

Définir l’Afrique par la littérature – le littéraire comme vecteur de l’africanité dans le discours des Congrès des écrivains et artistes noirs (Paris, 1956 et Rome, 1959)

Defining Africa through literature –
the literary as a vector of Africanity
in the discourse of the World Congresses of Black Writers
and Artists (Paris, 1956 and Rome, 1959)

Michał Obszyński

Université de Varsovie

m.obszynski2@uw.edu.pl

<https://orcid.org/0000-0002-5489-6530>

Abstract

In our paper we show how Black writers (those of Africa and those of the Black diaspora in Europe and America) have contributed to the intellectual work centered on the idea of Africanity. We explain to what extent literature, as one of the domains of culture, reflects different visions of Africa, as formulated in the discourse of the World Congresses of Black Writers and Artists (Paris, 1956 and Rome, 1959). With reference to the official texts presented or elaborated during these events, we expose in which way literature is involved in the decolonial remapping of the geocultural place of Africa and in the remodeling of the postcolonial literary geography while pointing out the precursory or heralding character of certain postulates whose echoes will be heard during the festivals of negro and pan-African art of the 1960s and whose relevance is also confirmed nowadays.

Keywords: Panafricanism, World Congresses of Black Writers and Artists, Black literature, Négritude, Afropolitanism, Afrotopia

Espace à la fois géographique, historique, politique, culturel et artistique, l’Afrique a été, au fil du temps, l’objet de nombreuses conceptions qui tendaient à saisir la na-

ture de ce continent marqué par la diversité ethnique, linguistique et patrimoniale¹. Nourris souvent par des intérêts géopolitiques strictement liés à la décolonisation, mais aussi par un véritable souci humaniste enraciné dans les idéaux de la solidarité transnationale, les courants d'idées tels que le panafricanisme ou l'afrocentrisme ne sont que des exemples de l'effort de longue haleine qui vise, jusqu'à nos jours, à proposer un modèle viable d'une africanité toujours incertaine, souvent rêvée, imaginée ou postulée.

L'objectif de cet article est de montrer comment les écrivains noirs (ceux d'Afrique et ceux de la diaspora en Europe, en Amérique et dans les Caraïbes) ont contribué au travail intellectuel centré sur l'idée d'africanité et de voir dans quelle mesure la littérature, comme l'un des domaines de la culture, est censée mettre en relief la présence de l'Afrique sur la carte du monde, voire hâter un changement radical dans la perception de ce dernier, là où le continent africain se placerait au centre d'une mappemonde décolonisée. Ainsi, en référence aux textes officiels présentés ou élaborés lors des Congrès des écrivains et artistes noirs (Paris, 1956 et Rome, 1959), nous tenterons de relever les principales composantes de la reconquête du territoire africain par l'art et la littérature ; reconquête que Michel Collot indique comme l'un des traits saillants des mutations de la géographie littéraire à l'époque postcoloniale (Collot, 2014, p. 63). Nous signalerons également le caractère précurseur de certains postulats énoncés à Paris et à Rome dont les échos se feront entendre lors des festivals d'art nègre et panafricains (Dakar, 1966 et Alger, 1969) et dont l'actualité se confirme aussi de nos jours.

Les premières décennies du XXI^e siècle ont été marquées par un vif débat sur la place de l'Afrique dans le monde contemporain, tant sur le plan géopolitique, économique que culturel et littéraire. Après le « bal des indépendances » des années 1960 et les décennies suivantes caractérisées par l'instabilité politique, l'heure était aux récapitulations et aux nouvelles conceptions de l'avenir de l'Afrique. Tirant les leçons de la tourmente des périodes précédentes, les intellectuels noirs ont souhaité créer un nouveau cadre intellectuel pour l'action dans les domaines politique, économique et culturel, qui soit en phase avec les conditions contemporaines d'un monde en mutation. Le tournant qui semble marquer le début d'un nouveau regard intellectuel sur l'Afrique est la publication en 1998 du désormais célèbre essai d'Abdourahman Waberi intitulé *Les Enfants de la postcolonie : esquisse d'une nouvelle génération d'écrivains francophones d'Afrique noire*, dans lequel l'auteur plaide pour la libération de la pensée africaine des pesanteurs coloniales et, surtout, du traumatisme paralysant et stérilisant des premières décennies d'indépendance des États africains.

