



HAL
open science

Le Premier Congrès des Ecrivains et Artistes Noirs (1956) et l'Eglise catholique dans l'empire colonial français

Etienne Lock

► **To cite this version:**

Etienne Lock. Le Premier Congrès des Ecrivains et Artistes Noirs (1956) et l'Eglise catholique dans l'empire colonial français. *French Historical Studies*, 2023, 46 (4), pp.613-635. hal-04396057

HAL Id: hal-04396057

<https://hal.science/hal-04396057>

Submitted on 15 Jan 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Le Premier Congrès des Écrivains et Artistes Noirs (1956) et l'Église catholique dans l'empire colonial français

Etienne LOCK

Introduction

La pertinence du Premier Congrès de Écrivains et Artistes Noirs tenu à l'université de la Sorbonne à Paris en 1956, s'inscrit dans sa contribution à la liquidation du colonialisme dans ses structures et ses différentes manifestations. Elle tient aussi à son caractère révolutionnaire associant dans une même approche le culturel, le politique et le religieux. La notoriété de cet événement est liée à celle des personnalités y ayant pris part comme Léopold Sédar Senghor, Richard Wright, Frantz Fanon, Jean Price Mars, Jacques Rabemananjara ou encore Aimé Césaire. La variété de leurs expériences, la divergence de leurs points de vue, ainsi que leurs différentes appartenances politiques ou idéologiques, n'ont pas constitué des obstacles infranchissables. Il n'est donc pas étonnant que le congrès de 1956 ait déjà fait l'objet de nombreuses études, en témoignent aussi bien la célébration de son cinquantième anniversaire en 2006, que de nombreuses autres publications¹. Toutefois ces publications ne mettent pas en exergue la religion chrétienne comme un thème qui s'y rattache de manière évidente. Preuve qu'avec le temps, l'une des dimensions les plus importantes de cet événement s'évanouit dans la mémoire collective.

¹ On peut citer à titre d'exemples les contributions de la célébration du cinquantième du congrès qui ont été publiées dans *Présence Africaine* n° 175-176-177 (2007-2008), parmi lesquelles : Dieng, Amady Aly. « Le Premier congrès des écrivains et artistes noirs et les étudiants africains » ; Ngalasso-Mwatha, Musanji. « La question linguistique au 1^{er} Congrès des écrivains et artistes noirs » ; Laoukissam, Laurent Feckoua. « L'évolution des systèmes éducatifs en Afrique subsaharienne depuis le 1^{er} Congrès des écrivains et artistes noirs (1956) » ; Lopès, Henri. « Le congrès de 1956 : un rôle exemplaire ». On peut également citer des articles : Frioux-Salgas, Sarah. « Le Premier congrès international des écrivains et artistes noirs (Paris, Sorbonne, 19-22 septembre 1956) : replay. » *Hommes et migrations*, n° 1332 (2021) : 143-49 ; Darrogol, Adeline. « Les congrès internationaux des écrivains et artistes noirs (1956 et 1959). » *HistoireEngagée.ca* 2016. <http://histoireengagee.ca/?p=5993> ; Dunstan, Sarah Claire. « A question of allegiance: African American intellectuals, *Présence Africaine* and the 1956 Congrès des écrivains et artistes noirs, » *Australian Journal of American Studies* 34 n° 1 (2015) : 1-16.

Pourtant, lorsqu'on parle de l'émancipation des peuples noirs comme d'un processus d'affirmation de soi, il ne fait pas de doute que la dimension religieuse participe de cette dynamique. Et de fait, n'a-t-elle pas été associée à la « mission civilisatrice » qui se donnait aussi pour ambition d'apporter la lumière de la foi aux peuples noirs ? C'est dans cette mesure que l'émancipation de ceux-ci, passant par une remise en question de ladite mission civilisatrice, ne pouvait faire l'économie de l'expansion chrétienne et de ses conséquences. Le délaissement de la religion et davantage du christianisme dans la relecture du Premier Congrès des Écrivains et Artistes Noirs court ainsi le risque de n'offrir aux générations actuelles qu'une approche partielle de cet événement. Et de fait, rapporter le congrès tenu à la Sorbonne en 1956 essentiellement à la culture en ignorant son interaction avec la religion comme on l'a jusqu'ici observé, c'est sans doute méconnaître que religion et culture ont partie liée dans les dynamiques sociales en Afrique, aussi bien précoloniales, coloniales que postcoloniales. Le « Bandoeng culturel » que fut ce congrès – ainsi que l'a désigné Alioune Diop pour insister sur le parallèle avec la Conférence de Bandoeng de 1955² – ne se comprend donc qu'à partir du préalable de l'unicité du combat pour l'émancipation des peuples noirs, ce qui explique un entremêlement de ses dimensions. Et de fait, après la Deuxième Guerre mondiale, les peuples noirs en Afrique notamment, aspiraient en même temps à une indépendance politique et économique, à une émancipation culturelle et à une révolution religieuse et même plus spécifiquement chrétienne.

Si donc la mise en exergue de la culture et même de la politique dans la compréhension du Premier Congrès des Écrivains et Artistes Noirs semble occulter la révolution chrétienne qui se mettait aussi ainsi en place, c'est tout simplement parce que culture et politique sont hypertrophiées dans la lecture de cet événement. Cette hypertrophie ignore que l'organisateur même du congrès, Alioune Diop, le fondateur de Présence Africaine, n'entendait pas

² Diop, « Ame chinoise et christianisme, » 152.

promouvoir la renaissance des peuples noirs sans tenir compte de tout ce qui participe de leur vie, de leur vitalité et de leur créativité. Et en ce sens, la religion et plus spécifiquement la religion chrétienne occupait une place importante dans son approche de l'émancipation des peuples de l'Afrique et de sa diaspora. Il n'envisageait donc pas la définition ou la promotion d'une identité culturelle négro-africaine qui n'intègre la dimension religieuse et ne tienne compte des Églises : « La dignité du peuple africain ! A quelle institution pouvait-on valablement en confier l'expression sinon aux Églises ? Par vocation, par expérience, elles sont sensibilisées plus que toute autre institution à ce qui porte atteinte au respect dû à l'homme, et par là, à la communauté qui donne à l'homme langage et mœurs »³. Alioune Diop n'était d'ailleurs pas le seul à se préoccuper de la religion au sein du mouvement Présence Africaine, puisque d'autres intellectuels comme Amadou Hampâté Bâ, Léopold Sédar Senghor, Engelbert Mveng, Marcus James, etc., se seront exprimés sur la question, comme on peut le voir par exemple avec l'hommage des intellectuels africains au pape Jean XXIII ou encore avec la préparation du concile Vatican II par les intellectuels africains⁴.

C'est donc compte tenu du défaut d'intérêt pour la religion et notamment la religion chrétienne, dans les publications sur le Premier Congrès des Écrivains et Artistes Noirs, que la présente étude se propose d'être une contribution à la connaissance des dynamiques autour de cet événement. Ce faisant, elle veut démontrer que la religion chrétienne participe de la compréhension des enjeux du congrès de 1956, et par conséquent l'ignorer ne rend pas suffisamment compte des dynamiques coloniales dans l'empire français, que cet événement contribue à mettre en exergue. En effet, comme tout événement, il « constitue un prisme tout à

³ Les Éditions Présence Africaine, Liminaire, 9. Sous le couvert des Éditions Présence Africaine, de Présence Africaine ou de la Société Africaine de Culture (SAC), c'est Alioune Diop qui signe les articles.

⁴ On peut lire les contributions contenues dans SAC, *Un hommage africain à Jean XXIII*. Dans le cadre de la préparation du concile, il y a la « Lettre aux catholiques africains (laïcs et prêtres) » signée certainement du groupe catholique de la SAC, et la « Lettre aux africains non catholiques », signée d'Amadou Hampâté Bâ, Olumbe Bassir, Aimé Césaire, Abdel Kader Chandlerli, Onwuka Dike, Marcus James et le professeur Busia, de confessions multiples, allant de protestants à athées. On retrouve ces lettres dans *Présence Africaine*, n°44 (1962).

fait adapté pour comprendre les fonctionnements et les dysfonctionnements de la société dans laquelle il survient »⁵.

