

**Franco Vrančić**  
**Helga Ptiček**

## MARXISME ET CHRISTIANISME SELON DAMAS, CÉSAIRE ET SENGHOR

Ce travail se donne pour tâche d'analyser les rapports du marxisme et du christianisme dans l'œuvre littéraire des trois baobabs de la négritude - le Guyanais Léon-Gontran Damas (1912-1978), le Martiniquais Aimé Césaire (1913-2008) et le Sénégalais Léopold Sédar Senghor (1906-2001). En partant des premiers cris de révolte noire contre "la mission civilisatrice" et l'exploitation démesurée des richesses humaines et naturelles des pays anciennement colonisés, nous tenterons de décrire comment la vision marxiste du monde colonial des jeunes écrivains en colère influe sur la virulence de leurs prises de positions contre les politiques assimilationnistes de la Troisième République et le clergé colonial. Enfin, nous expliqueront en quoi diffère la négritude senghorienne par rapport à celle exprimée dans l'œuvre césaire-damassienne et comment son catholicisme et la cohabitation fraternelle avec les musulmans sénégalais l'incitent à préconiser la civilisation de l'Universel, c'est-à-dire le métissage des hommes et des femmes de races et de cultures différentes.

**Les mots clés:** *colonisation, racisme, assimilation, marxisme, révolte, catholicisme, pardon.*

### INTRODUCTION

De quel intérêt peuvent être encore les travaux sur Damas, Césaire et Senghor ? Étudiants du Quartier Latin, éminents historiens de la diaspora noire, figures phares des études postcoloniales, poètes de l'antillanité et du paradis africain perdu, conférenciers dans les universités les plus renommées du monde, chantres de l'universalisme, députés des outre-mer au Palais Bourbon, pères fondateurs du mouvement négritudien ayant permis aux Noirs du monde entier d'entrer sur la grande scène internationale, ces écrivains ne sont-ils pas suffisamment connus au grand public francophone ? Force est cependant de constater qu'en dépit des nombreux travaux

consacrés à l'œuvre littéraire des patriarches des lettres afro-antillaises il y a très peu d'études qui se soient penchées exclusivement sur leurs idées politico-religieuses, c'est-à-dire sur leur rapport au christianisme et au soutien indéfectible des missionnaires coloniaux à la mise en place des politiques assimilationnistes des autorités républicaines, responsables de l'acculturation et de l'aliénation psychique des indigènes. Et si leurs ouvrages sont toujours d'une actualité criante, c'est que les mémoires n'ont toujours pas respiré sous le passé colonial français, ce qui pourrait constituer une dangereuse bombe à retardement pour le vivre-ensemble en Métropole. Car, en faisant croire à l'opinion publique qu'il faut passer sous silence la traite et la conquête coloniale pour mieux pacifier les mémoires et ne pas raviver les tensions en Occident, certains hommes politiques français tordent les faits historiques et attisent la colère d'importantes communautés d'origine africaine et maghrébine qui sont très souvent défavorisées et mal intégrées dans la société. Face au grand repli identitaire et le retour du colonial, suscité donc par les nostalgiques de l'empire colonial et les extrémistes religieux de tous bords, la pensée négritudienne n'a donc pas pris une ride, comme son universalisme permet aux Français de souche de mieux se regarder dans la glace sans pour autant faire de l'ethno-masochisme repentant ou de fabriquer de l'Anti-France. D'où la nécessité de revisiter l'œuvre de trois grands de la négritude, dont le sursaut de prise de conscience noire sera étroitement lié à la lutte des classes des travailleurs opprimés des anciennes colonies contre la cupidité des colons européens et des administrateurs coloniaux et qui, soulignons-le, ne portaient pas toujours le même regard sur le rôle de l'évangélisation dans la sujétion des indigènes.

## 1. LA NÉGRITUDE, REFUS DES VALEURS OCCIDENTALES

La négritude est un mouvement littéraire qui voit le jour à Paris au milieu des années 1930 et qui rassemble des littérateurs noirs d'expression française dans l'objectif de revendiquer l'identité et la culture négro-africaines. Les étudiants colonisés, réunis autour de Senghor, Césaire, Damas et Diop se découvrent alors une cause commune, en l'occurrence le refus du dénigrement dont la race noire fait l'objet depuis les premiers contacts de

l'Occident avec le continent africain<sup>1</sup>. Face à la domination civile, politique et culturelle de la classe possédante blanche, ils comprennent également que le colonialisme est un système d'assujettissement et d'exploitation dont la justification idéologique serait indissociablement liée à la toute puissance des intérêts financiers, économiques et stratégiques européens. Raison pour laquelle les jeunes noirs, aspirant à entrer dans le champ littéraire, s'élèveront contre le racisme, mais aussi contre les valeurs capitalistes et matérialistes qui ont cautionné l'esclavagisme et l'entreprise coloniale. Originaires des possessions françaises d'outre-mer dans lesquelles les indigènes sont fortement exploités et racialisés dans tous les domaines de la vie quotidienne par les Blancs colonisateurs, nullement étonnant donc si une équation majeure s'impose à leur esprit (capitalisme = colonialisme = esclavagisme = racisme) et s'ils s'incartent aux jeunesses socialistes (Damas, Senghor) ou bien communistes (Césaire) dès leur arrivée en France métropolitaine. Et si le marxisme-léninisme devient leur première arme de libération face au racisme blanc et au pillage des richesses naturelles des colonies, c'est qu'ils croyaient fermement que le "socialisme scientifique" allait leur permettre de renverser le colonialisme capitaliste et que la prise du pouvoir par les travailleurs coloniaux s'accompagnerait par une abolition des différences entre races et classes, ce qui amènerait à court terme la décolonisation et la désaliénation des esprits. C'est ce que le poète-président sénégalais Senghor met en évidence dans son ouvrage consacré au penseur renommée et jésuite français Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955), dont les prises de positions idéologiques auront un grand impact sur l'universalité de sa pensée nègre et ses idées sur le mélange et la coexistence des civilisations apparemment antagonistes. Lui même s'en explique:

Encore une fois, la Deuxième Guerre mondiale allait nous ébranler, nous amenant à examiner de plus près les propositions marxistes, qui décryptaient le Nazisme en nous en donnant une explication rationnelle. Le Nazisme c'était, à l'extérieur, une volonté de puissance, un impérialisme

---

<sup>1</sup> Comme l'a bien vu Franz Fanon dans *Peau noire, masques blancs* (1952), "aux Antilles, le jeune Noir, [...] qui à l'école ne cesse de répéter 'nos pères les Gaulois', s'identifie à l'explorateur, au civilisateur, au Blanc qui apporte la vérité aux sauvages. [...] Mais c'est que l'Antillais ne se pense pas Noir; il se pense Antillais. Le nègre vit en Afrique. Subjectivement, intellectuellement, l'Antillais se comporte comme un Blanc. Or c'est un nègre. Cela, il s'en apercevra une fois en Europe, et quand on parlera de nègres il saura qu'il s'agit de lui aussi bien que du Sénégalais" (Fanon 2011 : 184).

camouflé sous une idéologie raciste ; à l'intérieur, un capitalisme habillé en idéologie socialiste – mais l'uniforme était militaire. De la société nazie, le Marxisme nous amenait à l'analyse de la société bourgeoise de l'Occident, singulièrement de la société française. Nous y découvrons une minorité "bourgeoisie" quelques trusts financiers et industriels tenant, par personnes interposées, tous les leviers de commande dans les ministères économiques et faisant, ainsi, échec au Gouvernement, c'est-à-dire à la volonté révolutionnaire des masses. (Senghor 1962 : 23)

