

Richard Ngagne Tine

Humanisme universel ?

Anthropologie culturelle et théologique
en vue du dialogue interreligieux dans
le contexte de l'Église du Sénégal



Wissenschaftliche Beiträge
aus dem Tectum Verlag

Reihe Theologie

Wissenschaftliche Beiträge
aus dem Tectum Verlag

Reihe Theologie
Band 14

Richard Ngagne Tine

Humanisme universel ?

**Anthropologie culturelle et théologique
en vue du dialogue interreligieux
dans le contexte de l'Église du Sénégal**

Tectum Verlag



Nomos

Richard Ngagne Tine
Humanisme universel ?
Anthropologie culturelle et théologique en vue du dialogue interreligieux
dans le contexte de l'Église du Sénégal

Wissenschaftliche Beiträge aus dem Tectum Verlag,
Reihe: Theologie; Bd. 14

Zugl. Diss. Katholisch-Theologische Fakultät der Westfälischen
Wilhelms-Universität Münster, 2021

Eingereicht unter dem Originaltitel „*Humanisme universel*“ ? *Anthropologie culturelle et théologique en vue du dialogue interreligieux dans le contexte de l'Église du Sénégal*

© Tectum Verlag – ein Verlag in der Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2021
ePDF 978-3-8288-7737-5

(Dieser Titel ist zugleich als gedrucktes Werk unter der ISBN 978-3-8288-4661-6
im Tectum Verlag erschienen.)

ISSN 1861-6836

Gesamtverantwortung für Druck und Herstellung:
Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG

Alle Rechte vorbehalten

Besuchen Sie uns im Internet
www.tectum-verlag.de

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Angaben
sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

« Il est essentiel, pour participer à l'édification d'une société ouverte, plurielle et solidaire, de développer et d'assumer constamment et sans faiblesse la culture du dialogue comme chemin à parcourir (...). C'est ce chemin que nous sommes appelés à parcourir sans jamais nous fatiguer, pour nous aider à dépasser ensemble les tensions et les incompréhensions, les masques et les stéréotypes qui conduisent toujours à la peur et à l'opposition ; et ainsi ouvrir le chemin à un esprit de collaboration fructueux et respectueux » ; (cf., Pape François, Discours lors de la cérémonie de son accueil officiel présidé par le Roi Mohammed VI, samedi 30 mars 2019, à l'Esplanade de la mosquée Hassan à Rabat).

Table des matières

Remerciements	XIII
A. Introduction générale	1
Partie I. Approches anthropologiques dans une perspective interculturelle : Léopold Sédar Senghor (1906–2001), Henri de Lubac (1896–1991) et Louis Massignon (1883–1963)	11
B. Introduction de la partie I	11
Chap. 1. Analyse de l’anthropologie culturelle de Léopold Sédar Senghor	13
1.1. Introduction	13
1.2. Les éléments biographiques	14
1.2.1. Un homme de politique	15
1.2.2. Un homme de culture et de fraternité	16
1.3. L’arrière-fond de sa vision	18
1.4. Les sources de sa pensée	27
1.4.1. La culture africaine	28
1.4.1.1. L’appartenance communautaire et la relation parentale	28
1.4.1.2. La solidarité et l’hospitalité	33
1.4.1.3. La parole et le dialogue dans la culture africaine	37
1.4.2. Le mouvement de la négritude	40
1.5. La crise de l’humanisme du XXème siècle en Occident	48
1.6. La civilisation de l’universel	54
1.7. Les rapports entre le christianisme et l’islam pour un humanisme universel	61
1.8. Conclusion	65
Chap. 2. L’anthropologie théologique d’Henri de Lubac	67
2.1. Introduction	67
2.2. Le contexte	68
2.3. La vision thomiste de l’homme	72

2.4. Le sens de l'anthropologie théologique d'Henri de Lubac	74
2.4.1. Le paradoxe chrétien de l'homme	75
2.4.2. La genèse de l'idée de Dieu	77
2.4.3. Le sens du surnaturel	79
2.4.4. La gratuité du surnaturel	82
2.5. La pertinence de sa vision	86
2.5.1. Précisions sur le concept d'humanisme	86
2.5.2. L'apport de sa vision sur l'homme	90
2.6. La rencontre de sa vision avec celle de Senghor	97
2.7. Conclusion	99
Chap. 3. Louis Massignon, un précurseur du dialogue islamo-chrétien	100
3.1. Introduction	100
3.2. Les données biographiques	100
3.2.1. Un homme de dialogue et de culture	101
3.2.2. Un homme de science	104
3.2.3. Un poète	106
3.3. L'aspect spirituel et théologique de sa vision	109
3.3.1. L'aspect spirituel	109
3.3.2. L'aspect théologique	116
3.4. Son expérience de la mystique musulmane	118
3.5. Son héritage pour le dialogue islamo-chrétien	124
3.6. Conclusion	127
C. Conclusion de la Partie I	129
Partie II. L'analyse du contexte de l'Église du Sénégal et une réflexion sur la déclaration "Nostra aetate" et son impulsion au dialogue des religions.	131
D. Introduction de la partie II	131
Chap. 4. Le contexte de l'Église du Sénégal avant le concile Vatican II	133
4.1. Introduction	133
4.2. La religion traditionnelle africaine	134
4.2.1. Une réflexion sur certaines attitudes à l'égard de cette religion	134
4.2.2. Sa nature	140
4.2.2.1. L'existence d'un Être suprême	141
4.2.2.2. Les ancêtres	142
4.2.2.3. Les rites et les symboles	145

4.2.3. Une compréhension de l'homme et de la vie sociale	149
4.2.4. Sa pertinence sur le chemin vers la déclaration "Nostra aetate"	152
4.3. L'islam au Sénégal	155
4.3.1. Réflexion sur la vision de l'islam sur l'homme	155
4.3.2. La présence islamique au Sénégal	161
4.3.3. Les confréries et leurs doctrines	166
4.3.3.1. La tidjaniyya	167
4.3.3.2. La mouridiyya	171
4.3.3.3. La qadiriyya	180
4.3.3.4. La layeniyya	180
4.4. La situation de l'évangélisation au Sénégal avant le concile Vatican II	184
4.4.1. La figure de la mère Anne Marie Javouhey	186
4.4.2. Les pères du Ploërmel	188
4.4.3. Les pères du Saint-Esprit	190
4.4.4. Les religieuses de l'Immaculée Conception	191
4.4.5. La figure de Mgr Kobès	192
4.4.6. La figure de Mgr Lefebvre	195
4.5. Conclusion	203
Chap. 5. La figure d'Alioune Diop dans la préparation de l'Église d'Afrique au concile Vatican II	204
5.1. Introduction	204
5.2. Les éléments biographiques	205
5.2.1. Un homme de science et de dialogue	205
5.2.2. Un homme de culture	212
5.3. Une entreprise culturelle au service de l'homme noir	216
5.4. Alioune Diop et le concile Vatican II	223
5.4.1. La rencontre d'Alioune Diop avec le christianisme	223
5.4.2. La préparation de l'Église d'Afrique à l'évènement conciliaire	226
5.5. Conclusion	235
Chap. 6. Réflexion sur la déclaration "Nostra aetate" et son impulsion au dialogue interreligieux	238
6.1. Introduction	238
6.2. Paragraphe 1 : Préambule	240
6.3. Le paragraphe 2 : Les diverses religions non-chrétiennes	241
6.4. Le paragraphe 4 : La religion juive	246
6.5. Le paragraphe 5 : La fraternité universelle excluant toute discrimination	249

6.6. Le Paragraphe 3 : La religion musulmane	254
6.6.1. Les fondements théologiques du dialogue islamo-chrétien	254
6.6.2. Le but du dialogue islamo-chrétien	259
6.6.2.1. La promotion de l'unité, de la charité et de la paix dans le monde	259
6.6.2.2. La promotion du respect et de l'estime mutuels	263
6.6.2.3. Construire ensemble le royaume de Dieu	269
6.7. Les obstacles dans le dialogue islamo-chrétien	275
6.7.1. L'exclusivisme	275
6.7.2. Le fondamentalisme religieux	278
6.8. Conclusion	284
E. Conclusion de la partie II	285
Partie III. La réception de la déclaration "Nostra aetate" pour le dialogue interreligieux et les perspectives pour l'Église du Sénégal	287
F. Introduction de la partie III	287
Chap. 7. La réception de la déclaration "Nostra aetate"	288
7.1. Introduction	288
7.2. L'inculturation	289
7.2.1. Le sens de la notion d'inculturation	290
7.2.2. Le rapport entre la foi et la culture	294
7.2.3. L'Église famille de Dieu	297
7.3. Le dialogue interreligieux	307
7.3.1. Le dialogue avec la religion traditionnelle africaine	308
7.3.2. Le dialogue avec l'islam	317
7.4. Conclusion	327
Chap. 8. La construction d'une société sénégalaise meilleure	329
8.1. Introduction	329
8.2. Construire ensemble une société de paix, de justice et de fraternité	330
8.3. La mission de l'Église auprès de la femme au Sénégal	335
8.4. La mission de l'Église envers les enfants et les jeunes	339
8.5. Conclusion	345

G.	Conclusion de la partie III	346
H.	Conclusion générale	348
I.	Bibliographie générale	359

Remerciements

Ce travail de recherche est effectué à la faculté de théologie catholique de l'Université de Münster. Il s'est inscrit dans le cadre de la coopération entre cette faculté de théologie et l'Institut de théologie catholique de l'Université d'Osnabrück. Il s'agit d'un concept de dialogue interreligieux et interculturel élaboré dans le contexte de l'Église du Sénégal. Il a pour but principal de réfléchir sur les conditions d'une participation active des religions à la construction d'une meilleure société au Sénégal.

Au terme de ces nombreuses années de recherche, je tiens à exprimer mes vifs sentiments de gratitude aux personnes, qui m'ont généreusement accompagné. Je pense en tout premier lieu au Prof. Dr. Margit Eckholt, ma première directrice de thèse. En plus d'avoir facilité ma venue au Diocèse d'Osnabrück, elle m'a accompagné avec beaucoup d'attention et de promptitude tout au long de ce chemin de recherche et de réflexion. Également, je remercie du fond du cœur Prof. Dr. Dorothea Sattler, ma deuxième directrice de thèse. Elle m'a accompagné avec générosité et diligence. Qu'il me soit permis de remercier aussi tous ceux et celles qui, d'une manière ou d'une autre, m'ont apporté leur soutien. Ce soutien fut multiforme, à travers les prières, les amitiés et l'aide au financement de mes études et de ma prise en charge tout au long du séjour. Je pense à Mgr Ludwig Schick, archevêque de l'Archidiocèse de Bamberg, où j'ai séjourné de 2014 à 2018. Avec la même gratitude, je remercie Mgr Franz Josef Bode, évêque du Diocèse d'Osnabrück pour l'accueil chaleureux dans son Diocèse.

Beaucoup d'amis et de familles ont grandement contribué à mon bien-être en Allemagne. Parmi eux je veux citer la famille Gaupp à Planegg, à Munich, où j'ai toujours été accueilli à bras ouverts. Je peux aussi nommer la famille Saxinger, en Autriche, avec qui j'entretiens une longue relation d'amitié et qui m'a soutenu déjà depuis ma formation au grand Séminaire de Sébikotane, au Sénégal. Ma reconnaissance s'adresse à la famille Jarosch, à Kasendorf, à la famille Braun et Venten, à Bamberg, et à mes amis de Mainroth, qui m'ont toujours accueilli dans la confiance.

Enfin, un grand merci à mon évêque, Mgr André Guèye, qui m'a honoré de sa confiance. Avec ce même sentiment de reconnaissance, je me tourne vers mes confrères du Diocèse de Thiès, qui m'ont porté dans la prière ou tout simplement dans la pensée.

