

LA NÉGRITUDE DE LÉOPOLD SÉDAR SENGHOR EST-ELLE UN NATIONALISME NOIR ?

SÉBASTIEN HEINIGER

Université de Genève

heiniger.sebastien@gmail.com

Résumé

Partant de l'idée selon laquelle les Africains francophones ont subi une assimilation sous colonisation française, cet article remet en question la classification de la Négritude comme nationalisme culturel noir par Abiola Irele. L'argument central de la première partie est que, au contraire de la colonisation britannique et du système ségrégationniste américain, la France a différencié ses ressortissants sans faire recours au concept de race. Une rapide présentation du droit colonial en seconde partie permet de révéler que la ségrégation des ressortissants français sous la III^e et la IV^e République était fondée sur la différence culturelle. En troisième partie, l'idée que Senghor était indépendantiste est revisitée pour montrer que ce récit construit a posteriori est préjudiciable à la compréhension du projet politique et poétique qu'il menait avant les indépendances. Il est ainsi rappelé que l'objectif de son action politique à l'Assemblée nationale de la IV^e République n'était pas la libération de l'Afrique par l'indépendance mais son accession à la liberté par la réalisation de l'État pluri-continental et plurinational qu'aurait été la République fédérale française. La conclusion de cet article, enfin, propose de relire la fameuse postface du recueil Éthiopiennes à la lumière du projet fédéral de Senghor et de saisir la relation qu'il y tisse entre « le Royaume d'Enfance » et « la Cité de demain ». Ceci permet d'avancer ladite « littérature francophone » n'existait pas avant 1960 : suite aux indépendances, la poésie n'est plus liée au projet de voir advenir une communauté politique française, plurinationale et égalitaire.

Mots clés : Léopold Sédar Senghor ; Négritude ; nationalisme ; République Fédérale Française ; Afrique Occidentale Française.

Abstract

*Putting into question the idea that French-speaking Africans suffered assimilation under French colonization, this article challenges Abiola Irele's classification of Negritude as a black cultural nationalism. The central argument of its first part is that, in contrast to British colonization and the American segregationist system, France differentiated its nationals without resorting to the concept of race. A brief presentation of colonial law in the second part reveals that the segregation of French nationals under the Third and Fourth Republics was based on cultural difference. In the third part, the idea that Senghor was an independentist is revisited in order to show that this a posteriori constructed narrative is detrimental to the understanding of the political and poetic project he was leading before independence. It is thus recalled that the objective of his political action in the National Assembly of the Fourth Republic was not the liberation of Africa through independence but its accession to freedom through the realization of the pluri-continental and plurinational State that the French Federal Republic would have been. The conclusion of this article, finally, proposes to reread the famous afterword of *Ethiopiennes* in the light of Senghor's federal project and to grasp the relationship he weaves between "the Kingdom of Childhood" and "the City of Tomorrow". This makes it possible to argue that the so-called "francophone literature" did not exist before 1960: following independence, poetry is no longer linked to the hope of seeing a French, plurinational and egalitarian political community.*

Keyword: Léopold Sédar Senghor; Negritude; nationalism; Federal French Republic; French West Africa.

Introduction

Qui ne connaît pas le jeu de mot énoncé par Wole Soyinka en 1962 à l'occasion de la *Conference of African Writers of English Expression* de Kampala : « Un tigre ne proclame pas sa tigritude. Il bondit sur sa proie et la dévore ». Cette opposition polémique de la « tigritude » à

la « négritude » mettait en lumière les différentes manières de concevoir l'engagement et d'imaginer l'avenir du continent qui divisaient alors les hommes de lettres et politiques d'Afrique. L'ironie de Soyinka était évidemment dirigée contre Léopold Sédar Senghor et ceux que Stanislas Spero Adotevi nommerait bientôt les « négrologues ». Sa formule manifestait sa préférence pour l'action pratique sur la « défense et illustration de la personnalité collective des peuples noirs » (Senghor, 1964 : 7), cette Négritude qu'il estimait n'être qu'une vaine rhétorique d'affirmation de l'identité noire. Soyinka reviendra sur ses positions par la suite, demandant même que le prix Nobel de la littérature soit attribué à Senghor, mais il continuera à défendre l'idée selon laquelle « la libération des Africains francophones passait nécessairement par l'affirmation de l'identité noire » (Chanda, 2007 : 1). En effet, il reste persuadé – comme nombre de chercheurs en littératures francophones – que l'administration directe de l'Afrique Occidentale Française (AOF) par le gouvernement français impliquait la mise en œuvre d'une politique assimilationniste, par contraste à l'*indirect rule* des Britanniques qui se sont gardés de s'immiscer dans la vie culturelle de leurs sujets africains. Or les historiens de l'AOF ont depuis démontré que cette opposition décrit mal une réalité bien moins contrastée.