À ces deux hantises, Waberi oppose un nouvel esprit qui, selon lui, inspire la quatrième génération d'intellectuels et d'écrivains africains, c'est-à-dire ceux qui sont

¹ Les recherches qui sont à la base du présent article ont été financées dans le cadre de la bourse de recherche Sonata (n° 2020/39/D/HS2/00638), accordée par le Centre National de la Science, Pologne (National Science Center, Poland).

déjà nés après la période de décolonisation. Centrée plus sur des questionnements existentiels et intimes que sur les enjeux collectifs, la sensibilité des intellectuels et écrivains africains de la nouvelle génération se voulait, selon Waberi, le reflet des processus en cours dans les sociétés africaines, en quelque sorte solidifiées dans leur cadre national et prêtes à aborder d'autres thèmes de réflexion politique et sociale. Repris en 2017 dans un ouvrage collectif intitulé *Penser et écrire l'Afrique aujourd'hui* paru sous la direction d'Alain Mabanckou, l'essai de Waberi se place parmi les textes de penseurs, d'écrivains ou de chercheurs tels que Achille Mbembe, Françoise Vergès, Souleyman Bachir Diagne, Dany Laferrière, Sami Tchak ou Lydie Moudileno, en éclairant la vision de l'Afrique et de la littérature africaine qui se dégage des différentes contributions au volume. En effet, l'axe de raisonnement commun à tous les textes du recueil est la tentative d'esquisser de nouvelles directions dans lesquelles l'Afrique devrait évoluer. Comme le formule Mabanckou, libérée des chaînes du colonialisme, cherchant à rompre avec toutes les formes de néocolonialisme (et notamment l'appropriation de l'histoire par les centres de connaissance occidentaux), l'Afrique contemporaine a « dorénavant les yeux tournés vers le monde » (Mabanckou, 2017, p. 10). Penser et écrire l'Afrique contemporaine c'est, pour Mabanckou, établir un nouveau paradigme et un nouvel ensemble de concepts (et, incidemment, une nouvelle esthétique) qui, selon les mots d'un autre contributeur au même volume, Achille Mbembe, « [...] sera[ient] capable de restituer à l'Afrique sa force, sa puissance propre en même temps que sa figure-monde » (Mbembe, 2017, p. 28). Selon Mabanckou, ce nouveau vocabulaire, nécessaire à une réinvention de la réalité africaine, doit également être créé et diffusé par les écrivains. En effet, l'un de leurs principaux rôles dans le monde contemporain consiste à, comme l'écrit Mabanckou, « labourer de nouvelles terres et d'y enfouir des graines qui germeront demain. [...] Les écrivains deviennent les hérauts de cette besogne » (Mabanckou, 2017, p. 12). Et les concepts et notions foisonnent depuis quelques années. L'« afropolitanisme » d'Achille Mbembe (2005, 2010), l'« afrotopia » de Felwine Sarr (2016), l'« afropea » de Léonora Miano ou encore la créolisation revisitée par Françoise Vergès et Carpanin Marimoutou à l'aune de la réalité des îles de l'océan Indien (Arnold, 2021) – voici quelques exemples qui illustrent ce nouvel élan intellectuel visant à cerner la complexité de la réalité africaine.

Il est intéressant de noter que ces projets s'inscrivent dans une longue tradition de discussions qui ont eu lieu autour de l'identité noire, de la culture africaine et du sort du continent dans les cercles intellectuels noirs dès le début du XX^e siècle et surtout entre 1950 et 1970. C'est dans cette période que se trouvent les germes de nombreux concepts contemporains. Il convient donc d'examiner certaines des principales composantes de ce discours intellectuel de l'époque qui tentait déjà de redéfinir le statut tant politique que symbolique du territoire africain et de saisir l'Afrique comme « [...] la métaphore d'une identité culturelle à défendre contre les clichés de l'ethnocentrisme colonial » (Collot, 2014, p. 65).

Inscrits dans une longue histoire du mouvement panafricain et de la lutte pour la réhabilitation de la culture africaine (Adi, 2021 ; Adi et Sherwood, 1995), les congrès des écrivains et artistes noirs organisés en 1956 à Paris et en 1959 à Rome constituent un excellent exemple de la dynamique politique et intellectuelle qui marque la réflexion sur la place de l’Afrique sur les cartes géopolitique et géoculturelle du monde dès le début du XX^e siècle jusqu’aux années 1970. Arènes de confrontation de divers courants d’idées qui, en même temps, aspiraient au même idéal d’une Afrique émancipée, les deux événements étaient principalement axés sur la problématique culturelle, ce qui se reflète dans les titres mêmes des congrès, respectivement « La crise de la culture » et « Unité et responsabilités de la culture négro-africaine ». Les deux événements ont permis de réunir de nombreux écrivains, artistes et experts de la culture noire et des cultures africaines, provenant de différentes parties du monde (Europe, Afrique, Amérique). Parmi les plus connus, citons Jean Price-Mars (Haïti), Richard Wright (États-Unis), Aimé Césaire, Frantz Fanon et Édouard Glissant (Martinique), Léopold Sédar Senghor (Sénégal), George Lamming (Barbade), Jacques Rabemananjara (Madagascar) ou Camara Laye (Guinée française). Les deux congrès avaient pour objectif de dresser un bilan sur la culture africaine/noire marquée par la conquête coloniale, d’élaborer des moyens de protection de cette culture ainsi que d’identifier des pistes pour son développement potentiel. Certes, bien qu’une grande partie des participants à deux congrès soient des écrivains, la littérature n’était qu’un des domaines de réflexion abordés lors des débats portant sur, entre autres, la danse, la musique, la peinture ou les pratiques religieuses². Néanmoins, la problématique littéraire semble concentrer les principaux courants de pensée représentés par les participants aux congrès si bien que c’est à travers la réflexion sur la littérature que se dessinent les grandes lignes de la vision de l’Afrique telle que formulée à Paris et à Rome.