Précisons toutefois ici que l'événement décisif pour la genèse du mouvement de la Renaissance noire fut la rencontre de Césaire avec Senghor, survenue aux bancs du lycée Louis Le Grand, avec lequel l'écrivain du *Discours sur le colonialisme* transforme *L'Étudiant Martiniquais*, revue mensuelle de l'Association des Étudiants Martiniquais, en *L'Étudiant noir*, "journal corporatif et de combat" pour reprendre les mots du secrétaire de rédaction de cette revue éphémère Léon Gontran Damas. Et c'est bien cette nouvelle prise de conscience qui avait conduit les animateurs de *L'Étudiant noir* à s'opposer à la politique d'assimilation de la Troisième République (1870-1940) et à faire connaître ouvertement les valeurs culturelles du continent noir. En réaction à l'oppression culturelle des autorités coloniales françaises, c'est dans cette revue que Césaire emploie pour la première fois le mot qui résumera parfaitement leur combat politico-littéraire : la négritude. Dans un premier temps, la négritude a pour buts la libération de l'homme de couleur par le dépassement du complexe d'infériorité, inculqué par les colonisateurs européens, et dans un deuxième temps, sa réhabilitation par la conquête et la restauration de sa dignité humaine. Encore faut-il souligner que, contrairement aux poètes de la Pléiade (Ronsard, Du Bellay, de Baïf), les trois chantres de la négritude ne cherchent pas à illustrer une langue, mais la culture nègre d'Afrique laquelle a longuement été occultée et méprisée par les adeptes de l'ordre colonial, y compris par les grandes figures de l'humanisme républicain comme Victor Hugo, Émile Zola, Victor Schoelcher ou le fondateur de l'école laïque, gratuite et obligatoire pour tous, Jules Ferry. C'est ce que le poète-député et l'un des instigateurs de la rébellion malgache (1947) Jacques Rabmananjara (1913-2005) a remarquablement bien écrit dans son travail "Le poète et son peuple", paru chez Présence africaine suite à son amnistie de 1956, en ces mots : "Mais au lieu de se borner à la défense et à l'illustration d'une langue, les nôtres entendent assurer la défense et promouvoir l'illustration de toutes

nos virtualités nationales, de la totalité humaine de notre peuple” (Rabmanjara 1957 : 16). Dans son article *Qu'est-ce que la négritude ?* Senghor la définit comme “l'ensemble des valeurs de civilisation du monde noir, telles qu'elles s'expriment dans la vie et les œuvres des Noirs” (Senghor 1967 : 4), tandis que Césaire, dans son discours prononcé à l'Université de Miami (1987), voit en elle “une manière de vivre l'histoire dans l'histoire : l'histoire d'une communauté dont l'expérience apparaît, à vrai dire, singulière avec ces déportations de populations, ses transferts d'hommes d'un continent à l'autre, les souvenirs de croyances lointaines, ses débris de cultures assassinées” (Césaire 2008 : 82). Ce qui, *in fine*, signifie que Damas, Césaire et Senghor étaient mieux placés que quiconque pour une dénonciation des “bienfaits” de la présence occidentale dans les outre-mer.

## 2. LA PENSÉE MARXISTE ET LE CATHOLICISME DANS L'ŒUVRE DE DAMAS ET DE CÉSAIRE

Tous les exégètes des littératures négro-africaines s'accordent à dire que le magistère et le retentissement de l'œuvre césairo-senghorienne ont vite fait oublier que le premier écrivain noir à avoir publié un recueil de poèmes (*Pigments*, 1937) sur le fait colonial et la racialisation des autochtones fut le poète-député franco-guyanais Léon-Gontran Damas. Contrairement à Césaire et Senghor, Damas, étudiant en droit, n'avait pas une éducation classique, ce qui ne l'a pas pour autant empêché de suivre les cours du japonais et de l'ethnologie à l'École des langues orientales et à l'Institut de l'Ethnologie. C'est au collège de Meaux (Île-de-France) en 1928 que le jeune Guyanais s'érige pour la première fois en défenseur de sa race humilié car à la question du Principal qui lui demandait s'il était fils d'un bagnard, il répondait que si cela était le cas, il serait aussi blanc que lui. L'expérience du racisme occidental ainsi que les traumatismes de sa plus tendre enfance (perte de sa sœur jumelle et de sa mère) le marqueront pour toujours puisqu'il n'aura jamais cessé de critiquer l'éducation bourgeoise de sa pieuse tente maternelle “Man-Gabi”. S'y ajoutent les séquelles de la traite, mais aussi et surtout celles de l'esclavage, lesquelles hantent le poète à tel point que cette triste épisode de l'humanité devient le topos de sa poésie nègre. Au reste, le premier poème de *Pigments* (“Ils sont venus ce soir”), dédié à Senghor, est révélateur à cet égard, comme il y décrit la lâcheté des négriers faisant leur incursion au cours de la danse, activité

importante de la vie dans la brousse et à laquelle participe la quasi-totalité des membres de la communauté. Et s’il introduit l’idée d’hécatombe dans la suite du poème, c’est que Damas cherche à démontrer au public français toute l’inhumanité des razzias européennes sur les côtes africaines, coupables non seulement de la mort des centaines de milliers d’hommes et de femmes valables sur les bateaux négriers ou dans les plantations des Amériques, mais également la mort de leur “personnalité authentique causée par le procédé d’acculturation et l’assimilation méthodique de nouvelles panacées culturelles” (Racine 1983 : 63). Et Damas de conclure avec beaucoup d’amertume : “DEPUIS/combien de MOI MOI MOI/sont morts/depuis qu’ils sont venus ce soir où le/tam/tam/roulait de/rythme/en rythme/la frénésie/des yeux/la frénésie/des mains/la frénésie/des pieds de statues” (Damas 2018 : 13). Le poème “Ils ont” est de la même veine car le titre et le premier vers comportent le même pronom “ils” avec les mêmes connotations péjoratives que l’auteur attribue toujours aux négriers. Ici, il est également question des rapports entre dominants-dominés, métropole-colonies sauf que, cette fois-ci, Damas blâme sévèrement les Noirs pour leur soumission scandaleuse aux impérialistes occidentaux. À l’exemple de Césaire, qui après avoir lu les *Pigments*, culpabilise à son tour les Foyais pour leur propre aliénation dans son *Cahier d’un retour au pays natal* (1939), Damas pointe du doigt l’homme africain pour avoir créé “sa propre destruction, tantôt par sa propre complicité, tantôt par l’abandon de soi-même, de ses propres valeurs, de tout le passé, de tout un patrimoine culturel” (Racine 1983 : 66). Toutefois, au lieu de se lamenter sur le triste sort de ses frères de race, son esprit de révolte s’éveille brusquement, ce qui lui permet de soutenir qu’il ne faudrait pas un miracle “pour qu’en un jour enfin tout aille [...] dans le sens de notre race à nous” (Damas 2018 : 73). Malgré le pessimisme foncier et authentique de la personnalité du poète, cette pièce se termine par une note optimiste car Damas ne perd pas complètement l’espoir de voir un sursaut de sa communauté martyrisée, laquelle n’accepte plus le fardeau du joug de la “mission civilisatrice” et les discriminations des Békés. Toujours est-il que cet appel sera entendu au Cameroun, où les Baoulés offrent une résistance acharnée contre la mobilisation dans l’armée française, et lui vaut les foudres de la censure de l’administration de la “Terre des parias” (Damas 2011 : 11) qui s’acharne à détruire la quasi-totalité d’exemplaires de son premier recueil. Outre la traite, l’esclavage et le racisme de la pensée coloniale, le combat

contre l'assimilationnisme français sera toujours l'un des sujets récurrents de sa poésie et de ses écrits anticolonialistes. Pour s'en convaincre, il suffit de lire les poèmes "Blanchi", "Solde", "Hoquet" (*Pigments*), "Comme un rosaire" (*Névralgies*), *Black-Label* (1956), son recueil de contes guyanais *Veillées noires* (1943) ou bien son *Retour de Guyane* (1938), essai virulent contre le modèle français d'assimilation dans lequel Damas démontre également comment l'administration coloniale exploite la main d'oeuvre indigène dans les usines cayennaises et comment l'enfant guyanais est obligé de travailler dès l'âge de huit ans, "ce qui n'est pas sans compromettre son développement physique, occasionner des maladies, favoriser la mortalité, entretenir cette misère dont la Guyane est le théâtre" (Damas 2003 : 110). En d'autres mots, Damas fait de l'assimilation son cheval de bataille aussi bien en littérature que sur les bancs de l'Assemblée nationale où il siégeait à la place de René Jadfard de 1948 à 1951. Puisque, ne l'oublions pas, le député de Cayenne s'est vivement opposé à la proposition de loi de départementalisation de Césaire et à son application sur les terres guyanaises. Toute son œuvre littéraire témoigne donc de cette rupture avec les valeurs culturelles du monde judéo-chrétien et de son engagement au service de la cause noire. Ainsi, dans son poème "Blanchi", dédié au fondateur de la très célèbre revue et maison d'édition *Présence Africaine* Alioune Diop, Damas revient sur le déni des valeurs du monde noir par les adeptes du pacte colonial. Le poète n'en peut plus d'être invectivé au quotidien par le mot injurieux "blanchi", terme qui résume à lui seul tous les ravages du racisme inhérent à l'eurocentrisme de la pensée occidentale. Dès lors, il entre en colère contre tous ceux et celles qui osent le traiter d'assimilé parce que tout en lui "aspire à n'être que nègre" (Damas 2018 : 59). Il ne mâche pas ses mots lorsqu'il s'agit de dénoncer la cruauté des esclavagistes, "leur scélératesse, leurs fusillades, les conditions sordides dans lesquelles leurs esclaves étaient transportés. Le poète répugne donc à s'assimiler à une race qui lui a fourni tant de mauvais exemples" (Racine 1983 : 89). Le dégoût que lui inspire cette civilisation castratrice est tellement aigu qu'il ne peut pas s'empêcher de juger sa mère adoptive pour l'éducation bourgeoise et conformiste qu'elle lui avait prodiguée et dont les comportements assimilationnistes ne lui ont pas permis d'échapper aux discriminations des métropolitains :