Il en va du congrès de 1956 comme de l'ensemble de l'œuvre d'Alioune Diop, dont la lecture s'effectuerait sans une prise en compte de sa dimension religieuse. Ce retour au XXI^e siècle sur un événement du XX^e siècle, outre le fait qu'il a été l'un des plus importants pour l'Afrique et sa diaspora, est par ailleurs motivé par l'intérêt légitime qu'il convient d'accorder à sa mémoire au sens où en parle Arlette Farge : « Par mémoire de l'événement, nous entendons plus simplement la façon dont il s'insinue dans le corps social collectif, trouve une ou des places originales qui vont varier au fur et à mesure du temps »⁶. C'est en cela que l'écho de cet événement s'énonce ici comme la réception qui en a été faite au sein de l'Église catholique, plus précisément dans l'empire colonial français jusqu'à son effondrement en 1960 avec l'avènement des indépendances de la majorité des territoires français d'Afrique noire.

1- De la religion chrétienne dans le contexte du congrès

Au moment où s'annonce et se tient le Premier Congrès des Écrivains et Artistes Noirs la religion chrétienne, et tout particulièrement le catholicisme, est encore dominée en Afrique noire par la pensée et les structures missionnaires. Et de fait, une théologie de l'implantation prônant une transposition sur le continent africain de l'Église catholique telle qu'elle existe alors en Europe avec ses structures (et même ses oppositions au mouvement protestant), continue de régir d'une manière générale l'activité missionnaire. La théologie de l'implantation considère qu'avant les missions chrétiennes, les sociétés africaines n'ont ni culture ni religion, et donc que tout est faire⁷. Par ailleurs l'essentiel du clergé catholique est

⁵ Revet, « Événement, contexte, histoire, » 33.

⁶ Farge, « Penser et définir l'événement en histoire, » 77.

⁷ Lock, « La théologie africaine, » 28.

encore d'origine européenne et appartient dans chaque territoire à la puissance colonisatrice, même si l'Afrique compte déjà en 1956 des évêques indigènes, selon la terminologie de l'époque coloniale. Parmi ces évêques, trois sont francophones, à savoir Mgr Paul Etoga (1955) et Mgr Thomas Mongo (1955) tous deux du Cameroun français, ainsi que Mgr Dieudonné Yougbaré (1956) de la Haute Volta (actuel Burkina Faso).

Ainsi, dans l'espace géographique et hétérogène que constitue l'empire colonial français en Afrique au sud du Sahara, le christianisme continue de se présenter comme une production de la civilisation occidentale. Cette présentation apparaît d'ailleurs comme une cause de dissensions entre intellectuels africains et intellectuels occidentaux, notamment ceux de la Société Européenne de Culture, ainsi qu'en témoigne la dénonciation alors faite par Alioune Diop :

Il existe depuis quelques années, une revue internationale, *Comprendre (...)*. Cette revue est l'organe d'une association : La Société Européenne de Culture (...). Dans l'esprit des dirigeants de la revue, la vocation de l'universel est une vertu inséparable de l'Europe, seul continent dont la culture soit capable de créer l'histoire, la philosophie, la science, le christianisme⁸.

Et de fait, la confusion entre civilisation occidentale et Église catholique – malgré le divorce prononcé par le pape Pie XII entre l'Église catholique et l'impérialisme culturel de l'Occident après la Deuxième Guerre mondiale⁹ – est entretenue au détriment de tout processus d'émancipation qui semble alors mal venu. On conçoit mal en effet que l'universalisme soit autre chose qu'un processus d'eupéanisation du monde qui relève des conquêtes des peuples européens sur les autres, et notamment les Africains. C'est ce que démontre du moins

⁸ Diop, « Revue des revues, » 93.

⁹ Grimal, *La décolonisation 1919-1963*, 140.

Hans-Jürgen Lüsebrink dans un de ses récents articles¹⁰. En raison de cette conception de l'universalisme ou de l'universel, il fallait maintenir l'opposition entre l'identité africaine et le catholicisme, établie en la faveur de la « mission civilisatrice ». Ce qui en fait est en jeu ici est davantage une question politique et stratégique. Malgré les multiples énoncés sur la distance entre le missionnaire catholique et le fonctionnaire colonial, il apparaît que ce qui est souhaité est en fait une coordination dans l'action de ces deux catégories de personnes, pour protéger et défendre les intérêts de la patrie commune. C'est ce qui explique par exemple que déjà dans la France du XIX^e et du début du XX^e siècle, dirigée par des républicains acquis à l'anticléricalisme pour la plupart, on conçoit mal que les différends entre l'Église et l'État soient exportés vers les colonies. Une phrase de Léon Gambetta le souligne plutôt bien : « L'anticléricalisme n'est pas un article d'exportation »¹¹. Il s'agit clairement là d'un appel à une coalition nécessaire entre le fonctionnaire colonial et le missionnaire dans l'intérêt de la République.

C'est relativement à ce contexte que le catholicisme est vu dans son expansion, par de nombreux intellectuels africains, comme une dimension de l'entreprise coloniale. Valentin Yves Mudimbe est certainement l'un de ceux qui présentent le plus clairement le parallèle entre colonisation et christianisation, ainsi qu'il le formulera plus tard au cours de son intervention lors d'un colloque à Abidjan en 1977 sur le thème « Civilisation noire et Église catholique » :

L'on dit mal les ambiguïtés de l'action de l'Église en Afrique lorsqu'on clame que l'Église soutenait la colonisation et le programme du colonisateur. L'Église était dans la colonisation, elle assumait les principes de conquête appelés à désagréger la

¹⁰ Lüsebrink, « L'Europe et le monde non-européen, » 185-95.

¹¹ Cabanel, « Catholicisme et laïcité, » 55.

sauvagerie, elle soutenait le programme de colonisation établi par les métropoles européennes au nom de la civilisation¹².

Ceci explique par ailleurs que dans l'empire colonial français plus précisément, l'ordination d'un clergé africain soit considérée comme faisant partie des concessions faites aux Africains par les hautes autorités de l'Église catholique. Ces concessions sont mal accueillies et même vues comme une trahison¹³. Pour les Africains toutefois, l'enjeu est la décolonisation qui est d'ailleurs énoncée comme une condition de survie de la religion chrétienne aux effervescences politiques et aux revendications nationalistes.

Pour des intellectuels africains comme Alioune Diop, il importe que cette décolonisation ait lieu en commençant par la prise de conscience par l'Église elle-même que son entrée dans l'histoire nouvelle des peuples noirs, qui s'écrit depuis la fin de la Deuxième Guerre mondiale, exige qu'elle renonce à son soutien au projet colonial. Il appelle de ce fait l'Église à reconsidérer son opposition systématique aux mouvements d'indépendance et d'auto-détermination. Sans cette sorte de remise en cause, l'Église compromettrait aussi bien sa mission que sa présence en Afrique :

Le christianisme, dans la mesure où il maintient jusque dans les églises la ségrégation raciale, dans la mesure où il favorise et encourage l'anti-nationalisme, n'a aucune chance de se perpétuer en Afrique Noire. Lié au colonialisme, souvent confondu avec lui, il ne sera pas étonnant alors qu'il soit détruit en même temps, et cette destruction est pour demain. Et cela malgré quelques hommes admirables qui ont accompli des choses admirables¹⁴.

¹² Mudimbe, « Pouvoir culturel de l'Occident et christianisme, » 81.

¹³ Présence Africaine, « Peut-on dresser le Vatican contre les peuples de couleurs ? » 7.

¹⁴ Alioune Diop cité par Sastre, « Un obstacle à la christianisation de l'Afrique noire, » 23.

Cette interpellation est certes à l'adresse du christianisme en général, mais elle semble viser de manière plus spécifique l'Église catholique. Et pour cause, au Cameroun français par exemple, l'année 1955 est marquée par une vive opposition entre la hiérarchie de l'Église catholique et le mouvement nationaliste Union des Populations du Cameroun (UPC). A Pâques de cette même année, les vicaires apostoliques de ce territoire signent une motion invitant les populations camerounaises à se détourner de l'UPC et de sa lutte, sous le prétexte de son affiliation au communisme. A cette motion, les dirigeants de ce mouvement politique répliquent à grand renfort de versets bibliques. Dans leur réponse, ils dénoncent les missionnaires comme agents et soutiens de la mission coloniale et de ses dérives¹⁵. C'est ainsi qu'est aussi vue la « censure officieuse » de Mgr René Graffin alors archevêque de Yaoundé, du roman *Le pauvre Christ de Bomba* qui est un discours anticolonial publié en 1956 par Mongo Beti. Pour l'archevêque, il ne s'agit ni plus ni moins que de « fatras de calomnies communistes »¹⁶. Il menace de ce fait le libraire d'origine libanaise commercialisant ce roman, de ne plus lui adresser des commandes pour les écoles catholiques de son diocèse, s'il ne renonce pas à diffuser *Le pauvre Christ de Bomba*. Le Cameroun n'aura toutefois pas été le seul territoire, où l'Église s'est opposé à l'anticolonialisme, ni l'empire français le seul offrant cette réalité des faits.