Organisé par les intellectuels groupés autour de la revue *Présence Africaine*, et notamment par son rédacteur en chef Alioune Diop, le Premier congrès des écrivains et artistes noirs s’est tenu du 19 au 22 septembre 1956 à l’Université de la Sorbonne à Paris. Une soixantaine de délégués d’Afrique, d’Amérique, de Madagascar et des Caraïbes y ont participé. La diversité sociopolitique des participants a dû affecter les délibérations dans l’amphithéâtre Descartes, au cours desquelles les points de vue des intellectuels noirs francophones se sont heurtés à ceux des délégués des États-Unis. Les divergences d’opinion sur des questions telles que la condition de l’homme noir de l’époque (pour les premiers, principalement façonnée par l’expérience de la colonisation, pour les seconds, par la ségrégation raciale) ont conduit à des tensions ou à des impasses assez fréquentes, dont le résultat principal a été, avant tout, le concept d’unité noire fondée non pas tant sur l’appartenance à une race distincte des autres, mais plutôt sur le partage d’expériences d’oppression politique, économique et sociale

² Pour s’en convaincre il suffit de citer quelques-uns des titres des communications présentées à Paris – voir Mangones (1956), Achille (1956), Keïta (1957) et James (1956).

de différentes communautés noires en Afrique, en Europe et en Amérique. Être Noir, dans l'esprit du congrès de Paris, signifie surtout être un Africain ou un Afro-descendant soumis à la marginalisation sociale et à la discrimination raciale, celle-ci étant fabriquée et mise à profit par la culture occidentale. Nous avons donc ici affaire à une conception large et multidimensionnelle, éloignée de l'essentialisation raciale et de l'absolutisation de l'appartenance territoriale à l'Afrique dont on accusera plus tard le mouvement de la négritude³. Au contraire, les comptes rendus des discussions tenues pendant les travaux ainsi que les déclarations finales du congrès témoignent plutôt de la sensibilité déjà présente parmi les congressistes à la diversité du continent africain et d'une ouverture aux autres cultures :

Notre Congrès invite tous les intellectuels noirs à unir leurs efforts pour que devienne effectif le respect des droits de l'homme quelle que soit sa couleur, des peuples et des nations quels qu'ils soient.

Notre Congrès engage les intellectuels noirs et tous les hommes épris de justice à lutter pour la création des conditions concrètes de la renaissance et de l'épanouissement des cultures nègres.

Notre Congrès, qui rend hommage aux cultures de tous les pays et apprécie leur contribution, engage tous les intellectuels noirs à défendre, à illustrer et à faire connaître dans le monde les valeurs nationales de leurs peuples (Price-Mars, 1956, pp. 362-363).

L'accent mis sur le pluralisme des « cultures nègres » ainsi que le caractère universalisant de l'appel au respect des droits de l'homme permettent de voir le message principal du congrès de Paris non pas comme une exhortation à la création d'une communauté imaginaire et hermétique des personnes mélanodermes, mais plutôt comme un appel à la solidarité, dans un esprit humaniste, entre les intellectuels noirs au nom de la sauvegarde de la diversité culturelle du continent. L'affirmation du pluralisme de l'Afrique devient donc ici le point de départ d'un projet d'unité qui n'implique pas l'uniformisation⁴.

Au niveau institutionnel, le résultat du congrès de Paris sera, entre autres, la création de la Société de culture africaine, dont l'un des principaux objectifs sera de promouvoir les idées développées à Paris ainsi que d'organiser le congrès suivant. Celui-ci se tiendra du 26 mars au 1^{er} avril 1959 à Rome et réunira environ cent cinquante

³ La négritude a longtemps été perçue comme une idéologie favorisant l'effacement des différences culturelles au profit du postulat de l'appartenance de tous les Noirs à l'Afrique qui constituerait un espace homogène, ancrée dans l'héritage culturel mythique du passé. Cette appréhension réductrice des idéaux du mouvement est de plus en plus contestée de nos jours (Włoczewska, 2012, pp. 110-112 ; Ratcliff, 2014).

⁴ Dans le discours officiel du congrès, on note l'emploi systématique du pluriel en référence aux peuples africains et à leurs cultures qui formeraient ensemble une civilisation africaine. Ainsi, il est légitime d'avancer que la rhétorique du congrès se caractérise par la volonté de concilier la diversité et l'unité africaines, tout en récusant l'homogénéisation. Dans son discours d'ouverture du congrès, Alioune Diop constate par exemple qu'à côté du problème de l'engagement des intellectuels noirs, les débats porteront également sur « une prise de conscience de la diversité et de l'unité de notre culture [...] » (Diop, 1956, p. 15).

