que l'acceptation inconditionnelle des valeurs européennes a fait naître dans leurs âmes, ils prônaient une sorte de synthèse pouvant opérer une jonction entre l'Europe et l'Afrique. Or cette conciliation synthétisante selon l'orientation de leurs pensées, doit être réalisée aux dépens des valeurs africaines. Ils insistaient en effet, sur la faiblesse de ces valeurs face aux valeurs occidentales dont la force et l'efficacité font tellement défaut à une Afrique somnolente. Remarquons que les partisans de cette «synthèse» qui consiste à adapter des idées et des valeurs occidentales, dont ils ont contesté l'adéquation aux conditions africaines, à la réalité nègre, ne se limitent aucunement aux seuls intellectuels de Sierra Léone et du Libéria mais trouve un écho dans les oeuvres du médecin, Africanus Horton de Gold Coast. En dehors de la critique des idéologies racistes qui caractérisaient l'Europe intellectuelle de l'époque, ce fonctionnaire de l'admi-

<sup>16</sup> Comme les libériens, ils n'arrivaient jamais à dominer leur occidentalisation.

nistration coloniale de Gold Coast au début du XIX<sup>e</sup> siècle, se distinguait par l'importance qu'il a donné dans ses écrits à la nécessité pour l'Africain d'adopter des valeurs occidentales préalablement adaptées bien sûr à la réalité noire comme seul moyen efficace pour opérer le relèvement de l'Afrique dont l'insuffisance si remarquable s'explique, d'après lui, par des accidents de parcours dans l'évolution historique de l'humanité. Décidé à réfuter les explications racistes du retard des peuples noirs qui faisaient carrière en Europe d'alors, il insistait plutôt sur les réalisations concrètes de la civilisation occidentale dont il prônait l'installation en terre africaine. A cet égard il était le premier à préconiser l'établissement d'une université dans l'Ouest Africain pour permettre justement la diffusion des idées européennes dans un cadre africain, ce qui faciliterait le synthèse indispensable c'est-à-dire l'adaptation des valeurs occidentales aux conditions particulières de la réalité du monde noir. Or tous ces projets s'étaient révélés sans lendemain car Hurton avait une confiance excessive sur la bonne volonté du colonisateur. Sa naïveté s'explique par son incapacité à saisir à fond la réalité du racisme blanc dans toute son étendue. Cette méconnaissance des fondements raciaux de la domination coloniale a marqué la pensée du Bishop Ajai Crowther du Nigéria qui fut le premier évêque noir de l'Eglise Anglicane de l'Ouest Africain. Son acceptation inconditionnelle de l'idée d'une assimilation idéologique totale des apports occidentaux a connu une modification à la lumière de l'arrogance raciale qui se manifestait d'une manière de plus en plus flagrante même chez le clergé blanc, la plupart ayant refusé de servir sous un évêque noir et ceci même en terre africaine. Sa réaction intellectuelle face à cette humiliation raciale et la profonde désillusion qu'il avait ressentie en conséquence n'ébranlait en rien son attachement aux valeurs occidentales comme moyen efficace pour la réhabilitation de l'Afrique. Elle se traduisit plutôt par son insistance sur l'adaptation de ces valeurs étrangères à la réalité africaine. A cet égard, l'initiative la plus spectaculaire qu'il a pris dans cette direction est incontestablement la traduction de l'Evangile en Yoruba qui est devenue de ce fait une des premières langues écrites de l'Ouest Africain permettant ainsi la croissance de l'activité littéraire en langue Yoruba.

Il nous semble, à propos de ces intellectuels de la première partie du XIX<sup>e</sup> siècle dans l'Ouest Africain qu'une évolution idéologique se dessine déjà. Ainsi de l'admission sans borne de la culture européenne d'emprunt, cette bourgeoisie intellectuelle d'émigrés vivant dans une espèce de vase clos délimité par un réseau de comportements sociaux fondés sur une acceptation par tous des nouvelles normes de la civilisation occidentales, se voyait poussée par l'antagonisme racial naissant d'Europe ainsi que par le désir de parvenir à l'harmonie culturelle et spirituelle en surmontant la sécheresse et en comblant le vide que le malaise provoqué par la conscience aigüe de leur dualité existentielle, à se rendre compte progressivement de l'importance d'une prise de conscience de leur appartenance à cette civilisation qui est leur héritage à eux. Nécessairement hésitante et même ambivalente, cette prise de conscience partielle avait constituée une base adéquate qui allait permettre l'évolution de l'idée de la singularité de l'homme noir. Comme nous le verrons plus tard, c'est chez le troisième émigré Libérien, Edward

Wilmot Blyden, qu'une doctrine totale de la singularité de la personne nègre ainsi qu'une stratégie de désaliénation fut élaborée.