Dans l'empire colonial portugais, il existe une sorte de patronat (*padroado*) accordé par le Saint Siège au Portugal sur ses territoires coloniaux, sur la base d'un concordat. Négocié entre le Pape Pie XII et Antonio de Oliveira Salazar en 1940, cet accord promeut une « lusitination » des indigènes¹⁷. On se trouve alors dans une situation semblable à celle qui a prévalu lors des explorations portugaises et espagnoles validées par le pape Nicolas V après le Moyen Age. Le pape avait fait de l'Espagne et du Portugal, les patrons du monde à conquérir

¹⁵ Coulon, « Le courage de l'histoire, » 7.

¹⁶ Cité par Owono-Kouma, « Quête d'autonomie en littérature africaine, » 97.

¹⁷ Hebga, *Émancipation d'Églises sous tutelle*, 78-79.

au nom de l'évangélisation des païens, légitimant ainsi de nombreuses dérives qui s'en sont suivies. Toutefois, dans l'empire colonial portugais, l'opposition aux mouvements nationalistes ne semble pas partagée par l'ensemble du clergé missionnaire, ainsi qu'on l'observera par exemple au Mozambique :

Nous, missionnaires comboniens de l'Église de Nampula, en union avec notre évêque, nous nous interrogeons sérieusement sur l'authenticité de notre témoignage missionnaire et sur la signification de notre présence au sein du peuple de Mozambique (...) Ne voulant pas partager la complicité de cette Église, qui collabore, peut-être inconsciemment, au maintien de cette situation contraire à l'Évangile du Christ, ne pouvant ajourner davantage la réponse aux questions de ce peuple, nous sentons la nécessité de prendre une position selon notre conscience et en accord avec l'authentique Évangile du Christ et les orientations de l'Église universelle¹⁸.

Cette variété de points de vue des autorités de l'Église sur la décolonisation est certainement due à la lecture que chacun fait de la réalité, dans mesure où officiellement l'Église catholique ne prend pas clairement position au travers d'une encyclique par exemple. Toutefois, le changement des rapports entre colonisateurs et colonisés que l'on observe surtout depuis la fin de la Deuxième Guerre mondiale, constitue un tournant décisif qui impose à l'Église catholique des choix déterminants. Et l'empire colonial français n'y échappe pas.

En effet, le foisonnement des idées d'émancipation politique et culturelle en faveur des territoires colonisés doit faire face à un esprit conservateur incarné par une partie de la hiérarchie de l'Église catholique dont Mgr Marcel Lefebvre, membre de la Congrégation des Spiritains fait partie. En 1950, alors délégué apostolique de toute l'Afrique noire francophone

¹⁸ « Un devoir de conscience, » 343.

installé à Dakar, il crée à Paris une aumônerie des étudiants d'outre-mer. Il s'agit certainement d'une initiative motivée par la crainte de voir les étudiants venus d'Afrique noire s'affilier à des courants d'idées et des mouvements intellectuels impropres à l'identité chrétienne. Cette crainte serait même plus largement répandue parmi de nombreux missionnaires œuvrant en Afrique, puisque lors de l'ouverture de la première faculté de théologie d'Afrique noire en 1958 au Congo-Belge le Chanoine Alfred Vanneste ne manquera pas de l'exprimer dans son discours : « Nos jeunes Africains seront mis en contact avec la pleine confusion des idéologies modernes. Ne risqueront-ils-pas souvent, encore plus que les vieux chrétiens de l'Europe, préférer le clinquant de quelques slogans à la mode au solide dogme chrétien ? »¹⁹.

Le premier aumônier nommé par Mgr Lefebvre est le père Joseph Michel de la même congrégation que lui. Le père Joseph Michel se montre très tôt favorable au processus de décolonisation, fort de son expérience au Congo-Français. Il donne d'ailleurs une conférence sur le devoir de décolonisation en 1954 à l'initiative de l'organisme *Pax Christi*, qui sonne comme un engagement militant : « De tous les principes, il ressort que l'évolution normale et inéluctable de la colonisation la plus légitime dans son origine et la plus honnête dans sa pratique, c'est la décolonisation »²⁰. Toutefois, cette position de Joseph Michel va devoir affronter des idées opposées à la décolonisation que soutient une frange du clergé français dont l'une des figures les plus importantes est certainement le père Vincent Ducatillon, alors supérieur des pères dominicains en France. Le père Ducatillon s'illustre par une position aux antipodes du devoir de décoloniser. Il soutient ouvertement en effet que la colonisation est un bienfait pour l'humanité. Les antagonismes entre les deux éminents prêtres sont d'ailleurs si

¹⁹ Vanneste, « Une Faculté de Théologie en Afrique, » 232

²⁰ Legrain, « La querelle du devoir de décolonisation, » 103.

importants qu'en 1956, l'archevêque de Paris, le cardinal Maurice Feltin organise en vain un échange entre eux dans le but de les réconcilier²¹.

Si les prises de position du père Joseph Michel sont mal venues pour certains chrétiens catholiques de France, elles sont par contre très bien accueillies par les étudiants d'outre-mer, et notamment les étudiants catholiques africains qui ne manquent pas de les reprendre dans leur revue *Tam-tam*²². C'est dans cette mesure d'ailleurs que l'aumônier des étudiants va recevoir une série de mises en garde aussi bien de Mgr Lefebvre que du cardinal Feltin, qui lui reprochent de ne pas savoir contrôler les étudiants²³. On peut légitimement voir en ces mises en garde, une volonté de faire prévaloir l'alliance entre les ambitions coloniales de la République et les missions chrétiennes au nom de l'universalité du christianisme. C'est ainsi par exemple que Mgr Lefebvre, en soutien à la France coloniale, justifie la guerre d'Algérie comme une nécessaire croisade contre l'islam, ainsi qu'on peut le lire dans une correspondance adressée au père Joseph Michel : « Monseigneur Lefebvre me dira de vive voix : "Que les canons français se retirent d'Algérie et ç'en est fait de la présence de l'Église en Afrique du Nord" »²⁴.

C'est dire que le contexte dans lequel se tient le Premier Congrès des Écrivains et Artistes Noirs est pour l'Église catholique en France et même dans l'ensemble de l'empire colonial français, un moment d'effervescence. Cette effervescence va se renforcer avant même la tenue du congrès avec la déclaration des étudiants catholiques d'Afrique noire, suite à leur rencontre à Pau en 1956²⁵. Cette déclaration des étudiants est une réponse aux positions du père Ducatillon et une condamnation sans ambages aussi bien de la guerre d'Algérie que de

²¹ Foster, « 'Theologies of colonization' : the Catholic Church and the future of the French empire in 1950s, » 281.

²² Legrain, « La querelle du devoir de décolonisation, » 98.

²³ Lock, « Identité africaine et catholicisme, » 78.

²⁴ « Lettre de Monseigneur Marcel Lefebvre, Délégué Apostolique de Dakar, au père Joseph Michel, », Chevilly-Larue, Archives générales des spiritains, SF 25.10 : fonds Joseph Michel.

²⁵ « Déclaration des étudiants catholiques d'Afrique noire en France, » 4-6.

toute assimilation culturelle au nom de la religion chrétienne. Elle n'augure toutefois pas un bon accueil par les hautes instances de l'Église catholique en France du Premier Congrès des Écrivains et Artistes Noirs alors annoncé pour septembre 1956, puisqu'elle reçoit le soutien d'Alioune Diop, l'organisateur du congrès. Alioune Diop est pour cela, désigné comme un « ennemi de l'Église » dans la réponse du père Joseph Michel aux reproches du cardinal Feltin :

Cette fois, sitôt paru dans *La Croix*, le nouvel article du R.P. Ducatillon a été repris par *L'Aurore* et par *Le Monde*. C'est par l'intermédiaire de ce dernier journal qu'il a été connu des étudiants d'Outre-mer. Pendant que les ennemis de l'Église triomphaient – pour ne citer qu'un exemple, M. Alioune Diop, Directeur de *Présence Africaine* recevait la visite comme une preuve du bien fondé de leurs accusations contre la Hiérarchie – les catholiques éprouvaient une grande gêne et une grande tristesse et demandaient une rapide mise au point²⁶.