Ce manque de connaissances historiques sur le système colonial français est à la base de deux affirmations erronées et corrélées : (i) la Négritude est un nationalisme culturel prioritairement porté sur des questions identitaires ; (ii) la Négritude est le fondement d'un

projet politique indépendantiste. Comme le laisse entendre le titre de cet article, je reviendrai sur ces questions, afin de rappeler que Senghor n'était ni nationaliste, ni indépendantiste, et ce au moins jusqu'en 1959. Au contraire des lectures qui, comme celle de Soyinka, partent des indépendances pour interpréter la Négritude, je remettrai la pensée de Senghor dans le contexte colonial qui a vu son émergence et tâcherai de reconstruire l'horizon des possibles qui orientait son imagination de l'avenir de l'AOF. Il s'agira ainsi d'étudier de façon immanente certains de ses textes clés en évitant autant que possible les projections rétrospectives et le finalisme des récits téléologiques. Je présenterai aussi la République Fédérale Française que Senghor appelait de ses vœux, montrant en quoi elle était une solution possible à ce qu'il nomme « le problème de la colonisation » (Senghor, 1964 : 39) dans son essai majeur « Vues sur l'Afrique noire, ou assimiler, non être assimilés ». Je saisirai enfin l'occasion de revenir sur la « Francophonie » si souvent perçue comme synonyme de francophilie et de Françafrique. 1962 n'est en effet pas uniquement l'année de la « tigritude », mais aussi du célèbre numéro de la revue *Esprit* consacré au « Français langue vivante », où Senghor pose les bases de l'idée de la « Francophonie » dans l'article « Le français, langue de culture ».

Le nationalisme culturel noir

Le critique littéraire et universitaire Nigérian Abiola Irele a grandement contribué à la diffusion et la compréhension de la Négritude dans le monde

anglophone. Les articles comme « A Defence of Negritude », publié dans *Transition* en 1964, ou « Negritude or Black Cultural Nationalism » et « Negritude – Literature and Ideology », publiés dans *The Journal of Modern African Studies* en 1965, bien que tardivement publiés en traduction française (Irele, 2008), ont fait date et sont aujourd'hui encore une référence en la matière. C'est le second de ces articles qui m'intéressera dans ce qui suit où il s'agira de réfléchir au sens de la conjonction de coordination du titre. Irele estime que « Négritude » et « nationalisme culturel noir » sont des expressions alternatives de la même chose. Je défendrai, *a contrario*, qu'il est fécond de penser la disjonction entre la Négritude et le nationalisme culturel noir dont Irele fait le survol historique dans son article.

Pour Irele, les mouvements politiques africains qui ont mené aux indépendances ne pouvaient prospérer sans soubassement idéologique. Comme la domination coloniale était à la fois politico-économique et socio-culturelle, les chefs de file des mouvements de libération devaient aussi présenter une image valorisante de soi au peuple dominé. En somme, Irele avance que ces mouvements n'auraient jamais vu le jour sans le nationalisme culturel qui les a précédés et accompagnés sur le chemin de l'indépendance. Il ne présente pas toutefois pas ce qu'il entend par « nationalisme culturel », se servant de ce concept pour caractériser diverses réactions de résistance indirecte de l'homme noir à la domination blanche. Ceci lui permet d'identifier la Négritude comme un nationalisme culturel, faisant d'elle non pas la philosophie de l'essence Nègre

des lectures superficielles des détracteurs de Senghor, mais un phénomène historique à comprendre comme une réaction de l'Homme noir à la situation coloniale.

Pour présenter cette situation coloniale, Irele se réfère à Georges Balandier, citant *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*. En substance, il écrit que le contact avec les Européens – l'esclavage, la conquête et le régime colonial – a été une expérience d'effondrement pour les Africains. La domination occidentale s'est traduite en réorganisation politique et sociale des communautés, ébranlant les fondations mêmes de la société africaine. Cette « expérience véritablement traumatisante ne pouvait que provoquer une réaction » (Irele, 1965a : 325), réaction qui a été violente dans certains cas comme celles de Chaka Zoulou et de Samory Touré. La plupart du temps toutefois, la réaction provoquée a pris la forme de résistance indirecte sous la forme d'un retour à la tradition. Dans ces formes de résistance indirecte, qui alliaient rejet de l'ordre imposé par le colonisateur blanc et désir de conserver une différence culturelle, Irele voit une « conscience nationaliste à l'état brut » (Irele, 1965a : 323) et la naissance d'une conscience politique. Ainsi, même si tous les nationalismes culturels n'ont pas toujours été transformés en mouvements politiques, ils en sont toujours le ferment.

On sent toutefois qu'Irele est un peu emprunté : il n'est ni l'apologiste de la régression culturelle, ni le défenseur d'un isolationnisme africain. Manifestement, il estime qu'une relation véritablement symbiotique aurait pu se développer entre l'Africain et l'Européen. Il constate en

effet que « l'Africain a été dans la plupart des cas attiré dans le monde culturel de l'Européen », mais, maintenu dans une position secondaire et refus le statut d'égal, il s'est rabattu sur ses valeurs tribales et systèmes de croyance. Il remarque aussi que l' « instinct de retour à la tradition face à la domination politique » s'observe chez les Africains instruits créateurs de nationalismes culturels plus sophistiqués comme la Négritude, qu'il comprend donc comme la réaction à l'expérience traumatisante de la colonisation d'une élite éduquée (Irele, 1965a : 324).