Quant à vous, ma regrettée mère, mon père, mes sœurs et mon frère, nièces et neveux, les familles Lattanzi, Preira, Senghor et Diouf, je dis tout simplement Merci !

A. Introduction générale

Le concile Vatican II (1962–1965) a été tenu dans le contexte d'un monde pluriel. La pluralité concernait quasiment tous les secteurs de l'activité humaine. Elle est à la fois politique, idéologique, culturelle, religieuse, etc. Si bien que la diversité était devenue, dorénavant, un principe qui conditionnait la pensée et l'action humaines. On remarque aussi que, dans ce contexte, le monde marchait au rythme de la machine, de la technique et des idées nouvelles. Cette donnée avait inévitablement engendré une culture fragmentée et différenciée. Ici, s'ajoute, dans un certain sens, l'opposition visible entre le sacré et le profane, entre le temporel et le religieux. De ce dualisme résulte, sans doute, une sécheresse spirituelle bien remarquable dans les esprits modernes.

En effet, la culture de la science et de la technique, provenant particulièrement de l'Occident, apparaît comme un modèle culturel dominant et référentiel. Cette tendance de domination culturelle et politique a souvent été caricaturée par certains hommes de culture et intellectuels africains d'Afrique et de la diaspora, à travers le concept de l'impérialisme¹. Parmi ces intellectuels, on peut citer : le poète et homme politique Sénégalais, Léopold Sédar Senghor (1906–2001), l'anthropologue et historien sénégalais, Cheikh Anta Diop (1923–1986), Jacques Rabemananjara (1913–2005), poète et homme politique malgache, le poète et homme politique martiniquais, Aimée Césaire (1913–2008), etc. À ce propos, le père Philippe Verdin, dominicain et écrivain français, s'est référé à Alioune Diop (1910–1980), un intellectuel et homme de culture sénégalais. Selon le religieux, la pensée de ce dernier sur la culture française s'est progressivement transformée « en une critique nuancée d'un monde tellement persuadé de sa valeur qu'il est imperméable aux autres continents, incapable de s'intéresser à l'héritage africain, handicapé pour en tirer les leçons de sagesse et lui emprunter de nouveaux modèles »². Après une observation du paysage culturel, Alioune Diop affirmait que la domination française aura été l'injustice numéro un de ce siècle³. Devant l'aspiration d'une culture à la domination, ce qui ne peut se soustraire du champ de vision des cultures est bien le risque d'aliénation. À ce risque, il faut ajouter la situation des peuples africains dont le destin portait déjà la marque de faits historiques tragiques. Nous voulons parler précisément de l'esclavage et de la traite négrière. Après ces fléaux déshumanisants, la colonisation vient accentuer, chez les Africains, une crise identitaire, résultant cette fois-ci de la privation de liberté et

1 « Volonté d'expansion et de domination, collective ou individuelle » ; in : Dictionnaire Larousse, 2014, 598.

2 Philippe VERDIN, Alioune Diop, le Socrate noir, Paris, Desclée de Brouwer, 2010, 193.

3 Cf., Alioune DIOP, in : Revue Présence Africaine n° 20. Ses paroles sont reprises, in : Philippe VERDIN, Alioune Diop, le Socrate noir, 194.

d'autonomie, et de la négation de la culture et de la civilisation noires. En revanche, contrairement à la culture de la science et de la technique, la perspective africaine prône plutôt la pluralité culturelle et religieuse. Dans ce sens, du fait de la colonisation, il faut admettre que l'Afrique était au carrefour des cultures et des civilisations.

Le Sénégal qui est le contexte de notre travail se situe à l'extrême Ouest du continent africain, dans l'hémisphère Nord. Il est limité au Nord par la République Islamique de la Mauritanie, à l'Est par la République du Mali, à l'Ouest par l'Océan Atlantique et au Sud par les Républiques de Guinée-Bissau et de Guinée Conakry. Ancienne colonie française, le Sénégal obtint son indépendance⁴, de façon pacifique, en la date du 20 juin 1960. Sur le plan politique, il a choisi la démocratie comme forme de l'État. Le caractère laïc de l'État y garantit le pluralisme religieux et la liberté de culte.

Sur le plan économique, le Sénégal fait partie des pays dits pays "en voie de développement". Cette terminologie laisse déjà imaginer les grandes difficultés économiques du pays. Du moins, c'est ce que les évêques du Sénégal semblaient confirmer quand ils disaient : « S'il faut en croire un rapport de la Banque Mondiale établi en 1993 « l'économie sénégalaise se porte très mal et, sous maints aspects, est en état de dégradation avancée. Ses échecs sont nombreux et presque tous les indicateurs sont au rouge. Les stratégies de sorties de crise mises en œuvre jusqu'à présent sont inefficaces, par leur nature palliative et leur absence de perspective. Ne paraissant pas s'inscrire dans la durée et la rigueur, elles ne sont pas porteuses de développement. De sérieux efforts doivent être déployés tant dans le secteur de l'économie qu'au plan de la crédibilité interne et du consensus social »⁵. Ces propos fournissent des indications qui laissent comprendre la pauvreté et la lenteur du développement au Sénégal. Ils se réfèrent certes à des données scientifiques, pour juger de la situation économique du pays. Mais ce qui me semble essentiel, c'est qu'ils font de la situation de vie concrète des populations le vrai baromètre de la situation économique du pays. Or, ces populations sont, dans leur grande majorité, visiblement bien affectées par la pauvreté.

Selon les projections de l'Agence Nationale de la Statistique et de la Démographie (ANSD), en 2020, la population du Sénégal est estimée à 16 705 608 habitants. D'après le recensement général de la population et de l'habitat de 1988, « la population du Sénégal est essentiellement musulmane (93,8%). Les 6% restant sont partagés

4 « Le 17 janvier 1959 le Sénégal et le Soudan s'unissent en une Fédération du Mali. Mais l'évolution vers l'indépendance est inéluctable. Et lorsque le général de Gaulle revient à Dakar, le 13 décembre 1959, il donne son accord pour l'accès du Mali à la « souveraineté internationale ». L'indépendance de la fédération du Mali est proclamée le 20 juin 1960. Mais la fédération du Mali est minée par les dissensions internes et, dès le 20 août suivant, le Sénégal s'en retire dans des circonstances dramatiques » Joseph Roger de BENOIST, Histoire de l'Église catholique du Sénégal. Du milieu du XV^{ème} à l'aube du troisième millénaire, Paris, Éditions Karthala, 369-370. C'est le 4 avril 1959 que furent signés les accords de transfert de la souveraineté internationale de la France au Sénégal. C'est pourquoi cette date fut choisie pour la célébration annuelle de la fête nationale. Cf., Joseph Roger de BENOIST, Histoire de l'Église catholique du Sénégal. Du milieu du XV à l'aube du troisième millénaire, 370.

5 Lettre pastorale des évêques du Sénégal, Dakar, 20 novembre 1994, n 5.

entre le christianisme (4,3%) et les autres religions, animisme principalement (1,6%). Parmi les musulmans, les Tidianes sont de loin de taille plus considérable. Ils représentent 47,4%. Ils sont suivis des Mourides avec un pourcentage de 30,1%. Viennent ensuite les Khadirs avec 10,9% »⁶. Ces données marquent une nette majorité des musulmans dans le pays. Tout de même, il existe entre les musulmans et les chrétiens une bonne convivialité et un dialogue de vie. Ce dialogue est pratiqué de manière spontanée, surtout lors des événements religieux et d'autres moments qui marquent la vie des uns et des autres.

Cependant, même si la tolérance est remarquable, il importe toutefois d'aller toujours davantage vers le respect et l'estime mutuelle. Pour ce faire, au sein des Églises particulières, sont érigées des commissions chargées du dialogue interreligieux avec l'islam. Dans la même perspective, la fondation Konrad Adenauer, présente au Sénégal depuis 1976, fait du dialogue et de la communication entre les religions et les cultures une de ses priorités. À propos de la situation des religions au Sénégal, Stefan Gehrold, le représentant de cette fondation, disait : « Le Sénégal est connu comme étant un pays modèle de dialogue interreligieux. Il existe, dans la société actuelle, une multitude d'initiatives pour promouvoir le dialogue entre les religions »⁷. Ce témoignage renseigne succinctement sur la situation du dialogue interreligieux au Sénégal. Il révèle également tout l'intérêt que les Sénégalais accordent à la rencontre interreligieuse.

Toujours selon la Direction de la Prévision et de la Statistique, les caractéristiques essentielles de la population du Sénégal sont : une extrême jeunesse, une croissance rapide et une répartition inégale. De même, le brassage des populations a sensiblement atténué les distinctions traditionnelles entre les différents groupes ethniques qui sont estimés à une vingtaine. Les principaux sont les Wolofs, les Serers, les Peuls, les Toucouleurs, les Mandingues et les Diolas⁸. En dépit de cette diversité ethnique, il faut noter qu'il y a une sphère culturelle commune. En d'autres termes, toutes les ethnies sont issues d'un fond culturel commun. Si bien qu'il n'y a pas de véritables barrières culturelles entre elles. C'est sans doute, cette affinité culturelle qui justifie l'absence de rivalités et de conflits interethniques au Sénégal. Tout de même, la paix reste toujours un défi permanent. Car, elle n'est jamais définitivement acquise. Alors, elle doit impérativement être approfondie, pour que d'éventuelles situations ne puissent pas la compromettre. Au regard de tout cela, on peut affirmer que les Sénégalais aspirent profondément à la paix, à la cohésion pacifique et à la fraternité, dans le contexte de pluralité.

Le thème qui va polariser les efforts de notre recherche est intitulé : « „Humanisme universel“ ? Anthropologie culturelle et théologique en vue du dialogue inter-

6 Direction de la Prévision et de la Statistique, Rapport national, Recensement général de la population générale et de l'habitat de 1988, 27.

7 Stefan GEHROLD, Discours d'ouverture, in : Actes du Colloque sur le dialogue interreligieux, « Enracinement et ouverture. Plaidoyer pour le dialogue interreligieux », organisé par la fondation Konrad Adenauer, à Dakar, du 14 au 15 décembre 2010, 23-25, 23.

8 Cf., Direction de la Prévision et de la Statistique, 7.

religieux dans le contexte de l'Église du Sénégal ». Ce thème se veut une réponse appropriée à l'impulsion du concile Vatican II au dialogue des religions et des cultures en vue de rendre les relations entre les hommes meilleures. Le point de départ est une interrogation sur un humanisme, élaboré dans le contexte du Sénégal, et qui aspire à l'universel. Cet humanisme se nourrit des éléments anthropologiques de la religion traditionnelle et de la culture africaines. Concrètement, l'intention est de partir de ces éléments anthropologiques pour faire une lecture de la déclaration "Nostra aetate" du concile Vatican II, dans le contexte du Sénégal. Il s'agira d'élaborer un concept de dialogue interreligieux, enraciné dans les réalités culturelles africaines. En d'autres termes, les éléments anthropologiques seront les supports pour un dialogue inclusif et soucieux de l'épanouissement et du bien-être de tout un chacun. Ce dialogue cherchera à apporter des éléments de réponse aux questionnements des Sénégalais.