participants. Le congrès de Rome prendra une forme beaucoup plus formelle que son prédécesseur parisien. Les sessions seront divisées en blocs thématiques distincts, répartis entre des commissions séparées (littérature, linguistique, histoire, philosophie, beaux-arts et sciences politiques) chargées de préparer, chacune, un rapport et une résolution finale. L'objectif du congrès de Rome sera également plus précis. Alors qu'à Paris, il s'agissait de dresser un bilan général de l'état de la culture africaine/noire à l'époque du colonialisme, à Rome, le but sera de proposer des méthodes et des outils efficaces pour sa protection et son renforcement⁵. En outre, à l'heure des clivages croissants de la guerre froide entre l'Est et l'Ouest et les pays non alignés, ainsi qu'au moment des premières tentatives de jeter les bases de la future Union européenne, la concrétisation de l'idée d'unité africaine deviendra également l'un des principaux thèmes des débats. La participation des personnalités telles que Sékou Touré (leader de la lutte d'indépendance et premier président de la Guinée-Bissau décolonisée en 1958) ou Eric Williams (premier ministre de Trinité et Tobago entre 1956 et 1981) reflète, pour sa part, l'esprit anticolonial dominant dans les discussions tenues lors du congrès.

Le caractère fortement anticolonial du congrès de Rome se fait sentir dans les documents officiels élaborés lors des travaux, concentrés sur une critique acerbe de la dépréciation des cultures locales africaines par les colonisateurs :

Parmi les péchés capitaux du colonialisme, l'un des plus nocifs [...] fut la notion de peuples sans culture.

Elle avait un corollaire : celui de faire passer [...] la culture des peuples colonisés, singulièrement celle des Africains, pour une donnée morte. Le conquérant ne trouvait rien de mieux, en face du cadavre, que d'imposer simplement sa culture qui, elle, ne saurait être qu'expression de vie (Présence Africaine, 1959a, p. 5).

Rejetant la conception universaliste de la culture européenne, relayée par l'idéologie de la mission civilisatrice (Pernille & Leclair, 2012) et imposée aux communautés conquises comme seul modèle valable, les participants au congrès s'opposent à la réduction autoritaire et opportuniste des peuples africains au statut de « barbares » dépourvus de toute conscience culturelle ou identitaire. En revanche, ils prônent la revalorisation des cultures africaines soumises à la colonisation :

⁵ Ainsi, les résolutions des commissions mentionnées comportent non seulement des conclusions théoriques, mais aussi des suggestions pratiques visant à mettre en place tout un programme de renouveau des cultures africaines. Pour le domaine littéraire, il s'agira par exemple de la lutte contre l'analphabétisme, de la création d'un réseau de bibliothèques dans chaque pays africain, du soutien institutionnel à l'éclosion d'une vie littéraire locale à travers la création des centres culturels et d'échanges entre ces derniers ainsi que le financement des bourses qui seraient offertes par la Société africaine de culture aux jeunes écrivains (Présence africaine, 1959c, p. 391).

[N]ous entendons suggérer [...] que la définition traditionnelle de la culture telle que l'Occident la propose et impose n'est pas suffisante. Ni saine. Et qu'un capital d'expérience culturelle précieuse en Asie et en Afrique risque d'être perdu pour l'humanité.

Ce capital [...] ne réside pas dans le caractère pittoresque et exotique de la somme de mœurs, contes, mythes ou religions dont une bonne équipe de chercheurs spécialisés suffirait à assurer la collecte, à confier la sauvegarde à un musée.

Il est dans la volonté des peuples qui en actualisent la valeur à travers la vie de tous les jours (Présence africaine, 1959a, p. 5).

La critique de l'Occident et de sa suprématie coloniale va de pair avec une nouvelle définition de la culture locale elle-même. Selon les participants au congrès, il est impossible de réduire cette dernière aux acquis civilisationnels du passé car elle devrait plutôt suivre la logique d'une évolution constante à travers le brassage du patrimoine et de l'innovation pour mieux correspondre aux conditions de vie propres à une époque donnée. Les intellectuels noirs exécutent ici un geste rhétorique important : en mentionnant les coutumes, les histoires, les mythes et les religions, ils se réfèrent en réalité aux premières conceptions de la culture africaine propagées par des ethnographes et des anthropologues allemands et français tels que Léo Frobenius, Marcel Griaule ou Maurice Delafosse dans leur lutte, par ailleurs juste, contre les convictions et les préjugés européens sur l'Afrique (Aggarval, 2010)⁶. Les participants au congrès de Rome entendent dépasser la vision de l'Afrique comme une terre mythique de grands royaumes et empires, dont le patrimoine serait enfui dans les traditions orales et les croyances ancestrales. Ils ne cherchent pas à préserver l'héritage de l'Afrique ancienne par une sorte de pétrification des œuvres africaines, mais à inscrire le continent sur une carte vivante des nations et des peuples du monde. Dès lors, ils ne prônent plus une culture sous forme de « musée ethnographique », mais celle qui, sur un mode dynamique, puiserait dans les sources anciennes pour parler du présent caractérisé par des transferts socioculturels de plus en plus intenses⁷.