Avant d'aborder cette étape suivante marquée par une attitude plus ou moins critique de l'aliénation coloniale, rappelons qu'en ce qui concerne les francophones, dans la première partie du XIX<sup>e</sup> siècle, époque où la colonisation française ne battait pas encore son plein, c'est au Sénégal longtemps colonisé et surtout dans les quatre communes où la politique d'assimilation a été systématiquement mise en application, que se manifestaient les premières réactions des intellectuels noirs face à l'emprise coloniale. Dans l'abbé Boilat nous avons le premier défenseur francophone de l'assimilation totale. Assez jeune, il a été envoyé en France où il va passer 15 ans pour regagner le Sénégal en 1843 en tant qu'abbé, totalement assimilé à la culture française. Occidentaliser d'une manière assez profonde, Boilat dans l'*Esguisse Sénégalaise* a étudié à fond la société sénégalaise du point de vue sociologique, ethnologique, historique, et surtout les conséquences sur le pays des contacts avec l'Occident depuis les temps les plus reculés. L'importance pour notre propos de l'oeuvre de l'abbé Boilat réside dans le fait qu'elle contient l'élaboration philosophique des idées assimilationnistes de ce «français» à peau noire. De par son occidentalisation très poussée, de par son déracinement en tant qu'«exilé» en France pendant 15 ans l'abbé Boilat a soutenu avec force que seule l'acquisition sans borne de la culture française permettrait à ses compatriotes sénégalais d'échapper au barbarisme pour accéder à une civilisation plus élevée, celle de la France bien entendu. Cette assimilation doit se faire par le passage à l'école du blanc où la langue française aura une place privilégiée car Boilat préconisait la suppression totale des langues indigènes à l'école pour que rien n'entrave l'assimilation intégrale de cette «belle» langue que l'abbé considère comme étant l'arme miraculeuse dont le nègre a besoin pour vaincre la barbarie. Ce résumé que nous ne prétendons pas exhaustif nous permet déjà de tirer quelques conclusions sur les réactions des intellectuels africains francophones en tant que tels par rapport à leurs voisins anglophones.

Remarquons d'abord que l'expérience assimilationniste de l'abbé Boilat: le passage à l'école des Blancs (évoqué dans l'*Aventure Ambiguë* de Cheikh Hamidou Kane, dans l'*Enfant Noir* de Camara (Laye), interdiction des langues indigènes au profit du seul français (évoqué surtout dans *Climbié* de Bernard Dadié), et enfin l'exil volontaire que constitue le voyage en France pour parachever des études (évoqué dans *Kocumbo*, l'*Etudiant Noir* de Aké Loba, dans *Chemin d'Europe* de Ferdinand Oyono, ainsi que dans l'*Enfant Noir* et l'*Aventure* (ambiguë) deviendrait le modèle classique souvent évoqué par les romanciers francophones.

Deuxièmement une comparaison entre l'évolution des idées chez Boilat et l'évêque nigérien Ajayi Crowther nous permettrait de tirer quelques conclusions là-dessus. L'abbé Boilat et Bishop Ajayi Crowther ont une formation presque analogique. Ils étaient tous les deux contemporains, ayant fait des études chez les missionnaires en Europe dont ils sont sortis l'un prêtre, l'autre pasteur pour revenir en Afrique aider à la «civilisation» de leurs compatriotes en leur faisant assimiler la religion et les idées occidentales qu'ils considéraient tous les deux

comme des moyens les plus efficaces. Or tandis que Crowther dont les idées ont un peu évoluées s'était servi de ses études sur les cultures indigènes pour promouvoir une adaptation des apports européens aux conditions africaines et encourager l'emploi des langues indigènes, Boilat prônait l'assimilation totale et utilisait ses études des mores sénégalaises pour condamner totalement la culture traditionnelle. Pour arriver à son but d'assimilation intégrale de tous les Sénégalais il n'a pas hésité à accorder son soutien inconditionnel à l'entreprise de colonisation.

