

# Symposium Leo Frobenius II



# Symposium Leo Frobenius II

Le Rôle des traditions dans le développement de l'Afrique  
The Role of Traditions in the Development of Africa  
Die Rolle der Traditionen für die Entwicklung Afrikas

Rapport final d'un symposium international organisé par  
les Commissions Allemande et Sénégalaise pour  
l'UNESCO du 14 au 17 mars 1979 à Dakar

Final Report of an International Symposium organized by  
the German and Senegalese Commissions for UNESCO  
from 14 to 17 march 1979 at Dakar

Bericht über ein internationales Symposium, veranstaltet  
von der Deutschen und Senegalesischen UNESCO-  
Kommission vom 14. bis 17. März 1979 in Dakar

Deutsche UNESCO-Kommission, Bonn  
K · G · Saur München · New York · London · Paris

Seminarbericht der Deutschen UNESCO-Kommission Nr. 33

Président du Symposium / President of the Symposium /  
Präsident des Symposiums

S.E.M. Léopold Sédar Senghor

Vice-Présidents / Vice-Presidents / Vizepräsidenten

S. E. Abdel Kader Fall

M. Otto von Simson

Rédaction Finale / Final Redaction / Schlußredaktion

M. Eike Haberland

M. Karl Heinz Striedter

M. Roland Mischung

M. Ulrich Braukämper

Traductions / Translations / Übersetzungen

M. Yves R. Cany

M. O. F. Raum

M. Adam Jones

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

*Le rôle des traditions dans le développement de l'Afrique: rapport final d'un symposium  
internat. = The role of traditions in the development of Africa. = Die Rolle der  
Traditionen für die Entwicklung Afrikas / Symposium Leo Frobenius II. Organisé par les  
Comm. Allemande et Sénégalaise pour l'UNESCO du 14 - 17 mars 1979 à Dakar. Dt.  
UNESCO-Komm., Bonn. [Président du symposium Léopold Sédar Senghor. Réd. finale  
Eike Haberland . . . Trad. Yves R. Cany . . .]. - München, New York, London, Paris:  
Saur, 1980.*

(Seminarbericht der Deutschen UNESCO-Kommission; Nr. 33)

ISBN 3-598-20423-X

NE: Haberland, Eike [Red.]; Symposium Leo Frobenius · 02, 1979, Dakar ;;  
Deutsche UNESCO-Kommission; 1. PT; 2. PT

© 1980 by Deutsche UNESCO-Kommission, Bonn

K. G. Saur Verlag KG, München

Gesamtherstellung: Druckerei Stocky & Co., Leverkusen-Opladen

Printed in the Federal Republic of Germany

ISBN 3-598-20423-X

## Table des matières / Contents / Inhalt

Préface .....	8
Foreword .....	9
Vorwort .....	10
Otto von Simson:	
Nous désirons participer à votre liberté .....	11
Amadeou Makhtar Mbow:	
Rompre avec le cercle vicieux .....	15
Léopold Sédar Senghor:	
Les leçons de Leo Frobenius .....	22
Fernando Lambert:	
Le recit négro-africain .....	32
Saër Dione:	
Essai de lecture sémiotique d'un conte d'Amadou Koumba – Vérité et mensonge: Esquisse d'une théorie de l'oralité à l'écriture .....	41
Henri Gravand:	
Fondements historiques et anthropologiques de la nation sénégalaise .....	46
Iba Der Thiam:	
La tradition orale: source privilégiée de l'histoire africaine .....	56
Demba Diouf:	
Place des langues africaines d'enseignement dans une politique de développement de l'homme .....	81
Pierre M. Sambou:	
Les liens entre les recherches linguistiques et le développement en Afrique .....	91
Alassane Thiam:	
Origines et développement de l'architecture des civilisations saharo-soudano-sahéliennes .....	94
Serge Guinchard:	
Famille traditionnelle, développement moderne et code de la famille au Sénégal .....	106
John A. A. Ayoade:	
Tradition and political development in Africa .....	157
Jean Mfoulou:	
Tradition et construction nationale en Afrique noire: le cas de la Tanzanie ...	176

Asmarom Legesse:	
Post-feudal society, capitalism, and revolution: the case of Ethiopia . . . . .	195
M. Angulu Onwuejeogwu:	
The role of culture centres or African studies in the growth and development of knowledge in Africa . . . . .	227
Harriet Ngubane (Sibisi):	
Rethinking tradition . . . . .	263
Tshiamalenga Ntumba:	
Sélection, restitution, reconstruction, création – Le sens et les quatre moments essentiels de la recherche philosophique africaine aujourd’hui . . . . .	273
Mubanga E. Kashoki:	
The use of African traditions as the foundation of original scholarship . . . . .	284
C. L. S. Nyembezi:	
Knowing ourselves . . . . .	294
Alassane Ndaw:	
Le rôle des traditions dans le développement de l’Afrique . . . . .	304
Amar Samb:	
L’Islam et le développement en Afrique noire . . . . .	312
Lilyan Kesteloot:	
Comment utiliser les traditions orales dans l’éducation en Afrique? . . . . .	320
Mamadou Niang:	
Sciences sociales, traditions orales, et développement . . . . .	330
Ravane Mbaye:	
La tradition dans le droit islamique et le développement . . . . .	339
Justin Carrère:	
Art et développement . . . . .	344
Marie-Thérèse Basse:	
La technologie alimentaire traditionnelle – facteur de développement . . . . .	350
Thianar Ndoye:	
La nutrition dans la civilisation négro-africaine nord-soudanienne . . . . .	354
Abdourahime Ndiaye:	
La science et la technique au service du développement . . . . .	358
René Guiraud:	
Eaux souterraines et développement en Afrique intertropicale . . . . .	369
Oumar Sylla:	
Bases scientifiques de pratiques traditionnelles . . . . .	374

Yvette Parès: Nécessité d'une Symbiose entre la Médecine occidentale et les Médecines traditionnelles. Etude d'un cas particulier: la Lutte antilépreuse .....	379
Christian Sina Diatta: Energies renouvelables et développement .....	386
Galaye Dia: Le Raisonnement mathématique dans le milieu culturel .....	394
André Doyen: Sciences et techniques appliquées au développement, relation «Forêt–Public» .....	399
Oumar Sylla: Rapport de synthèse .....	407
Abdel Kader Fall: Discours de clôture du deuxième Symposium Leo Frobenius .....	413

## Préface

Le premier symposium Frobenius eut lieu à Yaoundé, en décembre 1973 à l'occasion de la commémoration du centième anniversaire de la naissance de Léo Frobenius, le grand humaniste allemand et africaniste. Les commissions camerounaise et allemande pour l'UNESCO en association avec le Centre de Recherches Africaines de l'Université de Yaoundé et l'Institut Frobenius à l'Université Goethe de Francfort sur le Main étaient les promoteurs de ce symposium qui avait pour but de couronner les meilleurs projets conçus par des Africains, concernant les « Perspectives actuelles de la recherche africaine ». Quatorze communications, émanant d'auteurs venant de toutes les parties de l'Afrique, furent présentées et discutées devant un auditoire de savants internationaux. Les impressionnantes publications issues de ces travaux furent réunies dans le premier volume des « Symposium Frobenius », ouvrage dont la première édition est déjà épuisée. Cette œuvre constitue un témoignage de l'ampleur et du champ des recherches et leur actualité, de la hauteur de vue des perspectives évoquées et de l'acuité des analyses, toutes caractéristiques qui appartiennent à la jeune génération des savants africains.

Ce premier symposium eut un tel succès qu'il fut décidé d'institutionnaliser cette manifestation en choisissant de façon variable les lieux où se tiendraient les conférences – si possible toujours en Afrique. Le but du renforcement du dialogue entre Sud et Nord est résumé dans les statuts de l'UNESCO : améliorer la compréhension des cultures et contribuer au développement créateur de tous les hommes de cette terre. La date du deuxième symposium dut être plusieurs fois ajournée jusqu'à ce qu'en 1979, la deuxième conférence se réunisse à Dakar. Un problème qui, pour le présent et le futur de l'Afrique est d'une extrême importance, à savoir le rôle des cultures africaines authentiques dans le développement du continent, fut choisi comme thème de ce symposium. Au reproche d'intellectualisme comme en ce qui concerne les conséquences, les travaux publiés donnent la meilleure des réponses. Comme à Yaoundé, ces travaux furent présentés et discutés en conférences publiques. Le problème de retrouver la culture africaine et de poursuivre son développement créateur est, pour ce continent – que nous aimons et pour lequel nous œuvrons -, au moins aussi important que l'acquisition de l'indépendance politique et économique.

De nouveau, ce symposium est le fruit des travaux réalisés en commun par les commissions sénégalaise et allemande pour l'UNESCO, par toutes les Facultés de l'Université de Dakar et l'Institut Frobenius. La part active prise par Monsieur le Président de la République du Sénégal, S. E. Léopold Sédar Senghor, par Monsieur Amadou Makhtar Mbow, Directeur Général de l'UNESCO et par les deux présidents des commissions sénégalaise et allemande S. E. Abdel Kader Fall et Otto von Simson prouve l'importance que l'opinion a reconnu au symposium et à ses thèmes.

Nous espérons pouvoir bientôt organiser un troisième Symposium Frobenius sur le sujet « Musées en Afrique ».

Abdel Kader Clédor Ndiaye  
Secrétaire général de la  
Commission Nationale Sénégalaise  
pour l'UNESCO

Hans Meinel  
Secrétaire général de la  
Commission Allemande  
pour l'UNESCO

## Foreword

The first Frobenius Symposium in memory of the 100th birthday of the great German humanist and Africanist Leo Frobenius took place in Yaoundé in December 1975. The organizers were the UNESCO Commissions of Cameroon and Germany, the Centre des Recherches Africaines of the University of Yaoundé and the Frobenius Institute of the Johann Wolfgang Goethe University of Frankfurt on Main. The symposium grew out of a competition for the best essays written by Africans on 'Perspectives of Current African Research'. Fourteen essays of authors from all parts of Africa were presented and discussed before an international scientific audience. They were published in the first volume of these 'Frobenius symposia' which, unfortunately, is already out of print. The publication is a telling witness to the breadth of the scientific approach, the topicality of research, the critical distance and the acuity of analysis of these authors, who all belong to the younger generation of African scholars.

This first symposium was such a success that the decision was taken to let it become a standing institution with changing venue, if possible always in Africa. Its aims are to be the strengthening of the dialogue between South and North in the sense of the basic concern of UNESCO, to wit: to contribute to the better understanding between all cultures and to the creative unfolding of all peoples of this earth. Unfortunately the date of the second symposium had to be postponed several times so that it was only in 1979 that it could take place in Dakar. For its theme a problem of surpassing importance for Africa at present and in the future was chosen, viz., the significance of the authentic African culture for the development of the continent. About this intellectual subject, and even more so about its consequences, the essays published here yield the best information. They were, as in Yaoundé, presented and discussed in public. For the future of the continent which we love and for which we work the question of the re-discovery and unfolding of African culture is at least as important as its political and economic liberation.

Again the symposium was jointly organized by the Senegalese and German UNESCO Commissions, by all the faculties of the University of Dakar and by the Frobenius Institute. The significance attributed to the symposium was shown by the active participation of the state president of Senegal, H. E. Léopold Sédar Senghor, of the Director-General of UNESCO, Amadou Makhtar Mbow, and of both the Presidents of the Senegalese and German UNESCO Commissions, H. E. Abdel Kader Fall and Otto von Simpson.

We hope to be able to hold a third Frobenius symposium on the topic 'Museums in Africa'.

Abdel Kader Clédor Ndiaye  
Secretary-General of the  
Senegalese Commission for UNESCO

Hans Meinel  
Secretary-General of the  
German Commission for UNESCO

## Vorwort

Das erste Frobenius-Symposium fand im Dezember 1973 in Yaoundé statt – zur Erinnerung an den 100. Geburtstag des großen deutschen Humanisten und Afrika-Wissenschaftlers Leo Frobenius. Seine Organisatoren waren die kamerunische und die deutsche UNESCO-Kommission, das Centre des Recherches Africaines der Universität Yaoundé und das Frobenius-Institut an der Johann Wolfgang Goethe-Universität in Frankfurt am Main. Das Symposium war aus einem Preisausschreiben für die besten von Afrikanern geschriebenen Aufsätze über „Perspektiven aktueller Afrika-Forschung“ hervorgegangen. Vierzehn Aufsätze von Autoren aus allen Teilen Afrikas wurden dann in Yaoundé vor einem internationalen wissenschaftlichen Auditorium vorgetragen und diskutiert. Ihre Veröffentlichung erfolgte im ersten Bande dieser „Frobenius-Symposien“, der bereits vergriffen ist. Diese Publikation legt ein beredtes Zeugnis ab für die Breite des wissenschaftlichen Ansatzes, für die Aktualität der Forschung, für die kritische Distanz und die Schärfe der Analyse der Autoren, die alle zur jüngeren Generation afrikanischer Wissenschaftler gehörten.