2- Le Premier Congrès des Écrivains et Artistes Noirs et la religion chrétienne

Le Premier Congrès de Écrivains et Artistes Noirs offre à travers ses assises, une tribune pour un dialogue fructueux entre la religion chrétienne et les cultures africaines. L'importance de ce dialogue se comprend à l'aune du rôle de la culture dans l'entreprise coloniale : « La colonisation se réduirait à quelques simples épisodes sans lendemain, si la culture n'était venu apporter son concours durable à l'œuvre et au dessein du militaire, du colon, de l'homme politique ; elle est responsable de ce que l'on appelle "la situation coloniale" »²⁷. La « situation coloniale » qu'évoque Alioune Diop dans son discours d'ouverture au congrès est empruntée à Georges Balandier qui l'avait présentée comme une opposition d'une minorité

²⁶ « Lettre du père Joseph Michel au Cardinal Feltin, Paris, 12 juin 1956, ». Chevilly-Larue, Archives générales des spiritains, SF 25.10 : fonds Joseph Michel.

²⁷ Diop, « Discours d'ouverture, » 11.

dominante à une majorité dominée, aboutissant à « la mise en rapport de civilisations radicalement hétérogènes »²⁸.

C'est cette mise en rapport qui a donné lieu à l'affirmation selon laquelle les pratiques culturelles des peuples négro-africains ne pouvaient se conjuguer harmonieusement avec la religion chrétienne. Ceci était d'autant plus marqué dans l'empire colonial français que la colonisation s'accompagnait d'une assimilation culturelle²⁹. Ainsi, c'est à juste titre que le congrès initié par sa tenue la renaissance culturelle du monde noir. Dans ce processus de renaissance, il s'agit d'affirmer la différence et de mettre en exergue la spécificité des cultures du monde noir, ainsi que le fera par exemple Léopold Sédar Senghor pour ce qui est de la rationalité : « C'est dire que le nègre n'est pas dénué de raison comme on a voulu me le faire dire ; mais sa raison n'est pas discursive, elle est synthétique. Elle n'est pas antagoniste ; elle est sympathique. C'est un autre mode de connaissance »³⁰.

Si le congrès entend par ailleurs promouvoir une intégration de la religion chrétienne dans l'espace culturel négro-africain, c'est dans la mesure où sa facture européenne est reconsidérée et sa posture coloniale dénoncée. Il s'agit pour les Africains en ce qui concerne la religion chrétienne d'assimiler ce que l'Europe a à offrir sans se laisser assimiler, comme le soutenait Senghor³¹. L'enjeu pour les congressistes est donc celui de la décolonisation de la religion chrétienne pour que soit dépassé le conflit établi à dessein, entre l'identité africaine et le christianisme et notamment le catholicisme³². C'est ainsi que dans son intervention, Richard Wright, liant religion et pouvoir, dénonce un christianisme qui s'est fait l'étendard de la suprématie d'un peuple, reprochant au catholicisme et au protestantisme leur incapacité à

²⁸ Balandier, « La situation coloniale, » 75.

²⁹ Diop, « Discours d'ouverture, » 14 ; On peut également lire : Abiola, « Négritude et *African Personality* » ; Diop, « Colonialisme et nationalisme culturels ».

³⁰ Senghor, « L'esprit de la civilisation, » 52.

³¹ Cooper, *Colonisation in question*, 34.

³² Lock, *Alioune Diop et le dépassement du conflit identité africaine – catholicisme*, 287-288.

dépasser un ethnocentrisme favorable à l'homme Blanc³³. Il estime par ailleurs que la religion n'a pas le droit de museler des peuples ou de minimaliser leurs expressions³⁴.

C'est à cela que Paul Hazoumé fait écho, lorsque partant de l'identité culturelle des peuples noirs, il établit que sa considération est une condition nécessaire pour tout phénomène religieux exogène ayant la prétention de se donner une existence durable en Afrique. Pour lui, le caractère profondément religieux de l'Africain est un préalable incontournable dans la compréhension de son être et de son agir d'une manière générale :

Le sens du spirituel et du sacré dont est pétrie l'âme africaine en général (...), est tel que c'est naturellement, comme il respire, que l'Africain pratique sa religion qui fait partie intégrante, intime même, de sa vie journalière, de sa vie de tout instant, à tel point que la question du respect humain ne se pose jamais quand il s'agit pour lui d'extérioriser ses convictions religieuses, de manifester son indignation, sa révolte contre tout sacrilège³⁵.

Cette déclaration d'Hazoumé affirme donc clairement que l'héritage culturel des peuples négro-africains ne peut se définir sans la religion. C'est aussi en cela qu'elle ne pouvait être ignorée par le Premier Congrès des Écrivains et Artistes Noirs. L'attachement à ses valeurs religieuses fondamentales fait de l'Africain une personne à qui aucun phénomène religieux exogène ne peut parler en profondeur, s'il ne tient compte du substrat qui le caractérise. Ceci aurait pour conséquence de reconnaître que toute forme d'atteinte à l'univers religieux de l'Africain – fût-il dans le but d'implanter une religion « révélée » – entraîne une déstructuration de sa personnalité.

³³ Wright, « Tradition and Industrialization, » 360-361.

³⁴ Wright, « Tradition and Industrialization, » 358.

³⁵ Hazoumé, « La révolte des prêtres, » 42.

Ainsi, la christianisation de l'Afrique ne peut plus se déployer à l'encontre de ce que l'Africain considère comme valable et même essentiel. Si de fait le congrès fait état de la vitalité de la culture dans le monde noir, c'est aussi pour inviter la religion chrétienne à en tenir désormais compte dans son adresse aux peuples noirs. C'est ce que soutient du moins Marcus James lorsque dans son intervention, il met en exergue la nécessité de reconsidérer le message chrétien, pour lui permettre de dévoiler sa pleine vérité en Afrique : « *For Africans, the time has come for a radical reconsideration of the christian gospel shorn of its centuries-old Western European cultural accretions* » [Pour les Africains, le moment est venu pour une reconsidération radicale du message chrétien débarrassé de ses scories culturelles séculaires européennes occidentales]³⁶.

Cette reconsidération du message chrétien, dans le sens où les Africains se l'approprieraient, pourrait devenir le fondement d'un ordre nouveau convenable à la réalité africaine. Ainsi, partant d'autres exemples, James affirme que le capitalisme, de même que la démocratie, ne doivent pas être vus comme des absolus, et devenir de ce fait de simples modèles à importer, puisque ces systèmes eux-mêmes sont traversés dans leur expérience occidentale, par des limites et des faiblesses. Le christianisme en terre africaine doit donc se donner une originalité pour devenir le socle d'un nouvel ordre social, c'est-à-dire un facteur déterminant dans l'émergence de l'Afrique. Pour cela, une impérieuse ingéniosité devant faire du christianisme une réalité endogène est nécessaire :

In order to make its full and true contribution to the reorganization of African Society, Christianity in Emergent Africa must be really indigenious, and this is why it is incumbent upon African Christians to join in the struggle for political emancipation [Pour apporter sa pleine contribution à la réorganisation de la société

³⁶ James, « Christianity in the Emergent Africa, » 239.

africaine, le christianisme dans l’Afrique émergence doit réellement s’indigéniser, et c’est pourquoi il incombe aux chrétiens africains de se joindre aux luttes pour l’émancipation politique]³⁷.

Ceci est d’autant plus important que le christianisme, tel qu’il s’est établi dans le monde noir, manque d’identité propre dans son existence africaine. C’est ce qui peut expliquer, selon James, que jusque-là, il n’ait pas pu être un élément capable d’enclencher une recherche de solutions à des problèmes réels tels que les discriminations en Afrique.

Si donc une africanisation de la religion chrétienne s’impose, c’est pour que celle-ci participe activement à la recherche de solutions africaines aux problèmes africains. Il s’agit là d’une option qui rejoint bien l’idéal de Présence Africaine et donc les convictions d’Alioune Diop. Ceci implique la nécessité d’avoir des acteurs africains, ainsi que le soutient Gérard Bissainthe dans son intervention : « C’est aux Africains d’abord que doit revenir l’initiative dès qu’il s’agit d’implanter l’Église dans leur pays [car] seul l’Africain peut rendre l’Église africaine en Afrique puisque l’Église doit devenir africaine en Afrique »³⁸. C’est en effet à partir d’acteurs africains que peut se développer pour le christianisme en Afrique, un discours théologique fondé sur l’expérience des peuples africains, faite de vécu et d’attentes dans un contexte précis. Pour Marcus James, une telle théologie s’inscrirait dans la recherche efficiente de solutions aux problèmes et défis de l’Afrique, et contribuerait même ainsi à l’expression de l’universalité du christianisme³⁹.

Ainsi donc, la particularité de l’expression africaine ne peut qu’être une source d’enrichissement pour le catholicisme comme pour le protestantisme. Cette particularité ne s’énonce donc pas comme une opposition systématique ou un rejet, mais davantage comme

³⁷ James, « Christianity in the Emergent Africa, » 241.