Irele est aux prises avec une seconde difficulté, qui est d'expliquer l'adjectif qualificatif identitaire de son titre. Au risque de faire du nationalisme culturel une apologie de la régression traditionaliste s'ajoute celui du racialisme. Il prend alors appui sur l'analyse que Jean-Paul Sartre donne de la Négritude dans « Orphée noir », où ce dernier en fait non pas une idéologie de l'identité raciale, mais une réaction au racisme colonial. Ainsi, Irele définit un « peuple noir » par l'expérience collective que les « hommes noirs » ont de la domination occidentale et non par l'appartenance de ses membres à une putative « race ». Ceci lui permet de particulariser un groupe transhistorique formé par les Africains et les membres de la « diaspora noire » (Irele, 1965a : 325). En effet, de l'autre côté de l'Atlantique, l'expérience du peuple noir a été grandement déterminé par l'esclavage, mais Irele y retrouve le schéma général de la réaction du Noir à sa situation. Comme en Afrique, l'Homme noir refuse sa condition de dominé par de la résistance violente (comme la révolution menée par Toussaint Louverture) et par de la résistance indirecte

(principalement manifestée dans l'art, dont les Negro spirituals). De même, la limitation des possibilités de promotions sociale et les humiliations donnent naissance à divers mouvements politiques soutenus par des nationalismes culturels (Irele, 1965a : 327). Les situations de l'Africain colonisé et de l'Homme noir des États-Unis sont donc similaires : ils vivent tous deux « dans une relation symbiotique avec l'homme blanc » en étant maintenus « dans une position subordonnée par le système des castes » (Irele, 1965a :328) et subissent racisme, infériorisation et ségrégation. Il ne parvient néanmoins pas à évacuer totalement une aporie centrale de son article : puisque le « peuple noir » existait avant la domination, il ne peut pas seulement en être le produit. Les chefs de file de la Négritude se sont confrontés à cette même difficulté.

Irele reprend aussi la pensée de W.E.B. Dubois, dont il a retenu l'analyse de la position sociale ambiguë des Noirs aux États-Unis. Pour ce protagoniste du New Negro Movement (ou Harlem Renaissance), les préjugés raciaux et les effets psychologiques de la discrimination sur la vie sociale de l'Homme noir ont créé un état permanent de conflit mental. L'Homme noir est ainsi pourvu d'une « double conscience », à la fois « américaine » et « nègre », et subit un sentiment de double aliénation : dans la société qui le rejette alors même qu'il s'est fondu dans la culture de la majorité blanche, en lui-même à cause des préjugés raciaux qu'il a intégrés (Irele, 1965a : 332). Irele retient donc l'idée selon laquelle le problème racial et ses effets immédiats sur la vie de la population noire a fait prendre conscience à cette dernière de son

« identité ethnique » (Irele, 1965a : 327). Le « peuple noir » n'est donc pas lié par une « essence » raciale commune, mais par la « conscience » d'appartenir à un même groupe, conscience d'une particularité qui, dans l'article d'Irele, est indistinctement « nationale » (Irele, 1965a : 323), « ethnique » (Irele, 1965a : 327), « raciale » (Irele, 1965a : 329) et « culturelle » (Irele, 1965a : 347). Du panafricanisme de Du Bois, ce dernier retient donc l'idée que l'élite noire, intellectuellement assimilée mais socialement reléguée, ne pouvait pas pleinement s'identifier à la culture de leurs maîtres. Ces « hybrides culturels » ne pouvait alors que sortir de leur aliénation en se rabattant sur leurs loyautés ethniques (Irele, 1965a : 344) et revaloriser leur patrimoine culturel africain, et ce des deux côtés de l'Atlantique.

Irele expliquent la naissance à la Négritude par la combinaison de trois facteurs : (i) la situation coloniale qui provoque l'émergence de ce nationalisme culturel noir (Irele, 1965a : 322) ; (ii) la mise en relation des intellectuels noirs francophones et américains à Paris dans les années 30 (Irele, 1965a : 335) ; (iii) la crise de l'Occident et le climat intellectuel et moral en Europe au lendemain de la Première Guerre mondiale (Irele, 1965a : 339). Présentant ce troisième facteur, il relève que des éléments occidentaux ont agi comme catalyseurs du nationalisme noir. Ces idées et formes culturelles occidentales étaient toutes issues d'une remise en question profonde de la suprématie de l'Occident. Que ce soit l'anti-intellectualisme de Henri Bergson, la révolte surréaliste, l'anticolonialisme marxiste-léniniste ou encore la revalorisation des cultures africaines par