Nous avons remarqué jusqu'à maintenant que malgré les divergences de formes qu'ont fini par revêtir les réactions diverses des intellectuels que nous avons évoqué, ils ont tous une chose en commun: aucun d'entre eux n'a mis sérieusement en question la validité universelle de la civilisation occidentale. Tous consentent à la culture européenne dans une situation de contacts des deux cultures, une position dominatrice même lorsque chez les émigrés de Sierra Léone et du Libéria, ils contestent son adéquation aux réalités africaines. Or, avec l'entrée en scène de Blyden vers 1870, la bourgeoisie de l'Afrique de l'Ouest Anglophone, surtout ses intellectuels, a évolué vers une certaine maturité intellectuelle et psychologique. Ainsi de l'acceptation sans borne de la civilisation occidentale, on passe à une attitude plus critique dans laquelle s'exprime la réserve ainsi que l'ambivalence du colonisé qui se révolte. Edward Wilmot Blyden s'était fait remarquer comme l'un des premiers parmi les intellectuels nègres à donner aux faits de dépossession culturelle toute l'importance qu'ils méritent. On pourrait même dire de Blyden que c'est l'homme qui le premier a réfléchi au problème de l'aliénation culturelle dans sa totalité en ce qui concerne le monde noir face à l'arrogance raciale et culturelle du blanc devenue de plus en plus évidente à l'égard des peuples du monde non-occidental. Homme du XVIII<sup>e</sup> siècle, sa vaste culture lui a permis non seulement d'avoir une vue totale du problème à la différence de ses devanciers et contemporains mais aussi d'en trouver une solution assez logique en formulant une idéologie totale de la personnalité africaine qui a pressentie d'une façon remarquable non seulement la doctrine politique de personnalité africaine qui s'apparente au «Pouvoir Noir» en Amérique d'aujourd'hui mais aussi la philosophie de la négritude née au milieu du XX<sup>e</sup> siècle chez les intellectuels francophones comme moyen idéologique de réhabilitation et de libération. En effet, Blyden était le premier idéologue de l'aliénation culturelle et en tant que nationaliste culturel il a largement aidé la réhabilitation de l'homme noir du complexe d'infériorité du colonisé aliéné, en insistant sur la spécificité de la personnalité africaine ainsi que sur la validité de son rôle par rapport aux grands problèmes de la condition humaine.

Profondement chrétien, la vision africaine de Blyden procède de sa conception panthéiste de l'humanité et se fonde sur des bases raciales et ethniques: Partie intégrante de la Divinité, chaque race ayant son génie propre et chacune vivant des réalités particulières dans des milieux géographiques distinctifs, possède sa manière particulière de vivre et d'exprimer ses réactions culturelles.

Il nous faut partir, écrit-il, d'une pleine reconnaissance du fait que les coutumes de tous les peuples sont dûes largement à l'influence de la race et du climat, et que si ces coutumes pouvaient parfois admettre des modifications sages et judicieuses, venant d'un agent extérieur, elles ne sauraient être éradiquées sans discrimination, sans causer le préjugé le plus grave, sans laisser un vide que rien ne peut combler, et dont ne peut résulter que la désintégration et la démoralisation<sup>17</sup>.

Cette notion de relativité culturelle que Blyden fut le premier à avancer et qui nous fournit un exemple de l'originalité des pensées Blydenesques à l'époque, vient de son attitude de profonde spiritualité qui prônait la complémentarité des races humaines, nécessaires les unes autres car dit-il :

Chaque race [...] a son âme propre, et le génie de chaque race s'exprime dans la nature de ses institutions; or détruire ces institutions équivaut à la destruction de l'âme — meurtre affreux<sup>18</sup>.