³⁸ Bissainthe, « Le Christianisme face aux aspirations culturelles des peuples noirs, » 327.

³⁹ James, « Christianity in the Emergent Africa, » 242.

un appel à l'ouverture du christianisme à toutes les formes d'expressions humaines. C'est en raison de cette possibilité que le christianisme a été admis par le congrès comme une réalité pouvant pleinement participer de la définition de l'identité des peuples noirs. Et, comme le faisait remarquer le pasteur Thomas Ekollo, le christianisme comporterait peu de nouveautés par rapport à la tradition culturelle religieuse de l'Afrique noire. Selon lui, le monothéisme, la notion de médiation telle que l'exprime la religion chrétienne, l'esprit de communauté, de même que le sens élevé de la morale n'auraient pas attendu la religion chrétienne pour s'exprimer en Afrique. Il en veut pour preuve le témoignage du père Placide Tempels à ce propos, dans l'exercice de son ministère chez les Bantous du Congo-Belge :

Ils rejettent de même, principalement, et à cause de leur malice intrinsèque, le mensonge, la tromperie, le vol, l'adultère. Ils condamnent de même de leur point de vue bantou, divers usages pourtant fort répandus, tels que la polygamie, le mariage d'impubères et autres abus sexuels. En somme, ils reconnaissent la loi naturelle formulée dans le décalogue⁴⁰.

Il apparaît donc selon l'approche de Placide Tempels validée par Thomas Ekollo, que la société africaine serait de tout temps comme implicitement chrétienne. Toutefois, cette attribution d'un esprit chrétien sous-jacent à la mentalité africaine n'est que peu recevable, car elle pose par le fait même un certain nombre de questions : la bonne conduite morale renvoie-t-elle nécessairement à la religion chrétienne ? La religion traditionnelle africaine – qui est le fondement originel du vécu africain – est-elle ordonnée à la religion chrétienne ? Vouloir absolument retrouver les traces d'un christianisme latent dans l'esprit religieux africain, comme semble le faire le pasteur Ekollo ne risque-t-il pas d'absolutiser la religion chrétienne ? En tout cas, pour ce qui est de l'Église catholique, le concile Vatican II (1962-

⁴⁰ Tempels cité par Ekollo, « De l'importance de la culture pour l'assimilation de message chrétien en Afrique noire, » 183.

1965) tranchera officiellement sur la question en soutenant dans son décret *Dignitatis Humanae*, la liberté religieuse qui de fait reconnaît en d'autres religions des moyens de salut.

Le développement que fait Thomas Ekollo présente malgré tout l'intérêt de montrer que l'idée fautive qu'on s'est faite de l'Africain et de son mode de vie, ainsi que la malheureuse brutalité avec laquelle le christianisme a rencontré l'homme noir, ne peuvent que rejaillir sur l'attitude du chrétien africain. Celui-ci est face à un sérieux dilemme quant à la conjugaison en son unique personne de son expression culturelle et de ses croyances chrétiennes. Ce dilemme, même s'il a facilement donné lieu à des appréciations somme toutes extérieures telles que : la légèreté du chrétien africain, son appartenance douteuse au christianisme, ... ne permet pas, sans un examen rigoureux de la question de prononcer une quelconque sentence⁴¹. S'il est vrai que le message du christianisme ne s'oppose à aucune catégorie humaine en raison de son universalité, comment pourrait-il en être autrement pour l'Africain dont l'expression culturelle a aussi une vocation universelle, comme le soulignait déjà Alioune Diop peu avant le congrès⁴² ?

Dans cette option nouvelle, la négritude prend majestueusement place, pour valoriser ce que le négro-africain est et a. Aussi devient-elle une réalité nécessaire pour l'avenir de la religion chrétienne chez les Africains, une sorte d'alliée qui pourrait lui permettre de mieux s'exprimer. Toutefois, la négritude ici ne saurait se restreindre à une convocation des valeurs traditionnelles des peuples noirs. Il s'agit davantage de ce qui exprime leurs aspirations profondes, leurs défis et leurs luttes à un moment historique donné. C'est ainsi comprise d'ailleurs qu'elle légitime la relecture des méthodes missionnaires préconisée par Gérard Bissainthe⁴³. Il en ressort l'urgence et la nécessité d'une africanisation, comme solution de

⁴¹ Ekollo, « De l'importance de la culture pour l'assimilation de message chrétien en Afrique noire, » 184.

⁴² Présence Africaine, « Autour du congrès, » 6.

⁴³ Bissainthe, « Le Christianisme face aux aspirations culturelles des peuples noirs, » 326.

dépassement des écueils auxquels le catholicisme par exemple reste alors confronté en Afrique.

En ouvrant ainsi une ère nouvelle sur fond d'africanisation, le Premier Congrès des Écrivains et Artistes Noirs a rendu nécessaire la prise en compte de la responsabilité africaine dans le destin des institutions chrétiennes et appelé les Africains à en devenir acteurs. Le chemin ainsi tracé semble être la seule voie que puisse emprunter le christianisme pour se donner de véritables assises dans le monde noir et échapper aux reproches récurrents qui lui sont faits. C'est du moins ce que suggèrent les propos de Thomas Ekollo :

Pour notre part, si le christianisme fait corps étranger chez nous, c'est en principe parce que c'est d'autres qui nous l'apprennent. Or, une fois que nous aurons nos propres théologiens, que nous aurons trouvé une interprétation biblique relative à notre culture (d'aujourd'hui et de demain), même si nous tombons dans les erreurs que nous reprochons actuellement à d'autres, notre christianisme sera notre propre expression de l'Évangile, et ce n'est pas peu pour le problème qui nous préoccupe⁴⁴.

L'on peut quand même regretter le fait que l'appel du congrès à une africanisation au travers d'acteurs africains passe comme par un procès d'acteurs missionnaires européens. Et de fait, l'on ne semble pas avoir tenu compte de toute la complexité des dynamiques de christianisation en situation coloniale en Afrique et plus largement dans le monde noir, qui font aussi valoir une collaboration souvent volontaire d'acteurs africains, dans les cas par exemple des catéchistes ou des interprètes. C'est d'ailleurs en cela que Claude Prudhomme remet en cause l'idée d'une christianisation imposée, souvent présentée comme proportionnelle à l'expansion coloniale : « Cette interprétation ne rend pas compte du fait que la christianisation a pu être souhaitée par certaines populations, puis intériorisée pour

⁴⁴ Ekollo, « De l'importance de la culture pour l'assimilation de message chrétien en Afrique noire, » 188.

structurer une nouvelle identité (...). Le modèle d'un christianisme subi que certains historiens continuent néanmoins à développer s'est avéré à la fois réducteur et dévalorisant »⁴⁵.

Toutefois, en dépit de ce reproche qu'on peut lui faire, il n'est pas de doute que le Premier Congrès des Écrivains et Artistes Noirs a manifesté un réel souci pour l'avenir du christianisme, et donc du catholicisme en Afrique, en lui proposant une voie consistant en une reformulation de son enseignement pour le rendre conforme à un contexte non occidental. De cette manière, il a posé les jalons d'un processus qui inscrira le catholicisme dans le mouvement d'affirmation d'une identité appelée à s'assumer fièrement en tous ses aspects, comme l'énonce si bien Meinrad Hebga dans sa contribution aux réflexions du congrès :

Si tu ne saisis pas le fondement métaphysique d'une relation pluri-univoque mais très bien au contraire le lien de filiation qui te rattache à ton père ; si tu ne crois voir que jeux d'imagination dans les symboles algébriques des quantités imaginaires et qu'au contraire tu comprends que deux piquets qui se recouvrent sont égaux ; si l'éclat de rire est pour toi l'expression de l'admiration, ne te ratatine pas, ne te comprime pas, dresse-toi et clame ta culture ancestrale à ébranler les assises de la terre⁴⁶.

Ainsi donc, la volonté manifeste des congressistes de dépasser une approche uniquement occidentale de la religion chrétienne s'inscrit dans un projet plus large d'un universalisme qui embrasse toutes les manifestations de la condition humaine. Une telle approche de l'universalisme ne semble d'ailleurs pas dépassée, puisqu'elle est reprise par Wallerstein, comme une alternative à l'universalisme dominateur de l'Occident⁴⁷. Il contribue ainsi à donner au congrès de 1956, un écho dont la pertinence reste d'actualité.

⁴⁵ Prudhomme, « Penser la colonisation mais comment ? » 22.

⁴⁶ Hebga, « Une seule pensée, une seule civilisation, » 306.