⁶ Le rejet du paternalisme européen reconduit dans une certaine mesure par l'ethnologie constitue l'un des principaux axes de la pensée de Felwine Sarr et de son concept d'afrotopie. Ce dernier renvoie chez Sarr à la volonté de rendre à l'Afrique la place centrale dans la compréhension du monde, de l'instaurer comme le point d'observation privilégié de la réalité dans une logique de désoccidentalisation des savoirs, là où « [i]l s'agit de réussir à se dire et surtout se penser en dehors des injonctions civilisationnelles des autres » et de [...] remettre en cause l'universalité du savoir social produit à partir des sociétés occidentales » (Sarr, 2016, pp. 40, 104).

⁷ Cette ambition d'inscrire l'Afrique dans la dynamique mondiale des rapports entre peuples, États et continents sera cruciale pour la pensée d'Achille Mbembe qui, dans sa réflexion sur les tensions entre l'autochtonie et le cosmopolitisme, met en valeur le caractère hétérogène et mouvant de la réalité africaine, tant au passé qu'à l'heure actuelle. Pour Mbembe, promoteur de la notion d'afropolitanisme, l'Afrique a depuis toujours constitué un terrain propice à la pluralité et au brassage des cultures et des modes de pensée, ce qui devrait selon lui aboutir au XXI^e siècle à l'émergence d'« une modernité afropolitaine » et d'une « Afrique-en-circulation » (Mbembe, 2010, p. 13). Pour une analyse historique du concept d'afropolitanisme et des différences entre les approches d'Achille Mbembe et de Tayie Selasi, voir Awondo (2014).

Dans ce large programme où le renouveau de la culture africaine est conçu comme l'outil principal de la reconfiguration des rapports de force entre deux continents, l'Afrique et l'Europe, la littérature se voit assigner un rôle crucial, formulé dans un des documents officiels du congrès, à savoir la « Résolution concernant la littérature ». Le point de départ essentiel des dispositions contenues dans ce texte est la condamnation du colonialisme, et notamment de son influence dévastatrice sur les littératures orales locales, dépersonnalisées et aliénées par les colonisateurs et leurs efforts pour supprimer toute manifestation de l'indépendance culturelle des sociétés conquises à travers la réduction au silence⁸ et l'imposition des modèles culturels importés d'Europe. Face à cette dépossession culturelle, il se pose, d'après le texte, « la nécessité de défendre ces littératures orales qui constituent la base réelle des cultures négro-africaines, de leur éthique, en même temps que l'expression légitime des particularités nationales ou régionales dans les divers pays intéressés » (Présence africaine, 1959b, p. 388). Cette vision de la littérature se situe ainsi sur une double ligne de tension : premièrement, celle entre l'attachement à la tradition et la nécessité d'une modernisation de la culture africaine, et deuxièmement, entre l'affirmation du particularisme culturel des différents peuples et les idéaux de l'humanisme universel. L'écrivain noir doit développer des moyens qui lui permettront de concilier ces perspectives car :

[...] tout effort pour la personification et l'enrichissement des cultures nationales, comme tout effort d'enracinement des hommes de culture noirs dans leur propre civilisation, constituent, en fait, un progrès vers l'universalisation des valeurs et sont une contribution à la civilisation humaine. En conséquence, le Congrès recommande aux écrivains et artistes noirs de considérer comme une tâche essentielle et une mission sacrée d'inscrire leur activité culturelle dans le grand mouvement de libération de leurs peuples particuliers, sans perdre de vue la solidarité qui doit unir tous ceux, individus et peuples qui combattent pour la liquidation de la colonisation et de ses séquelles, comme tous ceux qui dans le monde luttent pour le progrès et la liberté (Présence africaine, 1959c, p. 385).

S'esquisse ainsi un plan ambitieux dans lequel la littérature est impliquée dans un vaste programme d'affirmation politique et culturelle visant, premièrement, à secouer le joug du colonialisme, deuxièmement, à ouvrir la voie à la création de nouveaux espaces communautaires d'appartenance nationale (en vue de la prochaine vague d'émergence des États africains indépendants), troisièmement, à jeter les bases d'une unité panafricaine et, enfin, à fonder une solidarité entre tous ceux qui, à travers le monde, mènent un combat d'émancipation politique et économique. Nous sommes donc en présence d'une nouvelle carte culturelle, composée de trois niveaux définissant l'appartenance de l'écrivain noir d'abord à une nation, puis à un continent, et

⁸ Pour une analyse approfondie de la mise en silence de la réalité colonisée dans une perspective écocritique, voir : Boizette, Garnier, Lefilleul & Riva (2021).

ensuite au monde dans son ensemble, perçu non plus sous l'angle de la suprématie de l'Europe, mais comme un espace décentré où toutes les zones seraient reproduites à leur juste mesure⁹. Dès lors, l'écrivain noir est sommé de s'engager dans l'action sociopolitique au profit de son peuple et de l'unité africaine, tandis que la valorisation de l'individualité artistique pure est attribuée à la tradition européenne, rejetée de toutes forces :

Un dernier point permettant de définir un contexte littéraire général porte sur la nécessité de dépasser les structures littéraires fixes, telles qu'elles résultent de l'histoire littéraire de l'Occident. L'écrivain noir devrait par une tendance toute naturelle inventer de nouvelles structures, correspondant à l'histoire de son peuple [...]. L'affirmation de l'individu [...] est liée aujourd'hui à l'affirmation des peuples en tant que recherche d'une souveraineté nationale [...]. Les littératures négro-africaines sont ainsi susceptibles de promouvoir de nouvelles formes littéraires, en rupture avec le caractère dominant des littératures occidentales, où trop souvent l'individu est considéré comme fin exhaustive nécessaire et suffisante (Présence africaine, 1959b, pp. 388-389).