## Blanchi

Ma haine grossit en marge  
de leur scélératesse  
en marge  
des coups de fusil  
en marge  
des coups de roulis  
des négriers

## Blanchi

Ma haine grossit en marge  
de la culture  
en marge  
des théories  
en marge des bavardages  
dont on a cru devoir me bourrer au berceau  
alors que tout en moi aspire à n'être que nègre  
autant que mon Afrique qu'ils ont cambriolée.  
(Damas 2018 : 59)

La revendication de la négritude devient donc une étape obligatoire si les Noirs veulent reconquérir leur liberté et devenir égaux en droit et en chances avec les Français de France. Mais pour y parvenir ne faudrait-il pas qu'ils assument complètement les valeurs culturelles africaines et rejettent les manières occidentales embourgeoisées imposées par leurs parents. C'est pourquoi Damas s'insurge contre la prétendue supériorité des mulâtres et l'ethnocentrisme réducteur de l'éducation dispensée aux enfants guyanais, laquelle ne diffère guère de celle de l'enfant occidental du fait de déni de leur guyanité et de son accent démesuré sur la part gauloise de leur identité. Emprunté par le "politiquement incorrect", Damas dénoncera cette aliénation des Guyanais par l'éducation bourgeoise et chrétienne avec une même vigueur dans *Black-Label (1956)*, long poème où l'auteur ne manque pas d'occasion de critiquer la vieille servilité nègre consistant à imiter scrupuleusement le modèle occidental gravé dans la mémoire des colonisés afin que les maîtres blancs puissent détruire toute forme d'altérité et mieux maintenir les indigènes dans une dépendance totale :



Ceux qui se refusent une âme  
ceux qui se méprisent  
ceux qui n'ont pour eux-mêmes et leurs proches  
que honte et lâcheté

Ceux qui renoncent une pleine vie d'hommes  
d'être  
autre chose qu'ombre d'ombres

[...]

Ceux dont l'échine est veule  
et le dos bastonné  
et la fesse  
bottée.  
(Damas 2011 : 17)

Et si Damas en veut tellement à l'éducation catholique de sa tente, c'est que la hiérarchie raciale au temps des colonies était liée à la hiérarchie des religions, comme le pouvoir impérial plaçait la "religion des civilisés" en haut de l'échelle tandis que les autres religions ont été soit combattues, soit encadrées par les ordonnances. Même si le christianisme fait sa première apparition en Afrique occidentale peu de temps avant la traite négrière organisée par les Occidentaux et les Arabes (XVe siècle), Damas et Césaire garderont toujours de la rancune envers les missionnaires, responsables selon eux de la conquête morale et de la déshumanisation des indigènes. Ce qu'ils leur reprochent surtout ce n'est pas tellement le fait qu'ils aient accompagné les fusils du Corps expéditionnaire français et les vaisseaux des négriers, mais le fait qu'ils n'avaient pas réagi suffisamment aux violences portées contre les autochtones dans les plantations du Nouveau Monde et qu'ils appliquaient littéralement les politiques assimilationnistes de la IIIe République laïque et anticléricale dans leurs écoles. En anéantissant progressivement les croyances et cultures ancestrales dans le but de mieux "civiliser les sauvages", le clergé colonial a ainsi favorisé les intérêts des puissances occidentales et ce en dépit du fait qu'il ne voyait toujours pas d'un bon œil l'exploitation coloniale, qu'il soignait des malades, scolarisait des enfants indigènes ou construisait des écoles dans des

zones non-urbaines. L'impérialisme culturel occidental et la violence du fait missionnaire seraient donc coupables dans l'esprit damasso-césairien pour les graves perturbations identitaires (de l'ordre psychique) chez les populations dominées, dont les conséquences sont toujours visibles dans le manque de confiance et les complexes d'infériorité des jeunes Antillo-Guyanais. C'est ce qui explique admirablement bien la hargne avec laquelle ils fustigent le rôle dé-civilisateur de la "mission civilisatrice" et son fidèle allié - l'Église de France. Pour dire la vérité, Damas et Césaire, convaincus que l'on ne peut pas inculquer les croyances religieuses par la force, dénonçaient toujours haut et fort cette agression culturelle sur l'âme des indigènes aussi bien dans leurs écrits anticolonialistes, que dans leur poésie négritudienne. En témoignent les prises de positions irrévérencieuses du poète-député cayennais contre les prêtres, qu'il tacle dans ses *Pigments* ("S.O.S.") pour avoir prétendument "coupé leur sexe aux nègres pour en faire des bougies pour leurs églises" (Damas 2018 : 52) ou bien dans son poème "Il me souvient encore" (*Graffiti*, 1952) dans lequel il désigne le prêtre de sa première communion comme "sorcier en soutane" (Damas 2018 : 86). Et si dans son esprit marxiste le christianisme reste le suppôt le plus fidèle de la mission civilisatrice, il ne faut pas être surpris si Damas, dans son fameux poème "Hoquet" (*Pigments*), refuse de faire son signe de croix suite au repas ou d'aller à la messe dominicale, au grand dam de sa pieuse tante maternelle. Bien qu'il se souvienne de sa belle soutane d'enfant de cœur dans *Black-Label*, "l'existence de Dieu se fait plus que jamais problématique" (Damas 2018 : 134) au milieu des crises existentialistes et amoureuses de son exil parisien. C'est pourquoi Damas, avant de lui accorder son pardon dans "Pardonne à Dieu qui se repent" (*Graffiti*), en voudra beaucoup à Lui, puisque s'Il existait vraiment pourquoi l'écrivain avait-t-il "une vie triste, une vie rude, une vie âpre, une vie dure, une vie vide" (Damas 2011 : 94).

Césaire ne mâche pas non plus ses mots pour critiquer le rôle pour le moins ambigu des missionnaires dans l'assujettissement des autochtones. L'exemple le plus parlant de son anticléricalisme en est peut-être sa *Lettre ouverte à monseigneur Varin de la Brunelière, évêque de Saint-Pierre et de Fort-de-France* du 20 avril 1944 dans laquelle le jeune professeur du lycée Schoelcher, révolté par les compromissions du clergé local avec les autorités vichysoises et leur refus d'assumer leur part de responsabilité

pour la traite et l'esclavage colonial, fustige la collusion des représentants de l'Église avec la classe dirigeante et son rôle dans la pacification des rébellions des travailleurs opprimés à travers les empires coloniaux. Pour lui, le christianisme est aussi responsable que l'assimilationnisme républicain des maux qui frappent les Noirs au quotidien car il

a pris son parti de la servitude humaine. Oui, on signera avec Mussolini ; on bénira, au besoin ses tanks partant à la conquête de la Noire Abyssinie. On chantera à la Sixtine des *Tes Deum* pour le glorieux ypériteur des Noirs. On signera avec Hitler. On se jettera convulsivement dans les bras de Philippe Pétain. C'est clair : toutes les fois que la grandeur temporelle de l'Église a eu pour condition une servitude humaine, l'Église n'a jamais hésité. (Alliot 2010 : 84).

Son manque de solidarité et de justice sociale sera également vilipendé dans son *Discours sur le colonialisme (1950)*, texte publié sur la demande d'une revue de droite (*Chemins du Monde*) où Césaire critique durement entre autres le célèbre missionnaire belge et auteur de *La philosophie bantoue* – Père Tempels – lequel ne s'intéresse guère aux revendications socio-politiques des Bantous, mais plutôt pour leur philosophie de la force vitale :

Quant au gouvernement, de quoi se plaindrait-il ? Puisque, note le R. P. Tempels, avec une évidente satisfaction, 'les Bantous nous ont considérés, nous les Blancs, et ce, dès le premier contact, de leur point de vue possible, celui de leur philosophie bantoue' et '*nous ont intégrés, dans leur hiérarchie des êtres-forces, à un échelon fort élevé*'. Autrement dit, obtenez qu'en tête de la hiérarchie des forces vitales bantoues, prenne place le Blanc, et le Belge singulièrement, et plus singulièrement encore Albert ou Léopold, et le tour est joué. On obtiendra cette merveille : *le Dieu bantou sera garant de l'ordre colonialiste belge et sera sacrilège tout Bantou qui osera y porter la main*. (Césaire 2008 : 46)