Pour traiter ce sujet, notre démarche va s'articuler sur trois grandes étapes. La première s'appuie d'abord sur le projet de civilisation de l'universel de Léopold Sédar Senghor. Par le concept clé de civilisation de l'universel, ce dernier préconise la rencontre et le dialogue entre les cultures et les civilisations du monde, pour parvenir à l'harmonie. Alors, le but assigné est clair : bâtir ensemble la paix et la fraternité universelle. Ce faisant, il faut établir entre elles une relation d'échange et de réciprocité. Cela veut dire qu'en lieu et place de la domination, du choc et de l'aliénation, il faut établir la complémentarité et l'enrichissement mutuel. Dans la perception de Senghor, les potentialités de chaque culture et civilisation doivent tendre au service d'une cause commune : l'édification d'un monde fraternel. À cet effet, il devra tout d'abord s'engager fermement en faveur de l'épanouissement et du rayonnement des cultures africaines. Car il s'agira, en réalité, d'un rendez-vous "du donner et du recevoir".

Également, cette première étape va s'orienter vers deux autres voies, qui aspirent aussi à un humanisme de dimension universelle. Il s'agit d'abord d'Henri de Lubac, un théologien dont l'apport fut très décisif pour le concile Vatican II. Ce dernier a élaboré une anthropologie théologique dans laquelle, il soutient que tout homme, consciemment ou inconsciemment, est ouvert à Dieu et aspire à son salut gratuit en Jésus-Christ. Le théologien se sert des notions de surnaturel, d'image de Dieu, et de désir naturel de voir Dieu. Ces concepts définissent, en effet, la condition humaine qui est commune à tous les hommes.

Cependant, c'est Dieu lui-même qui sème, dans le cœur de l'homme, le désir de le voir et l'aspiration à une fin surnaturelle. Une telle considération théologique entraîne la présence de Dieu en tout homme. De même, elle renferme beaucoup d'implications notamment le respect et l'estime de l'autre, et la reconnaissance de ses valeurs. On pourrait y ajouter aussi une espérance commune, d'où l'appel au dialogue dans la quête de l'absolu et de la vérité à travers les cultures et les religions. Cette anthropologie théologique est une véritable quête d'harmonie et d'unité entre les hommes. Voilà, à notre sens, ce qui justifie sa pertinence pour notre travail.

La vie et la pensée de Louis Massignon sont aussi très significatives pour notre concept de dialogue interreligieux. Ce précurseur du dialogue islamo-chrétien a fait

une riche expérience des valeurs culturelles et spirituelles de l'islam. Ses diverses relations amicales avec les musulmans l'autorisent à pouvoir témoigner de la forte aspiration de ces derniers à la paix et à la fraternité. En outre, il a découvert, chez eux, un grand attachement à la vertu d'hospitalité et un sens aigu de l'humain. Pareillement, sa méditation de la mystique musulmane l'a entraîné à défendre la présence divine, chez les musulmans. Dès lors, pour lui, l'islam mérite le respect et la reconnaissance. Car, la référence de cette religion à Abraham est un important point d'attache avec le christianisme. Cette affinité spirituelle correspond à un devoir d'enrichissement mutuel entre les deux religions, qui partagent d'ailleurs, selon lui, une foi commune au Dieu unique.

La deuxième étape de la recherche se focalise d'abord sur l'analyse contextuelle de l'Église du Sénégal. Cette analyse sera ensuite suivie d'une réflexion sur le dialogue interreligieux, selon la perspective de la déclaration "Nostra aetate". Dans le champ de vision de l'Église du Sénégal, se profilent la religion traditionnelle africaine, la présence islamique et la figure d'Alioune Diop (1910-1980). L'investigation de la religion africaine vise une meilleure connaissance de cette religion si présente et si influente dans l'univers des Africains. En effet, elle renferme des valeurs spirituelles et humaines, qui sont fondatrices des sociétés africaines. Un aspect fascinant dans la sphère religieuse en Afrique est le lien étroit entre culture et religion ou bien entre le sacré et le profane. Cette donnée confère au dialogue, dans le contexte africain, ipso facto, une dimension intégrale et inclusive. Par ailleurs en Afrique traditionnelle, le dialogue reste un maillon essentiel dans la chaîne de transmission des valeurs ancestrales. Il est un important pilier dans l'équilibre social. En plus, le dialogue est un moyen privilégié dans le règlement des conflits entre individus de même famille ou clan et de même société. Envisagé sous cet angle de vue, il est un instrument d'organisation et de stabilisation de la vie en société.

La religion africaine promeut une vision de l'homme et des relations humaines, qui est essentielle dans la tâche d'appropriation du message de la déclaration. C'est pourquoi il importe de déceler ce que cette religion a d'original et de positif. Ses valeurs positives devaient accompagner la marche de l'Église d'Afrique vers le Concile Vatican II. Ici, on pourrait formuler quelques questions concrètes : Comment la religion traditionnelle africaine peut-elle contribuer à la formation d'un christianisme pleinement enraciné dans les réalités socio-culturelles de l'Afrique ? Comment peut-elle ouvrir aux Africains la voie qui mène au Christ, à partir de leurs propres situations de vie ? Comment Jésus parle-t-il aux Africains dans leur culture ? Cet éventail de questions permet de définir le type de message libérateur que le christianisme devra apporter à l'Africain.

Comme nous l'avons tantôt indiqué dans la présentation du Sénégal, il y a une forte présence islamique dans le pays. Compte tenu de cette donnée si frappante, il me paraît important de s'interroger sur les convictions religieuses des musulmans du Sénégal. Concrètement, il faut dire que notre approche de la présence islamique au Sénégal vise une meilleure connaissance des musulmans sénégalais, en tant que potentiels partenaires dans le chantier du dialogue interreligieux. Au préalable, il

importe de relever une grande spécificité de l'islam au Sénégal. Il s'agit de l'intégration des valeurs africaines dans la foi musulmane. Cette caractéristique a conféré à l'islam une originalité, qui rend la foi adaptée aux réalités de la vie des musulmans. Ce fait semble, d'ailleurs, être l'une des principales raisons de la tolérance reconnue chez les musulmans sénégalais.

En plus, les valeurs culturelles africaines forment le terreau, où tous les africains font l'expérience de leur humanité. Elles établissent un lien vital entre les uns et les autres, et vice versa. Cet aspect représente, tout naturellement, une réelle chance pour le dialogue interreligieux au Sénégal. En effet, l'islam sénégalais est organisé en confréries ou communautés religieuses. Ces communautés sont principalement au nombre de quatre : La tidjaniyya, la Mouridiyya, la qadiriyya et la Layeniyya. Également, l'islam est ouvert aux questions sociales de paix, de justice, de solidarité et de développement. Ce regard attentif porté sur les questions sociales prouve qu'au Sénégal, l'islam a une constante sensibilité pour l'épanouissement de chaque individu. D'ailleurs, c'est cela qui justifie son ferme engagement dans la lutte contre les vices et la dégradation des mœurs. Dans la même dynamique, l'islam lutte pour la sauvegarde et la transmission des valeurs spirituelles et culturelles. Alors, le dialogue avec les musulmans pourrait bien favoriser la coopération, pour construire une société sénégalaise harmonieuse.

Quant à Alioune Diop, le fondateur de la revue *Présence Africaine*⁹ et de la Société Africaine de culture (SAC), il fut un brillant homme de culture et de dialogue. Il s'est engagé, sans réserve, en faveur de la préservation des valeurs de la culture africaine. En effet, il fut un intellectuel toujours assoiffé de découvrir le talent ou la compétence de l'autre. Ce serviteur de l'Afrique avait un esprit créatif et inventif, qui stimulait constamment son désir de réunir les forces vives du continent. Son grand dévouement à la cause de l'homme noir et des peuples d'Afrique, fut merveilleusement symbolisé par le qualificatif de "bâtitteur du monde noir"¹⁰ qui lui fut attribué. Dans ce sens, son vœu ardent fut de bâtir des ponts entre les hommes et entre les peuples de la terre. Cette noble tâche d'unir des hommes et des femmes d'horizons divers, il la saisissait comme une ultime vocation à accomplir. Alors, Alioune Diop était un vrai partisan du dialogue des cultures et des civilisations, et un infatigable artisan de fraternité et de reconnaissance mutuelle.

9 Alioune Diop a fondé la revue *Présence Africaine* à Paris, en 1947, et la Société Africaine de Culture en 1956, à Paris. Ces deux structures (*Présence Africaine* et la Société Africaine de Culture) furent, pour Alioune Diop, de puissants moyens d'« offrir un espace d'échanges, de débats et de production d'idées susceptibles d'éclairer notre humaine condition faite d'élan vers l'universalité et de besoin d'ancrage dans la diversité et le pluralisme. Le dialogue des religions apparaît dans ce contexte comme un terrain privilégié d'expérimentation de ce qu'il est possible et de ce qu'il est nécessaire d'entreprendre pour préparer le futur et faire face aux défis des temps présents » ; Abdoulaye Élimane KANE, Préface, Paris, *Présence Africaine*, 2010, no 195-196, 13-17, 13.

10 Ce nom lui est donné par Frédéric Grah Mel, un journaliste et enseignant Ivoirien. Cf., Frédéric GRAH MEL, *Alioune Diop, le bâtisseur inconnu du monde noir*, Abidjan, Presse Universitaires de Côte d'Ivoire, 1995.

Il s'est, par ailleurs, distingué dans la préparation de l'Église d'Afrique au concile Vatican II. Sa grande implication dans cette étape vers l'évènement conciliaire a fait de lui une figure incontournable, dans la relecture africaine du message de "Nostra aetate". C'est pourquoi il est important d'explorer sa vision, pour voir réellement comment son entreprise culturelle pourrait inspirer le dialogue interreligieux au Sénégal. Aussi pour avoir été musulman, avant d'embrasser la foi au Christ, Alioune Diop est un signe vivant de la rencontre interreligieuse. C'est porté par sa foi et son sens de l'humain, qu'il s'est entièrement engagé pour le renouveau du christianisme et pour la formation d'un visage africain de l'Église catholique. Voilà ce qui justifie le choix que nous avons porté sur lui. Il existe sur Alioune Diop un recueil de nombreux écrits¹¹ produits par diverses personnalités africaines. Ce document sera une source de premier rang dans l'étude qui lui sera dédiée.

Dans cette étape, la réflexion s'intéressera aussi à l'évangélisation du pays, avant le concile Vatican II. Ce parcours historique va mener à la rencontre avec les principales figures missionnaires, qui ont marqué l'histoire de l'Église du Sénégal. Cependant par souci de fidélité à l'orientation de notre travail, la priorité sera accordée aux éléments de l'évangélisation, qui entrent dans la dynamique du dialogue interreligieux et de la promotion de la dignité humaine.

Le dernier point de la partie se focalise sur le texte de la déclaration "Nostra aetate". En effet, par le concept clé d'« aggiornamento »¹² du Pape Jean XXIII, le concile Vatican II inaugurerait une nouvelle approche dans la vie et la pensée de l'Église¹³. Cette nouvelle dynamique s'est particulièrement illustrée dans la déclaration. En elle, l'Église s'oriente résolument dans la voie de la pluralité, de la diversité et de

11 In : Hommage à Alioune Diop, Fondateur de Présence Africaine, Roma, éditions des amis italiens de présence africaine, Avril 2010.

12 Christoph THEOBALD fait remarquer que « Jean XXIII semble être bien conscient que l'aggiornamento, nécessité par la mutation des sociétés modernes, porte non sur tel point de doctrine mais sur la totalité du mystère chrétien. L'image eschatologique d'une « nouvelle Pentecôte », utilisée par Jean XXIII, signale cette absence de modèle et suggère en même temps que, sous la mouvance de l'Esprit, le futur concile devra lui-même se donner son orientation » ; Christoph THEOBALD, La réception du concile Vatican II, I. Accéder à la source, Paris, aux Éditions du Cerf, 2009, 120. Margit Eckholt a fait d'importantes contributions pour illustrer cette dynamique de l'Église. Cf. Margit ECKHOLT, Weltkirche- damals und heute, in: Annette SCHAVAN/ Hans ZOLLNER (Hg.), Aggiornamento damals und heute. Perspektiven für die Zukunft, Freiburg/Basel/ Wien, 2017, 122-148; Cf. Margit ECKHOLT, Das Welt-Kirche-Werden auf dem II. Vatikanum: Aufbruch zu einer » neuen Katholizität«, in : Edith Stein-Jahrbuch 6 (2000) 378-390.

