

UNIVERSITE CHARLES DE GAULLE – LILLE 3
ECOLE DOCTORALE SCIENCES DE L'HOMME ET DE LA SOCIETE
UFR SCIENCES HISTORIQUES, ARTISTIQUES ET POLITIQUES

THESE
Pour obtenir le grade de

DOCTEUR DE L'UNIVERSITE LILLE III

Sujet:

**IDENTITE AFRICAINE ET CATHOLICISME : PROBLEMATIQUE DE LA RENCONTRE
DE DEUX NOTIONS A TRAVERS L'ITINERAIRE D'ALIOUNE DIOP (1956-1995)**

Présentée et soutenue publiquement par
M. ETIENNE LOCK
Le 11 avril 2014

Sous la direction de
Mme Jacqueline LALOUETTE

Volume 2

Membres du jury

M. Jean-Dominique DURAND, Professeur, Université de Lyon III
Mme Jacqueline LALOUETTE, Professeur Emérite, Université de Lille III
M. Claude PRUDHOMME, Professeur Emérite, Université de Lyon II
Mme Isabelle SURUN, Maître de Conférences habilitée, Université de Lille III
M. Ibrahima THIOUB, Professeur, Université Cheikh ANTA DIOP de Dakar et Institut
d'Etudes avancées, Université de Nantes
Mme Laurick ZERBINI, Maître de Conférences non habilitée, Université de Lyon II

**Quatrième partie : De l'appel à un concile africain à la réalité d'un synode
ou l'influence *post mortem* d'Alioune Diop**

Introduction

L'année 1977 est particulièrement importante pour Alioune Diop comme pour de nombreux intellectuels qu'il est parvenu à rassembler depuis quelques décennies. En effet, cette année là, se déroule le Deuxième Festival Mondial des Arts Nègro-Africains, se précise l'initiative d'un Troisième Festival Mondial des Arts Nègres, se tient le colloque d'Abidjan organisé par Alioune Diop et la SAC.

Ce dernier événement a marqué un tournant nouveau dans l'histoire de l'Eglise catholique en Afrique, en ouvrant une page nouvelle, portée par une initiative véritablement africaine : l'appel à un concile africain, considéré comme le paroxysme de l'engagement chrétien d'Alioune Diop. Depuis la parution du collectif *Des prêtres noirs s'interrogent*, celui-ci a sans cesse plaidé non seulement pour une africanisation de la religion chrétienne mais aussi pour qu'un tel processus ait pour acteurs principaux les Africains eux-mêmes. L'appel d'Abidjan constitue en quelque sorte l'expression la plus élevée de cette plaidoirie.

L'appel à un concile africain, en tant qu'initiative africaine, ne peut qu'augurer des solutions proprement africaines aux difficultés auxquelles l'Eglise catholique se trouve alors confrontée. Mais l'appel à un concile africain est aussi, à l'image d'autres événements qui s'inscrivent dans la liste de ceux qui ont germé de la réflexion du fondateur de Présence Africaine, une démarche difficile ; et son étude met en exergue les difficultés des Africains à être maîtres de leurs propres situations. C'est aussi eu égard à cela que se comprend la réponse de la hiérarchie catholique à l'appel lancé au colloque d'Abidjan.

Cette réponse a certes le mérite d'avoir été donnée, mais il n'en demeure pas moins qu'elle ne correspond pas tout à fait aux attentes africaines. Et l'intérêt que suscite dès lors une telle réponse est simplement le fait que les leçons de l'histoire qui s'en dégagent, permettent de comprendre que l'engagement d'Alioune Diop rayonne, même après sa mort. Certes, les problèmes ne se posent plus dans les mêmes termes, mais peut-on pour autant dire qu'ils sont dépassés, éludés ? Cette question donne à la quatrième partie de ce travail un lien avec celles qui précèdent et la situe dans l'horizon de réflexion d'Alioune Diop, avec la place qu'il convient de l'y accorder.

Chapitre VIII

Alioune Diop et l'appel à un concile africain

L'Eglise catholique reste l'institution mondiale à laquelle Alioune Diop, aura accordé le plus d'attention, parce qu'elle est la plus ancienne dans laquelle s'exprime l'expérience humaine. Elle a, selon lui, accompagné la maturation de la conscience occidentale, été bien des fois au service de causes iniques en terre africaine, contribué à l'instauration d'un système qui s'y est imposé à l'encontre des identités. C'est ce qui explique que toute restauration, toute reconquête de la dignité de l'homme dans le monde noir, toute définition nouvelle des rapports entre peuples noirs et peuples de l'Occident, ait selon lui besoin de l'Eglise.

L'Eglise catholique pourrait donc, selon Alioune Diop, être au service de l'avenir de l'Afrique. C'est pourquoi au moment où le bilan des premières années d'indépendances s'impose, la situation du catholicisme fait l'objet de réflexions dans le même sens. C'est cette évaluation qui suscite un appel historique qui reste unique et important dans la mémoire de l'Afrique. Témoigne-t-il d'une insatisfaction africaine par rapport aux conclusions du concile Vatican II ? Constitue-t-il une revendication de plus ? En tout cas, l'appel à un concile africain semble s'être imposé comme une opportunité à définir, à saisir, à promouvoir. Et Alioune Diop n'a ménagé aucun effort pour que cet appel se fasse entendre, non seulement au sein du monde noir, mais aussi chez d'autres peuples.

Le contexte africain à l'heure d'un appel

Sur le plan politique et économique

La réalité politique africaine

Le climat politique africain dans la deuxième moitié des années soixante-dix, est caractéristique de la situation postcoloniale dans les pays indépendants, marquée ici par des régimes monopartites qui concentrent la quasi-totalité des pouvoirs entre les mains d'un seul, au nom du parti unique.

Ce constat est ce qu'établit clairement Joseph-Marie Bipoun Woum :

*L'évolution des dix dernières années a conduit, sur le plan de l'encadrement, à un double mouvement de concentration et de monopole de toute la vie politique, au profit du parti ; c'est ce que nous appelons la tendance au monolithisme*⁷¹⁴.

En fait, le monolithisme dont parle Bipoun-Woum est la réalité du parti unique qui se confond en certains cas, à la machine étatique, du moins dans la gestion du pouvoir. Et à l'aube des indépendances, certains intellectuels africains n'ont pas hésité à soutenir une telle organisation, comme c'est le cas de Seydou Badian : « *Le parti unique est aujourd'hui le seul moyen de créer la nation* »⁷¹⁵. Quand on sait le rôle que le multipartisme aura joué sur la scène politique africaine à la veille des indépendances, l'on est bien en droit de se demander pourquoi juste après un débat pluriel, le monopartisme devient une dominante du climat politique qu'on s'emploie à légitimer.

Les conséquences du parti unique à l'heure de l'appel à un concile africain, sont la naissance et l'affermissement, dans la plupart des pays de l'Afrique noire, de régimes autocratiques⁷¹⁶. Les principes de la démocratie sont dès lors ignorés, ainsi que le constatait déjà au début des années soixante-dix, le docteur Osedebe, dans une contribution au débat sur la décennie des indépendances⁷¹⁷. La discussion et la confrontation des idées étaient en effet mal venues dans le jeu politique, cet état de fait s'inscrivait d'ailleurs dans l'orientation qui a mis fin au multipartisme pré-indépendance :

*Le parti unique, dans l'Afrique noire d'aujourd'hui, ne peut pas être un club de discussions, une réunion d'intérêts contradictoires, mais un moyen efficace de construction, orienté vers l'action constante, coordonnant les énergies pour un but unique. Permettre les louvoisements, les freinages systématiques, sous prétexte de ne pas brimer une partie de l'opinion, c'est se condamner à l'inefficacité et, à plus ou moins long terme, au noyautage par ces éléments qui, eux, n'ont aucun respect pour l'opinion des autres, même si ces autres représentent la majorité*⁷¹⁸.

Contrairement à ce que soutient Seydou Badian, ce n'est pas la majorité qui décide ; mais bien une minorité qui agit au nom de tous, décide au nom du peuple. Cette situation trouve une explication dans le fait que, dans nombre de pays africains, la souveraineté du peuple n'est

⁷¹⁴ Bipoun-Woum J.-M., « Les grands axes de la politique africaine », « Réflexions sur la première décennie des indépendances en Afrique noire », *Présence Africaine*, numéro spécial, 3^e trimestre 1971, pp. 12-13.

⁷¹⁵ Badian S., *Les dirigeants africains face à leur peuple*, Paris, Maspero, 1964, p. 128.

⁷¹⁶ Cf Bipoun-Woum J.-M., « Les grands axes de la politique africaine », art. cit., p. 15.

⁷¹⁷ Cf Osedebe D., « The single party and democracy », « Réflexions sur la première décennie des indépendances en Afrique noire », *Présence Africaine*, numéro spécial, 3^e trimestre 1971, pp. 35-45.

⁷¹⁸ Badian S., *op. cit.*, p. 132.

pas reconnue. Et ainsi, celui-ci n'a pas ou presque pas une existence citoyenne capable de susciter une mobilisation conduisant à féconder ou à modifier les organisations étatiques, et ce, depuis la proclamation des indépendances. Dans l'Afrique francophone par exemple, l'accès à la souveraineté de nombreux territoires dès 1960 relève davantage d'accords entre une élite et le pouvoir colonial que d'une démarche populaire suscitée par une conscience nationale. Seule une élite minoritaire semble donc intéressée par le jeu et les enjeux politiques dans les Etats, faute d'une éducation citoyenne.

Les régimes politiques qui s'installent à la tête des Etats indépendants sont pour la plupart des prolongements de l'administration coloniale, ainsi que le défendra Ambroise Kom : « *L'identité des hommes au pouvoir avons-nous dit, se caractérise par un conformisme aveugle aux modèles coloniaux* »⁷¹⁹. Et de fait, avec l'extinction de l'effervescence des indépendances, le paysage apparemment paisible de certains pays comme le Cameroun n'est en général dû qu'à une certaine réinstauration d'une forme d'administration qui rappelle l'époque de l'occupation coloniale, lorsque celle-ci n'est pas purement et simplement remise à jour.

C'est ce qui justifie par ailleurs, que de nombreux chefs d'Etats et leurs entourages, aient été très souvent regardés comme de simples exécutants d'instructions données par les pays colonisateurs d'hier, même si l'on doit se garder ici de toute exagération. L'expression « néocolonialisme politique » a ainsi été employée pour désigner le caractère subtil, mais identique, des rapports entre l'Afrique et l'Occident⁷²⁰. En clair, la situation de l'Afrique noire au sortir des années soixante-dix serait marquée par un statut quo. N'est ce pas relativement à cela que les déclarations de Théophile Obenga, introduisant le pré-colloque du Troisième Festival Mondial des Arts Nègres, dénonçait un état de fait incapable d'augurer un avenir radieux et appelait à un changement de cap ?:

Le monde noir africain donne ainsi la terrible impression d'un monde bloqué, au devenir incertain, récupérable dans sa fragilité même, extraverti (...) Ainsi, la vie des peuples noirs actuels n'est pas

⁷¹⁹ Kom A., *La malédiction francophone. Défis culturels et condition postcoloniale en Afrique noire*, Yaoundé/Münster-Hamburg-London, Clé/Lit Verlag, 2000, pp. 154-155.

⁷²⁰ On peut effectivement, par rapport à tout ceci, questionner les accords politiques sur lesquels allait reposer désormais la coopération entre la France et ses anciennes colonies par exemple, à la proclamation des indépendances. Comment expliquer l'installation durable de bases militaires françaises dans des Etats « libres » comme la Côte d'Ivoire, le Gabon ou le Tchad, alors que l'urgence africaine à l'heure des indépendances et même bien après reste la question du développement socio-économique ?

*une abstraction. Cette vie a des signes palpables qui sont des signes de mort (...) Il est plus que jamais urgent que l'Afrique s'impose à elle-même un ordre nouveau*⁷²¹.

Le terme « indépendance », mis en valeur des années avant pour traduire la situation nouvelle dans laquelle se trouvaient désormais les pays africains, relèverait plus de discours que d'une réalité. Par rapport à quelle tutelle l'Afrique est-elle indépendante dès les années soixante ? N'y a-t-il pas une autre forme d'indépendance qu'il aurait fallu conquérir, relevant celle-là de la dynamique interne des sociétés : indépendance vis-à-vis d'une conception monolithique du pouvoir, d'une « tribalisation » de la vie politique et même des institutions, d'une fragmentation de la cohésion sociale déjà mise à mal avant même les indépendances dans les divergences des partis politiques en présence ?⁷²² Il y a donc lieu de reconsidérer la notion d'indépendance sur le plan politique.

Si la présence occidentale n'est plus pour l'Afrique un poids direct, il n'en demeure pas moins que l'indépendance comme expression de la souveraineté d'un peuple libre ne semble pas encore affirmée. Et de fait, l'Afrique serait sous un joug nouveau, tenu par les Africains eux-mêmes, le plus souvent au nom d'intérêts égoïstes ou étrangers, au grand dam des peuples. C'est ce qui expliquerait l'incapacité de nombreux dirigeants politiques à promouvoir un système d'expression libre, dans lequel le peuple jouerait tout son rôle. C'est en ce sens que beaucoup d'observateurs, dont Efoé Julien Penoukou, déclaraient des années après les indépendances africaines :

*Qui pourrait en douter un instant ? La mal africain ne vient pas que de l'extérieur. Des Africains, et non des moindres, entretiennent eux-mêmes l'aliénation de leur conscience et celle de leurs pays. Voilà pourquoi toute solution dans ce domaine relève d'abord de la responsabilité des Africains eux-mêmes*⁷²³.

⁷²¹ Obenga Th., « Introduction générale », « 1^{er} Pré-Colloque du 3^e Festival Mondial des Arts Nègres : "Dimensions mondiales de la Communauté des peuples noirs" », pp. 27 et 29 et 35.

⁷²² Dans de nombreux Etats d'Afrique noire, la conquête de l'indépendance politique avait fait émerger de nombreux partis politiques qui ne partageaient pas toujours une même vision de l'avenir, une même idée de l'indépendance et qui s'affrontaient. C'est ce qu'on a pu constater au Cameroun où l'UPC (Union des Populations du Cameroun) semblait se situer à l'opposée d'autres mouvances politiques, dans la partie francophone du pays. De même au Congo belge, au sein d'un même parti cette fois, le Mouvement National Congolais (MNC), Patrice Lumumba ne semble pas vibrer au même diapason de l'indépendance que d'autres nationalistes de ce parti ou même du parti katangais de Moïse Tsombé. Le cas particulier du Congo et notamment la crise sécessionniste du Katanga dirigée par Moïse Tsombé donne une lecture claire de la régionalisation des intérêts politiques, au détriment du concept et de la réalité de nation dans l'Afrique postcoloniale.

⁷²³ Penoukou E.-J., *Eglises d'Afrique. Propositions pour l'avenir*, Paris, Karthala, 1984, p. 13.

Derrière une telle déclaration, c'est la responsabilité africaine qui est profondément engagée, du fait que l'aliénation n'a pas disparu, mais est simplement désormais entretenue par des Africains.

On se trouverait donc ici devant une question de la plus haute importance, dans la mesure où elle se situe au cœur même d'un impérialisme politique nouveau. Le concept d'aliénation s'appliquant à un ordre politique semble suffire pour traduire l'état de sujétion auquel un peuple se trouve astreint, car il s'agit de la mort de toute vraie liberté. C'est certainement fort de tout cela qu'en 1977, le fondateur de Présence Africaine s'en prenait à nouveau avec véhémence à l'aliénation, la définissant comme une réalité véritablement funeste. C'est elle qui, selon lui, donne toute sa force au néocolonialisme : « *L'aliénation est l'aspect le plus crucifiant parce que le plus profond du néocolonialisme* »⁷²⁴.

Dans le regard qu'il porte à la situation de l'Afrique au cours d'un colloque à Dar-es-Salam en 1976, le théologien africain Masanja va dans le même sens qu'Alioune Diop et dénonce le néocolonialisme devenu l'un des socles de l'Afrique nouvelle. C'est lui qui explique une situation de dépendance des pays, qui se prolonge et s'accroît, sous une forme moins perceptible :

*La situation interne de ces pays est marquée par la présence de groupes économiques, politiques et idéologiques dont la position est telle qu'ils bénéficient des "indépendances de drapeau" néocoloniales dans la plupart des pays africains*⁷²⁵.

Le virage des années soixante aurait-il été mal négocié ? On peut en tout état de cause donner une réponse affirmative à cette question, en se gardant d'un regard simpliste sur la réalité politique de l'Afrique indépendante. Comment comprendre par ailleurs l'éviction de nombreux dirigeants par coup d'Etat au Ghana, au Togo, au Congo-Brazzaville comme au Congo-Kinshasa, au Nigéria ? Comment expliquer une instabilité politique génératrice d'une véritable insécurité ? Il semble que pour certains pays de l'ancien empire colonial britannique, l'incapacité à dépasser une forme autocratique de gouvernement serait la conséquence aussi bien d'une instabilité politique que d'une perpétuation de l'Etat colonial. C'est du moins à une telle conclusion qu'arrive Mahmood Mamdani, lorsqu'il parle des régimes radicaux et

⁷²⁴ Diop A., « Discours d'ouverture », *Civilisation noire et Eglise catholique* (colloque d'Abidjan : 12-17 septembre 1977), Paris/Abidjan-Dakar, Présence Africaine/Les nouvelles éditions africaines, 1978, p. 19.

⁷²⁵ Masanja P., « Néocolonialisme et révolution en Afrique », Abesamis C-H et alii, *Théologies du Tiers-Monde. Du conformisme à l'indépendance : le colloque de Dar-es-Salam et ses prolongements*, Paris, L'Harmattan 1977, p. 15.

conservateurs, résultant de la politique de l'*indirect rule* caractéristique de la colonisation anglaise :

Alors que les régimes conservateurs reproduisaient le despotisme décentralisé qui avait été la forme de l'Etat colonial en Afrique, les régimes radicaux s'efforcèrent de les réformer. Cependant, il n'en résultait pas un démantèlement du despotisme au moyen d'une réforme démocratique ; au contraire, ce processus débouchait sur une réorganisation du pouvoir décentralisé afin qu'il unifie "la nation" au moyen d'une réforme qui tende vers la centralisation. L'antidote au despotisme décentralisé s'avéra être un despotisme centralisé (...) La continuité entre la forme de l'Etat colonial et le pouvoir modelé par la réforme radicale fut soulignée par la nature despotique du pouvoir⁷²⁶.

Dans cette tourmente, la lutte pour le pouvoir est arrivée à se définir comme la principale ambition de l'élite africaine. C'est en ce sens qu'il était impératif que des réflexions appropriées fussent menées sur la situation africaine à la fin des années soixante dix. Alioune Diop et les intellectuels africains prirent dès lors des initiatives opportunes.

Le contexte économique

Le contexte économique de l'Afrique indépendante est solidaire de la réalité politique. On peut toutefois ramener celui à un alignement des politiques économiques sur le modèle de l'Occident. L'économie africaine est tributaire des marchés occidentaux. Le développement des cultures de rente, pour l'exportation, constitue presque partout la base de cette économie, déjà même avant les indépendances. En effet, dans les colonies d'exploitation qu'étaient la majorité des territoires africains⁷²⁷, la mise en valeur des terres comme l'ouverture des voies de communication étaient liées au développement d'une agriculture d'exportation, dominée par le cacao, le café, le coton, le thé, l'hévéa...

Après les indépendances, cette situation n'a fait que s'accroître. La « révolution verte » initiée par Amadou Ahidjo au Cameroun par exemple, dans le but de promouvoir l'agriculture, peut être considéré comme admirable, du fait qu'il prévoyait un désenclavement des régions rurales et promouvait une politique de développement ; mais sa faiblesse aura été le renforcement de la prééminence des produits d'exportation désormais appelés « produits de base », pour dire le fondement de l'économie nationale qu'ils constituaient par le fait même.

⁷²⁶ Mamdani M., *Citoyen et sujet. L'Afrique contemporaine et l'héritage du colonialisme tardif* (traduit de l'anglais par Jean Copans), Paris/Amsterdam, Karthala/Sephis, coll. « Histoire des Suds », 2004, p. 43.

⁷²⁷ Les possessions territoriales africaines des pays de l'Europe étaient essentiellement des colonies d'exploitation, mis à part quelques unes comme la Namibie sous la colonisation allemande. Ce territoire était destiné à devenir un prolongement de l'Allemagne en Afrique ; aussi ceux-ci ne manquèrent pas de l'aménager pour leur propre confort et pour que les populations allemandes le peuplassent.

Ainsi, une décennie seulement après les indépendances africaines, on parle déjà d'un échec qui relève aussi de l'influence étrangère sur des pays africains, ainsi que l'énonce clairement Michel Dumas :

Les échecs de la planification africaine ne sont-ils pas imputables, pour une large part, aux contraintes extérieures ? Ici, la réponse est incontestablement positive. Quelle que soit la responsabilité des gouvernements – (...) – il apparaît à l'évidence que leur marge de manœuvre était et reste très étroite⁷²⁸.

Ce constat ne semble pas être l'apanage de Dumas ; l'influence étrangère est si ressentie que, des années plus tard, des Africains ne manqueront pas souligner cet aspect caractéristique des Etats modernes en Afrique. D'aucuns d'ailleurs comme Achille Mbembe ont parlé d'un retour de l'état de sujétion :

En effet, à travers des formes apparemment inédites d'insertion dans le système international et les modes d'exploitation économique qui en sont le corollaire, sont en train de prendre corps, presque partout sur le continent, des formules de la domination toutes aussi inédites⁷²⁹.

Si la Conférence de Bandoeng avait donc fait naître un groupe de non alignés qui comprenait les pays africains, cela n'a pas altéré l'influence du modèle étranger : se référer à un système économique d'ailleurs, reste la norme en Afrique postcoloniale. Les clivages économiques de la guerre froide sont reproduits dans un espace africain dont l'histoire et la culture sont autres. Ainsi, certains Etats se construisent sur le modèle communiste quoique rebaptisé dans certains cas sous le nom de « socialisme africain », d'autres sous le modèle libéral dont ils ne maîtrisent point les règles, simplement par fidélité à la coopération étrangère. C'est la conséquence de l'admiration qu'ont les nouveaux dirigeants africains à l'égard des blocs idéologiques en conflit au Nord. Ainsi par exemple, Sékou Touré fit basculer la Guinée dans une obédience opposée à celle choisie par Félix Houphouët Boigny pour la Côte d'Ivoire⁷³⁰.

⁷²⁸ Dumas M., « Où en est la planification en Afrique noire ? » dans « Réflexions sur la première décennie des indépendances en Afrique noire », *Présence Africaine*, numéro spécial, 3^e trimestre 1971, p. 117.

⁷²⁹ Mbembe A., *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, coll. « Les Afriques », 2000, p. 95.

⁷³⁰ Après sa rupture avec la France en 1958 du fait d'une indépendance non conforme au plan établi par le Général de Gaulle, rupture aux conséquences économiques désastreuses pour la Guinée-Conakry, Ahmed Sékou Touré se tourne vers les pays de l'Est avec lesquels il va développer des relations économiques, selon un modèle qui n'est pas africain. En Côte d'Ivoire par contre où Félix Houphouët Boigny a su préserver ses bons rapports avec la France, c'est le soutien à l'économie libérale et le développement d'une agriculture ne profitant essentiellement qu'aux pays étrangers. C'est ainsi que ce pays aura été durant longtemps le premier producteur mondial du cacao.

D'autres difficultés sont liées à l'incapacité des produits de rente à soutenir le développement de l'Afrique indépendante. En effet, les prix du cacao, du café, du thé, du coton, du latex (produit de l'hévéa), de la banane industrielle... sont fixés par ceux qui achètent. Les lois économiques obéissant aux règles de l'offre et de la demande se sont trouvées bouleversées, tronquées. Les paysanneries africaines se trouvent paupérisées du fait de l'iniquité des marchés. La dégradation des termes de l'échange a contribué à offrir de solides assises à la crise économique, et les prévisions de croissance économique en Afrique s'annoncent insuffisantes, comme le souligne Georges Ngango en ces années là :

*L'Afrique est aujourd'hui classée par toutes les études prévisionnelles qui ont été effectuées par la Banque Mondiale, le Hudson Institute, et le Club de Rome (Aurelio Paccei et Maurice Guernier) au bas de l'échelle qui monte vers le développement, c'est-à-dire parmi les pays qui en l'an 2000 resteront encore en l'état de sous-développement*⁷³¹.

Ainsi donc la situation des années soixante dix continue de mettre en exergue une dictature commerciale défavorable à la condition de l'agriculteur africain, désormais tributaire des décisions concernant son activité. De même, les matières premières nécessaires à l'industrie manufacturée et énergétique sont exploitées à la défaveur des peuples africains. L'iniquité des contrats postcoloniaux, signés au moment même de l'accession à l'indépendance de certains pays, constitue une véritable braderie de la liberté commerciale. De nombreux coups d'Etats et autres mouvements de sécession comme la crise du Biafra dans le golfe de Guinée ne trouvèrent-ils d'ailleurs pas là leur origine ?

La géostratégie des politiques occidentales africaines est strictement liée à la possibilité d'exploiter de la bauxite, de l'uranium, du gaz, du manganèse, de l'or, du diamant, du pétrole... C'est au service de cette géostratégie que se consolident des régimes répressifs comme celui de Mobutu Sesse Seko qui a renforcé les clivages sociaux au Zaïre, sur la base d'une gestion économique partisane : « *Sous le règne du "Léopard", le désastre économique était total. La classe dirigeante vivait dans un luxe insolent, pendant que la misère dévorait le peuple* »⁷³². Par ailleurs, les institutions de Bretton-Woods (FMI et Banque mondiale) ne sont pas indifférentes à la cause africaine. Même si leur influence est encore peut-être balbutiante à la deuxième moitié des années soixante-dix, elle s'annonce plus importante, étant donné le choc pétrolier de 1976 et ses conséquences sur l'économie mondiale.

⁷³¹ Ngango G., « Les dimensions économiques de la solidarité du monde noir », art. cit., p. 116.

⁷³² Mammadu B., *Françafrique : l'échec. L'Afrique postcoloniale en question*, Paris, L'harmattan, 2001, p. 50.

Le contexte économique de l'Afrique au moment où l'idée d'un concile africain va se faire précise, est des plus défavorables aux peuples africains. Leur quête d'une stabilité économique se double d'une volonté d'affirmation de l'identité culturelle négro-africaine.

Sur le plan culturel et social

Sur le plan culturel

Sur le plan culturel, l'Organisation de l'unité africaine (OUA) a déjà, depuis 1963, accordé une place importante à l'émancipation culturelle des peuples africains. Son Festival Culturel Panafricain d'Alger en 1969, et son implication dans le Deuxième Festival Mondial des Arts Négro-Africains tenu à Lagos et à Kaduna (Nigéria) en 1977, en sont une preuve. Toutefois, ces manifestations culturelles n'ont pas encore atteint tous les objectifs qu'elles se proposaient d'atteindre. L'unité des peuples de l'Afrique reste une conquête de longue haleine, en témoigne la naissance de conflits armés entre Etats.

Il y a encore beaucoup de chemin à faire pour donner à la culture négro-africaine d'être un véritable socle fédérateur. Même sur le plan linguistique, les langues héritées de la colonisation sont loin d'apparaître comme un élément qui pourrait rassembler. Nombre d'Africains les dénoncent comme étant des instruments qui prolongent le déracinement. C'est à eux qu'Ambroise Kom s'en prend, notamment à la langue française et à la francophonie :

Tandis que les francophones d'ailleurs, ceux de Belgique, de Louisiane, d'Acadie, du Québec, etc... revendiquent à juste titre du reste le droit et la liberté de vivre, de rêver et de développer leur "quotidienneté" en français, le prix à payer pour accéder à la francophonie en Afrique est de vivre en "déportés" sur la terre de nos ancêtres. Alors que le français est une langue de libération pour les uns, elle devient en Afrique, une langue de dépendance et de négation de l'être originel⁷³³.

Ces propos d'Ambroise Kom paraissent quelque peu exagérés, mais sont à considérer dans le cadre d'une politique d'intégration qui n'est pas vraiment un succès. L'insertion des valeurs africaines dans des domaines comme l'éducation ou encore l'administration, comme souhaité par le Festival de Dakar et celui de Lagos, s'apparente à un leurre, la déconstruction d'un modèle culturel emprunté à l'Occident restant difficile. Le passif de la colonisation ne semble donc pas encore soldé, et nombre d'institutions qui sont le creuset de l'avenir de l'Afrique fonctionnent sous les couverts et les modèles copiés de l'étranger. C'est ainsi qu'évoquant

⁷³³ Kom A., *La malédiction francophone...*, op. cit., pp. 101-102.

l'école, Kom en est arrivé à faire constater qu'il n'y pas eu une véritable évolution dans le rôle de l'école en Afrique noire :

Aujourd'hui comme hier, l'institution scolaire qui ne s'est guère éloignée de l'orientation coloniale, reste le lieu qui détermine les clivages sociaux, car elle ne transmet pas seulement des connaissances, mais aussi des comportements et des habitudes de vie fort différents de ceux pris dans le milieu familial, mais qui sont extrêmement utiles à la survie du modèle culturel et économique européen. N'est-il pas illusoire de penser qu'une culture africaine authentique peut renaître et se développer en français sans nécessairement s'intégrer dans un moule culturel et éducatif étranger ?⁷³⁴.

Il apparaît donc comme une véritable crise de foi en les potentialités culturelles de l'Afrique, malgré des efforts que déploient certains Etats comme la Tanzanie pour valoriser le patrimoine culturel africain et le rendre présent et marquant dans la vie de tous les jours.

Néanmoins, la situation de l'Afrique sur le plan culturel ne présente pas un tableau chaotique. Il y a certes des difficultés, mais aussi de nobles actions à mener : reconstruire sur des ruines, redécouvrir pour des générations nouvelles ce qui n'a peut-être plus d'impact dans leur compréhension du monde, comme un certain enracinement dans des conceptions traditionnelles, présenter autrement la civilisation technique, en montrant comment elle peut et doit s'arrimer à la mentalité africaine, pour apporter son concours efficace à l'édification de l'Afrique indépendante. La solidarité qui est prônée en ces années là ne peut advenir autrement. C'est ainsi que Georges Ngango en appelait à une initiative africaine, économique certes, mais qu'on peut aisément transposer sur un plan culturel :

Si l'Afrique n'a plus de société à imaginer et à construire en fonction de son anthropologie et de sa vision du monde, si sa construction économique, pour être solide, doit être une copie certifiée conforme de la société occidentale et de la manière dont celle-ci a dirigé la science et la technique, on ne voit pas sur quoi l'Afrique pourrait encore fonder la solidarité de ses peuples. Sans tissu conjonctif

⁷³⁴ *Ibid.*, p. 101. Le reproche qu'on pourrait faire à Ambroise Kom (et qui n'il n'est pas nécessaire de situer dans le corps de la démarche qui est ici menée) est de maintenir tout au long de son ouvrage une constante qui, du moins, met en exergue ses positions excessives. En effet, il semble dédouaner les Africains de toute responsabilité dans le désordre qui caractérise la « post colonie ». Même si les Occidentaux ne sont pas absents d'une politique néocoloniale en Afrique, qui prolonge un système impitoyable, il est difficile de réduire les Africains à de simples marionnettes. Comme le montre la problématique de l'intellectuel africain soulevée au troisième chapitre, l'élite africaine est aussi arriviste et opportuniste, et ces prédispositions ne sont pas à déconsidérer dans sa façon d'exercer le pouvoir. Initier des politiques africaines en matière culturelle aurait bénéficié de leur soutien, si leur action était tournée vers leur peuple. Mais n'a-t-on pas vu le président Mobutu Sesse Seko prôner une philosophie de l'authenticité dans les années soixante-dix, non pas dans le but de restituer au peuple congolais la souveraineté qui est la sienne, mais uniquement à des fins politiciennes et profitables à son entourage ? Ceci témoigne bien de ce que des initiatives auraient pu être prises ; mais il faut considérer que ceci ne fut pas la priorité des Etats « indépendants » de l'Afrique, bien qu'ils eussent soutenu les grandes manifestations culturelles de l'Afrique contemporaine.

*constitué par une vision du monde et de l'homme, la solidarité du monde noir devient une quête platonique*⁷³⁵.

Dans l'Afrique postcoloniale, l'émancipation culturelle reste un processus, une démarche qui porte de nobles promesses par endroit, ce qui permet de souligner que le contexte culturel de l'Afrique dans les années soixante dix n'est pas aussi maussade qu'on pourrait le croire. Malgré un chemin sinueux et jonché d'embûches, le soutien des intellectuels dont l'engagement n'a d'égal que la conscience des enjeux d'une Afrique présente à elle-même, y apporte de l'espoir. Ainsi, pour ce qui est du cas particulier de la Société Africaine de Culture, de nombreuses manifestations sont encore envisagées, témoignant de ce que la tâche à accomplir reste importante et que les réflexions à mener sont d'une nécessité qu'on ne peut remettre en cause.

Le contexte social de l'Afrique

Le contexte social de l'Afrique dans les années soixante dix est surtout tributaire de sa situation politico-économique, enraciné dans les caractéristiques qui définissent le Tiers Monde, telles qu'énoncées par Leonardo Boff :

*Ce qui caractérise le Tiers Monde c'est le sous développement. Les indices qui révèlent le sous développement (celui-ci est toujours un concept relatif à ce que nous établissons comme développement et aux indices qui le manifestent) sont entre autres : au niveau "économique" : le retard technologique, la détérioration constante des termes de l'échange international entre biens industriels (importés des pays centraux) et matières premières (exportés par les pays périphériques), la dette extérieure élevée ; au niveau "social" : la pauvreté généralisée d'un côté et la richesse des élites de l'autre, les taux élevés de mortalité infantile et la marginalisation des grandes majorités du peuple ; au niveau "politique" : la fragilité des institutions, l'existence de gouvernements forts, parfois hautement répressifs, et le mépris fréquent des droits humains et sociaux ; au niveau "culturel", l'analphabétisme et la très faible participation de la population au processus social*⁷³⁶.

Même si ces caractéristiques peuvent apparaître comme une grille de lecture applicable à tous les espaces géographiques où il est question de sous développement, le climat social de l'Afrique à la fin des années soixante-dix n'est pas uniforme, et ne peut donc s'exprimer partout de la même façon. D'un pays à l'autre, les situations sont changeantes. Toutefois, dans la mesure où les récessions économiques gagnent la majeure partie des Etats, les écarts sociaux grandissent, renforçant des clivages qui fragilisent à leur manière le tissu social. Dans

⁷³⁵ Ngango G., « Les dimensions économiques de la solidarité du monde noir », art. cit., p. 115.

⁷³⁶ Boff L., « Que sont les théologies du Tiers Monde ? », *Concilium*, n° 219, octobre 1988, p. 16.

un tel dualisme, force est de constater la disparition progressive de ce qu'il convient d'appeler « classes moyennes », pour laisser place à deux catégories essentielles : les riches et les pauvres.

On doit quand même louer les efforts consentis dans certains pays pour la réduction de ces écarts à travers une résorption du chômage notamment. Ces efforts obéissent pratiquement à toute une politique mise en place :

Face à ces déséquilibres d'emplois plusieurs pays ont adopté une stratégie de développement qui cherche à résorber le chômage déguisé et urbain et supprime les écarts entre le nombre et la structure des formations dispensées et requises⁷³⁷.

D'une manière générale, la richesse est acquise et concentrée entre les mains d'une élite politique et économique, tandis que la pauvreté gagne de plus en plus une population mal préparée à faire face aux grands défis du monde moderne. Cette frange sociale pauvre, majoritaire dans tous les pays africains, est généralement de condition paysanne, dépendante des prix des produits agricoles. Cette situation donne lieu par endroit à de véritables frondes comme on l'observe au Zaïre où des députés, dans une lettre ouverte au président Mobutu, dressent un réquisitoire contre sa politique depuis 1965 :

Citoyen Président-Fondateur, (...), nous voudrions vous montrer que, malgré un vocable fallacieux de création d'une société homogène, notre société est actuellement plus stratifiée que jamais. Votre politique de salaire s'il en existe une, et les effets sociaux (notamment la malnutrition) auxquels elle a donné lieu en est un exemple (...) sur une population de 25 millions d'habitants cinquante individus seulement "occupent les positions les plus lucratives et contrôlent l'appareil politique tout entier". Ceci revient à dire que dans la société zaïroise "authentique", le pourcentage de ceux qui contrôlent l'économie et la politique s'élève à 0,0002 % !!! Il n'y a, que nous sachions, aucun pays au monde dont la concentration du pouvoir économique et politique est aussi scandaleuse ! Votre régime a-t-il donc substitué aux 350 familles (et non des individus) belges une famille de cinquante personnes ?⁷³⁸.

Le cas du Zaïre est certainement particulier, comme le soulignent les parlementaires eux-mêmes, mais il y a bien des situations qui lui sont proches en d'autres pays.

Au Cameroun, la mise en place de plans quinquennaux avait pour but de prévenir déjà un marasme social qui s'annonçait dans les années soixante-dix. Il s'agissait concrètement de

⁷³⁷ Hugon P., « Problèmes de l'emploi en Afrique noire francophone et anglophone » dans « Réflexions sur la première décennie des indépendances en Afrique noire », *Présence Africaine*, numéro spécial, 3^e trimestre 1971, p 192.

⁷³⁸ « Lettre ouverte au citoyen président-fondateur du Mouvement populaire de la révolution, Président de la République, par un groupe de parlementaires », *Politique africaine*, n° 3, septembre 1981, pp. 121 et 122.

définir des actions à mener par l'Etat, pour promouvoir un équilibre social en permettant à tous les citoyens de bénéficier des mêmes services et de participer également à la vie publique, sur la base d'une égalité de chances. Si ces plans ont portés quelques fruits escomptés, ils ne se sont pas révélés comme la solution à la situation qu'allait connaître ce pays vers la fin de la deuxième décennie des indépendances. Et il en va du Cameroun comme d'autres pays africains dont la volonté politique n'a pour autant pas suffi à résorber la misère dans laquelle continue de ployer une bonne frange de la population.

Cette difficile situation est aussi marquée par l'absence d'une société civile capable de prendre position et d'agir. La pluralité des opinions et la possibilité de dénoncer un ordre social inique sont inexistantes. C'est ainsi que la voie à l'arbitraire s'est trouvée ouverte dans nombre de pays africains, comme ce fut le cas en Guinée-Conakry, avec la mort tragique de Diallo Telli Boubacar, sous le régime d'Ahmed Sékou Touré⁷³⁹.

La situation sociale qui prévaut dans les jeunes Etats africains est donc celle d'un véritable balbutiement des Africains dans la prise de leurs responsabilités, face à un héritage qui n'est pas le leur. En effet, les notions de démocratie, de progrès, de développement... telles que formulées dans le langage de l'Occident et qui de toute façon ont tendance à s'étendre à l'ensemble du monde, sont encore des réalités nouvelles à adapter, à repenser, à redéfinir. Il s'en dégage que l'Afrique a certes des atouts, mais ceux-ci attendent de trouver une manifestation concrète à travers des politiques plus soucieuses du bien être des peuples.

En Afrique du Sud, c'est le régime de l'apartheid, et les mesures discriminatoires sont sans cesse soutenues par une législation. Malgré nombre de sanctions prises à l'encontre du régime de Pretoria, l'Afrique du Sud persévère dans la voie totalitaire. La situation sociale des Noirs est une véritable ghettoïsation : des quartiers de misère sont créés, des prisons politiques, des incursions impunément menées contre la population noire. C'est aussi relativement à ceci que les intellectuels de la Société Africaine de Culture, sous la houlette d'Alioune Diop, organisent une série de manifestations⁷⁴⁰.

⁷³⁹ Cf Diallo A., « La mort de Diallo Telli, 1^{er} secrétaire général de l'OUA », *Politique africaine*, n° 10, juin 1983, pp. 129-136.

⁷⁴⁰ En 1971, la SAC organise des journées culturelles sur l'Afrique du Sud à Paris. Ces journées avaient pour but de « sensibiliser l'opinion publique européenne aux divers aspects du dynamisme culturel de la civilisation noire en Afrique du Sud ». Ces journées avaient été précédées en 1964 par un Congrès international des sanctions contre l'Afrique du Sud en 1964, co-organisé par la SAC. (« Quelques réalisations de la Société Africaine de Culture »). Archives de Présence Africaine.

Sur le plan religieux⁷⁴¹

Sur le plan religieux, l'Afrique continue, vers la fin des années soixante dix, de se présenter comme un espace où l'expression religieuse a toute sa place. Même si de nombreux Etats indépendants sont constitutionnellement laïcs, il ne s'agirait en réalité ici que d'un emprunt de langage pour rester fidèle au modèle français (pour ce qui est des pays francophones notamment). Pourtant, avant les indépendances déjà, de nombreux mouvements religieux africains s'étaient constitués en « Eglises indépendantes » à côtés d'Eglises institutionnelles, avec un versant politique (Harrisme, Kimbanguisme, Matwanisme...) ⁷⁴². Les Eglises institutionnelles (catholiques, protestants, anglicans...) ne sont pas du reste ; il existe une réelle symbiose entre le pouvoir politique et les institutions chrétiennes. Cette symbiose semble d'ailleurs si forte que pour Jean-Marc Ela, ce s'apparente à une compromission :

Certains craignent que les gens ne se servent de l'Eglise pour contester les régimes en place. Ce qui me fait peur, c'est que par leur silence ou leurs compromissions à l'égard des régimes dont la corruption est désormais un fait établi, les prêtres et les laïcs utilisent l'Eglise au service des pouvoirs impopulaires. Le danger, aujourd'hui, c'est que l'Eglise soit considérée comme l'un des piliers du pouvoir au même titre que le parti unique ou les bourgeoisies bureaucratiques (...) Quand on voit que des hommes d'Eglise n'arrivent pas à parler dans leur cathédrale sans citer le chef de l'Etat, il y a lieu de se demander si la fonction épiscopale n'est pas un rouage du parti unique ⁷⁴³.

On peut dès lors s'interroger sur le concept d'Etat laïc en Afrique noire ; mais la réponse à une telle interrogation conduit au simple constat que la laïcité des Etats est ici en fait une réalité de façade, inexistante en fait. La religion continue d'apparaître dans certains cas, comme le fondement du pouvoir politique et certains chefs d'Etats ne manquent pas d'aller y puiser leur légitimité.

Même si dans certains pays, la liberté de culte n'était pas aussi étendue qu'aujourd'hui, l'Afrique était déjà constellée d'un nombre important de courants religieux. Toutefois, les religions principales restaient le christianisme, l'islam et la religion traditionnelle, qui

⁷⁴¹ L'analyse du contexte religieux qui précède l'appel à un concile africain se borne dans cette démarche, dans un premier temps, aux composantes de la religion chrétienne en Afrique. Dans un second temps, il s'agit exclusivement du catholicisme, pour être plus proche de la question qui est ici revisitée.

⁷⁴² On peut lire en ce sens, la contribution de Sylvain Makosso-Makosso aux travaux préparatoires au colloque du Deuxième Festival Mondial des Arts Nègro-Africains, « Le mouvement religieux congolais », *Présence Africaine*, n° 94, 2^e trimestre 1975. Dans cette étude, l'auteur présente la naissance des mouvements religieux que sont le Kimbanguisme et le Matswanisme, leur influence dans la société coloniale aux deux Congo (belge et français), ainsi que leur rapport avec le processus d'émancipation politique. D'un côté comme de l'autre le religieux et le politique se conjuguent harmonieusement, répondant ainsi à la mentalité africaine dont ces mouvements revendiquent par ailleurs l'appartenance.

⁷⁴³ Bayart J.-F., « Entretien avec J.-M. Ela », *Politique africaine*, n° 8, décembre 1982, p. 117.

cohabitaient généralement de façon pacifique, bien que pour la religion chrétienne, « l'animisme traditionnel » restât de l'obscurantisme. La religion chrétienne a continué d'apparaître comme la plus active et la mieux organisée en Afrique noire. Et en ce sens, l'action du catholicisme dans la plupart des Etats africains semble prendre le pas sur les autres confessions chrétiennes.

Toutefois, malgré cette « démarcation » du catholicisme, tout ne semble pas aller dans le sens où les Africains le souhaitent. Et certains théologiens et autres intellectuels dénoncent la posture d'une Eglise catholique souvent en compromis avec les arcanes du pouvoir politique. Cette situation la mettrait, pensent-ils, au banc de l'histoire et de la lutte pour une véritable libération des multiples jougs qui pèsent sur les peuples. C'est en ce sens notamment que le théologien Jean-Marc Ela interpella l'Eglise catholique quant à son option préférentielle pour les pauvres :

En Afrique, partout où l'arbitraire colonial a cédé place à l'idéologie du parti unique qui conduit à la répression et légitime toute forme d'exploitation, on ne saurait abandonner les masses paysannes et populaires à l'irrationnel, ou aux sectes qui prolifèrent et qui servent plus ou moins d'exutoire, de refuge, de canal privilégié aux voix discordantes pour qui elles sont le seul vecteur possible de protestation, mais seulement sur le plan de l'imaginaire⁷⁴⁴.

Par ailleurs, bien que le concile Vatican II avec sa dynamique d'*aggiornamento* fût salué comme un événement important, que la visite du pape Paul VI en Ouganda en 1969 restât un événement historique sans précédent, la relecture du christianisme missionnaire demeure à l'ordre du jour, comme si tous ces événements n'avaient que très peu ou même pas du tout affecté la conscience chrétienne africaine⁷⁴⁵. Le regard de Valentin Yves Mudimbe par exemple sur la religion chrétienne à l'heure de l'appel à un concile africain est un véritable réquisitoire contre l'activité missionnaire :

Le missionnaire, prisonnier d'un complexe d'énoncés toujours déjà donnés – textes institutionnels, propositions dogmatiques, ensembles doctrinaux, groupes de rapports esthétiques, une histoire des idées, etc. –, enfermé par son origine ethnique, sa culture et sa formation, en l'espace d'un champ archéologique qui a "digéré" la parole de Jésus-Christ, ne peut, "stricto sensu", rien dire aux "gentils" : il ne parle pas d'un Jésus-Christ originel, mais d'un Jésus-Christ "enculturé". Ce qu'il estime avoir entendu et qu'il voudrait communiquer n'est pas la parole du Christ mais une lecture

⁷⁴⁴ Bayart J.-F., « Entretien avec J.-M. Ela », art. cit., p. 116.

⁷⁴⁵ Le christianisme missionnaire est celui qui, du XIX^e siècle jusqu'aux revendications pressantes d'une africanisation, charrie dans sa dynamique, une lecture occidentale de la Bible doublée de multiples préjugés sur l'Africain et son mode de vie.

*culturelle et historique des Evangiles. Le Christ qui constitue l'objet de son monologue au païen n'existe et n'a pu exister pour lui que par le relai des formulations indéfinies, contradictoires, d'une généalogie intellectuelle et spirituelle moulée dans le commentaire permanent et discret d'un temps historique et d'un territoire géographique. Une histoire a "colonisé" c'est-à-dire arrangé, mis en forme, assumé et régi très rigoureusement le Message au point de le fondre et de l'intégrer dans sa mouvance comme dans sa respiration. Et c'est de ce lieu que parle le missionnaire, et les énoncés qu'il profère ne peuvent donc que rendre compte du lieu qui les permet*⁷⁴⁶.

Le concile Vatican II avait été convoqué pour assainir les rapports entre l'Eglise et la société moderne, mais il semble que cette orientation n'a pas atteint tous les peuples. Peut-être fallait-il réexaminer la notion de modernité au sein du catholicisme ? Il serait peut-être apparu que tous les peuples, aux expériences historiques pourtant différentes, ne la comprenaient de la même façon. « La crise des sociétés modernes » telle qu'on en a parlé n'était peut-être alors qu'un phénomène proprement occidental. En tout cas, si l'on s'en tient à la déclaration d'Alioune Diop en 1974, au moment où s'ouvre le deuxième pré-colloque du Deuxième Festival Mondial des Arts Négro-Africains, l'idée de la modernité ne s'impose pas comme un absolu sans s'être d'abord définie comme une expérience particulière aux caractéristiques particulières :

*Chaque civilisation a sa propre modernité. Celle du Japon n'est pas celle de l'Italie. Qu'une civilisation conçoive et définisse sa modernité dans le style de sa propre personnalité ne nuit en rien à l'unité de la race humaine, encore moins à l'unité africaine*⁷⁴⁷.

