

LA QUÊTE DE LA CIVILISATION DE L'UNIVERSEL CHEZ LES ÉCRIVAINS AFRICAINS : LÉOPOLD SÉDAR SENGHOR ET FÉLIX COUCHORO

Koutchoukalo TCHASSIM épouse SAMBOE
Université de Lomé, Lomé - Togo

RÉSUMÉ

La civilisation de l'universel que Senghor, de son vivant, appelait de tous ses vœux n'a été que la continuité de l'entreprise du Français Pierre Teilhard Chardin. La civilisation de l'universel, selon Teilhard de Chardin, serait cet univers où chacune des civilisations (races, nations) apporterait ses valeurs irremplaçables. Plus explicite, Senghor entend par civilisation de l'universel, l'acceptation de la civilisation d'autrui, voire l'emprunt de ce qu'elle a de profitable. Cette initiative de Senghor a été amorcée par les premiers écrivains africains en l'occurrence Félix Couchoro. Celui-ci, par la mise en scène, dans ses romans, des personnages, "évolués" qui assimilent la culture du colonisateur, réalisait cette civilisation de l'universel qui se fonde sur la complémentarité des cultures, l'unicité de l'essence humaine et l'unification du monde sur des bases humaines et religieuses. Cependant, cet idéal poursuivi par ces auteurs ne se ressent que dans les domaines culturel et politique à travers l'organisation des rencontres culturelles internationales et des aides bilatérales. La civilisation de l'universel paraît dès lors utopique, vu les élans racistes, tribaux et ethniques, des complexes de supériorité et d'infériorité qui régissent le monde.

Mot clés : Civilisations, métissage, unification du monde, utopie.

ABSTRACT

The civilisation of the universal that Senghor in his lifetime wished has just been the continuity of the French Pierre Teilhard Chardin's firm. The civilisation of the universal according to Teilhard de Chardin would be that universe where each of the civilisations (races, nations) would bring its irreplaceable values. More explicit, Senghor means by the civilisation of the universal, the acceptance of the altruistic civilisation even the borrowing of what it has as profitable. The initiative of Senghor has begun with the first African writers like Felix Couchoro. The latter, by presenting in his novels advanced characters who assimilate the culture of the colonizer, realised that the civilisation of the universal which is built on the complementarities of cultures ; uniqueness of mankind and the standardization of the world on humane and religious bases. However, this ideal under taken by these authors at least in the cultural and political fields through the organisation of international cultural meeting and bilateral helps. The civilisation of the universal seen then utopia on the grounds of racist, tribal and ethnic momentum; superiority and inferiority complexes that govern the world.

Key words: Civilisations, interbreeding, world unification, utopia.

INTRODUCTION

L'esclavage et la colonisation ont favorisé l'ouverture de l'Africain à d'autres races, à d'autres cultures. Cette ouverture, surtout au temps colonial, a occasionné chez lui l'assimilation de la culture du colonisateur. Mais Conscients du malaise provoqué par cette assimilation à savoir le mépris et la destruction des valeurs traditionnelles africaines, de la nécessité de réhabiliter ces valeurs, les écrivains africains de la seconde génération se révoltent et leur colère se mue en haine exprimée contre le colonisateur et son œuvre, dans leurs écrits. Senghor, réalisant les bienfaits de cette rencontre, se démarque de ses pairs et adopte un ton plus conciliant dans ses poèmes. Le mépris et la division ne profiteraient ni aux Africains ni aux Européens. La prise en considération mutuelle de leurs valeurs engendrerait un monde uni et solidaire bâti sur « la civilisation de l'universel ». Ce monde de l'universel était vivement recherché par les écrivains de la première génération, en l'occurrence Félix Couchoro. Comment Senghor et Couchoro conçoivent-ils « la civilisation de l'universel » ? Quels en sont ses fondements ? Sa réalisation est-elle effective ? Une analyse des œuvres des deux écrivains permet de ressortir « la substantifique moelle » de cette notion de « la civilisation de l'universel »

I. ORIGINE DE L'IDEE DE « LA CIVILISATION DE L'UNIVERSEL »

Poser le problème de l'origine de la civilisation de l'universel reviendrait à rechercher la paternité de l'expression, lorsqu'on sait que chaque peuple a sa civilisation et que l'universel est ce qui est global ou mondial. Ainsi, la civilisation de l'universel serait donc une interpénétration des civilisations qui donne des civilisations hybrides acceptées par toute la race humaine. C'est une civilisation planétaire qui s'enrichit du « métissage » des cultures, chacune apportant aux autres son génie particulier et qui, ainsi, accomplit et parachève l'unité de l'aventure humaine.

Très souvent on a tendance à attribuer à Senghor la

paternité de cette expression. Mais ce dernier avoue qu'il l'a empruntée d'un auteur français :

Nous avons voulu aider au grand projet exprimé par Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955), jésuite, théologien et paléontologue français, au projet de bâtir une civilisation de l'universel, où tous les continents, toutes les races, toutes les nations, en un mot toutes les civilisations apporteraient chacune ses valeurs irremplaçables. Naturellement, la Négritude ne sera pas absente au rendez-vous du donner et du recevoir (Discours de Bordeaux, 14 mars 1980).

Aussi Senghor, qui entend faire survivre l'œuvre entamée par Teilhard de Chardin conçoit-il donc la civilisation de l'universel comme non pas une fusion de toutes les civilisations en une seule, mais l'acceptation de la civilisation d'autrui, voire son emprunt, la prise de sa « sève nourricière », de ce qu'elle a de positif et de profitable à mon évolution.

L'idée de l'universalité naît donc du déchirement culturel vécu par Senghor et d'une façon générale par les Africains de son époque. Le monde qui s'offre au poète, pense Robert Jouanny¹, est peu favorable à son désir d'harmonie. L'itinéraire de Senghor consistera à passer de la dualité partout observée à une unité idéalement poursuivie. « Ah ne suis-je pas assez divisé ? » s'écrit Senghor en 1940. L'origine de ce déchirement lui est personnel et date de son enfance.

D'abord déchiré comme catholique dans un pays fortement islamisé, il prit conscience très tôt de ses propres contradictions et des contradictions du monde : d'où il déclare « c'est à cause de mes contradictions que j'ai voulu aller à l'universel. » Il ne parviendra à ce but qu'en recensant, l'une après l'autre, les diverses manières d'être au monde, s'attacher à une recherche de leurs complémentarités (Lucien Giraud, *Ethiopiennes*, 1997 :119).