Malgré sa proximité avec le langage christique et les nombreuses références chrétiennes dans son *Cahier du Retour* (fête de Noël, symbole du pain et du vin, fleur de lys, image de l'Apocalypse et envol de la colombe), Césaire lui aussi sacrifie délibérément la religion de ses parents au profit du marxisme, étant donné qu'il est persuadé que l'enseignement des missionnaires freine la prise de conscience de dignité culturelle des Noirs et que le véritable but des conversions religieuses des indigènes était de rendre docile

leurs âmes afin qu'ils puissent être mieux exploités par les colons, au grand bonheur des souverains occidentaux et des centres de la finance mondiale. En bon marxiste, Césaire voit donc dans la religion chrétienne une sorte de l'opium, une forme de brume qui empêche de voir les tristes réalités afro-antillaises où l'écart de richesse se creuse chaque jour davantage entre les propriétaires blancs et le prolétariat autochtone, privé, faut-il le rappeler, de tous les acquis sociaux dont jouissaient les travailleurs métropolitains. C'est ce qu'il souligne très pertinemment dans cet essai incisif contre la présence franco-belge dans les colonies, en particulier dans les passages où il vitupère l'exploitation économique des colonisés (travaux dans le port d'Abidjan) et le sacrifice inhumain d'Africains lors de la construction du chemin de fer reliant Brazzaville avec la côte Atlantique. Et s'il pose l'équation selon laquelle colonisation égale chosification, c'est qu'il parle au nom des "millions d'hommes arrachés à leurs dieux, à leur terre, à leurs habitudes, à leur vie, à la vie, à la danse, à la sagesse" et auxquels les impérialistes ont inculqué "savamment la peur, le complexe d'infériorité, le tremblement, l'agenouillement, le désespoir, le larbinisme" (Césaire 2008 : 23). Ceci explique en grande partie son parallèle explosif entre les crimes de la conquête coloniale et ceux de la Shoah, une comparaison qui a soulevé beaucoup de poussière dans la presse francophone et qui suscite encore aujourd'hui le tollé des nostalgiques des empires coloniaux européens. Le grand coupable en est selon lui le très catholique bourgeois du XXe siècle, qui ne s'indigne pas contre "l'humiliation de l'homme en soi" mais qui a de la rancune contre Hitler pour "avoir appliqué à l'Europe des procédés colonialistes dont ne relevaient jusqu'ici que les Arabes d'Algérie, les coolies de l'Inde et les nègres d'Afrique" (Césaire 2008 : 14). C'est pour cela qu'il démonte aussi implacablement les thèses des justificateurs du colonialisme, en particulier celles de la supériorité de la race blanche de Mannoni ou la théorie du climat de Gourou. Car, conclut Fonkoua, tous ces discours pseudoscientifiques ne cherchent qu'à "endormir les masses populaires; à anesthésier l'esprit de révolte face à des situations intolérables, bref, à éviter que s'organisent les luttes de revendication populaire sur la base d'une observation claire, précise et rigoureuse de la réalité sociale concrète" (Fonkoua 2010 : 145-146). Bien évidemment, la réhabilitation des peuples noirs et la lutte contre l'hégémonie politico-culturelle de l'Occident dans les outre-mer est inséparable de son engagement sans faille dans la formation politique la plus stalinienne de l'Europe d'après-guerre – le PCF. Le

fait que Césaire était incarté dans le Parti thorzien est tout à fait naturel quand on sait que le PCUS soutenaient politiquement et matériellement les peuples colonisés dans leur volonté et leurs efforts pour sortir de la grande nuit coloniale. Il en est de même de ses accents communistes, conformes aux vœux des militants du PCF, que l'on peut lire dans son *Discours* et ses mises en garde contre la dangerosité de la grande finance étatsunienne qui, au pic des guerres de décolonisation et l'émergence des non-alignés, "juge l'heure venue de rafler toutes les colonies du monde" (Césaire 2008 : 72). On le cite longuement :

Donc, camarade, te seront ennemis – de manière haute, lucide et conséquente – non seulement gouverneurs sadiques et préfets tortionnaires, non seulement colons flagellants et banquiers goulus, non seulement macrotteurs politiciens lèche-chèques et magistrats aux ordres, mais pareillement et au même titre, journalistes fielleux, académiciens goîtreux endollardés de sottises, ethnographes métaphysiciens et dogonneux, théologiens farfelus et belges, intellectuels jaspineux, sortis tout puants de la cuisse de Nietzsche [...], et d'une manière générale, tous ceux qui, jouant leur rôle dans la sordide division du travail pour la défense de la société occidentale et bourgeoise, tentent de manière diverse et par diversion infâme de désagréger les forces du Progrès – quitte à nier la possibilité même du Progrès – tous suppôts du colonialisme, tous tenants déclarés ou honteux du colonialisme pillard, tous responsables, tous négriers, tous redevables désormais de l'agressivité révolutionnaire. (Césaire 2008 : 38-39)

Comme on peut le voir, ses analyses du pacte colonial sont très proches de Marx et d'Engels, lesquels approuvaient les conquêtes coloniales de leur vivant, comme Césaire insiste toujours davantage sur les liaisons dangereuses entre le pouvoir colonial, le monde de la finance et l'institution religieuse. Pour le dire autrement, l'allégeance césairienne à la lutte des classes et à la dictature du prolétariat ne saurait pas être mise en question dans cette attaque en règle des méfaits de la colonisation et de ses justifications scientifiques. Enfin si, aux moments les plus chauds de l'affrontement Ouest-Est, sa grille de lecture marxiste éclate au grand jour dans ce discours dénonciateur, c'est que Césaire croit que la lutte des masses laborieuses indigènes pour plus de justice sociale et la fin de discriminations salariales et raciales se déroule nécessairement selon le schéma dialectique dans lequel la bourgeoisie békée a été la négation dialectique des esclavagistes, une fois l'abolition de l'esclavage proclamé en 1848, et

que cette lutte des classes doit mener vers la victoire finale des travailleurs opprimés sur les grands patrons et la fin de l'histoire. C'est ce qui lui permet de constater à la toute fin du texte phare des études postcoloniales que l'impérialisme colonial ne serait que le stade suprême du capitalisme néo-libéral et d'appeler de ses vœux l'avènement d'une société sans classes, libérée du joug capitaliste par "la seule classe qui ait encore une mission universelle, car dans sa chaire elle souffre de tous les maux de l'histoire, de tous les maux universels : le prolétariat" (Césaire 2008 : 74). Cependant, nous prévient Kasteloot, "Césaire n'a rien d'un anarchiste : pour lui toute révolution débouche nécessairement sur un univers respirable ; ses violences ne servent qu'à liquider les 'prostitutions et les sodomies', afin de céder la place à la joie de vivre, aux bonheurs simples, seulement possibles quand sont respectés les droits les plus élémentaires de l'homme" (Kasteloot 1962 : 53). C'est ce qu'il prouve admirablement bien en 1956 par sa démission fracassante du PCF dans laquelle il reproche aux communistes français leur solidarisation avec les crimes de Staline, leur soutien à la guerre d'Algérie et à la racialisation des colonisés que les dirigeants du Parti thorzien passent toujours sous silence lors de nombreux débats sur l'universalisme et l'actualité criante des luttes de classes. Rédigée quelques jours avant l'entrée des chars soviétiques à Budapest, sa *Lettre à Maurice Thorez* du 24 octobre 1956 fait les unes des médias francophones pour ses critiques cinglantes de l'aveuglement des responsables communistes métropolitains face aux atrocités commises au nom de la lutte des classes en Union soviétique (Rapport Khrouchtchev). Stupéfait par l'agression d'un pays socialo-communiste (Hongrie), il insiste à présent à ce que la doxa marxiste soit mise au service des peuples autochtones et non les autochtones au service du communisme. Puisque, martèle-t-il, "aucune doctrine ne vaut que repensée par nous, que repensée pour nous, que convertie à nous" (Ngal 2011 : 139) et que "la lutte des peuples de couleur contre le racisme est [...] d'une tout autre nature que la lutte de l'ouvrier français contre le capitalisme français et ne saurait en aucune manière, être considérée comme une partie, un fragment de cette lutte" (Ngal 2011 : 137). C'est dire que Césaire ne croit plus à l'universalité du prolétariat occidental, censé libérer les travailleurs exploités des usines ultramarines de toute forme d'aliénation selon les sartriens, comme celui-ci ne fait que perpétuer la domination coloniale en se désintéressant du drame social des colonies et de la précarité grandissante des indigènes. Notons cependant ici que Césaire ne