Mais comment un concile se définissant en lien avec la question de la modernité n'avait pas au préalable considéré qu'il s'agit tout d'abord d'une réalité correspondant à une situation particulière ? Est-ce la raison pour laquelle ses implications dans la vie de l'Eglise catholique ne semblaient pas encore affecter la conscience africaine ? Il y a quand même lieu de remarquer qu'en 1977, le concile Vatican II a douze ans d'âge et que la phase de la réception de ses constitutions, décrets et déclarations, est en cours dans de nombreux espaces géographiques et culturels. Toutefois, si la réalité africaine semble indifférente à toutes ces

⁷⁴⁶ Mudimbe V. Y., « Le christianisme vu par un Africain », *Religions africaines et Christianisme* (Actes du colloque international de Kinshasa : 9-14 janvier 1978), tome 1, Kinshasa, Centre d'étude des religions africaines, 1979, p. 169. Dans le même ordre d'idées, Fabien Eboussi Boulaga, n'hésite pas à faire le procès de la religion chrétienne en son expansion en Afrique noire et la confusion dans laquelle elle a diffusé son message, prononçant des anathèmes sans connaissance préalable, condamnant sans appel, sur la base d'une lecture orientée et fautive de la réalité humaine (cf Eboussi Boulaga F., *Christianisme sans fétiche. Révélation et domination*, Paris, Présence Africaine, 1981. La première partie de ce livre est la plus intéressante sur cette question précise : pp. 25-83).

⁷⁴⁷ « Discours de M. Alioune Diop au 2^e pré-colloque sur "Civilisation noire et Education" », art. cit., p. 18.

conclusions c'est peut-être parce que la satisfaction escomptée n'est pas à l'ordre du jour, puisque des interrogations fondamentales n'auraient pas encore trouvé de réponse.

Le catholicisme africain, c'est-à-dire celui que l'Afrique s'approprierait et qui assumerait ses aspirations et ses espérances, engagé dans ses multiples combats pour la vie, la dignité et le respect, est donc encore à construire. Il est d'autant plus à construire que dans le contexte qui marque l'appel des Africains autour d'Alioune Diop, le catholicisme en Afrique reste très dépendant, structurellement et matériellement, de l'Occident chrétien, au risque de constituer dans un avenir, proche ou lointain, un handicap pour l'Afrique.

Si pour de nombreux intellectuels, cette situation apparaît comme une véritable inféodation, cette inféodation constitue-t-elle en soi, une trahison de l'identité africaine chrétienne ? Y a-t-il lieu d'y voir un obstacle ? En tout cas, les discours et réflexions qui se tiennent sur le fait chrétien en Afrique contemporaine en ce moment là appellent à une nécessaire mise à jour du catholicisme en Afrique. Cette mise à jour, pense-t-on, nécessite des réformes profondes qui soient à même d'inscrire la religion chrétienne dans la voie et le processus global d'émancipation culturelle des peuples africains. Dans ce sillage, le colloque organisé par Alioune Diop sous le patronage de la SAC à Abidjan en Côte d'Ivoire en 1977 apparaît comme une rencontre intéressante à plus d'un titre. En effet, non seulement elle fait un état de la situation du catholicisme à l'aune non pas du concile Vatican II mais bien de la vie et de la situation de l'Afrique, mais encore elle constitue le creuset d'un chemin nouveau et historique qu'empruntera le catholicisme en Afrique, en y intégrant d'autres confessions chrétiennes.

« Civilisation noire et Eglise catholique » : le colloque d'Abidjan (1977)⁷⁴⁸

Civilisation noire et Eglise catholique : état de la question

Par définition, une civilisation constitue la somme des éléments qui permettent de définir et de comprendre la vie et l'histoire d'un peuple à un moment donné. Il s'agit donc d'un héritage que celui-ci s'est constitué comme d'un capital d'expérience, et qui se transmet selon une tradition appropriée. En ce sens, la civilisation est pour l'homme le véritable creuset de son épanouissement et de son identité. En effet, le langage, la vision du monde, les multiples représentations qu'on se fait de l'homme, de la femme, de l'avenir, du passé, de Dieu, de l'éternité... reposent sur la civilisation dont les valeurs sont transmises au moyen de l'éducation. C'est en ce sens que la Société Africaine de Culture précisait en 1977, l'importance de la civilisation dans l'existence de tout homme :

*Une civilisation est un tout organique. L'homme ne s'épanouit pas dans n'importe quelle société. Il ne peut s'épanouir que dans sa propre civilisation, celle qu'il a créée avec le concours de ses ancêtres*⁷⁴⁹.

Même si on peut apporter des réserves à cette affirmation R en effet, on peut constater qu'aujourd'hui la rencontre de peuples différents et la construction de sociétés de plus en plus multiculturelles, rendent impossible la réalité d'une civilisation à l'état pur et de ce fait permet de reconnaître la possibilité pour les hommes de vivre et de s'exprimer dans des contextes de plus en plus hybrides au sens culturel R, on ne peut toutefois pas réfuter l'évidence que toute civilisation renferme les éléments fondamentaux qui construisent aussi bien la personnalité d'un peuple que celle d'un individu, parmi lesquels la conscience religieuse. Or parler de la dimension religieuse dans la vie d'un peuple ou d'un individu, c'est par le fait même évoquer toutes les possibilités qui sont offertes à l'homme en ce qui concerne le choix et l'orientation religieux ; car en Afrique, le foisonnement de multiples confessions, parmi lesquelles le catholicisme, offre à l'Africain de multiples choix.

⁷⁴⁸ Ce colloque était en fait le premier d'une série de trois qu'Alioune Diop avait prévu d'organiser. Les deux autres n'ayant jamais eu lieu, du fait de son décès, devaient s'intituler : « Civilisation noire et Protestantisme » et « Civilisation noire et Islam ». Le colloque « Civilisation noire et Islam » aurait d'ailleurs commencé à prendre forme dès 1980, puisqu'il avait déjà un argumentaire dans lequel on peut lire : « *Comme le christianisme, l'islam est une religion à vocation universelle. Il n'est, en ce sens, au service d'aucune civilisation, d'aucune culture, d'aucune race. Sa vérité est aussi indépendante du génie de l'arabité que du génie de toute autre civilisation* » (« Projet de colloque : Civilisation noire et Islam ». Archives de Présence Africaine).

⁷⁴⁹ « Liminaire », SAC, *Civilisation noire et Eglise catholique* (Colloque d'Abidjan : 12-17 septembre 1977), Paris/Abidjan-Dakar, Présence Africaine/Les nouvelles éditions africaines, p. 11.

Le catholicisme en Afrique se présente au lendemain des indépendances et du concile Vatican II, comme une religion certes présente dans le monde noir, mais sujette à de nombreuses discussions. Même si on ne peut affirmer qu'elle soit la seule en ce cas, sa croissance numérique est un fait et ses institutions conditionnent dans une large mesure la vie des peuples africains. Mais cette croissance ne rime pas avec la notion de responsabilité. En d'autres termes, l'homme africain n'est pas encore capable de rendre compte de sa situation au sein du catholicisme, sans se donner des références qui ne lui appartiennent pas⁷⁵⁰. En fait l'identité chrétienne en Afrique se pose comme un problème difficile. La définir ne semble pas aisé, du fait d'une rupture avec un mode de vie africain et donc d'une discontinuité entre l'être africain et l'être chrétien. Ce constat est bien celui que fait la SAC, lorsqu'elle déclare :

L'Eglise d'Afrique manque de créativité et de personnalité. Le chrétien noir dans sa grande majorité ne crée pas en tant que chrétien. Il est incapable de penser sa vie globale en tant que chrétien parce qu'il est paralysé, amputé de sa belle langue, des institutions qui supportaient et nourrissaient naturellement son efficacité sociale ; il a perdu la souveraineté culturelle de la civilisation au sein de laquelle il avait coutume d'exprimer et d'illustrer sa propre dignité⁷⁵¹.

Cette affirmation rappelle étrangement le constat qui était déjà fait sur le christianisme en Afrique noire en 1956, et qui a présidé à la publication du collectif *Des prêtres noirs s'interrogent*. C'est dire qu'en 1977, soit 21 ans plus tard, un changement sensible et pertinent n'aurait pas été observé. Le catholicisme serait resté, malgré le concile Vatican II, dans un immobilisme qui pourrait lui être très défavorable. La déclaration de la SAC affirme l'incapacité d'une éclosion de l'identité africaine au sein de l'Eglise catholique ; et l'on pourrait dès lors se demander à quoi sert la lecture des conclusions du concile par les Africains. Les grandes célébrations culturelles qui ont marqué l'Afrique depuis les indépendances ont-elles vraiment servi la cause du chrétien africain ? Le deuxième concile du Vatican a-t-il vraiment concerné l'Afrique ? Y a-t-il eu plus que de légères améliorations observées ?

Toutes ces questions appellent à une prise de conscience de l'urgence de définir les responsabilités du catholicisme dans le monde noir. Elles mettent face à face la civilisation noire et l'Eglise catholique, et rappellent qu'il est temps pour l'Afrique, au sein de la religion chrétienne, de se donner une orientation qui réponde aux aspirations de ses peuples et à

⁷⁵⁰ Les structures de l'Eglise catholique en Afrique, comme son le langage, l'expression de son culte, le corpus de son message, reposent encore sur des bases occidentales.

⁷⁵¹ « Liminaire », SAC, *Civilisation noire et Eglise catholique...* p. 11.

l'avenir vers lequel ils s'orientent. Cette exigence trouve ses assises et sa pertinence dans le rayonnement possible de la civilisation noire, pour peu qu'elle ait une marge d'expression. C'est en ce sens d'ailleurs que plaide la SAC dans son propos liminaire sur le colloque d'Abidjan :

La civilisation négro-africaine n'est ni meilleure ni pire qu'une autre. Elle a seulement ceci de dramatique voire de tragique, que depuis des siècles, des forces étrangères, imperméables à sa mentalité, la condamnent à l'infantilité, à l'irresponsabilité et à l'impuissance. Un être organiquement sain doit pouvoir faire appel à tous ses membres et toutes ses facultés⁷⁵².

La relation entre la civilisation noire et l'Eglise catholique est donc tout d'abord, celle qui définit l'avenir des peuples africains, des chrétiens africains. Pour Alioune Diop, c'est aussi ce qui explique l'intérêt que la Société Africaine de Culture accorde à la religion, en interpellant celle-ci régulièrement :

On s'étonnera peut-être de voir la S.A.C., association non confessionnelle, s'intéresser tant à la religion. C'est que depuis plus de quinze ans, les Africains se sont engagés dans une phase de leur évolution où le problème majeur demeure encore celui du développement ; on se demande alors sérieusement si l'on peut mobiliser un peuple pour son propre développement sans faire appel à ce capital exceptionnel d'intelligence, de pensée et de responsabilité que constitue une religion ?⁷⁵³.

Il importe d'ailleurs de rappeler ici que le colloque de Cotonou (Bénin), tenu en 1972, faisait du phénomène religieux un élément constitutif dans la définition de la civilisation noire⁷⁵⁴. On comprend alors que parler de cette civilisation ne puisse écarter la religion et ses multiples expressions du processus d'émancipation des peuples africains, ni même de l'apport de ceux-ci au rendez-vous de la solidarité universelle. La relation entre la civilisation noire et le catholicisme, quant à elle, évoque nécessairement l'œuvre missionnaire. Les imperfections de celle-ci justifieraient une reconsidération du rapport civilisation noire-Eglise catholique et légitimeraient tous les reproches qu'on peut lui faire. C'est ce qu'on peut retenir des propos d'Alioune Diop :

Les missionnaires eux-mêmes, malgré leur sainteté et parce qu'écrasés sous le poids d'une vitalité hypertrophiée des intérêts économiques et politiques de l'Occident, ont été aveuglés et n'ont guère

⁷⁵² *Ibid.*, pp. 11-12.

⁷⁵³ « Allocution d'Alioune Diop, Secrétaire Général de la Société Africaine de Culture », SAC, *Civilisation noire et Eglise catholique*, op. cit., p. 17.

⁷⁵⁴ Les actes de ce colloque ont été publiés sous le titre : SAC, *Les religions africaines comme source de valeurs de civilisation*, Paris, Présence Africaine, 1973. Les contributions à ce colloque, qu'il peut être intéressant de lire, mettent en exergue les caractéristiques de la civilisation africaine, telle que la religion permet de les comprendre. Ces réflexions sont d'une valeur actuelle.

*compris l'homme noir dans sa civilisation. Ils ont contribué ainsi à détruire notre vie artistique et culturelle, et à empêcher le monde occidental de connaître et apprécier le génie de notre civilisation*⁷⁵⁵.

Ce constat peut paraître exagéré, répétitif, accusateur à souhait, du fait que les observations qui relèvent de cette affirmation, non seulement ne sont pas absolues, mais encore ne constituent pas une révélation dans cette réflexion. En fait, c'est que le poids et l'impact des exceptions dans l'activité missionnaire en Afrique semblent infimes par rapport aux autres conséquences des méthodes missionnaires dans la diffusion du message chrétien. C'est pourquoi la situation du catholicisme en Afrique à la fin des années soixante-dix exige de revisiter la mission chrétienne et même d'en faire la critique, pour lever des équivoques qui s'inscrivent dans les relations entre le monde noir et l'Occident. Car comme le soutient Alioune Diop, la relation entre l'Eglise catholique et la conscience occidentale est si profonde qu'on ne peut s'intéresser à la situation de l'Eglise en terre africaine sans que la vision africaine du monde occidental en soit affectée. Et de fait :

*L'Eglise catholique n'a-t-elle pas été des siècles durant, comme le siège de la conscience occidentale la plus aiguë, la plus élevée et la plus chargée d'autorité morale et spirituelle ? Certainement, le meilleur de la personnalité occidentale s'est développé dans son sein*⁷⁵⁶.

On comprend dès lors que poser la problématique du rapport civilisation noire-catholicisme, c'est poser d'une certaine manière la problématique du rapport entre le monde noir et l'Occident. En fait, c'est tenter de rapprocher deux personnalités différentes, en en énumérant et analysant les conditions de possibilité.

En faisant état de la question de la civilisation noire en rapport avec le catholicisme, il s'agit pour le fondateur de Présence Africaine de poser autrement le problème du développement et de la croissance de l'Afrique, dans la prise en compte de l'indépendance de ses Etats. Cette démarche permettrait aux Africains de se définir comme les repères de leur propre conscience, à partir desquels tous les aspects de la vie africaine seraient informés et à partir desquels s'exercerait la responsabilité des Africains les concernant :

L'unité culturelle du monde noir (il n'est pas de communauté de civilisation au monde qui comprenne un plus grand nombre de groupes linguistiques différents), l'unité culturelle du monde noir (je veux dire le dynamisme même de notre civilisation) naîtra de la prière et de la contemplation de nos sages,

⁷⁵⁵ « Liminaire », SAC, *Civilisation noire et Eglise catholique*, art. cit., p. 12.

⁷⁵⁶ « Allocution d'Alioune Diop, Secrétaire Général de la Société Africaine de Culture », S.A.C., *Civilisation noire et Eglise catholique*, op. cit., art. cit., p. 18.

de la méditation de nos penseurs, de l'expérience de nos artisans, de la culture et de la parole de nos griots. De telles expériences peuvent valoriser jusqu'à la qualité de la pensée politique aussi bien que la qualité de la vie catholique et de sa pensée théologique. Il serait périlleux pour notre indépendance politique aussi bien que pour notre santé spirituelle que nous soyons confinés au stade infantile de l'irresponsabilité. Pour tout dire, l'on n'aboutit à rien de positif sans l'exercice libre de nos compétences et responsabilités, et sans l'expression libre des aspirations fondamentales de notre âme. Déraciner l'aliénation ne suffirait donc pas, si, en même temps, ne se développe en nous une créativité, une responsabilité – nourrie d'une connaissance plus riche, plus concrète des conditions internationales de notre vie⁷⁵⁷.

Les principaux axes du colloque d'Abidjan

Evaluer la situation des peuples noirs

La situation des peuples noirs, et tout spécifiquement ceux de l'Afrique, correspond au contexte africain de la fin des années soixante-dix. Par rapport à cette situation, il s'est agi pour le colloque d'Abidjan de 1977 de relire le passé et le présent des peuples africains, sous le prisme du message chrétien, tel qu'annoncé par l'Eglise catholique. C'est en ce sens d'ailleurs que, le pouvoir politique et les questions de société ont été définis et examinés en lien avec le catholicisme.

Il en est apparu que la situation coloniale et ses conséquences exigent, en la période postcoloniale, une présence et un engagement plus affirmés des peuples africains dans tout processus de développement en lien avec leur avenir. C'est précisément de cette manière que s'énoncent les propos d'Alioune Diop :

La meilleure façon pour notre peuple de rejoindre la recherche de pointe en science ou dans la pensée philosophique ou théologique moderne, n'est-ce pas d'avoir au préalable formulé et éprouvé nous-mêmes nos problématiques, dans le langage de notre propre civilisation, et pour notre peuple d'abord ?⁷⁵⁸.

Si cette démarche, qui met l'Africain au centre de tout ce qui concerne l'Afrique, s'impose depuis des années comme une nécessité, c'est bien aussi en raison des leçons du passé. Il en va de même pour la présence effective de l'Afrique dans le concert des peuples, qui ne peut être considérée comme une question dépassée. Pour Valentin Yves Mudimbe, la question est d'actualité et exige qu'on s'y intéresse ; il en arrive d'ailleurs à faire remarquer que la dépendance idéologique de l'Afrique est un fait et évoque pour cela, le problème du

⁷⁵⁷ *Ibid.*, p. 20.

⁷⁵⁸ « Allocution d'Alioune Diop, Secrétaire Général de la Société Africaine de Culture », p. 21.

développement qui, comme on le sait, s'inscrit dans l'ordre des priorités dans le monde noir : « *Des idéologies de développement l'enchaînent [l'Afrique] à des modèles étrangers dont l'application selon des grilles qui ne tiennent compte ni des ses contradictions, ni de ses problèmes réels* »⁷⁵⁹.

Cette lecture de Valentin Yves Mudimbe est conforme au bilan de la première décennie des indépendances, dressé au début des années soixante-dix. Et en ce qui concerne le colloque d'Abidjan, le catholicisme est devenu l'élément à partir duquel la situation de l'Afrique est désormais appréciée. Si en effet, ce colloque fait une relecture systématique de l'ère missionnaire et coloniale, c'est non seulement en raison des liens qu'on leur trouve, mais aussi du fait que, l'indépendance de l'Afrique ne peut pas seulement être politique ou économique. De cette relecture, Mudimbe opine :

*L'on dit mal les ambiguïtés de l'action de l'Eglise en Afrique lorsqu'on clame que l'Eglise soutenait la colonisation et le programme du colonisateur. L'Eglise était dans la colonisation, elle assumait les principes de conquête appelés à désagréger la sauvagerie, elle soutenait le programme de colonisation établi par les métropoles européennes au nom de la civilisation*⁷⁶⁰.

Ce point de vue rejoint nombre d'exemples qui témoignent de la complexité d'une situation dans l'Afrique des années soixante-dix, comme l'établit le rapport du « Groupe Informel de Réflexion et d'Action » de Dakar (Sénégal), dans son intervention au cours des assises du colloque d'Abidjan⁷⁶¹.

On comprend pourquoi le service de la patrie, par des missionnaires par ailleurs récompensés par de nombreuses décorations, a aussi été évoqué à Abidjan. C'est d'ailleurs dans ce cadre que s'inscrit le réquisitoire de Louis-Paul Ngongo lors du colloque d'Abidjan, et dans lequel il démontre l'immersion des structures de l'Eglise catholique en Afrique, dans le jeu d'intérêts politiques entre « dominateurs et dominés », en faveur de l'Occident. Le parcours historique qu'il retrace permet de constater que le politique a souvent bien su se servir du catholicisme, et le missionnaire catholique se mettre au service de sa nation dès la pénétration européenne faisant suite à la conférence de Berlin (1884-1885). Ainsi la situation de l'Afrique serait le résultat d'une action bien conjuguée, qui exige aussi pour son évaluation la prise en compte

⁷⁵⁹ Mudimbe V. Y., « Pouvoir culturel de l'Occident et Christianisme », SAC, *Civilisation noire et Eglise catholique*, op. cit., p. 83.

⁷⁶⁰ *Ibid.*, p. 81.

⁷⁶¹ Il peut être intéressant de lire leur communication à ce colloque : « Autorité culturelle de l'Occident dans la vie chrétienne en Afrique », *Civilisation noire et Eglise catholique*, op. cit..

de tous ses éléments constitutifs. Ngongo estime qu'on ne peut en ce sens parler d'une réelle évolution puisque le catholicisme reste une réalité porteuse des marques de l'impérialisme : « *En effet, aucune rupture réelle ne s'est opérée en Afrique : nous continuons à vivre dans les structures d'une Eglise colonisée* »⁷⁶².

L'Afrique ne serait-elle dès lors qu'une mosaïque de peuples assujettis au néocolonialisme et aux structures du catholicisme ? En tout cas pour Laënnec Hurbon, la question semble digne d'intérêt. C'est pourquoi abordant le rôle de la religion chrétienne dans le développement de l'impérialisme dans le monde noir, Hurbon propose une analyse du rapport entre le christianisme et l'ordre social, qui définisse les conditions de possibilités d'un enracinement de cette religion en Afrique. Selon lui, il ne peut y avoir de processus d'africanisation du christianisme, tant que demeure une vraie, compromettante et coupable complicité entre les structures politiques et celles de la religion chrétienne, notamment du catholicisme. Non pas que le christianisme doive se définir ici en s'opposant aux institutions politiques, mais parce que ces institutions, en Afrique, prolongent l'impérialisme colonial sur des Etats pourtant considérés comme « indépendants »⁷⁶³. C'est eu égard à cela que Hurbon met en garde contre certaines méthodes du christianisme, dans son affirmation au sein des Etats indépendants de l'Afrique noire :

*Un christianisme africain qui essaierait de refaire le même chemin suivi par l'Occident ou qui resterait obsédé par l'institutionnalisation africaine du christianisme, est voué à l'échec. Il importe plutôt d'être attentif à ce que dans le christianisme peut soutenir une mobilisation populaire contre la mainmise impérialiste sur l'Afrique*⁷⁶⁴.

L'évaluation historique de l'expérience chrétienne catholique en Afrique montre qu'il est urgent et indispensable de repenser le catholicisme en ses structures et ses méthodes. Telle semble d'ailleurs être le dénominateur commun aux conditions de possibilité d'une catholicité africaine.

Définir les conditions d'une catholicité africaine

La définition d'une catholicité africaine s'est révélée nécessaire au colloque d'Abidjan. Cette nécessité se fonde sur les multiples observations faites, et sur l'objectif d'une reconstruction

⁷⁶² Ngongo L.-P., « Pouvoir politique occidental dans les structures de l'Eglise en Afrique », SAC, *Civilisation noire et Eglise catholique*, op. cit., p. 47.

⁷⁶³ Cf Hurbon L., « Le pouvoir culturel et politique des Eglises en Afrique noire », *Civilisation noire et Eglise catholique*, op. cit., p. 62.

⁷⁶⁴ *Ibid.*, p. 66.

identitaire, comme l'envisagent les intellectuels de la SAC autour d'Alioune Diop. L'observation de l'Afrique par Engelbert Mveng, donne lieu à un constat amère : « *L'Afrique est un grand champ de ruines que nous devons reconstruire* »⁷⁶⁵. Il s'agit dès lors de prendre en compte et d'assumer toutes les possibilités d'épanouissement de l'homme africain. En ce sens, le colloque d'Abidjan est resté fidèle à une orientation bien connue, depuis le Premier Congrès des Ecrivains et Artistes Noirs.

La définition des conditions d'une catholicité met en exergue la nécessité pour le catholicisme de tenir compte des exigences du monde contemporain, dans le contexte africain. C'est aussi une manière de soutenir que si la nécessité d'une africanisation du catholicisme se pose en termes graves, c'est parce qu'il y a urgence. Et en ce sens, les travaux du colloque d'Abidjan sont d'une grande importance⁷⁶⁶, puisqu'il s'en est dégagé les dispositions et la démarche à suivre.

Pour Engelbert Mveng il s'agit désormais de se mobiliser pour remédier à tous les désordres introduits au sein des sociétés africaines par la colonisation, en définissant la responsabilité africaine dans l'avènement de situations nouvelles à l'ère postcoloniale. Et la réponse à cette mobilisation appelle aussi une coalition des forces religieuses et politiques. Du côté des Eglises chrétiennes plus spécifiquement, une reconsidération de l'héritage légué devrait ouvrir à un esprit de créativité et d'initiative dont la déficience constitue déjà une sérieuse menace :

*Ce qui menace la chrétienté africaine, c'est son manque d'enracinement, d'initiative et de créativité. Une catéchèse de mendicité spirituelle, de crainte servile et de totale aliénation a fait de nos chrétiens un troupeau tremblant qui se presse à la porte où l'attend le salut et la sécurité. Ce qu'on cherche finalement, c'est un refuge à l'abri des problèmes, des soucis, des tentations, dans un état d'irresponsabilité sécurisante*⁷⁶⁷.

⁷⁶⁵ Mveng E., « De la Sous-mission à la Succession », SAC, *Civilisation noire et Eglise catholique*, op. cit., p. 272.

⁷⁶⁶ Il n'est pas possible de les énoncer tous, dans la mesure où ils obéissent au même schéma et qu'ainsi on courrait le risque de la répétition. Mais on retiendra quand même que toutes les réflexions qui constituent les travaux du colloque sont dignes d'intérêt. On a ainsi par exemple, les contributions de O. Bimwenyi-Kweshi (« Avènement d'une nouvelle proximité de l'improbable »), N. Ossama (« Valorisation de la foi culturelle africaine »), ou encore E. Milingo (« Black Civilization and the Catholic Church »), qui dégagent une constante dans la situation africaine. En effet, bien que Bimwenyi-Kweshi s'appuie sur l'expérience chrétienne catholique du Congo (ancienne colonie belge), que Ossama fasse sa lecture à partir de la réalité historique du Cameroun (ancien protectorat allemand et ancien territoire de l'ONU sous administration française et anglaise) et que Milingo s'appuie sur la Zambie (ancienne colonie anglaise), tous arrivent pratiquement aux mêmes conclusions. Celle de Mveng et d'autres intervenants font l'objet d'un choix simplement arbitraire.

⁷⁶⁷ Mveng E., « De la Sous-mission à la Succession », art. cit., p. 270.

Cette position de Mveng vient en soutien à celle d'Alioune Diop, pour qui la responsabilité africaine dans tout processus de réhabilitation, à quelque niveau qu'il se situe, s'avère indispensable. L'émergence et l'affirmation des aspirations d'un peuple ne peuvent être le fait de forces extérieures, pas plus que la maturité ne peut être enseignée par d'autres. Il s'en dégage une fois de plus, la nécessité d'une participation active des peuples africains dans l'amorce d'un tournant nouveau : « *Et d'autre part, la maturité d'un peuple ne peut lui être enseignée de l'extérieur. Elle naît et s'éprouve à travers l'effort de ce peuple directement aux prises avec les réalités d'aujourd'hui* »⁷⁶⁸.

Ainsi, la définition d'une catholicité africaine ne peut être le fait des seuls intellectuels ; le peuple y a aussi son concours. Toutefois, sa participation passe par une éducation à la responsabilité. Et comme le montre Engelbert Mveng, il y a un enjeu important dans cette question : il s'agirait tout d'abord de critiquer les catégories de l'éducation coloniale et même missionnaire, malheureusement encore en vigueur. Ensuite, de maîtriser tout ce qui contribue ou pourrait contribuer à l'édification d'un catholicisme aux accents nouveaux dans le monde noir :

*L'insouciance et l'improvisation qui entravent la marche de nos communautés sont le résultat de l'éducation coloniale qui fut essentiellement un système de dépersonnalisation. Or pour sauver l'avenir, pour construire des communautés de foi vivantes et durables, il faut maîtriser le temps et l'espace, il faut maîtriser l'environnement et la complexité des structures sociales, il faut prévoir, planifier, administrer, gouverner, avec tout le corps social, à l'africaine*⁷⁶⁹.

Dans la mesure où c'est le peuple qui est garant et gardien des valeurs de la civilisation noire, il apparaît évident que la participation du peuple à la définition d'une catholicité africaine ouvre celle-ci aux valeurs de la civilisation noire. La problématique de leur place et de leur caractère opératoire ouvre sur un terrain nouveau qui mène à la problématique d'un concile africain qu'on pourrait résumer en droite ligne des propos de Mveng :

Les immenses richesses de la culture africaine sont effectivement appelées à transformer dans sa globalité l'héritage de la chrétienté universelle. C'est aussi un aspect de notre vocation devant lequel nous ne pouvons pas abdiquer. Mais la culture africaine est un humanisme. Elle n'est pas folklore. Elle est genre de vie et raison de vivre. Le problème de sa christianisation est un problème de

⁷⁶⁸ Diop A., « Allocution d'Alioune Diop, Secrétaire Général de la Société Africaine de Culture », art. cit., p. 21.

⁷⁶⁹ Mveng E., « De la Sous-mission à la Succession », art. cit., p. 275-276.

*révolution globale, de création d'un nouveau type d'homme chrétien dans la variété des types issus d'autres civilisations*⁷⁷⁰.

L'idée d'un concile africain comme sommet d'une rencontre

Le concile africain : historique d'une idée et problème de pertinence

Un concile est par définition, une rencontre qui répond à une convocation, en vue de l'examen d'une question précise. Cette notion est plus connue dans l'histoire de l'Eglise catholique. En effet, depuis l'Antiquité chrétienne des réunions statuant sur des cas concernant la doctrine, la vie et le devenir de la religion chrétienne ont eu lieu. Elles avaient soit une dimension locale, soit une dimension plus étendue voire universelle, et délibéraient sur des questions doctrinales ou disciplinaires. Au fil des siècles, cette compréhension de la notion de concile n'a pas vraiment changé, surtout en Occident. L'histoire des conciles a d'ailleurs mis en exergue la capacité pour cette instance de donner une impulsion ou une orientation nouvelle à l'Eglise, au cours de l'histoire de la chrétienté. Ainsi, à partir de certains conciles, le catholicisme s'est donné les moyens d'une véritable réforme.

Par ailleurs, les conciles qui ont vraiment provoqué des changements au sein de l'Eglise catholique ont été suscités par des situations qui en elles mêmes ne pouvaient plus perdurer et appelaient de ce fait des réflexions profondes. Ce n'est donc pas bien souvent l'initiative des papes qui a fondé une réforme, mais une sorte d'aspiration émanant du peuple ou d'autres personnes n'ayant pas forcément une quelconque autorité dans les instances dirigeantes de l'Eglise catholique. Au XX^e siècle, le concile Vatican II convoqué par le pape Jean XXIII s'est défini comme un concile qui répondrait aux exigences nouvelles de la vie des peuples depuis la fin de la Deuxième Guerre Mondiale. Aussi, convient-il de reconnaître que c'est l'effervescence du monde qui a fait advenir ce concile. C'est fort de ce constat qu'on peut comprendre que l'idée d'un concile africain ne soit pas venue d'un pape ou d'un autre responsable dans les plus hautes instances dirigeantes de l'Eglise catholique.

On a longtemps, et même encore aujourd'hui, pensé que l'idée d'un concile africain, comme événement à travers lequel un catholicisme épousant l'identité africaine adviendrait au XX^e siècle, venait du colloque d'Abidjan. C'est précisément à Fabien Eboussi-Boulaga qu'on attribue cela, et il en sera question plus loin. En effet, la majorité des historiens et théologiens africains qui ont successivement traité de cette question se sont contentés d'entretenir une

⁷⁷⁰ *Ibid.*, p. 276.

« certitude » méritant pourtant des réserves. Certes Eboussi-Boulaga lui-même a affirmé que cette idée originale d'un concile africain n'était qu'une conséquence logique de son raisonnement lors du colloque d'Abidjan⁷⁷¹. Mais pour autant faut-il donner un crédit absolu à une telle affirmation ? Car on soutiendrait alors que les multiples initiatives prises dans le cadre du mouvement Présence Africaine et de la Société Africaine de Culture, concernant la religion chrétienne, n'ont pas un aboutissement logique. Mais l'idée d'un concile peut elle simplement surgir d'un raisonnement circonstanciel, ou bien est-elle préparée par toute une histoire, toute une expérience, et même tout un engagement ?

C'est pourquoi le nom d'Alioune Diop a aussi pu être associé à l'idée d'un concile africain. Il semble même que le fondateur de Présence Africaine y ait pensé dès les débuts des années soixante-dix. Cette idée découlait très probablement de nombreuses réflexions amorcées bien avant, dans le cadre de son engagement. C'est certainement fort de cela d'ailleurs que Jean-Marc Ela, dans son livre *Repenser la théologie africaine* se propose de rétablir les faits tels qu'ils devraient être perçus et admis. En effet, il reproche à Eboussi-Boulaga de n'avoir pas situé l'idée d'un concile africain dans son contexte qui est précisément celui de l'engagement d'Alioune Diop :

En septembre 1977, Fabien Eboussi, au colloque d'Abidjan, a fait la proposition d'un concile africain sans la resituer dans la dynamique des réflexions amorcées au début des années 60 autour d'Alioune Diop "par qui tout a commencé"⁷⁷².

Ela ne semble même pas être le seul à attribuer la paternité de l'idée d'un concile africain à Alioune Diop. Laurent Monsengwo Pasinya, actuel cardinal de Kinshasa, en République Démocratique du Congo, soulignant le rôle d'Alioune Diop dans l'émancipation du catholicisme africain, fait remonter la proposition d'un concile pour l'Afrique contemporaine, aux années avant 1977, et l'attribue au fondateur de Présence Africaine. Celui-ci aurait clairement exprimé l'idée des états généraux du catholicisme en Afrique et pour l'Afrique, par des propositions concrètes adressées aux évêques de la sous-région d'Afrique de l'Ouest, lorsque ceux-ci étaient réunis à Dakar (Sénégal) pour une de leurs multiples sessions.

⁷⁷¹ Cf Interview accordée à Yaoundé (Cameroun), le 31 août 2010.

⁷⁷² Ela J.-M., *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, Paris, Karthala, 2003, p. 392.

Cette proposition d'Alioune Diop se présentait comme une concertation des évêques d'Afrique, sans doute parce que pour lui, il convenait que les évêques africains portassent un tel projet :

En effet, l'idée d'une telle concertation de tout l'épiscopat africain, nous la devons à un grand fils d'Afrique, le sénégalais Alioune Diop, décédé en 1979, jadis Secrétaire Général de la Société Africaine de Culture. Cette idée, conçue en 1972, il la confia aux évêques de la CERAO⁷⁷³.

Si l'on peut s'accorder sur l'inexactitude de la date de la mort d'Alioune Diop donnée par Monsengwo, il semble en revanche plus difficile de contester la réalité de son implication et même de son initiative en faveur d'un événement qui ferait advenir une véritable révolution au sein du catholicisme en Afrique. D'après le rapport qu'en fait l'actuel cardinal de Kinshasa, l'idée d'Alioune Diop n'aurait pas alors été accueillie à sa juste mesure par les évêques d'Afrique de l'Ouest. Il faudra attendre le colloque d'Abidjan pour qu'une mobilisation dans les hautes instances du catholicisme en Afrique commence à être observée du côté de la Haute-Volta (actuel Burkina Faso) avec le cardinal Paul Zoungana et surtout avec les évêques du Zaïre (actuel République Démocratique du Congo). Ainsi, le colloque d'Abidjan reste considéré comme l'événement fondateur de la nécessité, de l'opportunité et de l'urgence d'un concile africain :

En 1977, un colloque tenu à Abidjan, organisé par la S.A.C. sur l'Inculturation et le Christianisme emboîtant le pas à Alioune Diop formula le vœu d'un Concile Africain. C'est alors qu'intervint la Conférence épiscopale du Zaïre qui fut la première à adresser formellement au Pape un vœu pour la tenue d'un Concile Africain...⁷⁷⁴.

Ainsi, bien que le colloque d'Abidjan apparaisse comme un tournant important, il n'éclipse pas l'antériorité de l'engagement d'Alioune Diop, en faveur d'un catholicisme africain. C'est cette importante place du fondateur de Présence Africaine que souligne quelques années plus tard René Luneau, lorsque, revenant sur l'idée d'un concile africain, il en attribue clairement la paternité à celui-ci. Toutefois, en ce qui concerne le thème de ce concile, les sources actuelles ne permettent pas de soutenir cette information, voire la contredisent :

⁷⁷³ Monsengwo L., « Un synode spécial de l'épiscopat africain », *Revue africaine de théologie*, vol. 13, n° 25, 1989, p. 5.

⁷⁷⁴ *Ibid.*, p. 5-6.

*Il fut sans doute le premier à concevoir l'idée que puisse se tenir un jour un concile africain. Cette idée ne le quitta plus et, en 1973, il s'en ouvrit à nombre d'évêques africains, suggérant que le thème de ce concile pourrait être : **Civilisation noire et Eglise catholique**⁷⁷⁵.*

Tous ces arguments qui précèdent et qui plaident en faveur de la paternité de l'idée d'un concile africain attribuable à Alioune Diop peuvent permettre aussi d'éclairer l'initiative d'une rencontre entre le pape Paul VI et des membres de la SAC, avant même la fin du concile Vatican II. L'organisation des intellectuels africains avait alors adressé au pape une requête bien précise concernant l'Afrique chrétienne. Il y a désormais tout lieu de croire que, même si jusqu'ici l'on a parlé d'une initiative venant de cette organisation, c'est au fondateur de Présence Africaine qu'on doit une telle démarche, surtout quand on se rappelle que ce dernier attribuait à la SAC nombre de ses propres idées⁷⁷⁶ :

En 1963, la SAC charge deux intellectuels, Alioune Diop et Georges Ngango, d'une mission spéciale auprès du pape Paul VI. Il s'agit pour ces émissaires d'exprimer au nom de la SAC les attentes africaines du concile, entre autres le vœu de voir l'Afrique catholique tenir ses propres "états généraux"⁷⁷⁷.

N'est-ce pas cette idée d'un concile africain émise en plein concile Vatican II que le cardinal Bernardin Gantin du Bénin exprimait en 1982 ? Engelbert Mveng a rapporté, lors d'une rencontre de théologiens africains à Yaoundé au Cameroun en 1984 que le cardinal béninois qui était alors membre de la curie romaine, avait déclaré à Lyon (au cours d'une conférence ?)

⁷⁷⁵ Luneau R., « Le fondateur de Présence Africaine, Alioune Diop », *Actualité religieuse dans le monde*, n° 121, avril 1994, p. 27. La différence de date qui existe entre le rapport de Monsengwo et celui de Luneau sur la question est quelque peu gênante, car elle ne permet pas de saisir avec exactitude le moment où il convient d'inscrire la démarche d'Alioune Diop dans l'histoire du catholicisme en Afrique. Une incertitude qui, pour celui qui s'intéresse au contexte et aux influences ayant pesé sur cette proposition du fondateur de Présence Africaine, ne faciliterait pas la recherche en ce sens. Toutefois, étant donné l'erreur de Laurent Monsengwo sur la date du décès d'Alioune Diop, il paraît prudent d'accorder plus de crédit à la date de René Luneau. Ainsi, on retiendra dans cette démarche que la proposition du fondateur de Présence Africaine, remonterait à 1973. En revanche le thème dont parle René Luneau ici comme ayant été la proposition du thème d'un concile africain n'est pas recevable, dans la mesure où, comme cela a été déjà indiqué, Alioune Diop avait prévu, après les deux premiers festivals des arts nègres qui mettaient en exergue les valeurs de la civilisation noire, d'organiser des réflexions sur la rencontre entre cette civilisation et les religions importées en Afrique : le christianisme et l'islam. C'est ainsi que dans cette optique, il avait prévu d'organiser des colloques sur les thèmes : « Civilisation noire et Eglise catholique », « Civilisation noire et Protestantisme », « Civilisation noire et Islam ». Le colloque était donc simplement le premier de ce cycle de rencontres.

⁷⁷⁶ Pour Alioune Diop, la solidarité rendait plus fort, et donc faire porter ses idées par une organisation d'intellectuels plutôt que tout seul leur donnait un rayonnement plus important.

⁷⁷⁷ Messina J.-P., *Culture, christianisme et quête d'une identité africaine*, op. cit., p. 99.

deux années auparavant que l'idée d'un concile africain avait déjà fait l'objet de quelques discussions dans les coulisses du concile Vatican II⁷⁷⁸.

De toute façon, que ce soit avec Fabien Eboussi-Boulaga, que ce soit avec Alioune Diop, il apparaît simplement que l'après concile Vatican II se définit pour les Africains comme un moment à saisir pour poser des problèmes qui les concernent au plus près, et qui s'inscrivent dans leur avenir même. On en vient alors à constater que dans la question d'un concile africain, plus que la paternité de l'idée, ce qui compte, c'est sa pertinence.

Si l'on venait à se demander pourquoi les Africains en appellent à un concile qui leur serait propre, alors qu'un concile devant ouvrir l'Eglise catholique aux dimensions du monde et de la vie moderne venait juste de se tenir, on pourrait se trouver devant une question sans réponse. Ce serait sans compter sur le fait que les situations qui marquent le passage de l'Afrique coloniale à l'Afrique postcoloniale sont traversées par des bouleversements profonds, des mutations sociales qui n'ont pas leur pareil dans un autre continent. Or, le concile Vatican II n'avait pas été convoqué pour répondre à des questions africaines dont le catholicisme n'avait d'ailleurs pas encore pleinement conscience. De plus, nombre de situations nouvelles caractérisant alors l'Afrique n'avaient pas été prévues, et peut-être même pas imaginées, dans les schémas des débats conciliaires. La panafricaine épiscopale avait très probablement exprimé les réflexions des intellectuels africains au travers de la démarche « Personnalité africaine et catholicisme » dont il a été question plus haut, mais il est quasiment certain que cette instance n'avait pas pesé dans les débats conciliaires, pour que l'Afrique y devînt un sujet important. Henri Teissier, relisant le concile Vatican II au cours d'un colloque organisé par l'Ecole française de Rome, ne constatait-il pas que le Tiers-Monde (et donc l'Afrique !) y a occupé une place secondaire : « *Le Tiers-monde n'a pas été un sujet d'étude prioritaire à Vatican II* »⁷⁷⁹ ?

Une certaine insatisfaction africaine relative au concile Vatican II semble donc avérée. Et dans la mesure où pour les Africains, toutes les forces pouvant contribuer ou contribuant déjà

⁷⁷⁸ Cf Mveng E., « Le synode africain, prolégomènes pour un concile africain ? », *Concilium*, n° 239, février 1992, p. 151. Il reste difficile de donner des précisions sur l'avènement de ce sujet dans les discussions informelles des pères conciliaires africains. Avait-il émergé des réflexions remises à eux par les intellectuels de la SAC (« Personnalité africaine et catholicisme ») ? Les discussions sur ce sujet faisaient-ils suite à la rencontre entre des membres de la SAC et le pape Paul VI ? Toutes ces questions restent ouvertes et peuvent de ce fait se définir comme des pistes de recherche.

⁷⁷⁹ Teissier H., « Vatican II et le Tiers Monde », *Le deuxième concile du Vatican (1959-1965). Actes du colloque organisé par l'Ecole française de Rome (28-30 mai 1986)*, Rome, Ecole française de Rome, 1989, p. 767.

à lever les équivoques sociales, politiques et économiques qui pèsent déjà sur des Etats « indépendants » sont les bienvenues, on n'est pas surpris que l'interpellation de ces forces se prolonge par delà le concile et appelle une remobilisation.

Par ailleurs, après le concile Vatican II, certaines voix africaines qui s'élèvent permettent de comprendre que pour ce qui est du catholicisme en terre africaine, nombre de questions n'ont pas été soldées concernant aussi bien la réflexion théologique, que la capacité d'initiative des chrétiens africains, la dépendance économique et financière vis-à-vis des institutions du catholicisme en Occident, la considération que le catholicisme dans le monde occidental accorde au catholicisme en Afrique noire notamment. Toutes ces questions appellent nécessairement des réflexions profondes. Et d'ailleurs, Alioune Diop avertissait déjà en 1964 dans une interview que les Africains continueraient à poser les problèmes auxquels le concile Vatican II n'avait pas apporté de réponses :

Le concile est un événement extrêmement important. On n'a pas encore réalisé bien entendu tout ce que nous espérons, mais du chemin a été parcouru, on ne reviendra plus en arrière et certains de nos problèmes, non résolus au Concile, le seront par la suite, sous réserve que nous continuerons, nous, Africains, peuples du Tiers Monde, en collaboration avec les Occidentaux, à poser les vrais problèmes sous leur angle véritable, selon nos inspirations les plus profondes et les plus élevées...⁷⁸⁰.

C'est dans ce même ordre d'idées que pour Fabien Eboussi-Boulaga, la responsabilité africaine nécessitait pour son exercice, que les Africains prissent en main la résolution de leurs problèmes au sein du catholicisme. Il n'a d'ailleurs pas manqué, après un réquisitoire contre les missions catholiques en Afrique, de proposer une solution qui a suscité une effervescence sans précédent :

Qu'elle l'accompagne, qu'elle la suive ou lui soit concomitante, la mission est colonisation. Elle coupe le monde en deux catégories, les chrétiens et les non-chrétiens, les uns sont tout, les autres rien, ou du moins quelque chose en puissance. La mission des temps modernes s'installe "sub specie aeternitatis" : elle n'envisage jamais sa fin (...) Que faire ? La réponse sera brève : que l'Europe et l'Amérique s'évangélisent elles-mêmes en priorité. Qu'on planifie le départ en bon ordre des missions d'Afrique⁷⁸¹.

Eboussi Boulaga n'est pas le seul à offrir cette analyse. Celle de Jean-Marc Ela ne s'en distingue que par son expression. Lui aussi prône la nouveauté et pense que le renouveau doit

⁷⁸⁰ « Présence Africaine », *Vivante Afrique*, n° 232, mai-juin 1964, p. 53.

⁷⁸¹ Eboussi Boulaga F., « La démission », *Spiritus*, n° 56, mai-août 1974, pp. 285 et 287.

être pour l'heure la seule motivation des Africains. Il s'agit donc pour lui de repenser les institutions qui régissent la vie du catholicisme en Afrique noire notamment :

*Dans nos Eglises, tout ce qui ne va pas dans le sens de la création ne doit pas nous mobiliser. Car notre tâche n'est pas de gérer les institutions de la chrétienté, mais de promouvoir le futur. Précisément il nous semble ici que tout reste à faire et que rien n'est joué d'avance*⁷⁸².

C'est dans le même sens et de manière encore plus prononcée que s'inscrit Meinrad Hebga, à partir d'une analyse qu'il fait des textes du concile Vatican II. D'après lui, malgré la pertinence de sa démarche, le deuxième concile du Vatican n'a pas apporté pleine satisfaction aux Africains. Non seulement il n'a pas promu l'esprit d'autonomie en Afrique, mais encore il n'encourage pas suffisamment la prise en mains de leurs responsabilités par les Africains, en dépit de l'appel de Paul VI à Kampala, dans les années qui ont suivi la clôture du concile. Ainsi, Hebga reproche au concile Vatican II d'avoir maintenu dans la terminologie, une distinction qui encourage la survie de structures relevant de l'ère missionnaire dans un contexte où elles ne sont plus appropriées. Concrètement, cette terminologie est selon lui la preuve de la persistance d'une tutelle qui se poursuit :

*Missions ou Eglises ? En effet, c'est la question que nous continuons à nous poser devant le maintien par une certaine ecclésiologie officielle catholique de la distinction « théologique » entre Missions et Eglises*⁷⁸³.