Dans la logique de la nécessité d'emprunter aux autres pour avancer, Senghor écrit :

Donc, retour Outre-mer, nous ne pouvons

plus ôter nos lunettes de verres concaves. Il nous faut regarder la réalité coloniale (...). Nous savons, maintenant, que nos rêves d'intellectuels sont stériles, si stériles (...). Et c'est bien vite l'évidence que la seule Négritude, l'amoureux abandon du désir aux forces telluriques ne peut ressusciter l'Eden. C'est la nature elle-même qui a détruit la Raison. Pour réparer ses méfaits, force nous est d'emprunter à cette Raison, ses propres armes : la logique technicienne de l'Europe (*Liberté I*, 1964 : 101).

Pour Senghor l'harmonie des contraires, favorise le développement, le progrès et souligne à cet effet :

*Notre vocation de colonisés est de surmonter les contradictions de la conjoncture, l'antinomie artificiellement dressée entre l'Afrique et l'Europe, notre hérédité et notre éducation. C'est de la greffe de celle-ci sur celle-là que doit naître la liberté. Saveur du fruit de la greffe qui n'est pas la somme des éléments composants. Supériorité parce que liberté du « Métis », qui choisit où il veut, ce qu'il veut pour faire des éléments réconciliés, une exquise et forte (*Liberté I*, 1964 : 103).*

Senghor se convainc et convainc ses pairs de cette nécessité de fondre les contradictions. Il évoque l'histoire des grandes nations telles que l'Égypte, la France qui ont connu l'évolution à partir du métissage culturel :

*Sans remonter à l'Égypte, la France nous offre l'exemple de ces peuples métis, les plus grands de l'histoire, dont le génie est de renaître périodiquement sous les apports étrangers, en œuvres succulentes merveilleusement particuliers et libres (*Liberté I* : idem).*

Cependant, la civilisation de l'universel que Senghor appelait de ses vœux couvait déjà dans la pensée et les œuvres des écrivains de la première génération. Ainsi ceux-ci conscients, des bienfaits de la colonisation, l'ont accueillie favorablement. Et Couchoro la considère comme « un acte de charité qu'à un moment donné, une nation supérieure doit aux races déshéritées »². Outre cette considération, Couchoro oeuvrait pour la

renaissance de l'Africain en général et du Togolais en particulier. Dans tous ses romans, il met en scène des personnages "évolués", de cultures synthétisées sur les plans culinaires (Accusée, Levez-vous ; Les caprices du destin ; Fille de nationaliste ; L'homme à la Mercedes-Benz, etc.), vestimentaire (L'héritage, cette peste ; Amour de Féticheuse au Togo ; L'Esclave) religieux (L'homme à la Mercedes-Benz ; Les secrets de Ramanou) et des divertissements (Fille de nationaliste ; Amour de Féticheuse au Togo). Quant à Paul Hazoumé, il n'a d'autre mots que ceux qui expriment la disponibilité des Africains à recevoir du colonisateur ce qui est favorable à leur évolution :

Nous n'avons pas d'autre zèle que de fournir à la colonisation les informations auxquelles elle a droit pour mieux pénétrer et guider les masses³.

La position assimilationniste de Couchoro et de Hazoumé est renforcée plus tard par le témoignage que Cheikh Hamidou Kane fait de la technique européenne. En effet à l'invasion du pays des Diallobé, les Diallobé avaient constaté la puissance et l'efficacité des armes de l'envahisseur, l'efficacité de son institution, l'école qui apprend « à lier le bois » et « à vaincre sans avoir raison » (*L'Aventure ambiguë*, p. 59-60). Il fallait, pour acquérir les connaissances et les valeurs culturelles du colonisateur, l'accepter et s'ouvrir à lui. Ce que semble faire la Grande Royale, avec la décision d'envoyer leurs enfants à l'école (op. cit. p. 57).

Tous ces avantages acceptés sous une assimilation consentante sont perçus aussi bien par Couchoro que par Senghor comme des valeurs indispensables à l'évolution de l'Africain. Et Senghor, sans cacher ses impressions, proclame que « la colonisation est un mal nécessaire ».

II. LES FONDEMENTS DE « LA CIVILISATION DE L'UNIVERSEL »

Senghor, dans *Liberté I* (1964 : 101), définit la civilisation comme l'ensemble des valeurs morales et techniques d'un peuple donné à tel moment de son histoire, et leur expression en œuvres concrètes.

Mais, dira Senghor, la notion de civilisation est moins féconde que celle de culture, qui est plus dynamique. Il définit ainsi la culture comme étant la civilisation en action, l'esprit de la civilisation. C'est un double effort d'intégration de l'homme à la nature, de la nature à l'homme ; en d'autres termes la relation de l'Histoire à la Géographie.

M. Leiris, en revanche va plus loin que Senghor et voit dans chaque civilisation une synthèse de civilisation et une synthèse de culture :

On constate (...) qu'une civilisation donnée n'est pas le fait d'une race donnée mais qu'il est normal au contraire qu'il y ait participation de plusieurs races pour faire une civilisation (...). On constate de surcroît qu'aucune race n'est nécessairement attachée à une culture unique.

Ainsi, la civilisation de l'universel qui doit connaître la participation de plusieurs races fonde son existence, que ce soit chez Couchoro ou chez Senghor, sur la complémentarité des cultures, l'unicité de l'essence humaine et le rêve d'un monde unifié par des valeurs chrétiennes.

2.1. La complémentarité des cultures

Parallèlement à la mission de valorisation et d'enracinement des mœurs africaines que s'étaient assignée la négritude et les premiers écrivains, précurseurs de la négritude, se réalisait une autre, celle de la symbiose harmonieuse des différences qui séparent encore le monde noir du monde occidental. Aussi Jacques Chevrier (1984 : 77) voyait-il dans la négritude une profession de foi qui entend promouvoir une nouvelle société dans laquelle viendraient se fondre harmonieusement les valeurs humaines les plus éminentes de l'Afrique et de l'occident. Senghor, pour sa part, conçoit l'Africain comme un « métis culturel » qui se sert de la langue étrangère pour se faire comprendre des autres avec qui il est lié par cette langue. Dans la postface de son recueil de poèmes *Ethiopiennes* (p.166) Senghor révèle qu'il s'exprime en français « parce que nous (les nègres) sommes des métis culturels, parce que nous sentons en nègre,

nous nous exprimons en français, parce que le français est une langue de vocation universelle, que notre message s'adresse aussi aux Français de France et aux autres hommes (...) ». La francophonie devient dès lors cet humanisme intégral, qui se tisse autour de la terre : cette symbiose des « énergies dormantes » de tous les continents, de toutes les races qui se révèlent à leur chaleur complémentaire. Et Senghor estime que les valeurs africaines font battre les livres des écrivains africains lus par les Français et la langue française qu'ils parlent. Le français devient donc le soleil qui brille hors de l'hexagone (la France) (Senghor, « Le français, langue des cultures », *Esprit*, nov.1962, p.844). Le nègre, « poreux à tous les souffles du monde », s'abandonne, docile au rythme, « jouant le jeu du monde » selon Senghor. Il ne peut « connaître » c'est-à-dire naître à l'autre qu'en mourant à soi. C'est faire l'amour avec l'autre, c'est danser avec l'autre. « Je sens donc je suis » (*Liberté I* : 141). Cette porosité est d'autant plus remarquable dans l'attitude du nègre qui vit en participation, en symbiose au monde et atteint les êtres. A cet effet, Senghor écrit :