l'anthropologie moderne et le sapement de l'idéologie de la « mission civilisatrice » qui justifiait le règne colonial, tous ces éléments ont contribué à l'émergence de la Négritude. Ces catalyseurs n'ont toutefois qu'accélééré une réaction en cours déclenché par les désagréments que vivaient les intellectuels noirs dans la société française. La « faiblesse fondamentale au cœur de la politique coloniale française », écrit Irele, est d'avoir créé une « élite noire » par « une assimilation sélective et rigide » tout en discriminant le reste de la population colonisée (Irele, 1965a : 343). Cette élite se sentait donc en souffrance : assimilés intellectuellement, ils ne l'étaient jamais socialement. Comme leurs homologues américains, se sont donc rabattus sur leurs loyautés ethniques pour sortir de leur forme aliénation (Irele, 1965a : 344). Dans la suite de son article, Irele retranscrit l'histoire habituellement donnée de la Négritude : les revues des années 30, *l'Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française* de 1948, les deux Congrès des écrivains et artistes noirs de 1956 et 1959. Écrivant en 1965, il estime que la Négritude a commencé à s'affaiblir en tant que mouvement organisé, les indépendances africains ayant ramené la majorité de ses adhérents dans les nouveaux pays et marqué un tournant dans les relations entre l'Occident et les peuples africains (Irele, 1965a : 347).

Tel qu'Irele le résume en conclusion de son article, le nationalisme culturel noir est le produit d'une réaction de l'homme noir contre la domination et le mépris de l'homme blanc dans deux situations fort similaires : la domination coloniale en Afrique et la ségrégation raciale

en Amérique. À l'idéologie raciste américaine correspond donc les idéologies impérialistes ; au système de caste américain, la stratification sociale dans les colonies d'Afrique. Irele laisse néanmoins en suspens une question centrale à mon propos : si la Négritude est un « nationalisme culturel noir », s'est-elle développée en mouvement nationaliste à part entière ? Je lui adresse aussi une critique : à trop vouloir mettre en évidence les similitudes des situations à travers les siècles et les continents et figurer un peuple noir formé d'hommes d'Afrique et de la diaspora en résistance à la domination blanche, il n'est pas suffisamment attentif aux particularités de chaque situation. Il insiste sur le fait qu'il était impossible à l'intelligentsia noire issue des colonies d' « échapper aux préjugés raciaux dont ils étaient victimes dans la société blanche » (Irele, 1965a : 344). Il est indéniable que la situation française était un terreau fertile à l'épanouissement du racisme, mais je veux montrer dans ce qui suit qu'on gagne à interpréter la Négritude à la lumière du système colonial français. En effet, au contraire de la colonisation britannique qu'a connue Irele et du système ségrégationniste américain que subissait Du Bois, la France a différencié ses ressortissants sans faire recours au concept de race. Il est donc possible que la réaction de l'homme noir à la situation coloniale fût différente. Je questionne donc tant le causalisme d'Irele, qui comprend le nationalisme culturel noir comme une réaction au racisme, que son finalisme, qui le fait estimer que ce nationalisme ne peut qu'évoluer en nationalisme politique. Pour le premier point je présenterai l'architecture juridique de la ségrégation à la française, pour le second je montrerai

que la Négritude trouve effectivement une incarnation politique chez Léopold Sédar Senghor, mais, au moins jusqu'en 1959, elle est au soubassement d'un fédéralisme et non nationalisme indépendantiste.

L'assimilation sans acculturation

Il me sied de rappeler ici que le « triumvirat » de la Négritude est formé de citoyens français : Léon-Gontran Damas et Aimé Césaire, parce qu'ils sont ressortissants des « vieilles colonies » où les esclaves sont devenus citoyens en 1848 ; Senghor parce qu'il a accédé à cette citoyenneté en 1932. Dans les systèmes britanniques et américains susmentionnés, l'accès à l'égalité du citoyen était impossible : la race créait une frontière étanche.

Dans le célèbre essai publié en 1945, intitulé « Vues sur l'Afrique noire : assimiler et non être assimilés », Senghor expose les données du problème qui va occuper sa réflexion au moins jusqu'en 1958. Écrit à la veille de sa prise de fonctions politiques, cet essai présente la réflexion qu'il mène au sujet de ce qu'il nomme le « problème de la colonisation » (Senghor, 1964 : 39) et porte en germe le projet fédéral qu'il va défendre à l'Assemblée nationale de la IV^e République. Cet essai est construit en trois parties. La première, « Contacts », comprend les prolégomènes, la seconde, « La Communauté noire », est la description de l'organisation politique et sociale précoloniale en Afrique noire, la troisième, « Modifications. La greffe française » est une critique des méthodes coloniales de la III^e République et

l'exposé d'« un programme fondé sur la réalité négro-africaine » (Senghor, 1964 : 54).