Hebga vise particulièrement le décret *Ad Gentes*, dont le titre même pose problème : «Vers les nations » ou plus préférablement : « Aux nations » (de manière sous entendue, païennes). Ce décret adressé aux nations païennes concernerait donc les peuples qui ne connaissent pas la religion chrétienne ou plus exactement, dont les pratiques religieuses seraient condamnables (au regard de l'Eglise). Comment un concile qui a proclamé et reconnu la liberté de conscience peut-il s'adresser aux « nations païennes » ? N'est-ce pas une résurgence des postures missionnaires que dénonce l'Afrique depuis la fin de la Seconde Guerre Mondiale ? En tout cas, il apparaît dans la réflexion de Meinrad Hebga, que si le concile a clairement

⁷⁸² Ela J.-M., « Ministère ecclésial et jeunes Eglises », *Concilium*, n° 126, 1977, p. 68. La chrétienté dont parle Jean-Marc Ela ici fait référence à la société occidentale médiévale aux assises chrétiennes.

⁷⁸³ Hebga M., « Eglises dignes et Eglises indignes », *Concilium*, n° 150, 1979, p. 127. L'ecclésiologie est le discours théologique sur l'Eglise. En outre, le terme « missions » évoque dans cette approche, un territoire peuplé de païens qu'il faut évangéliser. En fait, on se situerait encore au XIXe siècle où l'Afrique noire était un territoire à « conquérir » par les missions chrétiennes. Ce terme soulignerait pour Hebga d'une part que le concile n'aurait pas considéré l'Afrique noire comme une entité chrétienne digne d'une certaine considération ; d'autre part qu'il a continué à promouvoir les idées selon lesquelles l'Eglise catholique doit être au chevet de ses peuples. Ceci met gravement en cause la notion de responsabilité au sein du catholicisme en Afrique noire.

défini le rôle de l'Eglise catholique auprès de l'homme moderne et au sein de l'humanité, sa distinction dans l'appellation des communautés chrétiennes selon qu'elles se trouvent au Nord ou au Sud ouvre à une certaine hiérarchisation des « catholicismes » en raison de la qualification qui s'en dégage :

Si, comme certains l'ont affirmé, le texte d'Ad Gentes reflète les tendances de plusieurs écoles catholiques de missiologie, toutes se rencontrent dans la volonté de distinguer les Missions des Eglises (...) Pourquoi faut-il qu'une communauté chrétienne voie son existence liée à ses avoirs en banque ou à ses propriétés ? Cette préoccupation est un trait de la civilisation de l'argent ; si elle n'est pas directement contraire à l'Evangile, elle n'en découle pas (...) Et comme les puissances tutrices ne sont jamais pressées de prendre au sérieux leurs pupilles, missiologues et théologiens ont imaginé la théorie dilatoire des critères de la maturité ecclésiale dont on ne trouve trace ni dans l'Ecriture ni dans la tradition apostolique : statistiques, ancienneté et finances. La voie était alors ouverte pour la distinction entre Eglises à ministère pastoral et Eglises à simple ministère missionnaire, en clair entre vraies Eglises et quasi-Eglises⁷⁸⁴.

A la lumière des propos de Hebga, il apparaît que les chrétiens africains revendiquent un statut semblable à celui des chrétiens occidentaux. En conservant une terminologie comme celle qui est ici dénoncée, le concile Vatican II n'aurait-il pas en ce point précis déçu nombre d'attentes du côté de l'Afrique catholique ? Comment une catholicité africaine peut-elle s'épanouir dans des conditions qui ne semblent pas lui reconnaître tous les droits ? Ne peut-on pas y voir une catégorisation dans l'appartenance à l'Eglise catholique dont le discours en la matière est souvent porté par la dualité jeunes/anciens pour distinguer et séparer ceux qui relèvent d'une tradition multiséculaire chrétienne, de ceux qui n'ont accueilli le message chrétien que depuis quelques générations ? Toutes ces questions montrent que l'Afrique continue de s'interroger et que le concile n'aurait pas la même résonance en Afrique qu'en Occident. Pour abolir les clivages et faire disparaître les frustrations, il convient donc de reconsidérer le critère de maturité⁷⁸⁵.

Ainsi donc, lorsque se pose la problématique de l'opportunité d'un concile africain, la situation de l'Eglise en terre africaine est encore fragile et une réforme en profondeur semble nécessaire. Car en effet, si les chiffres continuent d'exprimer une croissance numérique, il n'en demeure pas moins que l'effet de masse cache mal le manque d'ancrage et donc de

⁷⁸⁴ *Ibid.*, pp. 128 et 131 et 133. Il peut être particulièrement intéressant de lire *Ad Gentes* au n° 6 ou cette distinction est clairement mise au jour.

⁷⁸⁵ Cf Hebga M., « Eglises dignes et Eglises indignes », art. cit., p. 131.

solidité du christianisme. Et les Africains ne sont pas seuls à faire un tel constat, puisque René Luneau et Claude Geffré vont dans leur sens :

Poser la question de l'avenir des Eglises d'Afrique Noire pourra peut-être paraître insolite (...) Et pourtant l'observateur le moins prévenu a du mal à se défendre d'un certain malaise. Car il apparaît vite que la masse énorme de ce qui a été construit à grand frais d'hommes et d'argent, dissimule mal la fragilité de certaines fondations⁷⁸⁶.

On en revient donc au colloque d'Abidjan dont l'opportunité paraît évidente. On en arrive surtout à la proposition de Fabien Eboussi-Boulaga dont la pertinence est encore plus remarquable et qui en fait pratiquement le sommet de cette rencontre d'Abidjan organisée et animée principalement par Alioune Diop.

La proposition de Fabien Eboussi-Boulaga

Le colloque d'Abidjan de 1977 sur le thème « Civilisation noire et Eglise catholique » s'est donné pour but l'épanouissement de l'identité africaine dans l'Eglise catholique ; il rejoint ainsi les grandes lignes de l'engagement du fondateur de Présence Africaine depuis 1956 notamment. La dynamique qu'inspire cette rencontre est donc une tâche de longue haleine, puisqu'alors il s'agit d'assumer la démarche des prêtres noirs dans leur manifeste historique, les espoirs nourris à l'heure du concile Vatican II et les interpellations de l'avenir. C'est ce qu'Alioune Diop fait remarquer lui-même, lorsque parlant au nom du comité d'organisation du colloque d'Abidjan, il souligne avec pertinence l'actualité des inquiétudes des prêtres africains et haïtiens telles qu'elles avaient émergé de leurs interrogations :

Leur inquiétude résultait de la tension qui les tirait entre deux fidélités : la fidélité à leurs racines charnelles, à leur patrimoine culturel africain, à leur génie africain et la fidélité à la révélation chrétienne. Cette interrogation a-t-elle trouvé satisfaction aujourd'hui plus de quinze années après ? Les mutations successives subies par l'Eglise catholique dans le sens de l'aggiornamento ont-elles rendue caduque cette inquiétude et cette tension entre deux fidélités ? Les réalités de 1976 ne nous permettent pas d'y répondre positivement. Il n'est donc pas inutile d'approfondir cette interrogation en redéfinissant les termes et les modalités de cette rencontre entre la civilisation noire et l'Eglise catholique⁷⁸⁷.

La communication de Fabien Eboussi-Boulaga traduit sa volonté de proposer un processus concret de rencontre entre la civilisation noire et l'Eglise catholique, pour que soit dissipée l'inquiétude qui continue de peser sur le catholicisme en Afrique. Et c'est en puisant aux

⁷⁸⁶ Geffré C. et Luneau R., « les Eglises d'Afrique : quel avenir ? », *Concilium*, n° 126, 1977, p. 9.

⁷⁸⁷ « Civilisation noire et Eglise catholique », *Telega*, n° 1/77, janvier-mars 1977, p. 71.

expériences du passé, avec les leçons qui les accompagnent, que des précisions en ce sens peuvent être données.

Pour Eboussi-Boulaga, l'aventure des missions chrétiennes encore présentes en Afrique et dont on peut louer et apprécier les œuvres sociales et même l'idéal de société, s'est malheureusement déroulée en l'absence de l'Afrique. Tant et si bien que malgré ce qu'il peut y avoir d'admirable, la religion chrétienne reste une réalité d'ailleurs, qui a touché l'Afrique avec le poids de toute son histoire occidentale, faisant du christianisme en Afrique, une religion vieille de plusieurs siècles, une réalité qui ne peut assumer un passé qui n'est pas le sien. C'est pourquoi il y a selon lui, une exigence de révolution, de changement :

Voilà pourquoi le catholicisme africain est appelé à une conversion qui équivaudra à une mort, celle du vieil homme qu'il est devenu tout d'un coup. En Europe, quel que soit son âge, il est un produit indigène, fécondé souterrainement par les pratiques vivantes et les courants de pensée dérivés de la créativité collective. Il n'en est rien, en Afrique, où il est plaqué telle une carapace gigantesque sur le corps chétif qui ne l'a point sécrété⁷⁸⁸.

Ce constat appelle une fois encore, une reprise en main par les Africains d'une réalité qui, si elle veut se donner un réel crédit, ne peut se passer de leur concours comme principaux acteurs. Il en résulterait non pas la reproduction d'un modèle avec des structures et programmes déjà élaborés, mais un projet d'où pourrait naître un catholicisme s'inventant lui-même. Pour Eboussi-Boulaga, toute volonté de reconduire en Afrique un modèle de christianisme inadapté déboucherait sur l'impossibilité d'apporter des réponses claires aux questions que pose et se pose l'Africain. Et les conséquences déplorables qui en découleraient disent d'elles mêmes l'urgence des mesures à prendre :

L'impossibilité morale, économique, politique et spirituelle où nous sommes de continuer seulement le catholicisme reçu, se traduit par nos échecs innombrables, des actions incohérentes et stériles, un immobilisme qui équivaut à un pourrissement sur pied. Elle se manifeste à qui sait voir par la déshérence des institutions. Derrière une intégrité de façade, il n'y a que le vide : elles ne sont plus habitées⁷⁸⁹.

Dans la réponse à donner à l'appel du pape Paul VI à Kampala en 1969, et qui s'inscrit dans la dynamique d'un catholicisme africain à faire advenir, point n'est besoin de parcourir des sentiers battus, ni d'attendre absolument des directives romaines risquant d'être davantage des

⁷⁸⁸ Eboussi Boulaga F., « Pour une catholicité africaine (Etapes et organisation) », SAC, *Civilisation noire et Eglise catholique*, op. cit., p. 340.

⁷⁸⁹ *Ibid.*, p. 341.

entraves que des points d'appui. Car en fait, la nécessité de repenser le catholicisme en Afrique exige des approches nouvelles, des réflexions originales, des structures appropriées. C'est fort d'un tel défi que Fabien Eboussi Boulaga proclame solennellement la nécessité d'un concile africain, dans la situation africaine. Ce concile donnerait un sens à la présence chrétienne dans une Afrique postcoloniale dont on connaît les attentes et le handicap, alors que tout discours considéré comme étranger à la créativité ferait naître des risques :

Je propose en conséquence qu'un Concile de l'Eglise catholique en Afrique soit convoqué. La mutation spirituelle de notre continent, les problèmes gigantesques et inouïs qu'il affronte, désignent ce recours comme nécessaire et ce moment comme favorable et bon. Il serait sans modèle ni précédent⁷⁹⁰.

Par delà le cheminement historique de l'idée d'un concile africain, l'on reconnaîtra que la solennité d'un tel appel est rendu possible grâce à l'initiative d'Alioune Diop qui, en organisant le colloque d'Abidjan, offrait ainsi aux Africains une tribune d'où ils pourraient énoncer la solution leur semblant appropriée à la difficile conjonction des notions « identité africaine » et « catholicisme ». Ce concile se définissait comme l'occasion d'une importante mobilisation de l'Afrique tout entière, chrétienne ou non. D'ailleurs pour Eboussi-Boulaga, le concile qu'il propose aussi solennellement ne saurait faire l'objet d'une confiscation par les seuls évêques, au risque selon lui, de ne pas sortir des questions poignantes qu'on veut pourtant aujourd'hui éluder. Il va même plus loin en soutenant que plus un concile africain serait une affaire d'évêques, moins il aurait la force de proposer à l'Afrique un véritable chemin de libération, en référence aux propos de Grégoire de Nazianze qui déjà dans l'Antiquité chrétienne déclarait :

Pour dire la vérité, je tiens qu'on devrait fuir tout concile d'évêques, car je n'en ai jamais encore connu d'issue heureuse, pas plus qu'une suppression de difficultés. Mais j'y ai toujours rencontré la soif des honneurs et des disputes de préséance...⁷⁹¹.

Dans un contexte qu'on peut tenir pour marqué par des indépendances factices, la constitution d'une autorité morale reposant sur des fondements religieux serait nécessaire, selon Eboussi-Boulaga. De plus, si l'exigence d'une catholicité africaine se pose avec autant d'acuité, c'est qu'en fait la déconstruction des cadres du catholicisme en Afrique mérite une sérieuse attention et davantage d'engagement réel. C'est en ce sens que les propos de l'intellectuel

⁷⁹⁰ Eboussi Boulaga F., « Pour une catholicité africaine (Etapas et organisation) », art. cit., p. 342.

⁷⁹¹ *Ibid.*, p. 343.

camerounais appellent à plus de réalisme, car on est en face d'un christianisme qui conduit à l'Occident et d'un Occident qui conduit à la religion chrétienne. C'est ce cercle qu'il est justement important de briser :

*Que nous le voulions ou non, l'expérience chrétienne se comprend et se dit avec des catégories, des postures et des images du langage occidental et celui-ci a été déterminé par la culture chrétienne et l'est encore. Nous devons en prendre acte et en tirer les conséquences, au lieu de nous leurrer de distinction purement verbales*⁷⁹².

En fait, ce à quoi l'on est ici invité n'est point un jeu d'iconoclastes. Il s'agit tout simplement de permettre au catholicisme d'assumer une personnalité africaine, dont la singularité exprimée à travers diverses manifestations de la SAC à l'initiative d'Alioune Diop est désormais clairement admise. Si l'on s'accorde pour reconnaître que le christianisme, présent en terre africaine depuis le XIX^e siècle plus particulièrement, est celui qui a échappé aux ruptures et aux crises sociales ayant caractérisé l'Occident depuis l'époque moderne, et donc que le catholicisme dont il est ici question serait celui de la contre-réforme, alors on peut comprendre le sens et la prise de position d'Eboussi-Boulaga au colloque d'Abidjan de 1977. Si l'on considère par ailleurs, qu'à l'évidence, la personnalité africaine est la seule qui exprime l'Afrique, alors il y a lieu d'admettre qu'un catholicisme africain, correspondant à cette personnalité, est le seul capable de parler à l'homme africain dans son existence. Par conséquent, il importe que ce catholicisme là se définisse :

*Il est temps d'être pleinement africain et catholique, en obligeant le christianisme en nous à se confronter pour la première fois avec une autre manière d'être homme que la méditerranéenne ou l'européenne, dans un dialogue sans concession*⁷⁹³.

⁷⁹² *Ibid.*, p. 364.

⁷⁹³ Eboussi Boulaga F., « Pour une catholicité africaine (Etapas et organisation) », p. 366.

Les conséquences immédiates du colloque d'Abidjan

A travers l'initiative d'Alioune Diop

Aussitôt le colloque d'Abidjan terminé, Alioune Diop, sans doute ému et impressionné à l'idée qu'un concile africain puisse devenir un projet réellement mobilisateur, charge Fabien Eboussi-Boulaga, alors prêtre jésuite, de coordonner les réflexions relatives à cette initiative. Il crée pour cela une nouvelle revue, *Pour un concile africain*, qu'il place sous la tutelle de *Présence Africaine* et en confie la responsabilité à Eboussi-Boulaga qui, plus solennellement que lui, a fait entendre la nécessité pour l'Afrique de tenir ses états généraux du catholicisme. Cette revue se veut ouverte à toutes les propositions constructives. D'ailleurs Alioune Diop ne manque pas de le signifier dans sa présentation, à la 4^e de couverture du premier numéro, signant son propos au nom de la SAC :

*L'idée [celle d'un concile africain] nous paraît fondamentale : il importe de la creuser, de la méditer. Des théologiens africains se proposent d'y réfléchir. Le père Eboussi Boulaga en sera l'animateur principal. Le bulletin "Pour un concile africain" sera l'organe où ils s'expriment. Il paraîtra une ou deux fois par an en vue de préparer la mise en chantier du grand dessein. Clercs ou laïcs, tous ceux qui estiment avoir des idées à émettre sur la tenue d'un Concile africain en Afrique sont conviés à y collaborer gratuitement*⁷⁹⁴.

Pour donner encore plus de poids à ce nouveau périodique et susciter l'intérêt de l'Afrique pour la cause ainsi défendue, Alioune Diop fait paraître le premier numéro quelques mois avant les actes du colloque d'Abidjan qui en justifie pourtant la naissance. Ceci prouve que pour le secrétaire général de la Société Africaine de Culture et les intellectuels africains attentifs à cette question, il n'y a plus de temps à perdre. De fait, la nécessité de définir et de construire est urgente.

Le premier numéro de la revue *Pour un concile africain* reprend quelques grandes idées débattues au colloque d'Abidjan. Le propos liminaire de Fabien Eboussi Boulaga répond

⁷⁹⁴ *Pour un concile africain*, n° 1, 1978, 4^e de couverture. Ce premier numéro de la revue restera l'unique qui ait été publié. La raison en est certainement le fait que Fabien Eboussi-Boulaga, ayant quitté les ordres, avait aussi pris des distances vis-à-vis de l'Eglise catholique. Dans une interview accordée à Yaoundé le mercredi 31 août 2010 dans le cadre de ce travail, il affirme lui-même qu'il ne s'intéressait plus alors à la suite donnée à ces réflexions. Quant au fondateur de *Présence Africaine*, préoccupé par l'organisation de bien des manifestations, dont le Troisième Festival Mondial des Arts Nègres, il n'aura pas eu le temps de poursuivre l'animation de la revue qu'il avait créée en rapport avec la préparation d'un concile africain. L'on peut à ce propos se demander pourquoi la responsabilité de celle-ci n'a pas été confiée à la SAC qui avait en son sein une section catholique dont le responsable était Georges Ngango. Il restera difficile, voire impossible de répondre à une telle question.

essentiellement à quelques questions se rapportant à l'idée d'un concile africain dont la tenue s'annonce difficile. Ce projet est en effet confronté à des hésitations et à des arguments propres à susciter le découragement. C'est pourquoi Eboussi Boulaga en explique lui-même le sens et l'orientation, pour défendre la pertinence et l'opportunité d'un concile pour l'Afrique au XX^e siècle :

*Il s'agit à la vérité de renverser la plupart de nos manières de faire, de penser et de voir, qui passaient pour naturelles quand l'Afrique était le projet des autres, l'objet de leurs ambitions, généreuses ou égoïstes, quand le christianisme y était la responsabilité et le souci des autres. Mais quand l'Afrique se décide à devenir elle-même son propre projet, on a là l'équivalent de la révolution copernicienne sur le plan culturel et géopolitique, ou celui de la découverte d'un nouveau monde. Cet avènement de l'Afrique à elle-même frappe de vétusté d'antiques et vénérables visions du monde. Il exige de déchirantes révisions anthropologiques et institutionnelles du christianisme, si celui-ci veut porter sur les fonds baptismaux de l'Évangile l'Afrique qui naît ainsi à elle-même dans les douleurs et les contradictions*⁷⁹⁵

A la lumière de cette présentation, il apparaît que le concile africain, pour lequel plaident Alioune Diop et les intellectuels africains, se veut un acte historique qui serait en même temps le point de départ d'un éveil chrétien en terre africaine. Il permettrait aux Africains d'exercer une véritable responsabilité au sein du catholicisme. Ceci requiert la déconstruction systématique de toutes les formes de représentation, de toutes les manières de penser, qui ont prouvé leur caractère inopérant au sein de la religion chrétienne en Afrique. Il s'agit donc de permettre au catholicisme de se situer au niveau des défis de l'Afrique postcoloniale et indépendante. C'est ce qu'énonce Eboussi-Boulaga, lorsqu'il affirme : « *Promouvoir collectivement des communautés catholiques à la hauteur du projet africain, telle serait la tâche d'un concile africain* »⁷⁹⁶.

Le propos liminaire de Fabien Eboussi-Boulaga laisse par ailleurs croire que l'idée d'un concile africain ne serait pas facilement recevable en dehors du cercle des intellectuels africains d'où elle a émergé. Ainsi à la lecture des questions qu'il prête à un interlocuteur imaginaire, l'on peut constater qu'il pourrait y avoir une difficulté à faire admettre la nécessité d'un concile africain. Devrait-on se rendre à l'évidence que même après les indépendances, les Africains ne sont pas agréés comme capables de penser leur avenir en définissant les voies

⁷⁹⁵ Eboussi Boulaga F., « Faut-il un concile africain ? », *Pour un concile africain*, n° 1, 1978, pp. 8-9.

⁷⁹⁶ *Ibid.*, p. 9.

de leur propre épanouissement au sein de l'Église catholique ? En tout cas les questions d'Eboussi Boulaga appellent des précisions :

"Mais qu'entendez-vous par concile ? Pourquoi ne pas dire synode, c'est-à-dire une assemblée de diocèses africains autour de leurs évêques et non pas une réunion sous l'autorité du pape ? Votre „concile“ n'entre dans aucun cadre : il ne serait ni provincial, ni national, ni œcuménique. Pourquoi ne pas parler d'une Assemblée des conférences épiscopales d'Afrique dont les décisions n'auraient pas de force de loi ? Et que faites-vous de ce qui existe ?⁷⁹⁷.

Prolongements divers des réflexions d'Abidjan

L'appel à un concile africain est aussi appel à une renaissance chrétienne de l'Afrique. En effet, la pratique religieuse semble s'être cristallisée autour du permis et de l'interdit, au détriment de l'esprit d'initiative et de responsabilité. Ce « catholicisme » relevant d'un accaparement occidental comme l'ont dénoncé certains intellectuels au colloque d'Abidjan, ce « catholicisme » missionnaire venu d'ailleurs est fortement empreint de l'esprit du concile de Trente (1545-1563), et donc apologétique et dogmatique.

Et de fait, le catholicisme missionnaire et conquérant avait pour objectif de s'imposer plutôt que de discuter, de condamner plutôt que de comprendre. Ses rivalités avec le protestantisme se prolongent par ailleurs en terre africaine. C'est ce que Fabien Eboussi-Boulaga souligne dans son intervention à Abidjan, lorsqu'il rappelle les oppositions caractérisant les relations entre catholiques et protestants en Afrique et les présente comme un simple héritage occidental :

Le catholicisme missionnaire est ouvertement et agressivement antiprotestant, mais les protestants ne sont pas en reste de fanatisme. Chaque confession croit détenir la totalité de la vérité chrétienne. Toutes, elles canonisent leurs unilatéralismes antithétiques, qu'elles brandissent les unes contre les autres. Sur le terrain africain, à la faveur de l'évangélisation des païens, on reprend les querelles et les guerres des religions stabilisées en Europe par le "cujus regio, ejus religio"⁷⁹⁸.

Dans un tel contexte, le souci des Églises chrétiennes aura davantage été d'affirmer une confession au détriment d'une autre, plutôt que de donner une réponse adéquate aux exigences conformes à la réalité africaine. Tout ceci peut paraître bien lointain ; mais force est de constater qu'à l'heure où les Africains en appellent à un concile, le visage chrétien de

⁷⁹⁷ Eboussi Boulaga F., « Faut-il un concile africain ? », art. cit., p. 8.

⁷⁹⁸ Eboussi Boulaga F., « Pour une catholicité africaine (Étapes et organisation) », art. cit., p. 366. Le christianisme missionnaire, catholique ou protestant est ici celui qui historiquement se situe à l'époque coloniale et même quelques décennies après les indépendances, dans la mesure où se prolonge l'esprit de religion chrétienne sous domination occidentale.

l'Afrique se dessine ainsi. Préoccupées par leurs querelles, le catholicisme et le protestantisme ne semblent pas s'intéresser aux drames qui se vivent en Afrique et qui les interpellent pourtant, en témoigne leur silence⁷⁹⁹. Le message chrétien tel qu'il est porté par les confessions en présence se trouve donc dans l'incapacité de féconder un réel engagement de l'homme dans la société africaine qui, au sortir de l'euphorie des indépendances, a pourtant besoin d'Africains capables de se mobiliser.

Pourtant, des politiques eux-mêmes ont des fois appelé au rôle précurseur que la religion chrétienne devrait jouer dans la société. C'est en ce sens d'ailleurs que le président Jomo Kenyatta, premier chef d'Etat du Kenya indépendant, déclarait en pleine assemblée des évêques de l'Eglise catholique dans la région d'Afrique de l'Est en 1976 :

Nous avons besoin de l'Eglise et des chrétiens ordinaires parmi nous pour nous avertir quand nous commettons une faute. L'Eglise est la conscience de la société et la société d'aujourd'hui a besoin d'une conscience. N'ayez pas peur de parler. Si nous allons à travers et que vous n'intervenez pas, un jour peut-être vous aurez à répondre de votre faute⁸⁰⁰.

Comment comprendre une telle interpellation qui semble rappeler que ce qui est tenu pour évident dans la religion chrétienne ne le serait peut-être pas en fait ? C'est dire que le constat qui est fait par le colloque d'Abidjan organisé par Alioune Diop a posé un véritable diagnostic. Celui-ci dès lors permet à tout intellectuel et homme d'Etat de se prononcer sur la présence du catholicisme en terre africaine, d'interpeller l'Eglise catholique, notamment en ce qui concerne son rôle dans la société et dans le devenir des peuples.

Dans cette veine, certains hommes d'Eglise n'ont pas hésité à susciter de pertinentes questions, comme on l'observe dans certains Etats. Ainsi, dans le Mozambique à peine indépendant, une certaine complicité entre une frange de l'Eglise catholique et le pouvoir politique, au détriment des valeurs sociales et du respect dû à l'homme est dénoncée comme scandaleuse par d'autres chrétiens catholiques. C'est du moins ce qui apparaît dans la prise de position des missionnaires comboniens vis-à-vis de ce qu'on pourrait appeler le « reste » de l'Eglise catholique du Mozambique. Ceux-ci condamnent de façon claire et nette le mutisme de certains responsables catholiques, attachés aux avantages dus à un concordat injuste. Quant

⁷⁹⁹ Cf Sempore S., « Les Eglises d'Afrique entre leur passé et leur avenir », *Concilium*, n° 126, 1977, p. 16, note 11.

⁸⁰⁰ Jomo Kenyatta, cité par Singleton M., « Une Eglise qui change dans un continent qui change », *Concilium*, n° 126, 1977, p. 30.

on sait les douleurs qui ont particulièrement marqué les indépendances des territoires lusophones en Afrique, alors on peut comprendre la pertinence de cette position :

Nous, missionnaires comboniens de l'Eglise de Nampula, en union avec notre évêque, nous nous interrogeons sérieusement sur l'authenticité de notre témoignage missionnaire et sur la signification de notre présence au sein du peuple de Mozambique (...) Ne voulant pas partager la complicité de cette Eglise, qui collabore, peut-être inconsciemment, au maintien de cette situation contraire à l'Évangile du Christ, ne pouvant ajourner davantage la réponse aux questions de ce peuple, nous sentons la nécessité de prendre une position selon notre conscience et en accord avec l'authentique Évangile du Christ et les orientations de l'Eglise universelle⁸⁰¹.

Par ailleurs, le contexte qui appelle le concile africain est aussi marqué par une présence réelle des Eglises messianiques et prophétiques africaines, que d'aucuns au sein de l'Eglise catholique considèrent comme des « sectes ». Leur existence a pourtant opéré au sein des confessions chrétiennes institutionnelles, une véritable saignée. Ces Eglises africaines, auxquelles s'ajoutent de nombreux mouvements pentecôtistes et évangélistes, constituent un défi lancé au catholicisme, quant à sa capacité de se couler dans un moule africain pour parler le langage africain et se définir aussi comme une religion africaine, et quant à son aptitude à dire un message porteur d'espoirs à des peuples en mal d'espérance du fait de la misère, de la maladie et des peurs des lendemains. Il semble d'ailleurs que le propos de ces mouvements religieux s'inscrive essentiellement dans une tentative de réponse à certaines attentes de l'homme africain, que les institutions chrétiennes ont apparemment ignorées. C'est ce que du moins souligne Sidbe Sempore :

Toutes ces Eglises messianiques, prophétiques ou guérisseuses qui naissent par centaines en Afrique essaient à leur manière, toute africaine, de répondre aux questions laissées sans réponses dans les Eglises traditionnelles. Celles-ci, de facture toute occidentale, n'ont labouré dans l'homme africain que la surface qui leur paraissait arable, laissant en friche un "no man's land" hérissé de touffes d'interrogations, de doutes, d'aspirations et d'insatisfactions de tous genres⁸⁰².

Cette description renforce le sens, l'opportunité et surtout la pertinence de la rencontre organisée en Côte d'Ivoire par Alioune Diop et la Société Africaine de Culture. Ouvrir des

⁸⁰¹ « Un devoir de conscience », *Spiritus*, n° 56, tome XV, mai-août 1974, p. 343. Cet article est traduit du portugais par Bernard Ducrot. Il peut être intéressant d'en lire l'entièreté pour saisir les détails de tout ce qui est mis en cause ici. Il en émerge que certaines orientations prises par quelques autorités et membres de l'Eglise catholique au cœur de la crise sanglante dont se remet alors peu à peu le Mozambique, constitueraient un point de rupture sociale entre le catholicisme et les aspirations du peuple mozambicain. La position d'inconfort dans laquelle se trouve ainsi le chrétien africain ne peut que renforcer l'appel du colloque d'Abidjan.

⁸⁰² Sempore S., « Les Eglises d'Afrique entre leur passé et leur avenir », art. cit., p. 23.

voies d'invention et de créativité, apparaît pour le catholicisme comme pour le protestantisme d'ailleurs, de plus en plus urgent. La survie d'un christianisme encore de facture occidentale, mise à côté de Eglises messianiques et prophétiques, semble même désormais dépendre de sa capacité à changer.

L'une de ces exigences fondamentales serait peut-être de reconsidérer les relations entre le catholicisme, tel qu'il s'exprime en terre africaine, et le pouvoir central romain. En effet, les Africains doivent aussi s'interroger sur une certaine vénération de celui-ci, dans la mesure où cette vénération peut inhiber une certaine expression d'émancipation. C'est ce que souligne Sempore, lorsqu'il affirme :

Il semble que nous ayons du mal à conjuguer la communion avec Rome et l'obéissance à l'Esprit source de vie et de dynamisme. Si le report, sur la personne du pape, de notre traditionnelle vénération du chef est chose légitime, on ne peut en dire autant des blocages qu'il crée parfois au niveau de la réflexion et de l'agir pastoral ; la communion avec Pierre ne doit point aller jusqu'à provoquer cette pétrification de l'esprit qui est cause de tant de conformismes et d'inhibitions⁸⁰³.

A l'ère où l'annonce d'un concile africain a reçu un écho favorable, du moins chez les intellectuels, le catholicisme en terre africaine semble malade, et les failles du christianisme missionnaire de plus en plus dénoncées. La continuité du catholicisme en Afrique ne serait plus garantie. D'ailleurs de nombreux Africains, ayant bien souvent reçu une éducation chrétienne, l'abandonnent.

C'est en s'inscrivant dans cette dynamique créée par le colloque d'Abidjan que Meinrad Hebga soutient la nécessité d'une conscience chrétienne nouvelle en Afrique, qui passe nécessairement par une sorte de mise au point sur l'être chrétien dans l'Eglise catholique au sein de ce continent⁸⁰⁴. D'après lui, les papes Paul VI et Jean-Paul II ne se seraient pas d'emblée montrés opposés à l'idée d'un concile africain. Mais pour autant, peut-on dire que cette idée fera son chemin comme sur une voie toute tracée et nivelée ? La réponse du catholicisme à l'Afrique se définira-t-elle en phase avec les vœux du colloque d'Abidjan et la réalité africaine telle qu'elle se développe ?

⁸⁰³ *Ibid.*, p. 16, note 12.

⁸⁰⁴ Cf Hebga M., « De la généralisation d'un particulier triomphant à la recherche de l'universalité », *Concilium*, n° 191, 1984, p. 93.

Chapitre IX

La réponse du catholicisme à l'engagement d'Alioune Diop : le synode africain (1989-1995)

Si la mort d'Alioune Diop en 1980 a suscité un émoi sans précédent au sein de la communauté intellectuelle du monde noir et affecté sa dynamique de manière profonde et durable, elle n'a toutefois pas éclipsé l'aura du fondateur de *Présence Africaine*. En effet, l'on continue de se réclamer de lui, de son engagement, de son amour pour l'Afrique, de sa pensée⁸⁰⁵. L'Eglise catholique elle-même finira par esquisser des réponses aux questions profondes qu'il était parvenu à formuler.

En effet, le synode des évêques pour l'Eglise en Afrique, ou plus brièvement le synode africain, doit être considéré comme une réponse donnée ou proposée par le catholicisme, à l'engagement d'Alioune Diop. Cette réponse n'a peut-être pas reçu de ses compagnons un accueil des plus chaleureux, car le synode leur était apparu comme une réponse insuffisante par rapport à la somme d'efforts déployés ; mais on ne peut oublier que l'annonce d'un synode africain témoigne aussi du fait que l'Eglise catholique ne pouvait rester plus longtemps sourde à l'effervescence africaine, sous peine d'être devancée par l'histoire.

Un tel écho à l'engagement d'Alioune Diop atteste que la problématique de la rencontre entre l'identité africaine et le catholicisme n'a jamais été une question oiseuse. Si le synode africain témoigne de l'influence *post mortem* de cet intellectuel, il dit aussi que les Africains sont à même de susciter des réponses nouvelles aux problèmes les concernant. L'intérêt que fait naître le synode africain se rapporte donc à la responsabilité africaine, et peut inciter à davantage de courage, d'engagement et de responsabilité.

L'idée d'un synode africain et son chemin

Définition

Dans l'Eglise catholique, le terme synode désigne ordinairement aujourd'hui, une assemblée d'évêques généralement convoqués par le pape, pour réfléchir sur une question précise, et se distingue nettement d'un concile. Toutefois, il n'en était pas ainsi dans les premiers siècles du christianisme où le synode et le concile étaient des réalités confondues, le vocabulaire n'étant

⁸⁰⁵ Cf Mveng E., « Discours d'ouverture » dans « Semaine culturelle à la mémoire d'Alioune Diop », *Présence Africaine*, n° 125, 1983, pp. 290-291.

qu'une question régionale. L'on préférerait parler de synode, terme grec, en Orient et de concile, terme latin, en Occident. La tradition occidentale retint de façon quasi exclusive, le terme concile pour désigner les assemblées d'évêques réunis pour débattre d'un certain nombre de questions ayant trait à la vie des chrétiens d'Occident et cette préférence s'imposa au détriment du terme synode, surtout après le schisme survenu entre Rome et Constantinople en 1054.

Dans sa forme et sa conception actuelles, le synode date du concile Vatican II qui en réhabilitant le terme synode ne lui a pas redonné son sens premier. C'est Paul VI qui ré-institue la pratique synodale comme permanente au sein du catholicisme⁸⁰⁶. On parle alors du synode des évêques qui se définit essentiellement comme un organe consultatif, à la différence d'un concile qui a une force délibérative et dont les conclusions peuvent aller jusqu'à modifier le dogme et la discipline de l'Eglise catholique. Le rôle du synode des évêques consiste donc à conseiller le pape sur une question précise sur laquelle il se prononce par la suite, en tenant compte ou non des avis et conseils obtenus.

La *Nouvelle encyclopédie catholique THEO* distingue trois types de synodes selon l'organisation qu'en a donnée Paul VI : le synode ordinaire, le synode extraordinaire, le synode spécial⁸⁰⁷. Tous ces synodes sont directement rattachés au pouvoir du pape qui les convoque, les organise à sa manière, juge de l'utilité de leur consultation sur un problème bien déterminé... Même si des commissions sont mises en place pour cela, tout semble se jouer ici entre l'autorité suprême de l'Eglise catholique et la curie romaine. La réalité du synode telle que présentée ici permettrait d'ailleurs de se rendre compte que la curie romaine a acquis après le concile Vatican II, un pouvoir très important, allant même en opposition avec l'esprit de ces états généraux du catholicisme. Il y a là une discussion au sujet du pouvoir au sein de l'Eglise catholique qui mérite peut-être une certaine attention, à la lumière de la position prise par l'archevêque de San Francisco en 1996, ainsi que le rapporte Jean-Marc Ela :

Aux Etats-Unis, on se souvient de la conférence de l'ancien archevêque de San Francisco, Mgr Quinn (...). A Oxford le 29 juin 1996, l'ex-président de la conférence épiscopale américaine se demande si la curie romaine n'est pas devenue "un pouvoir à part, un corps organisé en fait supérieur à

⁸⁰⁶ Cf *Nouvelle encyclopédie catholique THEO*, Paris, Droguet et Ardent/Fayard, 1989, art. « Synode », p. 1026a-1026b. Le document dans le lequel Paul VI ré-institue le synode après Vatican II, se nomme *Apostolica sollicitudo*. Après le concile Vatican II, on parle exclusivement du synode des évêques.

⁸⁰⁷ Pour les définitions de ces trois instances synodales, on peut consulter l'encyclopédie.

l'épiscopat". Cette question est d'autant plus grave qu'après Vatican II, la doctrine de la collégialité signifie que les évêques étant liés au pape, chef du collège épiscopal ; aucun autre corps, fût-ce la curie, ne doit être au-dessus du collège des évêques⁸⁰⁸.

Pour en revenir au synode des évêques, le type de synode qui intéresse cette démarche est le « synode spécial », convoqué « sur une question propre à une région ou à une Eglise particulière »⁸⁰⁹. Le synode spécial nécessite donc une moindre centralisation de l'Eglise catholique, conformément à l'esprit même du concile Vatican II, comme le cardinal Joseph Ratzinger l'avait proposé au début des années soixante-dix. Pour lui, la création des patriarcats pouvait apparaître comme une solution efficace aux problèmes liés à la centralisation du pouvoir :

Et dans la mouvance de ce même Concile [Vatican II], en 1971, le théologien allemand Joseph Ratzinger – il n'était pas encore cardinal et préfet de la Congrégation pour la doctrine de la foi – écrivait une page souvent citée depuis lors : "Dans l'unité de l'unique Eglise, il doit y avoir place pour la pluralité des églises, car seule la foi est indivisible et la fonction unificatrice de la primauté lui est subordonnée. Tout le reste peut et doit être divers, ce qui suppose l'existence de fonctions directives indépendantes, telles qu'elles étaient réalisées, par exemple, dans les primats ou patriarcats de l'ancienne Eglise (...) L'image d'un Etat centralisé, que l'Eglise offrit jusqu'au Concile, ne découle pas tout simplement de la charge de Pierre, mais de l'amalgame qu'on en fit avec la tâche patriarcale qui fut dévolue à l'évêque de Rome pour toute la chrétienté latine, et qui ne fit que croître tout au long de l'histoire. Le droit ecclésial unitaire, la liturgie unitaire, l'attribution unitaire faite par le centre de Rome, des sièges épiscopaux, tout cela sont des choses qui ne font pas partie nécessairement de la primauté en tant que telle ; elles résultent de la concentration de deux fonctions. Par suite, la tâche à envisager serait de distinguer à nouveau, plus nettement, entre la fonction proprement dite du successeur de Pierre et la fonction patriarcale. ; en cas de besoin, de créer de nouveaux patriarcats détachés de l'Eglise latine. Finalement, on pourra peut-être, dans un avenir trop éloigné, se demander si les Eglises d'Asie et d'Afrique, comme celles de l'Orient ne pourraient pas présenter leurs formes propres en tant que patriarcats ou grandes Eglises⁸¹⁰.

⁸⁰⁸ Ela J.-M., *Repenser la théologie africaine...*, op. cit., p. 383. On peut aussi lire avec intérêt, Cheza M, *Le synode africain. Histoire et textes*, Paris, Karthala, 1996. Il parle du synode comme d'une instance qui s'est éloignée de l'esprit qui l'a redéfini à Vatican II, en devenant un moyen d'affirmation du pouvoir du pape et de la curie romaine : « On aurait pu penser que l'institution synodale, annoncée par Paul VI au début de la quatrième session de Vatican II, deviendrait un moyen d'expression de la collégialité épiscopale. Au contraire, elle s'est peu à peu transformée en un instrument de primauté romaine par l'affaiblissement des outils de concertation continentale comme le SCEAM et le CELAM » (p. 371).

⁸⁰⁹ *Nouvelle encyclopédie catholique THEO*, p. 1026b.

⁸¹⁰ Ratzinger, cité par Luneau R., *Paroles et silences du Synode africain (1989-1995)*, Paris, Karthala, 1997, pp. 113-114. Une fois entré dans la curie romaine, et plus encore devenu pape (Benoît XVI, 2005-2013), les positions du théologien au soutien de la création de patriarcats n'étaient plus à l'ordre du jour.

Dans la mesure où la demande d'un concile africain s'inscrit dans l'unique but de susciter un catholicisme africain, cette position de Ratzinger peut aussi lui donner une base théologique. L'on en vient donc à se demander pourquoi un synode, quand on sait que le synode, du fait qu'il est une consultation, risque de ne pas répondre aux exigences de l'avènement effectif d'un catholicisme que les Africains s'approprieraient. Un concile aurait-il été jugé inutile en terre africaine ? C'est là qu'il convient d'examiner le parcours historique de l'idée d'un « synode africain », qui seul peut apporter un véritable éclairage aux réponses qu'appellent une telle question⁸¹¹.

Historique

Restituer l'histoire du synode africain n'apparaît pas d'emblée comme chose facile. L'origine de cet événement est disputée entre la hiérarchie de l'Eglise catholique et les intellectuels africains ; de plus, il reste difficile de réconcilier tous les discours qui se tiennent sur l'origine lointaine de cet événement dans lesquels ressurgit le « conflit » entre la personnalité africaine et le catholicisme, tel qu'on l'observe depuis les années cinquante.

C'est le 6 janvier 1989 que le pape Jean-Paul II annonce la tenue d'une assemblée d'évêques convoquée pour envisager des voies de réponses aux défis qui se posent au catholicisme en terre d'Afrique. En effet, l'appel au dépassement des catégories antérieures est plus que jamais pressant en ce sens, comme le souligne Achille Mbembe :

Les transformations subies par les réalités ethnographiques que les théologies de la différence et de l'identité se sont acharnées à exhumé depuis un demi-siècle, ont abouti au fait que désormais les dites réalités ne peuvent plus faire signe de la manière qui autrefois les rendaient signifiantes⁸¹².

Cette position de Mbembe qui peut être discutée, a au moins le mérite de rappeler qu'il y a eu des transformations profondes au sein des sociétés africaines. Et de fait, face à l'émergence de plus en plus accrue de nouveaux mouvements religieux, qui depuis les débuts des années 90 ont trouvé en Afrique une terre d'élection, aux questions importantes et pressantes que posent de multiples débats intellectuels et notamment théologiques à l'Eglise catholique, à la situation socio-politico-économique de nombreux Etats en proie à la pauvreté, quelle doit être l'attitude de l'Eglise catholique ? A l'approche d'un nouveau millénaire qui allait très

⁸¹¹ Dans la présente démarche, l'expression « synode africain » sera celle utilisé pour dire la réponse du catholicisme à l'engagement du fondateur de Présence Africaine. Toutefois, on n'oubliera pas que rigoureusement, il s'agit du « synode spécial des évêques pour l'Eglise en Afrique ».

⁸¹² Mbembe A., *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et Etat en société postcoloniale*, Paris, Kartala, 1988, p. 70.

certainement apporter un réel et profond changement dans les mentalités, l'Eglise catholique allait-elle continuer à camper sur nombre de ses positions traditionnelles vis-à-vis des revendications africaines ? Le temps n'était-il pas plus que jamais venu de prendre enfin en compte et de manière plus sérieuse des interrogations qui s'étaient exprimées depuis longtemps dans l'intelligentsia africaine autour d'Alioune Diop ? Telles sont les questions pouvant permettre de comprendre la convocation d'un synode africain.

Dans l'annonce de cet événement qui n'a évidemment pas surgi *ex nihilo*, le pape ne semble pas accorder la moindre place à une quelconque initiative africaine. D'ailleurs, après l'annonce de la convocation d'une assemblée spéciale d'évêques pour examiner la situation de l'Eglise catholique en Afrique, Jean-Paul II n'a pas manqué de s'attribuer la paternité et l'originalité de cette idée. C'est en ce sens que répondant aux journalistes dans l'avion qui le conduit au Rwanda et au Burundi en 1990, il déclare :

*Le synode africain a une longue histoire qui date du début de mon pontificat. La proposition n'est pas venue des Africains. Loin d'en être convaincus, ceux-ci y étaient même contraires. Mais l'idée de synode est restée*⁸¹³.

Si l'on devait considérer que l'idée d'un synode africain est indépendante des multiples engagements des intellectuels africains avant même le concile Vatican II, alors il y aurait peut-être lieu de valider cette déclaration de Jean-Paul II, tout en demandant toutefois ce qui au début de son pontificat l'aurait poussé à imaginer un synode africain. Mais si l'on doit considérer qu'elle se rattache à l'histoire du catholicisme en Afrique telle que d'éminents acteurs se sont employés à la construire, alors il en va tout autrement. En ce sens, Meinrad Hebga s'oppose à toute séparation du synode africain des initiatives d'Alioune Diop avec la Société Africaine de Culture et Présence Africaine :

Le Cahier I du Supplément de l'Osservatore Romano, du 19 avril 1994, affirme péremptoirement : "Le Concile Vatican II qui est la principale source d'inspiration pour le Synode africain a ouvert un dialogue fécond non seulement avec les chrétiens, mais encore avec toutes les religions non-chrétiennes". C'est sans doute vrai, mais pourquoi le journaliste n'a-t-il pas eu le courage et l'honnêteté intellectuelle de mentionner l'initiative de "Présence Africaine" de 1977, alors que le Bulletin périodique avait été mis en vente, dès sa parution, dans notre librairie à Rome ? Et pourrait-

⁸¹³ Cité par Guetny J.-P., « Le synode en quinze questions », *L'actualité religieuse dans le monde*, n° 121, avril 1994, p. 27.

on citer un texte conciliaire rappelant même de loin la suggestion audacieuse du Colloque d'Abidjan ?⁸¹⁴.

L'histoire du synode africain ne conforterait donc pas tout à fait les propos du pape. Il est de ce fait important de redécouvrir les initiatives de la SAC, allant dans le sens d'une réponse du catholicisme à l'initiative de son secrétaire général, Alioune Diop.

Les initiatives de la SAC

Après le colloque d'Abidjan de 1977 qui a solennellement appelé à la tenue d'un concile africain en le présentant comme un événement nécessaire, urgent et opportun, la SAC, sous la houlette d'Alioune Diop, s'est employée à créer un tel événement. Toutefois, l'activité des intellectuels africains n'a pas été aussi intense que lors de la préparation et même de la tenue du concile Vatican II, où le fondateur de Présence Africaine s'était particulièrement engagé pour donner à l'Afrique une voix. Il faudra attendre le décès d'Alioune Diop en 1980 et les multiples hommages qui s'en sont suivis, pour constater le retour et l'intérêt suscité par l'idée d'un concile africain au sein du mouvement de l'intelligentsia africaine, longtemps animé par le secrétaire général de la SAC.