Il (le nègre) est d'abord sons, rythmes, formes et couleurs ; je dis tact avant que d'être œil. Il sent plus qu'il ne voit : il se sent. C'est en lui-même, en sa chair qu'il reçoit et ressent les radiations qu'émet tout existant-objet. Ebranlé, il répond à l'appel et s'abandonne allant du sujet à l'objet, du moi au toi, sur les ondes de l'autre. Il n'est pas assimilé, il s'assimile, s'identifie à l'autre ce qui est la meilleure façon de connaître (cité par Ngandu Nkashama, 1988 : 61).

La mort du nègre pour naître à l'autre est une réalité indéniable qui enclenche son évolution. La Grande Royal, femme influente dans *L'Aventure ambiguë* (p. 57) de Cheikh Hamidou Kane, soulignait notamment la nécessité du décès du nègre ancien pour que naisse le nègre nouveau, issu de l'hybridation des cultures africaine et occidentale :

...Ce que je propose, c'est que nous acceptions de mourir en nos enfants et que les étrangers qui nous ont défaits prennent en eux toute la place que nous aurons laissée libre.

Tels sont également, dans *L'Esclave* de Couchoro, les vœux de renaissance que nourrissait Gabriel pour toute la maison de Komlangan : revenu du Congo, il devient le guide éclairé de la maison. Il diffère des autres par son attitude pragmatique et conciliante. Il est « fort de la force que lui donne le papier ». Cette force est d'ordre rationnel et technique. Par la raison, il règle pacifiquement les différends qui déchiraient la maison de son père qu'il réaménage ensuite avec art (ESC : 283).

Dans *Amour de féticheuse au Togo*, Couchoro témoigne de la nécessité de l'ouverture du noir à autrui, la nécessité de s'ouvrir aux apports coloniaux. Le personnage qui incarne cette ouverture est Bokono Kodjo qui, après tant de réticence, finit par accepter les nouvelles infrastructures sanitaires implantées à Zowla (AFT : 119)

Dans son rapport du « premier congrès des écrivains et artistes noirs » de Paris (1956), Senghor insiste sur l'importance et la nécessité de fondre les contradictions, sources de progrès :

Je pense que la situation dans laquelle nous nous trouvons est naturelle ; c'est justement une situation génératrice de progrès. Car c'est dans la résolution des contradictions qu'il y a progrès.

Dans cette nouvelle société d'harmonie et d'échange, le nègre a sa contribution, il ne doit pas être un réceptacle passif. Et sa part consisterait, selon Senghor à assumer les « valeurs de la civilisation du monde noir », à les actualiser et à les féconder, au besoin avec les apports étrangers pour faire vivre par et pour les autres, apportant ainsi la contribution des nègres nouveaux à la civilisation de l'universel (Colloque sur la négritude, Dakar, avril 1971, Paris, P.A.1972, actes de colloque).

2.2. L'universalité de l'essence humaine

Les *Saintes Ecritures*, dans le livre de Genèse, font la genèse de la créature humaine. A travers cette genèse, sont indiqués les ancêtres du noir et du blanc. Blancs et noirs sont descendus des mêmes ancêtres qui sont Adam et Eve. Ainsi, organiquement le blanc ne diffère en rien du noir. Cependant, les colonisateurs et certains missionnaires ont démontré le contraire, malgré l'évangile d'égalité prêchée. Et Voltaire, ulcéré par leur hypocrisie, dénonce cette attitude irrégieuse au XVIII^e siècle. Il passe ses intentions au personnage du nègre de Surinam qui déclare :

Les chiens, les singes et les perroquets sont mille fois moins malheureux que nous ; les fétiches hollandais qui m'ont converti me disent tous les dimanches que nous sommes tous enfants d'Adam, blancs et noirs. Je ne suis pas généalogiste mais si ces prêcheurs disent vrai, nous sommes cousins issus de Germain. Or vous m'avouez qu'on ne peut pas user avec ses parents d'une manière horrible⁵.

C'est surtout la génétique qui crédibilise cette thèse de similitude organique chez le noir et le blanc. En effet, tous les scientifiques du monde, sur le plan génétique, sont d'accord sur les faits suivants :

- 1- Dans l'espèce Homo Sapiens dont nous sommes tous des membres à part entière, les traits héréditaires communs à l'espèce l'emportent de beaucoup sur les différences relatives utilisées pour fonder les divisions.
- 2- Plus de 99% des gènes constituant le patrimoine d'un individu sont communs à tous les hommes. Moins de 1% déterminent son appartenance raciale.
- 3- Tous les peuples de la terre sont, dans une large mesure, biologiquement semblables. Tous sont porteurs d'informations génétiques enregistrées dans des molécules d'ADN qui constituent la base biologique de l'homme. Chez tous, la quantité d'ADN et le nombre de gènes sont identiques.

Le nombre normal de chromosomes pour chaque individu est de 46.

- 4- Parce que chaque homme porte en lui les mêmes gènes, signes de la condition humaine sur le plan zoologique, tous les hommes ont la même Nature Humaine Spécifique (Kuamivi Kuakivi, 1985 : 42).

Ainsi, conscient que sa constitution organique est la même que celle du blanc qui le méprisait, le prenait pour un « sauvage », un « cannibale », « un singe » le noir ne cessait de proclamer cette valeur unificatrice du genre humain. Au cours du premier congrès international des écrivains et artistes noirs (1956), Alioune Diop dans son discours précisait que blanc et noir sont des descendants d'un même ancêtre et que le problème de couleur n'est qu'un accident. Et à Césaire d'estimer aussi que la couleur de la peau ne doit pas influencer l'image qu'on a du noir en tant qu'être humain. Il écrit à ce propos :

En somme, je ne suis pas différent de vous, ne faites pas attention à ma peau : c'est la soleil qui m'a brûlé (Aimé Césaire cité par Michel Hausser, 1988 : 307)

Couchoro qui, dès le début de son écriture, choisit l'universalité, omet quelques fois des références spatiales et raciales. Il renvoie ainsi ses lecteurs à l'universalité des faits et des sentiments de ces personnages. Le portrait qu'il fait de Komlangan ne présente aucun indice africain :

Grand, droit, accusant à peine la quarantaine, Komlangan était vraiment un bel homme. Son teint clair, sa figure calme, barrée d'une moustache fine, le menton soigneusement rasé son sourire facile (...). Ces dons naturels étaient encore rehaussés par des soins minutieux de toilette. A chacun de ces passages à la côte (...), il n'oubliait point d'acheter des pommades onctueuses, essence riche, étoffe de prix (ESC : 25).