Dans la partie « Contacts », Senghor définit deux courants de la théorie coloniale de l'époque : le courant de l'« assimilation » et celui de l'« association ». Il donne ce titre à cette partie parce qu'il estime que la colonisation met en contact la civilisation négro-africaine et la civilisation française. Pour les défenseurs de l'assimilation, seule la civilisation française prévaudra (les partisans de ce courant estiment que la civilisation négro-africaine n'existe pas) ; pour les défenseurs de l'association les populations colonisées doivent évoluer dans le cadre de leurs institutions traditionnelles. Senghor ajoute une donnée problème, qui est la question de l'inégalité en situation coloniale. Il propose alors une troisième voie : l'« assimilation et association » (Senghor, 1964 : 45). Ceci peut sembler paradoxal aujourd'hui parce que le terme « assimilation » a quasi perdu sa signification première. En effet, « assimiler » dans le droit de la nationalité, est faire accéder une personne à la citoyenneté française. Ainsi, en 1848, les Originaires des quatre communes de plein exercice (Saint-Louis, Gorée, Rufisque et Dakar) du Sénégal ont été assimilés, parce qu'ils ont accédé à la citoyenneté française. De même, en 1946, à l'adoption de la loi Lamine Gueye, les ressortissants des TOM français, ont été assimilés dans le corps des citoyens français.

Il me faut toutefois être plus précis pour expliquer l'essai de Senghor. La loi Lamine Gueye a donné lieu à une assimilation partielle, et le caractère limité de la

citoyenneté par les Africains des TOM s'explique par une particularité du droit français. En effet, depuis la promulgation du Code Napoléon de 1804 jusqu'à nos jours, le citoyen français est la personne soumise à ce Code Civil. Sous la III^e République, le grand partage des ressortissants français est entre les citoyens et les indigènes (ou sujets), ces derniers n'étant pas citoyens parce qu'ils relèvent de la « coutume » locale en droit privé. Proclamés citoyens en 1946, ces ex-« sujets » continuent à être régis par le droit local ou musulman. Ils deviennent alors des citoyens de statut civil de droit local. Bien que l'indigénat soit aboli, ces citoyens de droit local n'ont pas les mêmes droits politiques, civils et sociaux que les citoyens de droit commun. Les textes du droit colonial révèlent ainsi que la ségrégation des ressortissants français sous la III^e et la IV^e République est fondée sur la différence de droit civil auquel les Français sont soumis. Senghor militait donc à l'Assemblée nationale d'une IV^e République qui maintenait une différenciation inégalitaire entre Français *minuto jure* et Français *optimo jure* et, partant, une relation coloniale avec ses TOM. Pour Senghor, la décolonisation est le processus qui met fin à cette inégalité.

Je précise aussi qu'il était possible de passer de la catégorie Français *minuto jure* à Français *optimo jure*. Il est en effet inexact de dire que Senghor a été naturalisé : comme l'ensemble des ressortissants des colonies, il n'était pas un étranger, mais un Français. Senghor, né sujet, a accédé à la citoyenneté française. Ce passage de la catégorie juridico-politique mineure à majeure était contrôlé par des textes de lois qui fixaient un certain

nombre de conditions à remplir pour candidater à la citoyenneté. De la liste, je n'indiquerai que le suivant : le candidat doit « s'être approché de notre civilisation ». Ainsi, pour être assimilé – au sens juridique d'accession à la citoyenneté française –, il fallait préalablement être assimilé au sens culturel de « devenir français ». C'est donc dans les colonies que l'assimilation devient synonyme d'acculturation.

Ceci explique pourquoi Senghor insiste sur la nécessité d'une conjointe « assimilation et association » : par assimilation, il entend l'accession aux pleins droits du citoyen ; par association, il exige que l'accès aux pleins droits n'ait pas l'acculturation pour condition. Les domaines culturel et politique sont donc inextricablement liés dans le système colonial français. Au contraire du système colonial britannique et de la ségrégation raciale de l'Amérique des lois Jim Crow, le système colonial français n'est pas basé sur la différence raciale. Parce que le droit civil est le lieu où l'État interagit avec la culture, et parce que ce droit fonde le grand partage entre les ressortissants français de la République impériale française, la différenciation inégalitaire entre Français *optimo jure* et Français *minuto jure* était basée sur la différence culturelle. Telle est la situation coloniale dans laquelle Senghor théorise la Négritude. D'un côté, il lutte à l'Assemblée nationale pour que les citoyens de statut civil de droit local aient les mêmes droits que les citoyens de statut civil de droit commun. De l'autre, il étaye, consolide, étoffe le sens de la Négritude, cette personnalité africaine que portent tous les membres de la civilisation négro-africaine. Se revendiquant membre de

la civilisation négro-africaine, il exige que l'égalité citoyenne n'ait pas pour condition que les Français d'Afrique perdent leur culture pour acquérir la française. En somme, pour Senghor, à l'aboutissement du processus de décolonisation, les frontières de l'isonomie républicaine auraient été étendues dans l'ensemble du territoire de la France, dans un État qui aurait été à la fois pluri-continental et plurinational. Cet État appelé de ses vœux était la République Fédérale Française.