nie pas pour autant la solidarité avec le peuple et le prolétariat français et à travers eux avec le prolétarisme mondial, mais qu'il ne veut plus que ses solidarités soient dogmatiques. Car "ce n'est ni le marxisme ni le communisme que je renie" mais "l'usage que certains ont fait du marxisme et du communisme que je réprouve" (Ngal 2011 : 139). Traîné dans la boue dans les colonnes de *l'Humanité* par ces anciens camarades du Parti, surtout par Roger Garaudy, Césaire ne baisse pas les bras et montre une nouvelle fois qu'il a de la suite dans ses idées, comme en atteste son discours-fleuve (*Discours à la Maison du sport*) du 22 novembre 1956 où il fustige les ravages de l'internationalisme prolétarien (massacres du peuple Tchétchène et Ingouche, persécution et fusillades des Juifs soviétiques, tueries des ouvriers hongrois) et rend un hommage solennel aux leaders du socialisme national de l'Europe centrale et orientale qui ont eu le courage de dire non au "petit père des peuples". Guérie de ses lubies stalinistes, Césaire est surtout fasciné par la Yougoslavie non-alignée, dont le socialisme autogestionnaire sera longuement considéré par le maire-député comme la meilleure voie pour sortir "les quatre vieilles" de la misère, et par "la voie polonaise au socialisme" amorcée par l'ancien "déviationniste de droite" et le nouveau premier secrétaire du POUP Wladyslaw Gomulka. Convaincu que "le socialisme ne se prêche pas par la bouche des canons" (Alliot 2013 : 272-273), les assassinats et les arrestations arbitraires des ouvriers affamés (Berlin, Poznan, Budapest), ce qu'il propose donc dorénavant aux Martiniquais ce serait un socialisme à visage humain, un socialisme adapté aux réalités économiques des Antilles, un socialisme des Tropiques qui combattrait violemment l'assimilation à la française et prendrait enfin en compte les spécificités culturelles des descendants d'anciens esclaves. Cela ne veut pas dire que Césaire avait une vision carcérale de l'identité noire, puisque dans son esprit l'universel doit être la somme et l'approfondissement de tous les particuliers. Ce n'est donc qu'en enrichissant les connaissances sur leur propre civilisation que les Noirs peuvent atteindre l'universel et éviter de s'enfermer dans un "particularisme étroit", qui serait lui aussi une façon de "perdre ce qui constitue l'essence même de la négritude, c'est-à-dire la visée de l'humain et l'affirmation de l'humain" (Diagne et Kisukidi 2013 : 5).

### 3. LE CATHOLICISME ET LA LUTTE ANTICOLONIALE SELON SENGHOR

Contrairement à Césaire et à Damas, Senghor n'a jamais montré une vive hostilité à l'égard de l'Église. Bien plus, il est resté foncièrement chrétien sa vie durant en dépit du fait que le principal du séminaire catholique de Dakar, Père Lalouse, l'a contraint à passer son baccalauréat au lycée public suite à ses nombreuses disputes avec ses professeurs portant sur l'universalité de la pensée unique occidentale. Toutefois, il connaît une crise existentialiste lors de son long séjour métropolitain (1928-1944), ce qui est surtout dû à sa grande déception sur l'immoralité des bourgeois français et leurs liens privilégiés avec les autorités ecclésiastiques. C'est à Paris qu'il rencontre son grand ami Georges Pompidou qui va l'introduire dans les milieux socialistes, une entrevue lourde de conséquences puisque Senghor abandonnera ses lectures de Maurras et de Barrès pour devenir un lecteur assidu de Marx. Encarté dans les jeunesses de SFIO, Senghor s'enthousiasme pour l'idéal égalitaire marxiste et commence à croire que les colonisés ne se libéreront du joug impérialiste que s'ils renversent du pouvoir la minorité blanche dans les territoires non-hexagonaux. Or, son catholicisme de jeunesse ne lui permet pas d'aller au bout de sa logique car, une fois le second conflit mondial terminé, il ressent qu'une libération complète ne peut se produire si l'on ne prend pas en compte la spiritualité profonde de l'homme africain. Devenu député au Palais Bourbon (1946) et le premier magistrat du Sénégal (1960), Senghor se rend également compte que la doxa marxiste ne saurait être appliquée aux réalités africaines, étant donné qu'il n'y a qu'une seule classe en Afrique des Indépendances - celle des déshérités. Même s'il reconnaît, sous l'influence des intellectuels bourgeois français, l'existence des classes opposées en lutte pour le pouvoir politique et la mainmise des moyens de production, il refuse à partir de ce temps-là la vision marxiste de l'État selon laquelle les contradictions des classes antagonistes seraient insurmontables. Et si dans son esprit il y a toujours une lutte de classes, elle existe plutôt en Occident et non pas en Afrique, où elle est un fait révolu. Étant persuadé que le marxisme a fait son temps, Senghor va jusqu'à dire dans l'immédiat après-guerre que la doxa marxiste ne serait qu'"une théorie commode pour expliquer la civilisation de l'Europe occidentale" (Enangon 1978 : 12), laquelle, en plus, n'est pas adaptée aux réalités sociales et économiques des pays anciennement



colonisés. D'où l'urgence de repenser le marxisme selon les valeurs de la négritude et d'adapter le socialisme aux réalités du terrain. Pour sortir de l'impasse à laquelle l'a mené l'opposition entre le matérialisme et le spiritualisme, il met un accent particulier sur l'importance des valeurs religieuses négro-africaines et propose une adhésion stricte à la philosophie teilhardienne, qui l'aide à transcender l'opposition entre le mysticisme religieux et le matérialisme. Autrement dit, si Senghor change de cap idéologique et déconstruit la base théorique du communisme, ce n'est pas seulement à cause de son européocentrisme triomphant, mais qu'il croit dur comme fer que cette rupture permettra aux Africains de mieux s'enraciner dans les valeurs spirituelles du monde noir, lesquelles sont foncièrement opposées selon lui à la violence révolutionnaire des masses ouvrières occidentales et à l'athéisme intransigeant de la ligne politique de la SFIO. Encore qu'il ait rejeté les aspects politiques du marxisme, Senghor reste un lecteur assidu du philosophe allemand auquel il est redevable à plusieurs égards. Car, tout en opposant le socialisme africain au socialisme scientifique de l'auteur du "Capital", le poète-président ne refuse pas pour autant les caractéristiques distinctives de la doctrine marxiste. En effet, sa rupture avec Marx s'opère sur le plan anthropologique, ce dont témoignent les nombreux passages de son ouvrage *Marxisme et humanisme* (1948) ainsi que sa conférence donnée à Tunis en 1975 (*Pour une relecture africaine de Marx et d'Engels*) où l'écrivain des *Hosties noires* (1948) utilise les notions politiques marxistes sans accepter les conclusions de son maître de jeunesse. Ainsi, Senghor substitue la notion de l'oppression de classe par le principe de l'oppression raciale par le colonialisme impérialiste, ce qui signifie que dans sa grille de lecture marxienne de l'après seconde guerre la dictature du prolétariat n'est plus son but ultime et que son anticapitalisme serait désormais principalement nourri de sa pensée nègre. C'est ce que El Hadj Ibrahima Diop a remarquablement bien résumé en disant que "Senghor accepte et adopte volontiers la critique de Marx des injustices qui proviennent de l'exploitation capitaliste, mais s'abstient d'accepter le mode économique proposé par Marx comme la solution à la fin de l'exploitation coloniale de l'homme par l'homme. Senghor est socialiste avec Marx, Senghor n'est pas communiste avec Marx" (Ibrahima Diop 2002 : 6). Il s'agit pour lui de réagir contre le matérialisme marxisto-capitaliste afin de créer une troisième voie, une vraie révolution qui intégrerait les valeurs humanistes et religieuses et dans laquelle les Noirs joueraient un rôle de premier plan. Et s'ils veulent apporter

leur pierre à l'édifice de cette civilisation planétaire, Senghor les convie à s'ancrer davantage dans les valeurs spirituelles de la grande civilisation noire. Enfant du pays sérère, Senghor sait que l'homme africain est foncièrement spiritualiste et que les religions africaines pourraient constituer une arme miraculeuse pour la libération de toute forme d'aliénation des indigènes. C'est pourquoi le catholicisme, l'islam et l'animisme seront à la base même de son "socialisme africain" et représenteront la seule issue à l'impasse marxiste<sup>2</sup>. Cela revient à dire que son socialisme serait donc étroitement lié avec sa négritude, car "l'homme ne se nourrit pas simplement de pain", mais il "vit aussi de nourritures spirituelles" (Diop 2012 : 4), pour parler comme Babacar Diop. Tout comme Césaire (*Lettre à Maurice Thorez*), Senghor insiste à son tour à ce que le socialisme soit un humanisme, un outil d'action au service des peuples anciennement dominés et non le contraire, car "l'homme n'est pas un moyen, mais une fin. Le socialisme africain est un socialisme de solidarité intégrale, solidarité entre l'homme et l'homme, solidarité entre l'homme et l'univers, solidarité entre l'homme et Dieu" (Diop 2012 : 4).