Dieses Symposium hatte einen solchen Erfolg, daß beschlossen wurde, es zu einer ständigen Einrichtung mit wechselnden Tagungsorten – wenn möglich in Afrika – werden zu lassen. Sein Ziel soll eine Verstärkung des Dialogs zwischen Süd und Nord beinhalten, im Sinne des Grundanliegens der UNESCO – nämlich zu einem besseren Verständnis aller Kulturen untereinander und zu einer schöpferischen Entfaltung aller Menschen dieser Erde beizutragen. Leider mußte mehrmals der Termin des zweiten Symposiums verschoben werden, so daß es bis 1979 dauerte, bis es in Dakar stattfinden konnte. Als Thema hatte man ein Problem gewählt, das für Afrika in Gegenwart und Zukunft von überragender Wichtigkeit ist, nämlich das Verhältnis der authentischen afrikanischen Kultur für die Entwicklung des Kontinents. Über diesen intellektuellen Vorwurf, noch mehr aber über seine Konsequenzen geben die hier veröffentlichten Aufsätze die beste Auskunft. Sie wurden wie in Yaoundé öffentlich vorgetragen und diskutiert. Das Problem der Wiederfindung und der schöpferischen Weiterentwicklung der afrikanischen Kultur ist für die Zukunft dieses Kontinents, den wir lieben und für den wir arbeiten, von mindestens ebenso großer Bedeutung wie seine politische und ökonomische Befreiung.

Wieder wurde das Symposium gemeinschaftlich organisiert: von der senegalesischen und der deutschen UNESCO-Kommission, von allen Fakultäten der Universität Dakar und vom Frobenius-Institut.

Die Wichtigkeit, die man dem Symposium und seinem Thema zuerkannte, beweisen am besten die aktive Teilnahme des Staatspräsidenten des Senegal, S. E. Leopold Sedar Senghor, des Generaldirektors der UNESCO, Amadou Makhtar Mbow und der beiden Präsidenten der senegalesischen und deutschen UNESCO-Kommission, S. E. Abdel Kader Fall und Otto von Simson.

Wir hoffen, bald ein drittes Frobenius-Symposium über „Museen in Afrika“ veranstalten zu können.

Abdel Kader Cléodor Ndiaye  
Generalsekretär der  
Senegalesischen UNESCO-Kommission

Hans Meinel  
Generalsekretär der  
Deutschen UNESCO-Kommission

OTTO VON SIMSON

## «Nous désirons participer à votre liberté»

Inutile d'insister sur l'importance de ce deuxième symposium international Leo Frobenius, auquel M. le Président de la République du Sénégal a bien voulu prêter son haut patronage, et qui s'ouvre en présence du directeur général de l'UNESCO, M. Mbow. Le thème général de notre réunion, «le rôle des traditions dans le développement de l'Afrique», intéresse les Allemands, les Européens autant que les Africains. Car nous tous, nous nous trouvons confrontés de façon singulière avec les forces contraires de la tradition et du progrès; aucun siècle n'a vécu comme le nôtre les souffrances et les espoirs de cette antinomie.

Je suis heureux de vous transmettre de la part de la commission allemande pour l'UNESCO, les meilleurs voeux pour le succès de vos travaux. Permettez-moi d'ajouter quelques observations à titre personnel.

J'avoue que je ne me trouve pas sans émotion sur le sol d'Afrique et surtout du Sénégal. Bien sûr, ce n'est pas ma première visite au continent de la Négritude, ni ma première rencontre avec le patrimoine humaniste et culturel que nous autres Européens, n'ont découvert qu'au cours de ce vingtième siècle et après tant de rencontres antérieures où nous, Européens, ont infligés des injustices atroces aux peuples et à l'esprit africains, parce que le préjugé et la convoitise nous avaient rendus aveugles à tout ce que les peuples négro-africains, leurs traditions et leur culture avaient à nous offrir, aveugles aux richesses spirituelles infiniment plus précieuses et même plus nécessaires pour nous que toutes les richesses naturelles que produit votre terre fertile.

Voici la raison pour l'émotion, le saisissement dont j'ai parlé tout à l'heure et que je voudrais expliquer de façon plus sobre et plus claire.

Notre siècle a vu la libération de l'Afrique noire. C'est peut être grâce à ces événements historiques que notre époque ne mérite pas seulement comme on a insisté si souvent – le nom de l'époque de la violence et de l'angoisse, mais le nom de l'époque de la Liberté. Je ne parle pas seulement de la libération des peuples de l'Afrique noire et de tous les peuples qui avaient vécu ou qui vivent encore sous domination étrangère. Si je parle de la liberté de ce siècle, je pense aussi au fait que cette libération du négro-africain a contribué et contribuera dans le domaine spirituel, poétique et musical à une véritable libération de la civilisation européenne.

Avant de m'expliquer, je voudrais rendre hommage à l'UNESCO et à son directeur général. Car, c'est grâce à notre organisation et aux critères intellectuelles établies par elle, que notre réunion, cette rencontre entre érudits et entre cultures très différentes, a été réalisée. L'UNESCO encourage et facilite l'échange libre

d'idées dans un esprit de compréhension et de tolérance et aussi la fertilisation mutuelle de philosophies et de traditions. Et dans une certaine mesure, c'est aussi grâce aux travaux de popularisation réalisées par l'UNESCO que l'Europe a pu se rendre compte et a pu bénéficier du rayonnement de la culture négro-africaine.

Il faut ajouter toutefois que l'UNESCO elle-même n'existerait pas sans cet esprit d'ouverture, cette volonté de libération intellectuelle, morale et spirituelle, sans ce besoin de franchir toutes les frontières si remarquablement décrit, dans le domaine des arts, par André Malraux. C'est cet esprit, cette volonté, cette force libératrice qui nous permettent de comprendre, d'apprécier et de respecter les civilisations les plus éloignées de nous dans le temps et dans l'espace.

En ce moment, je voudrais attirer votre attention, Mesdames et Messieurs, sur une coïncidence singulière. Je viens de parler de la libération et par conséquent de la Renaissance de la «négritude» et j'ai souligné l'importance de ce fait historique pour ce que deviendra l'espérance de libération de la culture européenne et occidentale. Or, cette espérance de libération, ce rayonnement de l'humanisme négro-africain nous parvient au moment où notre vieille civilisation européenne semble fatiguée, dominée par le calcul et le raisonnement abstrait et menacée par le matérialisme idéologique d'une part, et le matérialisme de la production industrielle d'autre part.

Il y a soixante ans, vers la fin de la première guerre mondiale, un penseur allemand, Oswald Spengler, publia son ouvrage célèbre titré «la Décadence de l'Occident», où il dresse un tableau sombre et effrayant de la situation de notre culture, prévoyant sa fin imminente. C'était le moment où, en France, Paul Valéry écrivait: «Nous savons maintenant que les civilisations sont mortelles.» Je pense néanmoins qu'Oswald Spengler a été trop pessimiste. Bien sûr, les symptômes menaçants dont il parle – et qui sont semblables à ceux que j'ai mentionnés tout à l'heure – existent. Mais à côté d'eux, et surtout depuis la fin de la deuxième guerre mondiale, il y a aussi des symptômes nettement encourageants.

Je pense au nombre toujours grandissant d'hommes et de femmes – surtout de la jeune génération – qui cherchent à se libérer de la séduction et des contraintes du matérialisme. Ils demandent et obtiennent l'accès véritablement démocratique aux biens esthétiques et au patrimoine culturel – cet accès auquel l'UNESCO consacre une partie importante de son programme. Je pense aussi – plus important encore – à cette Renaissance religieuse dont bénéficient les grandes religions mondiales – tel l'Islam et les églises chrétiennes – mais aussi ces cultes obscures qui, eux aussi, semblent répondre, quoique souvent de façon néfaste, à un nouveau et puissant besoin religieux. Et je pense enfin à cette découverte de l'environnement, au désir de conserver l'innocence de la Nature et la beauté de nos sites historiques, désir de conserver pour participer à cette innocence et à cette beauté. En un mot, l'Occi-

dent, soixante années après Spengler, semble en train de se libérer du matérialisme pour se rappeler, de nouveau, les valeurs spirituelles.

Or, c'est précisément en ce moment d'un réveil qui pourrait devenir une libération, que nous entendons la voie de la Négritude, c'est-à-dire d'une culture de la poésie et de l'image, de la réalité et du saisissement, si clairement définie dans l'oeuvre philosophique et si magnifiquement évoquée dans la poésie de Léopold Sédar Senghor.

Monsieur le Président de la République, votre oeuvre comme homme d'Etat aussi que comme homme de lettres a été consacré à la liberté. Et à maintes reprises, vous avez rappelé à nous autres, Européens, combien notre civilisation industrielle pourrait profiter, combien elle a besoin de ces valeurs de la Négritude afin de rejoindre les ressources les plus profondes de l'humanisme et de la spiritualité. Vous le savez, M. le Président, que votre voix a été entendue, depuis longtemps déjà, par nos meilleurs penseurs, poètes et artistes. Mais ce n'est pas tout.

Votre aperçu justement célèbre: «la raison européenne est analytique par utilisation, la raison nègre, intuitive par participation», aussi que votre livre «Négritude et humanisme», nous ont aidé à nous libérer nous-mêmes de cet esprit de calcul – ou de géométrie comme disait Pascal – pour retrouver les valeurs de cette tradition spirituelle que Léo Frobenius a voulu rapprocher de la Négritude.

Dans l'esthétique négro-africaine, selon vous, la littérature et l'art sont intégrés dans la vie sociale, une vie réglée et illuminée par la fête, par l'initiation; et aussi, dans la tradition négro-africaine, l'art et l'initiation sont inséparables. Chez nous, par contre, la vie sociale a été profanée, la fête a presque disparu de la vie publique, elle n'existe que dans l'intimité de nos sanctuaires, limitée aux dimanches et jours de fêtes. C'est pourquoi, je pense que notre art contemporain a perdu sa fonction initiatrice. Quoique ce soit, il y a deux jours à Cologne, dans une exposition magnifique d'art médiéval, j'ai dû penser à votre livre, M. le Président. Une foule immense se pressait devant les peintures, sculptures et objets d'art religieux. Cette foule n'était pas seulement curieuse. Elle était saisie, profondément engagée et émue par un art qui comme l'art négro-africain – était intégré dans la vie sociale, un art inséparable du culte religieux et qui repose, comme le vôtre, «sur la compréhension du surréel».

Enfin, ce que j'ai dit des symptômes d'une Renaissance religieuse explique l'intérêt suscité par le chapitre «Socialisme, fédération, religion» dans votre esquisse si remarquable de la voie africaine du Socialisme, chapitre où vous invitez nos contemporains africains de se méfier du «Sahel» de l'athéisme.

Personne ne peut nier que nos deux cultures, nos deux traditions sont bien différentes: deux civilisations, selon L. S. Senghor, qui, «parce qu'elles sont les plus

éloignées, sont les plus complémentaires». En ce moment historique, nos deux civilisations sont sur la voie de développement, et dans la mesure de ce développement, elles sont en train de se rapprocher. L'Afrique a besoin de nos technologies. Nous, par contre, nous sommes en train de découvrir que l'industrialisation, les biens qu'elle peut fournir à l'humanité, ne peuvent pas être une fin en soi. C'est pourquoi nos yeux sont tournés vers l'humanisme négro-africain, vers des valeurs d'une tradition endogène, dont la préservation, la vitalité sont peut-être aussi indispensables pour nous que pour vous. C'est pourquoi nous autres, Européens, nous désirons participer à votre liberté.

En conclusion, M. Le Président de la République, il me semble que ce deuxième symposium Léo Frobenius, consacré au rôle de la tradition dans le développement de l'Afrique, est aussi un hommage à vous. Votre vision d'un humanisme négro-africain nous a aidé à retrouver et à dégager les meilleures valeurs de notre civilisation européenne. Car c'est dans votre vision de l'humanisme négro-africain, de cet humanisme pan-humain, que nos deux cultures et nos deux traditions convergent et se réunissent.

#### *Resumé*

Dans un temps où la civilisation européenne menace de se figer dans le matérialisme, elle peut recevoir des impulsions capitales de l'humanisme des cultures africaines.

Les valeurs de la *négritude* qui reposent sur la participation et l'incorporation de l'esthétique dans la vie sociale nous aident, nous européens, à retrouver les idéaux de l'humanisme appartenant à notre propre tradition.

#### *Summary*

In a time in which the European civilization is threatened with stagnating materialism it can receive important impulses from the humanism of African cultures. The values of *négritude* which rest on participation and the incorporation of the aesthetic in social life help us Europeans to find our way back to the humanist ideals of our own traditions.

#### *Zusammenfassung*

In einer Zeit, in der die europäische Zivilisation im Materialismus zu erstarren droht, kann sie vom Humanismus der afrikanischen Kulturen wichtige Impulse empfangen. Die Werte der *Négritude*, die auf Teilnahme (participation) und Eingliederung des Ästhetischen in das soziale Leben beruhen, helfen uns Europäern, zu den humanistischen Idealen unserer eigenen Tradition zurückzufinden.