Pour Blyden, l'Africain se distingue par sa spiritualité intuitive que son attachement à la nature a favorisé. L'humanisme africain est cette communion intime avec la nature, ce rapport au tout et avec tout qui permet le contact avec l'essence divine du monde et ainsi la participation de l'homme à des valeurs qui le dépassent. L'Afrique est donc pour Blyden «le silo spirituel du monde» et cette qualité essentielle de l'Afrique traditionnelle qu'est l'humanisme africain va constituer la contribution distinctive du monde noir à la civilisation universelle. Par conséquent tout doit être mis en oeuvre pour conserver l'authenticité culturelle de l'homme africain. Il a critiqué, à cet effet, des aspects de la civilisation occidentale qui favorisent l'aliénation de l'homme noir de sa culture de base pour faire de lui un étranger chez lui. L'épanouissement de l'homme noir ne pourrait se réaliser qu'à partir d'une prise de conscience du nègre de la singularité de la personnalité africaine dans le cadre culturel qui lui sert de berceau, et non pas par une assimilation plus ou moins totale des valeurs occidentales préconisée comme solution par ses devanciers et contemporains. Blyden préconisait plutôt l'adaptation de la religion chrétienne ainsi que d'autres institutions occidentales pour répondre à l'ignorance de la réalité africaine tout en exprimant une admiration ouverte pour la culture musulmane à cause du rapprochement de celle-ci à la culture africaine traditionnelle. Bref tout conscient de l'insuffisance de la civilisation mécanique occidentale à résoudre d'une manière adéquate tous les problèmes de la condition humaine, Blyden a préconisé un plan de développement humain qui donne à l'humanisme africain sa portée universelle. Pour «restaurer» à l'histoire sa véritable dimension, l'Europe individualiste et capitaliste doit se nourrir de la spiritualité vibrante, des réalités vivantes de la culture africaine.

Nous nous sommes arrêtés assez longuement sur la réaction intellectuelle des Blyden à l'Europe qui se résume dans sa théorie de l'africanisme et dont l'impor-

<sup>17</sup> E. W. Blyden, *West Africa before Europe*, „The Lagos Weekly Record”, 25 Mai 1901, p. 140.

<sup>18</sup> *Ibid.*

tance est assez bien soulignée dans maintes études<sup>19</sup>, car dans le contexte de notre étude, la pensée de Blyden est d'une importance capitale dans l'évolution idéologique africaine. Maître à penser indiscutable de son époque, Blyden de par la force et l'originalité de ses formulations théoriques sur l'existence, l'identité et le destin de l'homme noir par rapport à la situation du monde, a largement dominé la vie intellectuelle dès le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle de ses contemporains de l'Afrique de l'Ouest anglophone.

Or pour les intellectuels africains du milieu jusqu'aux dernières années du XIX<sup>e</sup> siècle, l'influence des écrits de Blyden se manifeste d'une manière aussi directe qu'indirecte. Elle se traduisait par la volonté de se retrouver en se lançant dans «l'élaboration des activités créatrices» et culturelles qui visaient à rétablir le passé historique africain. A cet effet on se préoccupait à rechercher les origines des coutumes parfois par le truchement de la tradition orale favorisant ainsi le développement de l'historiographie africaine parmi l'élite intellectuelle Ouest Africain de langue anglaise. Parmi les partisans du nationalisme culturel influencés par les idées de Blyden les plus importants quant au poids de leur contribution à l'histoire des idées en Afrique sont Bishop James Johnson et John Payne Jackson tous deux nigériens et les Ghanéens John Mensah Sabah, Attoh Ahuma et Casely-Hayford.

Bishop James Johnson qui avait succédé au Bishop Ajayi Crowther comme chef de l'église anglicane au Nigéria était avec son compatriote John Payne Jackson tous deux contemporains de Blyden pour qui ils avaient une grande admiration. Influencés par le grand penseur Ouest Africain, ils s'élèvent contre la dépossession culturelle du monde noir conséquente à l'assimilation sans borne de la civilisation occidentale. Faisant écho à la pensée du chef des Diallobés dans *l'Aventure Ambiguë* de Cheikh Hamidou Kane «ce qu'on apprend vaut-il ce qu'on oublie?» Bishop Johnson insiste sur l'abartadisation qui résulte de cette tentative d'assimilation:

L'Africain n'est pas là, dit-il, et quant à l'Européen à qui nous avons voulu ressembler, il n'est pas là non plus. Qu'est-ce qu'il reste? Rien. L'Europe s'était développée en s'appuyant sur ses propres coutumes. Mais l'assimilation de celles-ci n'avancerait pas nécessairement l'Afrique. En effet, l'épanouissement de l'Afrique ne pourrait jamais se réaliser que par le retour aux vieilles religions d'Afrique<sup>20</sup>.