13 Dans la recherche de l'essence du christianisme dans le contexte du XX^{ème} siècle, il faut noter une prise de distance relative à une identité dogmatique qui définit « l'Église comme la communauté de ceux qui croient en des dogmes juridiquement obligatoires et immuables » ; E. Troeltsch, Was heißt « Wesen des Christentums ? » (1903), dans : Gesammelte Schriften, II, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1922 ; Aalen, Scientiaverlag, 1981, 386-451, 438 ; (trad. fse Œuvres, III, Histoire des religions et destin de la théologie, Genève- Paris, Labor et Fides- aux Éditions du Cerf, 1996, 179-241, 227. Cette remarque invite à une tâche de réinterprétation du mystère chrétien dans le contexte de pluralité des cultures et des visions du monde, où surgissent de nouvelles questions qui nécessitent à leur tour de nouvelles réponses.

l'interculturalité¹⁴. Avant tout, signalons que ce document est une précieuse source d'inspiration pour notre concept de dialogue interreligieux. Il est la boussole qui va guider notre élan de recherche, car il offre les éléments qui permettront de repérer les priorités du dialogue. En effet dans ce document conciliaire, l'Église reconnaît officiellement le sens et la valeur des autres traditions religieuses. Elle les intègre dans le plan divin de salut pour l'humanité. Une telle considération théologique dévoile le regard tout à fait nouveau, que l'Église catholique porte sur ces traditions. Dorénavant, elle va exhorter ses fils et filles au dialogue et à la collaboration avec tous, pour construire l'unité du genre humain et la fraternité universelle.

De surcroît, l'Église catholique prône le respect et l'estime mutuelle envers tous. En principe, le respect auquel elle veut entraîner vise l'autre dans toutes les dimensions de sa personnalité. L'Église soutient, ici, que pour être effectif, le respect doit toujours tendre vers l'acceptation de l'autre tel qu'il est, c'est-à-dire avec ses hauts et ses bas, avec ses forces et ses limites et avec ses ambitions. De notre point de vue, le respect est le véritable baromètre d'un dialogue sincère et productif. Car sans cette attitude, il ne saurait y avoir de vrai dialogue. En réalité, le respect et l'estime¹⁵ visent la dignité de l'autre en tant que pôle d'attraction des élans de dialogue. Ces deux notions symbolisent un art de vivre avec l'autre, un style de vie, une disposition intérieure et une action, dans le contexte de pluralité. Par leur promotion, l'Église cherche, en réalité, à établir des rapports plus humains entre les hommes et entre les peuples. De cette façon, elle se concentre sur l'homme et son bien-être. Alors, le document marque, dans la vie de l'Église, un tournant nouveau qu'il faudra bien clarifier.

La dernière partie sera consacrée à la pratique du dialogue¹⁶ interreligieux au Sénégal. Évidemment, cette étape est un moment clé de l'élaboration du concept de dialogue interreligieux pour l'Église du Sénégal. Les interrogations suivantes vont animer la recherche dans ce moment ultime : Comment l'Église du Sénégal accueille-t-elle les fruits de la déclaration "Nostra aetate" ? Quels sont les axes et les enjeux du dialogue interreligieux au Sénégal ? Qu'est-ce que les chrétiens et les musulmans du

14 Cf. Margit ECKHOLT, *Interkulturelle Dynamik » Kirche in Aufbruch «*, in: Volker SÜHS (Hg.), *Die entscheidenden Fragen der Zukunft, Theologinnen et Theologen nehmen Stellung: Essays anlässlich 100 Jahren Matthias Grünewald Verlag, Ostfildern*, 2019, 132–149. Cf., Margit ECKHOLT, *Poetik der Kultur. Bausteine einer interkulturellen dogmatischen Methodenlehre*, Freiburg im Breisgau, Verlag Herder, 2002.

15 Pour l'attitude de respect et d'estime que l'Église catholique manifeste à l'égard de l'islam, voir : Anja MIDDELBECK-VARWICK, *Cum Aestimatione, Konturen einer christlichen islamtheologie*, Münster, Aschendorf, 2017, 16–39; Josef SINKOVITS, Ulrich WINKLER, *Weltkirche und Weltreligionen, Die Brisanz des Zweiten Vatikanischen Konzils 40 Jahre nach Nostra aetate*, Innsbruck, Tyrolia, 2007, 161–197; Hans VÖCKING, *Nostra Aetate und die Muslime, eine Dokumentation*, Freiburg im Breisgau, Herder, 2010, 124–176.

16 Le Pape Jean Paul II invitait les chrétiens et l'Église d'Afrique à faire du dialogue un moyen privilégié pour l'édification d'une communauté réconciliée. Ce dialogue reste un défi dans la transformation des relations entre les hommes, les nations et les peuples, dans la vie religieuse, politique, économique, sociale et culturelle ; in : Exhortation apostolique post-synodale "Ecclesia in Africa", Cameroun, Yaoundé, 14 septembre 1995, n° 79.

Sénégal peuvent faire ensemble pour la justice, la paix et la fraternité dans leur pays ? Alors la réflexion sera, dans un certain sens, une réponse globale à cette série de questions. Le dialogue interreligieux dont il est question aura pour but, entre autres, de bâtir une meilleure société au Sénégal. Il a un fondement théologique et culturel que la recherche se chargera de mettre en lumière.

Pour ce faire, les éléments anthropologiques seront les supports du travail de synthèse, d'où l'extrême importance de l'humanisme universel dans la recherche. Également, les travaux des deux synodes des évêques Africains¹⁷ seront de très précieuses sources. Les évêques y abordent d'importantes questions pastorales, qui pourraient bien orienter notre concept de dialogue interreligieux. En même temps, ils y déclinent quelques urgences qui s'imposent au christianisme en Afrique. Parmi ces urgences, on peut évoquer en tout premier lieu l'inculturation. La notion renvoie à la rencontre des valeurs de l'Évangile avec celles de la culture africaine. Concrètement, il s'agira de réfléchir sur les conditions qui permettront d'exprimer la foi chrétienne avec les éléments culturels propres à l'Afrique. Pareillement, il faudra aussi définir la façon dont la foi chrétienne devra assumer et purifier les valeurs culturelles africaines. L'opération aura pour ambition d'apprécier le rapport foi et culture, et se focalisera ensuite sur les conditions d'une ecclésiologie africaine basée sur la notion d'Église famille de Dieu.

Quant au dialogue¹⁸ interreligieux au Sénégal, il aura des aspects cognitifs, pragmatiques et spirituels. Il cherche, avant tout, la connaissance réciproque. Il veut aussi susciter l'esprit de coopération et créer la communion entre les croyants au Dieu unique. Il s'oriente d'abord vers la religion traditionnelle africaine et ensuite vers l'islam. Ici, l'idée est que, dans le contexte du Sénégal, les trois religions peuvent et doivent entretenir des rapports susceptibles de favoriser la paix et l'harmonie. Partant de leurs spécificités et de leurs expériences, elles doivent promouvoir la réciprocité

17 Le premier Synode des évêques africains a eu lieu à Rome en 1994. Le deuxième Synode s'est tenu également à Rome en 2009. Les travaux ont été recueillis par Maurice Cheza, un théologien congolais, dans les deux ouvrages suivants : *Le Synode africain. Histoires et textes*, Paris, Éditions Karthala, 1996, et, *Le deuxième Synode africain. Réconciliation, Justice et Paix*, Paris, Éditions Karthala, 2013.

18 Leonard SWIDLER soutient, contre une théologie absolutiste et exclusiviste, que la théologie des religions doit être une voie privilégiée pour maintenir la pertinence de la prétention de la vérité du christianisme. C'est pourquoi écrit-il: „Die Religionstheologie versucht das Verhältnis des Christentums zu anderen Religionen theologisch zu durchdenken. Er hält es nicht nur für möglich, sondern sogar für notwendig, die erlösende und versöhnende Wahrheit über Jesus zu bejahen, ohne absolutistisch und exklusivistisch zu sein, also ohne sich über anderen Religionen zu erheben und andere Religionen vom Heil auszuschließen. Versöhnung mit Gott, verstanden als vollständige Erklärung und Verwirklichung des Sinns des Lebens, gibt es nicht nur in Christentum, sondern prinzipiell auch in anderen Religionen und auch in nichtreligiösen Weltanschauungen. Christen könnten ohne weiteres daran festhalten, dass Jesus Christus Erlösung für alle Menschen bietet, aber sie sollten nicht den Anspruch oder gar die Forderung erheben, alle Menschen müssten tatsächlich auf diesem und nur auf diesem Weg zu ihr gelangen“; in: Martin H. JUNG, *Einführung in die Theologie*, Darmstadt, Verlag Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004, 105. Dans cette expression, SWIDLER cherche à orienter la foi chrétienne vers la pensée, les actions et les paroles du Jésus historique. Cette foi trouvera en Jésus historique un fondement d'un dialogue interreligieux fructueux.

en vue de l'enrichissement mutuel. De cette sorte, les religions pourront mettre leurs potentialités au service d'une société sénégalaise fraternelle.

En outre il s'agira, au moyen du dialogue, d'impliquer toutes les sensibilités religieuses et culturelles à la tâche de faire émerger un nouveau type de Sénégalais. Ce nouveau type de Sénégalais sera, par définition, celui qui se sentira pleinement épanoui, car sa dignité et son droit à la différence seront strictement respectés. Un tel type de Sénégalais est celui qui pourra redécouvrir sa vraie identité dans le contexte de pluralité. Il est celui qui ne percevra pas la présence de l'autre comme une menace, mais plutôt comme un appel à s'interroger.

En ce qui concerne l'Église du Sénégal, elle devra d'une part promouvoir les droits de la femme sénégalaise et, d'autre part, faire de l'éducation des enfants et des jeunes une priorité absolue. Ainsi, cette Église pourra participer efficacement à l'épanouissement de chaque sénégalais, dans un Sénégal de paix et de concorde.

Partie I. Approches anthropologiques dans une perspective interculturelle : Léopold Sédar Senghor (1906–2001), Henri de Lubac (1896–1991) et Louis Massignon (1883–1963)

B. Introduction de la partie I

L'orientation du travail laisse déjà imaginer le sens et la place qui vont être accordés à l'élément humain. Dans la première étape de la recherche, il s'agira essentiellement de collecter des éléments anthropologiques culturels et théologiques. Ces éléments seront les supports du concept de dialogue interreligieux qui va être élaboré. En effet, l'homme sera à la fois le point de départ et le fil conducteur de la recherche. Cette approche justifie le titre de la première partie du travail. La démarche va principalement s'articuler sur trois visions sur l'homme. La première sera l'anthropologie culturelle du poète et écrivain sénégalais Léopold Sédar Senghor. La deuxième sera l'anthropologie théologique d'Henri de Lubac. Quant à la troisième, elle est la conception de Louis Massignon.