## Rompre avec le cercle vicieux

C'est avec joie, mais non sans une certaine émotion, que je m'associe à l'ouverture de ce deuxième Symposium international, organisé en l'honneur de Léo Frobenius. Il est toujours agréable, en effet, de fêter la victoire d'une pensée d'avant-garde, après une longue période de combat solitaire. Mais comment ne pas éprouver, en même temps, une part de mélancolie, lorsqu'on songe que cette victoire survient, alors que son auteur n'est plus ?

Mort en 1938, Léo Frobenius eut certes l'occasion de susciter des amitiés et d'avoir des disciples, de connaître certains succès, dans les cercles intellectuels d'avant-guerre. Mais le monde n'allait commencer de répondre à ses intuitions, et l'Afrique de reprendre, comme il l'avait prévu, le cours de son histoire, qu'au lendemain de cette guerre.

La suprême consécration, connue par si peu de pionniers, du passage de leurs idées à une réalité vécue quotidiennement, par des dizaines de millions d'hommes, lui aura été refusée. C'est la rançon d'une intelligence qui a été trop en avance sur son temps. Puisque en 1915 déjà, un demi-siècle plus tôt que ses contemporains il avait, à l'égard d'un Occident aux yeux voilés, ces mots prémonitoires : « une grande partie de l'humanité fixe ses regards sur le patrimoine autrefois si solide, si sûr (mais aujourd'hui, pour ceux qui savent voir, si mort) de droits « bien conquis ». La grande majorité de nos voisins ont ainsi la vision immobilisée et peu nombreuse sont ceux qui osent tourner un regard attentif vers les phénomènes de renouvellement, vers les forces qui montent du dedans, des profondeurs de la termitière, pour atteindre la surface du monde ».

A cette époque, l'Afrique vue d'Europe ressemblait encore à un continent sans visage. Quoique berceau d'anciennes civilisations elle n'apparaissait essentiellement à ses conquérants que comme une terre de sauvages bons enfants, un simple réservoir de matières premières ou de main-d'œuvre bon marché. Au regard de la culture occidentale qui ne reconnaissait que son propre code de valeurs, l'Africain n'était qu'un homme en attente d'être – auquel seul l'Européen pouvait insuffler une âme.

Frobenius est l'un des ces Européens d'exception qui ont osé, dès le début du siècle, remettre en cause ces prétendues évidences. Il a voulu entendre l'Afrique s'exprimer dans son langage à elle ; il a cherché à pénétrer les significations spécifiques de ses cultures. Et il n'a pas craint de dire, tout haut, la conclusion fondamentalement subversive qu'il tirait de cette exploration – qu'il existait d'autres univers

socio-culturels que celui de l'Occident et que ce dernier n'avait, dès lors, pas plus de titre à gouverner l'univers qu'aucune autre civilisation.

En conséquence de quoi, il prévoyait en Europe une crise de valeur: «chacune des grandes nations qui s'estime personnellement responsable de la destinée du monde croit qu'elle seule possède la clef pour comprendre le tout et les autres nations. C'est là une attitude venue du passé. Héritage! Il doit s'écrouler de lui-même».

A la place d'une vision monocentrique du monde, où la figure de l'homme n'apparaissait que sous les traits de l'occidental, Frobenius esquissait alors la vision d'un homme universel, réfractant l'image plurielle de tous les peuples de la terre.

«Pour moi, écrivait-il dans «Le destin des civilisations» tout se passe comme si les plus grands événements de l'histoire mondiale ne se distinguaient des plus petits que par leur dimension et comme si l'homme, depuis les peuplades de la steppe africaine, du désert arabe ou de la jungle indienne, jusqu'aux nations dominatrices du monde, vivait les mêmes expériences».

### *Dualité*

Ainsi se trouvent posés deux principes fondamentaux qui sont au cœur de la problématique actuelle du monde: la globalisation des problèmes qui rend ces nations de plus en plus dépendantes les unes des autres et la spécificité des situations qui témoigne du génie propre de chaque peuple et détermine ses aspirations les plus profondes.

Dès lors, chaque peuple peut, enfin, être considéré par les autres dans son irréductible singularité – et son apport à l'histoire mondiale, perçu comme une composante essentielle du destin de l'espèce.

Il devient alors possible de s'interroger en termes objectifs sur les vraies raisons pour lesquelles l'Occident moderne est parvenu à soumettre le reste du monde à sa loi. Celle-ci ne découlait d'aucun décret de droit divin; elle ne traduisait, chez les dominants, aucune supériorité naturelle sur les dominés; elle résultait d'un processus historique déterminé. Quels en ont été les mécanismes? Comment interpréter l'efficacité du système de domination culturelle et économique auquel elle a abouti? Comment expliquer, surtout, que ce système ait survécu à la période coloniale, pour se reproduire sous certaines formes de la dépendance indirecte?

C'est la recherche de réponses à ces questions qui a sous-tendu toutes les actions menées par les peuples d'Afrique, depuis qu'ils ont recouvré leur volonté d'être – et notamment depuis que cette volonté s'est incarnée dans des Etats indépendants.

Je résumerai, pour ma part, l'enseignement qui ressort de leur multiple expérience, au cours de ces dernières décennies, dans la formule suivante: si le monde industrialisé a réussi à influencer profondément la marche de l'Afrique, c'est d'abord

parce que les Africains n'ont pas réussi à opposer à son modèle de développement, une alternative de progrès qui fût enracinée dans leurs propres traditions.

Face à la conception du progrès mis en œuvre par la société industrielle, l'Afrique n'a eu, en effet, pendant longtemps, qu'une réaction essentiellement défensive. Soit une attitude de repli, sur un corps de traditions dont certaines se fermaient au monde et se tournaient vers le passé; soit un parti pris d'imitation servile à l'égard des modes de pensée, de travail et de vie que fournissait le monde industrialisé. La stagnation, ou la dépersonnalisation.

Cette dualité s'est insinuée à tous les niveaux de la réalité sociale et individuelle, scindant une même région, divisant une même famille, traversant une même personne – qui était alors déchirée entre la fascination qu'exerçait sur elle la société industrielle et la fidélité qu'elle maintenait aux solidarités coutumières du milieu traditionnel.

D'une part, l'efficacité productive introduite par l'usine, l'espace de communication ouvert par les moyens de transport ou d'information, le pouvoir de guérison offert par la médecine moderne, lui imposaient leur évidence. D'autre part, la redoutable discipline de la mine ou de la chaîne de montage, la parcellisation du travail, le déracinement de l'individu dans des villes anonymes et son isolement dans le cadre d'un habitat vertical, la polarisation sociale croissante, déchietaient le tissu de la vie communautaire et projetaient l'Africain, solitaire et désarmé, dans un univers qui lui était étranger.

### *Complémentaires*

La société africaine a toujours reposé sur un système d'équilibres nécessaires, entre la fonction de chacun et l'intérêt de tous, entre les cadences de la société et les rythmes de la nature, entre les exigences de la production et les finalités de la culture – l'ensemble des manifestations de la vie sociale étant régi par des normes spirituelles et morales assumées par tous.

Frobenius notait en 1906, dans son «Histoire de la Civilisation africaine», à propos du territoire de Kassai-Sankum: «les gestes, les manières, le canon moral du peuple entier, depuis le petit enfant jusqu'au vieillard, bien qu'ils demeurent dans des limites absolument naturelles, étaient empreints de dignité et de grâce (. . .). Je ne connais aucun peuple du Nord qui se puisse comparer à ces primitifs pour l'unité de civilisation».

Engagé dans un processus qui l'arrachait de plus en plus à un tel environnement, l'Africain moderne perdait peu à peu son intégrité psychique, et avec elle, le ressort de sa créativité personnelle. Il se révoltait souvent. Mais il se trouvait alors, à chaque fois, confronté à un dilemme presque sans issue: soit demeurer totalement fidèle à des structures traditionnelles inchangées, dont certains des aspects avaient

de moins en moins prise sur les réalités modernes, soit tenter de corriger ces réalités en s'inspirant de modèles socio-économiques importés d'ailleurs, qui ne faisaient qu'accroître à leur tour son aliénation.

Jusqu'à ces toutes dernières années, le sentiment a prévalu qu'il n'y avait pas d'autre choix possible. Qu'être fidèle aux traditions, c'était être nécessairement prisonnier de tous les éléments du passé, et que vouloir le progrès, impliquait nécessairement l'abandon de ces traditions, la dissolution des structures mentales et matérielles qui les sous-tendaient et l'adoption, pure et simple, des schémas et des attitudes propres à la modernité des sociétés techniciennes.

De plus en plus nombreux sont ceux qui pensent, désormais, qu'il est non seulement possible de rompre ce cercle vicieux – mais urgent de le faire. La seule chance de l'Afrique me paraît résider dans une conception qui transcende cette dualité stérilisante, par la voie d'un renouveau assumé en toute liberté du dedans et fondé sur les valeurs sociales, humaines et spirituelles héritées de la tradition et des apports bienfaisants du progrès.

Si un système de traditions intouchées peut constituer un frein au progrès, la trahison globale de celles-ci prive le progrès de sa raison d'être – puisqu'il arrache aux peuples leur âme-même. Si le développement est conçu comme l'épanouissement global d'un peuple, il ne peut que reposer sur l'affirmation des valeurs spirituelles, morales et esthétiques qui définissent sa personnalité collective. Il est donc temps de dire notre conviction que tradition et progrès ne sont pas des notions antithétiques mais complémentaires, et qu'il existe entre elles un rapport nécessaire.

La foi n'interdit pas la connaissance, mais la suppose au contraire et la sollicite. Et les certitudes, les permanences qui s'attachent à tout système culturel enraciné dans une longue tradition, offrent toutes des espaces de liberté, ouverts au doute créateur, à la recherche, au changement.

### *Transmission*

La seule question pertinente qui se pose à nous, aujourd'hui, ne peut plus être celle d'un dilemme à trancher entre un passé révolu et l'imitation de l'étranger, mais celle de sélections originales à opérer, entre les valeurs culturelles qu'il est vital de sauvegarder et de développer – parce qu'elles renferment les secrets profonds de notre dynamisme collectif – et les éléments qu'il est désormais nécessaire de dépasser – parce qu'elles freinent notre aptitude à la réflexion critique et à l'innovation. De même qu'il nous faut trier les éléments de progrès que nous offrent les sociétés industrielles – pour ne leur emprunter que ceux qui s'adaptent à nos choix de société; que nous sommes susceptibles de prendre en charge et de développer, peu à peu, par nous-mêmes et pour nous-mêmes.

Dans cette perspective, c'est chaque Africain qui est appelé à contribuer à l'élaboration de l'avenir, en participant aux arbitrages qui s'imposent, en repensant l'héritage d'hier, à la lumière des défis d'aujourd'hui.

Cette voie s'avère alors être à la fois celle de l'authenticité et de la démocratie – puisqu'elle suppose qu'à l'initiative individuelle soit offert le seul cadre où celle-ci puisse effectivement s'épanouir, le cadre communautaire. Et lorsque les planificateurs actuels renoueront avec l'antique pratique de la consultation collective, leurs décisions s'enracineront enfin dans un consensus social garantissant la libre expression de chacun et le respect des intérêts de tous.

Au plan politique et social, un tel processus peut actualiser les règles de la palabre traditionnelle et permettre de régler de nombreux conflits, au sein des communautés menacées par le rythme de la vie industrielle – auxquelles il rendrait alors une confiance et une créativité nouvelles.

Au plan économique, le processus mènerait, d'une part, à ce que les projets modernes soient graduellement assumés par les populations appelées à les réaliser et, d'autre part, à ce que ces populations s'adaptent elles-mêmes, volontairement et consciemment, aux changements psychiques et technologiques indispensables au progrès.

Au plan des structures de production, certaines formes traditionnelles d'association, liant la possession individuelle à l'entraide collective, se révèlent plus que jamais actuelles. Spontanées dans le passé, elles peuvent être régénérées, à divers degrés, pour répondre concrètement aux nécessités d'une reproduction élargie destinée à assurer le bien-être de tous.

Au plan de l'éducation, la communauté a toujours assumé une fonction de transmission de valeurs culturelles qu'elle est en train de perdre – et qu'elle doit à tout prix retrouver. Depuis l'élaboration des manuels, jusqu'aux formes de liaison de l'école et de la vie, l'intégration du savoir traditionnel et du savoir moderne que commence à acquérir une partie des jeunes, apparaît comme un facteur d'équilibre socio-culturel déterminant.

L'UNESCO, quant, à elle, contribue à toute la mesure de ses moyens à l'effort général de réhabilitation de la tradition au service d'un développement endogène de l'Afrique. Parmi les grands projets qu'elle a mis en œuvre, à cet effet, je citerai «l'Histoire générale de l'Afrique», ouvrage collectif monumental qui vise à une première synthèse de tous les travaux effectués, dans une optique décolonisée, sur le passé de l'Afrique. Je citerai aussi le Plan décennal pour l'étude de la tradition orale et la promotion des langues africaines, comportant notamment des recherches sur la transcription et l'harmonisation des langues africaines et le choix d'alphabets qui pourraient servir de référence à la transcription de toutes les langues

africaines. Enfin, je mentionnerai les axes de recherches, déjà dégagées par des consultations d'experts, en vue d'un grand projet visant à mettre en évidence les spécificités de la culture négro-africaine.