⁴⁷ Wallerstein, *L'universalisme européen. De la colonisation du droit d'ingérence*, 5.

3- La réception du congrès au sein de l'Église catholique

La réception du congrès au sein de l'Église catholique ne peut faire l'économie des rapports entre Alioune Diop, l'organisateur de cet événement, et l'Église catholique. C'est d'ailleurs aussi à l'aune de ces rapports qu'il convient d'examiner cette réception. D'une manière générale, Alioune Diop entretenait de bons rapports avec l'Église catholique, même si il faut y relever des dissensions concernant le processus de décolonisation et d'africanisation qu'il défendait et qui n'était pas toujours bien vu par certains responsables de l'Église, en France notamment. Ainsi dans l'article « Colonialisme et nationalisme culturels » publié en 1955 dans la revue *Présence Africaine*, il critique le père Jean Daniélou (futur cardinal de l'Église catholique) alors membre de la Société Européenne de Culture pour sa contribution au discours qui affirme l'hégémonie culturelle de l'Occident. Il dénonce par ailleurs la posture de certains chrétiens de France qui accusent le Vatican de compromettre les intérêts coloniaux de la République, en consacrant une interrogation de Joseph Hours un résistant français, qui voyait en cette attitude du Vatican une menace pour l'Église catholique en France :

Ceux qui accusent le Vatican citent volontiers la phrase de M. Joseph Hours : « Qu'arriverait-il si des Français non croyants... soupçonnaient leurs concitoyens catholiques... d'employer, par dévouement au Saint-Siège, à la destruction de leur propre patrie, les pouvoirs qu'on leur avait remis dans son intérêt et pour la conserver ? »⁴⁸.

Ces prises de positions vaudront à la revue *Présence Africaine* d'être taxée de revue communiste, en faisant un organe qui se déploie à l'encontre de l'Église catholique. Si l'organisateur du Premier Congrès des Écrivains et artistes Noirs défend la neutralité de sa revue, il n'en profite pas moins pour mettre en exergue le fait que d'éminents chrétiens

⁴⁸ *Présence Africaine*, « Peut-on dresser le Vatican contre les peuples de couleurs ? » 7.

d'Europe et donc de France ne sont pas moins marxistes : « Quant au droit d'Africains non chrétiens de s'inspirer du marxisme, il ne faudrait le contester qu'après avoir interdit à d'éminents chrétiens d'Europe d'emprunter des idées et des méthodes au marxisme »⁴⁹.

Ce climat quelque peu tendu entre Alioune Diop et une partie de la hiérarchie de l'Église catholique en France va favoriser un accueil mitigé du Premier Congrès des Écrivains et Artistes Noirs. En effet, on observe que les travaux dudit congrès n'ont pas été reçus de la même manière par les autorités ecclésiastiques françaises et par presse catholique. Il y a en effet une variété d'opinions, allant de la condamnation à l'hommage. L'hommage ici relève de ce que le congrès est vu comme une reconnaissance du labeur missionnaire et de son apport aux peuples noirs⁵⁰.

Pour la presse chrétienne catholique, d'une manière générale, le congrès est un événement ayant souligné que la religion chrétienne fait désormais partie de l'univers culturel des peuples noirs, et que de ce fait son hypothèque peut être levée en Afrique dans la prise en compte de cet univers culturel. Cette position s'aligne sur les résolutions finales de cet événement : « Les résolutions finales du congrès manifestent bien le souci de ne pas écarter systématiquement le christianisme de ce mouvement de renaissance africaine. Elles font nommément appel aux théologiens pour aider à l'épanouissement des cultures noires »⁵¹. En effet, dans les journaux comme *La Croix* et les *Informations Catholiques Internationales*, les réactions sont toutes favorables au congrès de Paris et aux résolutions qui y ont été prises. Ces réactions sont aussi celles de nombreuses missions chrétiennes qui œuvrent sur le continent africain, ainsi que le rapportent de multiples bulletins d'information : « Il est intéressant de noter ici que les missions chrétiennes, si profondément engagées en Afrique et si averties de la vie et des problèmes africains, aient d'une façon quasi unanime, reconnu l'importance

⁴⁹ Présence Africaine, « Lu dans la presse, » 156.

⁵⁰ Africana III, « Le courrier des lecteurs, » 103.

⁵¹ Michel, « Un Bandoeng de la culture noire, » 223.

historique du Congrès, et surtout n'aient pas mis en question le bien fondé de ses résolutions »⁵². Toutefois, cette opinion n'est pas partagée par la presse française de droite généralement d'obédience catholique. Ainsi, les journaux tels que *Rivarol*, *Le bulletin de Paris*, *L'Indépendant*, *La France catholique*, condamnent le Premier Congrès des Écrivains et Artistes Noirs. Ils n'y voient en effet qu'une manifestation de quelques velléités racistes alliant manque de reconnaissance envers la civilisation et prédication d'un marxisme certain.

Pour ce qui est du clergé catholique dans l'empire colonial français, la réception du congrès se traduit surtout à travers la publication du collectif *Des prêtres noirs s'interrogent*. Ce collectif s'enracine dans les propos du congrès sur la situation de l'Église en Afrique, tout en prolongeant les réflexions qui y ont été amorcées, devenant ainsi un écho authentique de cet événement dans le monde noir. Il s'agit d'une initiative d'Alioune Diop portée par des prêtres africains francophones et haïtiens, dont les contributions constituent un appel à de profondes réformes au sein de l'Église catholique. Ces contributions s'énoncent par ailleurs comme une déconstruction des paradigmes définis en faveur de la mission, sans laquelle le risque d'une impasse n'est qu'évident, conformément à l'avertissement de Gérard Bissainthe lors du congrès : « Le bantou fera lui-même sa civilisation bantoue, et l'Africain son christianisme africain, et personne d'autre ne saura le faire pour eux, sous peine de n'avoir jamais de civilisation bantoue et de christianisme africain »⁵³. Cette déclaration se présente comme une interpellation d'autant plus urgente que si l'on s'en tient à Fabien Eboussi-Boulaga, la mission évangélisatrice en Afrique noire n'est qu'une forme de colonisation⁵⁴.

Les prêtres noirs qui s'interrogent invitent surtout à une reconsidération de la manière dont l'activité missionnaire de l'Église catholique s'est effectuée jusqu'alors dans le contexte

⁵² Howlett, « Le premier congrès et la presse internationale, » 115.

⁵³ Bissainthe, « Catholicisme et indigénisme religieux, » 126. Cette position de Bissainthe est par ailleurs exprimée d'une autre manière lorsqu'il déclare plus loin : « *un bon missionnaire étranger ne vaudra jamais un bon prêtre indigène* » (page 127).

⁵⁴ Eboussi Boulaga, « La démission, » 285.

africain, désormais marqué par une effervescence intellectuelle, politique et sociale. C'est dans cette mesure d'ailleurs que leurs réflexions témoignent d'un appel constant à une africanisation de l'Église catholique ainsi que l'avait préconisé le congrès de 1956, signifiée ici par le terme « adaptation ». La logique de l'adaptation ainsi prônée résiderait dans des similitudes établies entre la religion chrétienne et l'univers culturel négro-africain, comme le souligne Meinrad Hebga dans sa contribution à ce collectif : « Il reste qu'il n'y a aucune opposition essentielle entre christianisme et négritude mais une certaine concordance, aucune dégénérescence pour nous mais une chance unique d'épanouissement à la plus grande gloire du Dieu d'Abraham et de nos pères »⁵⁵.

C'est à l'aune d'un tel prolongement du Premier Congrès des Écrivains et Artistes Noirs que Mgr Lefebvre avait mis en garde toutes les autorités de l'Église catholique sous sa juridiction, aussi bien en Afrique Occidentale Française qu'en Afrique Équatoriale Française, sur une quelconque liberté des prêtres engagés dans une entreprise de publication perçue comme subversive et dangereuse : « Je vous préviens afin que vous puissiez rappeler à vos prêtres qu'ils ne peuvent rien publier sans votre autorisation ; et comme cette publication ne me donne pas toute assurance, il est nécessaire que vous y regardiez de près »⁵⁶. Même si par la suite le délégué apostolique de toute l'Afrique noire francophone aura une position plus inflexible à l'égard de cet ouvrage grâce à la diplomatie d'Alioune Diop⁵⁷, allant même jusqu'à le préfacer à la demande du père Gérard Bissainthe à qui le fondateur de Présence Africaine confia le projet de publication, il n'en demeure pas moins que ce collectif témoigne à sa manière de la difficulté de la réception du congrès par une partie du clergé français.