Dernier point, mais non le moindre, notre étude sur le rapport du marxisme et du christianisme dans les écrits de trois tenants de la négritude ne serait pas complète si l'on n'expliquait pas bien la composante majeure de la pensée senghorienne, celle qui l'oppose foncièrement à ses frères de lutte antillo-guyanais, en l'occurrence sa Civilisation de l'Universel. Contrairement à Damas et à Césaire, dont les prises de positions virulentes contre les politiques assimilationnistes et leur mise en œuvre par les missionnaires n'auront pas d'égal dans l'histoire de la IIIe et de la IVe République, Senghor prônera toujours le dialogue entre les cultures, ce qui n'a rien d'étonnant quand on sait qu'il n'était pas un déraciné dont les ancêtres furent transportés aux cales des bateaux négriers au Nouveau Monde, mais un enfant de la brousse élevé dans les séminaires catholiques et qui, en plus, a pu profiter de la cohabitation sereine des Sérères avec

---

<sup>2</sup> Sa réaction contre le matérialisme communiste et celui des USA sera soutenue par d'autres hommes d'état africains, notamment par Habib Bourguiba et Ben Bella, qui intégreront les valeurs spirituelles de l'islam dans l'édification d'un socialisme démocratique et qui n'auront de cesse de dissocier scrupuleusement marxisme du communisme. Il n'empêche que son double rejet du marxisme et du capitalisme "traduit une même volonté fondamentale dans tous les domaines, idéologique, politique, économique" (Bernard 1965 : 871).

des tribus pacifiques musulmanes du Sénégal. Le fait que “sa mère était musulmane et que toute une partie de sa famille pratique cette religion” (Kasteloot 1986 : 164) explique aussi la préférence qu’il accorde toujours à son double univers religieux et à son sens du pardon qui lui sera tant reproché par les marxistes africains. Bien qu’il n’ait jamais dédouané les colonisateurs de leurs responsabilités, c’est donc l’universalisme de deux grandes religions monothéistes qui lui permet non seulement de pardonner aux oppresseurs la traite transatlantique, l’exploitation salariale des indigènes et tant d’autres effets néfastes de la colonisation, mais aussi et surtout de convier les Occidentaux et les Africains à vivre en paix dans un monde où les différences de classe et de race n’existeraient plus. Cet avis est partagé par Kahiudi Claver Mabana qui fait remarquer que “la civilisation de l’universel est une manière pour Senghor de rejeter la mainmise des Européens sur la civilisation, de les inviter à construire une civilisation unique qui éradiquerait les différences raciales de sorte que, contrairement à l’expansionnisme de la civilisation européenne, l’avenir appartiendrait à un métissage des cultures” (Mabana 2011 : 9). La meilleure illustration de cette civilisation panhumaine en est incontestablement son recueil *Hosties noires*, où Senghor arrive à pardonner à la France coloniale les méfaits du colonialisme et la violence du fait missionnaire au sein même de ses réquisitoires féroces contre le pacte colonial. C’est ce que Jean-René Bourrel a remarquablement bien expliqué dans l’édition critique de la poésie complète de Senghor, parue sous la direction de Pierre Brunel chez CNRS Éditions (2007), en soulignant l’idée selon laquelle la vision senghorienne du christianisme serait foncièrement paulinienne. En s’inspirant fortement du message de *l’Épître aux romains* (12,1) de saint Paul, il offre le sacrifice des soldats de couleur sur les champs de bataille occidentaux (14-18 ; 39-45) pour racheter l’humanité de ses péchés et retrouver ainsi la fraternité fondatrice d’un nouveau monde où tous les humains seraient enfin égaux. Comme l’a dit très justement Bourrel, “Afrique crucifié, mais rédimée et rédemptrice ; peuple noir sacrifié à la volonté de Dieu : on comprend alors le symbolisme de l’oxymoron ‘Hosties noires’ (couleur blanche de l’hostie/ couleur noir du peuple victime) qui donne son titre au recueil : par les souffrances auxquelles l’histoire les a condamnés, les Noirs accomplissent la volonté de Dieu et rachètent par leur sacrifice l’ensemble des peuples de la terre tout en leur apportant l’espérance d’un monde enfin réconcilié” (Senghor 2007 : 128). Cela dit, le peuple martyr et le continent salvateur

d'une humanité déshumanisée seraient au centre de sa catholicité et de sa négritude, laquelle devrait impérativement sortir du ghetto où l'a enfermée la pensée cartésienne et se métamorphoser en humanisme intégral afin que les Noirs puissent participer à l'avènement de cette grande civilisation planétaire. Malgré ses flèches acérées contre "la tâche civilisatrice", les pièces de son très virulent et fort douloureux recueil, écrites dans différents stalags allemands au moment de sa captivité, démontrent aussi à quel point Senghor était attaché aux valeurs républicaines, car, à l'inverse de Damas, il n'invite pas les tirailleurs sénégalais "de taire le besoin qu'ils ressentent de souiller à nouveau les bords antiques du Rhin" et "de foutre aux Boches la paix" (Damas 2018 : 80), mais il propose que les colonisés et les métropolitains travaillent main dans la main dans la construction d'une fraternité universelle. Et s'il menace de déchirer "les rires *banania* sur tous les murs de France" (Senghor 2007 : 138), cela ne signifie pas qu'il ne se sent pas redevable à l'égard de l'Église de France et de la République, et qu'il oublie les grands principes de la Révolution française. C'est ce qu'il exprime dans "Poème liminaire" en ces termes :

Ah ! Ne dites pas que je n'aime pas la France – je ne suis pas la France, je le sais -

Je sais que ce peuple de feu, chaque fois qu'il a libéré ses mains

A écrit la fraternité sur la première page de ses monuments

Qu'il a distribué la faim de l'esprit comme de la liberté

À tous les peuples de la terre conviés solennellement au festin catholique.

(Senghor 2007 : 138)

Animé par la passion du juste, Senghor se solidarise également avec les ouvriers français et le prolétariat européen dans leurs luttes contre le monstre capital, notamment dans son "Éthiopie" ("À l'appel de la race de Saba"), poème dans lequel son antifascisme intransigeant éclate au grand jour pour ces dénonciations des répressions franquistes de la révolte des mineurs exploités des Asturies, mais aussi pour ses critiques contre la chasse aux Juifs en Allemagne nazie et ses vociférations contre l'agression de l'Éthiopie par Mussolini faites dans l'indifférence assourdissante de la Société des Nations et des puissances occidentales. Son internationalisme et son appartenance à la lutte des classes n'y font aucun doute, comme il y oppose la richesse excessive des capitalistes coloniaux avec la pauvreté des ouvriers européens et celle des indigènes. Ce qui prouve que le poète de

Joal ne fait pas encore la distinction entre revendication sociale et raciale à la veille du second conflit :

La mort nous attend peut-être sur la colline ; la vie y  
pousse sur la mort dans le soleil chantant,  
Et la victoire ; sur la colline à l'air pur où les banquiers  
bedonnants ont bâti villas blanches et roses,

Loin des faubourgs, loin des misères des quartiers  
indigènes.  
(Senghor 2007 : 142)

Ou encore :

Car nous sommes là tous réunis, divers de teint – il y en  
a qui sont couleurs de café grillé, d'autres bananes d'or  
et d'autres terres de rizières  
divers de traits de costume de coutume, de langue ; mais  
au fond des yeux, la même mélodie de souffrances à  
l'ombre des longs cils fiévreux

[...]

Et tous les travailleurs blancs dans la lutte fraternelle.  
Voici le mineur des Asturies, le docker de Liverpool, le  
Juif chassé d'Allemagne, et Dupont et Dupuis et tous  
les gars de Saint-Denis.  
(Senghor 2007 : 143)

Malgré sa déception avec le racisme foncier d'une frange du prolétariat métropolitain dans son poème moins connu "Camarade" (*Poèmes divers, 1990*)<sup>3</sup>, il existerait donc dans l'esprit de l'ancien trésorier du Syndicat de

---

<sup>3</sup> Camarade,  
Je veux rompre ma peau noire,  
Et qu'elle me suive  
Je veux traverser ton abord  
Rêche, tes flèches gouailleuses.