Les efforts qui restent à faire, sont, évidemment, beaucoup plus importants que ceux qui ont déjà été entrepris. Mais l'essentiel est que l'impulsion soit enfin donnée, que l'imagination et l'intelligence d'un nombre croissant d'hommes et de femmes soient arrachées à l'oscillation angoissante entre les éléments sans issue du passé et l'acculturation, pour être orientées vers la recherche de voies originales de progrès liant, indissolublement, le nouveau à l'ancien.

Léo Frobenius nous aura ouvert, dans cette perspective, certaines des avenues les plus larges et les plus exaltantes.

### *Resumé*

Le monde industrialisé n'a influencé le développement de l'Afrique de façon aussi importante que parce que les Africains ne sont pas parvenus à lui opposer l'alternative progressiste du modèle de développement qui est enraciné dans leurs propres traditions. A l'égard des influences des sociétés industrielles, l'Afrique a, depuis longtemps, adopté une attitude défensive, soit qu'elle reste liée à la tradition et au passé, soit qu'elle imite sans discernement la façon de penser et de vivre du monde industrialisé: stagnation d'une part et aliénation d'autre part. Dans tous les domaines de la vie sociale et culturelle, cette dualité s'est matérialisée et, longtemps, on avait pensé que ce dilemme était insoluble. Aujourd'hui néanmoins, la conviction que tradition et progrès ne sont pas antithétiques mais bien complémentaires gagne chaque jour du terrain; de façon nécessaire une relation existe entre les deux notions. Pour le développement futur de l'Afrique, il sera nécessaire de choisir certaines valeurs de la tradition culturelle propre afin de les sauvegarder et de les développer de nouveau; il faudra aussi renoncer à d'autres valeurs. Parmi les éléments du monde industriel les Africains devront adopter ceux qui sont des facteurs de progrès et les harmoniser avec la constitution choisie pour leur société.

### *Summary*

The industrial world decisively influenced Africa's development especially since Africans did not succeed in confronting its development model with a progressive alternative rooted in their own traditions. For a long time Africa assumed essentially a defensive attitude towards the influences of the industrial societies, be it that they remained attached to their traditions which means to the past, be it that they uncritically imitated the thought and living pattern of the industrial world: in other words stagnation on the one hand and imitation on the other. This dualism found expression in all realms of social and cultural life. For a long time the opinion prevailed that this dilemma was insoluble. Today, however, the conviction is growing that tradition and progress are not antithetical but complementary and that there is a necessary relationship between them. It will be important for Africa's future development to select certain values of the indigenous cultural tradition, and to preserve and develop them, to discard other values and to adopt those progressive elements of the industrial world that harmonize with the chosen social constitution.

### *Zusammenfassung*

Die industrielle Welt hat die Entwicklung Afrikas vor allem deshalb so grundlegend beeinflusst, weil es den Afrikanern nicht gelungen ist, ihrem Entwicklungsmodell eine progressive Alternative entgegenzustellen, die in ihren eigenen Traditionen verwurzelt ist. Gegenüber den Einflüssen der Industriegesellschaften hat Afrika lange Zeit eine im wesentlichen defensive Haltung eingenommen, sei es, daß man den Traditionen und damit der Vergangenheit verhaftet blieb, sei es, daß man die Denk- und Lebensweise der industriellen Welt kritiklos nachahmte: Stagnation einerseits und Entfremdung andererseits. Diese Dualität hat in allen Bereichen des sozialen und kulturellen Lebens ihren Niederschlag gefunden, und lange Zeit herrschte die Meinung vor, daß dieses Dilemma unauflösbar sei. Heute jedoch gewinnt die Überzeugung an Boden, daß Tradition und Fortschritt nicht antithetisch sind, sondern komplementär, und daß notwendigerweise eine Beziehung zwischen ihnen besteht. Für die zukünftige Entwicklung Afrikas wird es wichtig sein, bestimmte Werte der eigenen kulturellen Tradition auszuwählen, zu bewahren und weiterzuentwickeln, andere Werte aufzugeben und diejenigen fortschrittlichen Elemente der industriellen Welt zu übernehmen, die mit der gewählten Gesellschaftsverfassung harmonisieren.

## Les Leçons de Leo Frobenius

Jeune professeur de français et de langues classiques au Lycée de Tours, je reçus, un jour, en présent d'un de mes anciens condisciples du Lycée Louis-le-Grand, l'Antillais Aimé Césaire, un livre intitulé *Histoire de la Civilisation africaine*. C'était la traduction d'une œuvre du grand ethnologue allemand Leo Frobenius: *Kulturgeschichte Afrikas*. Je possède, aujourd'hui encore, ce livre, lu et relu, dont j'ai souligné les passages les plus caractéristiques et qui porte, sur la page de garde: «Ecole normale, 1936, Aimé Césaire».

Dans la préface rédigée pour l'anthologie éditée à l'occasion du centenaire de la naissance de Frobenius, j'ai écrit que j'avais ressenti cette œuvre comme un «coup de tonnerre». Il ne faudrait pas se méprendre sur le sens de l'expression. Les thèmes de la préhistoire et de l'histoire, des valeurs de la civilisation africaine n'étaient pas nouveaux pour moi en 1936; j'y avais, déjà, longuement réfléchi. Ma surprise, c'était de trouver confirmation de mes intuitions, comme de mes certitudes, chez un philosophe, doublé d'un savant, qui représentait une civilisation étrangère à la mienne. Et il était significatif que je fisse connaissance de cette œuvre fondamentale de Frobenius – comme de son corollaire: «Le Destin des Civilisations», *Schicksalskunde im Sinne des Kulturwerdens* – par l'intermédiaire de traductions dont j'ai appris, bien plus tard, qu'elles se trouvaient, parfois, émaillées de quelques contresens.

Précisons que *Schicksalskunde* parut en 1932 et *Kulturgeschichte* en 1933, Adolf Hitler venant d'être nommé Chancelier du Reich.

A l'époque, aucune œuvre allemande ne m'était accessible dans l'*Urtext*. La fatalité historique m'avait fait naître ressortissant de «l'Empire français» et m'avait fait assimiler la langue de ce que nous appelions, alors, la «Métropole». Une autre fatalité m'amènera, plus tard, à apprendre, sinon l'allemand, au moins beaucoup d'allemand. Ma méconnaissance de la langue allemande, à l'époque, n'était pas fondée sur un manque d'intérêt, bien au contraire; car j'avais été, dès l'enfance, attentif aux Allemands.

Je n'avais que huit ans quand se déclencha cette guerre civile européenne que les historiens appellent la «Première Guerre mondiale», et que nos pères et nos grands frères partirent au Front, «futurs morts obscurs!» Et il me faut avouer que nous aimions la guerre. Héritiers d'une tradition dans laquelle l'homme n'avait besoin que d'un cheval, d'un fusil et d'une noix de cola pour s'en aller mourir pour l'honneur, dans une folle chevauchée, mes petits camarades et moi-même, venus tout droit d'une civilisation féodale, admirions ces guerriers allemands, grands, blonds,

téméraires. Vous connaissez la fin de l'histoire. L'Allemagne vaincue, notre Colonisateur ne fit pas grand effort pour enseigner, dans son Empire, la langue de l'adversaire de la veille. Pendant mes études secondaires à Dakar, je fus donc amené à apprendre l'anglais.

Je gardais, néanmoins, la nostalgie du Germain, mais ce ne fut qu'à mon arrivée à Paris, en 1928, que mes maîtres du Lycée Louis-le-Grand et de la Sorbonne m'ouvrirent les yeux sur la philosophie, la science et l'art allemands.

J'étais donc arrivé à Paris, où je me trouvai, tout d'abord, fort dépaycé par la pluie et le temps gris de l'automne, comme par la solitude, qui est, souvent, le sort du transplanté. Au sortir de la discipline du Collège Libermann de Dakar, même si celle-ci était tempérée par la fantaisie coloniale, la liberté universitaire de la Sorbonne me dérouta tellement que j'allai me réfugier en Première Supérieure, en «Khâgne», à Louis-le-Grand, où je restai trois ans, jusqu'en 1931.

Ce hâvre de grâce m'évita le sentiment d'aliénation qui aurait été inéluctable dans le «silence sournois de la nuit d'Europe». Je me sentis intégré dans une amicale communauté, qui comprenait aussi bien les maîtres que les camarades. Camarades blancs – c'est là que je fis la connaissance de Georges Pompidou – et «exotiques»: entre autres, l'Antillais Aimé Césaire et le Vietnamien Pham Duy Khiem. Cette communauté refusait toute discrimination raciale, sinon, peut-être, que les maîtres se montraient plus gentils avec leurs élèves de couleur. Discrète faveur, sans favoritisme.

Mais c'était, je le répète, un hâvre de grâce. Il n'en était pas toujours de même au dehors, dans le monde, *in der feindlichen Welt*. Il y régnait, parfois, un certain racisme, rarement méchant, mais blessant. La réclame «Y-a-bon Banania», bien innocente aux yeux d'un Blanc, nous était exaspérante. Ne pensez pas que je fusse complexé, bien au contraire: j'avais vécu, pendant mon enfance, dans un pays que je trouvais beau, une civilisation originale, marquée par la noblesse d'âme, la générosité de la *téranga* traditionnelle. Ce monde rural, pastoral et féodal, où j'étais né, où j'avais passé les merveilleuses années du «Royaume d'Enfance», je l'aimais, et j'en reconnaissais, intuitivement, la valeur intrinsèque.

Certes, il m'était arrivé de me faire traiter de «petit sauvage» par un bon Père de l'école de Ngasobil, mais, déjà frondeur, je m'étais demandé si ces Blancs, qui revendiquaient le monopole de la civilisation, n'avaient pas été, eux-mêmes, tout récemment encore, des sauvages. A Dakar, j'avais déjà remis en question les valeurs du Colonisateur. Lorsque le Père-Directeur du Collège Libermann disait que nos ancêtres n'avaient pas créé de civilisation, qu'ils n'avaient laissé qu'une *tabula rasa*, sur laquelle il fallait tout bâtir, je savais, par intuition, qu'il avait tort. Je ne savais encore comment exprimer cette intuition, mais j'avais commencé à réfléchir.

J'allais trouver, à Paris, les moyens de donner forme à ce qui n'était encore qu'un pressentiment confus: en visitant les musées, où je retrouvais les œuvres de l'art nègre, en m'initiant au jazz, qui faisait fureur à la fin des années 20 et m'enseignait le rythme, la force sensible, ordinaire, essentielle de notre art, en fréquentant, enfin, les bibliothèques, où je m'initiais aux œuvres de la *black american literature*. Surtout, après mon agrégation, je me mis à suivre d'autres cours à l'École des Hautes Etudes comme à l'Institut d'Ethnologie de Paris. Je commençai une thèse de doctorat d'Etat de linguistique précisément, que mon entrée en politique ne me permit pas d'achever.

Dans les revues littéraires – je songe aux *Cahiers du Sud* –, je découvrais les poètes, philosophes et musiciens allemands. Je m'enthousiasmais pour les Romantiques, chez qui j'entendais les échos de mes intuitions. Ne parlaient-ils pas le langage même de l'âme, où Germains et Africains se retrouvaient dans leur commune humanité? Quelle était notre émotion, notre fierté en lisant, par exemple, Novalis! . . . Les Romantiques allemands étaient retournés aux sources du *Lied*, du *Märchen*. Ils chantaient la lune après le soleil, la nuit après le jour, ils chantaient la terre, tirant, des abysses de l'âme, les images archétypes, surgies de la forêt de l'*Einführung*. Ce retour aux sources ne pouvait être, pour nous autres, jeunes militants de la Négritude, qu'un encouragement à revenir à l'*Ur-Afrika*.

Mon ami Césaire, inventeur du mot «Négritude», n'avait pas connu le bonheur qui avait été mien, de naître en une terre de beauté, dans «Joal l'Ombreuse», dans la savane aux horizons purs, «frémillante aux caresses ferventes du Vent d'Est». Ses souvenirs étaient marqués du sceau de la souffrance. Les Antilles grêlées de petite vérole, dynamitées d'alcool, lui rappelaient que les pulsations de l'humanité s'arrêtaient aux portes de la négrierie . . . L'impulsion de Césaire contribua à radicaliser, à rendre militante la jeune «Négritude». Dans notre quête du Graal, nous étions prêts à accepter, pour alliés, tous ceux en qui nous découvriions quelques affinités. Et ces affinités, nous les retrouvions chez les Allemands. Idées, sentiments, vision en profondeur des choses, que de points communs entre le mode d'appréhension du monde par le Germain romantique et celui du Nègro-Africain, sensuel et sensible, émotif.

C'est dans cette atmosphère de jeunesse militante, dans l'ivresse brûlante de la «Négritude» toute neuve, qu'éclata le «coup de tonnerre» de la thèse de Leo Frobenius.