La condamnation des conventions littéraires européennes va ici de pair avec une certaine apologie des nationalismes africains. Sur ce point, Josias Semujanga note que la conception d'écrivain noir élaborée à Rome semble correspondre à la figure de l'« écrivain national », qui, en 1959, c'est-à-dire avant le processus de décolonisation de l'Afrique, reste en même temps « au-delà de [sa] communauté linguistique de type national » (Semujanga, 2019, pp. 61, 64-65). Pourtant, il faut souligner que le nationalisme, tel qu'il est imaginé par les participants au congrès de Rome, présuppose comme sa partie intégrante l'ouverture aux autres peuples, favorable à la construction d'une communauté culturelle transnationale et « translocale » (Ratcliff, 2009, p. 35). En outre, comme au congrès de Paris, l'identité collective des Noirs prônée à Rome doit s'appuyer avant tout sur « une communauté d'origine et de souffrance » (Présence africaine, 1959b, pp. 389-390) où le partage d'expériences historiques et la lutte pour la libération jouent le rôle prépondérant. Il s'agit ainsi d'une définition qui combine les différents courants présents dans la pensée des intellectuels noirs, et que Hakim Adi divise en deux groupes principaux : d'une part, les partisans du mouvement de la négritude, de la fierté noire et du nationalisme culturel, et d'autre part, les tenants du panafricanisme militant, fortement engagé dans la lutte anticoloniale universelle qui évoluera plus tard en une lutte de classes et un combat anti-impérialiste inspiré du marxisme (Adi, 2021, pp. 185-186). La « Résolution concernant la littérature », semble condenser ces différentes approches en vue de les concilier dans un programme littéraire vaste et pluridirectionnel.

⁹ Sur ce dernier point, il s'agirait d'un changement similaire à celui opéré dans les années 1970 dans le domaine de la cartographie entre la méthode eurocentrée de Mercator et celle d'Arno Peters en relation avec la représentation du Tiers Monde.

Du fait de cette pluralité de tendances et de sensibilités sociopolitiques, le congrès de Rome apparaît comme un moment de cristallisation des différentes visions de l’Afrique, mais aussi comme le point de départ d’un « [...] renversement de perspective introduit dans la géographie et la géopolitique de la littérature par les écrivains issus des anciennes colonies » (Collot, 2014, p. 64), c’est-à-dire, en l’occurrence, les écrivains noirs qui placent l’Afrique au centre d’un nouvel espace littéraire et culturel libéré de l’hégémonie de l’Europe. C’est à Rome qu’une décision sera prise sur l’organisation d’un événement majeur pour célébrer la richesse des cultures africaines, idée qui se concrétisera en 1966 à Dakar lors du premier Festival mondial des arts nègres (FESMAN)¹⁰, considéré comme l’une des plus grandes célébrations du mouvement de la négritude et, en même temps, son apogée préfigurant son déclin (Murphy, 2016 ; Obszyński, 2021). Le caractère plus militant du mouvement panafricain, déjà présent à Rome, se révélera en force à Alger en 1969 lors du Premier festival panafricain (PANAF), similaire à son prédécesseur de Dakar, mais organisé en opposition à sa vision de l’africanité jugée trop essentialiste et restreinte car excluant les pays arabes ainsi que certaines colonies en pleine lutte pour l’indépendance (comme le Mozambique et l’Angola). Le PANAF deviendra ainsi une fête du radicalisme et de l’engagement politique au nom de la lutte non plus seulement des Noirs contre le colonialisme et le racisme, mais de tous les groupes et classes opprimés contre l’impérialisme capitaliste (Khellas, 2014). Organisé sous les auspices de l’Organisation de l’unité africaine, fondée en 1963, le PANAF se conclura par la proclamation du « Manifeste culturel de l’OUA » qui, dans une large mesure, s’inspirera des dispositions contenues dans la « Résolution concernant la littérature » de Rome¹¹. Enfin, l’idée de la décolonisation des esprits et des cultures à travers la mise à bas de l’eurocentrisme, centrale dans les réflexions romaines, restera pertinente jusqu’à nos jours où divers intellectuels africains cherchent à fonder une véritable pensée africaine indépendante en s’écartant des modes de pensée européens (Bridet, Brinker, Burnautzki, & Garnier, 2018, pp. 5-12) et en appelant à la promotion d’une véritable critique africaine (Madebe, Mbondobari & Renombo, 2012). Aussi cherchent-ils à inventer un nouveau langage commun pour l’Afrique, un langage décolonisé, réclamé déjà par les participants au congrès de Rome :

¹⁰ Le festival de Dakar se situe ainsi dans la droite lignée des congrès de Paris et de Rome. Il sera d’ailleurs organisé par la Société africaine de culture, fondée à Paris à l’issue du premier congrès et chargée de mettre en place celui de Rome. Présidé par Alioune Diop en fonction de directeur artistique, le FESMAN comportera aussi un colloque d’intellectuels noirs, en signe de continuation de la tradition des deux congrès.