La position de ce clergé s'inscrivait par ailleurs dans la logique d'une opposition à tout discours d'émancipation et toute initiative allant en ce sens. Par contre la presse chrétienne a

⁵⁵ Hebga, « Christianisme et Négritude, » 199.

⁵⁶ Cité par Messina, « Des prêtres noirs s'interrogent, » 16.

⁵⁷ Messina, « Des prêtres noirs s'interrogent, » 16.

eu une position autre à l'égard du congrès en raison certainement du fait qu'elle se devait de soutenir la mission *ad extra* de l'Église telle que promue par exemple dans l'encyclique *Maximum Illud* (1919) de Benoît XV. Ce soutien impliquait donc aussi un accueil favorable à toute initiative contribuant au maintien et à la survie de l'Église et ses structures dans les territoires de mission. Il n'est donc pas étonnant que la revue *Informations catholiques internationales* ait considéré le collectif des prêtres noirs prolongeant les réflexions du congrès comme un des meilleurs livres catholiques publiés en 1956⁵⁸.

Du côté des communautés chrétiennes d'Afrique on note un silence sur le congrès. Cela est pour une part dû à la difficile circulation de l'information. En effet, beaucoup de chrétiens catholiques en Afrique sont très peu informés des activités des intellectuels africains en France. D'autre part, le contexte de décolonisation politique auquel l'Église catholique ne s'associe pas voire s'oppose dans les territoires français d'Afrique explique ce silence. Dans ce contexte, il est généralement déconseillé aux chrétiens de prendre position en faveur des mouvements d'émancipation.

Indépendamment de l'accueil mitigé du Premier Congrès des Écrivains et Artistes Noirs par le clergé, la presse française et les chrétiens d'Afrique, cet événement constitue un pas important franchi dans le processus d'émancipation et d'africanisation de la religion chrétienne, particulièrement marqué en Afrique noire francophone par le collectif des prêtres noirs. C'est ce qui explique par exemple l'enthousiasme des étudiants catholiques africains en France à l'égard de cette parution, ainsi qu'on peut le lire dans leur bulletin d'information *Tam-tam*⁵⁹. Les interrogations des prêtres signifiaient que si la religion chrétienne devait constituer une dimension de la personnalité africaine, elle ne pouvait sous quelque obédience que ce soit,

⁵⁸ Voir *Informations catholiques internationales*, n° 42 (1957).

⁵⁹ « Notes de lecture, » 35.

demeurer un simple prolongement de l'expérience de l'Occident. Alioune Diop exprimera plus tard cet avertissement ainsi qu'il suit :

Car si l'Afrique devait accepter que sa vie religieuse ne soit que le pâle et éternel reflet du génie de l'Occident, la vigueur de son action économique ou politique s'en trouverait considérablement affaiblie (...) La foi d'un peuple elle-même immunise contre ces agressions culturelles qui nous assaillent comme des microbes, et sont susceptibles de miner l'énergie et d'obscurcir la lucidité d'un peuple en action⁶⁰.

C'est dire que les questions et préoccupations qui sont posées et débattues ici ne sont pas oiseuses. Dans le prolongement de l'esprit du congrès de la Sorbonne, elles ont mis en exergue la nécessité d'un lien essentiel entre la question identitaire et culturelle des peuples noirs et l'Église catholique. C'est du moins ce qu'on peut lire dans l'éloge de Louis-Paul Aujoulat :

Que des prêtres noirs aient pu, dès à présent, livrer le fruit d'une réflexion à la fois hardie et prudente sur l'apostolat africain, qu'ils aient pu confronter publiquement le poids comme les richesses de la « Négritude », non seulement avec les exigences de la doctrine chrétienne, mais tout aussi bien avec les possibilités d'accueil de la liturgie romaine et jusqu'avec les impératifs d'un sacerdoce qui ne connaît pas de couleur ; qu'ils aient pu chercher dans l'ontologie africaine ou dans la solidarité clanique, ou encore dans les rites sacrés tels que le pacte de sang, des pierres d'attentes pour un enracinement profond de la foi et de la vie chrétiennes, voilà qui marque peut-être une étape décisive dans l'implantation de l'Eglise en Afrique⁶¹.

⁶⁰ Présence Africaine, « Nos tâches, » 3-4.

⁶¹ Aujoulat, *Aujourd'hui l'Afrique*, 385.

Ainsi, le collectif *Des prêtres noirs s'interrogent* enraciné dans les conclusions du Premier Congrès des Écrivains et Artistes Noirs a impulsé une dynamique nouvelle dans la perception africaine de la religion chrétienne. Et de fait, le silence était désormais rompu, comme en témoigne d'ailleurs l'avant-propos même de cet ouvrage : « On a assez longtemps pensé nos problèmes pour nous, sans nous, et même malgré nous. Le prêtre africain doit aussi dire ce qu'il pense de son Église en son pays pour faire avancer le royaume de Dieu »⁶². C'est aussi à travers une telle audacieuse prise de parole que ce collectif prolonge l'écho du congrès au sein de l'Église catholique, et fait de la réception de cet événement un processus qui se renouvelle. En effet, la crise de personnalité qui marque encore aujourd'hui le fait d'être chrétien et Africain appelle une attention toute particulière. Et c'est en cela aussi que réside tout l'intérêt de cet ouvrage qui, après plus de soixante-cinq ans, continue d'interpeler sur l'impact du congrès de Paris dont le cinquantième anniversaire célébré en 2006 aurait constitué un nouveau point de départ pour les peuples noirs au XXI^e siècle. Il s'ensuit donc une permanence de l'aujourd'hui dont il était déjà naguère question : « Ce livre nous semble indispensable aujourd'hui où l'Église en nos pays noirs, traverse une crise assez difficile parfois, et que nous sentons, nous, dans notre chair, alors que des observateurs "étrangers" ne s'en rendent même pas souvent compte »⁶³.

Conclusion

Le Premier Congrès des Écrivains et Artistes Noirs constitue l'un des événements fondateurs de l'éveil des peuples négro-africains au XX^e siècle. En effet, il dépasse l'effervescence d'un mouvement de décolonisation, pour se définir aussi comme une occasion d'affirmation des peuples noirs contre les idéologies infériorisant l'Africain et contre une posture de l'Église catholique favorable à la colonisation et autres formes de discrimination. Ce congrès participe en cela de toutes les dynamiques historiques qui permettent de comprendre le processus

⁶² « Avant-propos », 16.

⁶³ Bissainthe, « Noirs et Blancs », 32.

d'émancipation de ces peuples, à l'aune des conséquences de la Deuxième Guerre mondiale. Ce processus d'émancipation intègre la dimension religieuse comme une composante importante voire essentielle. C'est d'ailleurs pourquoi le congrès tenu à la Sorbonne en 1956 ne pouvait ignorer la religion et notamment de la religion chrétienne dans cette sorte de renaissance culturelle du monde noir qui s'initiait à travers la diaspora africaine et à partir de l'empire colonial français.

Même si jusqu'ici les réflexions produites sur le Premier Congrès des Écrivains et Artistes Noirs n'ont pas accordé un intérêt particulier à la réception de cet événement au sein de la religion chrétienne et notamment dans l'Église catholique, il n'en demeure pas moins que ce congrès dont l'importance sur le plan historique est incontestable y a eu un écho. Cet écho s'est d'ailleurs avéré déterminant pour l'avenir du catholicisme dans l'empire colonial français d'Afrique noire et même plus largement dans l'ensemble du continent africain. C'est en cela que l'accueil mitigé des réflexions et débats ayant marqué cet événement ne peuvent dissimuler l'impact de celui-ci dans la conscience chrétienne catholique négro-africaine. Et de fait, non seulement le collectif *Des prêtres noirs s'interrogent* est parvenu à ouvrir une ère nouvelle sous fond d'africanisation au sein de l'Église catholique à la suite des appels du Premier Congrès des Écrivains et Artistes Noirs, mais aussi il a permis à l'Afrique chrétienne de rompre son silence séculaire conformément à l'esprit du « Bandoeng culturel » que fut ce congrès. Et dans la mesure où la pertinence de ce collectif se prolonge dans le temps présent, il y a lieu de reconnaître qu'au sein de l'Église catholique l'impact du congrès de 1956 reste actuel et méritait de ce fait d'être redécouvert.

Bibliographie

Archives

Chevilly-Larue, Archives générales des spiritains, SF 25.10 : fonds Joseph Michel.

Paris, Archives du rectorat de la Sorbonne, boîte 3.

Ouvrages et articles

« Avant-propos. » In *Des prêtres noirs s'interrogent*, dirigé par Présence Africaine, 15-18. Paris, 1956.