En effet, en 1981, la Société Africaine de Culture, prenant en main les choses en ce qui concerne le projet d'un concile en Afrique, mandate des prêtres en Europe pour présenter et défendre l'idée d'un concile africain, du 22 novembre au 4 décembre. L'on peut s'interroger sur le sens de la quête d'un tel suffrage auprès des Européens, dont les avis sur de telles questions sont naturellement partagés entre des conservateurs qui savent d'emblée ce qu'il faut pour l'Afrique et ce qui est bien pour elle, et des progressistes qui pensent pour leur part que l'avenir de l'humanité se joue dans le concert de tous les peuples participant chacun à sa manière à l'avènement d'une conscience nouvelle et d'un humanisme nouveau. S'agissait-il d'une quête de certificat de reconnaissance ? Y avait-il là une volonté de trouver auprès des Occidentaux un solide soutien ? Était-ce simplement une démarche s'inscrivant dans une fidélité à Alioune Diop pour qui la quête de solutions aux problèmes propres à l'Afrique pouvait aussi bénéficier d'un apport occidental ?⁸¹⁵.

⁸¹⁴ Hebga M., « Engelbert Mveng. Un pionnier de la théologie africaine », Bujot B. et Ilunga Muya J., *Théologie africaine au XXI^e siècle. Quelques figures*, vol. 1, Fribourg, Editions universitaires, 2002, pp. 38-39.

⁸¹⁵ Cf Diop A., « De l'expansion du travail » dans « L'art nègre », *Présence Africaine*, 1952, p. 17. Les informations fournies par ce numéro ne permettent pas de citer l'article de manière complète et selon des exigences scientifiques.

Des réponses à toutes ces questions paraissent bien difficiles. Le plus important reste toutefois le fait que l'idéal d'Alioune Diop, ainsi que sa vision de l'homme et de son avenir, ont certainement continué, même après sa mort, à porter les initiatives de la Société Africaine de Culture.

Les prêtres mandatés par la SAC, Oscar Bimwenyi Kweshi du Zaïre, Meinrad Hebga et Nicolas Ossama du Cameroun, sont alors des acteurs bien connus, aussi bien au sein de l'organisation des intellectuels fondée par Alioune Diop que dans le catholicisme en Afrique. Leur périple occidental les conduit à Bruxelles, Louvain, Lyon et enfin Paris, où ils donnent une conférence publique à l'Institut catholique. Expliquant la raison de leur visite en Europe dans le cadre de la préparation d'un concile africain, Meinrad Hebga déclare dans une interview donnée dans le cadre de l'émission « Le jour du Seigneur » :

Nous sommes en Afrique en train de vivre un christianisme mais un christianisme européen, soit une interprétation européenne du message chrétien (...) Or au 17^e siècle, en ce qui concerne les catholiques, la Congrégation de la Propagande a donné la consigne aux missionnaires en 1659 qu'il fallait que le christianisme fût congolais au Congo et non pas français ou italien ou espagnol. Et le pape Paul VI a repris cette idée en 1969 en nous rendant visite à Kampala. Il a dit : "Africains, vous pouvez et vous devez avoir un christianisme africain". Alors nous pensons qu'il est temps pour nous en Afrique de faire le point, savoir où en est cette africanisation du christianisme ; et pour ça nous devons nous concerter d'abord de proche en proche dans nos différents diocèses ; et puis nous consulter aussi sur le plan continental⁸¹⁶.

Cette explication énonce clairement que dans la recherche d'une réponse à la question fondamentale qui se pose au catholicisme en Afrique et qui interpelle sa capacité à assumer une identité différente de l'identité occidentale, une démarche africaine de réponse à cette question s'impose. Celle-ci entend se constituer par étapes, en partant des organisations territoriales plus petites, pour finalement atteindre le niveau continental et même peut-être interpeller la conscience d'autres peuples. Ce projet ne s'inscrit donc pas dans un enfermement de l'Afrique sur elle-même ; au contraire, il se propose d'assumer l'idéal d'universalité de la religion chrétienne, selon le sens même du mot catholique. C'est ce qui selon Nicolas Ossama, justifie l'appel que les Africains lancent ainsi aux Européens dans la leur démarche qui donne un véritable fondement au périple qu'ils font alors :

⁸¹⁶ Hebga M., « Pour un concile africain ? », *Bulletin de théologie africaine*, vol. V, n° 10, 1983, p. 174. Il s'agit en fait d'une interview donnée par les trois prêtres qui, au nom de la SAC, ont effectué un voyage en Europe s'inscrivant dans le projet d'un concile africain. Elle a été réalisée à la télévision française (aujourd'hui France Télévision) par Ernest Milcent, pour le compte de l'émission « Le jour du Seigneur ».

*Nous venons en Europe pour sensibiliser nos frères, les chrétiens d'Europe, pour qu'ils sachent à quoi nous voulons les inviter. Nous voulons les inviter à partager notre catholicité au cours de ce Concile. Il faut donc les préparer à ce partage*⁸¹⁷.

La SAC souhaite que durant leur voyage en Europe ces trois prêtres africains mobilisent autant de soutiens et de bonnes volontés que possible. Au regard de la suite des événements, on peut dire que cette opération a eu du succès, puisque beaucoup d'Occidentaux auraient soutenu le projet d'un concile africain, et même bien avant le voyage des membres de la SAC. C'est le cas notamment du théologien Yves Congar, dont l'implication dans les assises du concile Vatican II, et dans la rédaction des textes qui s'en sont suivis, est reconnue comme majeure :

*Quand le père Congar apprit que des théologiens africains souhaitaient qu'on réunisse un concile "africain", il leur écrivit cette note (...): "Nous ne sommes pas des Africains, nous n'avons pas à parler pour l'Afrique ; mais nous nous réjouissons de tout ce qui permet à l'Afrique d'être l'Afrique. Nous attendons et désirons que l'Afrique s'accomplisse, qu'elle concoure à refaire un monde moderne que nous n'avons pas su faire, qu'elle manifeste que Dieu n'est ni blanc ni noir, ni européen ni américain, mais le Dieu de tous les peuples et de toutes les civilisations"*⁸¹⁸.

De même, de nombreux évêques africains s'enthousiasment pour l'idée d'un concile africain. Certains à l'instar des intellectuels africains, appellent de tous leurs vœux la tenue de telles assises, comme le cardinal Paul Zoungana de la Haute-Volta (actuel Burkina Faso), et n'hésitent pas à soutenir l'initiative en cours. Le cardinal, qui est alors le président du SCEAM (Symposium des conférences épiscopales d'Afrique et Madagascar)⁸¹⁹, enverra d'ailleurs aux mandataires de la SAC un message de soutien pendant leur périple européen. On peut souligner au passage que Paul Zoungana avait beaucoup d'admiration pour Alioune Diop et qu'il participa à l'hommage qui lui fut rendu à l'occasion du 30^e anniversaire de Présence Africaine en 1977⁸²⁰. Ainsi donc, l'intérêt de l'Eglise catholique en Afrique en faveur d'un concile africain était net, en dépit de divergences qu'il convient aussi de présenter.

⁸¹⁷ Ossama N., « Pour un concile africain ? », art. cit. p. 176-177.

⁸¹⁸ De Meester P., *Où va l'Eglise d'Afrique ?*, op. cit., p. 230.

⁸¹⁹ Le SCEAM est une instance fédérative (ou collégiale dans le langage de l'Eglise catholique) pour les évêques d'Afrique qui, de la sorte, peuvent envisager des rencontres au cours desquels ils réfléchissent ensemble sur la situation du catholicisme en Afrique et à Madagascar. Il a été inauguré en 1969 par le Pape Paul VI à Kampala (Ouganda), où il effectuait alors une visite historique. Le premier président de ce symposium était déjà le cardinal Paul Zoungana de la Haute Volta (actuel Burkina Faso).

⁸²⁰ Cf Glisenti M. (dir.), *Hommage à Alioune Diop, fondateur de Présence Africaine*, op. cit.

Si l'on s'en tient au rapport de Meinrad Hebga, à l'origine les évêques d'Afrique n'étaient pas tous favorables au projet d'un concile africain ; et même, certains critiquaient sévèrement une telle initiative. Ces derniers avaient d'ailleurs pris des distances vis-à-vis des théologiens africains. C'est qui ressort de la conférence de presse donnée à Paris par les prêtres mandatés par la SAC :

Quand un théologien journaliste français nous demanda à brûle-pourpoint : "quels sont ceux de vos évêques qui sont contre le projet ?", la réponse fusa : „ ceux qui ont choisi comme conseillers théologiques des étrangers préférablement à leurs congénères !”⁸²¹.

L'idée d'un concile africain n'avait donc pas fédéré les évêques d'Afrique, alors qu'au concile Vatican II, au sein de la panafricaine épiscopale, ils avaient comme porté d'une même voix les vœux africains. Il y a toutefois lieu de se demander si le seul fait, pour un évêque, de s'entourer de théologiens occidentaux suffit à lui faire prendre ses distances devant un projet d'une telle envergure. Il y a bien des théologiens, chrétiens, prêtres, et évêques occidentaux qui ont vu dans le projet d'un concile africain une occasion de manifester l'universalité du message chrétien. Il y a peut-être une coïncidence entre l'opposition d'évêques africains et la présence de théologiens étrangers dans leur entourage. Il semble difficile de soutenir que le second fait ait expliqué le premier.

Le périple des membres de la SAC permettait donc déjà de comprendre dans quel climat le catholicisme africain allait accueillir et proposer l'idée d'un concile africain, qui avait pourtant rencontré l'approbation de Paul VI et probablement celle de son successeur Jean-Paul II, si du moins l'on en croit Meinrad Hebga sur ce dernier point⁸²². C'est le cheminement difficile de cette idée du concile qui aurait fait naître celle du synode africain.

⁸²¹ Hebga M., « De la généralisation d'un particulier triomphant à la recherche de l'universalité », *Concilium*, n° 191, 1984, p. 93.

⁸²² Cf *Idem*. Tandis que la réponse du Pape Paul VI à la SAC au projet d'un concile africain fut adressée par le cardinal Benelli alors Substitut de la Secrétairerie d'Etat du Vatican, une réponse aussi formelle du pape Jean-Paul II reste pour le moment impossible à prouver.

Les prolongements africains des initiatives de la SAC

Les initiatives prises par la Société Africaine de Culture dans le cadre du projet d'un concile africain se poursuivent après le retour de ses émissaires. Elles deviennent d'ailleurs plus largement africaines, puisque désormais d'autres instances vont activement et officiellement manifester un réel intérêt pour cet événement, notamment le SCEAM et l'AOTA (Association œcuménique des théologiens africains) qui associe catholiques et protestants.

Déjà dans le cadre du SCEAM, au nom de l'organisation panafricaine dont il était alors le président, le cardinal Paul Zoungana avait manifesté son soutien aux assises de possibles états généraux du catholicisme. En 1980, à la suite de ce soutien, les évêques du Zaïre, à la tête desquels se trouvait le cardinal Joseph Malula, émirent officiellement le vœu de la tenue d'un concile africain, en présence du pape Jean-Paul II alors en visite dans leur pays. Ce vœu fut réitéré trois ans plus tard, le 12 avril 1983, par le cardinal Malula à l'occasion de la visite d'un premier groupe d'évêques du Zaïre à Rome⁸²³. C'est en s'adressant au second groupe des évêques zaïrois la même année, que le pape Jean-Paul II formula sa réponse, en parlant d'une possible rencontre, dont la forme ni la nature ne furent alors précisées :

Par ailleurs, j'ai déjà parlé de la concertation indispensable entre tous les évêques du Zaïre. Je pense en outre que, pour répondre à un désir que vous avez exprimé concernant toute l'Eglise en Afrique, une concertation est aussi nécessaire à ce niveau, sous une forme ou sous une autre, pour examiner les problèmes religieux qui se posent à l'ensemble du continent, en liaison évidemment avec l'Eglise Universelle et le Saint-Siège. Mais cela laisse entière la responsabilité de chaque évêque dans son diocèse⁸²⁴.

Par ailleurs, les prolongements des initiatives de la SAC en faveur du concile africain s'expriment aussi à travers l'engagement de nombreux théologiens africains. En 1977, est créée à Accra (Ghana), lors d'une conférence de théologiens du Tiers-Monde, la deuxième du genre après celle de 1976 à Dar-es-Salam (Tanzanie), l'Association œcuménique des théologiens africains (AOTA)⁸²⁵ ; celle-ci constituait la branche africaine de l'Association

⁸²³ La visite des évêques zaïrois à Rome s'inscrivait dans la traditionnelle visite que les évêques de chaque pays rendent au pape selon une fréquence bien définie. Le nombre des évêques du Zaïre étant important, ils furent reçus en deux groupes.

⁸²⁴ Jean-Paul II, cité par Tshibangu T., « Un concile africain est-il opportun ? », *Bulletin de théologie africaine*, vol. V, n° 10, juillet-décembre 1983, p. 169.

⁸²⁵ L'AOTA est une association de théologiens chrétiens catholiques, protestants et anglicans pour l'essentiel, d'où son qualificatif d'œcuménique. Elle s'est donné pour objectif à sa création, la promotion d'une théologie africaine en tant que réponse aux interrogations du chrétien africain dans sa situation. Elle embrassait ainsi les

œcuménique des théologiens du Tiers-Monde, née justement après le colloque de Dar-es-Salam. L'Association des théologiens africains avait inscrit le concile africain dans ses projets majeurs, assumant ainsi les réflexions et l'héritage de tout ce qui s'est édifié autour du fondateur de Présence Africaine, Alioune Diop.

L'AOTA entretenait de bonnes relations avec le SCEAM, du moins avec des responsables de ce symposium, à l'heure de la préparation d'un concile africain. L'Association avait d'ailleurs demandé à devenir un organisme de consultation auprès du Symposium, lors de la préparation du concile. Ainsi, pour mieux collaborer avec l'Association œcuménique des théologiens africains, le Symposium des évêques africains avaient pris soin de créer, dans le cadre de la préparation de ce concile, un Comité théologique (Comithéol), qui avait pour but de promouvoir les bons rapports existant déjà entre l'AOTA et le SCEAM. Il avait aussi, comme mission importante, de fournir au Symposium des évêques des arguments et fondements théologiques sur l'éventualité d'un concile africain.

Les initiatives de l'AOTA en faveur de la réalisation du projet d'un concile africain sont nombreuses. On peut toutefois retenir comme particulièrement importantes, les deux consultations organisées par cette association à Yaoundé (Cameroun) en 1984 et à Kinshasa (Zaïre) en 1986. Celles-ci se proposaient de définir avec précision les actions à mener, de même que l'évaluation des moyens à mobiliser pour la réussite d'un concile.

La somme de réflexions, d'initiatives, d'entreprises, de démarches, aboutit le 6 janvier 1989 à l'annonce par le pape Jean-Paul II, de la tenue du premier synode africain. Cette annonce, outre le fait qu'elle aura refroidi les ardeurs des uns et des autres, laisse apparaître une réelle désunion au sein du SCEAM : d'un côté des évêques favorables à la tenue d'un concile et le défendant, d'un autre des évêques s'opposant à de telles assises et même les dénigrant. Entre ces deux catégories, d'autres ne se sont jamais prononcés sur la question. Là serait le point de départ de nombreux problèmes.

Problèmes et déroulement d'un événement

La situation interne au Symposium panafricain des conférences épiscopales s'est trouvée renforcée par le fait que la consultation organisée par le Vatican auprès de chaque évêque

multiples tendances auxquelles s'adjoignirent bientôt le courant plus combatif de l'Afrique du Sud sous régime d'apartheid. On retrouve en son sein aussi bien des théologiens que des théologiennes, des prêtres, pasteurs, évêques...

africain n'aurait pas donné une majorité d'opinions favorables au projet d'un concile. S'ajoute à cela, le fait que le silence de nombreux évêques africains, au moment même où le pape attendait une réponse claire de leur part, a pu laisser croire que l'Eglise catholique en Afrique n'était pas prête à prendre ses responsabilités au sujet d'un événement la concernant. Et l'on peut se demander s'il n'y a pas eu là, une remise en cause du rôle et de l'autorité du SCEAM, quand on sait que lors de la 6^e assemblée générale de cette instance en 1981, le cardinal Zoungana définissait ainsi son but : « *Le Symposium répond à une nécessité profonde : celle de manifester la communion des Eglises dispersées à travers le continent, mais unies au Souverain Pontife et entre elles* »⁸²⁶. En tout cas, face aux divergences de points de vue chez les évêques d'Afrique, le pape aurait pris ses responsabilités et ainsi décidé de convoquer un synode africain⁸²⁷. Cette convocation a tout naturellement suscité de multiples réactions au sein du catholicisme en Afrique. Et il importe ici de se demander pourquoi, face à des divergences clairement exprimées, le pape a quand même convoqué une assemblée et pourquoi il a tranché pour le synode, et non pas pour le concile qui avait été l'idée fondamentale sous tendant les démarches ayant été menées jusqu'alors.

Certains historiens ont soutenu que la majorité des évêques s'était prononcée contre la tenue d'un concile ; mais il semble qu'il faille nuancer ce point de vue, voire le rejeter puisque, jusqu'ici, il n'est pas fondé sur la publication des réponses des évêques africains. Par ailleurs, quand on sait l'influence que le pouvoir central romain est capable d'exercer sur les évêques en Afrique, on peut se demander si la majorité hostile au concile était effective.

Les réactions africaines à la convocation d'un synode : entre déception et crise

Les évêques africains

Les réactions africaines sont peut-être toutes difficiles à répertorier ici, car il faudrait recenser toutes ces réactions à l'annonce du synode, aussi bien chez des chrétiens avertis que chez ceux qui ne l'étaient pas, tant au sein du clergé catholique qu'en dehors de celui-ci. On ne peut donc retenir ici que les réactions des acteurs de premier plan, à savoir des évêques et des théologiens essentiellement.

⁸²⁶ Cf Cheza M., Deroitte H., Luneau R., *Les évêques d'Afrique parlent (1969-1992). Documents pour le synode africain*, Paris, Centurion, 1992, p. 49.

⁸²⁷ Cf Hebga M., « De la généralisation d'un particulier triomphant à la recherche de l'universalité », art. cit., p. 93.

Les évêques africains sont ceux qui ont exprimé le moins leurs réactions. Ceci s'explique d'une part par le fait que la liberté d'expression n'est pas la chose la plus courante chez eux, surtout dans leurs rapports avec le pouvoir central au sein du catholicisme ; comme le faisait remarquer René Luneau, ils ne peuvent épouser des positions qui vont à l'encontre d'une décision prise par le pape :

Parce que, en Afrique, la volonté du pape ne se discute pas, toutes les Eglises seront présentes à ce synode, mais pas nécessairement de gaieté de cœur. Les Eglises qui voulaient un concile ont eu de la peine à y renoncer. Quant à celles qui ne souhaitaient rien, voilà mises en demeure de préparer sérieusement ce qu'elles n'attendaient pas. De là peut-être le désintéret total manifesté par certaines Eglises d'Afrique de l'Est, noté récemment par l'éditorialiste de "New People" (Nairobi, janvier 1991 : "Qui veut du synode")⁸²⁸.

On peut toutefois imaginer que pour ceux qui soutenaient le projet d'un concile africain au sein du SCEAM comme le cardinal Paul Zoungrana de la Haute-Volta, le cardinal Joseph Malula du Zaïre ou encore Tharcisse Thsibangu, l'évêque auxiliaire de Kinshasa, c'est la déception. Voir le concile se transformer en synode ne pouvait susciter chez eux un véritable enthousiasme, même si certains se sont consolés en imaginant que le synode pouvait être une première étape dans l'organisation d'un concile africain.

A côté de ces évêques qui n'ont pas caché leur attente d'un concile africain, il y a ceux qui ne se prononçaient pas sur ce point. C'est le cas par exemple des anglophones qui reprochaient aux francophones de les embarquer dans une aventure sans avoir obtenu leur avis au préalable. On ne peut pas dire que tous les évêques anglophones aient été contre l'idée d'un concile africain (Emmanuel Milingo, évêque de Lusaka en Zambie avait bien pris part au colloque d'Abidjan où l'idée d'un concile africain a été officiellement et solennellement émise), mais il semble toutefois que cela ait été le cas de la plupart d'entre eux. Il y a même lieu de supposer que pour eux, une assemblée conciliaire ou synodale n'a certainement pas modifié leur attitude. Ils seraient donc restés distants vis-à-vis de l'appel du colloque de 1977.

Il y a enfin le groupe satisfait de la convocation d'un synode, composé des évêques qui s'expriment le plus, donnant ainsi l'impression de porter la voix de tous les évêques africains. Ceci se comprend dans la mesure où leur position s'inscrit dans la droite ligne de la décision prise par le pape. Parmi eux, certains dénoncent d'ailleurs le projet d'un concile africain, dont ils parlent comme d'une réalité mal venue et mal définie. C'est le cas par exemple de l'évêque

⁸²⁸ Luneau R., « Les attentes de l'Eglise catholique en Occident », *Concilium*, n° 239, 1992, p. 116.

d'Abidjan en Côte d'Ivoire, Bernard Agré, qui, de retour d'une rencontre préparatoire au synode africain n'a pas hésité à donner son point de vue sur ce qu'aurait pu être un concile :

En réalité, très tôt l'idée de concile a mis mal à l'aise, non seulement à cause de son contour mal défini, mais aussi en raison des divergences d'opinions qu'elle a suscitées tant chez les théologiens que chez les évêques africains et malgaches (...) Cette idée de concile a été répercutée sur le plan international aussi bien par des théologiens africains qui recherchaient une "caisse de résonance" en Europe et ailleurs que par certains occidentaux qui s'en sont saisi pour faire passer une fois de plus leurs propres idées⁸²⁹.

C'est aussi certainement à l'un des évêques de ce dernier groupe que fait allusion Engelbert Mveng, lorsque réagissant à la convocation d'un synode, il déplore l'attitude de certains responsables de l'Eglise catholique en Afrique, surtout vis-à-vis de l'engagement des théologiens africains :

Qui croira donc ce cardinal africain qui ose affirmer en public qu'il n'y a pas de théologiens africains ? Il n'y a donc que des cardinaux, puisque lui est cardinal ! S'il avait été théologien, sans doute aurait-il admis qu'il y a aussi des théologiens⁸³⁰.

Comme on le voit, les théologiens africains semblent vraiment mis en cause dans ici, et ils ne vont pas tarder à faire connaître leur réaction.

Les théologiens africains

Les théologiens africains sont ceux dont la réaction à la convocation d'un synode a été la plus nette. Ceci pourrait s'expliquer par le fait que leur investissement dans le projet d'un concile africain n'aurait eu d'égal que leur déception. Toutefois, tous n'ont pas réagi de la même façon ni au même moment. Certains ont caressé l'espoir de voir le synode convoqué par Jean-Paul II n'être qu'une étape vers un concile, et non pas la réponse définitive à ce projet.

Pour d'autres théologiens africains, le synode africain reste un événement pouvant difficilement être envisagé comme porteur de changement au sein du catholicisme en

⁸²⁹ Agré B., « Témoignage d'un participant aux travaux préparatoires du synode africain », *Concilium*, n° 239, 1992, p. 135. Même si Bernard Agré souligne une division ayant existé entre théologiens africains autour de l'idée d'un concile africain, force est de constater qu'aucun événement ni situation ne vient appuyer cette insinuation. Si les divergences des évêques autour d'un projet de concile africain est certifiée, il n'en est pas ainsi des théologiens qui semblaient plutôt unis autour d'un tel événement. Dans cette déclaration, Bernard Agré vise certainement les membres de la SAC mandatés en Europe pour présenter et défendre le projet d'un concile africain ; il y viserait aussi Yves Congar qui avait rédigé une note en soutien au projet d'un concile africain, en rappelant à l'occasion les conciles tenus aux XIX^e et XX^e siècles dans d'autres régions du monde (cf Luneau R., « Les attentes de l'Eglise catholique en Occident », art. cit., p. 114).

⁸³⁰ Mveng E., « Le synode africain, prolégomènes pour un concile africain ? », art ; cit., p. 167.

Afrique. C'est le cas par exemple de Jean-Marc Ela pour qui la réunion d'un synode trahit l'intention des intellectuels africains :

J'ai l'impression qu'il ne s'agit pas de ce que nous désirions. Nous voulions une rencontre qui aurait fait autorité. On aurait pu prendre des décisions. Maintenant, il s'agira uniquement de formuler des propositions, de dire des doctrines, généreuses mais vagues, à soumettre à d'autres pour approbation. Certes, il y en a qui voudront s'engager pour le synode, mais franchement, j'ai peur qu'on n'aille vers une réelle désillusion⁸³¹.

La réaction d'Engelbert Mveng, secrétaire général de l'AOTA, reconnu comme un des fidèles héritiers des idées d'Alioune Diop, est plus amère. Lorsqu'on pense au courage et à l'abnégation dont il fit preuve dans la réponse à donner à l'appel officiel du colloque d'Abidjan, l'on ne peut pas être surpris. S'il ne dénonce pas la tenue du synode R dans lequel il veut d'ailleurs voir une sorte de propédeutique devant conduire au concile africain R il s'insurge contre une bureaucratisation exagérée et exclusivement vaticane autour d'un événement africain. Par là, il entend mettre en lumière cette sorte de récupération qui, paradoxalement, écarte les principales parties concernées par l'événement en question :

Voilà pourquoi la préparation de ce synode fait problème. Ce synode sera-t-il celui de la table rase, ou celui des premières moissons ? Pourquoi le peuple de Dieu qui est en Afrique ignore-t-il tout de la préparation de ce synode ? Pour qui et pour quoi le prépare-t-on ? Pourquoi écarte-t-on systématiquement d'authentiques théologiens africains ? Pourquoi les maîtres spirituels de notre continent sont-ils ignorés ? Pourquoi donne-t-on l'impression qu'il s'agit d'une affaire de fonctionnaires du Vatican, ceux de Rome et ceux éparpillés en Afrique, parmi les rangs du clergé et dans les institutions officielles ? Autant de questions embarrassantes...⁸³².

Ces multiples interrogations qui se rapportent au synode africain montrent à quel point le malaise provoqué par sa convocation chez les intellectuels africains est vraiment profond. Non seulement le synode africain se déploie, dans sa définition et son préambule, en contournant le peuple, mais en outre il semble être à l'origine d'un divorce avec les théologiens. L'on doit reconnaître que cette attitude est tout de même surprenante : comment des théologiens ayant mené des débats conduisant à une telle rencontre, ont-ils pu en être systématiquement écartés, au point de figurer sur une liste noire que les hautes instances du catholicisme font circuler en terre africaine, depuis le Vatican ? :

⁸³¹ « Interview de Jean-Marc Ela : défis à la mission », *Echos synode africain*, n° 3, avril-juin 1991, p. 15.

⁸³² Mveng E., « Le synode africain, prolégomènes pour un concile africain ? », art ; cit., p. 168.

*Des listes noires émanant de Rome circulent en Afrique, intimant l'ordre aux évêques d'Afrique d'écarter les fameux "théologiens à problèmes", ceux-là précisément qui essayent d'apporter l'humble contribution de l'Afrique dans la recherche théologique en ce XX^e siècle finissant. A quoi cela ressemble-t-il, quand on pense à la façon dont les évêques, en Europe, et même ailleurs, font le choix de leurs experts théologiens ?*⁸³³.

Si ce synode africain n'est pas directement contraire à l'esprit du colloque d'Abidjan de 1977 dont il découle, ne constitue-t-il pas dans une certaine mesure, une trahison de l'africanité que son qualificatif africain affirme cependant ? Comment comprendre qu'un événement initié par des Africains et préparé par eux soit aussi régenté par une machine administrative bien huilée ? Et qu'est-ce qu'un théologien à problème ? Est-ce celui qui entend donner à la réflexion théologique une certaine liberté ? Est-ce celui dont les positions font peur et qu'on écarte systématiquement des débats ?

Si toutes ces questions ne peuvent ici trouver de réponses, elles en suscitent une autre : le synode africain n'est-il donc pas à certains égards une imposture ? En tout cas, si l'on s'en tient aux dispositions prises aussitôt après la convocation d'un événement que le pape Jean-Paul II qualifiera lui-même d'important, il y a lieu de croire que la distance entre le synode et l'esprit du colloque d'Abidjan mènera peut-être à des réflexions dont on ne peut encore soupçonner la pertinence, mais ne suffira certainement pas à réconcilier identité africaine et catholicisme. Le synode africain, tel qu'il s'annonce, ne valide-t-il pas les propos que tenait déjà Meinrad Hebga des années plus tôt ? :

*... nous semblons condamnés à être à jamais les suiveurs et les commentateurs de nos maîtres occidentaux. Notre tragique destin est de ne pouvoir sortir de cet univers culturel qui nous a imprégnés de façon indélébile, qui a même contribué à nous donner une conscience aiguë et douloureuse de notre altérité*⁸³⁴.

La problématique du synode africain

⁸³³ *Ibid.*, p. 167. Au sujet du sort réservé aux théologiens africains, Paul Rutayisire manifeste la même déception doublée de l'incompréhension au sujet de la tournure prise par les événements dans le cadre du synode africain. Il affirme à ce propos non sans amertume : « *Quant aux théologiens africains qui sont à l'origine de cette idée de rassembler les Eglises africaines pour qu'elles décident de leur avenir, ils n'ont pas été associés à la préparation. Une lettre de Mgr Schotte a même interdit aux évêques participant au synode de se faire accompagner par leurs théologiens* » (Rutayisire P., « Synode africain ou romain pour l'Afrique ? », *Vivant univers*, n° 408, novembre-décembre 1993, p. 6).

⁸³⁴ Hebga M., *Emancipation d'Eglises sous tutelle*, Paris, Présence Africaine, 1976, p. 83.

La question à laquelle se propose de répondre le synode africain n'est pas véritablement originale. En fait elle s'inscrit dans la droite ligne de ce qui se prépare depuis longtemps autour du fondateur de Présence Africaine, Alioune Diop, et que le colloque d'Abidjan de 1977 a exprimé de manière très solennelle. En effet le thème choisi par le pape est : « L'Eglise en Afrique et sa mission évangélisatrice vers l'an 2000 ». On peut toutefois se demander pourquoi le thème principal de cette concertation ne fait pas apparaître de façon immédiate la question de l'identité chrétienne africaine au sein du catholicisme, ni même la réalité d'une évaluation historique du processus de christianisation du monde noir, dont on sait les difficultés et les erreurs.

Un tel énoncé traduit peut-être la volonté de prendre de la distance par rapport aux Africains qui n'ont pu s'entendre sur la nature d'une rencontre prolongeant le colloque d'Abidjan. Il correspond peut-être à une orientation nouvelle choisie par le pape pour permettre aux chrétiens d'Afrique d'entrer dans le troisième millénaire, sans avoir absolument à ressasser les erreurs passées. Ceci répondrait tout de même à une option africaine exprimée lors d'un colloque sur le thème : « Religions africaines et Christianisme » tenu à Kinshasa (Zaïre), en 1978 :

Il est temps d'être pleinement Africain et catholique, en obligeant le christianisme en nous à se confronter, pour la première fois, avec une manière d'être homme qui n'est ni méditerranéenne, ni européenne, dans un dialogue sans concession pour bâtir une Eglise africaine responsable d'elle-même et de sa foi devant Dieu et devant les hommes. Ne nous épuisons plus à ressasser de vieux griefs⁸³⁵.

Le thème assigné au synode africain peut, dans une certaine mesure, paraître nouveau, mais il n'en va pas de même pour les grandes lignes de son déroulement. Nombre de commentateurs s'accordent à reconnaître que les lignes définissant le synode africain n'auront été qu'une reprise des travaux menés par les théologiens de l'AOTA et du SCEAM à travers le Comithéol. Engelbert Mveng constate que les théologiens écartés des débats pourront en concevoir de l'amertume :

⁸³⁵ Basse E.C., « Itinéraire de Présence Africaine : problème de l'Eglise en Afrique », *Religions africaines et Christianisme* (Actes du colloque international de Kinshasa : 9-14 janvier 1978), tome 1, Kinshasa, Centre d'étude des religions africaines, 1979, p. 138.

Les théologiens africains ne se consoleront certainement pas en pensant que, dans le long questionnaire qui circule en Afrique, on retrouve pratiquement tout ce qui a été dit par le Comithéol et le groupe de l'AOTA⁸³⁶.

Une telle affirmation doit être nuancée, puisque l'*Instrumentum laboris* servant de base de discussions aux évêques participant au synode, a été élaboré non pas en Afrique et par des Africains, mais en dehors du continent par la curie romaine, où les Africains sont loin d'être majoritaires. C'est du moins ce que constate et soutient Paul Rutayisire. Il en arrive d'ailleurs à conclure que pour cette raison, le synode s'éloigne du quotidien des hommes et des femmes de l'Afrique :

L'impression qui se dégage par conséquent du travail préparatoire est que le Synode africain est une initiative romaine, très lointaine des multiples charges quotidiennes des pasteurs et des préoccupations de survie des chrétiens africains⁸³⁷.

Pourtant comme l'ont observé Maurice Cheza, Henri Derroitte et René Luneau, outre les intellectuels africains comme ceux de la SAC, ou d'autres théologiens, les évêques d'Afrique ont abordé nombre de questions dont l'importance ne peut être remise en cause⁸³⁸.

Force est de constater qu'aucune référence n'est pas faite à ceux qui sont confrontés à une réalité permanente ayant longtemps fait l'objet de leurs préoccupations. Pour Luneau, cela semble correspondre au fonctionnement d'une institution qui fait peu confiance aux Africains. C'est d'ailleurs en ce sens qu'il s'exprimait déjà en 1987, lorsqu'il parlait des appels à la prudence multipliés à l'égard des Eglises d'Afrique, comme d'un témoignage de méfiance envers eux⁸³⁹. Dès lors, on comprend pourquoi selon lui, la référence aux Africains, même quand il s'agit de l'Afrique au sein de l'Eglise catholique, n'est pas à prévoir dans un proche avenir :

Le jour où un document romain, quel qu'il soit, (...) citera à l'appui de son propos telle ou telle déclaration du SCEAM (...), on aura vécu au sein de l'Eglise latine, une révolution véritablement copernicienne : le monde ecclésial ne tournera plus autour d'un axe unique et on sera véritablement entré dans l'ère de la catholicité⁸⁴⁰.

⁸³⁶ Mveng E., « Le synode africain, prolégomènes pour un concile africain ? », art. cit., p. 167.

⁸³⁷ Rutayisire P., « Synode africain ou romain pour l'Afrique ? », *Vivant univers*, n° 408, 1993, p. 7.

⁸³⁸ Cf Cheza M. H. Derroitte et Luneau R., *Les évêques d'Afrique parlent*, op. cit.

⁸³⁹ Cf Luneau R., *Laisse aller mon peuple ! Eglises africaines au-delà des modèles*, Paris, Karthala, 1987, p. 79.

⁸⁴⁰ Luneau R., « Le synode africain et les leçons de Saint-Domingue », *Afrique et Parole*, n° 35, 1992, p. 2.

C'est donc à cause de tous les manques relatifs aux références et aux expériences africaines que Rutayisire dénonce la faiblesse de l' *Instrumentum laboris* :

*La faiblesse du document de travail réside d'une part dans son incapacité d'aborder d'une manière approfondie les thèmes qu'il propose à la réflexion. Elle provient d'autre part, du silence qu'il garde au sujet de certaines questions d'actualité et d'une grande importance pour les Eglises africaines...*⁸⁴¹.

Analyse critique de la réaction africaine

Dans la lecture qu'il fait de l'annonce d'un synode africain, Engelbert Mveng reconnaît des lacunes au Droit canonique, quant à l'organisation d'une structure continentale africaine capable de porter la voix du catholicisme en Afrique et de soutenir la tenue d'un concile dans un cadre continental. Selon lui, de telles lacunes sont une des premières causes ayant conduit le projet d'un concile africain dans une impasse, dans la mesure où elles n'ont pas aidé à donner à une structure comme le SCEAM une véritable personnalité juridique :

*Le premier problème le plus grave peut-être, concerne la lecture africaine du nouveau Code de droit canonique. Cette lecture semble ignorer les imprécisions, voire les lacunes, de ce nouveau Code. Le débat par exemple sur les Conférences épiscopales et leurs attributions, est loin d'avoir trouvé une réponse satisfaisante*⁸⁴².

Mveng affirme que ceci aurait pu être constaté au préalable, sans avoir à être un spécialiste du Droit canonique. On peut se demander pourquoi ce constat de Mveng arrive a posteriori. Quand on sait l'énergie investie par certains pour donner forme à un projet de concile africain, comment comprendre que des préliminaires évidents aient été ignorés ? Cela ne témoigne-t-il pas de la précipitation, et peut-être de la confusion, dans laquelle un événement aussi important aurait été préparé ? En ce sens, peut-on vraiment donner tort à la décision de Jean-Paul II ? Les Africains ne se sont-ils pas confortés dans une assurance qui n'avait pas lieu d'être ?

Par ailleurs, lorsque le pape, dans son discours aux évêques zaïrois, parle d'une concertation sous une forme ou sous une autre, que sous entend-t-il réellement ? Il y avait peut-être lieu pour les Africains de se poser une telle question. Y a-t-il vraiment lieu de croire que dans son discours, Jean-Paul II ait fait allusion à un concile africain ? En réalité non, car, dans ce cas ; le pape aurait certainement été plus clair. Et même, dans des propos ultérieurs relatifs à « la

⁸⁴¹ Rutayisire P., « Synode africain ou romain pour l'Afrique ? », art. cit., p. 10.

⁸⁴² Mveng E., « Le synode africain, prolégomènes pour un concile africain ? », art. cit., p. 163.

concertation » mentionnée dans son discours, l'expression « concile africain » ou tout simplement le « concile », y seraient certainement apparus. Comment se fait-il donc que de nombreux intellectuels africains aient compris ces propos de manière univoque comme on le constate dans cette déclaration de Meinrad Hebga ? :

Le pape Jean-Paul II lui-même avait donné son accord de principe pour un tel projet, (21 avril 1983), mais l'opposition déclarée ou feutrée de la plupart des évêques anglophones d'Afrique, de tel ou tel cardinal africain, renforça l'attitude négative de la curie romaine. Celle-ci avait bien admis la célébration d'un concile hollandais, mais les Africains devaient se contenter d'un synode et voilà tout⁸⁴³.

A vrai dire, toutes les questions qui précèdent, renvoient à une illusion que l'Afrique aurait peut-être elle-même construite, attribuant au pape une réponse qui n'en était pas une. Dès lors, la réaction africaine au discours de Jean-Paul II sur une possible concertation n'a-t-elle pas elle aussi été précipitée ?

Un autre élément relevant du discours du pape aux évêques du Zaïre mérite d'être souligné. Lorsqu'il évoque la responsabilité de chaque évêque dans son diocèse, doit-on croire que certains évêques dans leur diocèse peuvent se désolidariser d'un projet commun ? Doit-on en conclure que dès le début ce projet n'était pas approuvé par tous ? Pourquoi dans le cas d'un événement africain, pour de graves problèmes africains, fallait-il que chaque évêque jugeât du bien fondé ou non de la voie à emprunter pour trouver des solutions à ces problèmes ? S'agissait-il d'une liberté d'expression ou simplement d'un moyen par lequel le pape reprendrait la main sur cette question ? Ces dernières questions, au regard du dénouement de la situation, ne donnent-elles pas crédit aux propos de certains théologiens comme Jean-Marc Ela, qui au sujet du pape Jean-Paul II avait des mots sévères ? :

Le débat n'est plus aussi ouvert qu'à l'époque du concile. De nombreuses structures d'Eglise se sont figées. Le processus s'est accentué depuis la fin des années 1970. Le pontificat de Jean-Paul II tend à mettre les théologiens au pas et à les soumettre à la tutelle de la pensée unique (...) "N'ayez pas peur", avait annoncé Jean-Paul II en devenant l'évêque de l'Eglise de Rome. Pour ceux qui espéraient un climat d'ouverture et de liberté dans les lieux de réflexion chrétienne, c'est le désenchantement⁸⁴⁴.

⁸⁴³ Hebga M., « Engelbert Mveng. Un pionnier de la théologie africaine », art. cit., p. 39.

⁸⁴⁴ Ela J.-M., *Repenser la théologie africaine...*, op. cit., pp. 50 et 51. L'on imagine bien que si le débat tend à se fermer du côté des théologiens selon le constat d'Ela, c'est que du côté des évêques africains, l'ouverture dans le débat est moins envisageable.

Le pape aurait ainsi été responsable de la désillusion ayant suivi l'annonce du synode africain et de la dispersion observée dans les rangs de l'épiscopat africain. Mais du moment que chaque évêque était prié de se prononcer sur une question grave, pouvait-on s'attendre à une unanimité dans les réponses ? Et pourquoi l'idée du synode s'est-elle imposée à tous les évêques d'Afrique alors que tout comme celle du concile, elle ne faisait pas l'unanimité ?

Cette dernière question en suscite bien d'autres sur la place des Africains au sein du catholicisme. Quand on se rappelle que, sous d'autres cieux, la tenue de conciles particuliers aux siècles derniers n'a pas semblé posé problème, alors que l'Eglise catholique n'était pas aussi « ouverte » qu'à l'ère du concile Vatican II, la problématique de la rencontre entre l'Afrique et le catholicisme se trouve relancée et confirme qu'elle ne peut être éludée aussi facilement. Il s'agit notamment de l'identité africaine, de la place des Africains, de la considération qui leur est témoignée, au sein de l'Eglise catholique en plein XX^e siècle. Lorsque des décisions qui s'imposent continuent d'être prises pour les Africains, on peut se demander si l'Afrique n'est pas vouée à recevoir injonctions et décisions. Pourtant comme le déclare Efoé Julien Penoukou :

*Nous ne pouvons plus nous contenter de déclarations dogmatiques et autoritaires ; même si elles sont nécessaires en certaines circonstances, elles ne représentent plus aujourd'hui un mode efficace de communication et d'impact réel sur les consciences*⁸⁴⁵.

Mais ne s'agit-il pas là, d'un vœu pieux ? Les événements qui se succèdent à la suite de ces propos et qui participent de l'histoire du catholicisme en Afrique contemporaine permettent-ils de lire autrement la déclaration de Penoukou ? L'examen du déroulement du synode s'est-il inscrit dans un réel changement ?

Déroulement du synode et problèmes connexes

C'est lors de sa visite à Kampala (Ouganda) que le pape Jean-Paul II annonce le 9 février 1993, les dates de la tenue du synode africain pour la période du 10 avril au 8 mai 1994 à Rome. Son déroulement a été préparé par maintes autres rencontres de commissions et de conseils spéciaux. Les cardinaux et évêques établis par le pape à la tête de ces instances préparatoires du synode organisent l'essentiel des rencontres en Afrique. On peut ainsi remarquer, sans aucune surprise évidemment, que la préparation du synode africain est plus active que ne l'avait été la préparation, par les Africains, d'un concile qui leur soit propre. En

⁸⁴⁵ Penoukou E. J., « Avenir des Eglises africaines. Questions et réflexions », *Bulletin de théologie africaine*, vol. V, n° 10, juillet-décembre 1983, p. 203.

effet, entre l'annonce du concile et la mise en route effective de sa préparation, il s'est écoulé un temps suffisant pour refroidir le zèle des quelques personnes qui s'étaient enthousiasmés pour un événement aussi important. Par ailleurs, le voyage du pape à travers l'Afrique a mobilisé les foules et renforcé l'intérêt pour le synode des évêques pour l'Afrique⁸⁴⁶.

On constate que le souhait émis par certains évêques africains de voir le synode se tenir en plusieurs séances, comme cela avait été le cas pour le concile Vatican II, ne fut pas pris en compte. Pourtant l'importance des problèmes à aborder rendait ce souhait fort pertinent ; il aurait ainsi été possible d'étudier de manière approfondie tous les problèmes soulevés.

L'une des premières craintes émises par plus d'un théologien africain était justement de voir les grandes questions simplement survolées. Beaucoup avaient en effet jugé que la rencontre convoquée par Jean-Paul II embrassait trop de thèmes, dont chacun, à lui seul, aurait pu constituer l'objet d'un synode. Cette critique est largement développée, par exemple par le théologien Justin Ukpong qui, avant même la tenue du synode en critiquait déjà les grandes lignes:

*On sort de la lecture des "Lineamenta" avec l'impression d'un programme chargé pour le synode africain et avec une question lancinante : n'aura-t-il pas un menu trop lourd ? Manifestement, un seul des thèmes des "Lineamenta" aurait suffi. La crainte est que ces thèmes ne reçoivent pas toute l'attention qu'ils méritent*⁸⁴⁷.

De même, la tenue des travaux d'un synode africain à Rome, plutôt que dans une grande capitale d'un pays du continent noir, n'a pas rencontré l'unanimité. Certains y ont même vu une manière pour la curie romaine de mieux contrôler les débats, en surveillant de près, l'usage de leur liberté par certains évêques africains. C'est ce que souligne en tout cas René Luneau, en se référant à un article de Jan Heijke :

Dans un article fort documenté, Jan Heijke a récemment montré que tout au long des quatre semaines du Synode, la Curie romaine exerça, parfois en sous-main, une étroite surveillance sur les travaux en cours et qu'il lui arriva d'intervenir autoritairement, sans beaucoup se soucier de l'ordre du jour. Ce fut le cas lorsque le 21 avril, le cardinal Sodano, Secrétaire d'Etat, exposa longuement aux pères du

⁸⁴⁶ Cf « Mobilisation générale des Eglises d'Afrique et des Îles pour leur synode. Lettre des présidents délégués à tout l'épiscopat africain », *Telega*, n° 1/94, p. 24.

⁸⁴⁷ Ukpong J., « Revue critique des *Lineamenta* sur le synode spécial africain », *Concilium*, n° 239, février 1992, p. 108. La même remarque est faite par Sidbe Sempore, ainsi que le cite René Luneau dans son article « Les attentes de l'Eglise catholique en Occident » dans la même revue, au même numéro, cf p. 117. Les *Lineamenta* dont parle Ukpong ici sont les grandes lignes du synode africain. Celles-ci sont présentées sous forme d'un document explicatif.

*Synode, la position du Saint-Siège à l'égard de la Conférence internationale du Caire sur la population, ou quand le 4 mai, le cardinal J. Ratzinger vint présenter en assemblée générale, la version anglaise du Catéchisme de l'Eglise catholique, paru en langue française dix-huit mois plus tôt. Semblables interventions eussent été plus malaisées si le Synode s'était tenu en Afrique*⁸⁴⁸.

La composition de l'assemblée des pères synodaux comportait des membres de droit : présidents des conférences épiscopales régionales et nationales, cardinaux africains, responsables des dicastères (congrégations) romains concernés. Outre ces membres de droit, y participaient 128 évêques élus par leurs pairs, 9 prêtres et 11 religieux élus dans le cadre des conférences épiscopales régionales et une soixantaine d'observateurs, choisis parmi des prêtres, des religieuses et des laïcs (hommes et femmes). On peut ainsi constater que les évêques étaient en nombre ultra majoritaire.

Certains partisans de la tenue du synode à Rome ont évoqué le risque de la récupération politique de l'événement s'il s'était tenu en Afrique. Mais se déroulant sous des cieux non africains, cette rencontre, dont Jean-Paul II reconnaissait l'importance, ne risquait-elle pas d'apparaître comme destinée à élaborer des décisions simplement applicables à l'Afrique ? Jean-Paul II n'a d'ailleurs pas manqué de signifier à plusieurs reprises aux évêques africains qu'ils avaient à considérer les conclusions du synode comme une voie tracée pour eux⁸⁴⁹. Certes l'Afrique aurait peut-être eu du mal à faire face aux exigences économiques et infrastructurelles liées à la tenue du synode. Mais le basculement du centre de gravité de la religion chrétienne vers le Sud, de plus en plus net depuis la fin du concile Vatican II, ne devrait-il rien changer à la situation africaine au sein du catholicisme ? Partager la misère de l'Afrique n'aurait-il pas permis de proposer des solutions pertinentes à ce problème aussi crucial et de faire évoluer la rencontre entre la religion chrétienne catholique et le monde noir dans toute sa complexité ?