En dehors du nom Komlangan qui fait référence à l'Afrique, ce portrait ne présente aucun indice

africain. Il s'agit d'un personnage « évolué » à l'allure d'un blanc avec des traits physiques qui l'éloigne du noir : teint clair, figure barrée de moustache fine ; menton soigneusement rasé ; soins minutieux de toilette ; usage de pommade onctueuse ; essence riche et étoffe de prix. Ainsi, Couchoro ne laisse aucun indice qui donne à voir une référence spécifique d'un milieu ou d'une situation déterminée, jusqu'au « teint clair » utilisable pour n'importe quelle race, mais naturellement pour la race blanche (Hausser, 1988 : 304). Mais, pense Hausser, une telle écriture indique une totale déculturation, une totale assimilation. Toutefois, estime-t-il, cette écriture dépasse l'assimilation et la rend caduque quelles que soient les différences puisque Komlangan, par le fait même qu'il se nomme Komlangan, ne peut être Français. Elles n'empêchent pas le personnage d'être un homme comme les autres et non d'une autre espèce et en conséquence, ses moeurs et celles de ses compatriotes d'être, dans leur ordre comparables aux moeurs françaises. Ce ne sont que des villageois comme il en existe en France et partout dans le monde. C'est dire apparemment « je suis autre » ; par essence « je suis le même » (idem : 305).

Couchoro, dans la préface de *L'Esclave* emploie en revanche un indice référentiel « notre vie » qui indique celle des Africains accompagné de la mise en exergue de leur vie d'évolués. Cette vie serait quasi identique à celle des blancs qui, à l'époque coloniale, étaient les seuls civilisés :

Dans le cadre de notre vie, nous savons mettre quelque confort, un luxe parfois outré n'est pas exclu de notre entourage. Et un civilisé qui serait appelé à vivre notre vie en tirerait cette conclusion, que le qualificatif de « sauvage » semble désuet et suranné quand on l'applique en bloc à toutes les races de la « sauvage » Afrique (ESC : 19).

L'emploi du syntagme « quelque confort » recouvre une comparaison implicite ou de la métaphore qui compare le confort du civilisé qui est luxueux à celui de l'évolué, modéré. Mais Couchoro veut notamment prouver par ce syntagme que l'idée du confort n'est pas uniquement l'apanage

du «civilisé»: il est le propre de l'être humain, des «civilisés» et des «évolués». L'universalité de l'essence humaine implique également l'universalité des sentiments. Et Couchoro, toujours dans la préface de *L'Esclave* (p.18), révèle que les sentiments humains sont inhérents au cœur. Tout être, quelle que soit la couleur de sa peau ou sa position sociale, est sensible:

Dans le simple décor d'une maison de campagne, des passions s'agitent comme dans le cadre d'une vie de «civilisé».

Puis il ajoute:

On verra que la passion n'est point l'apanage de telle ou telle race parvenue à un certain degré de civilisation. La passion n'a besoin pour naître que du cœur de l'homme (ESC : 18).

Pour Couchoro le noir et le blanc ont le même cœur, les mêmes sentiments avec les mêmes corollaires. Aussi, l'amour incestueux exposé, puis condamné par Couchoro à travers la mort des instigateurs Akoèba et Mawulawoé, est-il aussi mis en exergue et condamné par Racine dans la pièce théâtrale *Phèdre* qui est à la fois le nom de l'héroïne éprise de son beau fils Hippolyte.

Yves Emmanuel Dogbé, dans la postface de son essai, présente sa vision de l'essence humaine. Pour lui, il n'existe pas de différence fondamentale entre la pensée du blanc et celle du noir. Blanc et noir ont la même constitution biologique; donc la même pensée. Il déclare à ce propos :

Il ne fait aucun doute que la «pensée « de l'homme noir est fondamentalement identique à celle de toute autre personne de part le monde. La

vision de télénomie humaine (c'est-à-dire des objectifs, du projet de l'existence humaine) est en quelque sorte la propriété génétique du genre humain. De ce fait, sur le plan de la culture et de la civilisation, sur le plan de la philosophie comme sur le plan de toute démarche pratique, ce qui est valable pour le peuple noir est également valable pour quelque autre peuple que ce soit.

Ces propos de Dogbé ont pour objectifs d'extirper du cœur et de la pensée du noir tout complexe, de l'inviter à prendre conscience de sa nature d'homme, le rendant semblable à tous égards au blanc. Parce que ayant la même pensée que lui, tout ce qui est valable à la pensée du noir l'est également à celle du blanc. Ce qui détermine un certain équilibre constaté aussi bien chez le noir que chez le blanc.

2.3. La civilisation de l'universel, une conception religieuse

Couchoro et Senghor, tout comme la plupart des écrivains négro-africains de leur époque, sont le produit de l'école missionnaire. Leurs œuvres sont donc influencées par l'éducation chrétienne qu'ils ont reçue des missionnaires. Ils ont foi en ces récits apocalyptiques annonçant, à plus tard, l'avènement de Jésus et de celui d'une nouvelle cité, Jérusalem où se rassembleront tous les peuples du monde entier. Ce monde merveilleux transposé dans les romans de Couchoro, puis dans les poèmes de Senghor est traduit par l'esprit unificateur et l'expression de l'amour du prochain.

2.3.1. Le rêve d'un monde unifié

Yves-Emmanuel Dogbé (1980 : 244), sans pour autant faire allusion à ce monde nouveau à venir, estime dans ses réflexions que le monde en tant qu'univers est fondamentalement unifié. Les diversités de tous ordres que l'on remarque au sein de l'humanité, ne sont que des éléments superficiels qui voilent l'unité et l'harmonie profondes du monde. Il pense à cet effet, que toutes les cultures se valent dans ce qu'elles ont d'objectifs, de constant, car elles conduisent l'homme, par le même chemin à la même finalité. Ainsi croire à

¹ Robert Jouanny, 1986, *Les voies du lyrisme dans les «poèmes» de Léopold Sédar Senghor*. Ed. Champion, Coll. « Unichamp » p. 97.