L'autodétermination sans indépendance

Senghor était-il indépendantiste ? En 1971, onze ans après les indépendances africaines, le deuxième tome de la série *Liberté* est publié. Dans l'introduction qu'il écrit pour ce volume, Senghor présente les textes qu'il a rassemblés comme « les plus significatifs de quinze ans de lutte : de pensée et d'action politiques » (Senghor, 1971 : 7) et précise que *Liberté II* est la compilation des articles et discours écrits entre 1946 et 1960. Ainsi, nous trouvons dans ce tome les textes que Senghor a écrit quand il était député français siégeant à l'Assemblée nationale comme représentant de la circonscription Sénégal-Mauritanie, de l'époque où il était membre de la Section française de l'Internationale ouvrière à celle où il aura fondé le Bloc démocratique sénégalais et créé le groupe parlementaire des Indépendants d'outre-mer.

Senghor entame son introduction en expliquant le sous-titre de ce tome : *Nation et Voie africaine du socialisme*. Ces clarifications sont nécessaires : si plusieurs des textes du recueil font preuve de sa volonté de théoriser un

socialisme africain, le terme « nation » peut étonner le lecteur. Ce terme, en effet, n'est pas absent des textes présentés par cette introduction, mais il n'y désigne ni le Sénégal, ni le Burkina Faso, ni la Côte d'Ivoire, bref, aucun des États qui deviennent indépendants en 1960. Dans les textes de *Liberté II*, la « nation » désigne la « nation française ». Senghor poursuit toutefois cette introduction en annonçant que « la plupart des textes portent sur la *décolonisation* », mais il se hâte de définir celle-ci comme « le préalable de toute construction nationale » (Senghor, 1971 : 7). Il est alors à prendre en considération que c'est un Senghor président de la République du Sénégal qui justifie le sous-titre de son recueil de textes et qui laisse entendre que l'objectif des « quinze ans de lutte » comme député français était de rendre possible la construction nationale dont la décolonisation était le préalable.

Ce rapide récit d'une lutte à l'Assemblée nationale reconstruit en 1970 est séduisant, mais il peinera à convaincre les lecteurs des textes du recueil. Senghor en est conscient : « Je le sais bien, certains ne manqueront pas de relever certaines *contradictions* », écrit-il au cœur du second paragraphe où il défend son cas. Ces lecteurs vétilleux « feront remarquer qu'ayant, en 1946, revendiqué l'indépendance, au besoin par la force, il nous a fallu attendre jusqu'en 1958 pour la réclamer officiellement, au nom de notre parti. Et ils auront raison » (Senghor, 1971 : 7). Il s'explique ensuite par le fait que « jugeant l'indépendance impossible avant une génération, nous avons, pendant de nombreuses années, loyalement joué la carte d'une *République fédérale*

française dans une Communauté confédérale » (Senghor, 1971 : 7). Il laisse donc entendre qu'il jouait un double jeu : la République fédérale française était le cocon temporaire au sein duquel la nation à venir pouvait être préparée à l'indépendance. Son fédéralisme aurait donc été de façade et lui permettait de temporiser en attendant que les conditions de l'indépendance soient réunies. Il assure ensuite que la prise de connaissance progressive de l'ensemble des conditions de réalisation de la République fédérale française accéléra la résurgence d'une revendication d'indépendance jusqu'alors stratégiquement enfouie : « Cependant, cette fédération nous semblait de plus en plus impossible à mesure que nous en examinions les conditions de réalisation. D'où, en 1958, la résurgence de notre revendication » (Senghor, 1971 : 8). Senghor souhaite manifestement présenter ses vingt-cinq années de vie politique comme continues, bien que quinze ans d'entre elles soient sous le régime colonial et dix à la tête d'un État. Victorieux en 1960, il aurait été assidûment indépendantiste, car, comme l'indique le sens littéral du terme « résurgence », la revendication nationaliste aurait toujours été présente telle une nappe phréatique sous la surface fédéraliste.

Je souhaite toutefois relever que, quand il présente les deux partis fédéraux qui couvraient l'ancienne Afrique occidentale française dans la dernière partie de cette introduction, il précise qu'ils ont été créés après 1958 et « devant les menaces de *balkanisation* » (Senghor, 1971 : 8). Ce terme désigne chez lui le fractionnement de l'AOF en États autonomes dès l'adoption de la loi-cadre Defferre de juin 1956. Cette balkanisation, comme il

l'indique dans le paragraphe qui conclut son introduction, s'est achevée en août 1960 (Senghor, 1971 : 8). Les indépendances marquent donc l'aboutissement de deux processus : de la décolonisation et de la balkanisation. Senghor revendique l'initiative du premier et rappelle sa résistance au second. Or il n'est jamais question d'une Afrique séparée de la France dans les textes de *Liberté II*, ce qui me porte à conclure que Senghor adapte le récit de sa lutte comme député français à ses circonstances de 1971, lesquelles sont différentes de l'avenir qu'il imaginait à l'écriture de ses textes.

Senghor cherche à convaincre de la continuité de sa pensée et de son action politique. Il écrit que « cette action politique, nous l'avons toujours fondée sur une certaine idée de l'homme et, d'abord, de l'homme négro-africain, historiquement et géographiquement situé. Bref, sur la culture, très précisément, sur le concept de *Négritude*, qui court à travers, qui anime tous les tomes de *Liberté* » (Senghor, 1971 : 7). Comme la série *Liberté* rassemble des textes écrits avant et après les indépendances, la *Négritude* devient, dans cette introduction, à la fois le fondement d'un indépendantisme caché sous un fédéralisme pendant les quinze premières années de vie politique et le soubassement de la construction nationale subséquente à l'indépendance du Sénégal. On ne peut, à la lecture de tels propos, que comprendre la *Négritude* comme une idéologie nationaliste.