¹¹ C’est précisément par cet héritage des idées que le PANAF s’inscrit dans une longue filiation des congrès et festivals panafricains. D’ailleurs, malgré le caractère oppositionnel envers le FESMAN, le festival d’Alger a été moulé, sur le plan de l’organisation, sur son prédécesseur de Dakar. À noter que les deux festivals marquent aussi un tournant dans la mesure où il s’agit des deux premiers grands événements célébrant les cultures africaines à se dérouler en Afrique, ce qui peut être vu comme l’une des manifestations de la reconquête symbolique du territoire africain par les anciens colonisés.

La Commission de littérature souhaite que les écrivains négro-africains travaillent à définir leur langage commun, leur manière commune de se servir des mots et des idées, de réagir en face d'eux. [...] Ce langage [...] contribuerait ainsi au renforcement de l'unité des peuples noirs, et fournirait un instrument de travail à leurs écrivains (Présence africaine, 1959b, pp. 391-392).

En appelant à la création d'un nouvel outil de communication, de cognition et de création, les auteurs de la « Résolution concernant la littérature » souhaitent l'émergence d'une nouvelle vision du monde fondée sur la perspective africaine. Et c'est par cette aspiration à un renouvellement de l'épistémologie africaine à travers la langue que les revendications des participants aux congrès de Paris, de Rome ainsi qu'aux festivals de Dakar et d'Alger préfigurent l'un des enjeux cruciaux des divers projets contemporains de l'avenir de l'Afrique, et qui, pour reprendre le titre du collectif publié sous la direction d'Alain Mabanckou, se résume à la question de savoir comment « penser et écrire l'Afrique aujourd'hui ». Loin de se limiter à la seule cause de réhabilitation des cultures noires et de l'affermissement des nations africaines à l'époque de la décolonisation, les écrivains sont appelés, à Paris, Rome, Dakar et Alger, à contribuer à former un nouveau dictionnaire et, à travers ce dernier, un nouvel imaginaire apte à reconfigurer les contours du monde, tel qu'il a été défini à l'époque coloniale. Car si l'on comprend la littérature comme l'un des éléments de la libération de la domination coloniale européenne, et donc aussi comme l'une des sources de la transformation de la représentation géographique du monde, alors, du point de vue de l'écrivain africain, l'écriture, c'est-à-dire l'usage créatif de la langue, est inscrite dans l'ensemble du processus de décolonisation et de déplacement de l'attention d'une aire culturelle à une autre. Dans cet ordre d'idée, tout est centré sur la langue, qui doit également être décolonisée. En 2016, Felwine Sarr formule la mission de l'écrivain de la même manière en insérant la littérature, à côté de la philosophie et des arts, des sciences sociales et économiques ainsi que de la géographie sociale et culturelle¹², sur la liste des outils nécessaires à ce qu'il appelle le « décentrement épistémique » incontournable pour achever la décolonisation de l'Afrique à travers une révolution de la langue qui, elle, « ouvr[e] sur des galaxies, des univers, des mondes qu'il s'agit d'explorer » (Sarr, 2016, p. 106). Si le projet ambitieux d'une utopie africaine, de l'« afrotopie », avancé par Sarr doit se réaliser, ce sera, entre autres, à l'aide de la littérature, là où l'écrivain se fait inventeur, explorateur et cartographe d'un nouveau monde africain qui émerge grâce à la puissance créatrice de la langue et de l'écriture.

¹² Dans les chapitres « Afrotopos » et « Villes africaines : configuration des possibles », Sarr réserve une place importante à une redéfinition et une redécouverte des lieux et des espaces physiques, tels que les métropoles africaines, ainsi qu'imaginaires ou figuratifs, la littérature constituant l'un de ces derniers (Sarr, 2016, pp. 133-146).