À première vue, ce choix pourrait susciter quelques interrogations qu'on peut résumer ainsi : Pourquoi ces trois auteurs et pas d'autres ? Qu'est-ce que ces trois penseurs ont-ils en commun ? Quelle est leur pertinence pour le dialogue interreligieux et interculturel ? Si ces questions venaient à l'esprit, elles seraient, à mon avis, tout à fait légitimes pour plusieurs raisons. D'abord, les trois proviennent de milieux culturels assez divergents. Ensuite, ils réfléchissent à partir de contextes bien éloignés. À ces deux différences, il faut ajouter la divergence d'approche. Cependant, quelque chose me semble fascinant dans les visions de ces trois auteurs : c'est leur grande préoccupation pour l'homme et sa destinée. Ce point de convergence est si important qu'il peut suffisamment justifier le choix porté sur ces trois auteurs.

Le premier, Léopold Sédar Senghor, part d'une perspective culturelle africaine pour élaborer un humanisme qui aspire à l'universel. C'est apparemment la dimension universelle de sa vision, que l'écrivain malgache Jacques Rabemananjara reconnaît quand il dit : « Affirmer le contraste, respecter les spécificités ne suffit point. Il faut encore, pour que l'acte de reconnaissance soit méritoire et acquière une valeur de salut, que les différences et les divergences s'enrichissent de l'échange de leurs apports et s'acheminent résolument vers une harmonieuse convergence. La philosophie de l'œuvre senghorienne se dégage de cette orientation comme elle s'anime de cette merveilleuse intention : chaque race, dans la souveraineté de sa dignité, donne et reçoit. L'avenir est au métissage, en sorte que l'universel ne saurait être que la somme

des qualités humaines de tous et de chacun »¹⁹. Quant au deuxième, il a élaboré une vision théologique sur l'homme, en partant du contexte culturel occidental du XX^{ème} siècle. Sa conception sur l'homme est dite intégrale et aspire également à l'universalité. De son côté, Louis Massignon s'appuie sur l'expérience vécue. Sa particularité semble résider dans l'élan vers l'autre en dépit de sa différence et de son altérité. Cet élan franchit les barrières culturelles et religieuses, afin de s'ouvrir aux exigences de la pluralité et de la diversité.

Dans cette première partie, la démarche aura pour tâche principale de fournir les éléments constitutifs d'un humanisme qui tend à l'universel. Car, le dialogue veut s'ouvrir à tous, d'où la diversité dans le choix des visions anthropologiques. Alors, ces trois visions sur l'homme sont les grands axes qui vont animer et orienter l'élan de notre recherche.

19 Jacques RABEMANANJARA, Léopold Sédar Senghor ou la rédemption du dialogue, in : Hommage à Léopold Sédar Senghor, homme de culture, Paris, présence africaine, 1976, 17-40, 28.

Chap. 1. Analyse de l'anthropologie²⁰ culturelle de Léopold Sédar Senghor

1.1. Introduction

La recherche qui va porter sur l'œuvre culturelle du poète Léopold Sédar Senghor a, pour notre travail de recherche au Sénégal²¹, une importance capitale à plusieurs titres. D'abord, le projet culturel de Senghor permet de bien cerner aussi bien le contexte socio-culturel que la situation anthropologique dans laquelle le concept de dialogue interreligieux va être appliqué. Ensuite, il permet de découvrir la diversité et la richesse des valeurs culturelles et éthiques. Cela est d'autant plus important que ces mêmes valeurs constituent les éléments de base de l'édification d'une société fraternelle au Sénégal. Enfin, il montre que la civilisation nègre existe et qu'elle a une portée universelle. Car ses valeurs authentiques, dépassant la société sénégalaise et l'Afrique, aspirent à l'universel.

En effet, la poésie est le moyen par lequel Léopold Sédar Senghor a montré la particularité et l'identité des cultures africaines en tant qu'instruments dans la quête de l'absolu chez les Africains. Le dialogue interreligieux, sous la mouvance du concile Vatican II, puisera dans l'expression culturelle africaine les points d'appui pour une

20 Selon Engelbert MVENG et B.L. LIPAWING, contrairement à l'anthropologie marxiste qui fait appel aux données scientifiques, l'anthropologie africaine doit considérer l'homme comme sujet et objet de la pensée créatrice. Elle doit être fondée sur des catégories autres que celles du marxisme et du capitalisme. De telles catégories doivent, en réalité, rendre compte des réalités africaines. Cela veut dire que, partant de la pensée créatrice qui exalte la vie, l'anthropologie africaine doit offrir des possibilités d'édifier une société moderne basée sur d'autres valeurs que celles du capitalisme et du marxisme. Cf. Engelbert MVENG, et B. L. LIPAWING, *Théologie, libération et cultures africaines, dialogue sur l'anthropologie négro-africaine*, Présence africaine, Paris 1996, 89-94.

21 Le Sénégal est un pays qui se situe en Afrique de l'Ouest. Selon l'histoire, le premier contact avec l'Europe commence lorsque les Portugais, pour des besoins commerciaux, atteignent en 1444 l'embouchure du Sénégal et le Cap-Vert. Le commerce avec les Portugais se faisait autour de l'échange de toiles et de métaux contre la poudre d'or, de la gomme arabique et de l'ivoire. « À partir de la deuxième moitié du XVII^e siècle, les échanges avec les Français, les Anglais et les Hollandais sont favorisés par les souverains locaux. Le commerce porte sur le fer et l'alcool, importés en échange de coton, cire, musc, ambre gris, gomme, plumes d'autruche, indigo » ; Joseph Roger de BENOIST, *Histoire de l'Église catholique au Sénégal, du milieu du XV^e siècle à l'aube du troisième millénaire*, Paris, Éditions Karthala, 2008, 58. L'influence française s'étend sur le Sénégal au courant du XVIII^e siècle, en 1895 le pays devient officiellement une colonie française. Après St- Louis sa première capitale, Dakar devient en 1902 la capitale de l'Afrique occidentale française. La France développa l'économie du Sénégal autour de la culture de l'arachide destinée à l'exploitation. En 1960, le Sénégal accède à l'indépendance politique et adopte la démocratie comme forme politique. Selon les projections démographiques de 2018, la population du Sénégal s'élève à 15 726 037 habitants avec une superficie totale de 196 712 km².

appropriation de l'appel à la fraternité et à la paix, par le moyen du dialogue. Car, l'œuvre culturelle de Senghor laisse bien entrevoir, dans le contexte africain, l'idéal d'harmonie de l'homme avec lui-même, avec ses semblables et avec la nature, dont l'homme lui-même est une partie intégrante. Les moments forts de cette étape de la recherche seront surtout la biographie de Senghor, la culture africaine²², le mouvement de la négritude et le concept-clé de "civilisation de l'universel". Leur diagnostic permettra une meilleure appréciation de l'approche du poète sénégalais.

1.2. Les éléments biographiques

Né en octobre 1906 à Joal au Sénégal, Senghor est d'origine sérère, une des nombreuses ethnies que compte le Sénégal. Peuple matriarcal, composé généralement d'animistes²³ et de chrétiens, les sérères sont vus comme des gens très proches de la nature. Senghor est éduqué dans cette ethnie où la culture, principalement, orale et musicale, est très marquée par le rôle de la femme. Dès l'âge de 7 ans, Senghor entre en contact avec l'éducation occidentale, puisqu'il était confié aux pères missionnaires. En 1922, Senghor entre au collège, le séminaire Libermann à Dakar, où un séjour de quatre années lui permet de connaître davantage la civilisation occidentale²⁴, déjà caractérisée par de multiples découvertes scientifiques. Dès 1928, déjà bien enraciné dans les valeurs de l'humanisme nègre qu'il ne reniera jamais, Senghor décide alors de poursuivre ses études supérieures à Paris, en France, pays colonisateur du Sénégal. Après son agrégation en grammaire en 1935, il enseigne en France, au Lycée de

22 Nous avons opté de parler de culture africaine au singulier. Cela ne nie pas la diversité des expressions culturelles en Afrique. Dans la perspective du dialogue, nous mettons en avant la thèse de l'unité culturelle de l'Afrique, tant défendue par des intellectuels africains de la trempe du Sénégalais Cheikh Anta Diop (1923-1986), historien, anthropologue et homme politique, et Jacques Rabemananjara (1913-2005), intellectuel, poète et homme politique malgache. Les deux hommes ont fait de brillantes contributions sur l'unité culturelle de l'Afrique, dans le numéro 24-25 de la revue culturelle, *Présence africaine* de 1959.

23 Senghor lui-même disait : « Jusqu'en 1913, j'ai vécu dans un milieu animiste. C'est mon oncle Waly qui s'occupait de mon éducation morale et religieuse (...). J'étais animiste à cent pour cent. Tout mon univers intellectuel, moral, religieux était animiste, et cela m'a profondément marqué. C'est pourquoi, dans mes poèmes, je parle souvent du "Royaume d'Enfance". C'était un royaume d'innocence et de bonheur : il n'y avait pas de frontières entre les Morts et les Vivants, entre la réalité et la fiction, entre le présent, le passé et l'avenir » ; Josiane-NESPOULOUS-NEUVILLE, Léopold Sédar Senghor, de la tradition à l'universalisme, Paris, Éditions du Seuil, 1988, 13-14. Pour Senghor, le Royaume d'Enfance symbolise un monde de bonté, de beauté, de dignité et de liberté. Il voit dans ce royaume les germes de l'humanisme qu'il veut redécouvrir et faire vivre. Dans son œuvre, il vise donc la recréation du Royaume d'Enfance. Cependant, il tiendra compte de la dualité culturelle qui caractérise désormais sa personne : La culture occidentale et la culture négro-africaine.

24 Senghor fit connaissance au séminaire avec le père Lalouse qui était son éducateur. Selon Senghor, ce dernier « était en toute bonne foi persuadé du vide culturel de l'Africain, ce dernier étant, à son avis, un terrain riche mais vierge de toute civilisation » ; Josiane-NESPOULOUS-NEUVILLE, Léopold Sédar Senghor, de la tradition à l'universalisme, 16. Naturellement Senghor ne partageait pas cette thèse.

Tours jusqu'en 1939. D'ailleurs, il participera au côté de la France²⁵, à la guerre de 1939–1945, où il fut fait prisonnier de guerre en Allemagne de (1940–1942). Il profitera de ce séjour carcéral de 2 ans pour relire des œuvres de Platon²⁶. Après sa libération, pour des raisons de santé, Senghor s'engage dans la vie politique, à partir 1945. Ces quelques références historiques nous introduisent aux événements majeurs de la vie de Senghor dont l'engagement politique et culturel sera le lieu où va réellement se dévoiler son projet de rapprochement des nations et des peuples. Pour bien appréhender ce projet, il importe avant tout d'explorer les différents aspects de sa personnalité.

1.2.1. Un homme de politique

La recherche consacrée à la dimension politique de la personnalité de Senghor va particulièrement déterminer sa perception de la vie politique. C'est sans doute son authentique engagement politique, pour le progrès des peuples africains et leur accession à l'autonomie et à l'indépendance²⁷, qui lui a valu sa renommée universelle. En effet, sa position de député du Sénégal, en France, lui permit d'alerter l'opinion publique contre le colonialisme et ses méfaits. Dès 1947, Senghor entame résolument son action politique, orientée surtout contre l'occupation coloniale. Avant tout, il adhère en 1948 au Rassemblement démocratique révolutionnaire, qui regroupait des intellectuels sous la conduite de Jean Paul Sartre.

De même, il poursuit son engagement politique « au sein du gouvernement français où il est nommé secrétaire d'État à la présidence du Conseil du gouvernement d'Edgar Faure en 1955–1956, et ministre-conseiller du gouvernement sous le général de Gaulle en 1959 »²⁸. Montrant sa préoccupation du sort des peuples colonisés, il s'exprimait ainsi à propos du colonialisme²⁹ : « Le colonialisme c'est la dépendance politique et économique d'un peuple par rapport à un autre. Or, c'est l'évidence, il ne peut y avoir épanouissement de la personnalité d'un peuple sans liberté de développement, et il ne peut y avoir liberté sans libertés. Il ne peut y avoir

25 Senghor était mobilisé comme soldat de deuxième classe au troisième régiment d'infanterie coloniale.

Cf. Josiane-NESPOULOUS-NEUVILLE, Léopold Sédar Senghor, de la tradition à l'universalisme, 17.