Je soutiens toutefois que donner foi aux propos tenus par Senghor dans cette introduction est préjudiciable à la

compréhension du projet politique et poétique qu'il menait avant les indépendances. Je propose donc de ne pas le prendre au mot et de ne pas se fier à ce récit où il se présente en indépendantiste victorieux. J'avance qu'il est plus intéressant de ne pas chercher à tout prix à retrouver une cohérence entre la lutte politique qui précède l'indépendance et la construction nationale qui lui succède. Contre les propos qu'il tient dans cette introduction écrite en 1971, je défends donc la thèse que l'objectif de son action politique à l'Assemblée nationale de la IV^e République n'était pas la « libération » de l'Afrique par l'indépendance mais son accession à la liberté par la réalisation de l'État pluri-continental et plurinational qu'aurait été la République fédérale française. Autrement dit, Senghor militait pour une décolonisation de l'Afrique par la fédéralisation de la France.

La République Fédérale Française

Je ne présenterai pas ici ce projet fédéraliste en détail, me limitant aux grandes lignes. Jusqu'en 1959, Senghor souhaite la transformation de l'Union française en « Union des États confédérés de France et d'Outre-mer » (Senghor, 1971 : 164) et celle de la République en « République fédérale française » (Senghor, 1971 : 166). Dans le projet qu'il défend, l'AOF et l'AEF seraient transformées en États fédérés de cette République. Ils seraient en outre eux-mêmes des États fédéraux, fédérant les ex-colonies qui les constituent. Avec l'adoption de la loi-cadre sur l'outre-mer, dite Gaston Defferre, en juin 1956, qui dote les colonies de l'AOF et de l'AEF d'une

large autonomie, Senghor voit ses espoirs menacés par la « balkanisation de l’Afrique ». Suite à la loi-cadre, chaque colonie est progressivement transformée en un État autonome, ce qui sape les fondements de son projet fédéraliste. En 1958, suite à la ratification par référendum du projet de Constitution qui pose les fondements de la V^e République, la Communauté française est créée, que les États africains quittent deux ans plus tard. Il n’existera donc ni République fédérale française ni, par conséquent, d’État fédéral africain fédéré dans celle-ci.

Je renvoie mes lecteurs aux textes de *Liberté 2*, notamment à « Pour une solution fédéraliste » que Senghor écrit alors qu’il est le secrétaire d’État à la présidence du Conseil du cabinet Edgar Faure. Chargé de la révision du titre VIII de la Constitution qui comporte les articles relatifs à l’Outre-mer, il remet ce projet de révision constitutionnel visant à transformer l’Union et la République française en 1955. En résumé, Senghor propose de délier les principes d’unité et d’indivisibilité qui sont apparus de manière concomitante lors de la Révolution française par rejet du fédéralisme. Embrasser le fédéralisme n’est abandonner que le second de ces deux principes : la transformation de la République unitaire en République fédérale ne touche pas au principe de l’unité, bien au contraire.

Comme il l’expose clairement dans le « Rapport sur la méthode » qu’il présente à son parti en 1953 lors du V^e congrès du Bloc démocratique sénégalais, Senghor prône « l’intégration définitive » des TOM et DOM dans la République. Cependant, comme il l’explique par une

métaphore à ce congrès, il estime que cette intégration définitive n'est pas incompatible avec la décolonisation : « Au siècle de la coexistence et de l'interdépendance, notre intérêt est de rester dans la République française. [...] Encore faut-il qu'au terme ultime de notre évolution nous soyons dans la *Cité*, avec notre quartier, notre administration, nos écoles, nos églises et nos mosquées. [...] Je fais le point [...] nous avons découvert la fédération comme seule solution à notre problème, à celui de la France. Il s'agit, dans ce cadre et par ce moyen, de transformer notre société ou, plus exactement, gardant l'image, notre quartier dans la Cité » (Senghor, 1971 : 105-106). En décrivant la République future comme une Cité unissant une pluralité de peuples fraternels et égaux, Senghor ne saurait être plus clair : la fédération est la seule solution au problème de la colonisation, mais, et cette précision est importante, au terme ultime du processus de décolonisation, l'État fédéré sera toujours dans la République française, comme le quartier l'est dans la Cité.