Pendant que se tenaient à Rome les travaux du synode, des théologiens africains et certains intellectuels y tinrent une réunion parallèle. Bien qu'il se soit agi des théologiens exclus des travaux officiels, il est impossible de dire avec exactitude si cette rencontre était en soutien au synode ou s'y opposait, pas plus qu'il n'est possible d'en rapporter les résultats.

⁸⁴⁸ Luneau R., *Paroles et silences du Synode africain (1989-1995)*, Paris, Karthala, 1997, p. 16. A titre de rappel, la Curie romaine est le gouvernement central du catholicisme au Vatican. Le Secrétaire d'Etat en est la deuxième personnalité après le pape. La position de l'Eglise catholique sur la Conférence du Caire sur la population était son opposition catégorique à cette rencontre (cf *La documentation catholique*, n° 2095, 5 juin 1994).

⁸⁴⁹ A titre d'exemple, cf Jean-Paul II, « Allocution à Johannesburg, le 17 septembre 1995 », *La documentation catholique*, n° 2125 du 5 novembre 1995, p. 934.

Quant au synode, son organisation en commissions est mieux connue. Le message final qui en a résulté, a insisté sur le fait que cette rencontre aurait effectivement pris en compte la réalité africaine, telle qu'elle se présente vers la fin du XX^e siècle :

*Le synode s'est largement penché sur les graves problèmes culturels, sociaux, économiques et politiques du continent, en ces années charnières et cruciales, traversées d'incertitudes et de chaos, de convulsions et de soubresauts*⁸⁵⁰.

Le message final du synode africain laisse donc apparaître l'intérêt que le catholicisme aurait accordé à l'homme africain avec son identité propre, ses difficultés, ses espoirs, sa famille... Les conclusions du synode mettent aussi en exergue la nécessité du dialogue que l'Eglise catholique entendait frayer en terre africaine avec d'autres expressions religieuses, ainsi que l'ouverture de l'Eglise en Afrique à d'autres situations qui se vivent ailleurs dans le monde. De même, une certaine valorisation de la culture africaine a pu avoir lieu dans cette rencontre⁸⁵¹.

Par ailleurs, même si le synode africain n'a pas pu s'étendre sur d'autres aspects du catholicisme en Afrique et de la vie africaine, comme le mariage, le SIDA...; il aurait quand même et dans une mesure appréciable, pris en compte nombre de positions et de discours antérieurs. On constate ainsi dans ses grandes articulations, que des thèmes chers à l'engagement d'Alioune Diop sont bien soulignés et auraient donc fait l'objet des discussions ayant marqué cette assemblée. Ce qui est tout de même regrettable ici est le fait qu'on n'ait pas eu soin de rappeler le labeur de nombreux intellectuels africains, et la noblesse de leur combat pour que l'Eglise catholique s'intéressât à l'homme africain, dans le respect de sa culture et de son identité, ainsi que l'avaient espéré certains auteurs comme René Luneau⁸⁵². Même si cette omission, volontaire ou non, peut obscurcir une bonne partie de l'histoire du synode africain, donnant l'impression qu'il avait surgi *ex nihilo*, il n'en demeure pas moins que la mémoire africaine du XX^e ne peut ignorer ses acteurs de premier plan.

Les leçons de l'histoire du synode africain

A travers les conclusions d'une rencontre

⁸⁵⁰ « Message du Synode africain », *Telema*, n° 3-4/94, p. 42.

⁸⁵¹ *Idem*

⁸⁵² Cf Luneau, cité par Mpisi J., *Le cardinal Malula et Jean-Paul II : dialogue difficile entre l'Eglise africaine et le Saint Siège*, Paris, L'Harmattan, 2005, p. 433.

Les conclusions du premier synode africain furent connues l'année suivante. En effet, le pape Jean-Paul II avait prévu deux phases : d'abord la rencontre qui eut lieu à Rome et qui regroupait pour l'essentiel des évêques venus d'Afrique et des membres de la curie romaine ; ensuite une tournée africaine au cours de laquelle il remettait le document final comportant les orientations qu'il définissait désormais pour le catholicisme en Afrique⁸⁵³. Cette tournée africaine le conduisit en 1995 au Cameroun, en Afrique du Sud et au Kenya.

Pour comprendre les enjeux et les difficultés liés à ces conclusions, il importe de rappeler que de par la nature d'un synode, ces conclusions relevaient surtout de l'autorité du pape. On peut donc difficilement y apprécier l'influence des évêques africains. C'est aussi ce qu'on peut retenir de ces propos de Maurice Cheza :

*Le fonctionnement du Synode, notamment dans son aboutissement, l'exhortation apostolique, confirme notre diagnostic : l'institution synodale relève davantage de la primauté pontificale que de la collégialité épiscopale*⁸⁵⁴.

Ainsi, les conclusions officielles du synode africain ne seraient peut-être pas vraiment celles des débats de Rome, mais exprimeraient la pensée de Jean-Paul II sur le synode. Il n'est donc pas aisé de savoir ce qui l'a emporté dans le texte final, des rapports des commissions de travail ou du point de vue du pape.

Une rencontre dont les débats, menés par des Africains ne conduisent pas de façon certaine à des conclusions proposées par les Africains eux-mêmes a-t-elle véritablement un caractère africain ? Comment comprendre qu'un événement conçu pour l'Afrique conduise à considérer que des propositions africaines peuvent être prises en compte ou non ? Peut-on admettre que la voix africaine y aura été suffisamment audible ? Voilà qui pourrait relancer le débat sur la place des Africains dans le concert des peuples au sein de l'Eglise catholique notamment.

Il est certes difficile de remettre totalement en cause la validité et le caractère tout à fait historique du document signé par Jean-Paul II ; on ne peut balayer les efforts faits jusque là, pour l'évolution d'une situation qui aura tout de même permis aux Africains de s'exprimer de manière plus officielle. La réalité de 1994-1995 est quand même à considérer comme une réelle avancée, quand on sait que des décennies plus tôt, il était inimaginable que les Africains prennent la parole pour réclamer des changements au sein du catholicisme en Afrique.

⁸⁵³ Ce document s'appelle « Exhortation apostolique post-synodale » et s'intitulait *Ecclesia in Africa (L'Eglise en Afrique)*.

⁸⁵⁴ Cheza M., *Le synode africain. Histoire et textes*, Paris, Kathala, 1996, p. 380.

Toutefois, cela ne doit pas empêcher d'exprimer des réserves quant aux conclusions de ce synode.

Le document que constituent les conclusions du synode africain tenu à Rome se présente comme une sorte de canevas donné aux chrétiens d'Afrique mais, l'on peut se demander s'il peut effectivement permettre à l'Eglise catholique de se donner une dimension africaine. Au colloque d'Abidjan de 1977 où l'appel à un concile africain avait été solennellement adressé, Alioune Diop avait souligné avec pertinence que le catholicisme en Afrique n'est pas créateur ; le chrétien africain ne crée pas. De là découlait la difficulté surgie au sein de l'Eglise catholique en Afrique. D'après le fondateur de Présence Africaine, au nom de la SAC : « *Un peuple ne peut qu'accepter les changements sociaux, culturels et religieux dont il a saisi le sens, dont il a mesuré la portée et dont il prend l'initiative* »⁸⁵⁵.

Puisque le document post synodal se présenterait comme un ensemble de directives définies au préalable, le manque de créativité dont souffre le catholicisme en Afrique ne peut dès lors que persister. Si une orientation nouvelle devait être donnée au catholicisme en terre africaine, comment ne pas d'abord remettre en cause certains de ses fondements ? Tout se passe comme si on coulait de nouveau le catholicisme dans de vieux moules, en attendant le surgissement de formes nouvelles.

En réalité, malgré toute la pertinence des conclusions du synode africain, et des appels lancés par le pape à tous les Africains exerçant des responsabilités, il n'en demeure pas moins que l'épanouissement du catholicisme en Afrique n'est pas garanti. Dans ce document remis par Jean-Paul II, pratiquement aucune référence n'est faite à des textes africains. Pourtant, comme l'ont bien montré René Luneau et Maurice Cheza dans leur ouvrage *Les évêques d'Afrique parlent*, le document post synodal signé par Jean-Paul II aborde des questions qui ne sont pas nouvelles chez les évêques africains. Pourquoi le rappel de ces préoccupations africaines n'apparaît-il pas de manière constante dans le document remis par le pape ? Voilà peut-être qui donne toute sa force aux propos de Jean Zoa, ancien évêque de Yaoundé :

Chaque fois qu'on se réunit à l'Eglise, c'est toujours vous [les Eglises occidentales] qui posez les questions. Vous posez les questions et vous nous demandez à tous [les autres Eglises] de travailler à y répondre. Quand vous aurez fini de nous demander de prendre notre temps pour vous dire ce que

⁸⁵⁵ « Liminaire », SAC, *Civilisation noire et Eglise catholique*, art. cit., p. 11.

*nous pensons de ce que vous pensez, alors vous prendrez votre temps pour savoir ce que vous pensez de ce que nous pensons*⁸⁵⁶.

En tout cas, pour René Luneau cela témoignait une fois de plus du peu de confiance qu'on fait aux Africains. On ne jugeait peut-être pas utile de se référer à leurs réflexions. Dès lors, on ne peut être surpris de constater que même des exhortations deviennent des directives en Afrique⁸⁵⁷.

Les conclusions du synode africain permettent de constater une fois encore que la rencontre harmonieuse entre l'identité africaine et le catholicisme n'est pas acquise au sortir du premier synode africain. Celui-ci ne clôt donc pas les débats initiés autour du fondateur de Présence Africaine depuis 1956. Et même, il se pourrait que le synode les ait relancés, si l'on en croit les multiples réactions de théologiens et autres intellectuels africains qui, bien que reconnaissant des mérites au document signé par le pape Jean-Paul II, s'accordent à dire que les ambiguïtés qui pesaient déjà sur le catholicisme en Afrique ne se trouvent pas pour autant éludées. Faut-il dès lors voir dans la permanence de la problématique identité africaine-catholicisme, une résurgence de la pensée et de l'engagement d'Alioune Diop ? Les conclusions du synode africain, permettent de supposer une réelle influence *post mortem* d'Alioune Diop, qu'il convient dès lors d'examiner.

L'influence *post mortem* d'Alioune Diop

Le synode africain, événement s'inscrivant dans l'histoire du catholicisme en Afrique, rejoint le processus d'émancipation de l'identité négro-africaine, telle qu'elle s'est définie, déroulée et construite dans l'itinéraire intellectuel d'Alioune Diop et du mouvement Présence Africaine. On ne peut en effet en saisir et en comprendre l'importance qu'en le replaçant dans le contexte général. En effet, la démarche de nombreux Africains consistant à s'affirmer tels qu'ils sont et à s'ouvrir à un dialogue vrai avec d'autres peuples, a embrassé toutes les dimensions de la vie africaine.

Ainsi, l'émancipation politique par exemple n'est pas dissociable de l'émancipation culturelle concernant la religion et bien d'autres aspects. Il ne s'agit pas seulement de proclamer la vivacité de la culture du monde noir ou d'exalter sa différence. Cette exaltation devait s'exprimer en tenant compte de la mentalité africaine dans tout mouvement, événement, toute

⁸⁵⁶ Jean Zoa, cité par Luneau R., *Laisse aller mon peuple...*, op. cit., p. 84.

⁸⁵⁷ On peut relire à nouveau frais, Luneau R., « Le Synode africain et les leçons de Saint-Domingue », art. cit.

réalité, toute situation, qui veulent se donner des assises africaines et y avoir un rayonnement. C'est en ce sens d'ailleurs que Jean-Marc Ela parle de l'Eglise catholique notamment :

*Nous sentons le besoin de repenser l'Eglise, avec la conviction que ceux qui s'en réclament ne pourront se libérer des divers jougs qui leur ont été imposés qu'en prenant en considération la réalité quotidienne telle qu'elle est vécue par le plus grand nombre au sein de la société africaine*⁸⁵⁸.

Les « revendications » africaines dans le cadre de la religion chrétienne ne sont donc pas simplement une transposition des combats politiques sur un terrain religieux; mais une manière de répondre à la dynamique d'africanisation qui entend englober tout ce qui concerne l'avenir et le sort présent de l'homme africain. C'est en ce sens que le synode africain, en dépit des conditions de sa convocation par le pape Jean-Paul II, dépasse le sens que celui-ci voulut lui donner. Le synode ne peut donc être considéré comme un événement isolé dans le temps. Il faut remonter à l'intellectuel africain Alioune Diop : « *En effet, c'est à Alioune Diop que l'on doit notamment l'initiative de concertation ecclésiale qui, en fin de compte s'est concrétisée en Synode* »⁸⁵⁹. En effet, il fut le premier à concevoir que puisse se tenir une concertation des évêques africains pour examiner la situation de l'Eglise catholique en Afrique et lui proposer des voies d'avenir.

L'influence *post mortem* d'Alioune Diop au sein du catholicisme en Afrique se lit aussi à travers les questions importantes abordées par le synode africain. Celui-ci a notamment reconnu et même indiqué dans certaines de ses conclusions que la religion chrétienne ne peut apparaître en Afrique comme une réalité désincarnée, insuffisamment engagée dans les combats qui sont aujourd'hui ceux de l'homme africain, sous peine de susciter un réel discrédit contre elle. Ce défi qui peut paraître nouveau est en fait celui qu'évoquait déjà le fondateur de Présence Africaine, au colloque sur les religions, à Abidjan, en 1961. Il assignait alors aux religions de l'Afrique, la mission de participer à la construction du continent noir et de contribuer à l'émergence d'une conscience africaine conforme aux exigences du monde moderne. Faut-il donc affirmer que sur ce point le document post synodal n'est pas vraiment original ? Certainement ! Même si d'Alioune Diop, mort en 1980, à l'Afrique des années 90, de nombreux changements aussi bien sur le plan politique que social ont été observés.

En effet, la réalité du multipartisme (existence et expression de plusieurs partis politiques) et des conférences nationales essaimant un peu partout en Afrique noire, le génocide rwandais

⁸⁵⁸ Ela J.-M., *le cri de l'homme africain*, Paris, L'Harmattan, 1993, p. 134.

⁸⁵⁹ Boka di Mpasa L., « Le synode africain par delà la promesse des fleurs », *Telema*, n° 3-4/94, p. 3.

qui reste certainement l'événement le plus funeste et le plus dommageable à l'image de l'Afrique d'après les indépendances, tout ceci montre bien que le paysage social de l'Afrique n'est pas statique et que de ce fait, les voies proposées au catholicisme appellent un renouvellement constant. Toutefois, on remarquera que ces idées sont fort dépendantes de nombres de situations qui les ont précédés et qui par le passé ont fait l'objet d'une certaine attention. C'est d'ailleurs ce qui donne tout son sens à la conclusion que Londi Boka di Mpsa donne au synode africain de 1994 :

De la part d'Alioune Diop, l'initiative du synode africain demeure, pour la mère-Afrique, un testament sacré ; pour l'Eglise un symbole de piété filiale ; et pour nous, héritiers de l'inoubliable disparu (le 2 mai 1980), un rappel qui appelle !...⁸⁶⁰.

Par ailleurs, on peut remarquer que les conclusions du synode insistent sur l'africanisation du message et de la pratique de la religion chrétienne. Cela correspond au constat qu'Alioune Diop et des intellectuels africains avaient dressé, quant au langage, non africain, parlé par la religion chrétienne. Les conclusions du synode témoignent de la survivance des idées de Présence Africaine et de la SAC. Le prolongement et la portée des idées d'Alioune Diop dans le document final du synode montrent l'importance de son engagement. Dans la mesure où ce synode répondait à la demande africaine d'un concile, on ne peut méconnaître le rôle du fondateur de Présence Africaine dans le devenir du catholicisme en Afrique à la veille du XXI^e siècle. Le synode africain, dans le tournant nouveau amorcé par l'Eglise catholique en Afrique, constitue un véritable couronnement de la vie et de l'engagement d'Alioune Diop en faveur de l'Afrique et de l'homme d'une manière générale. Car en définitive, c'est en se faisant africain en Afrique que le catholicisme se donne davantage de densité et précise le sens de l'universalité qu'il revendique :

L'Eglise atteint sa dimension réelle quand l'ensemble de sa foi peut s'exprimer dans toutes les formes du langage d'une culture. C'est toujours par rapport à une réalité culturelle que l'Eglise peut se réaliser et s'actualiser. En Afrique Noire, l'Eglise catholique ne réalise pas sa vocation si elle se contente de reproduire des usages romains⁸⁶¹.

On comprend dès lors pourquoi, pour de nombreux Africains, à l'heure du synode, Alioune Diop était incontestablement présent. En ce sens, d'ailleurs, il y a lieu de se demander si les idées du fondateur de Présence Africaine n'en ont pas fait un personnage « immortel », sans

⁸⁶⁰ Boka di Mpsa L., « Ce que les Africains attendent de leur synode », *Telema*, n° 1/94, p. 22.

⁸⁶¹ Ela J.-M., *le cri de l'homme africain*, op. cit., p. 135.

exagération aucune, dans une Afrique où l'Eglise catholique n'existera effectivement que si elle rejoint les combats de l'homme. Ainsi sa pensée chrétienne peut être considérée comme n'ayant pas été épuisée, dans la mesure où se pose toujours la problématique d'un christianisme africain :

Aujourd'hui, au plus fort du combat pour la dignité de tout homme et le respect de tout l'homme, il [Alioune Diop] est toujours présent dans l'absence, lui qui ne brûlait que d'une passion : la "présence africaine"⁸⁶².

⁸⁶² Boka di Mpasa L., « Le synode africain par delà la promesse des fleurs », art. cit., p. 3.

Conclusion partielle

Les dernières années de vie d'Alioune Diop sont marquées par l'amorce du couronnement d'un engagement de plusieurs décennies en faveur de l'Afrique émergente depuis la fin de la Deuxième Guerre Mondiale, et depuis la reconfiguration du monde et des rapports entre pays, initiée par la Conférence de Bandoeng. Au sein de l'Eglise catholique, c'est à une reconnaissance des efforts déployés par le fondateur de Présence Africaine, au sein de l'intelligentsia noire, qu'on assiste. L'appel à un concile africain repose essentiellement sur les bases définies et posées des années avant autour d'Alioune Diop, et même à l'aune de ses initiatives.

Ainsi donc, en appelant à la tenue d'un concile africain, le colloque d'Abidjan ne faisait que reconnaître la pertinence des multiples prises de position du fondateur de Présence Africaine devenu une sorte de pierre angulaire au sein du mouvement des intellectuels africains. Et en ce sens, on peut dire que ce colloque n'a fait que souligner un aspect de l'engagement multiforme d'un homme dont le rayonnement n'est plus à prouver. En effet, l'appel à un concile lancé par l'intelligentsia africaine, et retentissant d'abord en son sein, ne révèle que l'aspect religieux et de manière plus stricte la dimension chrétienne du labeur incessant d'Alioune Diop. A côté de cette dimension chrétienne, il y en a bien d'autres, politique, culturelle, sociale... Le plus important reste toutefois le fait que les intellectuels africains n'ont pas manqué de reconnaître l'autorité intellectuelle d'Alioune Diop.

Quant à la réponse de l'Eglise catholique, même si elle semble ne s'être pas située à la hauteur de certaines attentes, elle traduit toutefois la même reconnaissance. En effet, à travers la convocation d'un synode, l'Eglise a reconnu l'importance de la mobilisation des intellectuels africains sous la houlette du fondateur de Présence Africaine, telle qu'elle s'exprime plus clairement à l'époque du concile Vatican II. Par ailleurs, à travers une telle reconnaissance, c'est l'engagement des intellectuels africains, et plus largement la mobilisation africaine et du monde noir, qui se sont trouvés honorés.

L'on ne manquera pas d'admettre qu'il eût été possible d'aller plus loin. Mais comme il y a eu lieu de le constater, les initiatives africaines qui se veulent révolutionnaires ne peuvent se soustraire à de nombreuses difficultés. Et en ce sens, le synode comme réponse à l'appel à un concile, avec les conséquences que l'on sait d'un tel événement, ne constitue-t-il pas en lui-même une difficulté ? Si l'on s'est davantage employé à en vanter l'avènement, le caractère sans précédent, on peut tout de même lire cette réalité autrement ici. En tout cas, elle

témoigne de ce que l'avènement d'un catholicisme africain, c'est-à-dire composant avec l'identité africaine, comme souhaité par Alioune Diop et de nombreux intellectuels avec lui, ne peut survenir qu'avec la persévérance des Africains. Ainsi, le synode semble n'être pas l'événement qui clôt, mais qui prolonge des réflexions selon de nouvelles orientations peut-être, mais des réflexions qui sont héritières d'un passé qu'on ne peut qualifier de révolu, tant que perdurent les situations qui les ont engendrées.

Conclusion générale

Le problème que soulèvent les notions d'identité africaine et de catholicisme est un problème de rencontre. Rencontre, non pas de deux notions abstraites, mais de deux réalités concrètes porteuses chacune d'une expérience humaine. Rencontre de deux réalités dont l'harmonie se révèle nécessaire dans l'histoire des peuples africains, nombreux à avoir été gagnés à la religion chrétienne depuis le XIX^e siècle, et même bien avant, depuis la fin du Moyen-âge. Il s'agit aussi et surtout de la rencontre de deux expressions culturelles préalablement définies comme opposées et donc prédisposées à un choc, source de conflit. Ce choc est d'abord celui de deux cultures différentes, c'est-à-dire de deux visions du monde différentes, de deux héritages différents. Une relecture historique permet de mettre en lumière les pesanteurs inhérentes à ce choc et inscrites dans le processus de renaissance culturelle des peuples africains.

Identité africaine et catholicisme évoque donc la rencontre de deux mondes qui, en terre africaine, doivent trouver un terrain de dialogue et de compromis, dans le plus grand intérêt et de la religion chrétienne et de l'homme africain en tant qu'il y exprime ses croyances. C'est cette rencontre qui porte l'engagement d'Alioune Diop, non exclusivement certes, mais dans une mesure considérable. Si la religion chrétienne se révèle comme une clé permettant de comprendre l'engagement de cet intellectuel, c'est bien parce que l'aliénation culturelle qui a créé chez l'Africain un être sans identité véritable, qu'il a fallu déconstruire, ne s'est pas faite sans la religion. Dans l'engagement d'Alioune Diop, la religion n'est pas un appendice, mais un concept et une réalité qui participe de manière effective à la compréhension de la personnalité africaine et tout ce qui s'est initié autour d'elle, au sein de l'intelligentsia africaine du XX^e siècle. C'est en ce sens que le colloque de la SAC voulu par le fondateur de Présence Africaine, tenu à Abidjan en 1961 s'est révélé ici hautement symbolique. Au lendemain de la proclamation de l'indépendance de nombreux pays africains, l'entrée de cette organisation d'intellectuels en terre africaine par un débat sur la religion signifiait la nécessité d'emprunter les chemins sur lesquels la rencontre entre l'identité africaine et le monde occidental s'était révélée douloureuse et déplorable. Et puisque ces chemins ont été durablement balisés par la religion chrétienne, on comprend fort bien que les peuples africains devaient s'exprimer par rapport à celle-ci.

Le rapport entre l'identité africaine et le catholicisme comme articulation au cœur d'une problématique définie à la mesure de l'engagement d'Alioune Diop souligne aussi le fait que

l'invention d'un dialogue fructueux entre l'Afrique, ou plus largement le monde noir, avec le monde occidental, n'aurait pas été possible si l'homme occidental n'avait pas transformé les termes, les méthodes, le langage, les expressions, de son monologue antérieurement durci et rendu stérile. C'est en ce sens d'ailleurs que, comme l'engagement d'Alioune Diop a permis de le constater, la religion chrétienne se trouve aussi au cœur de l'invention de ce dialogue, qui se donne comme point de départ une égale souveraineté des peuples qui se proposent de le construire. Il ne s'agit dès lors pas d'aller en guerre contre une institution ou une expression du christianisme, mais de se l'approprier pour lui apprendre à s'exprimer autrement. Car, en réalité, pour le fondateur de Présence Africaine, la conscience des peuples noirs qui ne peut pas s'exprimer de manière autarcique et qui est de toute façon appelée à s'assumer, ne peut que tenir compte de tout ce qui participe de son passé, de son présent et de son avenir. Et puisqu'au cœur de tout ceci, il y a aussi l'expérience d'une rencontre avec des peuples d'Occident, l'Afrique ne peut désormais se construire sans ouverture à ce que propose l'Occident. Toutefois, ce que celui-ci propose ne peut plus simplement faire l'objet d'une assimilation passive. C'est désormais les Africains eux-mêmes qui apprécieront à sa juste valeur ce qui leur convient dans la civilisation occidentale, pour le définir et le réinterpréter de manière à en faire une réalité qui corresponde à la mentalité et aux représentations de l'homme africain.

En ce sens, la problématique de la rencontre entre identité africaine et catholicisme a trait à la liberté, et davantage encore, à la responsabilité des Africains. Sont-ils vraiment capables de définir par eux-mêmes un avenir qui ne se donne comme référence première que leur propre épanouissement ? Cette problématique est donc celle de la place de l'homme africain au sein de la religion chrétienne qui se présente comme une religion dans laquelle la commune dignité des hommes est supposée fonder leur égalité. Mais cette problématique n'est pas seulement tournée vers l'Afrique. Elle interroge le catholicisme en son essence même, dans la mesure où le contenu de sa propre définition signifie une ouverture à l'universel. Le catholicisme peut-il s'exprimer en un langage autre que celui dans lequel il s'est déjà donné une sécurité multi-séculaire et qui est principalement le langage des forts ? Le catholicisme peut-il s'adresser aux forts dans les catégories des faibles et des opprimés ? Voilà aussi ce à quoi semble mener l'engagement d'Alioune Diop.

Et de fait, pour le fondateur de Présence Africaine, il ne s'agit pas seulement d'ouvrir la religion chrétienne à l'expérience des peuples africains. Il convient certes que dans la mesure où il veut s'enraciner dans l'espace géographique et culturel du monde noir, le catholicisme se

défausse de ses préalables pour oser dire quelque chose à l'expérience humaine propre à ce monde ; mais un tel catholicisme qui ne s'adresserait qu'à l'homme africain ne s'exprimerait pas totalement. Il convient qu'il s'adresse également à l'expérience occidentale, lui parlant un langage autre que celui qu'il a jusqu'alors connu, le langage d'autres peuples, celui des peuples africains. C'est ainsi que parler d'identité africaine et de catholicisme se révèle être aussi une démarche à deux sens : celui qui permet à l'Afrique de s'approprier l'expérience chrétienne ; et celui qui permet à l'Occident d'entendre une voix autre que la sienne, des paroles et une vision du monde, autres que les siennes. Cette dialectique du va et vient ouvre le catholicisme à l'esprit du dialogue initié dès la création de la revue *Présence Africaine*, ainsi que cela a été mis en exergue.

L'engagement d'Alioune Diop au sein de l'Eglise catholique n'est donc pas réductible à celui d'un chrétien ordinaire. Il entend bien donner à cette réalité une trajectoire nouvelle, conforme aux exigences et aux caractéristiques du monde moderne. Ainsi, en ouvrant le catholicisme à un véritablement engagement au cœur du questionnement et des aspirations humaines, le fondateur de *Présence Africaine* en fait un instrument dans la quête d'une universalité qui ne repose plus sur une référence unique, mais dans laquelle chaque peuple est considéré comme un partenaire indispensable dans le dialogue qui s'initie. On pourrait d'ailleurs en ce sens remarquer et faire remarquer que les peuples de l'Afrique ne sont pas les seuls débiteurs d'Alioune Diop. En un sens, le catholicisme lui est aussi débiteur.

Ainsi donc, la religion chrétienne qui a contribué à la condamnation de nombreux peuples au mutisme, doit pouvoir devenir une voix par laquelle ces mêmes peuples s'expriment, obligeant par là même à reconsidérer la manière univoque et unilatérale dont la réalité humaine a jusqu'alors été perçue, comprise et dans une certaine mesure imposée. On peut de ce fait réaffirmer que l'engagement d'Alioune Diop, pour ce qui est du christianisme en Afrique tout au moins, a participé à l'insertion du catholicisme dans la modernité, de plus en plus grâce au dialogue et à la solidarité, fondés sur le préalable des différences. L'Afrique devait apparaître non pas opposée à l'autre, mais différente, porteuse d'une particularité qui lui est propre.

Cette différence est celle qui depuis la Conférence de Bandoeng, a commencé par proclamer que la référence des peuples de couleur ne pouvait être liée à des points cardinaux, au moment même où le langage du monde tendait à s'imposer et à imposer un ordre mondial uniquement tourné vers l'Est ou l'Ouest. Elle tendait à faire prendre conscience que le Tiers-Monde avait

des attentes autres que celles des peuples de l'Occident ; que sa guerre n'était point « froide » et portée par la course aux armements, mais bien celle qui était menée pour délivrer l'homme de la misère, de l'analphabétisme et de l'irresponsabilité. Cette guerre se voulait non seulement un cri audible au sein de l'intelligentsia africaine ou dans le monde noir, mais aussi un cri qui interpelle la conscience d'autres peuples sur leurs responsabilités. C'est certainement pour cette raison aussi qu'Alioune Diop voulait trouver dans le catholicisme une voie à travers laquelle ce projet d'interpellation pouvait aboutir. Car la conscience occidentale ayant été dès l'origine durablement marquée par la religion chrétienne, l'Eglise se devait de constituer une autorité par laquelle l'homme africain pouvait s'exprimer. Ceci permet de comprendre une autre ouverture qu'a portée la problématique de la rencontre entre l'identité africaine et le catholicisme : il s'agit aussi d'une problématique vitale pour l'homme africain.

Si, par ailleurs, la culture doit être entendue comme le vécu de l'homme en son temps, si elle se comprend comme une réalité dynamique, la question liée à la religion ne peut manquer de rejoindre la culture. Comme l'affirmait en effet Alioune Diop en soutenant que l'homme ne peut s'épanouir que dans une société porteuse des références dans lesquelles il se reconnaît, l'on comprend que le combat du Tiers-Monde, et celui de l'Afrique en particulier, ne pouvait que s'inscrire dans un ordre culturel donné, ou plutôt au cœur d'un désordre culturel qu'il s'agissait dès lors de dépasser pour opérer une véritable reconstruction. Que le choix d'Alioune Diop ait été prioritairement et essentiellement en faveur de la culture, montre une fois encore qu'il voyait en elle la racine même des maux et du devenir de l'Afrique et de l'homme d'une manière générale. C'est ce que confirme Bakary Traoré dans un témoignage rendu au fondateur de Présence Africaine : « *L'indépendance politique est conditionnée par l'indépendance culturelle* »⁸⁶³. Il est donc aisé de comprendre que l'engagement du fondateur de Présence Africaine a très tôt assumé les interrogations et préoccupations fondamentales de l'homme africain.

Et puisque culture et religion ont partie liée dans l'espace africain, il apparaît évident que les premiers pas de la renaissance culturelle africaine, marqués à partir du Premier Congrès des Ecrivains et Artistes Noirs, puis du Second Congrès du même genre, aient accordé de l'importance à la religion et notamment au catholicisme. Cette renaissance culturelle ainsi

⁸⁶³ Traoré B. dans « Témoignages sur Alioune Diop ». Archives de Présence Africaine. Ces témoignages dans lesquels on retrouve aussi bien des membres de la famille de l'intellectuel que des compagnons de lutte avec qui il a partagé sa foi en l'Afrique et en l'homme, ont été recueillis à l'occasion de la célébration du centenaire d'Alioune Diop dont le sommet a été le colloque organisé à Dakar en mai 2010.

amorcée a de cette manière, proposé des réponses à la problématique de la rencontre de deux notions jusqu'alors considérées comme antithétiques. La vitalité de la culture africaine, telle que les deux congrès l'ont affirmée, a appelé à une prise en compte de la culture, et plus encore à sa considération comme essentielle dans le processus de réconciliation souhaité. C'est en ce sens que ces rencontres tenues sous la houlette du fondateur de Présence Africaine ont indiqué au catholicisme la voie à emprunter pour se donner des assises profondes en terre africaine. C'est de la même manière que l'Eglise catholique a été renvoyée à la révision de ses propres méthodes, dans la mesure où celles-ci s'étaient généralement présentées au XIX^e siècle comme une entreprise de destruction, pis encore de négation culturelle.

Ainsi, l'importante place accordée à la religion par la SAC dans ses réflexions, bien qu'elle ne soit pas une organisation religieuse, coïncide avec les principes mêmes et les idéaux de la renaissance culturelle africaine. Que le catholicisme, plus que toutes les autres confessions, ait trouvé au sein des réflexions de la SAC une place importante, voilà qui atteste le bénéfice de l'engagement d'Alioune Diop en faveur du catholicisme. Il en ressort que, par rapport à l'identité africaine et au catholicisme, dans la volonté de promouvoir une rencontre plus harmonieuse que par le passé, les intellectuels réunis autour d'Alioune Diop n'ont pas ménagé les efforts qu'il convenait de déployer pour que les équivoques relatives à la présence de l'Eglise catholique dans le monde noir fussent levées et que l'histoire de ces deux notions s'exprimât selon des fondements nouveaux. A travers la SAC, la problématique de la rencontre de ces deux notions s'est donc voulue résolue grâce à des réflexions relatives à la culture, menées par tous les intellectuels de cette organisation. On n'est donc dès lors pas surpris de l'enthousiasme de ces intellectuels quant à la participation de l'Afrique au concile Vatican II.

De fait, le concile Vatican II aura permis aux intellectuels réunis autour d'Alioune Diop de considérer le catholicisme comme une donnée importante dans le processus d'émancipation des peuples africains. C'est ce qui explique l'appel à un engagement réel de cette intelligentsia dans la préparation de cet événement, appel adressé aussi bien aux catholiques de la SAC qu'aux non-catholiques, aux croyants non-chrétiens et aux athées de cette organisation. C'est dire que cet événement a permis de constater que l'engagement de d'Alioune Diop en faveur d'une réconciliation entre identité africaine et catholicisme n'est pas resté uniquement orientée vers les chrétiens d'Afrique. Le catholicisme fait l'objet d'un intérêt tout à fait particulier en raison de son apport qui peut être considérable dans

l'avènement d'une Afrique nouvelle à l'ère des indépendances. En effet, c'est cet avènement qui se situe au cœur même de la démarche ici menée.

Bien que ce travail se situe d'abord sur le terrain de l'histoire religieuse, il n'en demeure pas moins qu'elle traite également de l'histoire des idées, qui permet précisément de comprendre les dynamiques socio-culturelles de la période précédant et suivant les indépendances africaines et qui s'interroge sur la capacité des Africains à prendre en main leur destin dans le cours de leur propre histoire. Si ce destin semble de toute évidence incomber à l'élite, cette dernière a elle-même besoin de se positionner de manière claire, non seulement dans sa relation au peuple, mais aussi par rapport aux notions telles que le pouvoir politique, la gouvernance économique, les relations avec l'Occident, etc... Et en ce sens d'ailleurs, le rôle d'Alioune Diop aura été celui d'un avant-gardiste, d'un veilleur qui alerte l'Afrique sur la manière de rendre féconde l'effervescence et la fièvre politiques qui caractérisent alors les indépendances, de même que les aspirations des peuples à accéder à un mieux être tout en restant eux-mêmes.

Il s'en dégage l'idée selon laquelle l'histoire de la rencontre entre la religion chrétienne, plus précisément le catholicisme, avec l'identité africaine ne peut être une question close sur elle-même, traitée comme indépendante d'autres situations. En effet, elle ne se comprend et ne révèle tous ses écueils et toutes ses possibilités de dépassement que dans la mesure où elle s'ouvre à des situations non religieuses, profanes, et à des dynamiques africaines non chrétiennes ; car la réalité africaine d'alors se présente comme un « tout indissociable ». D'ailleurs les acteurs de l'histoire, même s'ils ont des terrains privilégiés d'expression correspondant à leurs orientations idéologiques, se retrouvent quasiment sur tous les terrains de la lutte africaine pour une affirmation globale de soi. Ainsi, « Identité africaine et catholicisme », titre fondé sur l'engagement d'Alioune Diop, met en exergue le caractère polyvalent de cet engagement, mais encore plus son unité. Et de fait, le catholicisme en terre africaine, dans son histoire, est-il séparé de l'histoire politique de ce continent ? Peut-on aborder la question de l'identité africaine sans labourer le terrain culturel et la réalité sociale, qui manifestent au plus haut point les conséquences du choc culturel, né bien avant le XIX^e siècle de la rencontre de deux expressions culturelles différentes, aux soubassements religieux profonds ?

Ce travail d'histoire a par ailleurs soulevé des questions d'ordre théologique, parce que la théologie dont il a été question ici est chrétienne et de ce fait porte les interrogations multiples

sur la capacité du catholicisme à tenir à l'Afrique un discours audible et pertinent. Il y a aussi dans le discours théologique africain, un enjeu d'enracinement de la religion chrétienne en Afrique qui mène à la conclusion que les catégories de la philosophie et des multiples représentations correspondant au monde occidental ne constituent qu'une approche particulière et partielle de la réalité humaine, qui correspond à des interrogations enracinées dans un terreau particulier. C'est en ce sens que l'engagement d'Alioune Diop qui a mis en exergue une philosophie africaine, c'est-à-dire une sagesse propre à un héritage culturel, ouvre de fait à une théologie qui ne peut se construire autrement qu'en empruntant les voies de la renaissance culturelle des peuples noirs.

Il y a ainsi lieu de reconnaître qu'à l'aune et au lendemain du deuxième concile du Vatican, si l'Afrique est prête à prendre la parole pour dire quelque chose d'elle-même, pour exprimer ses attentes, pour énoncer ses inquiétudes, pour annoncer l'avenir dans lequel elle entend s'engager, c'est parce qu'elle y a été préparée par divers événements, dont certains tiennent à la personne d'Alioune Diop. Il s'agit des Festivals qui situent la création artistique africaine au cœur de la réconciliation entre deux notions qui ont été longtemps présentées comme opposées.

Le Premier Festival Mondial des Arts Nègres ne peut être compris comme un événement indépendant de la religion, et plus encore de la religion chrétienne. Ce Festival a soutenu que la religion est l'âme de la culture et que, de ce fait, la création artistique en Afrique est inséparable de la dimension sacrée qui l'accompagne. Il s'agissait dès lors, dans une stricte fidélité aux idéaux du mouvement Présence Africaine, de mettre en lien religion chrétienne et création artistique. Il en est ressorti que le dialogue, pour la problématique qui est au cœur de cette réflexion, comme pour toute initiative prise par Alioune Diop, en constitue l'élément maïeutique, aussi bien que la clé de compréhension. C'est lui en effet qui permet de comprendre pourquoi l'africanité est au cœur de la quête qui nourrit en permanence l'engagement d'Alioune Diop, ainsi que le résume Micaela Fenoglio : « *Si la politique culturelle de Présence Africaine, comme nous l'avons remarqué, peut se traduire par le mot dialogue, son essence et sa raison d'être se résument dans le concept d'africanité* »⁸⁶⁴.

C'est dans ce même esprit de dialogue et de concertation que s'énonce l'intitulé du Deuxième Festival Mondial des Arts Nègro-Africains. Si Alioune Diop a voulu que celui-ci soit encore

⁸⁶⁴ Fenoglio M., *op. cit.*, p. 141.

plus solennel que celui de Dakar, c'est parce que la solidarité du monde noir allait s'ouvrir à des expressions autres, comme celle de l'Afrique arabe. L'on peut certes regretter que, lors de sa phase préparatoire, ce Festival ait méconnu le mérite d'un homme n'ayant ménagé aucun effort pour que, dans le concert des peuples, la voix de l'Afrique soit portée et respectée. Mais l'on est aussi en droit d'affirmer que le succès du Festival de Lagos, reconnu par beaucoup, n'en porte pas moins la marque indélébile des orientations de Présence Africaine. Même si ce Festival restera celui de nombreuses incompréhensions, il n'en demeure pas moins qu'il aura été un des événements majeurs de l'Afrique du XX^e siècle.

Et d'ailleurs les difficultés liées à ce Festival ne font que confirmer l'existence des multiples écueils liés à la définition d'une identité africaine. Si celle-ci doit être élaborée dans un rapport constructif avec le catholicisme, il y a aussi lieu de poser les questions qui en naissent : de quelle identité africaine parle-t-on ? S'agit-il de celle qui se présente comme un produit de l'histoire marqué par de nombreuses influences, berbères, arabo-musulmanes, occidentales... ? S'agit-il d'une identité qui se trouverait induite dans les valeurs traditionnelles africaines ? S'agit-il d'une identité à construire ? Toutes ces approches ont leur validité, car l'identité africaine qui se définit et interpelle la religion chrétienne dans son essence même, est celle qui se nourrit de multiples apports, qui puise dans son propre héritage et se révèle comme un mouvement, une dynamique, qui somme le catholicisme de n'être pas un ensemble de procédés et d'institutions, un corpus de doctrine, mais une réalité vivante qui se construit, s'enrichit, s'édifie en terre africaine, pour se donner une portée existentielle.

Comment en effet aurait-il pu en être autrement ? Aucune harmonie n'est possible entre des entités antinomiques ou antithétiques. Si l'identité africaine s'inscrivait dans une dialectique du devenir, comment le catholicisme pouvait-il, lui, rester figé ? A travers cette interrogation se précise donc l'une des conditions de la levée des équivoques nées de la relation établie entre les deux notions. Il importe pour la religion chrétienne qu'elle se défasse de tout ce qui l'immobilise et qui exprime des relations iniques entre deux expressions de civilisation. Il convenait donc que les expressions du catholicisme fussent revues à la lumière de l'africanité et même au crible de sa critique.

Mais le Deuxième Festival Mondial des Arts Négro-Africains de Lagos est-il allé si loin ? Certainement ! Bien que ce Festival se soit tenu en 1977, il a montré sa capacité à se prolonger à travers diverses influences. Les documents s'y rapportant ne traitent pas particulièrement du catholicisme, mais il n'en demeure pas moins que ce Festival a voulu

répondre aux attentes africaines d'alors, qui étaient au moins autant religieuses que politiques, économiques et sociales.

Et c'est peut-être en tenant compte de tout ceci qu'il est possible de comprendre les orientations du Troisième Festival Mondial des Arts Nègres mis en route par le fondateur de Présence Africaine. La solidarité des peuples noirs comme communauté de civilisation qu'il se proposait de mettre en exergue reposait sur les conclusions du Festival de 1977, qu'il devait mettre en application. Par ailleurs, la solidarité d'une communauté transcendant ses différences, ses oppositions et ses contradictions internes, a de ce fait besoin de valeurs spirituelles dont elle se nourrit puisqu'alors elles en constituent les principes fondamentaux. L'évocation de ces valeurs spirituelles en contexte africain, est une véritable ouverture sur la religion au sens général, et sur ses différentes expressions en Afrique : christianisme (catholicisme, protestantisme), islam, religion africaine traditionnelle. La prise en compte de ces trois religions les ouvre l'une à l'autre, les sommant toutes de dépasser des oppositions qui les ont caractérisées en terre africaine, à la faveur de la politique coloniale.

Tout ce qui précède permet simplement de constater que l'itinéraire d'Alioune Diop est traversé dans les années soixante dix par une réelle constance. Il y a certes des ruptures ¹ comme cela est clairement apparu à Lagos ² mais elles ne peuvent suffire à remettre en cause la permanence qui caractérise ses idées. Le titre *Identité africaine et catholicisme* s'inscrit dans la même constance. Les événements et les initiatives qui ont été analysés ici répondent tous à un même projet, s'inscrivent dans une même trajectoire, poursuivent un but commun. C'est pourquoi il convient d'ailleurs de situer dans le même sillage, le colloque d'Abidjan de 1977 qui pose clairement les conditions de possibilité d'une réappropriation et d'une redéfinition de l'identité africaine en rapport avec le catholicisme par l'Afrique, en énonçant la responsabilité africaine comme nécessaire.

Le colloque qui se tient à Abidjan en 1977, organisé par Alioune Diop sous l'égide de la SAC, répond lui aussi au projet global de la renaissance culturelle africaine comme condition de son insertion dans un monde moderne exigeant. Ce colloque a apporté une réponse à la question : comment sort-on des problèmes que soulève la difficile et douloureuse rencontre entre le catholicisme et l'identité africaine ? En ce sens, au terme de plusieurs années de réflexions menées autour d'Alioune Diop, le colloque d'Abidjan a été le principal élément de réponse proposée solennellement par l'Afrique elle-même.

En souhaitant, dans ce contexte, la reprise des fonctions de direction, de coordination et d'universalisation exercées par la papauté, on n'invite pas à fabriquer un simulacre, qui redouble un original ou la concurrence. On ne préconise pas d'installer une manière de bureaucratie céleste sur une montagne sacrée, du haut de laquelle elle laisserait tomber des arrêts et des oracles ou la pluie de roses de pieuses exhortations. Nous sommes en quête, non de structures et de programmes, mais d'un projet qui s'inventera à lui-même des structures et des programmes⁸⁶⁵.

L'initiative africaine, quant à la réponse à apporter aux questions nées de la rencontre entre l'identité africaine et le catholicisme, se caractérise par la volonté de ne pas clore le débat une fois pour toutes, car la réalité africaine est mouvante et toujours appelée à s'inventer, à s'adapter, à se dire, à s'orienter. Cette attitude est conforme à la pensée d'Alioune Diop toujours ouverte à plus de réflexion, qui ne clôt pas le débat mais appelle de multiples apports et prises de positions. Pour Alioune Diop, ses choix ne sont pas les seuls qu'il convienne de faire, ils permettent de voir la multiplicité des choix à faire.

Cette possibilité d'expression ouverte en permanence et annoncée par le colloque d'Abidjan permet de comprendre pourquoi autour d'Alioune Diop de multiples prises de positions ont eu lieu, s'inscrivant dans l'unique projet de la construction d'une Afrique contemporaine exerçant elle-même les responsabilités qui lui incombent. Le plus important au colloque d'Abidjan aura donc été la mise en exergue de la condition, des espoirs, des attentes et des potentialités de l'Afrique. Car c'est cette Afrique-là qui peut donner sens à la présence de la religion chrétienne dans le monde noir. C'est cette Afrique-là qui porte tous les bourgeons de l'être africain, en tant que lui-même est en devenir, dans la réalité qu'il incarne déjà.

Le colloque d'Abidjan a donc ainsi révélé un des aspects les plus importants de la l'engagement et de la personnalité d'Alioune Diop, son ouverture. Il a une fois de plus attesté que pour lui, une seule pensée ne suffit pas, sauf si elle est s'élabore comme la somme de multiples réflexions ; une seule action ne suffit pas, sauf si elle porte la somme de nombreuses actions concurrentes ou concomitantes. De ce fait le colloque lui-même, porté par un esprit de solidarité et de concertation, permet de conclure que quels que soient les apports qui enrichiraient les réponses données aux questions posées, leur pertinence et leur densité seront d'autant plus importantes qu'elles exprimeront la volonté des Africains de faire route ensemble, de chercher ensemble des projets mobilisateurs et déterminants pour leur avenir. « Identité africaine et catholicisme » ne peut donc rester l'apanage des seuls intellectuels, ni

⁸⁶⁵ Eboussi Boulaga F., « Pour une catholicité africaine ... », art. cit., p. 341.

même des seuls croyants ; car pour le fondateur de Présence Africaine, tout ce qui engage le destin des peuples noirs sur quelque terrain que ce soit est un problème globalement africain, qu'il soit religieux, politique, économique, social,...