Or profondément attaché à la religion chrétienne, Bishop James Johnson nous présente une image paradoxale à la Senghor en refusant d'admettre l'antinomie irréductible entre les deux idéologies dont il se fait un partisan acharné. Ainsi en condamnant le mouvement de l'église noire qui se produit à Lagos en 1891 en des termes assez sévères, il refuse l'aboutissement logique de son nationalisme culturel. Il prône plutôt la synthèse.

C'est au journaliste John Payne Jackson qu'il revient de faire cette démarche logique. Devant l'évidence devenue de plus en plus flagrante de l'arrogance

<sup>19</sup> L'Etude Blydenesque a pris de plus en plus d'importance ces dernières années. Voir en particulier H. C. Lynch, *Edvard Wilmot Blyden*, New York.

<sup>20</sup> Cité: R. W. July, *The Origins of West African Thought*, p. 289.

raciale des missionnaires blancs ainsi que l'agressivité impérialiste européenne, John Payne soutenait le mouvement séparatiste de l'église noire et critiquait la religion chrétienne en tant que principale provocatrice de l'aliénation chez l'Africain :

La culture [...] qui empêche quiconque d'honorer sa mère et son père et qui l'aliène de son peuple c'est une malédiction aussi bien sûr lui que sur eux; de plus [...] la religion quelconque qui cherche à détacher quiconque de son peuple tout en l'encourageant à avoir un souverain mépris pour eux en se tenant à leur écart, c'est une religion non de Dieu mais du diable <sup>21</sup>.

La préoccupation des intellectuels ghanéens gagnés aux idées Blydenesques sur la nationalisme culturel était la défense de l'authenticité des institutions traditionnelles et sa validité dans la vie nouvelle en Afrique. Ils insistent sur la nécessité pour les peuples de soutenir et défendre l'intégrité des institutions traditionnelles au risque de voir leur dignité d'homme bafouée car les deux entités sont étroitement liées. C'est chez le Pasteur Ghanéen Richard Brew Attoh Ahuma que nous voyons résumé l'importance de ce rapprochement entre institution traditionnelle et dignité humaine dans la lutte pour récupérer l'authenticité noire :

Nous avons lutté avec courage dans le passé pour la récupération de ce que nous croyions comme faisant partie de notre patrimoine héréditaire, et nous sommes prêts à lutter encore si demain notre héritage est menacé — cependant la plus grande malédiction que l'Ouest Africain doit combattre contre vent et marée [...] est la perte imminente de nous-mêmes [...] Plutôt les laisser voler nos terres [...] mais par dessus tout prenons garde qu'ils ne nous volent notre essence. Ceci arrive quand ils nous apprennent à mépriser nos noms, nos institutions, nos coutumes et nos droits [...]. <sup>22</sup>.

Les deux autres intellectuels ghanéens, Mensah Sabah et Casely-Hayford<sup>3</sup> défenseurs eux-aussi de l'intégrité institutionnelle de la société africaine, sont parmi les premiers intellectuels africains anglophones à donner une orientation scientifique à la recherche des origines africaines. En vue de préparer leur dossier ils se sont donnés à une étude exhaustive des institutions traditionnelles. Ainsi dans ses deux livres, *Fanti Customary Laws* et *Fanti National Constitution*, Mensah Sabah soutient que le droit traditionnel est mieux adapté aux impératifs locaux que les lois d'emprunt introduites par l'administration coloniale. Il soutient, thèse à l'appui, que la destruction de ce système traditionnel était plutôt insensé car les coutumes africaines revêtant parfois des éléments supérieurs aux apports du colonisateur, ne demandant dans le cas contraire que quelques modifications pour répondre aux réalités nouvelles. Ils reprochent à l'instar de Casely Hayford, à l'oeuvre missionnaire et colonisatrice, une volonté destructrice à l'égard des institutions traditionnelles. Ainsi revendiquant l'authenticité des institutions traditionnelles, l'auteur du livre *Ethiopia Unbound*, Casely-Hayford a lancé cet appel :

Qu'on nous permettent l'usage de nos institutions indigènes que nous comprenons et auxquelles par expérience nous sommes adaptés.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 258.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 343.