² Felix Couchoro, *L'Eveil Togolais* n° 13-14 de janv.-fév. 1933, « Sauvons la cause de la France. »

³ Paul Hazoumé, 1937, *Le pacte de sang au Dahomey*, Paris, Institut d'ethnologie, p. 6.

⁴ M. Leiris, cité par Michel Hausser, 1988, *Pour une poétique de la négritude*, Tome I, Paris, Ed. Silex, p. 60.

⁵ Voltaire, 1970, *Candide*, France, Hérissé, p. 79.

l'existence d'une différence entre diverses races du monde ne serait qu'une part d'illusion que propose la nature elle-même.

Cependant, les éléments superficiels, sources de diversité qu'évoque Yves, sont les plus exploités laissant croire aux uns à leur infériorité par rapport aux autres. Malgré ces complexes installés de part et d'autre, Senghor privilégie le sens de la vie commune et de la solidarité entre les peuples, entre les races, entre les continents. Dans *Liberté II* (1971 : 148), il intitule sa communication « L'Afrique et l'Europe : deux mondes complémentaires ». A travers ce titre très significatif, Senghor dans un style «synecdotique» appelle les Africains et les Européens à se compléter les uns les autres de ce dont ils ont besoin. Aussi la fusion des deux noms Afrique et Europe donne-t-il Eurafric, un monde ou plutôt un mariage où chacun des conjoints (Afrique-Europe) apporte sa part et ses qualités selon Senghor. Ce monde ne sera plus tout à fait africain, et ne sera pas non plus européen ; ce sera un monde métis. Or le métissage, contrairement à l'opinion courante, loin d'être un assemblage hétéroclite d'antagonismes, réunit des vertus complémentaires dans une symbiose dynamique. Senghor conscient des manquements de son continent demande à l'Europe de remplir, de compenser les défauts de l'Afrique, d'éclairer son intuition par la lumière de la raison, de conduire les élans de son cœur, de réaliser ses projets. Toutefois, pour être efficace, l'action de l'Europe devrait être totalement désintéressé, dépouillée du colonialisme économique et de l'impérialisme culturel. L'Europe doit totalement être humble car, pense Senghor, si l'Europe a beaucoup à donner, elle n'en a pas moins à recevoir. C'est à ce titre seulement que sera réalisée cette Eurafric qui doit être la pierre angulaire de la civilisation. Aussi l'essentiel du message de Senghor est-il libéré par Léo Frobenius pour qui « l'idéal de l'humanité et de la civilisation ne saurait être atteint si tous les peuples n'apprennent pas à penser en « toi ». (*Liberté II* : 157).

Avec *Ethiopiennes*, considère Fernando Lambert (1988 : 91), l'univers poétique de Senghor vient intégrer semblablement l'Afrique et l'Europe ; même regard amoureux, même traitement poétique,

même relation personnelle. Si l'Afrique est choisie par le poète, l'Europe ne lui est pas pour autant étrangère. Dans la postface au même recueil, il allie les traits spécifiques de l'esthétique négro-africaine et la reconnaissance du métissage culturel. Il proclame en conclusion : « La poésie ne doit pas périr. » (Senghor, *Poèmes*, 1972 : 168). L'accent n'est plus sur la qualification négro-africaine ou la négritude, mais sur l'essence même de la poésie qui est chant, qui est hymne à ses origines, comme en Grèce, comme en Israël, comme dans l'Egypte des pharaons, comme en Afrique noire (Senghor, op. cit. p. 168) et qui unit les peuples, les continents.

Dans *Chants d'ombres* (idem : 43), le poète parle des sœurs complémentaires : l'une est couleur de flamme et l'autre, sombre, couleur de bois précieux.

Hormis la solidarité et l'entraide qui favorisent l'unité, la civilisation de l'universel est lue à travers l'œcuménisme religieux. Il symbolise le rassemblement de ceux qui ont cru en Jésus Christ, sans distinction de dénomination, à son retour. Le monde multi social se matérialise dans *La dot, plaie sociale* et dans *Drame d'amour à Aného* par l'union maritale entre protestant et catholique. Cette union laisse voir, par anticipation, un monde merveilleux que Couchoro n'hésite pas à décrire :

Bientôt déboucha d'une rue proche un long cortège de jeunes filles (...). Une automobile stoppe dans un coin de la place (...) : deux pasteurs de la communauté religieuse viennent aussi assister à cette cérémonie nuptiale, pour y symboliser l'union peut-être future de toutes les églises chrétiennes appelant et vénérant le même Jésus de Nazareth (DPS : 45-46).

C'est d'ailleurs ce qui pousse Edgar Faure à comparer la civilisation de l'universel au nouvel Age d'or, à la nouvelle Rome, lorsqu'il recevait Senghor sous la coupole de l'académie (Amadou Ly, 1989 : 251). C'est un monde où culminent la compréhension, la solidarité donc la fraternité. C'est dans cette optique fraternelle que Senghor déclarait à la suite de sa captivité au cours de la deuxième guerre mondiale :

Il ne suffit pas d'abattre une société mauvaise, mais il faut en même temps s'efforcer de rebâtir une société fraternelle (cité par Robert Johanny, 1986 : 17)

Dans son poème « Prière de paix », Senghor exhorte ses pairs au pardon et à la réconciliation avec les ennemis d'hier, les métropoles, et invite d'autres continents à se joindre à eux pour bâtir un monde uni et fraternel :

Car il faut que tu pardonnes à ceux qui ont donné la chasse à mes enfants comme des éléphants sauvages (...) ... O bénis ce peuple qui rompt ses liens, bénis ce peuple aux abois qui fait front à la meute boulimique des puissants et des tortionnaires. Et avec lui tous les peuples d'Europe, tous les peuples d'Asie, tous les peuples d'Afrique et tous les peuples d'Amérique qui suent sang et souffrance. Et au milieu de ces millions de vague, voir les têtes bouleuses de mon peuple. Et donne à leurs mains chaudes qu'elles enlacent la terre d'une ceinture de mains fraternelles.

DESSOUS L'ARC-EN-CIEL DE PAIX²

Ici, Senghor porte son manteau de chrétien et intercède, à travers ce poème pathétique auprès de Dieu qu'il croit capable de panser les plaies et d'instituer dans les cœurs la paix et l'unité dans la divergence. La civilisation de l'universel s'ouvre de ce point de vue à toutes les races. Et chaque race pensera autrui, car « autrui, c'est moi » et « moi, c'est autrui ». La main fraternelle brisera les tendances égoïstes, les barrières ethniques, raciales et même frontalières.