26 Cf. Josiane-NESPOULOUS-NEUVILLE, Léopold Sédar Senghor, de la tradition à l'universalisme, 175.

27 Le 4 avril 1960, par un accord avec le gouvernement du général de Gaulle, Senghor obtient l'indépendance de la fédération du Mali, qui réunit le Sénégal et le Soudan français, deux colonies de l'Afrique occidentale française (AOF). Le 20 juin de la même année, l'indépendance du Sénégal est effective. Le 20 août 1960 le Sénégal se retire de la fédération, et Léopold Sédar Senghor devient son premier président. Ce dernier y instaure le multipartisme.

28 Josiane-NESPOULOUS-NEUVILLE, Léopold Sédar Senghor, 17.

29 Selon Senghor : « Le colonialisme est né d'une poussée sociale ; il a été suscité, réalisé, par la confrontation d'idées et de techniques révolutionnaires. Il est né de l'abaissement, par la centralisation monarchique de la noblesse féodale, terrienne, surtout, de l'émergence, dans les villes érigées en communes, d'une bourgeoisie intellectuelle et marchande. Sous la poussée de cette classe ascendante, qui fera, plus tard, la Révolution française, l'esprit se libère et invente de nouvelles techniques. Il repousse Dieu vers le ciel, désacralise le monde et l'ouvre tout entier à la fièvre de quête européenne » ; Liberté II, Nation et voie africaine du socialisme, Paris, Éditions du Seuil, 1971, 296.

liberté dans l'aliénation de soi et à soi que constitue le fait colonial ; il ne peut y avoir liberté dans l'étouffement de son être original ; il ne peut y avoir indépendance dans la dépendance. C'est ce qui justifie la lutte contre le colonialisme »³⁰. La récurrence de la notion de "liberté", dans cette expression, montre la place centrale de cette vertu et le rôle qu'elle joue dans l'engagement politique de Senghor. Elle prouve que la libération des peuples africains du joug colonial est le fil conducteur de l'action politique de Senghor.

Cependant, pour lui, la méthode socialiste doit être repensée à la lumière des réalités socioculturelles africaines. Cette contextualisation conduira à l'élaboration d'une méthode politique, adaptée aux peuples africains. Alors, la constitution d'une nation³¹ libre était bien le but principal de l'engagement politique de Senghor, dont la lutte pour la liberté reste le moteur. « Il est élu à la présidence de la République sénégalaise dès l'Indépendance, en 1960, et en assume les fonctions jusqu'en 1980, date à laquelle il décide de se retirer »³².

1.2.2. Un homme de culture et de fraternité

Si la dimension politique est un élément essentiel de la renommée de Senghor, son engagement pour la promotion des cultures africaines reste le centre de gravité de son œuvre. En effet, « le problème culturel chez Senghor remonte aux années vingt, au séminaire de Libermann quand il affirmait y avoir eu le sentiment-idée de la négritude. Le thème sera une source de préoccupation permanente »³³. Le profond attachement et la grande estime que Senghor porte pour la culture négro-africaine, se dévoilent progressivement dans son entreprise culturelle. Avant tout, c'est la poésie qui sera le moyen privilégié de son expression culturelle. En retour, cette forme d'expression se nourrit continuellement de l'expérience culturelle vécue. À propos de la culture, écrit Senghor : « Elle est imagination, esprit actif, car il y a dans le mot, l'idée d'un dynamisme créateur. Je vous proposerai cette définition : une réaction raciale de l'homme sur son milieu, tendant en un équilibre intellectuel et moral entre l'homme et ce milieu. Comme le milieu n'est jamais immuable, non plus que la race, la culture devient un effort perpétuel parfait, un équilibre divin »³⁴. Ces propos illustrent l'extrême importance de la culture dans la vie du poète sénégalais. Senghor y exprime une caractéristique de son être profond, marqué par la richesse de la culture africaine. Cette conception de la culture comme lieu privilégié de l'expression de

30 Léopold Sédar Senghor, *Liberté II, Nation et voie africaine du socialisme*, 283–284.

31 Dans la vision de Senghor, la nation n'est pas une patrie. « Elle ne se fonde pas, comme la patrie, sur les déterminations naturelles que sont la race, la langue, la religion, la civilisation. Ce qui fait la nation, c'est un commun vouloir de vie commune. Ce commun vouloir naît de l'histoire et du voisinage » ; Léopold Sédar SENGHOR, *Liberté II, Nation et voie du socialisme*, 299.

32 Josiane-NESPOULOUS-NEUVILLE, Léopold Sédar Senghor, de la tradition à l'universalisme, 18.

33 Pape Moussa SAMBA, Léopold Sédar Senghor, *Philosophie de la culture*, Paris, L'Harmattan, 2011, 92.

34 Léopold Sédar Senghor, *Liberté I, Négritude et humanisme*, Paris, Éditions du Seuil, 1964, 12.

l'identité profonde explique le grand enthousiasme de Senghor pour la réhabilitation et la promotion des valeurs culturelles négro-africaines.

En réalité, la culture³⁵ comporte les signes éclatants de l'humanisme négro-africain. Une telle approche africaine rejoint le sens global de la culture, en tant que dépassement de la nature et œuvre humaine marquant l'évolution de l'humanité. Pour Senghor, la culture est la chose la mieux partagée dans le monde. C'est pourquoi il n'y a pas de peuples sans culture. « La culture demeure en tant qu'âme du peuple »³⁶. Alors, le poète fait de la culture l'élément-clé de son projet de civilisation de l'universel. Ce choix prouve que Senghor est un homme de culture. Il considère les cultures comme des voies et des moyens pouvant efficacement contribuer à la promotion de la paix et de la justice dans le monde.

Quant à la fraternité, elle rythme l'œuvre de Senghor comme son alpha et son oméga. Cependant, avant d'être un but à réaliser au moyen du rapprochement des peuples, la fraternité est tout d'abord une qualité de la personne de Senghor. En réalité, il manifeste cette fraternité d'abord au peuple noir ; à partir de cette étape basique, la fraternité devient pour lui une destinée pour l'humanité. Elle s'exprime dans son goût obstiné du dialogue, qui est son moyen privilégié pour l'édification d'une fraternité universelle. De même, elle se révèle dans son ouverture d'esprit et de cœur qui accompagne sa lutte pour la restauration de la dignité de l'homme noir. Voici comment Engelbert Mveng approuve les dimensions fraternelle et culturelle de la personnalité de Senghor, à l'occasion d'un hommage qu'il lui rend. Dit-il : « Homme de fraternité, il a résumé son message dans le dialogue du « Donner et du Recevoir ». Sur le plan racial et culturel, il préconise le métissage ; sur le plan politique, il est le champion de la coopération ; sur le plan économique, il condamne l'iniquité du système économique mondial et préconise un ordre économique basé sur la justice dans

35 La compréhension que Senghor a de la culture s'accorde avec celle du Pape Jean Paul II. Ce dernier traite de la culture dans sa lettre encyclique « Centesimus Annus » où d'ailleurs il donne les raisons de la crise du communisme. Voici ce qu'il dit : « (...) Il n'est pas possible de comprendre l'homme en partant exclusivement du domaine de l'économie, il n'est pas possible de le définir en se fondant uniquement sur son appartenance à une classe. On comprend l'homme d'une manière plus complète si on le replace dans son milieu culturel, en considérant sa langue, son histoire, les positions qu'il adopte devant les événements fondamentaux de l'existence comme la naissance, l'amour, le travail, la mort. Au centre de toute culture se trouve l'attitude que l'homme prend devant le mystère le plus grand, le mystère de Dieu. Au fond, les cultures des diverses nations sont autant de manières d'aborder la question du sens de l'existence personnelle ; quand on élimine cette question, la culture et la vie morale des nations se désagrègent. C'est pourquoi la lutte pour la défense du travail s'est liée spontanément à la lutte pour la culture et pour les droits nationaux. Mais la cause véritable de ces nouveautés est le vide spirituel provoqué par l'athéisme qui a laissé les jeunes générations démunies d'orientations (...). (...) Le marxisme s'était promis d'extirper du cœur de l'homme la soif de Dieu, mais les résultats ont montré qu'il est impossible de le faire sans bouleverser le cœur de l'homme », Jean Paul II, Lettre encyclique "Centesimus annus", Rome, 1 mai 1991, n°. 24. Nous trouvons dans cette expression du Pape Jean Paul II beaucoup de points communs avec Senghor sur le danger du marxisme et de l'athéisme. Les deux hommes s'accordent sur le fait que ces deux doctrines appauvrissent le cœur de l'homme et le plongent dans une sécheresse spirituelle, cause des crises de l'existence de l'homme contemporain.

36 Pape Moussa SAMBA, Léopold Sédar Senghor, Philosophie de la culture, 93.

la complémentarité. Homme de fraternité, il se reconnaît en famille avec toutes les communautés humaines dispersées sur le globe : Il a l'intuition des rapprochements, des ressemblances, des rencontres »³⁷. Cette expression solennelle confirme explicitement que Senghor est un homme enraciné dans les valeurs culturelles africaines et dans la vertu de fraternité. C'est justement l'esprit de fraternité qui fait de lui un homme de dialogue et de paix.

1.3. L'arrière-fond de sa vision

Sur la toile de fond de la pensée de Senghor se dessinent deux événements historiques qui ont laissé des marques indélébiles à l'histoire des peuples africains. Il s'agit de l'esclavage³⁸, de la traite négrière³⁹ et de la colonisation. Ces trois faits majeurs ont jalonné la trajectoire historique de l'Afrique et conditionné le destin des peuples noirs. La traite négrière⁴⁰ qui fut déclarée, longtemps après, crime contre l'humanité, était une humiliation de l'homme noir. Car, elle lui ôtait sa dignité humaine en le privant de ses droits, de son autonomie et de sa liberté. De cette négation et privation résulte un sentiment de discrimination. La violence physique et morale qui accompagne la traite négrière avait profondément réduit l'homme noir au silence.

De surcroît, la traite négrière a eu comme conséquence le déracinement et la perte des repères et des valeurs culturelles, qui sont pourtant le fondement de toute

37 Engelbert MVENG, Léopold Sédar Senghor, l'homme de la fraternité humaine, l'homme de la dignité des peuples, in : Hommage à Léopold Sédar Senghor, Homme de culture, Présence Africaine, Paris, 1971, 231-237, 231.

38 La traite négrière et l'esclavage furent abolis respectivement en 1815 et en 1848 ; Cf. Joseph Roger de BENOIST, Histoire de l'Église catholique du Sénégal, du milieu du XV^{ème} à l'aube du troisième millénaire, Paris, Éditions Karthala, 2008, 168. Mais pour ce qui les concerne, les Anglais abolirent la traite négrière déjà en 1807 et les Etats-Unis en 1808 ; Cf. Ibidem, 86. « L'esclavage, disait Duval de Sanadon, est un grand mal. C'est le dernier période du despotisme ; c'est le plus grand excès de pouvoir que l'homme ait pu s'arroger sur son semblable, en le réduisant à la condition d'un être purement passif, et le dépouillant ainsi de son plus bel attribut » ; David DUVAL de SANADON, Discours sur l'esclavage des nègres et sur l'idée de leur affranchissement dans les colonies, Paris, Hardouin et Gattey, 1786, 14-15.