Même à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et au début du XX<sup>e</sup>, dans l'évolution idéologique chez les Anglophones Ouest Africains, nous retrouvons l'influence de la pensée de Blyden. Pour la nouvelle génération des leaders africains, il ne suffit plus de se préoccuper exclusivement de l'élaboration d'une théorie globale de l'aliénation culturelle dans la situation coloniale, mais d'aller plus loin en jetant une base pour l'action politique à la lumière de l'initiative de Blyden, préconisant la création d'une Eglise noire en 1891. Ainsi, l'organisation du premier congrès pan-africain de Londres en juillet 1900 signale à ces intellectuels que le temps est révolu et l'idéologie doit céder le pas à l'action concrète dans la lutte pour la régénération de l'Afrique. C'est dans ce contexte que se placent les activités de quelques nationalistes militants de l'époque, tels Thomas Horatio Johnson et Herbert Macaulay du Nigéria. Ils trouvent dans la contestation une manière valable de combattre le pouvoir du colonisateur dans la défense du patrimoine africain. C'est à travers ces nationalistes militants du début du XX<sup>e</sup> siècle que Blyden a exercé une influence déterminante sur des partisans modernes de la spécificité africaine tels Kwame Nkrumah et Nnamdi Azikiwe, les deux hommes qui ont largement transformé la lutte pour l'émancipation culturelle africaine en lui donnant un caractère purement politique, à l'instar du mouvement de la négritude qui s'inspire par-dessus tout des préoccupations idéologiques et culturelles.

S'agissant de l'Afrique du Sud, par la défaite des Noirs tour à tour par les Huguenots et par les Britanniques dans une série de batailles dites „Kaffir Wars”, les Bantous, à partir de 1870 ont subi une double colonisation des deux ethnies blanches allant parfois jusqu'à l'esclavagisme comme Peter Abrahams nous l'a montré dans *Wild Corquest*. La déshumanisation de l'homme noir approchait de son achèvement. L'évangélisation était d'autant plus intense qu'elle était aliénante comme nous le voyons se manifester chez l'écrivain noir Thomas Mofolo, qui, à la suite de sa conversion au XIX<sup>ème</sup> siècle, s'apprêtait dans son livre *Chaka* à prononcer une condamnation sans retour sur les réalités vivantes du monde des ancêtres. Ce n'est qu'au début du XX<sup>ème</sup> siècle que s'est manifesté la première réaction intellectuelle noire à la condition «para-esclavagiste», vécus par les Noirs du Cap à cette époque. En 1906, P. Ka Isaka Seme, un jeune Zoulou, étudiant aux Etats-Unis à Columbia University, y prononça une allocution qui lui valut le Grand prix pour les „Curtis Medal Orantions”. Dans sa conférence à laquelle il avait donné le titre *The Regeneration of Africa*, il cherchait à élaborer une théorie de la personnalité africaine:

Je suis Africain, disait-il, et je soutiendrait toujours la fierté de ma race même devant une opinion publique hostile. Le peuple africain, bien que peu homogène comme race, a en commun un sentiment de fond qui se manifeste partout, se cristallisant pour former une seule idée maîtresse [...] la réhabilitation de l'Afrique s'achèvera par la naissance au monde d'une civilisation exceptionnelle [...] le caractère le plus distinctif de la nouvelle civilisation est le fait qu'elle naîtra à partir d'une base totalement spirituelle et humaniste<sup>23</sup>.

<sup>23</sup> L. Nkosi, *Home and Exile*, p. 99.

Il est à noter que ce premier témoignage porté par un noir Sud-Africain en exil n'avait pas suscité des réactions au pays. Ce n'est qu'à partir du moment où les Noirs du Cap de notre époque tels Abrahams, Lewis Nkesi, Ezekiel Mphahlele ont pris la route de l'exil une fois encore, qu'ils se font entendre, mais désormais ils préconisent comme solution au système d'apartheid, ce qu'on a préféré nommer «l'universalité de culture». Pour eux, la spécificité africaine n'est pas une solution car cela équivaldrait à donner à leurs ennemis une arme meurtrière.