Quelle était donc cette thèse? Celle-ci, que *l'âme nègre et l'âme allemande sont sœurs*. Le *Paideuma*, la *Kulturseele* de l'«Ethiopien» – entendons, par là, le NègroAfricain – et de l'Allemand sont identiques. Allemands et Nègro-Africains ont pareillement souffert de l'histoire: l'Allemagne par sa défaite en 1918, le NègroAfricain par la Traite des Nègres et l'oppression du régime colonial. La pro-

pagande ennemie a calomnié les Allemands pendant et même après la Guerre, les appelant «barbares». Frobenius nous dit, d'autre part, que la représentation du «Nègre barbare» est une «invention de l'Europe», dans le but de justifier les crimes commis à l'égard de l'Afrique noire.

Dans le chapitre «Formes et Espaces», *Formen und Räume*, de son œuvre intitulée «Le Destin des Civilisations», Frobenius définit deux formes fondamentales de «Paideuma», de structure psychologique et spirituelle, formes ancrées dans le continent africain, mais également valables pour les autres aires culturelles. «*Athiopik und Hamitik*», nous dit-il, «civilisations éthiopienne et hamitique». Frobenius remonte aux origines de celles-ci et démontre leurs correspondances avec les civilisations préhistoriques d'Europe. Il ajoute que les similitudes sont toujours valables à l'époque actuelle et il projette la polarité «Ethiopien – Hamite» dans les sphères culturelles du monde occidental moderne.

La civilisation «éthiopienne», négro-africaine, est caractérisée par l'abandon à l'émotion, au sens du «réel». Celui-ci est l'essence même de la véritable civilisation allemande, de celle qui n'a pas été contaminée par le matérialisme de l'*Aufklärung*. La civilisation hamitique, au contraire, signifie «volonté de domination», *der Wille zur Macht*, dont d'invention, sens du fait, rationalisme. C'est la civilisation des Arabo-Berbères, des Français, des Anglo-Saxons.

Dans de grandes envolées lyriques, Frobenius ne tarit point d'éloges sur les vertus de notre culture, de la «civilisation éthiopienne», et pourquoi ne dirions-nous pas: de la *Négritude*? Partout, poursuit-il, où les explorateurs européens de la fin du Moyen-Age et du début de la Renaissance ont débarqué en Afrique noire, ils ont trouvé une société brillante, riche à tous les points de vue: champs bien cultivés, population nombreuse, richement vêtue de soie et de velours, magnifiques plantations d'arbres. Et tout cela dans le cadre d'Etats bien organisés, bien administrés, «civilisés jusqu'à la moëlle des os», *Kultur bis in die Knochen!* nous dit l'ethnologue.

Cette floraison, conclut Frobenius, a été détruite par l'esprit de lucre. Les conquistadors avaient besoin de main-d'œuvre pour l'Amérique; on en trouvait en Afrique. Pour justifier ce commerce de chair humaine, on prétendit que le Nègre n'était, au fond, qu'une espèce d'animal. Vingt millions de Nègres furent donc déportés aux Amériques, et, aux dires des spécialistes, deux cents millions furent tués dans les chasses à l'homme. Et les descendants des négriers se sont mis à enseigner aux descendants des esclaves que leurs ancêtres n'avaient jamais rien pensé, jamais rien bâti, jamais rien chanté, jamais rien dansé!

Mais, nous dira-t-on, ce qui a été n'est plus aujourd'hui! Erreur, dit Frobenius. En 1906, dans le Kassai, il a encore trouvé de magnifiques villages, avec des rues bordées de superbes allées de palmiers. Les hommes avaient des armes luxueuses, véri-

tables œuvres d'art aux lames niellées. Les poignées des sabres étaient enveloppées de peaux de serpent. Ces guerriers portaient de riches vêtements de soie et de velours. Chaque coupe, chaque pipe, chaque cuiller était un vrai bijou, digne en tous points de la comparaison avec les produits de l'artisanat d'art européen. Et les gens? Depuis les plus petits enfants jusqu'aux vieillards, tous étaient pleins de grâce et de dignité, et cela aussi bien chez les princes que dans les couches les plus humbles de la société. Et la traduction ajoute: «Je ne connais aucun peuple du Nord qui se puisse comparer à ces primitifs par l'unité de civilisation»: *Ich kenne kein Volk des Nordens, das diesen Primitiven in solcher Ebenmäßigkeit der Bildung vergleichbar wäre*. Nous reviendrons là-dessus. Et le paragraphe se termine poétiquement: «C'est un fait que l'exploration n'a rencontré, en Afrique équatoriale, que d'anciennes civilisations vigoureuses et fraîches, partout où la prépondérance des Arabes, le sang hamite ou la civilisation européenne n'ont point enlevé, aux Noirs phalènes, la poussière de leurs ailes, jadis si belles. Partout!».

Je me suis aperçu, bien plus tard, que ma traduction était une belle infidèle, que «phalène» se dirait *Spanner* en allemand et que *Falter* se traduirait, en français, par «lépidoptère», encore que «phalène» rende un son plus harmonieux. Pardonnons donc au *traduttore-tradittore*. MM. Bach et Ermont ont commis, plus haut, une autre erreur. *Ebenmäßigkeit der Bildung* ne peut signifier «unité de civilisation». Le traducteur de mes poèmes en allemand, mon ami Jahnheinz Jahn, a remarqué que je m'étais laissé induire en erreur par un contresens de traduction. Il comprend, lui, *Ebenmäßigkeit der Bildung* comme «proportions harmonieuses des corps». Ce serait également un contresens. D'après le contexte, la signification ne pourrait être autre que «harmonie de la culture dans une société policée», puisque Frobenius faisait ressortir, plus haut, le caractère de modération, de grâce et de dignité qui marquait les manières de ce peuple. Voilà pour les traductions, et les traducteurs.

A l'époque, l'erreur ne fut, bien au contraire, nullement nuisible au propos. Nous autres, jeunes militants, étions heureux de reconnaître un caractère d'unité à la culture négro-africaine. L'expérience m'a, depuis, appris la diversité des Nègres comme des Afriques. Il y a, certes, unité de base parce qu'appuyée sur un fond commun, comme il y a, en Europe, de la Norvège à l'Espagne, la communauté de l'héritage gréco-latin. Ce qui, au demeurant, n'empêche point les divergences, dans l'un comme dans l'autre continent. En tout cas, ce premier contact avec Frobenius nous avait conféré un orgueil qui nous engagea dans une espèce de *Sturm und Drang*, marquant le concept de négritude d'un élément de force. Frobenius fut, véritablement, le moteur spirituel de l'émancipation de l'Afrique noire: sa vision idéaliste d'une Afrique encore pure, non contaminée par les influences extérieures, était pour nous, jeunes militants de la Négritude, un aliment qui attisait

notre ferveur. Dans notre quête de l'*Ur-Afrika*, nous nous mettions à l'école des griots et des sorciers, nous nous laissions emporter par le rythme du tam-tam, nous nous abandonnions aux trances du vaudou et lamentions nos souffrances par la voix de la trompette, tour à tour furieuse et nostalgique.

Il était naturel que cette jeune négritude militante, dans sa lutte pour l'émancipation de tout un continent, montrât un caractère agressif. Thomas Méloné en a donné cette définition: «La Négritude fournit, au monde nègre, une réponse dans sa recherche angoissée de sa propre image. Elle pose une question au monde blanc, jadis dominateur, et porte contre lui un témoignage parfois accablant devant le tribunal de l'histoire». Frobenius avait également fustigé l'orgueil égocentrique de l'Occident: «Chacune des grandes nations, qui se tenait pour personnellement responsable des destinées du monde, pensait détenir seule la clé ouvrant la compréhension de la totalité de l'univers – et aucun peuple n'en est déjà arrivé à la science du fait que seule la compréhension du «Toi», de ce qui est autre, a encore aujourd'hui un sens.»

En tout cas, l'influence de Frobenius, au-delà des incompréhensions et des contresens, avait été décisive. Les militants avaient retrouvé leur orgueil. Le monde d'hier préfigurait la cité de demain. Si l'Afrique avait, seule, développé une civilisation si originale, si belle, elle saurait, une fois recouvrée la liberté, tenir sa place dans le monde, jusque-là dominé par les Blancs, et elle serait, au moins, l'égale du conquérant d'hier.

Frobenius, maître à penser, réactif, catalyseur, propre à découvrir, réveiller, affermir les énergies dormantes de l'Homme noir, avait déclenché une avalanche. Aimé Césaire proclama les Nègres «Fils aînés» de la terre, ces Nègres qui avaient dominé le monde jusqu'au Néolithique, fécondant les civilisations du Nil et de l'Euphrate.

Se posa, alors, la question de savoir s'il ne fallait pas, en vue d'une libération du joug colonial, s'appuyer sur le national-socialisme, adversaire de l'Occupant. Adolf Hitler, il est vrai, montrait peu d'estime au mouvement de la Négritude. N'avait-il pas reproché aux Français, dans *Mein Kampf*, d'avoir amené des «hordes nègres prendre leurs ébats sur les bords du Rhin?». Mais qui sait si une collaboration – *politics make strange bedfellows* – n'aurait pas été possible pour des raisons de géo-politique. La même tentation s'offrait, à l'époque, aux Indiens d'Asie et aux Arabes opprimés. La guerre de 1939 donna une réponse négative à cette question. Nous autres, Nègres, sommes sentimentaux: dans le malheur, nous restâmes fidèles à la Métropole vaincue, à cette Métropole qui avait envoyé au front, à la défaite, à la mort «les statues des Dieux sombres drapés dans leurs longs manteaux d'or».

Je me retrouvai parmi ces vaincus, ces prisonniers, sans haine, ni pour le maître terrassé, ni pour les vainqueurs, qui, spontanément, en dépit de toutes les idéologies,

ne pouvaient refuser leur estime à ces braves gens, aussi braves et disciplinés qu'eux-mêmes – et aussi noirs qu'ils étaient blonds.

C'est dans un camp de prisonniers de guerre, au Fronstalag 230, que je commençai d'apprendre, enfin, sérieusement l'allemand, encouragé par l'officier commandant le camp, qui m'avait surpris lisant Platon dans le texte grec. Dans le *Kurs für Fortgeschrittene*, j'appris suffisamment l'allemand pour lire les poésies de Goethe. Goethe, le classique par excellence, l'homme intégral, le *Weltbürger*. Allemand, il avait ressenti la *Sehnsucht nach Italien*, la nostalgie de la Méditerranée, de la Grèce. Revenant des rivages ensoleillés, il avait composé *Iphigénie*, les *Elégies romaines*, le *Faust*. Il nous invitait à «être grec, chacun à sa façon». En dépassant les limites étroites de l'Europe, il s'intéressait aux littératures de l'Orient: des Arabes et des Perses. Son *West-Östlicher Diwan* a été appelé «*eine Überwindung der Romantik*». Et c'était bien cela que je trouvais en lui: «un romantisme dominé», comme dira Gide, ce qui est la vraie définition du classicisme, et m'acheminera vers ma conclusion.

C'est à la lumière de Goethe que je relus Frobenius. Frobenius, qui nous avait tant aidé à forger notre volonté d'être nous-mêmes pour pouvoir nous épanouir, Frobenius avait reconnu à notre «civilisation éthiopienne», à la Négritude, le don du saisissement, donc de création. Et il avait assigné à cette Négritude un rôle de premier plan. «Dans l'avenir», précisait-il, «le premier rôle sera joué par une civilisation qui joint le don créateur à la plus grande capacité pour les saisissements». Il reste que, pour la Négritude, il n'a *jamais* été question, même dans la passion de ses débuts, de s'isoler des autres civilisations, de les haïr, de les mépriser, de les ignorer, mais plutôt, en symbiose avec elles, d'aider à la construction d'un humanisme authentiquement, totalement humain.

Et Goethe nous apprenait les dangers de la solitude culturelle, du repliement sur soi, de la volonté de ne bâtir que sur sa race – fautes que commettait le national-socialisme. Et nous nous sommes dit que chacun, Français aujourd'hui vaincu, demain vainqueur, Allemand aujourd'hui vainqueur, demain vaincu. Tirailleurs sénégalais, innocentes victimes sans haine ni ruse, ce qui nous rapprochait était bien plus important que ce qui nous divisait.

Je relus Frobenius dans cette optique. Frobenius nous a aimés, il a aimé notre continent, notre peuple, il a crié de souffrance quand, la guerre perdue, il s'est trouvé empêché de revenir chez nous, qui étions devenus sa seconde patrie: *der aus seiner zweiten Heimat, dem sinnvollen Erdteile Afrika, und aus dem Kreise der schlichten, natürlichen, vernünftigen Menschen heimgekehrte Wanderer . . .* Nous ne lui avons, en retour, pas marchandé notre amour et notre admiration, quand il nous parlait des valeurs et du destin de la civilisation négroafricaine, quand il pen-

sait retrouver, en Afrique, la civilisation perdue de l'Atlantide, aussi belle que celle de la Grèce antique.