C'est certainement par rapport à tout ceci qu'il convient de comprendre que le colloque d'Abidjan « Civilisation noire et Eglise catholique » ne pouvait suffire comme réflexion. Et de fait bien qu'Alioune Diop fût alors chrétien catholique, il envisagea de réfléchir aussi sur les rapports entre la civilisation noire et le protestantisme, et entre la civilisation noire et l'islam. Dans la mesure où l'avenir de l'Afrique se jouait aussi au sein de ces confessions, il y avait des raisons de s'y intéresser d'abord en tant qu'Africain, ensuite en tant qu'intellectuel. Il y avait par ailleurs des raisons pour les Africains de tout bord de se mobiliser en conséquence. Ainsi, « Identité africaine et catholicisme » ouvre l'identité africaine à d'autres expériences, à d'autres expressions, à d'autres réflexions, à d'autres rencontres, qui toutes participent d'une même dynamique, des mêmes ambitions, d'un même parcours, des mêmes difficultés et espoirs, autour d'un homme qu'il est dès lors, normal et fondamental de connaître. C'est pourquoi la présente réflexion s'est principalement intéressée à la personnalité et la pensée d'Alioune Diop, et, plus largement à un monde d'intellectuels, avec leur idéal. Comment être surpris que la réponse du catholicisme à l'engagement d'Alioune Diop ait aussi été réponse aux intellectuels africains et partant à toute l'Afrique ? Que l'adresse du catholicisme à l'endroit de l'Afrique ait épousé les contours et l'héritage du fondateur de Présence Africaine ? Comment ne pas comprendre que relativement à tout ceci, toute l'Afrique ou quasiment, se soit mobilisée pour participer à un événement qui constitue une réponse aux initiatives d'une personnalité qui, au nom de l'Afrique n'a pas hésité et pour l'Afrique a choisi de ne pas « exister » ?

Le synode des évêques pour l'Eglise en Afrique ou plus brièvement, le synode africain, n'a de sens que resitué dans le contexte de sa naissance, qui est précisément celui de l'engagement d'Alioune Diop. Même si nombre d'historiens du christianisme en Afrique et de théologiens se sont employés à défendre l'originalité d'une démarche attribuée au pape Jean-Paul II et à la curie romaine, les faits historiques attestent autre chose et permettent de confirmer que la réconciliation entre l'identité africaine et le catholicisme ne peut être considérée comme une solution toute trouvée par la hiérarchie catholique. Sinon alors pourquoi avoir attendu ce que le colloque d'Abidjan a qualifié, comme à mots presque voilés, de pourrissement ? Pourquoi les autorités de l'Eglise catholique n'ont-elles pas lancé des initiatives concrètes immédiatement après le concile Vatican II ?

Il est temps de rendre justice aux véritables initiateurs d'un projet africain de renaissance culturelle et religieuse. La reconnaissance du labeur qui aura été le leur oblige à reconsidérer des affirmations ayant longtemps éclipsé des acteurs de la scène de l'histoire religieuse en Afrique contemporaine, comme Alioune Diop, comme si la religion chrétienne en Afrique ne devait pas cesser d'être un christianisme continuellement régenté par d'autres, pensé par d'autres, parce que les Africains sont jugés incapables de s'inventer à partir de personnalités qui ne soient pas venues d'ailleurs.

Par ailleurs, la restitution aux Africains de leurs initiatives et la reconnaissance de ce qu'ils ont apporté de neuf aux institutions (du moins en ce qui concerne leur propre situation au sein de l'Eglise catholique), pour proposer des voies véritablement originales ne déforme, ni ne détériore, la réalité du catholicisme. Par contre celle-ci serait travestie, si, au nom d'un cléricisme toujours plus poussé en terre africaine, on se trouvait incapable de reconnaître qu'il n'y a pas que la hiérarchie qui pense ou qui initie, que le peuple le peut autant et même davantage. Les initiatives sont d'autant plus pertinentes et entraînantes qu'elles émanent du peuple et sont nourries de ses aspirations les plus profondes.

Ainsi, il est possible d'affirmer que la problématique de la rencontre entre l'identité africaine et le catholicisme est aussi celle de la relation entre la hiérarchie et le peuple au sein du catholicisme, celle de l'initiative africaine au sein d'une organisation, d'un mouvement, d'un message qui se veut universel. Cette problématique interroge avec pertinence la place de l'Afrique au sein de la religion chrétienne et débouche sur la connaissance de multiples accidents élevés au rang de l'essence et constituant les écueils à une véritable ouverture à d'autres formes d'expressions au sein du catholicisme. La rencontre entre l'identité africaine et le catholicisme, à travers l'engagement d'Alioune Diop, amène à s'interroger sur le regard que la religion chrétienne porte sur les problèmes africains, aussi bien ceux d'avant les indépendances africaines que ceux d'après et même ceux d'aujourd'hui.

Commentant les documents du synode africain, Maurice Cheza, Henri Deroitte et René Luneau constataient que son originalité, que ce soit pour l'idée de sa tenue que pour ses orientations, était fort discutable. Ses orientations ont été une sorte d'émanation du mouvement général de la renaissance africaine telle qu'elle a été amorcée après la Deuxième Guerre Mondiale et plus précisément avec le Premier Congrès des Ecrivains et Artistes Noirs, ce qui renvoie à Alioune Diop et à son mouvement intellectuel.

C'est en ce sens donc que la réponse du catholicisme, dans la convocation d'un synode africain, aura été, même implicitement, la reconnaissance de la valeur des questions posées au catholicisme autour Alioune Diop. Le Saint-Siège a omis un rappel historique qui aurait pourtant montré que l'Afrique par les Africains peut être au cœur de grandes mutations ayant marqué l'histoire du catholicisme, mais il est impossible de taire totalement ce que la vérité de l'histoire impose. L'on a par ailleurs invoqué la multiplication des synodes continentaux sous le pape Jean-Paul II pour dire qu'il n'y a pas lieu de faire du synode africain une spécificité. Mais l'on a tout de même constaté avec l'engagement d'Alioune Diop que les problèmes de l'Afrique ne pouvaient être dilués dans des considérations génériques et générales, parce que ceux-ci ont une résonance particulière, un contexte d'émergence particulier...

De plus, dans la mesure où le synode africain a inspiré d'autres synodes, sur des questions relatives aux héritages des peuples face au catholicisme, l'on peut aussi dire qu'une telle problématique, due à Alioune Diop, a été rayonnante. L'Afrique a ainsi fait naître des dynamiques nouvelles au sein des peuples, et même entre peuples différents. Cette problématique se rapporte à toutes les situations humaines, car les problèmes de l'Afrique sont des problèmes humains. Toute tentative, toute initiative ou décision tendant à lever ses équivoques concerne l'homme d'une manière générale. On peut ainsi dire qu'au sein du catholicisme, l'homme n'est épanoui que parce que les peuples particuliers le sont.

Toutefois, le constat ou la relecture qu'on peut faire aujourd'hui de l'engagement d'Alioune Diop ne permet pas d'affirmer que les impasses d'hier se soient ouvertes, ni que les situations équivoques aient perdu toute ambiguïté. Pourtant nul ne peut nier que le catholicisme d'hier n'est plus le même que celui d'aujourd'hui. Mais pour autant, l'identité africaine a-t-elle su trouver en son sein, une expression qui le reconnaisse explicitement dans la prise en compte des défis nouveaux ? Une réponse catégoriquement affirmative n'est pas évidente. Le catholicisme en Afrique a encore du chemin à faire, malgré de profonds changements survenus dans le sens de son africanisation. Ainsi, par rapport au chemin parcouru, aux années qui le séparent de la mort d'Alioune Diop, aux décennies qui l'éloignent des grands événements qui ont soulevé des questions profondément liées à son histoire en terre africaine, l'évaluation de sa situation reste mitigée. Un parcours a été fait certes, mais bien des interrogations demeurent. Le catholicisme en Afrique ne reste-t-il pas fortement dépendant des injonctions romaines ? Le discours théologique africain ne reste-t-il pas frappé d'une

certaine suspicion et même considéré par les Africains eux-mêmes comme un discours en perte de vitesse⁸⁶⁶ ?

Il y a peut-être lieu de croire qu'Alioune Diop était en avance sur son temps ; il l'était peut-être tellement qu'il faudra encore beaucoup de temps pour que les questions posées autour de lui trouvent une réponse à la mesure de son engagement. Mais ces questions elles-mêmes ne portent-elles pas des écueils ? Ne mettent-elles pas en exergue des limites dans l'engagement d'Alioune Diop ?

Les problèmes de la rencontre entre l'identité africaine et le catholicisme sont quasiment restés l'apanage des cercles d'intellectuels. Or Alioune Diop lui-même faisait remarquer que le peuple est garant des valeurs de civilisation. Dès lors on peut se demander si l'identité africaine telle qu'elle est présentée par ce cercle d'intellectuels coïncidait avec celle des peuples de l'Afrique. Dans l'Afrique indépendante, les années soixante-dix ont été marquées par une récupération de la notion d'identité africaine par certains dirigeants africains, à des fins politiciennes et dans le seul but de promouvoir et d'asseoir leur autoritarisme. Le cas le plus patent est celui du régime de Mobutu Sesse Seko et de son mouvement de l'authenticité africaine. Cette situation a non seulement été source de nombreuses confusions, mais a aussi nui aux intellectuels défenseurs des valeurs du monde noir. L'on en vient donc à se demander pourquoi Alioune Diop n'a pas clairement condamné une telle récupération, dommageable pour l'œuvre qu'il avait patiemment bâtie au sein de l'intelligentsia africaine.

La question de l'identité africaine dans sa relation avec le catholicisme serait donc aussi en définitive un problème de définition permanente de l'identité africaine, pour éviter n'importe quel contenu à cette notion, et pour lui donner une résonance toujours en accord avec les problèmes du temps. Et de fait, aujourd'hui, alors que l'Afrique est marquée par la pauvreté, le sous-développement et ses multiples corollaires, l'exploitation de ses ressources par des multinationales, sans aucun bénéfice pour les peuples, l'existence de régimes politiques à la légitimité discutable, l'identité africaine n'est-elle pas celle qui assume aussi ces situations pour correspondre au vécu, aux espoirs, aux inquiétudes de l'homme africain ? Dès lors, « identité africaine et catholicisme » s'énonce comme une conjonction de notions toujours nouvelle et fait de la problématique qui s'en dégage, une problématique qui, loin d'avoir été conclue sous la houlette d'Alioune Diop, s'est davantage définie comme un point de départ,

⁸⁶⁶ On peut lire en ce sens, l'introduction à l'ouvrage de Bujot B. et Ilunga Muya J., *Théologie africaine au XXI^e siècle...*, *op. cit.*

une véritable mise en route de réflexions qui, à travers le temps, se prolongent et appellent des approches toujours nouvelles, au regard du passé, du présent et davantage des perspectives d'avenir des peuples africains.

Table des Annexes

- Annexe 1 : Les peuples noirs dans le monde (selon la représentation des années 50)
- Annexe 2 : Lettre d'Alioune Diop à l'adresse des intellectuels du monde noir (Revue *Présence Africaine*)
- Annexe 3 : Activités radiophoniques de *Présence Africaine* (Archives de *Présence Africaine*)
- Annexe 4 : Cheleureuse note de Langston Huyges à Alioune Diop (Archives de *Présence Africaine*)
- Annexe 5 : Résolution des congressistes de la Sorbonne (Revue *Présence Africaine*)
- Annexe 6 : Déclaration des étudiants catholiques de l'Afrique noire en France (Archives générales des pères du Saint-Esprit)
- Annexe 7 : Motion finale des étudiants catholiques d'Afrique noire en France, suite à leur Déclaration (Archives générales des pères du Saint-Esprit)
- Annexe 8 : Lettre de Mgr Marcel Lefebvre au père Joseph Michel (Archives générales des pères du Saint-Esprit)
- Annexe 9 : Annonce du report du Deuxième Congrès des Ecrivains et Artistes Noirs (Revue *Présence Africaine*)
- Annexe 10 : Exemple de lettre adressée par la SAC aux évêques d'Afrique dans le cadre de la démarche « Personnalité africaine et catholicisme » (Archives de la C.D.O.)
- Annexe 11 : Vœux des intellectuels africains en rapport avec la démarche « Personnalité africaine et catholicisme » (Revue *Présence Africaine*)
- Annexe 12 : Lettre de la Secrétairerie d'Etat du Vatican à Alioune Diop (Archives de *Présence Africaine*)
- Annexe 13 : Lettre du délégué apostolique de Lagos à Alioune Diop (Archives de *Présence Africaine*)
- Annexe 14 : Projet de circulaire relative à l'emprunt d'objet d'art (Archives de l'Unesco)
- Annexe 15 : Engagements de l'Unesco dans le Premier Festival Mondial des Arts Nègres (Archives de l'Unesco)
- Annexe 16 : Réponse du président Senghor au directeur de l'Unesco (Archives de l'Unesco)
- Annexe 17 : Lettre d'Alioune Diop à l'Unesco (Archives de l'Unesco)
- Annexe 18 : Liste des pays et communautés invités au Festival de Lagos

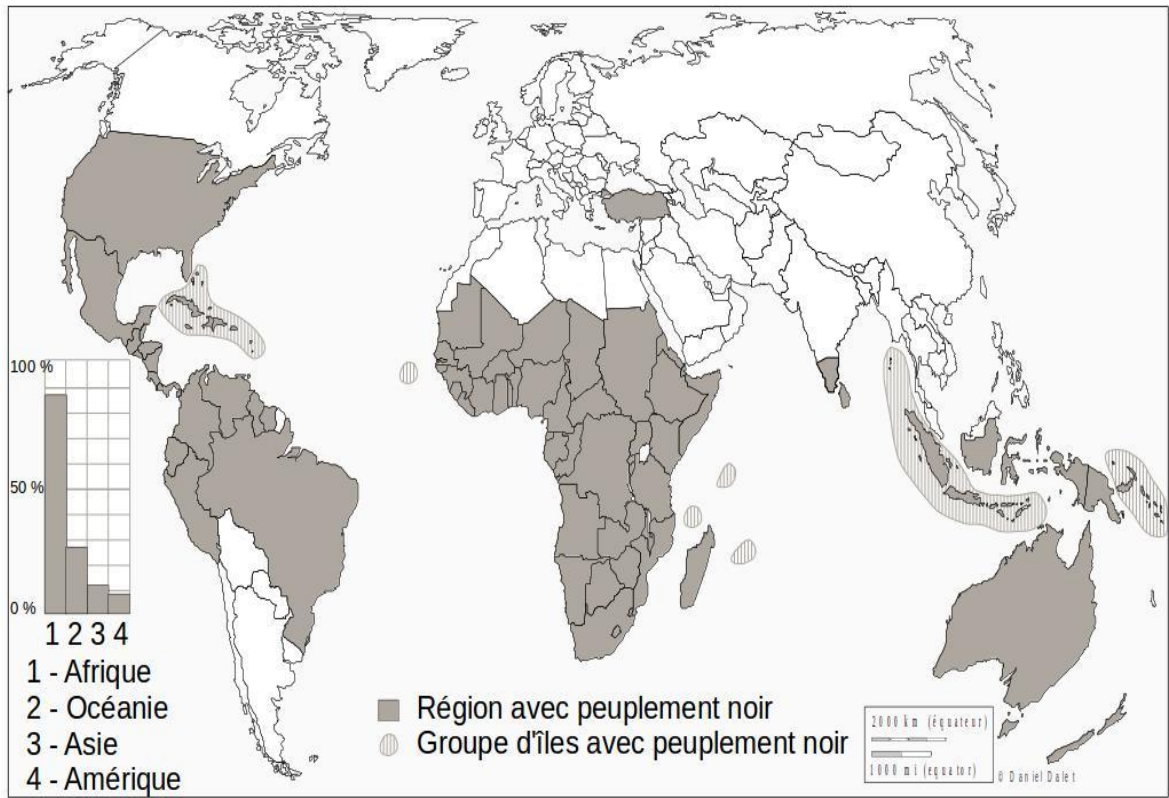
Annexe 19 : Lettre de Léopold Sédar Senghor à Alioune Diop (Archives de Présence Africaine)

Annexe 20 : Déclaration finale du Festac (Archives de Présence Africaine)

Annexe 21 : Aperçu des statuts modifiés du Festac (Archives de Présence Africaine)

Annexe 22 : Lettre de la chancellerie de l'université de l'Ile Maurice (Archives de Présence Africaine)

Annexe 1



Annexe 2

LE CONGRES DES ECRIVAINS ET ARTISTES NOIRS

PROBLEMES CULTURELS DU MONDE NOIR

Monsieur,

Le Congrès des Ecrivains et Artistes qui se tiendra à Paris en septembre prochain doit s'inspirer exclusivement des préoccupations et problèmes spécifiques des Hommes de Culture du Monde Noir. Pour nous permettre de savoir comment se posent les plus importants de ces problèmes, selon les aires de cultures et l'évolution historique de chaque pays, nous demandons à quelques écrivains ou artistes des plus représentatifs dans chaque pays de vouloir bien traiter sous forme d'article (d'environ 4.000 à 12.000 mots) le sujet qui les préoccupe le plus et qui leur paraît un **problème majeur de la culture dans le Monde Noir**.

Chacun des hommes de culture sollicités traitera donc dans sa langue, avant le 15 août, de la question la plus expressive de sa personnalité et de sa situation à la fois, mais avec l'arrière pensée de proposer un problème plutôt que d'imposer sa solution. Il s'agit de susciter la réflexion, le débat, l'inquiétude féconde, plutôt que d'endoctriner.

Il n'est pas exclu non plus qu'au lieu de poser « son » problème, un auteur s'efforce de poser « le » problème de son pays, sachant d'ailleurs qu'il s'adresse au Monde Noir tout entier, c'est-à-dire à des univers spirituels variés et fortement marqués par la culture française ou anglaise, américaine, ou portugaise, espagnole, ou arabe...

Maint artiste ou écrivain aura déjà répondu à notre demande pour avoir publié un livre, une étude exprimant précisément soit l'aspect original de leur personnalité et de leur situation, soit la physionomie tragique, singulière ou heureuse de leur culture locale. Dans ce cas, nous demandons à l'auteur de nous adresser ce texte qui n'est peut-être pas très connu de tous, et que nous publierions éventuellement.

L'ensemble de ces textes aura pour effet d'inspirer correctement les rapporteurs généraux qui ne connaissent pas nécessairement tous les pays du Monde Noir. Nous aurons ainsi contribué à donner à notre Congrès la tenue et l'universalité qui sont dignes de lui.

Dans cet espoir,

Nous vous prions d'agréer, Monsieur, l'assurance de notre considération distinguée.

N.B. — Aidez-nous à déterminer les hommes de culture qui, dans vos pays sont désignés par leur talent et leur compétence pour être délégués au Congrès. Aidez-nous à savoir en quoi leur contribution serait la plus précieuse.

D'autre part, à Londres, aux Antilles, au Brésil, et à New-York, des comités de Préparation au Congrès se constituent et fonctionnent déjà. Nous invitons les diverses communautés noires de tous pays à prendre de telles initiatives et à nous écrire à ce sujet.

Annexe 3

SOCIÉTÉ AFRICAINE DE CULTURE
(PRÉSENCE AFRICAINE)

LECTURES AFRICAINES

L'équipe de PRÉSENCE AFRICAINE en accord avec RADIO FRANCE INTERNATIONALE (Ibrahima KAKE) se propose d'organiser une émission "LECTURES AFRICAINES".

Cinq séries sont prévues (animateur général I. Kaké).

			<u>Interviewers</u>	<u>Interviewés</u>
ABIDJAN	Lectures africaines de la BIBLE		R.P. FENOUCOU	R.P. HEGDA " EBOUSSI " BINWENYI etc...
DAKAR	" "	MARX	Babacar SINE	SENGHOR Majh. DIOP Amadi DIENG etc...
PARIS	" "	FREUD	Nemel FOTE	Ibr. SON Babacar DIOP etc...
DAKAR	" "	L'HISTOIRE DES PEUPLES	Ibr. KAKE	Ch. A. DIOP Th. OBENGA Ch. MONDJI etc...
PARIS	" "	LITTÉRATURE - orale - écrite	N. DIABATE KADIMA	M. GASSAMA M. GASSAMA DIABATE RABENANANJARA etc...

Annexe 4

Especially for Alioune
Diop — with a
heartly welcome
to our U. S. A. —

Sincerely,

Langston Hughes

New York,
October 29,
1957.

Résolution

Le Congrès des Ecrivains et Artistes noirs réunis à Paris les 19, 20, 21, et 22 septembre 1956,

Considérant,

1° Que les travaux du Congrès ont dégagé l'immense intérêt de l'inventaire entrepris devant lui eu égard aux diverses cultures noires qui ont été systématiquement méconnues, sous-estimées, parfois détruites ;

2° Qu'il lui est apparu la nécessité impérieuse de procéder à une redécouverte de la vérité historique et à une revalorisation des cultures noires, l'ignorance et la présentation erronée ou tendancieuse de cette vérité ayant contribué à provoquer la crise qui atteint la culture noire en elle-même et dans ses rapports avec la culture humaine en général,

Annexe 6

Déclaration des Etudiants Catholiques D'AFRIQUE NOIRE EN FRANCE

(Rassemblement de Pau, 6 et 7 avril 1956)

NOUS, Etudiants Catholiques d'Afrique Noire en France, réaffirmons notre volonté de rester à la fois pleinement Chrétiens et pleinement Africains; il ne peut être question pour nous, en aucun cas et sous aucune pression, de choisir entre ces deux fidélités.

Nous demandons aux catholiques français de faire l'effort nécessaire pour comprendre les exigences de cette double fidélité à l'Eglise et à l'Afrique. Le refus de cet effort ne manquerait pas d'accréditer dans l'esprit de certains de nos compatriotes le sentiment que nous risquons d'être moins Africains parce que Chrétiens.

Nous souhaitons qu'ils réalisent que si beaucoup de Français trouvent dans les conditions économiques et sociales de leur propre pays des obstacles sérieux à une vie chrétienne intégrale, le système colonial se révèle dans les faits comme un obstacle beaucoup plus grand encore à une véritable implantation et à l'épanouissement d'un christianisme authentique.

Nous affirmons notre attachement au droit naturel des peuples africains à disposer d'eux-mêmes. Loin de diminuer cet attachement, notre foi ne peut que le renforcer puisqu'elle tend à la libération et l'épanouissement spirituel de l'homme.

Nous sommes douloureusement étonnés qu'au moment où s'effondre un système colonial injuste et périmé, des catholiques continuent de penser que les échanges entre Européens et Africains ne sont possibles que dans le cadre de ce système.

C'est en pleine confiance que nous nous adressons aux catholiques de France et leur demandons de ne pas se laisser arrêter par des préjugés. Nous sommes persuadés que notre foi commune reste le meilleur terrain d'entente et notre plus grand espoir est de pouvoir trouver chez tous nos frères catholiques un véritable esprit international, une acceptation loyale du « devoir de décolonisation » et la reconnaissance de nos responsabilités d'hommes et de chrétiens africains.

Loin de suivre certaines publications, fussent-elles patronnées par des ecclésiastiques, qui cherchent à lier à tout prix Christianisme et « Mission civilisatrice de la France », nous, Catholiques africains, voulons nous en tenir à l'enseignement de l'Eglise : « L'Eglise catholique ne s'identifie aucunement avec la culture occidentale. Elle ne s'identifie d'ailleurs avec aucune culture, mais elle est disposée à faire alliance avec chacune ». (Pie XII, 1955)

Nous attendons de l'Eglise missionnaire qu'elle fasse confiance à notre sens chrétien et que, d'une façon plus générale, elle accorde aux élites chrétiennes une audience de plus en plus large; qu'elle ne se laisse pas rebuter par notre véhémence. Nous sommes convaincus que notre effort va dans le sens de la Mission théologiquement envisagée : l'implantation de l'Eglise en Afrique.

Il nous paraît indispensable que s'établissent des contacts étroits et permanents entre nous et le clergé de nos pays et que, de son côté, le clergé d'Europe s'efforce d'envisager les problèmes africains dans une optique africaine.

Le vaste programme que nous avons élaboré dans le cadre de notre rencontre ne nous paraît réalisable que dans une communauté de foi et de rayonnement qui, loin de marquer une division dans l'Eglise, n'est que le signe de sa catholicité.

Notre christianisme ne s'épanouira qu'à partir de notre engagement dans tout notre milieu de vie. Il nous semble important de mettre l'accent sur cette notion d'engagement chrétien. Il faut que chaque catholique africain se sente responsable du rayonnement et de la dilatation de notre communauté.

Annexe 7

MOTION FINALE

Nous, Etudiants Catholiques Africains en France,

Nous référant aux exigences de notre conscience chrétienne :

1° — Réaffirmons solennellement qu'il existe à l'égard de tous les pays coloniaux — **y compris l'Algérie** — un devoir de décolonisation qui va dans le sens du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes.

2° — Déplorons la complicité de certains catholiques qui rendent dangereusement difficile, par leurs écrits, leurs paroles ou plus généralement par leur influence, l'accession des peuples colonisés à l'indépendance nationale dans la paix et la charité et qui entretiennent une confusion malheureuse entre mission évangélisatrice et système colonial.

3° — Déclarons avec émotion que l'utilisation des troupes dites de « **tiraillleurs sénégalais** » dans une guerre coloniale comme celle de l'Algérie :

- Pose un grave problème moral.
- Heurte profondément notre esprit chrétien et notre conscience africaine.
- Crée une atmosphère d'hostilité entre des peuples frères.
- Et va à l'encontre des devoirs élémentaires de respect et de justice à l'égard des populations d'Afrique.

4° — Demandons en conséquence à tous ceux qui exercent en Afrique et en France une responsabilité politique, sociale ou religieuse, de contribuer de toutes leurs forces à mettre fin à un abus aussi pernicieux.

Annexe 8



Dakar (Sénégal), le 24 avril 1956

LEGATION APOSTOLIQUE
DE DAKAR

n° 2II/56/P/

Cher Père Michel;

Par la poste, j'ai reçu la "Déclaration des Etudiants catholiques" d'Afrique Noire, en France.

Je suppose qu'elle n'a pas été rédigée sans votre approbation. C'est peut être gratuit, car il n'est pas toujours possible et facile de donner des directives aux étudiants

Mais je ne suis pas bien d'accord sur l'opportunité de cette déclaration, ni sur son bien-fondé.

C'est peu connaître les pays d'Islam que de penser que nos chrétientés pourront s'y développer facilement et nos catholiques d'Afrique Noire risquent bien de se voir briner et persécuter par ceux qu'ils prétendent libérer aujourd'hui.

J'aurais compris cette Déclaration sous la plume de musulmans, pas de catholiques. Il est vrai que l'Aumônerie n'est pas en cause dans cette déclaration, ni par une signature, ni par une allusion quelconque.

Cependant, le timbre du bureau de poste et la ronéotypie donnent à penser que c'est à la rue Thibaud que la feuille a été faite.

Il est très possible et vraisemblable que la France n'arrivera pas à se maintenir en Algérie. Mais il vaut mieux au moins nous taire que de contribuer à un départ qui sera le triomphe de l'Islam et, avec lui, du communisme.

Loïn de moi de ne pas voir dans ces événements la rançon de l'athéisme et de l'égoïsme de la France, mais cela ne doit pas nous empêcher de voir l'approche d'une réalité qui sera bien douloureuse pour le règne de Notre Seigneur

J'espère vous voir dans deux mois à Paris, ou peut être avant, si vous veniez jusqu'à Dakar et autres lieux.

Croyez, cher Père Michel, à mon entier dévouement en Notre Seigneur.

Armand Lefebvre

Délégué Apostolique de Dakar.

Père MICHEL
Président des Etudiants
Paris

Monseigneur LEFEBVRE ME DIRA DE VIVE VOIX:

"Que les canons français se retirent d'Algérie et c'en est fait de la présence de l'Eglise en Afrique du Nord".

Annexe 9

II^e CONGRES DES ECRIVAINS ET ARTISTES NOIRS (Rome : 27 mars-2 avril 1959)

A la demande des écrivains et artistes d'expression française et en raison de la gravité des circonstances politiques en septembre (en France et en Afrique sous influence française), nous avons dû, d'accord avec les autres pays, reporter notre congrès en 1959 : du 27 mars au 2 avril.

Quelles que soient les nouvelles circonstances, nous avons résolu, cette fois, de tenir ce deuxième congrès.

Nos lecteurs comprendront que, en raison des préparatifs longs et absorbants, de ce congrès, les deux derniers numéros aient paru avec quelque retard — et nous en excuseront.

P. A.

Annexe 10

SOCIÉTÉ AFRICAINE DE CULTURE
(PRÉSENCE AFRICAINE)

PARIS, le 1er février 1962.

A son Excellence
MGR Jean ZOA
Archevêque de
YAOUNDE

Excellence,

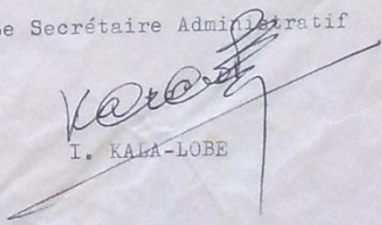
Nous nous permettons de vous adresser ci-joint une notice concernant le Cahier spécial que nous préparons et qui devra exprimer les "Voeux Africains pour le 2e Concile de Rome".

Devant l'importance universelle de cet Evénement, nous croyons que les "Figures de proue" de la Conscience africaine ont le devoir de marquer leurs préoccupations quant à la nouvelle conception du monde qui pourrait être élaborée au cours de ce Concile, conception qui concerne l'Afrique Noire et le Tiers-Monde de prime abord et dont nous sommes fondamentalement "concernés".

C'est dans le souci de la recherche de cette prise de conscience africaine que nous vous adressons la notice ci-jointe, dans l'espoir que vous voudrez bien vous associer à notre ardent désir d'affirmation de la personnalité de l'Homme noir dans tout ce qui touche sa condition dans le concert du Monde moderne.

Daigne, votre Excellence, recevoir l'hommage de notre profond respect.

Le Secrétaire Administratif


I. KALA-LOBE

Annexe 11

VŒUX

1. Entre Chrétiens.

Puisque, selon le mot du Christ lui-même, il faut « qu'ils soient Un afin que le monde croie » (saint Jean), il paraît souhaitable :

- Sur le plan de la **Bible** : une coopération dans la traduction et la diffusion ;
- Sur le plan de l'**Ecole** et de l'**Université** : coopération interprofessionnelle ;
- Sur le plan de la **Presse** : collaboration loyale dans la défense des valeurs communes, africaines et chrétiennes ;
- Sur le plan des **séminaires** et **maisons religieuses** : promouvoir la formation œcuménique ;
- Enfin, africanisation par une réforme des institutions ecclésiales de nature à éliminer des facteurs de division.

2. Entre croyants africains.

S'il est vrai que cette parole du Christ vaut aussi pour l'Afrique : « Quand j'aurai été glorifié, j'attirerai tout à Moi » (Saint Jean), il paraît souhaitable de :

- Promouvoir le respect et l'estime mutuels entre croyants de toutes les religions ;
- Favoriser le contact loyal pour dégager les valeurs communes et constructives de l'Afrique.

Annexe 12



SECRETARIERIE D'ÉTAT

N. 128852

DU VATICAN, 5 Décembre 1968

Cher Monsieur,

Je tiens à vous remercier des sentiments que vous exprimez dans vos récentes lettres des 25 et 27 Novembre et des efforts que vous déployez pour aplanir le différend survenu entre le Président Senghor et les Pères Dominicains de Dakar.

Je prends note que vous le faites à titre purement personnel, guidé par votre amitié pour l'un et les autres, et aussi par votre désir de servir l'Eglise.

Veillez agréer, cher Monsieur, l'expression de mes sentiments respectueux et bien dévoués en N.S.

Francis Xavier Suter

Monsieur Alioune Diop
19, rue Censier

Paris

Annexe 13



APOSTOLIC DELEGATION
9, Anifowoshe Street,
VICTORIA ISLAND

N. 6759/73

P. O. BOX 2470, LAGOS
PHONE 2141122224

le 8 Avril 1973

Monsieur le Secrétaire Général,

Je m'empresse de vous remettre une lettre confidentielle et personnelle de Mgr. Benelli, Substitut de la Secrétairerie d'Etat.

Comme le dit Mgr. Benelli dans une lettre qu'il m'a envoyé, le Saint-Siège aimerait vous demander votre collaboration personnelle pour tenter d'aboutir à une solution de conciliation en Guinée.

A ce sujet, je me permets de vous prier d'avoir l'amabilité de lui faire avoir votre réponse, que j'espère tout à fait positive, le plus tôt possible.

Naturellement cette Représentation Pontificale reste à votre complète disposition pour la transmission de votre lettre à travers notre Courrier diplomatique.

Veuillez agréer, Monsieur le Secrétaire Général, l'expression de mes sentiments bien respectueux

Mgr. Amelio Poggi
Délégué Apostolique

Monsieur Alioune DIOP
Secrétaire Général du
II^e Festival Mondial des Arts
et de la Culture Nègre

LAGOS

Annexe 14

P. Engelbert Mveng
4, Montée de Fourvière
Lyon 5e (Rhône)

13 mai 1964

Projet de circulaire à l'adresse des
Directeurs des Affaires culturelles
des Gouvernements Africains intéres-
sés; des Directeurs de Musées ou
Centres Culturels à visiter...

Projet envoyé à M. J. Gabus pour étude

Monsieur le Directeur,

Chargés par le Comité Technique du Premier Festival Mondial des Arts Nègres, et par la Commission des Arts de la Société Africaine de Culture, de la préparation du Premier festival des Arts Nègres et du Colloque des experts et spécialistes d'Art Africain qui aura lieu au cours de ce Festival, nous serons les hôtes de votre ville du..... au et désirons prendre contact avec les personnes et les institutions responsables du patrimoine artistique de votre pays.

Nous désirons spécialement connaître :

- 1) Les principaux musées de votre pays, et les collections qui s'y trouvent, ainsi que les Centres culturels et les collections privées.
- 2) La vitalité de l'art traditionnel dans votre pays, et son expression actuelle : quels sont les foyers les plus actifs et dans quel genre spécialement.
- 3) Les genres les plus cultivés : musique, danse, sculpture, architecture, art dramatique, art religieux... etc.
- 4) Les réalisations modernes inspirées de ces différents aspects de l'art traditionnel; existe-t'il des productions originales pour la radio, le cinéma, la télévision ?
- 5) Existe-t'il un enseignement de l'art traditionnel dans les écoles, et quel en est le niveau (primaire, secondaire, supérieur ?) Quelles sont les formes enseignées, et selon quelles méthodes ? Avez-vous des Ecoles d'Art Africain ?
- 6) Comptez-vous sur la Société Africaine de Culture et sur l'Unesco pour vous aider à réaliser des projets précis dans ces domaines ? Lesquels.

Nous comptons beaucoup sur votre collaboration et sur tous les moyens que vous voudrez bien mettre à notre disposition pour nous permettre un contact fécond avec le patrimoine artistique de votre pays. Nous vous prions d'agréer, Monsieur le Directeur, l'assurance de nos sentiments distingués.

Pour le Comité technique
et pour la Commission des Arts de
la SAC :

J. Gabus
E. Mveng

Annexe 15

Telegraphe UNESCO-PARIS. Telex 27602 PARIS



Tel. : SUffren 86-00; SUffren 98-70; SOLferino 99-48

ORGANISATION DES NATIONS UNIES POUR L'ÉDUCATION, LA SCIENCE ET LA CULTURE
UNITED NATIONS EDUCATIONAL, SCIENTIFIC AND CULTURAL ORGANIZATION

PLACE DE FONTENOY, PARIS-7^e

le Directeur général

DG.3/2/238

le 9 mars 1966

Monsieur le Président,

Me référant aux résolutions 3.444 et 3.445 que la Conférence générale a adoptées à sa treizième session, ainsi qu'aux échanges de vues qui ont eu lieu entre vos collaborateurs et les miens sur la contribution que l'Unesco doit apporter à l'organisation d'un colloque international sur les arts nègres, j'ai l'honneur de vous soumettre le projet d'accord ci-après :

1. L'Unesco s'engage à assurer les services d'interprétation, en anglais et en français, du colloque prévu du 31 mars au 6 avril dans le cadre du Festival mondial des arts nègres de Dakar. La valeur totale de ces services s'élève à 3.000 dollars des Etats-Unis.
2. L'Unesco fournira des billets d'avion pour le transport en classe touriste, du lieu de leur résidence à Dakar et retour, des personnalités dont la liste a été établie d'un commun accord entre l'Association internationale du Festival de Dakar et la Société africaine de Culture d'une part, et le Secrétariat de l'Unesco d'autre part. Cette prestation représente l'équivalent de 20.000 dollars des Etats-Unis.

Sous votre haute autorité, l'Association internationale du Festival de Dakar et la Société africaine de Culture s'engagent :

- a) à mettre au programme du Festival mondial des arts nègres de Dakar un colloque qui se tiendra du 31 mars au 6 avril 1966 et aura pour thème les arts nègres, leur signification dans la vie du peuple et leur influence dans le monde;

S. Exc. Monsieur Léopold Sedar Senghor,
Président de la République du Sénégal
Dakar
Sénégal

... / ...

- b) à établir, en consultation avec l'Unesco, la liste des participants et le programme du colloque;
- c) à prendre toutes les dispositions nécessaires à l'envoi des invitations, à la réception, au logement et au séjour des participants à Dakar, à l'organisation matérielle des séances (en fournissant notamment une salle installée pour l'interprétation simultanée, avec cabines) et au fonctionnement du secrétariat du colloque.

Le Fonds culturel africain soumettra à l'Unesco dans les trois mois de la fin du colloque, c'est-à-dire le 7 août 1966 au plus tard, un rapport sur l'utilisation des prestations fournies par l'Organisation.

Si, comme je l'espère, les dispositions qui précèdent rencontrent votre agrément, je vous serais obligé de bien vouloir signer et dater les trois exemplaires de la présente lettre et de m'en retourner deux. Cette lettre constituera alors l'accord entre votre Gouvernement et l'Unesco pour ce qui concerne l'organisation du colloque.

Je vous prie d'agréer, Monsieur le Président, les assurances de ma très haute considération.

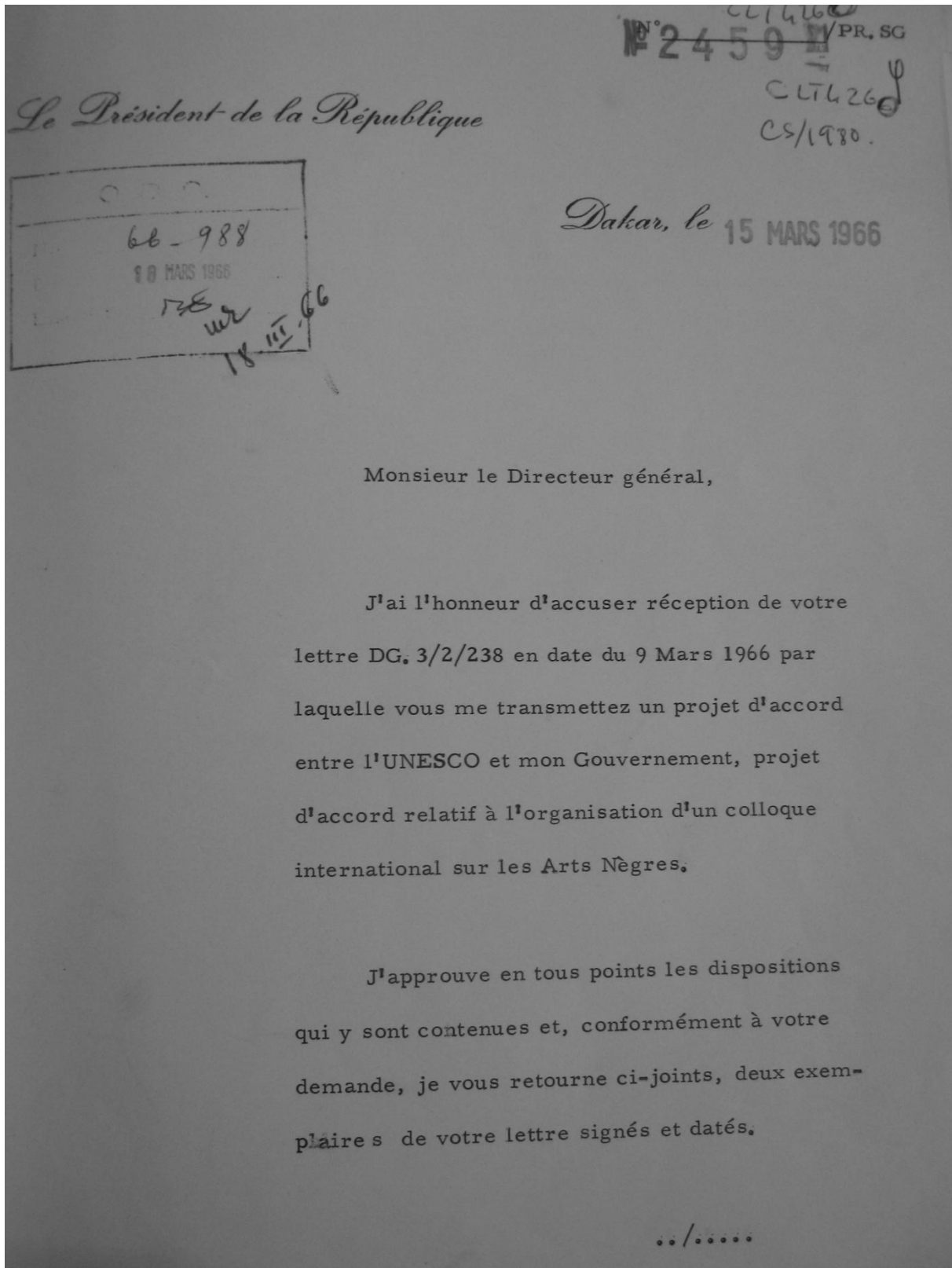
15 MARS 1966

René Maheu

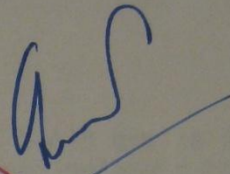
René Maheu



Annexe 16



Je vous prie d'agréer, Monsieur le Directeur
général, avec mes remerciements, les assurances
de ma haute considération. -

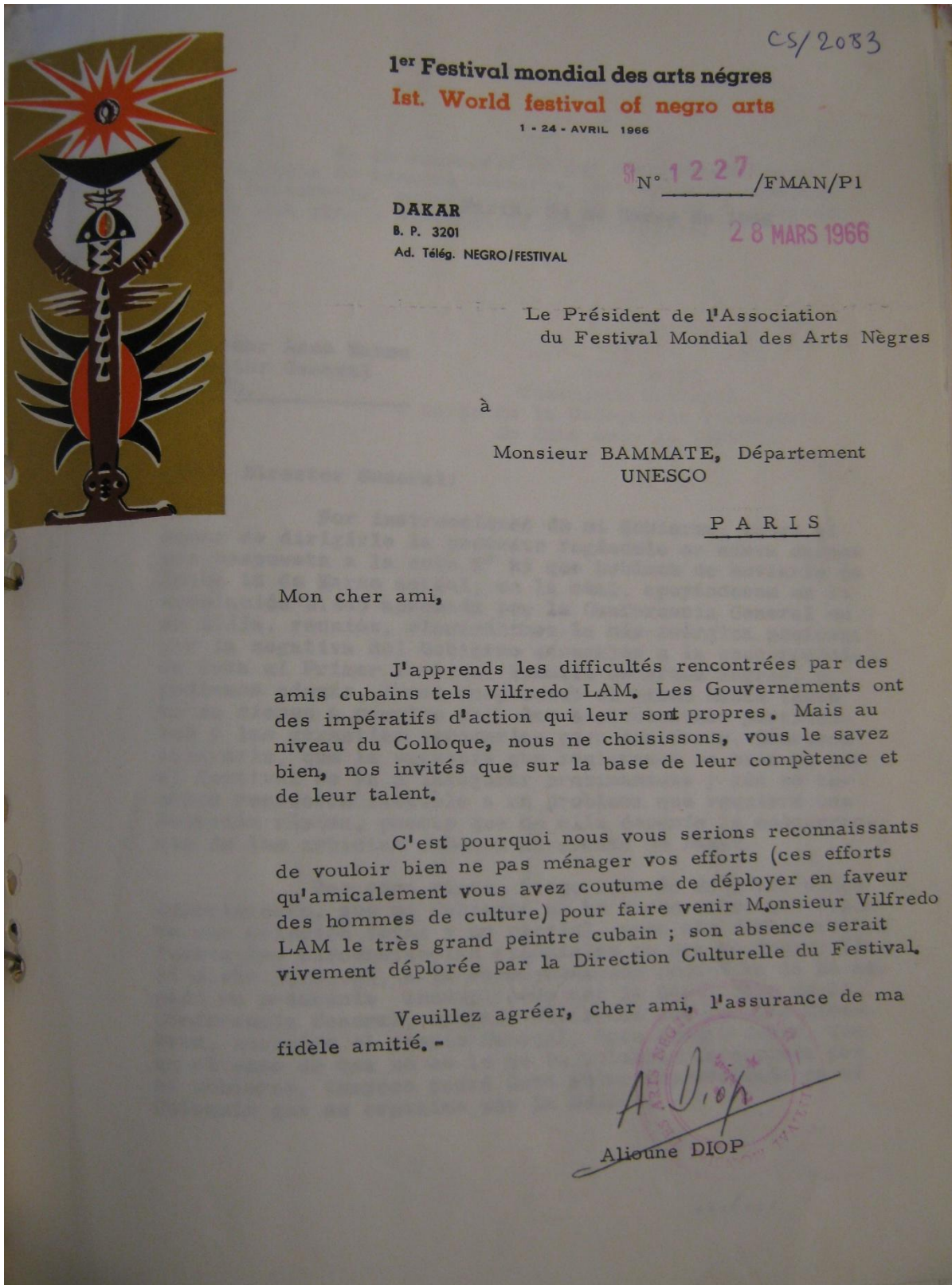


Léopold Sédar SENGHOR

René MAHEU
général de l'UNESCO
Fontenoy

- P A R I S 7è -

Annexe 17



Annexe 18

Liste des pays et communautés invités au Festival de Lagos en 1977

Zone Amérique du Sud : Brésil, Equateur, Colombie, Venezuela, Panama, Pérou.

Zone des Caraïbes : Guyane, Haïti, Jamaïque, Trinité et Tobago, Cuba, Surinam, République dominicaine, Bahamas, Barbade, St Christopher-Nevis-Anguilla, Antigua, Montserrat, Ste Lucie, St Vincent, Grenade, Bermudes, Belize.

Zone USA : Etats Unis*, Canada*.

Zone Royaume Uni et Irlande : Royaume Uni et Irlande du Nord

Zone Europe : France*(Guadeloupe, Martinique, Guyane française), Allemagne de l'Ouest (RFA)*, Pays-Bas*, Communautés noires de tous les autres pays européens et occidentaux qui n'appartiennent à aucune zone.

Zone Australasie : Australie*, Nouvelle-Zélande*, Papouasie/Nouvelle Guinée*, Inde*.

Zone Afrique orientale : Ethiopie, Soudan, Somalie, Madagascar, Île Maurice.

Zone Afrique australe : Zambie, Botswana, Lesotho, Swaziland.

Communauté de l'Afrique de l'Est : Kenya, Ouganda, Tanzanie.

Zone Afrique centrale I : Zaïre, Rwanda, Burundi, Tchad.

Zone Afrique centrale II : Cameroun, République centrafricaine, République populaire du Congo, Gabon, Guinée équatoriale.

Zone Afrique de l'Ouest (anglophone) : Libéria, Gambie, Sierra Léone, Ghana, Nigéria.

Zone Afrique de l'Ouest (francophone) I : Mauritanie, Mali, Guinée-Bissau.

Zone Afrique de l'Ouest (francophone) II : Côte d'Ivoire, Haute-Volta, Niger, Bénin, Togo, République de Guinée.

Zone Afrique du Nord : Egypte, Lybie, Tunisie, Algérie, Maroc.

Zone des Mouvement de libération : Tous les mouvements de libération reconnus par l'OUA.

Les pays portant un (*) indiquent une invitation explicitement adressée aux communautés noires. Les pays sont désignés avec les noms qu'ils avaient en 1977.

Annexe 19

Le Président de la République

N° 2523 PR/SP

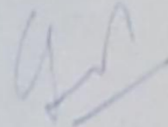
Dakar, le 22 Octobre 1969

PERSONNELLE

Mon cher Alloune,

Tu trouveras, ci-joint, photocopie de la lettre que je reçois de Busia. Il est donc probable que son Cabinet acceptera d'organiser, à Accra, le Second Festival mondial des Arts nègres.