L'unité mondiale caractérisée par le pardon et la disparition des frontières ou barrières raciales devrait s'accompagner de l'unité littéraire pour parler de « littérature du monde » ou « Weltliteratur » selon l'expression de Goethe. Cette littérature du monde doit fondamentalement se dépouiller de tout sentiment xénophobe, afin qu'un même regard soit porté à toutes les productions littéraires du monde. Aussi, parlant des écrivains de la « migritude »³, Jacques Chevrier écrit-il :

Inscrivant leur démarche dans un nouvel espace identitaire (Afrique (S)-sur seine), à équidistance entre l'africanité et la francité, ils puisent leur inspiration dans leur hybridité et leur centrement qui sont devenus caractéristiques de la « World literature » à la française⁴.

Les écrivains de la migritude, pour leur part, manifestent leur volonté de s'intégrer à la société française ou européenne qui connaît une diversité raciale, religieuse et culturelle. Ils affichent une volonté de s'inscrire dans une culture métissée et rejoignent de ce fait Senghor qui reconnaissait être un métis culturel. Dans ce contexte, l'absence de termes discriminatoires consoliderait ce monde littéraire hétéroclite. Toutefois, ces écrivains d'origines africaines diverses résidant en France sont unifiés par un dénominateur commun, « vivre à Paris ou dans sa banlieue », et aussi l'hybridisme, un hybridisme assuré et même recherché faisant d'eux des citoyens du monde tel que le signale Jacques Chevrier :

(...) Les écrivains de la migritude tendent aujourd'hui, à devenir des nomades évoluant entre plusieurs pays, plusieurs langues et plusieurs cultures et c'est sans complexes qu'ils s'installent dans l'hybridité naguère vilipendé par l'auteur de L'Aventure ambiguë (Jacques Chevrier, op. cit. p. 102).

Ainsi Salman Rushdie n'hésite pas à déclarer son œuvre *Les versets sataniques*⁵ « une célèbre hybridation, l'impureté, le mélange, la transformation issue des combinaisons nouvelles et inattendues entre les êtres humains, les cultures, les idées, les politiques..., le mélange méli-mélo, un peu de ceci, un peu de cela, c'est ainsi que la nouveauté arrive dans le monde. » (Cité par Jacques Chevrier idem).

Cette dualité identitaire et culturelle est notamment perçue dans le mode de vie de ces écrivains expatriés. A travers la vie des personnages, de leur nouvelle conception de la vie quotidienne à la parisienne, se dégage celle des immigrants noirs en général et des écrivains en particulier. Aussi, le Congolais Alain Mabanckou réalise-t-il dans son roman *Bleu-Blanc-Rouge* (P.A., 1999), la vie du parisien Moki revenu en Afrique et dont le style

suscite l'administration de tout le village .

Moki était arrivé (...). Les jeunes du pays qui s'ingéniaient dans leur cécité irréversible à singer les Parisiens se rabattaient sur les produits bon marché fabriqués en Afrique comme les ambi rouge ou ambi vert. Le résultat n'était pas le même. Ils n'égalaien guère l'éclat de la peau du Parisien (...). L'allure de Moki était leste, feutrée (...). Cette élégance perturbait la quiétude des jeunes filles du quartier (...). Le matin, il lisait des journaux parisiens (...). Nous admirons sa manière de parler. Il parlait un français français ... (cité par Jacques Chevrier, Anthologie africaine I, éd. Monde noire, poche pp. 241-243).

A cet effet il est à noter dans leurs récits certains glissements : voix multiples, communauté aux visages multiples, nouvel environnement, subversion du paysage habituel parisien, etc. autant d'inscriptions d'une conscience de la part des écrivains en situation de brassages culturels, signe d'un phénomène de globalisation touchant les communautés immigrées africaines et autres (Odile Cazenave, 2003 :150).

2.3.2 Le règne de l'amour du prochain

Senghor et Couchoro ont été à l'école des missionnaires et y ont reçu une éducation chrétienne dont ils souhaitaient qu'elle soit le soubassement de toute l'humanité.

Ainsi, dans leurs œuvres, ils évoquent l'amour charnel, celui de l'homme pour la femme, un amour qui dicte, selon Amadou Ly (1989 : 251), les poèmes magnifiques de Nocturnes, «Chants pour signare» et qui inspire le fameux «Femme noire» de Chants d'ombre. C'est également lui qui imprègne «Lettres d'hivernage», les «Epîtres à la princesse» d'Ethiopiennes. Et l'amour charnel qui occupe une

place prépondérante dans la poésie de Senghor est conçu, par le poète d'abord, comme un sentiment de l'homme pour son prochain, inclination, passion qui éclate devant la perfection physique de l'autre. C'est aussi cet amour qui jalonne tous les romans de Couchoro, du premier, L'Esclave au dernier, D'Aklakou à Elmina. Mais cet amour ne suscite que jalousie, haine, vengeance et ne peut nullement apporter de paix durable dans un monde unifié.

Seul l'amour chrétien peut consolider les fondements de ce monde tant rêvé par ces écrivains. Car, disent les *Saintes Ecritures* :

L'amour est patient, il est plein de bonté, l'amour n'est point envieux, il ne se vante point, il ne s'enfle point d'orgueil, il ne fait rien de malhonnête, il ne cherche point son intérêt, il ne s'irrite point, il ne soupçonne point le mal ; il ne se réjouit pas de l'injustice, mais il se réjouit de la vérité ; il excuse tout, il croit tout, il espère tout, il supporte tout. (1 corinth. 13 : 4-7).

Toutes ces caractéristiques se résument à la bonté et à la paix. Quand on aime son prochain d'un amour chrétien, on ne lui veut aucunement du mal. Au contraire, on se sacrifie pour le satisfaire. C'est dans cette perspective qu'un personnage de Couchoro déclare : « aimer, c'est aider. » (SAB : 12).

L'amour du prochain s'exprime notamment à travers la prise de conscience de l'appartenance commune à un pays, à une race, ou plus généralement à l'humaine condition. Il sert de ce fait de viatique et permet, selon Amadou Ly (idem) de traverser cette vallée de larmes sans connaître les affres de la faim. Il sert aussi de ciment : il aide à bâtir l'humanité et ses rêves. C'est un amour de prescription divine (« aime ton prochain comme toi-même. »). Seul l'amour nous donne d'être digne de Dieu. Ainsi, le message essentiel, la quintessence de l'œuvre de Couchoro et de celle de Senghor pourrait être résumée par ces mots de Romain Rolland dans *Jean-Christophe* : « Qui veut voir Dieu vivant, face à face, doit le chercher, non dans le désert de sa pensée, mais dans l'amour des hommes. » (Cité par Amadou Ly, op. cit. p.252).