39 « Entre le XV^{ème} et le XIX^{ème} siècle, l'Afrique fut frappée par un mal qui la vida de ses bras dits valides : la traite négrière. Capturés avec la complicité des leurs, des Noirs furent vendus à ces diverses nations européennes qui foisonnaient sur les côtes africaines à la recherche de cette marchandise humaine tant prisée dans les nouvelles terres conquises d'Amérique et dans les îles. Conduits par milliers dans ces territoires pour y faire la fortune de leurs acquéreurs, ces filles et ces fils de l'Afrique y seront réduits en esclavage et soumis aux traitements les plus inhumains dans l'accomplissement de leurs tâches quotidiennes » ; Néba Fabrice YALE, La violence dans l'esclavage des colonies françaises au XVIII^{ème} siècle, Mémoire de Master 1, Université Pierre Mendès France, 29 Juillet 2009, 12.

40 « L'abolition de l'esclavage dans les colonies françaises ne fut décrétée que le 27 février 1848, grâce aux interventions de Tocqueville et de Victor Schoelcher. Quant à la traite des Nègres, ce fut l'Angleterre qui la proscrivit la première, en 1807 pour ses propres colonies. D'autre part, une loi passée en 1808 par les États-Unis d'Amérique interdit l'importation d'esclaves : faute de clientèle, la traite disparut d'elle-même » ; Josiane-NESPOULOUS-NEUVILLE, Léopold Sédar Senghor de la tradition à l'universalisme, 56-57.

humanité et de toute identité. À son tour, la perte d'identité occasionne l'aliénation. Aussi, les déportations créaient une fissure du tissu social, en divisant des familles entières et en privant l'Afrique des forces vives qui devaient, en effet, contribuer à son progrès et au développement intégral de l'homme noir. Dans ce sens, l'éloignement de la terre natale symbolisait la perte et le déracinement.

Dans son discours, lors de son voyage apostolique au Sénégal, en Gambie et en Guinée, en février 1992, le Pape Jean Paul II dénonçait l'esclavage en le qualifiant de « drame de notre civilisation »⁴¹. Il s'indignait ainsi devant cette tragédie humaine : « C'est un cri ! ... Je suis venu ici pour écouter ce cri des siècles et des générations, des générations des noirs, des esclaves. (...) On peut penser ici surtout à l'injustice : c'est un drame de la civilisation qui se disait chrétienne. Le grand philosophe antique, Socrate disait que ceux qui subissent l'injustice se trouvent dans une situation meilleure que ceux qui sont cause de l'injustice. Alors c'est l'autre côté de la réalité de l'injustice qui s'est passée ici. C'est un drame humain. Ce cri des siècles, des générations nous provoque à nous libérer toujours de ce drame parce que les racines de ce drame sont en nous, dans la nature humaine, dans le péché »⁴². Le ton solennel de ce discours démontre la profondeur du mal que représentent l'esclavage et la traite des noirs. C'est pourquoi les propos du Pontife doivent être perçus comme un plaidoyer en vue d'un réexamen de ces faits historiques, qui ont été une violation manifeste du principe de l'égalité des hommes.

De leur côté aussi, les évêques africains ne manquent pas, en de multiples occasions, de dénoncer les fléaux de l'esclavage, de la traite négrière et de leurs conséquences. Par exemple, lors des travaux de la douzième assemblée du SCEAM (Symposium des Conférences épiscopales d'Afrique et de Madagascar), à Rome, ils se prononçaient ainsi sur la traite des noirs : « La traite des Nègres, c'est un holocauste méconnu, qui a imprimé une tache indélébile sur l'âme de l'Africain, elle se prolonge malheureusement aujourd'hui encore, sous des formes plus subtiles »⁴³. La mention de cette sombre page de l'histoire du monde par ces porteurs de voix de l'Église d'Afrique montre, à la suite du Pape Jean Paul II, que l'Église catholique, de son côté, reconnaît et fait siennes les humiliations subies par les peuples noirs. C'est bien ces humiliations que Jean Marc Ela souligne lorsqu'il dit : « Ravagées par le trafic du bois d'ébène, les sociétés africaines ont été déséquilibrées et marquées par la précarisation durable. Au quotidien, à travers les représentations, les attitudes et les réflexes enracinés dans l'imaginaire social, culturel, historique, dans les rapports entre les peuples africains et les autres sociétés contemporaines, nous retrouvons la marque des siècles de mépris. Si les traditions de rébellion et de résistance ont nourri les cultures africaines, le système négrier a aussi façonné les structures mentales des sociétés occidentales. En plus des ressources accumulées par la violence et

41 Jean Paul II, Discours lors de sa visite à la « maison des esclaves » à l'Île de Gorée, au Sénégal, le samedi 22 février 1992.

42 Ibidem.

43 Rapport final du XII^{ème} Assemblée du SCEAM (Symposium des Conférences épiscopales d'Afrique et de Madagascar), APIC (Agence de Presse Internationale Catholique), Rome 9 octobre 2000.

l'humiliation des esclaves d'Afrique, le racisme issu du commerce négrier a survécu au mouvement abolitionniste comme on l'observe dans le monde nord-américain si l'on considère que le Noir y est traité comme un opprimé majeur »⁴⁴. Cette pertinente analyse de la traite des négrières et des séquelles qu'elle laisse à l'Afrique, souligne un racisme qui, en plus de la cupidité, prolonge l'horreur de ce fléau. Cependant, grâce à des mouvements internationaux, comme celui des amis des noirs, la traite négrière fut abolie, mais non sans avoir laissé des chocs et des blessures à la conscience de l'homme noir. En effet, toutes ces prises de position sur l'histoire du continent noir visent certes à dénoncer, mais aussi et surtout à éveiller la conscience des hommes à la nécessité de tirer des enseignements de ce passé du monde en vue de l'avenir des peuples. L'œuvre culturelle de Senghor s'inscrit dans cette dynamique.

Plus tard encore, débute un autre fait historique, celui de la colonisation⁴⁵ qui eut aussi beaucoup de conséquences sur le destin du monde noir. Par la colonisation, les puissances occidentales, avaient eu sur l'Afrique une domination⁴⁶ sur plusieurs plans. D'abord sur le plan politique, la colonisation avait privé les peuples africains de la liberté et de la possibilité de se gouverner sans la tutelle des grandes puissances. En réalité, le refus du pouvoir colonial de voir une organisation locale propre fut un moyen de maintenir les peuples africains dans la servitude, la dépendance, la soumission et la résignation. C'est pourquoi les relations entre le colonisateur et les chefs indigènes étaient particulièrement marquées par la méfiance et la ruse. L'attitude du colonisateur était caractérisée par ce maître-mot : « diviser pour mieux régner ». Une telle attitude a favorisé, sans aucun doute, les situations de haine et de mésentente qui ont à leur tour engendré des guerres de libération pour l'accession aux indépendances. Tout de même, en ce qui concerne le Sénégal, les relations avec l'occupant français étaient plutôt pacifiques mais non sans difficultés.

44 Jean Marc ELA, Repenser la théologie africaine, le Dieu qui libère, Paris, Éditions Karthala, 2003, 63-64.

45 Lors du premier congrès international des écrivains et artistes noirs, à la Sorbonne, le 19 septembre 1956, Alioune Diop s'exprimait ainsi à propos de la colonisation : « La colonisation est cette vaste entreprise commencée depuis des siècles et progressivement et rationnellement perfectionnée, au point d'en arriver à menacer du plus grave péril à la fois la vie et la santé des peuples, leur culture et leur foi, et jusqu'à leur équilibre bio-psychique. D'une telle expérience l'histoire ne révèle pas d'autres exemples. C'est la plus gigantesque entreprise intéressant la vie de plusieurs centaines de milliers d'êtres, réduits à la sous-alimentation, à l'ignorance, à l'impuissance culturelle, au désarroi spirituel. C'est ainsi dire une entreprise d'extermination au moins morale, savamment progressive, de plusieurs peuples, au profit d'une Europe dont les peuples ne se sont pas toujours doutés de l'origine de cette puissance et de ce prestige dont ils sont fiers » ; La citation d'Alioune Diop est reprise dans : Frédéric GRAH MEL, Alioune Diop, le bâtisseur inconnu du monde noir, Abidjan, Presses universitaires de Côte d'Ivoire, 1995, 154.

46 Le père Engelbert Mveng soutient que la période de la colonisation a été un temps d'asservissement du continent noir pendant lequel l'Afrique n'a pas eu d'histoire ; car, elle avait cessé d'être actrice et maîtresse de son destin. Elle était devenue une matière première des puissances ; ces dernières construisaient leur destin en se servant de l'Afrique comme matière première ; Engelbert MVENG et B.L. LIPAWING, Théologie et cultures africaines, dialogue sur l'anthropologie négro-africaine, Paris, Présence africaine, 1996, 85.

La domination fut surtout accentuée par la participation forcée des valeureux hommes de l'Afrique aux guerres meurtrières entre les puissances antagonistes occidentales. Dans ces guerres, beaucoup de braves et dignes fils du continent africain ont péri au détriment de leurs familles et de l'Afrique. Cette situation d'injustice s'est illustrée dans le massacre en 1944, au Sénégal, au camp Thiaroye, des tirailleurs sénégalais dont le seul tort fut d'avoir réclamé leur prime de guerre, après leur participation à la guerre de 1939-1945. Cela veut dire que la domination politique émanait une situation d'injustice, qui ravivait la frustration de l'homme noir. Alors, « morcelée, balkanisée, l'Afrique perdit conscience de ses dimensions, de son pouvoir politique et de sa capacité d'intervention en faveur de la paix et de la justice dans le monde. Elle s'assoupit, exténuée, tel un prisonnier chargé de chaînes et de fatigue »⁴⁷. De ce fait, la politique de l'assimilation niait toute capacité de l'homme noir à faire sa propre histoire. Elle cherchait à étouffer tout rêve et toute aspiration à bâtir l'avenir de l'Afrique, à partir des réalités africaines et de son héritage culturel.

Un autre trait caractéristique de la colonisation, sur le plan politique, fut la balkanisation de l'Afrique. Les puissances occidentales avaient divisé l'Afrique en de petites entités pour se la partager. Il s'agissait là d'une stratégie politique pour mieux dominer les peuples africains. Ici on pourrait encore évoquer, à juste raison, le célèbre dicton "diviser pour mieux régner". À ce propos, Aimé Césaire a fait une réflexion qui explique bien cette méthode coloniale. Il écrit : « L'impérialisme sépare, l'impérialisme divise, l'impérialisme, pour reprendre un mot que Senghor a rendu fameux, balkanise. Et il sépare et il divise dans plus d'un sens qu'on ne le croit : pas seulement dans l'espace, mais aussi et cela n'est pas moins grave, dans le temps. (...) L'impérialisme divise l'histoire. L'avant et l'après, c'est par référence à la colonisation qu'ils sont établis. Tout ce qui est d'avant la colonisation, c'est de la préhistoire. Et l'histoire ne commence qu'avec la colonisation. Désormais, et par le fait du colonisateur, le « continuum » historique est rompu, avec ses déplorables conséquences culturelles : la science africaine, la philosophie africaine, l'histoire africaine, tout cela devient folklore, c'est-à-dire littérature, philosophie et sciences dégradées, comme l'art lui-même devient art primitif »⁴⁸. Ce pertinent exposé laisse deviner le grand dommage causé à l'Afrique par cette méthode coloniale. D'ailleurs, cette balkanisation est l'une des sources des situations conflictuelles que connaissent beaucoup de pays africains. Par elle, des peuples, unis par le passé, la langue et la culture, sont affaiblis, divisés et opposés les uns aux autres. En fait, la méthode du colonisateur consistait à favoriser une ethnie favorable à son système de domination, face aux ethnies contestataires.