Ce qui nous amène à passer en revue et à discuter les divergences dans les réactions à la domination occidentale chez les Anglophones ainsi que les Francophones au cours du XIX<sup>ème</sup> siècle et au début du XX<sup>ème</sup> siècle, est dans l'intérêt de notre étude. Nous avons vu comment la pensée nègre anglophone a évolué pendant cette période de l'assimilation totale d'Europe à une idéologie politico-culturelle de la spécificité de la personnalité africaine. Dans la même période, l'impérialisme culturel de la France, qui se traduit par sa volonté assimilationniste a fait que les intellectuels africains étaient totalement gagnés à l'idée de l'Europe comme seule mesure valable pour l'épanouissement de l'homme noir. Pour accéder à la culture française prétendue universaliste, ils sacrifient volontairement leur spécificité africaine. Cette attitude aliénante des assimilés francophones est résumée dans l'écrit de l'Antillais Auguste Viatte dans les termes que voici :

La plus grande partie de l'homme Noir: la France [...] car il faut bien se répéter, la première fois qu'un homme de race noir a été officier il a été officier français.

Tout ce qui peut servir à fortifier l'influence française, inoffensive au point de vue politique, nous paraît digne d'être encouragé<sup>24</sup>.

C'est dans de telles idées que se trouve l'explication des comportements de Blaise Diagne, le député Sénégalais qui était le symbole éclatant, ainsi que le défenseur acharné de cette attitude d'assimilation totale. En s'opposant à tous les efforts faits par des Noirs américains tels Marcus Garvey et le Dr. Dubois pour favoriser l'indépendance politique et culturelle de l'homme noir, ainsi que par son soutien du colonialisme français, Blaise Diagne ainsi que les autres partisans de l'assimilation ont aidé à retarder la prise de conscience de la situation coloniale. Leur attachement aux valeurs d'emprunt par mépris des valeurs traditionnelles de l'Afrique tant bafouée et dénigrée par le colonisateur, ont laissé un vide culturel au sein de la société africaine et favorisent ainsi l'aliénation de ceux qui ne trouvent plus dans sa culture des repères valables.

Ce qui explique non seulement le retard des Francophones vis-à-vis des Anglophones Ouest Africains quant à la prise de conscience de l'aliénation coloniale, mais aussi la violente agressivité avec laquelle dans les premiers temps cette révolte a été exprimée (Cf. *Cahier d'un retour au pays natal*, d'Aimé Césaire). En effet la naissance il y a une cinquantaine d'années du mouvement de la négritude qui a traduit la volonté de l'élite noire francophone de se libérer de la tutelle

<sup>24</sup> A. Viatte, *Histoire Littéraire de l'Amérique française des origines à 1950*, Paris 1959, p. 429—451.

de l'Europe en cherchant à renaître dans sa culture originale authentique, bref en opérant un retour aux sources, rejoint à travers le temps la révolte des intellectuels noirs de l'Ouest Africain du XIX<sup>ème</sup> siècle, en tant que réaction à leur propre aliénation et l'élaboration idéologique de la spécificité de la personnalité de l'homme noir comme instrument de lutte dans l'effort pour libérer le nègre de l'alinéation politico-culturelle qu'est la domination coloniale. La preuve en est que nous retrouvons de part et d'autre, une correspondance entre les idées des intellectuels des deux époques, sur l'idéologie d'existence spécifiquement africaine compte tenu du contexte historique particulier dans lequel la formulation s'est faite. Ainsi outre le rapprochement idéologique entre Blyden et Senghor, nous retrouvons dans l'élaboration des deux systèmes de pensée, une originalité de base en ce que la race et l'appartenance ethnique y sont les points de départ.

Ainsi nous retrouvons des échos de la pensée d'Aimé Césaire dans la formulation idéologique sur la condition nègre dont l'origine est le nationalisme culturel total du Nigérian John Payne Jackson. C'est ainsi que dans un article apparu dans son journal „Lagos Weekly Record” en 1891 et à travers lequel il soutient la particularité africaine, nous pourrions remarquer des correspondances entre ses idées et la négritude Césairienne et surtout des échos du *Discours sur le colonialisme*:

L'Africain malgré toutes ses insuffisances est doué d'une intelligence vive [...] Ce qui est à l'origine du desarroi de l'Africain assimilé à la culture anglaise, c'est son manque de confiance en tout ce qui lui est propre [...] Il doit savoir que l'oeuvre d'homme n'est pas encore terminée et il se peut que cette même culture africaine tant méprisée fournira le génie pour sauver l'homme [...] <sup>25</sup>

Senghor pour résoudre la contradiction qui résulte du décalage entre son attachement profond à la religion chrétienne et son rôle de nationaliste culturel de premier plan en tant que chantre incontesté de la négritude, préconise une synthèse qui va harmoniser l'Europe et l'Afrique. Cette solution de métissage culturel était préconisée au milieu du XIX<sup>ème</sup> siècle par le Bishop James Johnson pour résoudre ce dilemme. Comme Senghor, malgré les évidences flagrantes des méfaits blancs, Bishop Johnson écarte le rejet total comme réaction valable à l'humiliation raciale en faveur de la réconciliation dans une synthèse harmonieuse.