BIBLIOGRAPHIE

- Achille, L.T. (1956). Les Negro-spirituals et l'expansion de la culture noire. *Présence africaine*, 8/10, 227-237.
- Adi, H. (2021). *Pan-Africanism : A History*. Londres : Bloomsbury Academic.
- Adi, H. & Sherwood, M. (1995). *The Manchester Pan-African Congress Revisited*. Londres : New Beacon Books.
- Aggarwal, K. (2010). Africanisme français et littératures africaines : continuités et discontinuités. *Cahier d'études africaines*, 198/199/200, 1191-1213. DOI : <https://doi.org/10.4000/etudesafriaines.16554>.
- Arnold, M. (2021). Entre créolisation, Afropolitanisme et Afrotopia : résonances et lignes de partage entre trois « stylistiques du monde ». *French Studies in Southern Africa*, 51/1, 25-43.
- Awondo, P. (2014). L'afropolitanisme en débat. *Politique africaine*, 4/136, 105-119.
- Boizette, P., Garnier, X., Lefilleul, A. & Riva, S. (2021). Écopoétiques décoloniales. *Littérature*, 201, 66-81.
- Bridet, G., Brinker, V., Burnautzki, S. & Garnier, X. (2018). Introduction. In G. Bridet, V. Brinker, S. Burnautzki & X. Garnier (dir.), *Dynamiques actuelles des littératures africaines : Panafricanisme, cosmopolitisme, afropolitanisme* (pp. 5-12). Paris : Karthala.
- Collot, M. (2014). *Pour une géographie littéraire*. Paris : Éditions Corti.
- Diop, A. (1956). Discours d'ouverture. *Présence Africaine*, 8/10, 9-19.
- James, M. (1956). Christianity in the Emergent Africa. *Présence Africaine*, 8/10, 238-244.
- Keïta, F. (1957). La danse africaine et la scène. *Présence Africaine*, 14/15, 202-209.
- Khellas, M. (2014). *Le Premier festival culturel panafricain Alger, 1969 : une grande messe populaire*. Paris : l'Harmattan.
- Mabanckou, A. (2017). Introduction – Labourer de nouvelles terres. In A. Mabanckou (dir.), *Penser et écrire l'Afrique aujourd'hui* (pp. 7-13). Paris : Seuil.
- Madebe, G.B., Mbondobari, S., & Renombo, S.R. (dir.). (2012). *Les chemins de la critique africaine. Actes du Colloque international de Libreville « La critique africaine existe-t-elle ? »*. Paris : L'Harmattan.
- Mangones, A. (1956). L'Art plastique en Haïti : Introduction à un témoignage culturel nègre contemporain. *Présence Africaine*, 8/10, 336-338.
- Mbembe, A. (2005). Afropolitanisme, *Africultures*. <http://africultures.com/afropolitanisme-4248/> [accès : 25.05.2022].
- Mbembe, A. (2010). *Sortir de la grande nuit : essai sur l'Afrique décolonisée*. Paris : La Découverte.
- Mbembe, A. (2017). L'Afrique qui vient. In A. Mabanckou (dir.), *Penser et écrire l'Afrique aujourd'hui* (pp. 17-25). Paris : Seuil.
- Miano, L. (2020). *Afropea. Utopie post-occidentale et post-raciste*. Paris : Grasset.
- Murphy, D. (2016). Introduction – The performance of Pan-Africanism: staging the African Renaissance at the First World Festival of Negro Arts. In D. Murphy (dir.), *The First World Festival of Negro Arts, Dakar 1966* (pp. 1-42). Liverpool : Liverpool University Press.
- Obszyński, M. (2021). Entre le discours programmatique et le manifeste en action : le Premier festival mondial des arts nègres (Dakar, 1966) et le Premier festival panafricain (Alger, 1969). *French Studies in Southern Africa*, 51/1, 131-147.
- Pernille R. & Leclair, M. (2012). L'économie politique en France et les origines intellectuelles de « La Mission Civilisatrice » en Afrique. *Dix-huitième siècle*, 44/1, 117-130. DOI : <https://doi.org/10.3917/dhs.044.0117>.
- Présence Africaine (1959a). Notre politique de la culture. *Présence Africaine*, 24/25, 5-7.
- Présence Africaine (1959b). Résolution concernant la littérature. *Présence Africaine*, 24/25, 387-392.
- Présence Africaine (1959c). Résolution générale. Indépendance et unité. *Présence Africaine*, 24/25, 385.

- Price-Mars, J. (1956). Séance de clôture : 22 septembre à 16h. *Présence Africaine*, 8/10, 361-365.
- Ratcliff, A.I. (2009). *Liberation at the end of a pen: Writing Pan-African politics of cultural struggle*. Open Access Dissertations, 74. DOI : <https://doi.org/10.7275/5tec-pa16>.
- Ratcliff, A.I. (2014). When Négritude Was In Vogue : Critical Reflections of the First World Festival of Negro Arts and Culture in 1966. *The Journal of Pan African Studies*, 7, 167-186.
- Sarr, F. (2016). *Afrotopia*. Paris : Philippe Rey.
- Semujanga, J. (2019). De l'invention de la modernité culturelle et littéraire en Afrique. *Francofonia : studi e ricerche sulle letterature di lingue francese*, 77, 60-72.
- Waberi, A. (1998). Les enfants de la postcolonie : esquisse d'une nouvelle génération d'écrivains francophones d'Afrique noire. *Notre librairie*, 135, 8-15.
- Włoczevska, A. (2012). Murzyńskość. In A. Włoczevska (dir.), *Mały leksykon pojęć i terminów frankofońskich* (pp. 110-112). Białystok : Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku.