Crois, mon cher Alloune, à l'assurance de mes sentiments fidèles.



Léopold Sédar SENGHOR.

Monsieur Alloune DIOP
16 rue Descartes
PARIS - V^e

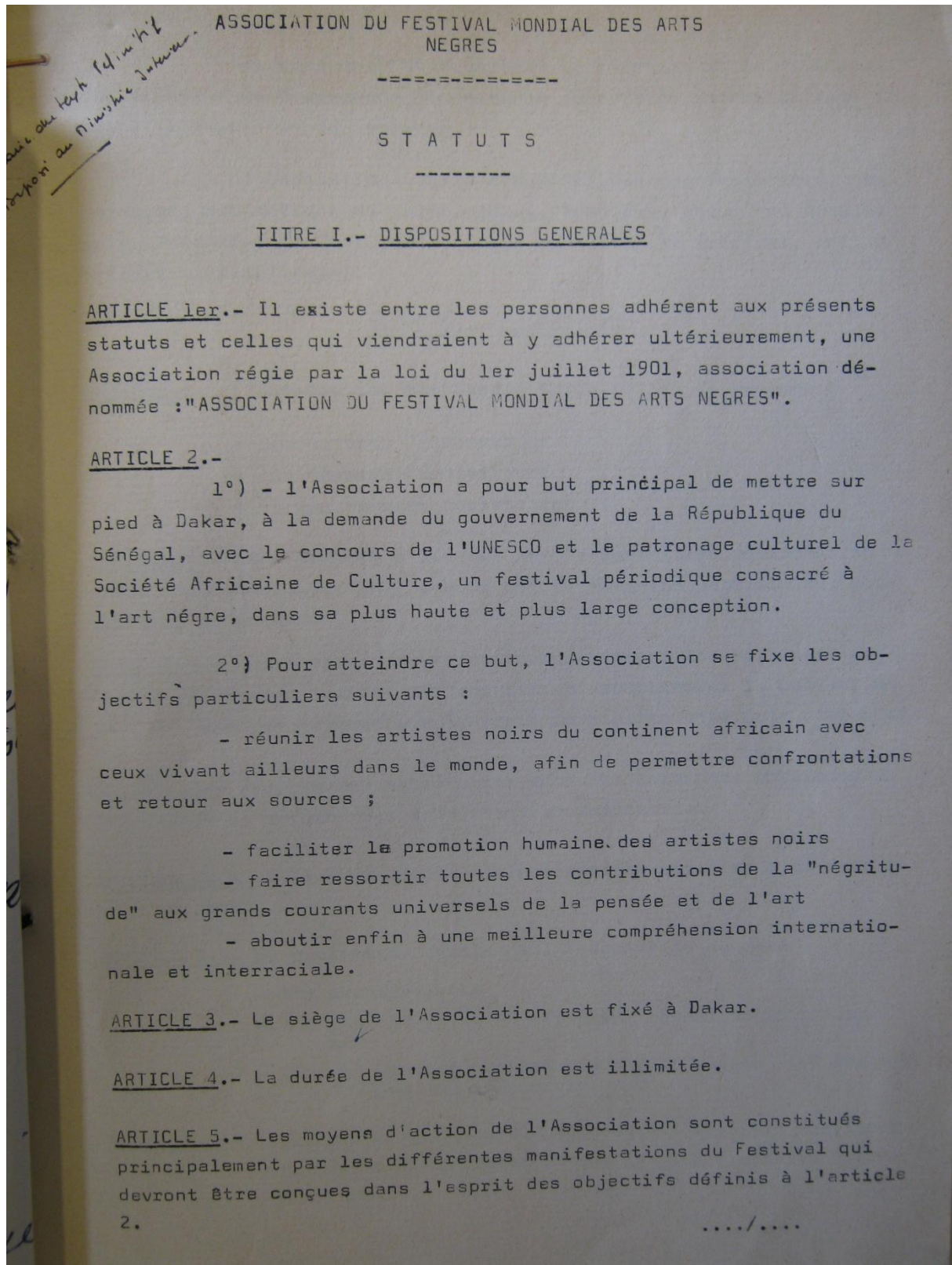
Annexe 20

DECLARATION FINALE :

Nous, représentants des artistes, écrivains, et hommes de science du Monde Négro-Africain, réunis en COLLOQUE du 17 au 31 Janvier 1977 au cours du DEUXIEME FESTIVAL MONDIAL DES ARTS NEGRO-AFRICAINS, (LAGOS, 15 Janvier - 12 Février 1977), nous présentons ce programme à tous nos Etats, à l'Organisation de l'Unité Africain, ainsi qu'aux Organisations régionales, continentales et intercontinentales couvrant le Monde Négro-Africain. Nous mettons à leur disposition nos talents et notre expérience, pour que le rêve qui nous a réunis à Lagos devienne bientôt réalité./.

Lagos, le 31 Janvier 1977.

Annexe 21



Annexe 22

THE UNIVERSITY OF MAURITIUS

Telegrams : UNIVERSITY MAURITIUS

Telephone : 4-1041

Vice-Chancellor :
R. BURRENCHOBAY, B.Sc.

RECUIT
MAURITIUS



Ref: 20/1/C

19 juillet 1979

Le Secrétaire General
Association du Festival Mondial
des Arts Nègres
19 rue Vincens B P 1 Dakar

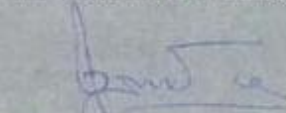
Objet: Precolloque de Dakar sur la Solidarité du Monde Noir.

Monsieur Le Secrétaire General

J'ai l'honneur d'accuser réception de votre lettre en date du
7 juin 1979 et de vous en remercier.

Je vous serais très reconnaissant de bien vouloir me faire parvenir
dans les meilleurs délais toute correspondance possible sur ce thème, car
la lettre précitée est la seule qui soit en ma possession jusqu'ici.

En vous remerciant d'avance, je vous prie d'agréer, Monsieur le
Secrétaire General, l'assurance de ma haute considération.


B. K. SEERALUCK
REGISTRAR

SG/rm

Sources

Sources manuscrites

Archives du Sénat

« Coupure de journal sur la vie d'Alioune Diop ». Dossier n° 1437AS4 : Alioune Diop (coupure non référencée).

« Alioune Diop est frappé par la mort », coupure de journal. Dossier n°1437AS4 : Alioune Diop (coupure non référencée).

Procès verbaux de la Commission de la France d'Outre-mer (1947, 1948, 1949). Dossier n° 1437AS4 : Alioune Diop.

Archives de Présence Africaine

« Accord de siège entre la République du Sénégal et l'Association Internationale du Festival des Arts Nègres ».

« Accord de siège entre la Société Africaine de Culture et le Gouvernement de la République du Sénégal ».

« Alioune Diop ».

« Argument du 1^{er} pré-colloque du 3^e Festival ». Archives de l'Unesco : 008A01SAC/066(6)

« Argument du pré-colloque de Dakar sur "Les dimensions mondiales de la civilisation noire ».

« Association Internationale du Festival Mondial des Arts Nègres : Statuts ».

« Avenant de l'accord de siège entre la Société Africaine de Culture et le Gouvernement de la République du Sénégal ».

« Conférence de presse d'Alioune Diop à Dakar, 1976 ».

« Deuxième Festival Mondial des Arts Nègro-Africains. Colloque "Civilisation noire et Education : Rapport général" ».

« Lettre N° 413-MININFO/SG du Ministre de l'information, de l'Animation idéologique et des Relations avec les institutions à Monsieur le Secrétaire général de l'Association Internationale du Festival Mondial des Arts Nègres, 9 février 1979 ».

« Lettre N° 6759/73 du Délégué apostolique de Lagos à Alioune Diop, Secrétaire général du II^e Festival Mondial des Arts et de la Culture Nègre, 8 avril 1973 ».

« Lettre N° 127619 de la Secrétairerie d'Etat du Vatican à Alioune Diop, 20 novembre 1968 ».

« Lettre N° 128852 de la Secrétairerie d'Etat du Vatican à Alioune Diop, 5 décembre 1968 ».

« Lettre d'Alioune Diop au professeur Boubacar Ly, département de Sociologie à l'université de Dakar, 10 mai 1979 ».

« Lettre d'Alioune Diop au Vice Chancelier de l'université d'Accra (Ghana), 21 mai 1979 ».

« Lettre d'Alioune Diop au Vice Chancelier de l'université de Georgetown (Guyane), 21 mai 1979 ».

« Lettre d'Alioune Diop au Vice Chancelier de l'université de Monrovia (Libéria), 21 mai 1979 ».

« Lettre d'Alioune Diop au Vice Chancelier de l'université de Nairobi (Kenya), 21 mai 1979 ».

« Lettre d'Alioune Diop au Vice Chancelier de l'université de Port d'Espagne (Trinité et Tobago), 21 mai 1979 ».

« Lettre de la Fraternité S. Dominique de Dakar à Alioune Diop, 31 décembre 1968 ».

« Lettre de Mme Alioune Diop au Prof. Henry Clarke, 31 janvier 1983 ».

« Lettre du chef du cabinet du ministre de l'Education nationale et de la formation des cadres du Royaume du Maroc, 26 juillet 1979 ».

« Lettre du Ministre d'Etat sénégalais chargé de la culture à Alioune Diop, 28 juin 1979 ».

« Lettre du Ministre d'Etat sénégalais chargé de la culture à Alioune Diop, 20 novembre 1979 ».

« Lettre du Ministre de la culture, chargé de l'éducation populaire du Gabon à Monsieur le Secrétaire général de la SAC, 23/3/1979 ».

« Lettre du Président de la République, Léopold Sédar Senghor, à Alioune Diop, 22 octobre 1969 ».

« Lettre du Vice Chancelier de l'université d'Ibadan (Nigéria) à Alioune Diop, 23 juillet 1979 ».

« Notes sur un projet de budget du 3^e Festival Mondial des Arts Nègres ».

« Projet de colloque : Civilisation noire et Islam ».

« Réunion des ministres de la culture du monde noir (17-18 décembre 1980) ».

Sane J., « Civilisation noire et religion », *ICA-Information*, Spécial Festac '77 : le colloque ».

« Quelques réalisations de la Société Africaine de Culture ».

« Témoignages sur Alioune Diop ».

Archives de l'Unesco

« Allocution de M Gomes Machado lors du Premier Festival Mondial des Arts Nègres ». Dossier 7(=96) A066(663) "66", 2^e série (1956-1966).

« Argument du pré-colloque, 1973 ». Dossier 7(=96)A066(669)"77"/I.

« Communiqué du gouvernement sénégalais sur le Deuxième Festival Mondial des Arts Négro-Africains ». Dossier 7(=96)A066(669)"77"/II.

« Conseil exécutif 1961 ». Dossier 60^e session (I), volume XLIX, 60 Ex 25.

« Déclaration du Gouvernement militaire fédéral du Nigéria sur le Deuxième Festival mondial des Arts Négro-Africains (Communiqué de presse), du 2 décembre 1975 ». Dossier 7(=96)A066(669)"77"/II

« Lettre à Mr. J. Havet, Director ss (Unesco), 31 janvier 1975 ». Dossier 7(=96)A066(669)"77"/I.

« Lettre au Secrétaire Général-Adjoint des Sciences sociales et de la Culture de l'Unesco, 9 janvier 1975 ». Dossier 7(=96)A066(669)"77"/I.

« Lettre d'Alioune Diop à Amadou Mahtar M'Bow, Directeur général de l'Unesco, 13 juillet 1979 ». Dossier 008A01SAC/066(6).

« Lettre d'Alioune Diop à Monsieur V. Veronese, Directeur général de l'Unesco, 16 novembre 1960 ». Dossier 7(=96)A066(663)"66" parts I/II.

« Lettre d'Alioune Diop au Directeur général de l'Unesco, 1^{er} août 1979 ». Dossier 008A01SAC/066(6).

« Lettre d'Alioune Diop au Secrétaire Général-Adjoint des Sciences sociales et de la Culture de l'Unesco, 9 janvier 1975 ». Dossier 7(=96)A066(669)"77"/I.

« Lettre de A. Gatera à J. Rosebaum, 14 décembre 1976 ». Dossier 7(=96)A066(669)"77"/II.

« Lettre de A. Kazancigil à M. Glélé (s.d.) ». Dossier 7(=96)A066(669)"77"/I.

« Lettre de l'Association du Festival Mondial des Arts Nègres, 1^{er} décembre 1978 ». Dossier 008A01SAC/066(6).

« Lettre de M. A. Tay à M. Pouchpa Dass sur les rapports Festac-Unesco, 26 novembre 1979 ». Dossier 008A01SAC/066(6).

« Lettre de M. Augustin Gatera à M. Iwiye Kala-Lobe, 13 août 1985 ». Dossier 008A01SAC/066(6).

« Lettre de M. Dard à M. Asabuki, 18 novembre 1960 ». Dossier 7(=96)A066(663)"66" parts I/II.

« Lettre de M. Glélé à M. Bolla, 11 juin 1976 ». Dossier 7(=96)A066(669)"77"/II.

« Lettre de M. Glélé à M. Bolla s/c M. Métraux, 8 décembre 1975 ». Dossier 7(=96)A066(669)"77"/II.

« Lettre de M. Glélé à M. Makagiansar, 6 décembre 1976 ». Dossier 7(=96)A066(669)"77"/II.

« Lettre de M. Glélé à M. Pouchpa Dass, 20 janvier 1981 ». Dossier 008A01SAC/066(6).

« Lettre de M. M. Glélé à M. W. Syad, 1^{er} août 1975 ». Dossier 7(=96)A066(669)"77"/II.

« Lettre de M. Syad à M. Bammate (s.d.) ». Dossier 7(=96)A066(669)"77"/I.

« Lettre de Makaminan Makagiansar au Directeur Général de l'Unesco, 1^{er} novembre 1976 ». Dossier 7(=96)A066(669)"77"/II.

« Lettre de Mme Alioune Diop à M. Amadou Mahtar M'Bow, Directeur général de l'Unesco, au nom de la SAC, 30 juillet 1980 ». Dossier 008A01SAC/066(6).

« Lettre de Mme Alioune Diop à M. Pouchpa Dass, au nom du Festac, 27 décembre 1980 ». Dossier 008A01SAC/066(6).

« Lettre de Mme Alioune Diop au Directeur général de l'Unesco, au nom du Festac, 27 décembre 1980 ». Dossier 008A01SAC/066(6).

« Lettre de O.P. Fingsi à M. M. M'Bow, Directeur Général de l'Unesco, 30 novembre 1976 ». Dossier 7(=96)A066(669)"77"/II.

« Lettre de W. Tochtermann à Alioune Diop ». Dossier 7(=96)A066(669)"77"/II.

« Lettre du Ministre de la culture du Sénégal au Directeur Général de l'Unesco, 12 mars 1977 ». Dossier 7(=96)A066(669)"77"/II

« Mémoire sur le Festival de Lagos, à l'attention de M. Alioune Diop ». Dossier 7(=96)A066(669)"77"/I.

« Message du Président Senghor au peuple Sénégalais sur le Festival Mondial des Arts Nègres de 1965 ». Dossier 7(=96)A066(663)"66" parts I/II.

« Minutes of Meeting between the President and the Representative of Director-General of UNESCO to the I.F.C. meeting, held in the President's office on 4/12/1975 ». Dossier 7(=96)A066(669)"77"/II

« Mission auprès du Secrétariat International chargé du 2^{ème} Festival des Arts Négro-Africains, Lagos (26 avril-4mai 1976), compte rendu de M. Glélé ». Dossier 7(=96)A066(669)"77"/II.

« Note d'information sur le Festac de M. A. Musone à M. M. Glélé, 29 juin 1976 ». Dossier 7(=96)A066(669)"77"/II.

« Pré Festival de la culture nègre ». Dossier 008A01SAC/066(6).

« Rapport de la 6^e réunion du Comité International du Festival tenue à Lagos du 26 juin au 1^{er} juillet 1975, à M. Maurice Glélé ». Dossier 7(=96)A066(669)"77"/II.

« Rapport de mission à Lagos, de M. Glélé à M. Bammate, 24 février 1977 ». Dossier 7(=96)A066(669)"77"/II.

« Rapport de mission d'évaluation d'infrastructures dans quelques pays susceptibles d'accueillir le prochain Festival Mondial des Arts Nègres, 21 décembre 1982 ». Dossier 008A01SAC/066(6).

SAC, « Argument du 2^e pré-colloque "Civilisation Noire et Education" ». Dossier 7(=96)A066(669)"77"/I.

« Télégramme de l'Unesco-Dakar à M. Salsamendi, 6 janvier 1977 ». Dossier 7(=96)A066(669)"77"/II.

« Télégramme de M. G. Machado à A. Diop ». Dossier 7(=96)A066(663) "66", part. III.

« Télégramme envoyé par A. Fullerton à E. Pouchpa Dass à l'Unesco, 25 août 1976 ». Dossier 7(=96)A066(669)"77"/II.

Archives générales des Pères du Saint-Esprit

Dossier SF 25.10 : fonds Joseph Michel.

« Lettre de Mgr Marcel Lefebvre au père Michel, aumônier des étudiants de Paris, 24 avril 1956 ». Fonds Joseph Michel : SF 25.10.

« Lettre du cardinal Feltin au père Joseph Michel, 6 juin 1956 ». Fonds Joseph Michel : SF 25.10.

« Lettre du père Joseph Michel au cardinal Feltin, Paris, 12 juin 1956 » envoyée de l'Aumônerie de Etudiants d'Outre-Mer (6 rue Thibaud, Paris 14). Archives générales des spiritains, SF 25.10 : fonds Joseph Michel.

Archives du Rectorat de l'université de la Sorbonne

« Lettre de Mme Alioune Diop au recteur de l'université de Paris, du 18 mai 1956 ». Fonds d'archives concernant les cérémonies, non coté, boîte 3.

« Lettre de Mme Alioune Diop au recteur de l'université de Paris, du 16 septembre 1956 ». Fonds d'archives concernant les cérémonies, non coté, boîte 3.

« Lettre d'Alioune Diop au recteur de l'université de Paris, du 30 novembre 1956 ». Fonds d'archives concernant les cérémonies, non coté, boîte 3.

Archives de la Centrale Diocèse des Œuvres de Yaoundé

« Les laïcs dans l'Eglise ». Dossier Mgr Jean Zoa : conférences, concile, divers.

« Lettre de la Société Africaine de Culture à son Excellence Mgr Jean Zoa, Archevêque de Yaoundé, 1^{er} février 1962 ». Dossier Mgr Jean Zoa : conférences, concile, divers.

« Lettre de M et Mme Jean et Odile Hassenforder, 1962 ». Dossier Mgr Jean Zoa : conférences, concile, divers.

Sources imprimées

Articles et contributions d'Alioune Diop

« Allocution d'ouverture », SAC, *Civilisation noire et Eglise catholique* (colloque d'Abidjan : 12-17 septembre 1977), Paris/Abidjan-Dakar, Présence Africaine/Les nouvelles éditions africaines, 1978, pp. 17-22.

« Allocution d'ouverture », SAC, *Colloque sur les religions* (Abidjan, 5-12 avril 1961), Paris, Présence Africaine, 1962, pp. 15-22.

« "Ame chinoise et christianisme" : note sur le livre du R.P. Huang », *Présence Africaine*, n° 13, avril-mai 1957, pp. 151-152.

« Aspects de l'athéisme en Afrique noire », Mgr Veuillot, A-M Henry et alii, *L'athéisme, tentation du monde, réveil des chrétiens ?*, Journée d'étude des Informations Catholiques Internationales, Paris, Cerf, 1963, pp. 64-66.

« Colonialisme et nationalisme culturels », *Présence Africaine*, n° 4, octobre-novembre 1955, pp. 5-15.

« Culture du monde noir », *Eglise vivante*, tome IX, n° 2, mars-avril 1957, pp. 114-121.

« Culture et Politique. Culture et Economie », *Economie et Culture* (travaux de la Société Africaine de Culture, Paris, Unesco, 20-21 octobre 1962), Paris, Présence Africaine, 1965, pp. 11-17.

« De l'expansion du travail », *Présence Africaine*, n° 13, 1952, pp. 5-17.

« Discours d'ouverture à la table ronde sur "Elite et peuple dans l'Afrique d'aujourd'hui" », *Présence Africaine*, n° 73, 1^{er} trimestre 1970, pp. 45-49.

« Discours d'ouverture », « Premier Congrès des Ecrivains et Artistes Noirs (Paris-Sorbonne : 19-22 septembre 1956) », *Présence Africaine*, n° spécial, juin-novembre 1956, pp. 9-18.

« Histoire d'un écolier par lui-même », Grah Mel F., *Alioune Diop, le bâtisseur inconnu du monde noir*, Abidjan, PUCI, 1995, pp. 307-312.

« Itinéraire », *Présence Africaine*, n° 92, 4^e trimestre 1974, pp. 3-8.

« L'artiste n'est pas seul au monde », « L'art nègre », *Présence Africaine*, n° spécial, 1951, pp. 5-8.

« Le congrès des hommes de culture noirs », *Les missions catholiques*, n° 60-61, mars-avril, 1957, pp. 110-113.

« Le sens de ce Congrès (Discours d'ouverture) », « Deuxième Congrès des Ecrivains et Artistes Noirs, tome 1 », *Présence Africaine*, n° spécial (24-25), février-mai, 1959, pp. 40-48.

« Lettre au groupe catholique de la Société Africaine de Culture », SAC, *Un hommage africain à Jean XXIII*, Paris, Présence Africaine, 1965, pp. 113-118.

« Niam n'goura ou les raisons d'être de Présence Africaine », *Présence Africaine*, n°1, novembre-décembre 1947, pp. 7-14.

« Notes de lecture », « L'art nègre », *Présence Africaine*, n° spécial, 1951, pp. 201-218.

« Pour une politique de la civilisation noire », *Présence Africaine*, n° 85, 1^{er} trimestre 1973, pp. 231-235.

« Préface », Tevoedjre A., *L'Afrique révoltée*, Paris, Présence Africaine, 1958, pp. 11-12

« Problèmes de l'humanisme africain », Lundbaek T., *Humanisme africain-Culture scandinave : un dialogue* (Actes du colloque afro-scandinave, Copenhague, août 1967), Copenhague, Secrétariat du développement international, 1970, pp. 12-18.

« Revue des revues : Revue "Comprendre" n° 14 », *Présence Africaine*, n° 4, octobre-novembre 1955, pp. 93-94.

« Solidarité du culturel et du politique », *Présence Africaine*, n° 41, 2^e trimestre 1962, pp. 117-122.

« Lettre de M. Alioune Diop (Paris, le 9 janvier 1964) », « Echange de lettres avec la Société Africaine de Culture », *Comprendre*, n° 26-27, 1964, p. 365.

« Discours d'Alioune Diop, Président de la deuxième session du Congrès international des Africanistes », *Présence Africaine*, n° 66, 2^e trimestre 1968, pp. 226-232.

« Discours de M. Alioune Diop, 2^e pré-colloque sur "Civilisation noire et Education" », *Présence Africaine*, n° 92, 4^e trimestre 1974, pp. 17-19.

Articles et contributions d'Alioune Diop sous le pseudonyme de « Présence Africaine »

« A propos du Néo-colonialisme », *Présence Africaine*, n° 41, 2^e trimestre 1962, pp. 3-4.

« Après le Congrès », *Présence Africaine*, n° 11, décembre 1956-janvier 1957, pp. 3-6.

« Autour du congrès », *Présence Africaine*, n°7, avril-mai, 1956, pp. 3-6.

« Culture économique et Tiers-Monde », *Présence Africaine*, n° 46, 2^e trimestre 1963, pp. 5-7.

« D'Israël et de *Populorum progressio* », *Présence Africaine*, n° 63, 3^e trimestre 1967, pp. 3-9.

« Deux initiatives », *Présence Africaine*, n° 44, 4^e trimestre 1962, pp 5-8.

« Entre l'Est et l'Ouest », *Présence Africaine*, n° 4, octobre-novembre 1955, pp. 3-4.

« Faisons confiance à l'Afrique », *Présence Africaine*, n° 32-33, juin-septembre 1960, pp. 4-7.

« Le combat continue », *Présence Africaine*, n° 31, avril-mai 1960, pp. 3-7.

« Le langage du cœur », *Présence Africaine*, n° 58, 2^e trimestre 1966, pp. 3-7.

- « Le monde a besoin de l'Afrique », *Présence Africaine*, n° 39, 4^e trimestre 1961, pp. 3-4.
- « Liminaire », *Colloque sur les religions : Abidjan, 5-12 avril 1961*, Paris, Présence Africaine, pp. 9-11.
- « Lu dans la presse », *Présence Africaine*, n° 7, avril-mai 1956, p. 156.
- « Nos tâches », *Présence Africaine*, n° 36, 1^{er} trimestre 1961, pp. 3-5.
- « Notre avenir », *Présence Africaine*, n° 37, 2^e trimestre, 1961, pp. 3-7.
- « Nouvelles stratégies de la Société Européenne de Culture », *Présence Africaine*, n° 48, 4^e trimestre 1963, pp. 217-223.
- « Peut-on dresser le Vatican contre les peuples de couleur ? », *Présence Africaine*, n° 16, octobre-novembre 1957, pp. 3-8.
- « Problèmes africains », *Présence Africaine*, n° 47, 3^e trimestre 1963, pp. 5-7.
- « Pour une renaissance de la civilisation noire », *Présence Africaine*, n° 99/100, 4^e trimestre, 1976, pp. I-III.
- « Révolution et autorité africaines », *Présence Africaine*, n° 49, 1^{er} trimestre 1964, pp. 5-7.
- Articles et contributions d'Alioune Diop sous le pseudonyme de « SAC »**
- « Africaniser les disciplines de la culture », *Présence Africaine*, n° 92, 4^e trimestre 1974, pp. 91-93.
- « Appel », « Deuxième Congrès des Ecrivains et Artistes Noirs : 26 mars-1^{er} avril 1959, tome 1 », *Présence Africaine*, n° spécial (24-25), février-mai, 1959, pp. 9-10.
- « Liminaire », *Civilisation noire et Eglise catholique* (Colloque d'Abidjan : 12-17 septembre 1977), Paris/Abidjan-Dakar, Présence Africaine/Les nouvelles éditions africaines, pp. 11-12.
- « Note d'information n° 2 », *Présence Africaine*, n° 92, 4^e trimestre 1974, pp. 47-49.
- « Thème du 1^{er} Pré-Colloque : Dimensions mondiales de la communauté des peuples noirs », *Présence Africaine*, n° 117-118, 1^{er} et 2^e trimestres 1981, pp. 5-6 (article posthume).
- Actes du magistère pontifical**
- « Discours de Jean XXIII aux membres de la SAC », *Un hommage africain à Jean XXIII*, Paris, Présence Africaine, 1965, pp. 11-13.
- « Interview de Jean-Paul II lors de sa visite au Zaïre en 1980 », *l'Osservatore Romano*, Edition hebdomadaire, 13 mai 1980
- « Le voyage de Paul VI en Ouganda », *La Documentation Catholique*, n° 1546, 7 septembre 1969, pp. 763-774.
- Jean XXIII, « Constitution apostolique *Veterum sapientia* pour le développement de l'étude du latin », *La Documentation catholique*, n° 1372, 18 mars 1962, pp. 362-367.

Jean-Paul II, « Allocution à Johannesburg, le 17 septembre 1995 », *La documentation catholique*, n° 2125 du 5 novembre 1995, pp. 932-933.

Jean-Paul II, « L'art peut conduire à la perfection chrétienne », *La documentation catholique*, n° 1871, 1^{er} avril 1984, pp. 351-354.

Paul VI, « *Africae terrarum* », *La documentation catholique*, n° 1505 du 19 novembre 1967, pp. 1937-1956.

Paul VI, « Audience générale du pape Paul VI, 30 juillet 1969 », *La Documentation catholique*, n° 1546, 7 septembre 1969, pp. 753-755.

Paul VI, *Populorum progressio*, Rome, Libreria Editrice Vaticana, 1967, 197 p.

Témoignages

Noms	Age	Situation personnelle	Date de l'entretien
Bissainthe Gérard	86 ans	Ami d'Alioune Diop	10 juillet 2012 à Toulon
De Benoist Joseph Roger	91 ans	Prêtre, ami de d'Alioune Diop et de Léopold S. Senghor	28 novembre 2012 à Bry-sur-Marne
Eboussi-Boulaga Fabien	80 ans	Ancien membre de la SAC	31 août 2010 à Yaoundé
Ossama Nicolas	83 ans	Prêtre, ancien membre de la SAC	10 septembre 2010 à Yaoundé

Bibliographie

Afrique contemporaine

- « Allocution de M. Léopold Sédar Senghor au 2^e Pré-colloque sur "Cbjr chérie
ivilisation Noire et Education" », *Présence Africaine*, n° 92, 4^e trimestre 1974, pp. 23-30.
- « Basic facts about Festac », *Festac '77*, London, Africa Journal Ltd. and the International
Festival Committee, 1977, pp. 136-137.
- « Dialogue d'Africains et d'Européens sur la présente crise mondiale de civilisation », *Terre
entière*, n° 38, novembre-décembre 1969, pp. 117-129.
- « Discours de clôture du Sénégal », *La culture africaine : le symposium d'Alger, organisé à
l'occasion du Premier Festival Culturel Panafricain (21 juillet – 1^{er} août 1969)*, Alger,
SNED, 1969, p. 171.
- « Discours de Madame Christiane Yandé Diop », « 1^{er} Pré-Colloque du 3^e Festival Mondial
des Arts Nègres : "Dimensions mondiales de la Communauté des peuples noirs" », *Présence
Africaine*, n° 117-118, 1^{er} et 2^e trimestres 1981, pp. 13-15.
- « Discours de S.E. Monsieur Diallo Telli », *La culture africaine : le symposium d'Alger,
organisé à l'occasion du Premier Festival Culturel Panafricain (21 juillet – 1^{er} août 1969)*,
Alger, SNED, 1969, pp. 20-22.
- « Discours de S.E. Monsieur Houari Boumédiène », *La culture africaine : le symposium
d'Alger, organisé à l'occasion du Premier Festival Culturel Panafricain (21 juillet – 1^{er} août
1969)*, Alger, SNED, 1969, pp. 13-19.
- « Elite et peuple dans l'Afrique d'aujourd'hui », *Présence Africaine*, n° 73, 1^{er} trimestre 1970,
pp. 39-108.
- « Intervention des délégués africains à la conférence de Bandoeng », *Présence Africaine*, n° 3
août-septembre 1955, pp. 28-38.
- « Lettre de Mamadou Cissé », *Comprendre*, n° 26-27, 1964, p. 365.
- « Lettre ouverte au citoyen président-fondateur du Mouvement populaire de la révolution,
Président de la République, par un groupe de parlementaires », *Politique africaine*, n° 3,
septembre 1981, pp. 94-140.
- « Message de S.E. Monsieur Léopold Sédar Senghor », *La culture africaine : le symposium
d'Alger, organisé à l'occasion du Premier Festival Culturel Panafricain (21 juillet – 1^{er} août
1969)*, Alger, SNED, 1969, pp. 38-39.

« Sub-Theme : Black civilization and Pedagogy », Iwara A. U. et Mveng E. (dir.), *Colloquium on Black civilization and Education (Second World Black and African Festival of Arts and Culture)*, vol. 1, Federal military Government of Nigeria, 1977, pp. 126-131.

« Sub-Theme : Black civilization and African governments », Iwara A. U. et Mveng E. (dir.), *Colloquium on Black civilization and Education (Second World Black and African Festival of Arts and Culture)*, vol. 1, Federal military Government of Nigeria, 1977, pp. 156-158.

« Sub-Theme : Black civilization and Arts », Iwara A. U. et Mveng E. (dir.), *Colloquium on Black civilization and Education (Second World Black and African Festival of Arts and Culture)*, vol. 1, Federal military Government of Nigeria, 1977, pp. 121-125.

« Sub-Theme : Black civilization and Literature », *Colloquium on Black civilization and Education (Second World Black and African Festival of Arts and Culture)*, vol. 1, Federal military Government of Nigeria, 1977, pp. 136-140.

Assane S. « Témoignages des Africains sur Bandoeng », *Présence Africaine*, n° 3, août-septembre 1955, pp. 38-44.

Aujoulat L. P., *Aujourd'hui l'Afrique*, Paris/Tournai, Casterman, 1958, 400 p.

Ayandele E. A., « *The contribution made by men of culture to the evolution of political awareness* », *Présence Africaine*, 1947-1967. « *Mélanges* » (*Réflexions d'hommes de culture*), Paris, Présence Africaine, 1969, pp. 159-170.

Badian S., *Les dirigeants africains face à leur peuple*, Paris, Maspero, 1964, 183 p.

Bipoun-Woum J.-M., « Les grands axes de la politique africaine » dans « *Réflexions sur la première décennie des indépendances en Afrique noire* », *Présence Africaine*, numéro spécial, 3^e trimestre 1971, pp. 9-16.

Bissainthe G., « Noirs et Blancs », *Informations catholiques internationales*, n° 37, 1^{er} décembre 1956, pp. 3-4 et 32.

Bissainthe G., « Un Bandoeng de la culture noire », *Annales spiritaines*, 66^e année, n° 10, Noël 1956, pp. 145-147.

Briscoe G., « The Aborigines », *Festac '77*, London, Africa Journal Ltd. and the International Festival Committee, 1977, pp. 124-133.

Bruls J., « Pool de la culture nègre », *Eglise vivante*, n° 5, septembre-octobre, 1956, pp. 386-388.

Bruls J., « Recension de *Aspects de la culture noire* », *Eglise vivante*, n° 6, novembre-décembre, 1958, p. 481.

Buhlmann W., « Urgences africaines », *Eglise vivante*, tome XII, n° 1, janvier-février, 1960, pp. 55-61.

Carlson J., « Black civilization and the problem of indigenous education in Africa : the Liberia experience », « Travaux préparatoires au colloque du Deuxième Festival Mondial des Arts Nègro-Africains : "Civilisation noire et éducation" », *Présence Africaine*, n° 95, 3^e trimestre 1975, pp. 253-268.

Césaire A., « L'homme de culture et ses responsabilités », « Deuxième Congrès des Ecrivains et Artistes Noirs, tome 1 », *Présence Africaine*, n° spécial (24-25), février-mai, 1959, pp. 116-122.

Césaire A., « Témoignages », *Un hommage africain à Jean XXIII*, Paris, Présence Africaine, 1965, pp. 85-86.

Cissoko S. M., « L'intelligentsia de Tombouctou aux XVe et XVIe siècles », *Présence Africaine*, n° 72, 4^e trimestre 1969, pp. 48-72.

De Conink A., « Après Bandoeng », *Présence Africaine*, n° 4, octobre-novembre 1955, pp. 82-85.

De Montvalon R., « Entre l'Afrique et l'Europe, quels ponts demain ? », SAC, *Civilisation noire et Eglise catholique* (Colloque d'Abidjan 12-17 septembre 1977), Paris/Abidjan, Présence Africaine/Les nouvelles éditions africaines, 1978, pp. 427-453.

Diagne P., « Civilisation noire et systèmes traditionnels d'éducation », « Pré-Colloque sur "Civilisation noire et Education" », *Présence Africaine*, n° 87, 3^e trimestre 1973, pp. 23-28.

Diagne P., « De l'aliénation des intellectuels africains », *La reconnaissance des différents, chemin de solidarité : deuxième rencontre d'Africains et d'Européens* (Brazzaville, 21-26 février 1972), coll. « Culture et religion », Paris, Présence Africaine, 1973, pp. 141-151.

Diagne P., « Langues africaines, développement économique et culture nationale », « Réflexions sur la première décennie des indépendances en Afrique noire », *Présence Africaine*, numéro spécial, 3^e trimestre 1971, pp. 370-407.

Diallo A., « La mort de Diallo Telli, 1^{er} secrétaire général de l'OUA », *Politique africaine*, n° 10, juin 1983, pp. 129-136.

Dumas M., « Où en est la planification en Afrique noire ? », « Réflexions sur la première décennie des indépendances en Afrique noire », *Présence Africaine*, numéro spécial, 3^e trimestre 1971, pp. 98-118.

Evouna-Mfomo G., « Le sens du Festival Mondial des Arts Nègres », *Afrique-documents*, n° 85/86, 1966, pp. 123-128.

Fingsesi O. P., « Introduction », *Festac '77*, London, Africa Journal Ltd. and The International Festival Committee, 1977, pp. 8-10.

Glélé M. A., *Religion, culture et politique en Afrique noire*, Paris, Présence Africaine, coll. « Politique comparée », 1981, 206 p.

Grimal H., *La décolonisation 1919-1963*, Paris, Armand-Colin, coll. U, 2^e éd., 1965, 407 p.

Gueye A., *Les intellectuels africains en France*, Paris, L'Harmattan, coll. Sociétés africaines et diaspora, 2001, 272 p.

Guitard O., *Bandoeng et le réveil des anciens peuples colonisés*, Paris, PUF, coll. Que sais-je ?, 1961, 126 p.

Hebga M., « Les étapes des regroupements africains (1945-1965) », *Afrique documents*, n° spécial (98-99), 1968, pp. 108-268.

Houart P., « Le Premier Festival des Arts Nègres à Dakar », *EurAfrica*, n° 10 et 11, novembre-décembre 1965, pp. 18-21.

Howlett J., « Le premier congrès des écrivains et artistes noirs et la presse internationale », *Présence Africaine*, n° 20, juin-juillet 1958, pp. 111-117.

Howlett J., « Programme d'action », « Pré-Colloque sur "Civilisation noire et Education" », *Présence Africaine*, n° 87, 3^e trimestre 1973, pp. 92-95.

Hugon P., « Problèmes de l'emploi en Afrique noire francophone et anglophone », « Réflexions sur la première décennie des indépendances en Afrique noire », *Présence Africaine*, numéro spécial, 3^e trimestre 1971, pp. 170-198.

Kangue Ewane F., *Semence et moisson coloniales*, Yaoundé, Clé, 1985, 225 p.

Kirton Cayou D., « The Caribbeans », *Festac '77*, London, Africa Journal Ltd. and The International Festival Committee, 1977, p. 101.

Kom A., *La malédiction francophone. Défis culturels et condition postcoloniale en Afrique noire*, Yaoundé/Münster-Hamburg-London, Clé/Lit Verlag, 2000, 183 p.

Kouoto, « Elite et innovation communautaire », *Economie et culture* (compte rendu des travaux de la Société Africaine de Culture, Paris, Unesco, 20-21 octobre 1962), Paris, Présence Africaine, 1965, pp. 32-35.

Le théâtre Noir expérimental de Rio de Janeiro, « Lettre ouverte au Premier Festival Mondial des Arts Nègres », *Présence Africaine*, n° 58, 2^e trimestre 1966, pp. 218-228.

Lüsebrink H.-J., *La conquête de l'espace public colonial*, Québec, Editions Nota Bene, 2003, 272 p.

Ma Thiam J., « L'intellectuel africain et le développement de son pays », *Afrique documents*, n° 64, juillet-octobre 1962, pp. 149-164.

Mahtar M'Bow A., « Ouverture des débats », « Pré-Colloque sur "Civilisation noire et Education" », *Présence Africaine*, n° 87, 3^e trimestre 1973, pp. 15-19.

- Mahtar M'Bow A., « Unesco contribution to the promotion of african culture », Iwara A. U. et Mveng E. (dir.), *Colloquium on Black civilization and Education (Second World Black and African Festival of Arts and Culture)*, vol. 1, Federal military Government of Nigeria, 1977, pp. 25-27.
- Mailli L., « Rôle des média dans le rayonnement de la civilisation noire », « Travaux préparatoires au colloque du Deuxième Festival Mondial des Arts Nègro-Africains : "Civilisation noire et éducation" », *Présence Africaine*, n° 95, 3^e trimestre 1975, pp. 394-403.
- Mamdani M., *Citoyen et sujet. L'Afrique contemporaine et l'héritage du colonialisme tardif* (traduit de l'anglais par Jean Copans), Paris/Amsterdam, Karthala/Sephis, coll. « Histoire des Suds », 2004, 418 p.
- Mamadu B., *Françafrique : l'échec. L'Afrique post coloniale en question*, Paris, L'harmattan, 2001, 365 p.
- Masanja P., « Néocolonialisme et révolution en Afrique », Abesamis C.-H. et alii, *Théologies du Tiers-Monde. Du conformisme à l'indépendance : le colloque de Dar-es-Salam et ses prolongements*, Paris, L'Harmattan, 1977, pp. 12-24.
- Mbembe A., *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et Etat en société postcoloniale*, Paris, Kartala, 1988, 222 p.
- Mbembe A., *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, coll. « Les Afriques », 2000, 293 p.
- Memmi A., *Portrait du colonisé*, Paris, Pauvert, 1966, 184 p.
- Michel J. P., « Un Bandoeng de la culture noire », *Rythmes du monde*, n° 4, 1956 ? pp. 221-225.
- Mukendi A., « Programmes appropriés à l'alphabétisation », « Pré-Colloque sur "Civilisation noire et Education" », *Présence Africaine*, n° 87, 3^e trimestre 1973, pp. 86-91.
- Mveng E., « Finalité de l'éducation », « Pré-Colloque sur "Civilisation noire et Education" », *Présence Africaine*, n° 87, 3^e trimestre 1973, pp. 19-22.
- N'diaye J.-P., *Elites africaines et culture occidentale : assimilation ou résistance ?*, Paris, Présence Africaine, 1969, 216 p.
- Ngango G., « Les dimensions économiques de la solidarité du monde noir », « 1^{er} Pré-Colloque du 3^e Festival Mondial des Arts Nègres : "Dimensions mondiales de la Communauté des peuples noirs" », *Présence Africaine*, n° 117-118, 1^{er} et 2^e trimestres 1981, pp. 112-122.
- Ngonded Seck J., « Dimensions spirituelles mondiales de la communauté des peuples noirs », « 1^{er} Pré-Colloque du 3^e Festival Mondial des Arts Nègres : "Dimensions mondiales de la

Communauté des peuples noirs" », *Présence Africaine*, n° 117-118, 1^{er} et 2^e trimestres 1981, pp. 149-153.

Nzekwu O., « Nigeria, Negritude and the World Festival of Negro Arts », *Nigeria magazine*, n° 89, June 1966, pp. 80-94.

Obenga Th., « Introduction générale », « 1^{er} Pré-Colloque du 3^e Festival Mondial des Arts Nègres : "Dimensions mondiales de la Communauté des peuples noirs" », *Présence Africaine*, n° 117-118, 1^{er} et 2^e trimestres 1981, pp. 25-35.

Osedebe P. O., « The single party and Democracy », « Réflexions sur la première décennie des indépendances en Afrique noire », *Présence Africaine*, numéro spécial, 3^e trimestre 1971, pp. 35-45.

Penoukou E. J., « Intellectuels noirs et changements de mentalités », *Spiritus*, n° 64, septembre 1976, pp. 307-316.

Penoukou E. J., « Tâches des intellectuels chrétiens dans l'Afrique d'aujourd'hui », *Les intellectuels africains et l'Eglise : Actes de la quatorzième semaine théologique de Kinshasa*, Faculté de théologie catholique de Kinshasa, 1982, pp. 238-248.

Price-Mars J., « Discours au président Giovanni Gronchi », « Deuxième Congrès des Ecrivains et Artistes Noirs, tome 1 », *Présence Africaine*, n° spécial (24-25), février-mai, 1959, p. 26.

R.-H. L[Enhardt], « Le procès des hommes blancs », *Les missions catholiques*, n° 60-61, mars-avril 1957, pp. 102-103.

Rabemananjara J., « Les fondements de notre unité, tirés de l'époque coloniale », « Deuxième Congrès des Ecrivains et Artistes Noirs, tome 1 », n° spécial (24-25), février-mai, 1959, pp. 66-81.

Retif L. et A., « Bandoeng : le crépuscule des nations blanches », *Vivante Afrique*, n° 219, mars-avril 1962, p. 10.

Senami Houeto C., « Education et Mass-média », « Travaux préparatoires au colloque du Deuxième Festival Mondial des Arts Nègro-Africains : "Civilisation noire et éducation" », *Présence Africaine*, n° 95, 3^e trimestre 1975, pp. 428-439.

Senghor L. S., « Black culture », *Festac '77*, London, Africa Journal Ltd. and the International Festival Committee, 1977, pp. 12-13.

Sinou A., *Comptoirs et villes coloniales du Sénégal : Saint-Louis, Gorée, Dakar*, Paris, Karthala/Orstom, coll. « Hommes et Sociétés », 1993, 364 p.

Stamm A., *L'Afrique de la colonisation à l'indépendance*, Paris, P.U.F., coll. Que sais-je ?, 2^e éd., 2003, 127 p.

Alioune Diop/Présence Africaine

« D'Alioune Diop », *Terre entière*, n° 26, novembre-décembre 1967, pp. 120-121.

« Nouvelles de la Société Africaine de Culture », *Présence Africaine*, n° 36, 1^{er} trimestre 1961, pp. 254-255.

« Une brève interview de M. Alioune Diop », *Tam-tam*, n°7, janvier 1957, pp. 4-6.

Basse E.C., « Itinéraire de Présence Africaine : problème de l'Eglise en Afrique », *Religions africaines et Christianisme* (Actes du colloque international de Kinshasa : 9-14 janvier 1978), tome 1, Kinshasa, Centre d'étude des religions africaines, 1979, pp. 129-138.

Danielou J., « Catholicisme et personnalité culturelle des peuples », *Colloque sur les religions*, pp. 215-218.

De Benoist R., « L'œuvre multiforme d'Alioune Diop et de la Société Africaine de Culture », *50^e anniversaire de Présence Africaine (1947-1997) : Dakar 25-27 novembre 1997*, Paris, Présence Africaine, 1999, pp. 55-62.

Dieng A. A., « Regard sur l'itinéraire de Présence Africaine », *50^e anniversaire de Présence Africaine (1947-1997) : Dakar 25-27 novembre 1997*, Paris, Présence Africaine, 1999, pp. 43-51.

Feneglio M., *Présence Africaine entre critique et littérature : l'esprit du dialogue*, Rome, Bulzoni Editore, 1998, 172 p.

Fonkoua R., *Aimé Césaire*, Paris, Perrin, 2010, 355 p.

Gide A., « Avant-propos », *Présence Africaine*, n° 1, novembre-décembre 1947, pp. 3-6.

Grah Mel F., *Alioune Diop, le bâtisseur inconnu du monde noir*, Abidjan, PUCI, 1995, 346 p.

Howlett J., « Esquisse d'une histoire de la politique culturelle de "Présence Africaine" », *Présence Africaine, 1947-1967. « Mélanges » (Réflexions d'hommes de culture)*, Paris, Présence Africaine, 1969, pp. 41-45.

Luneau R., « Le fondateur de Présence Africaine, Alioune Diop », *Actualité religieuse dans le monde*, n° 121, avril 1994, p. 27.

Meschberger M., *La pensée africaine d'Alioune Diop (1910-1980)*, mémoire de DEA « Etudes africaines » (Institut d'études politiques de Bordeaux), Février 1997, 173 p.

Monod Th., « Etapes », *Présence Africaine*, n° 1, novembre-décembre 1947, pp. 15-20.

Mveng E., « Un homme à la dimension de tous les continents », Glisenti M. (dir.), *Hommage à Alioune Diop, fondateur de Présence Africaine*, Rome, Editions des Amis italiens de Présence Africaine, 1977, pp. 263-264.

Mveng E., « Discours d'ouverture », « Semaine culturelle à la mémoire d'Alioune Diop », *Présence Africaine*, n° 125, 1^{er} trimestre 1983, pp. 290-293.

Piquion R., « Silhouette d'Alioune Diop », Glisenti M. (dir.), *Hommage à Alioune Diop, fondateur de Présence Africaine*, Rome, Editions des Amis italiens de Présence Africaine, 1977, pp. 100-103.