Camarade,  
Je veux, par-delà ta peau hâlée, éraillée  
Et tes mains,  
Plonger jusqu'à ton coeur, jusqu'à tes entrailles  
Sensibles.  
(Senghor 2007: 443)

l'Enseignement Secondaire (S.P.E.S.), fonction qu'il occupait à Tours de 1936 à 1938, un vrai œcuménisme de classe. En atteste son soutien fraternel aux travailleurs de la banlieue parisienne de Saint-Denis, connus pour les nombreuses émeutes ouvrières avec les forces de l'ordre des années 1920-1940, et aux dockers de Liverpool, fief du syndicalisme britannique pendant des décennies. La virulence de son appel à l'unité de tous les travailleurs opprimés dépasserait ainsi presque celle du *Discours* césairien et en dit long sur la primauté qu'il accorde à l'action politique par rapport au culturel en ces temps troublés du siècle passé. Le fait qu'il convie les travailleurs, qu'ils soient pratiquants ou non-croyants, à "la Marseillaise catholique" (Senghor 2007 : 143) et qu'il prédit "L'AUBE TRANSPARENTE D'UN JOUR NOUVEAU" (Senghor 2007 : 143) prouve encore une fois que marxisme et catholicisme ne sont pas forcément antagonistes pour lui et qu'ils pourraient être utilisés conjointement pour améliorer le bien-être des travailleurs coloniaux. La dimension christique de sa poésie et l'universalisme de cette nouvelle civilisation transparaissent encore davantage dans sa "Prière de paix", dont le sous-titre ("Sicut et nos dimittimus debitoribus nostris") annonce déjà la réconciliation des mondes céleste et terrestre de la fin du poème, ainsi que dans sa pièce "Aux soldats négro-africains", hommage vibrant au sacrifice inhumain des soldats afro-américains ayant permis aux Français de se laver de leurs anciens péchés et d'avoir une vie nouvelle où il n'y aurait plus de rafles et de délations de leurs concitoyens pour leur appartenance religieuse ou raciale :

Frères, je ne sais si c'est vous qui avez bombardé les cathédrales, orgueil  
de l'Europe  
Si vous êtes la foudre dont la main de Dieu a brûlé Sodome et Gomhorre.  
Non, vous êtes les messagers de sa merci, le souffle du Printemps après  
l'Hiver.  
À ceux qui avaient oublié le rire – ils ne se servaient plus que d'un sourire  
oblique  
Qui ne connaissaient plus que la saveur salée des larmes et l'irritante odeur  
du sang  
Vous apportez le printemps de la Paix et l'espoir au bout de l'attente.  
(Senghor 2007 : 164)

Enfin et surtout, la dimension métaphysique de sa poésie réapparaîtra dans toute sa splendeur dans son "Élégie à Martin Luther King", pièce dédiée

à la figure christique du héros de la lutte contre ségrégation raciale aux USA – Martin Luther King (1929-1968). Car, malgré l’appel du poète à la révolte de la grande diaspora noire suite à l’assassinat du plus jeune lauréat du Prix Nobel pour la paix et sa colère contre l’implication des pays anciennement colonisateurs dans la guerre du Biafra (1967-1970), Senghor parvient néanmoins à calmer son courroux et à répondre aux bourreaux par les mots de pardon chrétien, lesquels illustrent à merveille l’universalité de sa pensée négritudienne et la richesse de son humanisme intégral :

Alors je reconnus, autour de sa Justice sa Bonté, confondus les élus, et les  
Noirs et les Blancs  
Tous ceux pour qui Martin Luther avait prié.  
Confonds-les donc, Seigneur, sous tes yeux sous ta barbe blanche.  
Les bourgeois et les paysans paisibles, coupeurs de canne cueilleurs de coton  
Et les ouvriers aux mains fiévreuses, et ils font rugir les usines, et le soir  
ils sont soulés d’amertume amère.  
Les Blancs et les Noirs, tous les fils de la même Terre-Mère.  
(Senghor 2007 : 587)

## CONCLUSION

Au terme de cette étude, il ressort que les discours négritudiens de Senghor et de ses frères de combat antillo-guyanais ne divergent guère dans le fond, mais plutôt dans la forme. Si la négritude senghorienne était moins violente que celle de Césaire et de Damas, c’est que le poète de Joal a été immergé dès son plus tendre enfance dans son “Royaume d’enfance”, dans le delta du Sine-Saloum où il pouvait écouter les chants des griots qui glorifiaient les exploits légendaires des rois africains et chantaient les louanges des civilisations noires. Et comme il a été très marqué par cette atmosphère africaine, il est tout à fait compréhensible que sa quête d’identité était moins dramatique et que ses prises de positions contre l’exploitation coloniale étaient moins virulentes que celles que l’on retrouve dans l’œuvre damasso-césairienne. S’y ajoute le fait qu’il a passé dix années avec les pères – enseignants de la Mission catholique de Ngasobil et du collège séminaire Liberman où le jeune Senghor a pu apprendre le wolof et le catéchisme, lequel n’était pas en contradiction avec les cultes africains dans son esprit. Par contre, Damas et Césaire connaîtront une quête dramatique de leur identité et seront plus rancuniers à l’égard de l’Europe coloniale

et de l'Église de France, vu que les aïeux des poètes-députés de Fort-de-France et de Cayenne furent arrachés de la Mère Afrique et transportés aux Antilles sur les vaisseaux négriers pour travailler nuit et jour dans les plantations des colons blancs. Écartelés entre deux cultures et hantés par la mémoire de l'esclavage, ils porteront toujours un jugement négatif sur la civilisation judéo-chrétienne et ses représentants dans les colonies, même si Césaire "n'a jamais eu un mot pour critiquer ou ironiser sur le christianisme explicite d'Alioune Diop, de Senghor ou du Père Mveng" (Kasteloot 2013 : 36). Cela ne revient pas à dire que Damas et Césaire avaient une vision carcérale de la négritude et qu'ils croyaient que le contact entre les civilisations autochtones et la culture occidentale ne pourrait être fructueux pour un meilleur vivre-ensemble dans les possessions ultramarines françaises, à condition, bien sûr, que la République respecte le droit à la différence culturelle des indigènes. Il va de soi que le marxisme leur semblait comme le meilleur moyen de libération des colonisés durant leurs années estudiantines, étant donné que les partis communistes de l'entre-deux-guerres étaient les seuls à prêter attention à la cause des peuples dominés. Cependant, dans l'immédiat après-guerre les pères de la négritude commencent à se rendre compte que la doxa communiste ne saurait être appliquée aux réalités socio-économiques de leurs pays respectifs et que les partis de gauche se désintéressent de plus en plus de la question coloniale, ce qui les contraint à changer de cap et à nourrir leur anticapitalisme à partir de cette époque-là exclusivement de l'antiracisme. En fait, Damas demeure marxien tout au long de sa vie mais refuse la loi dite de départementalisation sur proposition de Césaire en 1946, Senghor réconcilie le marxisme et son catholicisme grâce à la pensée teilhardienne, tandis que Césaire, abasourdi par les excès du stalinisme, opte pour un marxisme des Tropiques suite à sa sortie retentissante du PCF et la fondation du PPM en 1956. Soulignons encore qu'en dépit du laxisme, dont il fait parfois preuve, de sa pensée nègre et anticoloniale, parmi les trois pionniers de la négritude seul Senghor devient président d'un pays indépendant, fonction qu'il occupera pendant vingt ans dans un pays à majorité musulmane. Et qu'il fut le premier à proposer une confédération de la République avec ses territoires d'outre-mer et ce dès 1940, année de rédaction de son poème "Prière des Tirailleurs sénégalais" dans lequel il souligne sa grande idée "que les enfants de la France Confédérée aillent main dans la main" (Senghor 2007 : 151) et qu'il n'aura pas de cesse de défendre comme député



socialiste (SFIO) dans l'Assemblée nationale. Ajoutons, pour terminer, que malgré sa faiblesse pour la "Fille aînée de l'Église", il lui arrive souvent de critiquer violemment la politique deux poids deux mesures de l'administration coloniale, l'Église de France et les pratiques de ses missionnaires car leurs prises de positions politiques à l'encontre des socialistes et des communistes n'étaient pas vu d'un bon œil par la majorité de la population du pays. Pour cela, il n'hésite même pas à tacler Monseigneur Lefebvre et à écrire une lettre au Pontife Souverain Jean XXIII afin de lui demander son départ de Dakar. Il n'empêche que son expérience spirituelle du catholicisme, qu'il conçoit comme le "rendez-vous du donner et du recevoir" pour employer la belle formule césairienne, ainsi que le bon voisinage des Sérères avec les musulmans sénégalais, lesquels se donnent le pardon mutuel lors de grandes cérémonies religieuses, lui permettent de prier pour la France coloniale, de lui pardonner ses aberrations, voire de demander au Seigneur de tuer le serpent de la haine dans son cœur et de placer la France à la droite du Père. C'est ce qu'il fait dans son célèbre poème "Prière de paix" (*Hosties noires*) où il invite les Noirs à se joindre au concert fraternisant de toutes les nations du monde et dont l'universalité, faut-il le rappeler, n'est pas égalée jusqu'à aujourd'hui dans la poésie d'inspiration religieuse en langue française :

je sais que nombre de Tes missionnaires ont béni les armes de la violence  
et pactisé avec l'or des banquiers  
Mail il faut qu'il y ait des traîtres et des imbéciles  
[...]  
Ô bénis ce peuple, Seigneur, qui cherche son propre visage sous le masque  
et a peine à le reconnaître  
Qui te cherche parmi le froid, parmi la faim qui lui rongent os et entrailles  
[...]  
Et avec lui tous les peuples d'Europe, tous les peuples d'Asie tous les  
peuples d'Afrique et tous les peuples d'Amérique  
Qui suent sang et souffrances. Et au milieu de ses millions de vagues, vois  
lesquelles têtes houleuses de mon peuple.  
Et donne à leurs mains chaudes qu'elles enlacent la terre d'une ceinture de  
mains fraternelles  
DESSOUS L'ARC-EN-CIEL DE TA PAIX.  
(Senghor 2007 : 151)