Nous avons été néanmoins amenés, plus tard, à critiquer certaines de ses catégories, certains de ses modes de pensée – ce qui ne change en rien l'impact qu'il a eu sur nous. J'ai dépassé, depuis longtemps, le distinguo entre «Hamite» et «Ethiopien», et cela, à la lumière de Pierre Teilhard de Chardin – je me réfère, ici, à son ouvrage fondamental: «L'Afrique et les Origines humaines». J'ai dépassé aussi l'hostilité que Frobenius montrait à l'égard de l'Islam. Les Arabo-Berbères et les Négro-Africains ont plus de points communs que de divergences. J'irai plus loin encore: l'Africanité est, en fait, la symbiose des valeurs de l'Arabisme et de la Négritude et, partant, celle du *Paideuma* hamite et du *Paideuma* éthiopien.

Que sont, en fait, les Hamites? Ce sont, ou bien des Blancs marginaux, ou bien des Nègres marginaux. C'est pourquoi l'opposition entre le *Paideuma*, éthiopien-allemand, de l'abandon à l'émotion et celui, hamite-français, du rationalisme me semble périmée. Il y a aussi de l'irrationnel dans l'âme du Français ou de l'Anglo-Saxon, il y a, non moins, du rationalisme chez l'Allemand, comme chez le Négro-Africain. Il est probable que le premier rôle sera joué, dans l'avenir, par la civilisation la plus propice aux «saisissements»; mais il est certain que l'avenir appartient à une *Civilisation de l'Universel*, et que la Négritude participe, déjà, à son édification. La Négritude y participe par l'art et la musique nègres, par le rythme qui informe l'image symbolique. Notre empreinte est, dès maintenant, indélébile: on ne chante ni ne danse, on ne sculpte ni ne peint, on ne sent ni ne pense plus comme avant notre résurrection sur la scène culturelle. Nous avons dépassé, depuis longtemps, la Négritude militante; nous en sommes, aujourd'hui, à la convergence pan-humaine.

Cela dit, nous resterons éternellement reconnaissants à Leo Frobenius d'avoir été le fer de lance dans la lutte que nous avons menée pour notre émancipation, pour que nous fût restituée notre vérité dans notre dignité. C'est grâce à lui que nous nous trouvons «au rendezvous du donner et du recevoir», les mains pleines de l'apport de nos valeurs de civilisation. Grâce à Frobenius, l'humanisme du XXe siècle sera plus humain, donc plus vrai, parce que formé par la totalité des hommes sur la totalité de notre planète Terre.

### *Resumé*

Le mouvement africain noir d'émancipation qui vit le jour en France dans les années 30, fut profondément influencé par les œuvres maîtresses de Leo Frobenius, «*Histoire de la civilisation africaine*» et «*Le Destin des civilisations*».

Sans tenir compte des possibilités d'identification qu'offrait Frobenius en mettant sur le même plan les «*Paideuma*» éthiopien et germanique, il formula les fulgurantes idées de base

de la négritude que, jusque là, les jeunes africains noirs n'avaient abordées que par le biais de la sensibilité et d'une façon peu claire. A ces œuvres il faut aussi rattacher les rapports relatifs à la grandeur des anciennes cultures africaines, (d'abord détruites par les Européens à la recherche de profits, elles furent ensuite qualifiées de barbares). Il faut encore rappeler la thèse sur l'unité culturelle des peuples d'Afrique noire, sa vision d'une préculture originale propre, pure de toute influence étrangère ainsi que l'augure que la culture de L'Afrique noire, à cause de sa créativité et de sa puissance émotionnelle, jouera un grand rôle dans le monde. Par Frobenius les protagonistes de la négritude se sentent confortés dans le sentiment nouvellement acquis de leur dignité. A la fierté d'avoir développé une civilisation originale, se mêle la conscience – après avoir obtenu l'indépendance – de pouvoir prendre un rang au moins égal à celui des blancs. Les critiques ultérieures relatives à des points particuliers de la théorie des cultures de Frobenius (par exemple dichotomie entre culture hamitique et éthiopienne) ne diminuent pas la portée de sa conception de la négritude.

### Summary

The black African emancipation movement that began to form itself in France in the 30ies was strongly influenced by Frobenius's chief works "Cultural History of Africa" and "Knowledge of Fate in the Sense of Cultural Becoming". Apart from the fact that Frobenius in his equalization of 'Ethiopian' and German *paideuma* offered possibilities of identification, he impressively formulated the basic ideas of *negritude*, which until then had been developed only very vaguely and emotionally by the younger black Africans. Here belong his reports on the splendour of the old African cultures (which were destroyed by Europeans out of greed and subsequently denounced as 'barbaric'), his thesis of the cultural unity of the black African peoples, the vision of a pure primordial culture uncontaminated by alien influences as well as the prophecy that the black African culture would in the future play a distinctive role in the world on account of its creativity and its capacity for zealous enthusiasm. The advocates of *negritude* thus felt themselves confirmed by Frobenius in their newly acquired feeling of their own dignity. Their pride in having developed an original culture fused with the consciousness that after regaining their freedom they would occupy a place at least equal in rank to the whites. Later criticism of special points in Frobenius's culture theory, e. g. of his dichotomy between Hamitic and Ethiopian culture, do not lessen the importance of his formulation of the concept of *negritude*.

### Zusammenfassung

Die schwarzafrikanische Emanzipationsbewegung, die sich im Frankreich der 30er Jahre zu formieren begann, wurde durch Frobenius' Hauptwerke *Kulturgeschichte Afrikas* und *Schicksalskunde im Sinne des Kulturwerdens* stark beeinflusst. Abgesehen davon, daß Frobenius durch seine Gleichsetzung von «äthiopischem» und deutschem «Paideuma» Identifikationsmöglichkeiten bot, formulierte er einprägsam die Grundgedanken der Négritude, die die jungen Schwarzafrikaner bis dahin nur sehr unklar und gefühlsmäßig entwickelt hatten. Hierzu gehören seine Berichte vom Glanz der alten afrikanischen Kulturen (die von den Europäern aus Profitsucht zerstört und anschließend als «barbarisch» denunziert wurden), die These von der kulturellen Einheit der schwarzafrikanischen Völker, die Vision einer reinen, nicht von Fremdeinflüssen befleckten Urkultur sowie die Prophezeiung, daß die schwarz-

afrikanische Kultur wegen ihrer Kreativität und Fähigkeit zur Ergriffenheit dereinst eine große Rolle in der Welt spielen werde. Die Protagonisten der Négritude fühlten sich von Frobenius in dem neu erworbenen Gefühl ihrer eigenen Würde bestätigt: in den Stolz, eine originale Zivilisation entwickelt zu haben, mischte sich das Bewußtsein, nach der Wiedererlangung der Freiheit einen mindestens gleichrangigen Platz neben den Weißen einnehmen zu können. Spätere Kritik an einzelnen Punkten in Frobenius' Kulturtheorie (z. B. an seiner Dichotomie von Hamitentum und Äthiopentum) schmälern nicht seine Bedeutung für die Formulierung des Konzepts der Négritude.

## Le récit négro-africain

Le récit négro-africain constitue un champ de recherche très large. Il couvre tout aussi bien les récits oraux en langues africaines que les textes écrits par des Africains en langues européennes. Ces deux types de récits renvoient, en effet, à un même pouvoir créateur négro-africain, même si le contexte de leur production est radicalement différent: les premiers ont été produits en langues africaines, dans un environnement culturel propre aux Africains; les seconds ont vu le jour dans le contexte de la rencontre des cultures africaines et européennes. Notre hypothèse de travail, tout au long de notre recherche sur le récit négro-africain, pose cette double production textuelle comme constituant un même corpus.

L'intérêt des chercheurs pour le récit négro-africain ne date pas d'aujourd'hui. Toutefois et jusqu'à maintenant, la critique à soigneusement distingué d'une part, les textes oraux en langues africaines, d'autre part, les textes écrits en langues européennes, sans chercher à les considérer en regard les uns des autres, ce qui permet pourtant d'obtenir un éclairage tout à fait nouveau et de dégager une caractérisation du récit négro-africain beaucoup plus pertinente.

Les études récentes, en particulier les études conduites par Denise Paulme<sup>1</sup> sur les contes africains, recourent à des approches formelles des textes: morphologie du conte, structures narratives, etc., analyses de type objectif dont l'intérêt est incontestable, d'autant plus qu'elles ne peuvent ignorer l'univers culturel négro-africain qui est à la source de ces textes.

Le thème de ce 2e Symposium Leo Frobenius, «Le rôle des traditions dans le développement de l'Afrique», impose, à notre avis, une autre perspective d'analyse et l'étude du rapport tradition orale/littérature négro-africaine d'expression française apparaît alors plus judicieuse. Après quelques remarques préliminaires qui permettent d'établir le double objet de notre analyse, le rapport tradition orale / littérature écrite sera soumis à un éclairage historique, selon le développement même de la littérature écrite, dans le but de dégager la dynamique qui, dès le départ, a relié les deux termes de ce rapport.

En premier lieu, il est nécessaire de poser très nettement ce que nous entendons par tradition orale africaine. Bien entendu, dans le cadre de notre recherche sur le récit négro-africain, ce sont les textes oraux à caractère littéraire qui nous intéressent: contes, légendes, récits mythiques, proverbes, etc. Il est évident que ces textes manifestent un souci du bien dire, un art de la narration et de l'expression qui en font des textes à valeur littéraire. Ils se situent cependant dans un ensemble plus large: la tradition africaine qui n'a rien de figé, de statique. La tradition n'est pas un résér-

voir de valeurs ou de réalités immuables, mais bien une culture, une civilisation, une vision du monde qui s'actualisent pour chacune des générations, qui vivent et sont donc soumises à des transformations continues. C'est la rançon de la vie et du progrès.

En regard de ce premier donné africain, il existe un autre corpus perçu pendant très longtemps comme tout à fait indépendant: les œuvres littéraires négro-africaines écrites dans les langues européennes. Or, pour un critique québécois, il ne fait aucun doute que les littératures d'expression française, par exemple, ne s'identifient pas à la LITTÉRATURE FRANÇAISE. Ce qui est vrai pour la littérature québécoise, l'est à fortiori pour la littérature négro-africaine d'expression française. Celle-ci, bien qu'écrite en français, renvoie à des réalités, à une saisie du monde, à des expériences propres qui ont peu en commun avec ce que traduit la littérature française. Cela ne va pas sans ambiguïté, bien entendu. Nous faisons nôtre toutefois la déclaration de M. Hampate Bâ: «La littérature orale est la source de la littérature écrite»<sup>2</sup>, cela étant dit de l'Afrique.

*Premier ensemble de relations et d'interactions entre la littérature orale et la littérature écrite.*

Pour les écrivains africains de la première génération – nous pensons à L. S. Senghor, Bernard Dadié, Birago Diop –, une double expérience des textes était bien vivante, à la fois celle des textes oraux qui ont agrémenté et nourri leur enfance, et celle des textes français que leur a proposés et imposés l'école coloniale. Il est, en effet, très significatif que Birago Diop et Bernard Dadié, tout en écrivant en français, aient accordé une place aussi importante aux contes, joignant aux contes traditionnels recueillis par eux et ré-écrits en français des contes de leur propre composition sur le modèle des premiers. L'oralité africaine a ainsi alimenté de façon évidente la première écriture africaine en langue française.

La seconde générations d'écrivains – Mongo Beti, Ferdinand Oyono, Camara Laye, Olympe Bhély-Quenum, Ousmane Sembène, etc. –, s'est retrouvée dans un contexte différent: la survalorisation du modèle occidental risquait de reléguer au second plan sinon à l'arrière-plan la littérature orale africaine. A cette époque déjà, la formation livresque l'emportait sur la formation traditionnelle. Les jeunes personnages romanesques de Beti, d'Oyono en sont des illustrations non équivoques. Il se trouve, de plus, que le caractère fortement autobiographique des premiers romans négro-africains a poussé une certaine critique à identifier trop rapidement héros et auteurs, ce qui a eu pour conséquence extrême de reconnaître à l'œuvre africaine le statut de sous-produit de la littérature de la métropole.

Or, une critique éclairée par la tradition littéraire proprement africaine montre que la réalité est tout autre. C'est le Professeur Mohamadou Kane de l'Université de

Dakar qui a le mieux balisé la voie dans cette direction, avec son étude sur Birago Diop, *Les Contes d'Amadou Coumba, du conte traditionnel au conte moderne d'expression française*<sup>3</sup>, et surtout dans un article qui fait le point «Sur les «formes traditionnelles» du roman africain»<sup>4</sup>. Il pose des bases tout à fait nouvelles pour la critique, en identifiant des critères spécifiques à l'écriture négro-africaine, parce que, pour le Professeur Kane, «il est opportun de montrer que l'originalité du roman africain doit être cherchée plus particulièrement dans ses rapports avec les formes de la littérature orale de l'Afrique Noire»<sup>5</sup>.