¹ Yves-Emmanuel Dogbé, 1980, *Négritude, culture et civilisation, essai sur les finalités des faits sociaux*. Ed. Akpagnon, p. 239.

² Léopold Sédar Senghor, 1972, *Poèmes*, Editions du Seuil, p. 96.

³ La migritude est un néologisme créé à partir du verbe migrer pour désigner les écrivains d'origine africaine vivant en France ou en Europe.

⁴ Jacques Chevrier, « Africaine(S) sur Seine : Autour de la notion de La « migritude », in *Notre Libraire* n°155-156, juillet-décembre 2004.

⁵ Salman Rushdie, *Les versets sataniques*, Paris, Pochet, p. 96. 1^{ère} édition, 1999.

III. LA CIVILISATION DE L'UNIVERSEL : MYTHE OU REALITE ?

3.1. La civilisation de l'universel, un processus en marche

Lorsqu'on pense à la fameuse prophétie du pasteur noir américain Martin Luther King Jr, dans son discours intitulé « I have a dream », à l'exclamation de MC Luhan, écrivain français, face aux exploits des médias, aux échanges interculturels entre le nord et le sud, aux coopérations bilatérales, il ne fait nul doute que la civilisation de l'universel que Senghor appelait de tous ses vœux est en cours.

Déjà en 1963, en pleine ségrégation raciale américaine et de l'apartheid en Afrique du sud, Martin Luther King Jr présentait venir ce monde universel où se fondraient les civilisations noires et blanches pour des causes communes. Son rêve s'illustre aujourd'hui par la considération de toutes les communautés du monde dans des organisations internationales de haut niveau telle que l'ONU et autres.

Avec les mass médias, en l'occurrence la télévision, la planète est devenue un gros village selon MC Luhan. La plupart des hommes vivent chez eux, à l'instant, ce qui se passe ailleurs, dans un autre pays. Les moyens de communication favorisent aussi l'enracinement de l'esprit universel à travers les correspondances.

Les échanges interculturels, de même, contribuent au développement de ce climat de l'universel. Des organisations culturelles périodiques, à l'instar du FESPACO (Burkina Faso), sont souvent des occasions d'échange, de rendez-vous du donner et du recevoir culturels, intellectuels. Ainsi le festival de Doué (nord de la France) s'assigne la mission de favoriser non seulement les échanges culturels mais aussi la découverte des acteurs venus d'ailleurs. Il en va de même pour le théâtre de l'épée de bois (basée en France) qui œuvre pour l'ouverture, l'acception et la connaissance des autres.

La complémentarité entre l'Afrique et l'Europe évoquée par Senghor est surtout matérialisée dans

le domaine économique : l'Afrique offre ses minerais bruts à l'Europe qui les lui retourne en produits manufacturés. Le domaine politique n'est pas du reste. Sur le plan politique, l'Europe partage avec l'Afrique ses valeurs républicaines et démocratiques.

Du point de vue strictement littéraire, des écrivains africains entre les deux guerres mondiales, avaient fait irruption dans les lettres européennes, singulièrement dans les lettres françaises, et s'y étaient taillé une place honorable. Et plusieurs ont remporté la palme du prix littéraire (Senghor, *Liberté II* : 156). Aujourd'hui il est question des écrivains de la migritude installés en Europe et qui veulent se tailler une bonne place dans la littérature des pays d'accueil. Cette place qu'il est difficile d'arracher au moment où on parle de mondialisation suscite le doute sur la matérialisation effective de cette civilisation de l'universel.

3.2. La civilisation de l'universel, un monde difficile à réaliser

Senghor, dans *Liberté II* (op. cit. p. 157), soulignait que pour la réalisation de ce monde nouveau qu'est l'Eurafrrique ou le mariage entre l'Europe et l'Afrique, les actions européennes de bienfaisance envers l'Afrique doivent être désintéressées, le colonialisme économique et l'impérialisme culturel radiés. Mais il est tout simplement malheureux de constater que le colonialisme économique s'est raffermi dans les gestes et actes des métropoles. Elles défendent toujours leurs intérêts économiques en Afrique et tant qu'elles ne renoncent pas à ses intérêts il serait difficile de parler de la naissance de l'Eurafrrique qui doit être un monde de complémentarités. Il ne peut exister en cette occurrence qu'une Eurafrrique fictive, bâtie sur l'exploitation économique de ceux-là mêmes dont les défauts devraient être compensés.

L'irréalisation de cette civilisation de l'universel est journalièrement accueillie sur les écrans de télévisions. Des Africains sont déportés à leurs pays d'origine par défaut de papiers de séjour ou condamnés à vivre dans la clandestinité. Des Sénégalais, Maliens et autres, périssent en mer, dans la forêt, le long des

frontières espagnoles. Certains Africains sont victimes du racisme. L'Africain semble ne pas être vraiment désiré en Europe. Pour preuve, les écrivains noirs, même en situation régulière, ne sont jamais intégrés à la société d'accueil. Ils sont désignés d'« écrivains de la migritude ». Le néologisme « migritude » les distingue des écrivains européens. Face à cette situation marginalisante, les écrivains de la migritude tentent, dans leurs œuvres, d'ignorer leurs pays d'origine pour adapter leurs récits au nouveau contexte géographique. Cette adaptation leur pose tant de problèmes. Et Jamal Mahjoub (*Notre librairie* 155-156, juillet-décembre 2004 p. 15), conscient des difficultés éprouvées par les écrivains de la migritude déclare :

Nous les écrivains qui ne trouvent nul lieu pour notre littérature, nous vivons dans une sorte de pénombre, un entre-deux diffus et incomplet. Avec la mondialisation de la littérature, il est accepté qu'un écrivain puisse traverser le monde pour aller chercher un sujet, mais souvent cette appropriation de territoire n'est qu'une reproduction des mécanismes du néocolonialisme. C'est moins le pays en question qui existe que l'image que l'occident garde de lui-même. Dans cette vision, l'étranger reste un objet, parfois sensuel, parfois exotique, parfois répugnant. Cette façon de s'approprier l'espace est surtout une façon de réduire les autres aux silences.