## BIBLIOGRAPHIE

1. Alliot, David, 2010. *Aimé Césaire Le nègre universel*. Gollion : Infolio.
2. Alliot, David, 2013. *Le communisme est à l'ordre du jour. Aimé Césaire et le PCF*. Paris : Pierre Guillaume de Roux.
3. Bernard, Charles, 1965. "Le socialisme africain : mythes et réalités". *Revue française des sciences politiques*, 15<sup>e</sup> année, numéro 5, pp. 856–884. Disponible online sur [https://www.persee.fr/doc/rfsp\\_0035-2950\\_1965\\_num\\_15\\_5\\_392884](https://www.persee.fr/doc/rfsp_0035-2950_1965_num_15_5_392884)
4. Césaire, Aimé, 2008. *Discours sur le colonialisme* suivi de *Discours sur la Négritude*. Paris: Présence africaine.
5. Césaire, Aimé, 2014. *Du fond d'un pays de silence*, Édition critique de Ferremonts par Lilyan Kasteloot, René Hénane et M. Souley Ba. Paris : Orizons.
6. Césaire, Aimé, 1994. *Ferremonts et autres poèmes*, Préface de Daniel Maximin. Paris : Éditions du Seuil.
7. Damas, Léon-Gontran, 2011. *Black-Label et autres poèmes*. Paris : Gallimard.
8. Damas, Léon-Gontran Damas, 2003. *Retour de Guyane suivi de Misère noire et autres écrits journalistiques*. Paris : Éditions Jean-Michel Place.
9. Damas, Léon-Gontran, 2018. *Pigments Névralgies*. Paris: Présence Africaine.
10. Diagne, Souleymane Bachir et Kisukidi, Nadia Yala, 2013. "Senghor et la question qui se pose toujours". *ThéoRèmes*. Disponible online sur le site <http://journals.openedition.org/theoremes/430>
11. Diop, Babacar, 2012. "Les fondements du socialisme africain chez L. S. Senghor". *Ethiopiennes*, numéro 89. Disponible online sur [http://ethiopiennes.refer.sn/spip.php?page=imprimer-article&id\\_article=1846](http://ethiopiennes.refer.sn/spip.php?page=imprimer-article&id_article=1846)
12. Enangon, Yenoukoumé, 1978. "De la philosophie senghorienne ou du charlatanisme philosophique à l'usage des Peuples africains". *Peuples Noirs Peuples Africains*, numéro 3, pp. 11–50. Disponible online sur le site <https://mongobeti.arts.uwa.edu.au> ([https://mongobeti.arts.uwa.edu.au/issues/pnpa03/pnpa3\\_02.html#haut](https://mongobeti.arts.uwa.edu.au/issues/pnpa03/pnpa3_02.html#haut))
13. Fanon, Franz, 2011. "*Peau noire, masques blancs*" dans *Oeuvres*. Paris : La Découverte.
14. Fonkoua, Romuald, 2013. *Aimé Césaire*. Paris: Perrin.
15. Ibrahima Diop, El Hadj, 2002. "Léopold Sédar Senghor et la déconstruction du marxisme". *Ethiopiennes*, numéro 69. Disponible online sur [http://ethiopiennes.refer.sn/spip.php?page=imprimer-article&id\\_article=29](http://ethiopiennes.refer.sn/spip.php?page=imprimer-article&id_article=29)
16. Kasteloot, Lylia, 1962. *Aimé Césaire*. Paris: Seghers.
17. Kasteloot, Lilyan, 2013. *Comprendre le Cahier d'un retour au pays natal*. Paris : L'Harmattan.

18. Kasteloot, Lilyan, 1986. “Senghor et la religion. Ambivalence et ambiguïté”. *Littératures*, numéro 15, pp. 161–165. Disponible online sur [https://www.persee.fr/doc/litts\\_0563-9751\\_1986\\_num\\_15\\_1\\_1889](https://www.persee.fr/doc/litts_0563-9751_1986_num_15_1_1889)
19. Mabana, Kahiudi Claver, 2011. “Léopold Sédar Senghor et la civilisation de l’universel”. *Diogène*, numéro 235–236, pp. 3–13. Paris: Presses Universitaires de France.
20. Ngal, Georges, 1994 (2011). *Lire...le Discours sur le colonialisme d’Aimé Césaire*. Paris: Présence africaine.
21. Rabmananjara, Jacques, 1957. “Le poète et son peuple”. *Présence Africaine*, numéro 16, octobre-novembre. Paris: Présence Africaine.
22. Racine, Daniel, 1983. *Léon-Gontran Damas l’homme et l’oeuvre*, préface de L. S. Senghor. Paris : Présence africaine.
23. Senghor, Léopold Sédar, 2007. *Poésie complète*, édition critique de Pierre Brunel. Paris: CNRS Éditions.
24. Senghor, Léopold Sédar, 1972. *Liberté II*. Paris: Seuil.
25. Senghor, Léopold Sédar, 1962. *Pierre Teilhard de Chardin et la politique africaine. Suivis d’inédits*. Paris: Seuil.
26. Senghor, Léopold Sédar, 1967. “Qu’est-ce que la négritude ?”. *Études françaises*, vol. 3, numéro 1, pp. 3–20. Disponible online sur <http://id.erudit.org/iderudit/036251ar>

## MARXISM AND CHRISTIANITY ACCORDING TO DAMAS, CÉSAIRE AND SENGHOR

### Summary

The aim of this paper is to analyze the relationships of Marxism and Christianity in the literary work of the three Baobabs of Negritude – the Guyanase Léon-Gontran Damas (1912-1978), the Martiniquais Aimé Césaire (1913-2008) and the Senegalese Léopold Sédar Senghor (1906-2001). Starting from the first cries of black revolt against “the civi-

lizing mission” and the disproportionate exploitation of the human and natural wealth of the formerly colonized countries, we will try to describe how the Marxist vision of the colonial world of young angry writers influences the virulence of their attitudes against the assimilationist policies of the French Third Republic and the colonial clergy. Finally, we will explain how Senghoraian Negritude differs from that expressed in Césaire’s and Damas’ work and how his catholicism and the experience of peaceful cohabitation between Senegalese Christians and Muslims inspire him to preach the civilization of the Universal, that is to say to the mixing of men and women of different races and cultures.

**Key words:** *colonization, racism, assimilation, Marxism, revolt, Catholicism, forgiveness*

## MARKSIZAM I KRŠĆANSTVO PREMA DAMASU, CÉSAIREU I SENGHORU

### Rezime

Ovaj rad tematizira odnos marksizma i kršćanstva u književnom djelu tri baobaba Crnaštva – Gvajanca Léona-Gontrana Damasa (1912. – 1978.), Martinišanina Aiméa Césairea (1913. – 2008.) i Senegalca Léopolda Sédara Senghora (1906. – 2001.). Polazeći od prvih povika crnačke pobune protiv “civilizacijske misije” i pretjeranog iskorištavanja ljudskih i prirodnih resursa nekadašnjih koloniziranih zemalja, pokušat ćemo opisati kako marksistička vizija kolonijalnog svijeta ogorčenih mladih književnika utječe na žestinu njihovih stavova protiv asimilacijskih politika Treće Republike i kolonijalnog klera. Na kraju ćemo objasniti zašto i u kojoj mjeri se Senghorovo Crnaštvo razlikuje od Damasovog i Césairovog i na koji ga način njegov katolicizam i skladan suživot s muslimanima nadahnjuju da zagovara “civilizaciju Univerzalnog”, to jest biološko i kulturološko miješanje ljudi različitih kultura i rasa.

**Ključne riječi:** *kolonizacija, asimilacija, marksizam, pobuna, katoličanstvo, oprost*