Conclusion

Je terminerai en suggérant de relire la fameuse postface du recueil *Éthiopiennes* publié en 1956 à la lumière du fédéralisme senghorien. Jacques Chevrier, le grand spécialiste de la littérature africaine, affirme sans hésitation que cette postface « marque l'apogée d'une double carrière [de poète et d'homme politique], en même temps que l'affirmation d'une négritude sans complexes » (Senghor, 2007 : 210). 1956, en effet est l'année du Premier Congrès des écrivains et artistes du

monde noir, congrès au cours duquel, écrit Chevrier, « se précise la “mission” du poète engagé dans le combat pour la décolonisation » (Senghor, 2007 : 210). Or elle est aussi l’année de l’adoption de la loi-cadre Defferre qui déclenche la balkanisation de l’Afrique. Si Chevrier affirme, avec raison, que la postface d’*Ethiopiennes*, titrée « Comme les lamantins vont boire à la source » formule « un véritable art poétique et place Senghor au premier rang des théoriciens de la négritude » (Senghor, 2007 : 212), il comprend cette postface comme étant uniquement « un vibrant plaidoyer en faveur d’une poésie nègre de langue française [...] amplement fondée en africanité » ((Senghor, 2007 : 223). De même qu’il considère que Senghor est primordialement un poète, Chevrier est aveugle devant le fait que cette postface, dont la rédaction est contemporaine à celle de la loi-cadre, contient une apologie de la République fédérale française.

Ce plaidoyer pour la France à venir reste illisible à celui qui connaît mal le projet de décolonisation de Senghor. Ce que ne peuvent comprendre Chevrier et tous ceux qui lisent cette fameuse postface comme une « exaltation du retour aux sources », c’est-à-dire aux « sources de la tradition africaine » (Senghor, 2007 : 221), est la relation que Senghor établit entre « le Royaume d’Enfance » et « la Cité de demain » et sa manière toute particulière d’articuler la poésie et le politique. « Notre ambition est modeste : elle est d’être des précurseurs, d’ouvrir la voie à une authentique poésie nègre, qui ne renonce pas, pour autant, à être française », écrit Senghor (Senghor, 1964 : 224). N’oublions que les membres de ce « nous », en

1956, sont Français. Seule une lecture de cette postface à la lumière du fédéralisme de Senghor permet de comprendre que la « mission du Poète », telle que Senghor la définit en 1956, n'est pas de précipiter l'avènement d'un État-nation indépendant, mais de prophétiser, par une poésie qui la préfigure, la communauté politique française et pluriethnique que sera la « Cité de demain ».

En 1962, quand Senghor définit la Francophonie comme « Humanisme intégral, qui se tisse autour de la terre » (Senghor, 1964 : 363) et réfléchit à la création de l'Organisation Internationale de la Francophonie avec Habib Ben Ali Bourguiba et Félix Houphouët-Boigny, son projet fédéral est définitivement enterré. Suite aux indépendances africaines, la citoyenneté et la nationalité ne seront plus françaises en Afrique, et s'il continue à appeler à la réalisation d'une communauté franco-africaine, celle-ci ne peut plus prendre la forme d'un État. Alors qu'en 1956, il présentait encore la poésie nègre de langue française comme la présentification du Royaume d'Enfance et la préfiguration de la Cité de demain, il ne peut plus attribuer cette fonction à la littérature qui lui succède. La majorité des « poètes nègres » continuent à écrire en langue française, mais ne sont plus Français. De même, s'ils peuvent continuer à prétendre que leur poésie est authentiquement nègre, ils doivent renoncer à ce qu'elle soit française. La désagrégation de la Communauté française, autrement dit, donne naissance à ladite « littérature francophone ». La poésie est alors pensée dans le cadre d'un projet de défense et d'illustration de l'identité culturelle de diverses entités

fragmentées et n'est plus liée au projet de voir advenir une communauté politique française, plurinationale et égalitaire.

Bibliographie

BALANDIER, GEORGES, (1955), *Sociologie actuelle de l'Afrique noire. Dynamique des changements sociaux en Afrique centrale*, Paris, Presses Universitaires de France.

CHANDA, TIRTHANKAR, (2007), « Tigritude contre négritude »,

<https://www.jeuneafrique.com/68827/archives-thematique/tigritude-contre-n-gritude/>, 30.04.2020.

IRELE, ABIOLA, (1964), « A Defence of Negritude », *Transition*, no. 13, pp. 9–11.

IRELE, ABIOLA, (1965a), « Negritude or Black Cultural Nationalism », *The Journal of Modern African Studies*, vol. 3, no. 3, 1965, pp. 321–348.

IRELE, ABIOLA, (1965b), « Negritude-Literature and Ideology », *The Journal of Modern African Studies*, vol. 3, no. 4, 1965, pp. 499–526.

IRELE, ABIOLA, (2008), *Négritude et condition africaine*, Paris, Karthala.

SENGHOR, LÉOPOLD SÉDAR, (1962), « Le français, langue de culture », *Esprit*, no. 311, 1962, pp. 837–844.

SENGHOR, LÉOPOLD SÉDAR, (1964), *Liberté I : Négritude et humanisme*, Paris, Seuil.

SENGHOR, LÉOPOLD SÉDAR, (1971), *Liberté II : Nation et voie africaine du socialisme*, Paris, Seuil.

SENGHOR, LÉOPOLD SÉDAR, (2007), *Poésie complète, édition critique*, Paris, CNRS.