L'appropriation de l'espace par les écrivains de la migritude serait, certes un stratagème qui les épargnerait le drame connu de leurs prédécesseurs. Ceux-ci, pour des raisons d'inadaptation de leurs œuvres au contexte européen, les ont vues mises aux oubliettes comme le témoigne Jamal Mahjoub :

Jusqu'alors, j'étais convaincu d'être un écrivain. J'avais publié un roman, mais devant cette étagère du troisième étage, dissimulée dans un coin comme un secret honteux, il était clair que je m'étais trompé ; j'étais un modeste informateur anthropologique. Pour des raisons évidentes (manque d'intérêts et de compréhension, marché, inutilité...) cette littérature n'était considérée qu'en fonction des informations qu'elle apportait sur des mondes peu connus. La littérature africaine était

réservée aux spécialistes, comme les grands vins ou les collections de timbres¹.

La notion de migritude se trouve dès lors être une notion discriminatoire. Et Jacques Chevrier aurait pu penser, à l'heure de la mondialisation, au syntagme « écrivains mondiaux », ce qui éviterait toute discrimination.

Au-delà de l'impossible réalisation de la civilisation de l'universel au travers des faits sociaux, se dresse la position des philosophes selon qui la religion n'est que dogme et irréalité, ne pouvant permettre la réalisation de la civilisation de l'universel.

Pour Freud, le dogme religieux est une illusion dérivée du désir d'être protégé. Cette illusion apaise l'angoisse humaine. En face des dangers de la vie, l'angoisse humaine « s'apaise à la pensée du règne bienveillant de la Providence divine, l'institution d'un ordre moral de l'univers assure la réalisation des exigences de la justice si souvent demeurées irréalisées dans les civilisations humaines, et la prolongation de l'existence terrestre par une vie future fournit les cadres de temps et de lieu où ses désirs se réaliseront ».²

Nietzsche épouse l'idée de Freud et considère le christianisme comme une religion privée du poids du réel :

Le monde de fictions pures se distingue très souvent à son désavantage du monde des rêves, puisque celui-ci reflète la réalité tandis que l'autre ne fait que la fausser, la déprécier et la nier (...). Qui donc a intérêt à s'évader de la réalité par le mensonge ? Celui qu'elle fait souffrir. Mais souffrir, dans ce cas-là, signifie être soi-même une réalité manquée ... La prépondérance du sentiment de peine sur le sentiment du plaisir est la cause de cette religion, de cette morale fictive.³

Nous comprenons bien que le monde religieux, pour certains philosophes, soit fictif et que la nouvelle Rome dont parlait Edgar Faure soit notamment fictive.

¹ Jamal Mahjoub, Op. cit., p. 14.

² Voir Jacqueline RUSS, 1988, *Les chemins de la pensée*, Paris, Ed. Armand Colin p. 396.

³ Voir Jacqueline RUSS, 1988, *Les chemins de la pensée*, Paris, Ed. Armand Colin, p. 356.

CONCLUSION

La civilisation de l'universel naît avec la colonisation au cours de la quelle les colonisés ont choisi de s'ouvrir à autrui pour assimiler sa culture, sa technique, ses institutions. Ils (les colonisés) deviennent dès lors des hybrides ou des métis culturels à la quête de la civilisation de l'universel. Cette civilisation fondée essentiellement sur le métissage culturel, s'enracine aussi dans l'unicité de l'essence humaine et dans le rêve d'un monde matériellement unifié sous le nom de l'Eurafrrique et spirituellement sous la nouvelle Rome. L'Eurafrrique se caractérise par la complémentarité entre l'Europe et l'Afrique et la nouvelle Rome par le règne des valeurs chrétiennes que sont le pardon, l'amour du prochain. Culturellement, le rêve de Senghor et de Couchoro est en voie de réalisation mais économiquement et socialement, il demeure une utopie, le fossé entre l'Europe et l'Afrique étant davantage creusé. Cependant, la civilisation de l'universel, si elle venait à se réaliser, n'engendrerait-elle pas d'autres ennuis ?

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

1. CAZENAVE, (O.), 2003. *Afrique sur Seine, une nouvelle génération de romanciers africains à Paris*, Paris, Ed. L'Harmattan.
2. CHEVRIER, (J.), 1990. *Littérature nègre*, Paris, Ed. Armand Colin.
3. CHEVRIER, (J.); 2002. *Anthologie africaine d'expression française, vol I/ Le roman et la nouvelle*, Paris Ed. Monde noire Poche.
4. Collectif, 1988, Centre d'études francophones Université Paris III, Itinéraires et contacts de cultures Vol.9, *Léopold Sédar Senghor, un poète*, Paris, Ed. L'Harmattan.
5. Collectif, *Littératures francophones Afrique Caraïbes, océan indien, dix neuf classiques*, Yaoundé, Ed. Clef.
6. COUCHORO, (F.), 1983. *L'Esclave*, Lomé Edition Akpagnon / ACCT.
7. COUCHORO, (F.), « *Amour de féticheuse au Togo* », *Togo-presse*, 10/7/67-30/8/67.
8. COUCHORO, (F.), « *La dot, plaie sociale* », *Togo-presse*, 14/2/66-3/4/66
9. DIAKATE, (L.), 1976. *Lecture libre de lettres d'hivernage et d'Hosties noires de Léopold Sédar Senghor*, Dakar, NEA.
10. DOGBE, (Y. E.), 1980. *Négritude, culture et civilisation. Essai sur les finalités des faits sociaux*, Lomé Ed. Akpagnon.
11. GIRAUDO, (L.), 1997. *Ethiopiennes, Léopold Sédar Senghor*, Paris, Ed. Nathan.
12. HAUSER, (M.), 1988. *Pour une poétique de la négritude*, Tome II, Paris, Ed. Silex.
13. JOUANY, (R.), 1986. Les voies du lyrisme dans les "poèmes" de Léopold Sédar Senghor, Paris, Ed. Champion, Coll. "Unichamp".
14. KESTELOOT, (L.), 1978. *Anthologie négro-africaine, la Littérature de 1918 à 1981*, Paris, Les Nouvelles Ed. Marabout.
15. KUAKUVI, (K. M.), 1985. *Les racines du mal nègre*, Lomé, Ed. Haho.
16. *Notre Libraire* 155-156, juillet-décembre 2004, *Identités littéraires*.
17. RUSS, (J.), 1988. *Les chemins de la pensée*, Paris, Ed. Armand Colin, p. 396.
18. SENGHOR, (L. S.), 1964, *Poèmes*, Paris, Ed. du Seuil.
19. SENGHOR, (L. S.), 1971. *Liberté II, Nation et voie Africaine du socialisme*, Paris, Ed. du Seuil.
20. SENGHOR, (L. S.), 1964. *Liberté I, Négritude et humanisme*, Paris, Ed. du Seuil.
21. VOLTAIRE, 1970, *Candide*, Ed. Hérissé.