Traoré B., « Présence Africaine, Alioune Diop et nous », *50^e anniversaire de Présence Africaine (1947-1997) : Dakar 25-27 novembre 1997*, Paris, Présence Africaine, 1999, pp. 53-54.

Verdin P., *Alioune Diop, le Socrate noir*, Paris, Lethielleux, 2010, 403 p.

Art africain

« Rapport général du 2^e Pré-Colloque », *Présence Africaine*, n° 92, 4^e trimestre 1974, pp. 60-74.

Eno Belinga M. S., « La musique traditionnelle d'Afrique noire », SAC, *Contributions au colloque sur "La fonction et la signification de l'art nègre dans la vie du peuple et pour le peuple (30 mars-8 avril 1966)*, Paris, Présence Africaine, 1971, pp. 189-198.

Enwonwu B., « African view of art », *Festac '77*, London, Africa Journal Ltd. and the International Festival Committee, 1977, pp. 52-53.

Enwonwu B., « Le point de vue de l'Afrique sur l'art et les problèmes qui se posent aujourd'hui aux artistes africains », SAC, *Fonction et signification de l'Art nègre dans la vie du peuple et pour le peuple* (Actes du colloque organisé à l'occasion du Premier Festival Mondial des Arts Nègres : 30 mars-7 avril 1966), Paris, Présence Africaine, 1967, pp. 429-438.

Essomba J. M., *L'art africain et son message*, Yaoundé, Editions Clé, 1985, 73 p.

Federal Military Government's View on the Report of the Tribunal of Inquiry into the Finances of the Second World Black and African Festival of Arts and Culture, Lagos, Federal Ministry of Information printing division, 1976, 22 p.

Gabre-Medhin T., « L'art dans la vie des Ethiopiens », SAC, *Fonction et signification de l'Art nègre dans la vie du peuple et pour le peuple* (Actes du colloque organisé à l'occasion du Premier Festival Mondial des Arts Nègres : 30 mars-7 avril 1966), Paris, Présence Africaine, 1967, pp. 91-98.

Gabus J., *Art nègre. Recherche de ses fonctions et dimensions*, Neuchâtel, Editions de la Baconnière, 1967, 228 p.

Gueye D., « Sens et signification de l'art négro-africain », *Art nègre et civilisation de l'universel* (Actes du colloque de Dakar : « Picasso, Art nègre et civilisation de l'universel », mai 1972), Dakar-Abidjan, Les Nouvelles éditions africaines, 1975, pp. 31-44.

Leiris M., « Le sentiment esthétique chez les Noirs africains », SAC, *Fonction et signification de l'Art nègre dans la vie du peuple et pour le peuple* (Actes du colloque organisé à l'occasion du Premier Festival Mondial des Arts Nègres : 30 mars-7 avril 1966), Paris, Présence Africaine, 1967, pp. 331-346.

Memel-Fote H., « La vision du beau dans la culture négro-africaine », SAC, *Fonction et signification de l'Art nègre dans la vie du peuple et pour le peuple* (Actes du colloque organisé à l'occasion du Premier Festival Mondial des Arts Nègres : 30 mars-7 avril 1966), Paris, Présence Africaine, 1967, pp. 47-67.

Mveng E. « L'art d'Afrique noire : liturgie cosmique et langage religieux », Appiah-Kubi K. et alii, *Libération ou adaptation ? La théologie africaine s'interroge* (Actes du colloque d'Accra), Paris, L'Harmattan, 1979, pp. 167-173.

Mveng E., « Introduction », *L'art nègre. Sources, évolution, expansion*, Paris, Catalogue édité par la Réunion des Musées Nationaux Français, 1966, pp. XV-XXIII.

Mveng E., « L'Art africain d'hier et l'Afrique d'aujourd'hui ... », *Présence Africaine*, n° 46, 2^e trimestre 1963, pp. 35-51.

Mveng E., « L'art africain : le rythme », *Présence Africaine*, n° 52, 4^e trimestre 1964, pp. 104-127.

Mveng E., « L'art : sa fonction et sa signification dans la vie du peuple », Lundbaek T., *Humanisme africain-Culture scandinave : un dialogue* (Actes du colloque afro-scandinave, Copenhague, août 1967), Copenhague, Secrétariat du développement international, 1970, pp. 121-125.

Mveng E., « L'essor intellectuel et artistique du monde noir », *Présence Africaine*, 1947-1967. « Mélanges » (*Réflexions d'hommes de culture*), Paris, Présence Africaine, 1969, pp. 94-102.

Mveng E., « Signification africaine de l'art », SAC, *Fonction et signification de l'Art nègre dans la vie du peuple et pour le peuple* (Actes du colloque organisé à l'occasion du Premier Festival Mondial des Arts Nègres : 30 mars-7 avril 1966), Paris, Présence Africaine, 1967, pp. 7-22.

Mveng E., *Art nègre, Art chrétien ?*, Rome, Editions des Amis italiens de Présence Africaine, 1969, 73 p.

Mveng E., *L'art d'Afrique noire. Liturgie cosmique et langage religieux*, Paris, Mame, 1964, 159 p.

Niangoran Bouah G., « L'art et la résistance politique en Afrique », SAC, *Fonction et signification de l'Art nègre dans la vie du peuple et pour le peuple* (Actes du colloque

organisé à l'occasion du Premier Festival Mondial des Arts Nègres : 30 mars-7 avril 1966), Paris, Présence Africaine, 1967, vol. II, pp. 37-51.

Obama J.-B., « La musique traditionnelle africaine », SAC, *Fonction et signification de l'Art nègre dans la vie du peuple et pour le peuple* (Actes du colloque organisé à l'occasion du Premier Festival Mondial des Arts Nègres : 30 mars-7 avril 1966), Paris, Présence Africaine, 1967, pp. 193-230.

Obama J.-B., « Propos sur les arts nègres », *Présence Africaine*, n° 41, 2^e trimestre 1962, pp. 58-74.

Catholicisme en Afrique

« Avant-propos », *Des prêtres noirs s'interrogent*, sous la direction de Présence Africaine, Paris, Cerf, coll. Rencontres, 1956, pp. 15-18.

« Civilisation noire et Eglise catholique », *Telema*, n° 1/77, janvier-mars 1977, pp. 71-72.

« Conférence du cardinal Casaroli à l'occasion du jubilé des artistes », *La documentation catholique*, n° 1871, 1^{er} avril 1984, pp. 354-356.

« Déclaration des étudiants catholiques d'Afrique noire en France », *Tam-tam*, n°6, avril-mai 1956, pp 4-6.

« Echos et nouvelles », *Revue du clergé africain*, n° 6, novembre 1956, pp. 613-653.

« Interview de Jean-Marc Ela : défis à la mission », *Echos synode africain*, n° 3, avril-juin 1991, pp. 14-16.

« Interview du cardinal Gouveia sur la situation des chrétientés du Mozambique », *L'actualité religieuse dans le monde*, n° 40, 15 novembre 1954, p. 11.

« L'Eglise évitera l'impasse », *Vivante Afrique*, n° 219, mars-avril 1962, pp. 39-44.

« L'opinion camerounaise et le concile », *Vivante Afrique*, n° 231, mars-avril 1964, 3^e de couverture

« Lettre aux catholiques africains (Laïcs et Prêtres) », *Présence Africaine*, n°44, 4^e trimestre, 1962, pp. 245-246.

« Message du Synode africain », *Telema*, n° 3-4/94, pp. 33-52.

« Mobilisation générale des Eglises d'Afrique et des Îles pour leur synode. Lettre des présidents délégués à tout l'épiscopat africain », *Telema*, n° 1/94, pp. 24-29.

« Notes de lecture », *Tam-tam*, n° 7, janvier 1957, pp. 35-37.

« Qu'est ce qu'un laïc », *Ad lucem*, juin-juillet 1957, (le numéro de la revue n'est pas indiqué), pp 5-12.

« Recension des *Annales spiritaines* sur "Des prêtres noirs s'interrogent" », 66^e année, n° 10, Noël 1956, p. 147.

- « Un colloque africain en vue du concile », *Informations catholiques internationales*, n° 171, 1^{er} juillet 1962, pp. 4-5.
- « Un devoir de conscience », *Spiritus*, n° 56, tome XV, mai-août 1974, pp. 342-347.
- Adoukonou B., *Jalons pour une théologie africaine*, tome 1, Paris, Lethielleux, coll. Le sycamore, 1980, 347 p.
- Agossou M. J., *Christianisme africain : une fraternité au-delà de l'ethnie*, Paris, Karthala, 1987, 217 p.
- Agré B., « Témoignage d'un participant aux travaux préparatoires du synode africain », *Concilium*, n° 239, 1992, pp. 133-138.
- Amissah J. K., « Religion catholique et cultures indigènes : influences et interactions », *Colloque sur les religions* (Abidjan, 5-12 avril 1961), Paris, Présence Africaine, 1962, pp. 99-207.
- Appiah-Kubi F., *L'Eglise famille de Dieu*, Paris, Karthala, 2008, 334 p.
- Bajeux J-C., « Mentalité noire et mentalité biblique », *Des prêtres noirs s'interrogent*, sous la direction de Présence Africaine, Paris, Cerf, coll. Rencontres, 1956, pp. 57-82.
- Bayart J.-F., « Entretien avec J.-M. Ela », *Politique africaine*, n° 8, décembre 1982, pp. 113-118.
- Bimwenyi-Kweshi O., « Avènement d'une nouvelle proximité de l'improbable », *Civilisation noire et Eglise catholique* (colloque d'Abidjan : 12-17 septembre 1977), Paris/Abidjan-Dakar, Présence Africaine/Les nouvelles éditions africaines, 1978, pp. 111-167.
- Bissainthe G., « Catholicisme et indigénisme religieux », *Des prêtres noirs s'interrogent*, sous la direction de Présence Africaine, Paris, Cerf, coll. Rencontres, 1956, pp. 111-135.
- Bissainthe G., « Le Christianisme face aux aspirations culturelles des peuples noirs », « Premier Congrès des Ecrivains et Artistes Noirs (Paris-Sorbonne : 19-22 septembre 1956) », *Présence Africaine*, n° spécial, juin-novembre 1956, pp. 326-329.
- Bissainthe G., « Sur la naissance de l'ouvrage d'hier à aujourd'hui », Santedi Kinkupu L. et alii, *Des prêtres noirs s'interrogent cinquante ans après...*, Paris, Karthala-Présence Africaine, 2006, pp. 283-293.
- Blomjous J., « Le concile et l'Afrique », *Vivante Afrique*, n° 231, mars-avril 1964, pp. 11-14.
- Boff L., « Que sont les théologies du Tiers Monde ? », *Concilium*, n° 219, octobre 1988, pp. 15-27.
- Boka di Mpsa L., « Ce que les Africains attendent de leur synode », *Telema*, n° 1/94, pp. 7-23.

- Boka di Mpsa L., « Le synode africain par delà la promesse des fleurs », *Telema*, n° 3-4/94, pp. 2-4.
- Bouchaud J., *L'Eglise en Afrique noire*, Paris, Ed. La Palatine, 1958, 189 p.
- Bujo B., *Introduction à la théologie africaine*, Fribourg, Academic Press, 2008, 160 p.
- Cabanel P., « Catholicisme et laïcité, articles d'exportation dans le République coloniale ? », Borne D. et Falaize B. (dir.), *Religions et colonisation*, Paris, Editions de l'atelier / Editions ouvrières, 2009, pp. 55-63.
- Carrier H., *Evangélisation et développement des cultures*, Rome, Editrice Pontifica Università Gregoriana, 1990, 380 p.
- Carrier H., *Evangile et cultures de Léon XIII à Jean Paul II*, Paris/Cité du Vatican, Médiaspaul/Libreria editrice vaticana, 1987, 276 p.
- Cheza M., *Le synode africain. Histoire et textes*, Paris, Karthala, 1996, 428 p.
- Cheza M., Deroitte H., Luneau R., *Les évêques d'Afrique parlent (1969-1992). Documents pour le synode africain*, Paris, Centurion, 1992, 443 p.
- Conus G., *L'Eglise d'Afrique au concile Vatican II*, Immensee, Nouvelle revue des Sciences missionnaires, 1975, 57 p.
- Coulon C., *L'africanisation de l'Eglise catholique*, mémoire présenté pour le diplôme supérieur d'études et de recherches politiques, Fondation nationale des sciences politiques, Paris, 1969, 332 p.
- Eboussi-Boulaga F., « Faut-il un concile africain ? », *Pour un concile africain*, n° 1, 1978, pp. 7-9.
- Eboussi-Boulaga F., « La démission », *Spiritus*, n° 56, mai-août 1974, pp. 276-287.
- Eboussi-Boulaga F., « Pour une catholicité africaine (Etapas et organisation) », SAC, *Civilisation noire et Eglise catholique* (colloque d'Abidjan : 12-17 septembre 1977), Paris/Abidjan-Dakar, Présence Africaine/Les nouvelles éditions africaines, 1978, pp. 331-370.
- Eboussi-Boulaga F., *Christianisme sans fétiche. Révélation et domination*, Paris, Présence Africaine, 1981, 220 p.
- Ekollo Th., « De l'importance de la culture pour l'assimilation de message chrétien en Afrique noire », « Premier Congrès des Ecrivains et Artistes Noirs » (Paris-Sorbonne : 19-22 septembre 1956) », *Présence Africaine*, n° spécial, juin-novembre 1956, pp. 179-189.
- Ela J.-M., « Ministère ecclésial et jeunes Eglises », *Concilium*, n° 126, 1977, pp. 61-69.
- Ela J.-M., « Symbolique africaine et mystère chrétien », *Les quatre fleuves*, n° 10, 1979, pp. 91-109.
- Ela J.-M., *Le cri de l'homme africain*, Paris, L'Harmattan, 1993, 173 p.

- Ela J.-M., *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, Paris, Karthala, 2003, 447 p.
- Ela M., « L'Eglise, le monde noir et le concile », *Personnalité africaine et catholicisme*, Paris, Présence Africaine, 1963, pp. 59-81.
- Geffré C. et Luneau R., « Les Eglises d'Afrique : quel avenir ? », *Concilium*, n° 126, 1977, pp. 9-10.
- Groupe Informel de Réflexion et d'Action, « Autorité culturelle de l'Occident dans la vie chrétienne en Afrique », *Civilisation noire et Eglise catholique*, pp. 92-101.
- Guetny J.-P., « Le synode en quinze questions », *L'actualité religieuse dans le monde*, n° 121, avril 1994, pp. 23-29.
- Hampaté Ba A. et alii, « Lettre aux africains non catholiques », *Présence Africaine*, n°44, 4^e trimestre, 1962, pp. 246-248.
- Hebga M. P., *Afrique de la raison. Afrique de la foi*, Paris, Karthala, 1995, 206 p.
- Hebga M., « Christianisme et Négritude », *Des prêtres noirs s'interrogent*, sous la direction de Présence Africaine, Paris, Cerf, coll. Rencontres, 1956, pp. 189-203.
- Hebga M., « Eglises dignes et Eglises indignes », *Concilium*, n° 150, 1979, pp. 127-134.
- Hebga M., « Engelbert Mveng. Un pionner de la théologie africaine », Bujot B. et Ilunga Ilunga Muya J., *Théologie africaine au XXI^e siècle. Quelques figures*, vol. 1, Fribourg, Editions universitaires, 2002, pp. 35-42.
- Hebga M., « Pour un concile africain ? », *Bulletin de théologie africaine*, vol. V, n° 10, 1983, pp. 174-178.
- Hebga M., « Un malaise grave », *Personnalité africaine et catholicisme*, collectif, Paris, Présence Africaine, 1963, pp. 7-15.
- Hebga M., *Emancipation d'Eglises sous tutelle*, Paris, Présence Africaine, 1976, 174 p.
- Hurbon L., « Le pouvoir culturel et politique des Eglises en Afrique noire », *Civilisation noire et Eglise catholique* (colloque d'Abidjan : 12-17 septembre 1977), Paris/Abidjan-Dakar, Présence Africaine/Les nouvelles éditions africaines, 1978, pp. 57-66.
- James M., « Christianity in the Emergent Africa », « Premier Congrès des Ecrivains et Artistes Noirs (Paris-Sorbonne : 19-22 septembre 1956) », *Présence Africaine*, n° spécial, juin-novembre 1956, pp. 238-244.
- Kalibwami J., « Notes d'un journaliste africain », *Vivante Afrique*, n° 231, mars-avril 1964, pp. 48-53.
- Kalilombe P., « Situation de l'Eglise catholique en Afrique », Abesamis C.-H. et alii, *Théologies du Tiers-Monde. Du conformisme à l'indépendance : le colloque de Dar-es-Salam et ses prolongements*, Paris, L'Harmattan, 1977, pp. 39-47.

Kros P., « "A certain foreign cult called christianity" : do we need it ? », « Travaux préparatoires au colloque du Deuxième Festival Mondial des Arts Négro-Africains : "Civilisation noire et éducation" », *Présence Africaine*, n° 96, 4^e trimestre 1975, pp. 496-503.

La rédaction de *Vivante Afrique*, « Présence Africaine », *Vivante Afrique*, n°232, mai-juin 1964, pp. 46-53.

Lefebvre M., « Préface », *Des prêtres noirs s'interrogent*, sous la direction de Présence Africaine, Paris, Cerf, coll. Rencontres, 1956, pp. 11-14.

Luneau R., « Le synode africain et les leçons de Saint-Domingue », *Afrique et Parole*, n° 35, 1992, pp. 1-3.

Luneau R., « Les attentes de l'Eglise catholique en Occident », *Concilium*, n° 239, 1992, pp. 113-118.

Luneau R., *Laisse aller mon peuple ! Eglises d'Afrique au-delà des modèles*, Paris, Karthala, 1987, 193 p.

Luneau R., *Paroles et silences du Synode africain (1989-1995)*, Paris, Karthala, 1997, 243 p.

Meester (de) P., *Où va l'Eglise d'Afrique ?*, Paris, Cerf, coll. « Rencontres internationales », 1980, 230 p.

Messi Metogo E., *Théologie africaine et ethnophilosophie*, Paris, L'Harmattan, 1985, 122 p.

Messina J.- P., « Des prêtres noirs s'interrogent : contexte historique », Messina J. P. (dir.), *"Des prêtres noirs s'interrogent" : quarante ans après, quelle actualité et quelle pertinence théologiques ?*, Conférences théologiques n° 4, Yaoundé (23-27 mars 1999), Presses de l'UCAC, 2000, pp. 7-17.

Messina J.-P., *Culture, christianisme et quête d'une identité africaine*, Paris, L'Harmattan, 2007, 201 p.

Messina J.P., *Evêques africains au concile Vatican II (1959-1965) : le cas du Cameroun*, Paris-Yaoundé, Karthala-PUCAC, 2000, 198 p.

Milingo E., « Black Civilization and the Catholic Church », SAC, *Civilisation noire et Eglise catholique* (colloque d'Abidjan : 12-17 septembre 1977), Paris/Abidjan-Dakar, Présence Africaine/Les nouvelles éditions africaines, 1978, pp. 292-320.

Monsengwo L., « Un synode spécial de l'épiscopat africain », *Revue africaine de théologie*, vol. 13, n° 25, 1989, pp. 5-6.

Mosmans G., *L'Eglise à l'heure de l'Afrique*, Tournai, Casterman, coll. Eglise vivante, 1961, 254 p.

Mpisi J., *Le cardinal Malula et Jean-Paul II : dialogue difficile entre l'Eglise africaine et le Saint Siège*, Paris, L'Harmattan, 2005, 552 p.

- Mudimbe V. Y., « Le christianisme vu par un Africain », *Religions africaines et Christianisme* (Actes du colloque international de Kinshasa : 9-14 janvier 1978), tome 1, Kinshasa, Centre d'étude des religions africaines, 1979, pp. 165-176.
- Mudimbe V. Y., « Pouvoir culturel de l'Occident et Christianisme », SAC, *Civilisation noire et Eglise catholique* (colloque d'Abidjan : 12-17 septembre 1977), Paris/Abidjan-Dakar, Présence Africaine/Les nouvelles éditions africaines, 1978, pp. 67-87.
- Mulago V., « La théologie et ses responsabilités », « Deuxième Congrès des Ecrivains et Artistes Noirs », tome 2, n° spécial (27-28), août-novembre 1959, pp. 188-205
- Mulago V., « Nécessité de l'adaptation missionnaire chez les Bantu du Congo », *Des prêtres noirs s'interrogent*, sous la direction de Présence Africaine, Paris, Cerf, coll. Rencontres, 1956, pp. 19-40.
- Mveng E. et Lipawing B. L., *Théologie, libération et cultures africaines. Dialogue sur l'anthropologie africaine*, Yaoundé/Paris, Clé/Présence Africaine, 1996, 232 p.
- Mveng E., « A la recherche d'un nouveau dialogue entre le Christianisme, le génie culturel et les religions africaines actuelles », « Travaux préparatoires au colloque du Deuxième Festival Mondial des Arts Négro-Africains : "Civilisation noire et éducation" », *Présence Africaine*, n° 96, 4^e trimestre 1975, pp. 443-466.
- Mveng E., « De la Sous-mission à la Succession », SAC, *Civilisation noire et Eglise catholique* (colloque d'Abidjan : 12-17 septembre 1977), Paris/Abidjan-Dakar, Présence Africaine/Les nouvelles éditions africaines, 1978, pp. 267-276.
- Mveng E., « Jean XXIII à l'heure de l'Afrique », SAC, *Un hommage africain à Jean XXIII*, Paris, Présence Africaine, 1965, pp. 93-97.
- Mveng E., « L'Afrique chrétienne présente au Festival », *Afrique-documents*, n° 85/86, 1966, pp. 129-131.
- Mveng E., « Le synode africain, prolégomènes pour un concile africain ? », *Concilium*, n° 239, février 1992, pp. 149-169.
- Mveng E., *L'Afrique dans l'Eglise : paroles d'un croyant*, Paris, l'Harmattan, 1985, 228 p.
- Ngango G., « Langue liturgique et catholicité », *Personnalité africaine et catholicisme*, Paris, Présence Africaine, 1963, 131-152.
- Ngindu Mushete A., *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, Paris, L'Harmattan, 1989, 156 p.
- Ngongo L.-P., « Pouvoir politique occidental dans les structures de l'Eglise en Afrique », SAC, *Civilisation noire et Eglise catholique* (colloque d'Abidjan : 12-17 septembre 1977), Paris/Abidjan-Dakar, Présence Africaine/Les nouvelles éditions africaines, 1978, pp. 37-56.

Nouvelle encyclopédie catholique THEO, Paris, Droguet et Ardent/Fayard, 1989

Nzekwu O., « La contribution catholique », SAC, *Colloque sur les religions* (Abidjan, 5-12 avril 1961), Paris, Présence Africaine, 1962, pp. 195-197

Odunjo J. F., « Témoignages », SAC, *Un hommage africain à Jean XXIII*, Paris, Présence Africaine, 1965, pp. 91-92.

Ossama N., « Valorisation de la foi culturelle africaine », SAC, *Civilisation noire et Eglise catholique* (colloque d'Abidjan : 12-17 septembre 1977), Paris/Abidjan-Dakar, Présence Africaine/Les nouvelles éditions africaines, 1978, pp. 168-203.

Penoukou E. J., « Avenir des Eglises africaines. Questions et réflexions », *Bulletin de théologie africaine*, vol. V, n° 10, juillet-décembre 1983, pp. 193-203.

Penoukou E. J., *Eglises d'Afrique. Propositions pour l'avenir*, Paris, Karthala, 1984, 161 p.

Rabilera R., « Théologien-prêtre africain et développement de la culture négro-africaine », « Deuxième Congrès des Ecrivains et Artistes Noirs, tome 2 », n° spécial (27-28), août-novembre 1959, pp. 154-187.

Rutayisire P., « Synode africain ou romain pour l'Afrique ? », *Vivant univers*, n° 408, novembre-décembre 1993, pp. 6-11.

Sastre R., « Contribution de l'Eglise catholique à l'expression de la personnalité africaine », SAC, *Colloque sur les religions* (Abidjan, 5-12 avril 1961), Paris, Présence Africaine, 1962, pp. 183-194

Sastre R., « Spiritualité africaine et christianisme », *Présence Africaine*, n° 13, avril-mai 1957, pp. 23-30.

Sastre R., « Théologie et culture africaine », « Deuxième Congrès des Ecrivains et Artistes Noirs, tome 1 », n° spécial (24-25), février-mai, 1959, pp. 132-141.

Sastre R., « Un obstacle à la christianisation de l'Afrique noire : le système colonial », *Tam-tam*, n° 6, avril-mai 1956, pp. 7-25.

Sempore S., « Les Eglises d'Afrique entre leur passé et leur avenir », *Concilium*, n° 126, 1977, pp. 11-24.

Sempore S., « Les ministères ecclésiaux en Afrique », Ruggieri G. (dir.), *Eglise et histoire de l'Eglise en Afrique* (Actes du colloque de Bologne : 22-25 octobre 1988), Paris, Beauchesne, 1990, pp. 237-255.

Senghor Sedar L., « Des prêtres africains s'interrogent et suggèrent », *Personnalité africaine et catholicisme*, Paris, Présence Africaine, 1963, pp. 283-293.

Shorter A., *Théologie chrétienne africaine. Adaptation ou incarnation ?* (traduit de l'anglais par Eloi Messi Metogo), Paris, Cerf, coll. *Cogitatio fidei*, 1980, 179 p.

Singleton M., « Une Eglise qui change dans un continent qui change », *Concilium*, n° 126, 1977, pp. 25-37.

Teissier H., « Vatican II et le Tiers Monde », *Le deuxième concile du Vatican (1959-1965). Actes du colloque organisé par l'Ecole française de Rome (28-30 mai 1986)*, Rome, Ecole française de Rome, 1989, pp. 755-767.

Thiam J., « Du clan tribal à la communauté chrétienne », *Des prêtres noirs s'interrogent*, sous la direction de Présence Africaine, Paris, Cerf, coll. Rencontres, 1956, pp. 41-56.

Tshibangu T., « Les intellectuels africains et l'Eglise », *Les intellectuels africains et l'Eglise : Actes de la Quatorzième Semaine Théologique de Kinshasa*, Kinshasa, Facultés théologiques, 1982, pp. 15-27.

Tshibangu T., « Un concile africain est-il opportun ? », *Bulletin de théologie africaine*, vol. V, n° 10, juillet-décembre 1983, pp. 165-173.

Ukpong J., « Revue critique des *Lineamenta* sur le synode spécial africain », *Concilium*, n° 239, février 1992, pp. 95-109.

Van Steene L., « L'heure des laïcs », *Vivante Afrique*, n° 231, mars-avril 1964, pp. 19-20

Vanneste A., « Une faculté de théologie en Afrique », *Revue du clergé africain*, tome 13, n°3, mai 1958, pp. 225-236.

Histoire

Achufusi M., « Devoirs et responsabilités des historiens africains », *Deuxième Congrès des Ecrivains et Artistes Noirs*, tome 2, n° spécial (27-28), août-novembre 1959, pp. 81-95.

Belot R., « La biographie, entre mémoire et histoire, affect et concept », Coppolani A. et Rousseau F., *La biographie en histoire. Jeux et enjeux d'écriture*, Paris, Ed. Michel Houdiard, 2007, pp. 56-67.

Biobaku S., « Les responsabilités de l'historien en ce qui concerne l'histoire de l'Afrique », « Deuxième Congrès des Ecrivains et Artistes Noirs, tome 2 », *Présence Africaine*, n° spécial (27-28), août-novembre 1959, pp. 96-99.

Coppolani A., « La biographie historique : un empire sur lequel le soleil ne se couche jamais », Coppolani A. et Rousseau F., *La biographie en histoire. Jeux et enjeux d'écriture*, Paris, Ed. Michel Houdiard, 2007, pp. 89-101.

Dosse F., « Le retour de la biographie après une longue éclipse », Coppolani A. et Rousseau F., *La biographie en histoire. Jeux et enjeux d'écriture*, Paris, Ed. Michel Houdiard, 2007, pp. 17-29.

Soriano E., « De quelques illusions sur l'illusion biographique », Coppolani A. et Rousseau F., *La biographie en histoire. Jeux et enjeux d'écriture*, Paris, Ed. Michel Houdiard, 2007, pp. 115-126.

Négritude/Personnalité africaine

Abiola I., « Négritude et *African Personality* », *Colloque sur la Négritude* (Dakar, 12-18 avril 1971), Paris, Présence Africaine, 1972, pp. 151-168.

Drake S-C, « Détruire le mythe chamitique, devoir des hommes cultivés », « Deuxième Congrès des Ecrivains et Artistes Noirs, tome 1 », n° spécial (24-25), février-mai, 1959, pp. 215-230.

Eboussi-Boulaga F., « L'Africain chrétien à la recherche de son identité », *Concilium*, n° 126, 1977, pp. 39-48.

Eboussi-Boulaga F., « L'identité négro-africaine », *Présence Africaine*, n° 99/100, 4^e trimestre 1976, pp. 3-18.

Eboussi-Boulaga F., *La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Paris, Présence Africaine, 1977, 239 p.

Fiawoo F. K., « Religion et personnalité africaine », Lundbaek T., *Humanisme africain-Culture scandinave : un dialogue* (Actes du colloque afro-scandinave, Copenhague, août 1967), Copenhague, Secrétariat du développement international, 1970, pp. 25-34.

Hebga M., « Acculturation et chances d'un humanisme africain moderne », *Présence Africaine*, n° 68, 4^e trimestre, 1968, pp. 164-174.

Hebga M., « De la généralisation d'un particulier triomphant à la recherche de l'universalité », *Concilium*, n° 191, 1984, pp. 85-94.

Hebga M., « L'homme vit aussi de fierté. Vers la perte de l'identité africaine ? », *Présence Africaine*, n° 99/100, 4^e trimestre 1976, pp. 19-40.

Hebga M., « Plaidoyer pour les logiques d'Afrique noire », « Aspects de la culture noire », *Recherches et débats*, Cahiers du centre catholique des intellectuels français, n° 24, septembre 1958, pp. 104-116.

Hebga M., « Une seule pensée, une seule civilisation », « Contributions au 1^{er} Congrès des Ecrivains et Artistes Noirs », *Présence Africaine*, n° spécial, juin-septembre 1957, pp. 301-306.

Melone Th., « Négritude et humanisme », *Colloque sur la Négritude* (Dakar, 12-18 avril 1971), Paris, Présence Africaine, 1972, pp. 53-60.

Morin E., *La méthode (tome 5), l'Humanité de l'Humanité 1. L'identité humaine*, Paris, Seuil, 2001, 287 p.

Mveng E., « Dialectique de l'annihilation ou crise d'identité ? », *La reconnaissance des différences, chemin de la solidarité : deuxième rencontre d'Africains et d'Européens* (Brazzaville, 21-26 février 1972), coll. « Culture et religion », Paris, Présence Africaine, 1973, pp. 13-16.

Mveng E., « Négritude et civilisation gréco-romaine », *Colloque sur la Négritude* (Dakar, 12-18 avril 1971), Paris, Présence Africaine, 1972, pp. 43-52.

Mveng E., *Les sources grecques de l'histoire négro-africaine depuis Homère jusqu'à Strabon*, Paris, Présence Africaine, 1972, 232 p.

N'sougan Agblemagnon F., « Personne, tradition et culture en Afrique Noire », « Aspects de la culture noire », *Recherches et débats*, Cahiers du centre catholique des intellectuels français, n° 24, septembre 1958, pp. 22-30.

Neckebrouck V., « Inculturation et changement socioculturel. Un débat qui n'est pas clos », Comby J., *Diffusion et acculturation du Christianisme (XIXe-XXe s.)*, Paris, Karthala, coll. Mémoire d'Eglises, 2005, pp. 507-527.

Senghor Sedar L., « L'esprit de la civilisation ou les lois de la culture négro-africaine », « Premier Congrès des Ecrivains et Artistes Noirs (Paris-Sorbonne : 19-22 septembre 1956) », *Présence Africaine*, n° spécial, juin-novembre 1956, pp. 51-65.

Senghor Sedar L., « Problématique de la Négritude », *Colloque sur la Négritude* (Dakar, 12-18 avril 1971), Paris, Présence Africaine, 1972, pp. 13-28.

Shelton A. J., « Le principe cyclique de la personnalité africaine », *Présence Africaine*, n° 45, 1^{er} trimestre 1963, pp. 98-104.

Tempels P., *La philosophie bantoue*, traduit du néerlandais par A. Rubbens, Elisabethville, Lovania, 1945, 152 p.

Religions

« Sub-Theme : Black civilization and Religion », Iwara A. U. et Mveng E. (dir.), *Colloquium on Black civilization and Education (Second World Black and African Festival of Arts and Culture)*, vol. 1, Federal military Government of Nigeria, 1977, pp. 145-148.

Aguessy H., « Dimensions spirituelles : religions traditionnelles africaines », « 1^{er} Pré-Colloque du 3^e Festival Mondial des Arts Nègres : "Dimensions mondiales de la Communauté des peuples noirs" », *Présence Africaine*, n° 117-118, 1^{er} et 2^e trimestres 1981, pp. 138-148.

Bahoken J-C., « La contribution des religions à l'expression culturelle de la personnalité africaine », *Colloque sur les religions* (Abidjan, 5-12 avril 1961), Paris, Présence Africaine, 1962, pp 155-168.

Hampaté Ba A., « L'islam et l'Afrique noire », *Colloque sur les religions* (Abidjan, 5-12 avril 1961), Paris, Présence Africaine, 1962, pp. 101-118.

Hazoumé P., « La révolte des prêtres », « Premier Congrès des Ecrivains et Artistes Noirs (Paris-Sorbonne : 19-22 septembre 1956) », *Présence Africaine*, n° spécial, juin-novembre 1956, pp. 29-42.

Makosso-Makosso S., « Le mouvement religieux congolais », « Travaux préparatoires au colloque du Deuxième Festival Mondial des Arts Négro-Africains : "Civilisation noire et éducation" », *Présence Africaine*, n° 94, 2^e trimestre 1975, pp. 214-220.

Mbiti J. S., « La contribution protestante à l'expression culturelle de la personnalité africaine », *Colloque sur les religions* (Abidjan, 5-12 avril 1961), Paris, Présence Africaine, 1962, pp. 137-145.

SAC, *Les religions africaines comme source de valeurs de civilisation*, Paris, Présence Africaine, 1972, 426 p.

Thomas L. V., « Etat actuel et avenir de l'animisme », SAC, *Colloque sur les religions* (Abidjan, 5-12 avril 1961), Paris, Présence Africaine, 1962, pp. 59-70.

Ressources électroniques

Encyclopaedia Universalis, www.universalis-edu.com

Gueye A., « De la religion chez les intellectuels de France », *Cahiers d'études africaines*, n° 162, éditions EHESS, 2001, <http://etudesafricaines.revues.org>.

www.youtube.com/watch?v=F0kBG6srkgM

Index des noms propres

- Abiola (Irele), 61
 Ahidjo (Amadou), 101, 349
 Arboussier (Gabriel d'), 45, 46
 Baker (Joséphine), 99, 249
 Benoist (Joseph Roger de), 21, 22, 46, 48, 52, 103
 Bissainthe (Gérard), 12, 60, 65, 67, 68, 79, 80, 81, 82, 84, 85, 86, 88
 Blyden (Edward Wilmot), 19, 40
 Boumédiène (Houari), 277
 Campagnolo (Umberto), 92, 93, 94, 99
 Césaire (Aimé), 10, 11, 12, 17, 19, 51, 52, 53, 60, 95, 117, 118, 125, 128, 132, 178, 231, 249, 251, 325, 326, 327, 330
 Chardin (Teilhard de), 35
 Damas (Léon Gontran), 95
 Danielou (Jean), 185
 Diallo Telli (Boubacar), 275, 276, 356
 Eboussi-Boulaga (Fabien), 149, 150, 164, 165, 167, 168, 169, 370, 371, 374, 375, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384
 Ekollo (Thomas), 65, 66, 68, 69
 Ela (Jean-Marc), 180, 181, 182, 217, 357, 358, 371, 376, 389, 390, 402, 407, 408, 415, 417
 En Lai (Chou), 29
 Enahoro (Anthony), 280, 284, 289, 290, 291
 Fanon (Frantz), 125, 177
 Feltin (Maurice), 78, 79
 Fingesi (Ochegomie Promise), 284, 285, 286, 288, 290, 300, 302, 308
 Gabus (Jean), 243, 274
 Glisenti (Marcella), 49, 54, 395
 Grah Mel (Frédéric), 9, 18, 19, 51, 52, 90, 91, 99, 102, 238, 239, 250, 252, 274, 275, 277, 279, 283, 286, 291
 Hampaté Bâ (Amadou), 106, 109, 178, 194, 268
 Hazoumé (Paul), 62
 Hebga (Meinrad Pierre), 37, 67, 69, 73, 82, 84, 85, 152, 170, 180, 181, 215, 222, 226, 376, 377, 387, 392, 393, 394, 396, 399, 403, 407
 Houphouët Boigny (Félix), 45, 114, 350
 Howlett (Jacques), 20, 21, 44, 70, 71, 72, 295
 Jean XXIII (pape), 76, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 159, 160, 177, 183, 185, 194, 195, 201, 222, 223, 224, 226, 370
 Jean-Paul II (pape), 14, 225, 270, 387, 391, 392, 396, 397, 398, 401, 403, 406, 407, 408, 409, 410, 412, 413, 414, 415, 430, 432
 Kenyatta (Jomo), 385
 Lefebvre (Marcel), 78, 79, 80, 81, 82, 435
 Leiris (Michel), 12, 39, 250, 259, 260
 Lévy-Bruhl (Lucien), 51, 118
 Lierde (Jean Van), 53
 Luneau (René), 224, 225, 372, 373, 378, 390, 399, 400, 401, 405, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 431
 Mahtar M'Bow (Amadou), 292, 294, 308, 309, 330, 336
 Malraux (André), 244, 249
 Malula (Joseph), 397, 400, 412
 Maydiou (Jean-Augustin), 10
 Memmi (Albert), 52, 164
 Messina (Jean-Paul), 80, 95, 96, 177, 187, 188, 189, 373
 Mounier (Emmanuel), 10, 15, 44
 Mudimbe (Valentin Yves), 142, 358, 359, 365, 366
 Mveng (Engelbert), 49, 54, 75, 119, 130, 145, 146, 165, 166, 167, 243, 245, 252, 253, 255, 256, 257, 258, 261, 262, 263, 264, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 293, 301, 304, 305, 309, 311, 320, 322, 368, 369, 373, 374, 388, 393, 401, 402, 404, 405, 406, 407
 Nasser (Gamal Abdel), 30
 Nehru (Jawaharlal), 29
 Ngango (Georges), 78, 142, 179, 200, 223, 333, 334, 351, 353, 354, 373, 382
 Nicolas V (pape), 67
 Obama (Jean-Baptiste), 182, 183, 185, 200, 242, 243, 250, 257, 258, 264
 Obasanjo (Olusegun), 282, 283, 290
 Ossama (Nicolas), 99, 368, 394, 395

Paul VI (pape), 76, 137, 201, 202, 203,
 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211,
 212, 213, 225, 226, 227, 268, 269, 358,
 373, 374, 376, 380, 387, 389, 390, 394,
 395, 396
 Pie XII (pape), 32, 67, 126, 127
 Price-Mars (Jean), 99, 100, 116
 Rabemamanjara (Jacques), 10, 117, 291
 Rugambwa (Laurean), 129, 190
 Sartre (Jean-Paul), 10, 43, 44, 46
 Sékou Touré (Ahmed), 114, 244, 350, 356
 Senghor (Léopold Sédar), 10, 17, 19, 36,
 37, 46, 58, 61, 95, 125, 128, 163, 174,
 182, 183, 200, 209, 240, 241, 243, 244,
 245, 246, 249, 250, 257, 258, 261, 274,
 275, 276, 277, 278, 280, 296, 297, 298,
 302, 309, 310, 337, 435
 Tempels (Placide), 50, 65, 66, 86
 Tshibangu (Tharcisse), 141, 220, 397
 Um Nyobè (Ruben), 101, 114
 Vanneste (Alfred), 220, 221, 222
 Verdin (Philippe), 19, 40, 42, 50, 93, 239,
 251, 252, 275, 277, 279, 283, 286, 290
 Yandé Diop (Christiane), 11, 331, 335
 Zoa (Jean), 189, 190, 193, 414
 Zoungrana (Paul), 372, 395, 397, 399, 400

Table des matières

Dédicace	3
Remerciements	4
Sigles et abréviations.....	5
Introduction générale.....	7
Première partie : Le choix d'Alioune Diop en faveur de l'Afrique et ses conséquences immédiates	25
Introduction.....	26
Chapitre I L'aube de l'engagement d'Alioune Diop : du contexte au tournant de 1956	28
La Conférence de Bandoeng.....	28
L'événement	28
Contexte et déroulement	31
Les conséquences d'une rencontre	34
La réalité de <i>Présence Africaine</i>	38
Une revue du monde noir.....	38
Présence Africaine. La maison d'édition.....	49
Le Premier Congrès des Ecrivains et Artistes Noirs (19-22 septembre 1956).....	54
Convocation et déroulement	54
Le congrès de 1956 et ses répercussions.....	69
Alioune Diop et <i>Des prêtres noirs s'interrogent</i> : un nouveau point de départ pour le catholicisme en Afrique.....	73
Présentation générale	73
Des prêtres noirs s'interrogent : quelques contributions.....	82
Les conséquences d'une démarche.....	86
Chapitre II Le rôle de la SAC et son rayonnement	89
La SAC : mouvement et organisation.....	89
La SAC comme mouvement.....	89

La SAC: une organisation d'intellectuels.....	94
La SAC et la religion.....	102
Les intellectuels africains et la religion.....	102
Les religions du monde noir et les valeurs africaines.....	107
Le Deuxième Congrès des Ecrivains et Artistes Noirs et ses conséquences (26 mars-1 ^{er} avril 1959).....	112
L'importance d'une rencontre.....	112
Les hommes de culture et leurs responsabilités.....	115
La SAC et le pape Jean XXIII : influences positives d'une rencontre.....	124
Le pape Jean XXIII dans la vie de la SAC.....	124
La personnalité de Jean XXIII et son impact.....	126
Conclusion partielle.....	132
Deuxième partie : La mobilisation des intellectuels africains autour d'Alioune Diop à l'aune du concile Vatican II.....	134
Introduction.....	135
Chapitre III Les intellectuels africains et le concile Vatican II.....	137
La problématique de l'intellectuel en Afrique : une identité difficile à saisir.....	137
Définitions.....	137
L'ambiguïté d'une situation.....	142
La possible levée des équivoques autour de l'intellectuel africain.....	150
L'intellectuel en Afrique et son peuple : un problème non insoluble.....	150
La solidarité comme solution.....	151
La spécificité de l'intellectuel chrétien africain.....	153
La question d'une personnalité africaine à l'heure du concile Vatican II.....	156
Préambule.....	156
La personnalité africaine.....	160
Personnalité africaine et catholicisme.....	170
Essai de compréhension.....	170

Le caractère triple d'une démarche	173
Quelques contributions à l'ouvrage « Personnalité africaine et catholicisme »	179
Chapitre IV Les prolongements divers de l'engagement des intellectuels africains autour d'Alioune Diop.....	185
Les incidences de l'engagement d'Alioune Diop.....	185
La révélation d'une crise relationnelle ?	185
La « panafricaine épiscopale » et son action.....	188
Les conséquences d'une mobilisation	190
« Personnalité africaine et catholicisme » : une nouveauté dans la relation Afrique-Catholicisme	190
Pour un dépassement des clivages traditionnels	194
La vision convergente d'Alioune Diop et Paul VI comme pertinente, à la lumière de l'encyclique <i>Populorum progressio</i>	200
Brève présentation d'un document	200
Le développement comme terrain de rencontre entre Alioune Diop et Paul VI.....	206
La théologie chrétienne africaine en question	213
Un héritage de l'engagement d'Alioune Diop	213
La théologie africaine ou le catholicisme à l'épreuve du pluralisme.....	219
Conclusion partielle	226
Troisième partie : Alioune Diop, les manifestations culturelles africaines et leurs conséquences.....	235
Introduction.....	236
Chapitre V Le Premier Festival Mondial des Arts Nègres.....	238
Le contexte du Festival.....	238
Prolongement de la Négritude et mise au point	238
Le rôle déterminant d'Alioune Diop et de la SAC.....	243
Le Festival et l'art nègre	247
L'événement	247
L'art nègre.....	255

L'art africain et la religion.....	262
La religion comme composante essentielle de l'art en Afrique.....	262
La révélation du Festival de 1966.....	264
Le Festival de Dakar et le catholicisme.....	266
La présence de l'Eglise catholique au Festival.....	266
Les conséquences de la renaissance artistique africaine [au Festival de Dakar] sur le catholicisme en Afrique.....	270
Chapitre VI Le Deuxième Festival Mondial des Arts Négro-Africains.....	273
Le contexte du Deuxième Festival Mondial des Arts Négro-Africains.....	273
Le contexte lointain.....	273
Le contexte proche du Festival de Lagos.....	278
La préparation du colloque « Civilisation noire et Education ».....	291
Le premier pré-colloque : Paris-Unesco, 1973.....	291
Le deuxième pré-colloque : Dakar 1974.....	295
Le Festival de Lagos : déroulement d'un événement (15 janvier-12février 1977).....	299
Les prémices d'une célébration.....	299
« Civilisation noire et Education » : le colloque du Festival de Lagos (17-31 janvier 1977).....	305
Les autres manifestations et leur déroulement.....	312
Le Festival de Lagos '77 : les conséquences d'un événement.....	316
Sur la culture et les peuples noirs.....	316
Sur la religion et le catholicisme.....	318
Chapitre VII Le Troisième Festival Mondial des Arts Nègres.....	324
Le point de départ du Festival.....	324
Alioune Diop et l'idée d'un troisième Festival.....	324
L'implication de l'Unesco.....	327
Le Troisième Festival Mondial des Arts Nègres et son colloque.....	328
Le thème retenu.....	328

Le premier pré-colloque du Troisième Festival et ses leçons.....	329
Le Troisième Festival après la mort d'Alioune Diop.....	334
Le Troisième Festival Mondial des Arts Nègres et ses conditions de préparation.....	334
La difficile collaboration entre Présence Africaine et l'Unesco et ses conséquences fatales	337
Conclusion partielle.....	339
Quatrième partie : De l'appel à un concile africain à la réalité d'un synode ou l'influence <i>post mortem</i> d'Alioune Diop.....	341
Introduction.....	342
Chapitre VIII Alioune Diop et l'appel à un concile africain.....	343
Le contexte africain à l'heure d'un appel.....	343
Sur le plan politique et économique.....	343
Sur le plan culturel et social.....	351
Sur le plan religieux.....	356
« Civilisation noire et Eglise catholique » : le colloque d'Abidjan (1977).....	360
Civilisation noire et Eglise catholique : état de la question.....	360
Les principaux axes du colloque d'Abidjan.....	364
L'idée d'un concile africain comme sommet d'une rencontre.....	369
Les conséquences immédiates du colloque d'Abidjan.....	381
A travers l'initiative d'Alioune Diop.....	381
Prolongements divers des réflexions d'Abidjan.....	383
Chapitre IX La réponse du catholicisme à l'engagement d'Alioune Diop : le synode africain (1989-1995).....	387
L'idée d'un synode africain et son chemin.....	387
Définition.....	387
Historique.....	390
Problèmes et déroulement d'un événement.....	397
Les réactions africaines à la convocation d'un synode : entre déception et crise.....	398

La problématique du synode africain.....	402
Analyse critique de la réaction africaine.....	405
Déroulement du synode et problèmes connexes.....	407
Les leçons de l’histoire du synode africain	410
A travers les conclusions d’une rencontre	410
L’influence <i>post mortem</i> d’Alioune Diop.....	413
Conclusion partielle	417
Conclusion générale	419
Table des Annexes	434
Sources	460
Bibliographie.....	469
Index des noms propres.....	489