« Déclaration des étudiants catholiques d'Afrique noire en France. » *Tam-tam*, n°6 (1956) : 4-6.

« Discours de Jean XXIII aux membres de la SAC. » In *Un hommage africain à Jean XXIII*, dirigé par SAC, 11-13. Paris, 1965.

« Lettre aux africains non catholiques. » *Présence Africaine*, n°44 (1962) : 246-48.

« Lettre aux catholiques africains (prêtres et laïcs). » *Présence Africaine*, n°44 (1962) : 245-46.

« Notes de lecture. » *Tam-tam*, n° 7 (1957) : 35-37.

« Un devoir de conscience. » *Spiritus*, n° 56 (1974) : 342-47.

Abiola, Irele. « Négritude et *African Personality* ». In *Colloque sur la Négritude*, 151-68. Paris, 1972.

Africana III. « Le courrier des lecteurs : le procès des hommes blancs. » *Les missions catholiques*, n° 60-61 (1957) : 103.

Marès, Antoine, et Pierre Milza. « Introduction. » In *Le Paris des étrangers depuis 1945*, dirigé par Antoine Marès et Pierre Milza, 9-14. Paris, 1995.
<https://books.openedition.org/psorbonne/954>.

Aujoulat, Louis –Paul. *Aujourd'hui l'Afrique*. Paris/Tournai, 1958.

Balandier, Georges. « La situation coloniale. » *Cahiers internationaux de sociologie*, n° 11 (1951) : 44-79.

Bissainthe, Gérard. « Catholicisme et indigénisme religieux. » In *Des prêtres noirs s'interrogent*, dirigé par Présence Africaine, 111-135. Paris, 1956.

Bissainthe, Gérard. « Le christianisme face aux aspirations culturelles des peuples noirs. » *Présence Africaine*, n° spécial (1956) : 326-29.

Bissainthe, Gérard. « Noirs et Blancs. » *Informations catholiques internationales*, n° 37 (1956) : 3-4 et 32.

Cabanel, Patrick. « Catholicisme et laïcité, articles d'exportation dans le République coloniale ? » In *Religions et colonisation*, dirigé par Dominique Borne et Benoît Falaize, 55-63. Paris, 2009.

Cooper, Frederick. *Colonialism in question: theory, knowledge, history*. Berkeley, 2005.

Coulon, Paul. « Le courage de l'histoire. » *Histoire et missions chrétiennes*, n° 10 (2009) : 3-8.

Diop, Alioune. « Ame chinoise et christianisme : note sur le livre du R.P. Huang. » *Présence Africaine*, n° 13 (1957) : 151-52.

Diop, Alioune. « Colonialisme et nationalisme culturels. » *Présence Africaine*, n° 4 (1955) : 5-15.

Diop, Alioune. « Discours d'ouverture du Premier Congrès des Écrivains et Artistes Noirs. » *Présence Africaine*, n° spécial : 1956, 9-18.

Diop, Alioune. « Revue des revues : Revue "Comprendre" n° 14. » *Présence Africaine*, n° 4 (1955) : 93-4.

Eboussi Boulaga, Fabien. « La démission. » *Spiritus*, n° 56 (1974) : 276-87.

Ekollo, Thomas. « De l'importance de la culture pour l'assimilation du message chrétien en Afrique noire. » *Présence Africaine*, n° spécial (1956) : 179-89.

Farge, Arlette. « Penser et définir l'événement en histoire ». *Terrain*, n° 38 (2002) : 67-78.
<https://doi.org/10.4000/terrain.1929>.

Foster, Elizabeth A. « 'Theologies of colonization': the Catholic Church and the future of the French empire in 1950s. » *The Journal of Modern History*, n° 2 (2015) : 281-315.

Grimal, Henri. *La décolonisation 1919-1963*. Paris, 1965.

Hazoumé, Paul. « La révolte des prêtres. » *Présence Africaine*, n° spécial (1956) : 29-42.

Hebga, Meinrad. « Christianisme et Négritude ». *Des prêtres noirs s'interrogent*. In *Des prêtres noirs s'interrogent*, dirigé par Présence Africaine, 189-203. Paris, 1956.

Hebga, Meinrad. *Emancipation d'Eglises sous tutelle. Essai sur l'ère post missionnaire*. Paris, 1976.

Hebga, Meinrad. « Une seule pensée, une seule civilisation. » *Présence Africaine*, n° spécial (1957) : 301-306.

Howlett, Jacques. « Le premier congrès des écrivains et artistes noirs et la presse internationale. » *Présence Africaine*, n° 20 (1958) : 111-17.

Informations catholiques internationales, n° 42 (1957).

James, Marcus. « Christianity in the Emergent Africa ». *Présence Africaine*, n° spécial (1956) : 238-44.

Legrain, Michel. « La querelle du devoir de décolonisation autour du père Joseph Michel et de l'aumônerie des étudiants d'outre-mer (1954). » *Histoire et missions chrétiennes*, n° 10 (2009) : 95-117.

Les Editions Présence Africaine, Liminaire au *Colloque sur les religions : Abidjan, 5-12 avril 1961*, 9-11. Paris, 1962.

Lock, Etienne. *Alioune Diop et le dépassement du conflit identité africaine – catholicisme*. Paris, 2018.

Lock, Etienne. « Identité africaine et catholicisme : problématique de la rencontre de deux notions à travers l'itinéraire d'Alioune Diop (1956-1995). » Thèse de doctorat, Université de Lille, 2014.

Lock, Etienne. « La théologie africaine dans l'horizon de réflexion d'Alioune Diop. » Thèse de doctorat, Université Catholique de Lille, 2014.

Lüsebrink, Hans-Jürgen. « L'Europe et le monde non-européen. » In *Europe en mouvement : à la croisée des cultures*, dirigé par Wolfgang Asholt, Mireille Calle-Gruber, Edith Heurgon et Patricia Oster-Stierle, 185-195. Paris, 2018.

Messina, Jean-Paul. « Des prêtres noirs s'interrogent : contexte historique. » In *Des prêtres noirs s'interrogent : quarante ans après, quelle actualité et quelle pertinence théologiques ?*, dirigé par Jean-Paul Messina, 7-17. Yaoundé, 2000.

Michel, J. P. « Un Bandoeng de la culture noire. » *Rythmes du monde*, n° 4 (1956) : 221-225.

Mudimbe, Valentin Yves. « Pouvoir culturel de l'Occident et christianisme. » In SAC, *Civilisation noire et Eglise catholique*, 67-87. Paris/Abidjan-Dakar, 1978.

Owono-Kouma, Auguste. « Quête d'autonomie en littérature africaine. La carrière littéraire et intellectuelle de Mongo Beti après la censure officieuse du pauvre Christ de Bomba par Mgr René Graffin. » *Synergies Brésil*, n° 10 (2012) : 97-110.

Présence Africaine. « Autour du congrès. » *Présence Africaine*, n°7 (1956) : 3-6.

Présence Africaine, « Lu dans la presse. » *Présence Africaine*, n° 7 (1956) : 156.

Présence Africaine. « Nos tâches. » *Présence Africaine*, n° 36 (1961) : 3-5.

Présence Africaine. « Peut-on dresser le Vatican contre les peuples de couleurs ? » *Présence Africaine*, n° 16 (1957) : 3-8.

Prudhomme, Claude. « Penser la colonisation mais comment ? » In *La construction du discours colonial : l'empire français aux XIX^e et XX^e siècles*, dirigé par Oissila Saaïdia et Laurick Zerbini, 19-33. Paris, 2009.

Revet, Sandrine. « Événement, contexte, histoire. » In *Anthropologie d'une catastrophe : les coulées de boue de 1999 au Venezuela*, 32-36. Paris, 2007.
<http://books.openedition.org/psn/1187>.

SAC. *Un hommage africain à Jean XXIII*. Paris, 1965.

Sastre, Robert. « Un obstacle à la christianisation de l'Afrique noire : le système colonial. »
Tam-tam, n° 6 (1956) : 7-25.

Senghor, Léopold Sédar. « L'esprit de la civilisation ou les lois de la culture négro-africaine. » *Présence Africaine*, n° spécial (1956) : 51-65.

Vanneste, Alfred. « Une Faculté de Théologie en Afrique. » *Revue du clergé africain*, n° 3 (1958) : 225-236.

Wallerstein, Immanuel. *L'universalisme européen. De la colonisation au droit d'ingérence*.
Trad. P. Hutchinson. Paris, 2008.

Wright, Richard. « Tradition and Industrialization. » *Présence Africaine*, n° spécial (1956) :
355-369.