Il apparaît assez rapidement que le premier roman doit beaucoup au conte traditionnel, au point de vue formel, au plan de la structure narrative. M. Kane retient comme caractéristique fondamentale, transposée du genre oral au genre écrit, l'action unique, mince et linéaire, construite autour d'un personnage central. Autre trait pertinent: la structure narrative à trois temps qui privilégie le modèle du récit initiatique traditionnel. Les exemples sont nombreux puisque l'ensemble de la première production romanesque obéit à ce modèle narratif. Certains titres de roman, *L'Enfant noir*<sup>6</sup>, *Maimouna*<sup>7</sup>, *Une vie de boy*<sup>8</sup>, *Climbié*<sup>9</sup>, montrent à l'évidence qu'un personnage principal est au centre de l'œuvre et que l'action se concentre essentiellement en lui, dans un déroulement chronologique sans rupture majeure. De même, le thème du voyage, repris de mille façons, fait passer le personnage romanesque, souvent un jeune, de son milieu d'origine, son village natal, la concession paternelle, dans un milieu étranger, habituellement l'école coloniale, où il reçoit une formation, une sorte d'initiation, puis vient le retour au point de départ, avec toutes les conséquences que l'on sait: ou le héros est marqué pour la vie, ou il est incapable de s'intégrer à son groupe, etc. Nous partageons la constatation du Professeur Kane:

L'étonnant réside dans le recours instinctif ou délibéré dans le roman moderne (africain) à des techniques qu'une situation particulière impose à la littérature traditionnelle. Cette rencontre, qui n'est nullement le fait du hasard, suffirait à montrer que l'on n'a pas toujours pris en considération l'ensemble des composantes de l'univers culturel qui a secrété les œuvres des romanciers africains<sup>10</sup>.

D'autres niveaux de lecture parcourus dans la même perspective formelle révèlent d'autres interactions entre l'oralité et l'écriture, d'autres transferts de procédés narratifs traditionnels. Il faut noter, en particulier dans le roman, la présence parfois envahissante d'un narrateur qui, visiblement, est le double du conteur africain. Le rapport entre la narration et le dialogue manifeste une nette préférence pour la première forme. De plus, le récit écrit est parsemé d'interventions d'auteur qui marquent le souci de communiquer avec le lecteur, comme le conteur avec ses auditeurs. Autant de traits qui ont gêné la première critique portant sur les textes écrits en français et qui ne trouvent leur valeur réelle qu'en référence à des critères esthétiques négro-africains.

Un autre point nous paraît à la fois distinctif et essentiel, la conception et le traitement du temps dans la narration. Gérard Dago Lezou est certainement le critique qui a le mieux éclairé cet aspect du roman négro-africain, dans son étude sur *La création romanesque*<sup>11</sup>. Il identifie, tout naturellement, le temps individualisé puisque les personnages romanesques sont impliqués dans des événements précis. Toutefois, la dimension temporelle la plus importante est celle du temps collectif. En effet, tous les événements narrés et vécus relient à des époques déterminées: période coloniale, période de l'indépendance, et ils sont partagés par tout le groupe. D'autre part, le critique ivoirien fait remarquer très justement que, même si les points de repère temporels sont fixés – il y a un point de départ et un point d'arrivée –, entre les deux, le temps s'écoule selon une perception négro-africaine. Le temps est scandé par les cycles de la nature: les saisons et les activités de base du groupe, et par le grand cycle de la vie: naissance, initiation, vie adulte, vieillesse, mort et après-mort. On retrouve donc ici, à la fois le côté intemporel du conte traditionnel et la vision négro-africaine du temps qui n'est jamais évalué en heures, en minutes, en secondes. La perception de la durée, la dimension psychologique du temps qui existe dans certains romans africains, représente une nouvelle vision du temps et elle s'exprime encore assez timidement.

Les conditions d'émergence du roman négro-africain obligent sans aucun doute à rattacher ce dernier à une double tradition littéraire, à la fois celle de l'Afrique et celle de l'Europe. Gérard Dago Lezou, pour sa part, le reconnaît: «Notre littérature romanesque née dans le deuxième quart du XXe siècle emprunte au XIXe siècle français»<sup>12</sup>. Toutefois, une étude attentive des premiers romans fait apparaître qu'ils doivent aussi beaucoup au récit traditionnel africain et que cette filiation va bien au-delà de la thématique, du contenu romanesque, d'une vision négro-africaine du monde. Elle se manifeste jusque dans les formes narratives, de sorte que l'oralité informe, façonne, dès le départ, l'écriture négro-africaine.

#### *Relation féconde entre la tradition orale et la création littéraire contemporaine.*

Au cours de la première période du roman africain, en gros les années '50 à '60, la relation entre la tradition orale, en particulier le récit oral, et le texte écrit a été de l'ordre de l'habitude ou d'une expérience du récit, presque de l'ordre de l'inconscient, mais les marques en sont pourtant incontestables. Il en va bien autrement des textes d'après l'indépendance où se manifeste la revalorisation d'une pratique négro-africaine de la création littéraire. La quête de modèles africains est cette fois-ci explicite, même si la langue de l'écriture demeure encore le français. On assiste, en fait, à une double recherche: renouvellement du langage et renouvellement des thèmes.

Les premiers modèles sont linguistiques. Il s'agit en quelque sorte d'africaniser le français, de le mouler ou de le couler conformément à des modes africains de pensée et d'expression. Quelques œuvres particulièrement réussies vont retenir notre attention, *Le devoir de violence*<sup>13</sup> de Yambo Ouologuem et *Les soleils des indépendances*<sup>14</sup> d'Ahmadou Kourouma.

*Le devoir de violence* reproduit, en premier lieu, le souffle épique des grands récits africains. Même si la critique occidentale a reconnu à cette œuvre un modèle français, *Le dernier des justes*<sup>15</sup> d'André Schwarz-Bart – les structures de ces deux récits sont en effet identiques –, cela n'empêche que l'auteur, malien d'origine, appartient à la tradition malinké, riche en épopées. On connaît bien l'épopée de Soundjata, fondateur de l'empire du Mali. Voilà un modèle fourni par l'héritage culturel de l'auteur qui a pu s'en inspirer plus facilement d'ailleurs que d'un modèle étranger. Il a pu le faire tout aussi bien qu'il a réussi l'intégration à son récit du discours religieux islamique et du discours généalogique des griots. Les modèles européens n'offrent rien de semblable.

Le renouvellement de l'écriture est poussé encore beaucoup plus loin avec *Les soleils des indépendances*. La critique a été unanime à souligner l'originalité et la nouveauté du langage créé par Kourouma. De fait, le lecteur ne retrouve ni le français métropolitain, ni le français international d'ailleurs. L'auteur lui-même, dans une interview, précise: «Dès le moment où le personnage est malinké, le style devient malinké»<sup>16</sup>; et il expose ainsi les problèmes qu'il a rencontrés:

Avec *Les soleils des indépendances*, avec Fama, j'ai eu à rencontrer un problème. J'ai voulu, comme tout le monde, faire parler à Fama un français classique, le français limpide qu'on nous a appris à l'école. Mais il s'est trouvé que vraiment le personnage ne ressortait pas. Ce n'était pas lui. Je n'arrivais pas à le voir vivre. C'est quand j'ai trouvé le style, trouvé le langage qui convenait à Fama, que Fama est ressorti (. . .)

Le français classique, il fallait le casser pour que ça ressorte comme il (Fama) parle en malinké. J'avais un modèle précis dont j'essayais de me rapprocher le plus possible avec le français . . .<sup>16</sup>.

Le texte du roman nous permet de prendre la mesure des résultats obtenus par ce procédé de la «traduction», par la recherche d'un langage approprié au personnage. Pour caractériser ce langage tout à fait nouveau, il ne suffit pas de dénombrer les proverbes ou les formules proverbiales empruntés à la culture malinké, mais il s'agit de voir que ce langage traduit une vision, un art de la parole qui sont étrangers au français. L'auteur reconnaît, pour sa part, la violence qu'il a dû imposer à la langue française pour demeurer le plus près possible de son modèle, le langage malinké. Bien entendu, ce sont les dialogues et les monologues intérieurs qui rendent le mieux cette recherche d'une expression nouvelle. Mais tout le texte en est marqué, depuis les titres des divers chapitres, en passant par l'organisation des diverses

parties, jusqu'aux interventions fréquentes du narrateur. Les références aux rites et aux coutumes, le bestiaire régional et la symbolique qu'il engendre ne sont pas présents dans le texte pour leur valeur pittoresque. Un langage approprié les assume, les organise en un univers romanesque solide et autonome, de sorte que, de toute évidence, ce procédé de la « traduction » produit une écriture nouvelle et efficace.

La création littéraire contemporaine prolonge la tradition africaine d'une autre façon: non seulement elle s'inspire des modèles linguistiques, mais, de plus, elle conserve la fonction critique du récit négro-africain traditionnel. Le discours tenu par les œuvres voit sa spécificité grandir dans sa forme et davantage encore dans son contenu, parce que la focalisation ne se fait plus seulement sur une partie marginalisée de la société – l'univers de l'école étrangère, par exemple –, mais sur une société en mutation dont tous les éléments, anciens et nouveaux, composent un univers complet, cohérent et autonome.

Dès 1967, Francis Bebey a ouvert cette voie avec *Le fils d'Agatha Moudio*<sup>17</sup>. Pour la première fois, le Blanc et le monde du Blanc sont repoussés à la périphérie de l'univers romanesque. Au centre de l'œuvre, le jeune Mbenda qui a choisi de demeurer au village parmi les siens et de devenir pêcheur comme eux. La vie du héros et la vie du village n'ont rien d'idyllique. L'homme tente de réaliser ses désirs et ses rêves au milieu de conflits de personnes et de tensions sociales tout à fait caractéristiques de notre commune humanité. La critique sociale n'y est cependant jamais acerbe. Rien sans doute n'est parfait, pas même certaines institutions sacrées comme le mariage, mais la société du village possède en elle-même les principes de son propre équilibre. Ainsi, aucun des deux enfants que lui donnent ses deux femmes, n'est du héros, pourtant le respect indéfectible de la vie triomphe et tout rentre dans l'ordre.

Avec le long apprentissage de l'indépendance, la fonction critique de l'œuvre affirme de plus en plus son caractère social et politique. Le renouvellement et l'approfondissement des thèmes s'appuient sur la redécouverte de modèles sociaux et politiques typiquement africains et sur la résurgence de certaines valeurs propres à l'Afrique. Par exemple, tout à fait nouveau dans la littérature négro-africaine d'expression française la thème de la femme, de sa condition et de sa fonction sociale. Pourtant, la réalité qui sert de référent à *La poupée ashanti*<sup>18</sup> de Francis Bebey, appartient à l'histoire sociale, économique et politique non seulement du Ghana, mais de plusieurs pays africains: le rôle des femmes dans les marchés de la côte occidentale de l'Afrique.

Beaucoup de récits contemporains valorisent les institutions sociales propres à l'Afrique et représentent, avec insistance parfois, les coutumes encore vivantes dans les villages et à l'intérieur des pays. Des liens plus étroits y sont maintenus entre le milieu de la campagne et celui de la ville et, même si ces deux lieux sont

soumis à des mutations, parce que plongés dans «le vertige du nouveau»<sup>19</sup>, le premier peut fournir au second des modèles et des éléments d'adaptation plus appropriés que ceux que tente d'imposer l'Occident. Non seulement les problèmes et les situations sont plus clairement resitués dans leur véritable contexte, mais les solutions appartiennent aux Africains qui vivent la rencontre de la tradition et du modernisme dans une dialectique tout à fait particulière. C'est dans cette problématique que se situe *Le sang des masques*<sup>20</sup> de Seydou Badian. Les vieux tout aussi bien que les jeunes sont confrontés à des situations nouvelles et l'œuvre tend à montrer que le nouveau doit être assumé à la lumière de l'ancien: «Le nouveau puiserait dans l'ancien qui rajeunirait en lui»<sup>21</sup>, rencontre féconde qui seule semble être garante de l'avenir. Le regard prophétique de l'écrivain devance en quelque sorte une réalité souhaitée qui vise à conserver à l'Afrique tous les traits de son identité et de son authenticité.

Les observations faites à propos du roman, parce que nous nous occupons ici du récit négro-africain, s'appliquent mutatis mutandis à d'autres modes d'expression pratiqués par les Africains, toutes les formes de l'art, par exemple, et tout particulièrement le théâtre et le cinéma. Les modèles recherchés dans l'héritage culturel de l'Afrique retrouvent ici encore leur fonction dynamique. C'est en effet cet objectif que poursuit Cheik A. Ndao, dramaturge sénégalais, en ressuscitant la figure historique d'Albouri N'Diaye: «Mon but, déclare-t-il, est d'aider à la création de mythes qui galvanisent le peuple et portent en avant»<sup>22</sup>.

*En guise de conclusion: priorité à la littérature orale.*

Le pouvoir créateur nègre est donc toujours vivant. Il continue à s'exprimer dans les multiples formes de la production culturelle africaine. Un fait nous semble signifiant et prometteur, c'est l'intérêt de plus en plus grand porté aux textes oraux, tout aussi bien par les créateurs que par les chercheurs et les critiques. Nous pensons à la collection «Pour tous» des Editions CLE, aux grands «Classiques Africains» publiés par Julliard, aux travaux de Mme Faïk-Nzuji sur le conte luba<sup>23</sup> et à ceux de Mme Denise Paulme, à la dernière œuvre de Camara Laye, *Le maître de la parole*<sup>24</sup>. Evidemment la liste n'est pas exhaustive.