Ces quelques exemples nous permettent de constater que bien que se situant dans des époques différentes, en tant que réaction intellectuelle à l'Europe, l'Idéologie d'Africanité dont la base avait été jetée par Blyden, se rapproche par bien des points de la négritude des évolués francophones. Les deux idéologies visent à la régénération de l'Afrique et à cet effet, préconisent la récupération des valeurs originales de l'Afrique. L'idéalisation du passé africain avait souvent dans les deux cas affirmé la spécificité nègre comme son but. Dans les deux cas, la spiritualité africaine nègre est son apport distinctif dans l'élaboration de la civilisation universelle.

<sup>25</sup> Cité: R. W. July, *The Origins of West African Thought*, p. 358.

Cependant, en tant que réponse à l'aliénation coloniale la doctrine de la négritude ne pourrait donner qu'une solution partielle à l'opposé de l'idéologie africaine de Blyden qui est une solution globale et totale au désarroi du monde noir face à la colonisation. En effet, le contexte historique qui a favorisé la naissance de la négritude a donné à ce mouvement son caractère limitatif en tant que solution globale. Formulée dans l'exil hors d'Afrique, la négritude avait été lancée comme idéologie de la spécificité nègre par les intellectuels, en l'occurrence Senghor, Césaire et Damas, dont la conception de la réalité totale de l'Afrique se basait sur les études d'ethnologues étrangers comme Frobenius et Delafosse, avec tous les inconvénients que cela suppose.

Née en quelque sorte dans une situation d'inauthenticité, la négritude ne pouvait donc pas prétendre à englober la totalité du réel africain. Elle est la manière d'être africain des assimilés.

Par contre, l'idéologie Blydenesque ainsi que son prolongement, et son élargissement sont formulés sur la terre africaine à partir d'une connaissance profonde de la réalité africaine fournie par des études ethno-sociologiques des institutions traditionnelles et des recherches scientifiques menées par des savants africains en terre africaine. En tant que doctrine globale d'une réponse totale à la domination coloniale, elle pourrait aussi bien servir comme idéologie de base permettant à la masse de manifester sa révolte au niveau sacré (Cf. révolte à l'église méthodiste, Breadfruit Church à Lagos en 1891) ainsi que plate-forme idéologique pour la lutte politique dans une perspective de libération coloniale.

CZARNY NARCYZ —  
AFRYKANIN W POSZUKIWANIU SAMEGO SIEBIE

STRESZCZENIE

Przedstawione tutaj studium jest próbą prześledzenia dziejów „idei Afryki” od jej początków w czasach niewolnictwa Murzynów po współczesną „ideę afrykanizmu” („murzyńskość”). Dokonano tu próby powiązania problematyki obrony tej rasy przez Czarnych Amerykanów, zawartej w pismach Fryderyka Douglasa, W. E. B. Duboisa, Aleksandra Crummella i in., z ich angielskojęzycznymi odpowiednikami w XIX stuleciu, takimi jak James Johnson, John Payne Jackson, Mensah Sabah oraz szczególnie Edward Wilmot Blyden. Owe związki z ideami afrykanizmu zostały mocno uwydatnione w rozważaniach nad koncepcjami Blaise'a Diagne, Leopolda Senghora, Aimée Césaire'a i Leona Damasa.

Obecne studium porównawcze dotyczące idei afrykanizmu prowadzi do wniosku, iż afrykańskie (murzyńskie) koncepcje Blydena, z uwagi na to, że narodziły się na ziemi afrykańskiej i tam nasycały się macierzystymi sokami, odznaczają się wysoką autentycznością, konieczną dla wzmocnienia samoświadomości tamtego człowieka. Inaczej ma się sprawa z ideami afrykańskośći ukształtowanymi poza obszarem Afryki; są one wytworem elity intelektualnej poszukującej korzeni swej tożsamości, tej grupy, dla której realne związki z Afryką są potrzebą jedynie częściową.

Przełożył Jan Trzynadłowski