En somme, cette division a, sur le plan géographique, engendré une délimitation anarchique des frontières des pays limitrophes. De même, la haine préfabriquée entre les ethnies a conduit aux situations conflictuelles, qui ont précédé des génocides, juste

47 André MALRAUX, in : *Hommage à Léopold Sédar Senghor, Homme de culture*, Paris, Présence Africaine, 1976, 11-81, 11.

48 Aimé CESAIRE, *L'homme de culture et ses responsabilités*, in : *Présence africaine, Deuxième Congrès des écrivains et artistes noirs* (Rome : 26 mars-1^{er} avril 1959), Tome 1, l'unité des cultures négro-africaines, 116-122, 121, n° 24-25, Paris, 1959.

après le départ du colon. Alors, beaucoup de ces situations conflictuelles, survenues après les indépendances, semblent remonter à l'ère de la domination coloniale.

Sur le plan économique, les besoins de l'industrie occidentale galopante poussaient les pays occidentaux à exploiter les ressources minières du continent africain de façon anarchique. Il s'agissait de matières premières comme l'or⁴⁹ et de produits agricoles comme l'arachide, le coton, et de la gomme arabique etc. Aussi, l'impôt dont l'indigénat devait s'acquitter, était un moyen de spoliation des revenus des autochtones, afin de propulser l'économie des métropoles. En effet, « la création d'industries extractives et de transformation dans les territoires d'outre-mer »⁵⁰ avait comme conséquence le pillage des ressources minières de l'Afrique. C'est dire que les ressources minières de l'Afrique, devant être expatriées, ne servaient nullement au développement du continent. Cette exploitation illégale et excessive des terres et du sous-sol africains avait laissé l'Afrique dans la pauvreté, dans le sous-développement, dans la dépendance économique et dans le désarroi. Senghor écrivait ceci à propos de l'exploitation des peuples d'outre-mer : « L'homme-colonisé est d'abord colonisé par rapport à la nature, je veux dire son sol, devenu stérile et comme mort. Il est aliéné par rapport au produit de son travail puisque son pouvoir d'achat, sa valeur-travail diminue tandis qu'augmente le travail sous sa forme de production. Enfin l'homme-colonisé est aliéné par rapport à son travail lui-même puisque celui-ci n'est plus ce qu'il était en Afrique noire : un rite et une source de joie par la grâce du rythme et du chant »⁵¹. L'expression démontre suffisamment l'aliénation qui résulte de l'exploitation abusive des richesses de l'Afrique et l'instrumentalisation du travail comme moyen d'asservissement.

Sur le plan culturel, la domination est symbolisée par la notion d'« assimilation », qui traduisait l'obligation de se conformer aux valeurs de la civilisation du colonisateur. Le fait consiste essentiellement à nier les valeurs culturelles de l'africain au profit de la culture occidentale. Une telle négation a comme première conséquence la dévaluation de l'identité de l'africain. Elle implique, de toute évidence, que les valeurs de la culture occidentale sont érigées comme les vertus humaines référentielles. Il

49 Il est important ici de rappeler la symbolique de l'or dans la tradition africaine. « L'or dans ses connotations africaines est, en effet, (...) : symbole de pureté, de beauté, de chaleur, de lumière et de vitalité, de richesse et de noblesse, il devient une véritable puissance allégorique pour signifier une plénitude d'être, une coïncidence heureuse du regard du poète avec l'objet regardé. Cet or est précieux pour ce qu'il signifie : il est parure de l'Afrique, de son paysage, de ses femmes, de ses traditions, de son âme : il connote sa noblesse, sa dignité. Mais, pour le colonisateur, sa valeur n'est que monétaire et la convoitise qu'elle inspire n'a aucune retenue. Une même cupidité lui donne appétence pour les deux sources de richesse découvertes en Afrique, l'or et l'esclavage, l'or et les sueurs dont se gorgèrent les métropoles. Les situer sur le même plan, c'est assimiler le métal et l'humain, en enlevant toute âme à ce dernier. C'est chosifier, quantifier l'ensemble, accordant néanmoins priorité à l'or, puisque nommé le premier. Cette acception, qui est cheminement logique d'une pensée analytique, nous conduit à subir le regard du commerçant. Pourtant nous éprouvons une répugnance à accepter cette identification » ; Josiane-NESPOULOUS-NEUVILLE, Léopold Sédar Senghor, de la tradition à l'universalisme, 52-53.

50 Léopold Sédar SENGHOR, Liberté II, Nation et voie africaine du socialisme, 136.

51 Léopold Sédar SENGHOR, Liberté II, Nation et voie africaine du socialisme, 135.

s'agit précisément de la civilisation occidentale, de la langue, de la mentalité et de la vision du monde de l'occupant.

En défenseur de la culture noire, Aimé Césaire portait un regard critique sur la domination culturelle coloniale en disant : « ... S'il y a une chose qui caractérise la situation coloniale c'est bien l'anarchie culturelle. À l'unité culturelle primitive, la colonisation a fait succéder l'hétérogénéité culturelle, et l'anarchie culturelle. L'ordre colonial c'est, en réalité, par un désordre culturel qu'il se traduit »⁵². L'idée montre clairement que l'attitude du colonisateur cachait un certain manque de respect à l'égard de l'héritage culturel africain. En outre, elle proclame la fin de la culture du colonisé, culture qui était pourtant caractérisée par son unité et son originalité. Une telle forme d'aliénation est une volonté manifeste de priver l'africain d'un élément culturel fondamental : la langue. Or, cet élément culturel détermine le rapport de l'homme avec lui-même, avec les autres et avec la nature.

Jacques Leiner appréciait ainsi la signification profonde de la langue : « La langue ne sert pas seulement à l'homme à exprimer quelque chose mais aussi à s'exprimer lui-même »⁵³. C'est pourquoi comme instrument de communication et d'expression, la langue symbolise une richesse culturelle déterminante dans l'identité personnelle. Alors, la négation de la langue, identité africaine fondamentale, engendre la perte de l'identité culturelle et le déracinement des peuples noirs. Voilà une des conséquences les plus dramatiques de la colonisation du continent africain par l'Occident.

En effet, la négation de l'héritage culturel de l'Afrique coïncide avec la destruction du socle de son identité et du point de départ du développement intégral de l'homme noir. Selon les colonisateurs, les noirs paraissaient comme « des êtres dépourvus de ce qui fait la dignité de l'homme : des valeurs de civilisation »⁵⁴. L'expression reflète de façon formelle un mépris qui laisse apparaître une image négative de l'homme noir. Étant privé de ses valeurs culturelles, ce dernier paraît sans passé et sans avenir. Engelbert Mweng (1930-1995) et B.L. Lipawing définissent ainsi le caractère déshumanisant de la colonisation : « Le propre de la colonisation et de tout système d'oppression et d'exploitation consiste à vous dépouiller de ce que vous êtes, de ce que vous avez et de ce que vous faites. C'est la dépersonnalisation, l'annihilation anthropologique. Si paupérisation signifie le fait d'être, de devenir pauvre ou de rendre pauvre, en dépouillant ou en se dépouillant de ce que l'on possède, la paupérisation anthropologique consiste à dépouiller l'homme de son essence, de son identité, de sa culture, de sa dignité, de sa créativité, de tout ce qui fait sa dignité, son originalité, son irremplaçable unicité »⁵⁵. Cette idée révèle sans équivoque la dégradation de la personnalité africaine et le sommeil dans lequel la domination coloniale a plongé

52 Aimé Césaire, *L'homme de culture et ses responsabilités*, 120.

53 Jacqueline LEINER, *Imaginaire Langage-Identité culturelle Négritude*, Paris, Éditions Jean-Michel PLACE, 1980, 3.

54 André Malraux, in *Hommage à Léopold Sédar Senghor*, 11.

55 Engelbert MVENG et B. L. LIPAWING, *Théologie, libération et cultures africaines, dialogue sur l'anthropologie négro-africaine*, 95.

l'homme noir. Elle laisse entrevoir toute la négativité du regard jeté sur l'homme noir et la cruauté du sort qui lui est réservé.

Une telle dépréciation pessimiste, pousse Senghor à faire un parallélisme entre les souffrances du Christ et celles de l'Afrique. Voici ce qu'il dit : « L'Afrique depuis cinq siècles, comme le Christ, est crucifiée par la Traite des Nègres et la colonisation, mais l'Afrique est rédimée par ses souffrances, rachetant le monde, ressuscitant pour apporter sa contribution à la germination d'une civilisation panhumaine »⁵⁶. Ici, le poète considère la traite négrière et la colonisation comme une souffrance destructrice, imposée à l'Afrique. C'est pourquoi, animé par sa foi chrétienne, il élève le regard vers le Christ, le juste et l'innocent cruellement maltraité, mais aussi source de force et d'espérance. Tout ceci montre que Senghor ne se limite pas seulement à dénoncer l'injustice dont l'Afrique a été victime. Au-delà de l'injustice subie, il prône le pardon et le refus de rester enfermé dans une ronde infernale ; car « pardonner est un acte de courage et de volonté qui présuppose une maîtrise de soi, pour ne pas dire une certaine mort-à-soi au profit d'une haute conscience des valeurs de vie »⁵⁷. Alors, même si l'Afrique a injustement souffert, il invite toutefois les Africains à prendre le même Christ comme modèle de pardon et de courage sur le chemin de la vie.

D'ailleurs, ces idées de Senghor résonneront plus tard dans les propos de Thomas Sankara qui dénonçait l'exploitation du Tiers-monde. Il dit : « Nous avons jusqu'ici tendu l'autre joue, les gifles ont été redoublées. Mais le cœur du méchant ne s'est pas attendri. Ils ont piétiné la vérité du juste. Du Christ, ils ont trahi la parole. Ils ont transformé sa croix en massue. Et après qu'ils se soient revêtus de sa tunique, ils ont lacéré nos corps et nos âmes, ils ont obscurci son message. Ils l'ont occidentalisé. Pendant que nous le recevions comme libération universelle, alors, nos yeux se sont ouverts à la lutte des classes. Il n'y aura plus de gifles »⁵⁸. Ces propos au style révolutionnaire dénoncent encore les injustices à l'égard des pays du Tiers-monde. Ils sont une exhortation aux peuples africains à prendre leur destin en main dans le sacrifice et l'endurance. C'est pourquoi la critique finit par une note d'espérance qui permet une prise de conscience, pour briser les chaînes de la dépendance.

Sur le plan religieux, Senghor relève un fait qui mérite d'être retenu. Il dit : « En ruinant le vieil animisme négro-africain, qui n'était pas sans valeur, elle (l'Europe) nous a proposé une religion plus accordée aux temps contemporains. Bien sûr, comme les marabouts, plus que les marabouts, les missionnaires ont été iconoclastes, destructeurs de valeurs. Avec cette différence que l'islam a plus, avec son horreur de l'image, les valeurs culturelles, et le christianisme, avec le matérialisme occidental, les valeurs morales. (...) Les meilleurs des chrétiens ont déploré certaines méthodes d'évangélisation et que les missionnaires eussent suivi, parfois précédé, les marchands et les soldats. C'est là le revers de toute entreprise humaine. N'empêche que l'islam

56 Ces paroles de Senghor sont reprises par Josiane-NESPOULOUS-NEUVILLE, Léopold Sédar Senghor, de la tradition à l'universalisme, 158.

57 Josiane-NESPOULOUS-NEUVILLE, Léopold Sédar Senghor, de la tradition à l'universalisme, 161.

58 Thomas SANKARA, Discours historique à l'ONU, le 4 octobre 1984. Il fut le Président du Burkina-Fasso de 1983-1987.