Cette production littéraire et ces travaux critiques redonnent à la littérature orale africaine la place qui lui revient, car son importance n'est plus à démontrer. Elle est, en effet, le véhicule privilégié de l'imaginaire africain. Elle se compose des multiples expressions de tout un monde de représentations et d'expériences propres à l'Afrique et aux Africains. Plus elle sera connue, plus elle deviendra un facteur de développement dans l'authenticité de la création négro-africaine. D'autre part, l'ensemble des textes oraux déborde de toute évidence le domaine littéraire. Il constitue un héritage extrêmement riche et varié où peuvent puiser le linguiste, l'histori-

en, le philosophe . . . La tradition négro-africaine demeure donc la source première du développement culturel et de l'épanouissement de l'Afrique.

### *Remarques – Remarks – Anmerkungen*

<sup>1</sup> Denise Paulme, *La mère dévorante*, essai sur la morphologie des contes africains, Paris, NRF-Gallimard, Bibliothèque des Sciences Humaines, 1976, 321 p.

<sup>2</sup> Interview accordée par M. Hampate Bâ à l'équipe de recherche de l'Université Laval, Abidjan, Octobre 1972.

<sup>3</sup> Mohamadou Kane, *Les Contes d'Amadou Coumba, du conte traditionnel au conte moderne d'expression française*, Université de Dakar, Publications de la Faculté des Lettres et Sciences humaines, Langues et Littératures, no 16, Dakar 1968, 243 p.

<sup>4</sup> Mohamadou Kane, «Sur les «formes traditionnelles» du roman africain», dans *Revue de Littérature comparée*, Littératures francophones et anglophones de l'Afrique Noire, Didier, Juillet-Sept.-Oct.-Déc. 1974, p. 536-568.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 537.

<sup>6</sup> Camara Laye, *L'enfant noir*, Paris, Plon, 1953.

<sup>7</sup> Abdoulaye Sadjì, *Maimouna*, Paris, Présence Africaine, 1958.

<sup>8</sup> Ferdinand Oyono, *Une vie de boy*, Paris, Julliard, 1956.

<sup>9</sup> Bernard Dadié, *Climbié*, Paris, Seghers, 1956.

<sup>10</sup> Mohamadou Kane, «Sur les «formes traditionnelles» du roman africain», *op. cit.*, p. 554.

<sup>11</sup> Gérard Dago Lezou, *La création romanesque devant les transformations actuelles en Côte-d'Ivoire*, Abidjan-Dakar, Les Nouvelles Editions Africaines, 1977, 260 p.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 48.

<sup>13</sup> Yambo Ouologuem, *Le devoir de violence*, Paris, Le Seuil, 1968.

<sup>14</sup> Ahmadou Kourouma, *Les soleils des indépendances*, Montréal, Publications des Etudes Françaises, 1968, Réédition Le Seuil, 1970.

<sup>15</sup> André Schwarz-Bart, *Le dernier des justes*, Paris, Le Seuil, 1959.

<sup>16</sup> Interview qu'Ahmadou Kourouma a accordée à l'équipe de recherche de l'Université Laval, le 11 octobre 1972.

<sup>17</sup> Francis Bebey, *Le fils d'Agatha Moudio*, Yaoundé, CLE, 1967.

<sup>18</sup> Francis Bebey, *La poupée ashanti*, Yaoundé, CLE, 1973.

<sup>19</sup> Seydou Badian, *Le sang des masques*, Paris, Robert Laffont, 1976, p. 245.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 249.

<sup>22</sup> Cheik A. Ndao, *L'exil d'Albouri*, Paris, P. J. Oswald, Coll. «Théâtre africain», 1972, p. 9.

<sup>23</sup> C. Faik-Nzuji M., *Kasala, chant héroïque luba*, Lubumbashi, Presses Universitaires du Zaïre, 1974, 252 p.

<sup>24</sup> Camara Laye, *Le Maître de la parole, Kouma Lafolô Kouma*, Paris, Plon, 1978, 315 p.

### *Resumé*

L'auteur soutient la thèse que les œuvres modernes, écrites en langues européennes par des africains, appartiennent au contexte de la littérature africaine aussi bien que les récits transmis oralement et provenant des cultures traditionnelles. Ceci ne vaut pas seulement pour les auteurs de la première génération (Senghor, Dadié, Diop) dont les œuvres, dans leurs structures, leur déroulement, leurs critères esthétiques, sont encore largement influencées par les

legs transmis oralement, mais est encore applicable aux jeunes auteurs dont les romans et les autobiographies sont parfois qualifiés de productions dérivant de la littérature des métropoles européennes. Dans une rétrospective de la nouvelle littérature africaine, on montre que les romans les plus importants dans leur construction épique, dans leur conception du phénomène temporel et leurs intentions critiques plongent leurs racines profondément dans la tradition africaine, mais qu'en plus, ils développent une originalité linguistique en ce qu'ils adaptent les possibilités d'expression du style aux figures des romans. L'utilisation créative des formes traditionnelles de la perception et du récit réunit dans une étroite symbiose génétique ces œuvres avec la littérature orale; la force formatrice de cette dernière en fait un témoignage authentique de la culture africaine.

### *Summary*

The author advocates the thesis that modern works written by Africans in European languages belong as much to the body of African literature as the orally transmitted narratives from the realm of traditional culture. This applies not only to the authors of the first generation (Senghor, Dadié, Diop) who largely modelled their works as to structure, course of action and aesthetic criteria on traditional standards, but also applies to younger authors whose novels and autobiographies are sometimes criticized as by-products of the literature of European metropolises. The author shows in a cross-section of recent African literature that the most significant novels are rooted deeply in African traditions not only in their epic structure, in their treatment of the phenomenon of time and in their critical intentions; they also display linguistic originality in adapting their linguistic style to the expressive possibilities of the characters of the novels. The creative employment of traditional perceptive and narrative forms places these works in a close genetic context with oral literature. Its moulding power makes these works authentic products of African culture.

### *Zusammenfassung*

Der Verfasser vertritt die These, daß moderne, von Afrikanern in europäischen Sprachen geschriebene Werke ebenso zum Corpus der afrikanischen Literatur gehören wie die mündlich überlieferten Erzählungen aus dem Bereich der traditionellen Kulturen. Dies gilt nicht nur für die Autoren der ersten Generation (Senghor, Dadié, Diop), die ihre Werke noch weitgehend nach Struktur, Handlungsablauf und ästhetischen Kriterien der oralen Überlieferungen modellierten, sondern ebenso für jüngere Autoren, deren Romane und Autobiographien gelegentlich als Nebenprodukte der Literatur der europäischen Metropolen abgetan werden. In einem Querschnitt durch die neuere afrikanische Literatur wird gezeigt, daß die wichtigsten Romane nicht nur in ihrem epischen Aufbau, in ihrer Behandlung des Phänomens der Zeit und in ihren kritischen Intentionen tief in afrikanischen Traditionen verwurzelt sind, sondern daß sie sogar sprachliche Originalität entwickeln, indem sie den Sprachstil den Ausdrucksmöglichkeiten der Romanfiguren anpassen. Die kreative Verwendung traditioneller Wahrnehmungs- und Erzählformen stellt diese Werke in einen engen genetischen Zusammenhang mit der oralen Literatur, deren formende Kraft sie zu authentischen Zeugnissen afrikanischer Kultur macht.

SAËR DIONE

## Essai de lecture sémiotique d'un conte d'Amadou Koumba – Vérité et mensonge: Esquisse d'une théorie de l'oralité à l'écriture

### *Présentation synoptique*

Dans cette communication, nous nous occuperons des rapports entre la *linguistique* et plus précisément la *sémiotique* et les traditions orales. Notre texte, comme le titre l'indique, sera un essai d'approche sémiotique du conte africain, et il entre dans le cadre d'une recherche en cours (cf. notre doctorat de 3<sup>e</sup> cycle en préparation au Groupe de Recherches Sémio-Linguistiques de l'E.H.E.S.S. de Paris).

Dans un premier temps, nous examinerons tout en cherchant à les élucider certains concepts opératoires de l'appareil sémiotique. Ensuite, nous tenterons de faire une analyse sémiotique d'un conte précis de Birago DIOP: *Vérité et Mensonge* (in *Les Contes d'Amadou Koumba*, éd. Présence Africaine 1961, p.129–135). Enfin, nous espérons pouvoir esquisser très provisoirement du reste – une théorie de l'oralité à l'écriture.

Dans notre analyse, l'intérêt que nous portons à la littérature orale en général et au conte populaire en particulier, nous fera toucher du doigt le problème que pose l'évolution des croyances et des préceptes établis, en un mot, le processus global d'élaboration et de réélaboration de la vision du monde. A la limite même, cette évolution jettera quelquefois de la lumière sur des aspects qui seraient apparus moins nettement s'ils n'avaient été sollicités par la pression ambiante que leur impose des cadres et pratiques plus récents et bien différents.

Aurions-nous voulu éluder ces questions complexes, que nous aurions trahi sans nul doute ce qui fait la *spécificité* de notre culture. Car nous pensons que l'étude du conte populaire africain doit être une étude *in situ*. Cela veut dire que le chercheur qui opère sur le terrain doit «mettre la main à la pâte» et refuser de se laisser enfermer dans l'étanchéité des théories parfois commodes mais improductives.

A ce niveau, deux séries de raisons doivent dicter le comportement de l'investigateur. La première tient à l'état hésitant des travaux sur les traditions orales et plus particulièrement sur le conte populaire. La seconde réside dans la manière partielle et parcellaire d'interpréter les résultats de la recherche. C'est la conjonction de ces deux groupes de raisons qui a décidé de la façon dont nous avons cru devoir aborder les faits de littérature orale que sont les contes de Birago DIOP. Ceci nous amène à aborder l'aspect théorique et méthodologique de notre recherche.

Si l'on doit caractériser les travaux de V. Propp, C. Brémond et A.J. Greimas, on peut dire que ces auteurs considèrent le conte comme un *phénomène linguistique*. Entre le premier et les deux autres, une différence nous semble devoir être soulignée. L'approche de Propp vise à prendre le texte pour ce qu'il est en dehors de tout essai explicite de genèse, et à déterminer la constitution de ce texte. Il s'agit donc de rendre compte de l'agencement formel des parties constitutives du conte.

Dans la lignée de Propp, les travaux de C. Brémond et A.J. Greimas tentent de définir les agencements validables pour les contes mais aussi pour le *texte figuratif* en général. Dans la perspective greimassienne – qui est aussi la nôtre – on ne peut pas dire que le conte va être étudié du point de vue linguistique, puis du point de vue sociologique par exemple. Au contraire, il faut envisager le conte comme un *processus discursif*, c'est-à-dire comme un *système sémiotique*. Celui-ci contient un univers sémiotique qui est l'équivalent d'une *vision du monde*.

Conçu de cette manière, un système sémiotique est un instrument qui permet aux membres d'une communauté socio-linguistique – culturelle d'analyser les données de l'expérience, d'opérer le découpage de ce que Hjelmslev appelait à juste titre le *continuum amorphe* de la substance sémantique. Il s'agit en l'occurrence d'organiser ces données, de les mettre en relation, de leur accorder une *valeur*, de les intégrer enfin, dans un *système sémiotique cohérent*, qui par dessus tout, définit la culture et l'idéologie sous-jacentes.

Dans le domaine africain par exemple, on sait bien quel rôle éducatif peuvent jouer certains aspects de la littérature orale. D'une façon générale – mais plus particulièrement dans les sociétés dites de traditions orales – les *modèles culturels* (c'est-à-dire les éléments culturels qui s'appuient sur des données sociales, économiques et politiques) imprègnent toute la psychologie de l'individu, qui de ce fait, évoluera dans le cadre de ces modèles culturels, les respectant ou s'y opposant explicitement ou implicitement. Les modèles culturels propres à chaque communauté donnée serviront donc à définir l'*identité culturelle*. Celle-ci, rappelons-le, ne pourra être sauvegardée que si la différence est respectée. N'est-ce pas là un aspect important de la démarche sémiotique?

Par ailleurs, nous posons que chaque individu, dans son existence quotidienne, se caractérise par un certain nombre d'opinions, de jugements, de connaissances, d'attitudes et d'habitudes. Dès lors, tous les actes de cet individu s'effectuent en fonction de cette somme de connaissances et de valeurs qui le constituent en propre. Nous utiliserons le terme de *réfèrent culturel* pour traduire un ensemble précis de contenus par lequel un individu se définit par rapport aux autres membres de son groupe, dans la communauté où il vit. Un individu est dépositaire d'une série d'ensembles de contenus particuliers ayant trait à tel ou tel aspect matériel, social ou culturel de la vie dans la communauté. Voilà les éléments que nous cherchons à