

Université Panthéon-Assas

**Ecole doctorale de sciences économiques et de gestion,
sciences de l'information et de la communication (ED 455).**

Thèse de doctorat en sciences de l'information et de la communication
soutenue le 27 Janvier 2014

**La médiatisation des intellectuels
dans les débats publics africains : le cas du
Sénégal (1960-2000).**



Université Panthéon-Assas

Auteur : MENDY Dominique François

Sous la direction de RIEFFEL, Rémy, Professeur

Membres du jury :

- LAMBERT, Frédéric, Professeur
- MATTELART, Tristan, Professeur
- RIEFFEL, Rémy , Professeur
- SANKHARE, Oumar, Professeur

Dédicaces

-A mon épouse Anne-Marie Thérèse Mendy et à mes enfants, Louis
Henri et Pierre Augustin .

Avertissements

La Faculté n'entend donner aucune approbation ni improbation aux opinions émises dans cette thèse ; ces opinions doivent être considérées comme propres à leur auteur.

Remerciements

- A Monsieur Rémy Rieffel pour sa rigueur intellectuelle.
- A Monsieur Oumar Sankharé pour avoir accepté spontanément de participer au jury.
- A Monsieur Armand Mattelart et Monsieur Frédéric Lambert pour les mêmes raisons.
- A Messieurs Etienne Teixeira et Pierre Sarr pour leurs conseils.
- A Monsieur Mansour Kébé pour la mise en forme.
- A Monsieur Nicolas Mendy pour son soutien intellectuel et moral permanent.

Résumés de la thèse

L'affirmation que les médias constituent le « quatrième pouvoir » semble appartenir à ces évidences que l'on ne questionne pas toujours tant de la part des professionnels des médias que de certains intellectuels. Vérité qui semble d'autant plus évidente que les médias en démontrent l'effectivité par leur capacité à mobiliser les publics autour d'un événement ou encore d'une série télévisuelle. Pour ne pas transformer une telle assertion en un « concept mou », il fallait la mettre à l'épreuve en l'appliquant à un contexte (le Sénégal) et à une époque (1960-2000), et surtout à un groupe particulier, celui des intellectuels. L'avantage de ce groupe est qu'il est doté de compétences (savoir et savoir-faire) lui donnant un « pouvoir » symbolique. C'est ainsi que dans le contexte sénégalais, ces derniers consolideront au fil du temps leur « puissance » par l'intermédiaire des divers supports (revues, romans, essais, etc.), mais aussi par les débats publics et les grandes manifestations intellectuelles (congrès, symposiums, festivals, etc.). Ces divers modes de légitimation et de consécration qui prouvent leur degré d'engagement, seront confrontés aux médias qui, en se multipliant à partir des années 80, développent des stratégies d'influence fondées sur la visibilité et l'utilisation accrue des langues nationales. Ce qui aura comme effets émergents non seulement de faire émerger de nouvelles légitimités sociales, mais encore de dégager de nouvelles configurations socioculturelles, politiques, intellectuelles et publiques, notamment une figure intellectuelle plus attentive aux créations culturelles locales.

Mots-clés : Débats, espace public, influence, intellectuels, langues nationales, médias, militance, public.

Title and Abstract

The intellectuals and the medias in the public African debates 1960-2000.

The assertion that the medias have become the “fourth power” seems to be part of the self-evident facts that the professionals of the medias as well some intellectuals need not always question. A truth that is all the more obvious because the medias regularly prove it through their capacity to mobilize people around an event or even a televised series. In order not to turn such an assertion into a “soft concept”, it has been worth putting it to the practical test within the context of Senegal during the period (1960-2000) by chiefly applying it to the particular group of the intellectuals. The advantage of such a group lies on its competences (knowledge and know-how) that have given it a symbolic “power”. Thus, in the Senegalese context the intellectuals have consolidated, in the long run, their “strength” through various means of publications (journals, novels, essays, etc.), as well as through public debates and important intellectual gatherings (congresses, symposiums, festivals etc.). Those various ways of official recognition and consecration, that have proven their level of commitment, have confronted the medias which, by growing in large numbers in the 80s, have developed influential strategies based on visibility and the increased use of the national languages. The consequent emerging effects have not only made new social legitimacies rise up, but have also caused new sociocultural, political, intellectual and public configurations come out, especially an intellectual figure that has been more attentive to the cultural creations.

Key words.

Commitment, debate, influence, intellectuals, medias, national language, public, public space.

Principales abréviations

- ACS : Association des Chercheurs Sénégalais
- AES : Association des Ecrivains du Sénégal
- ANJS : Association Nationale des Journalistes du Sénégal
- AOF : Afrique Occidentale Française
- APAC : Association Professionnelle de la Communication
- APCS : Association de la Presse Culturelle du Sénégal
- CDP : Convention des Démocrates Patriotes
- CEDEAO : Communauté Economique des Etats de l'Afrique de l'Ouest
- CERID : Centre d'Etudes et de Recherche pour l'Islam et le Développement
- CESTI : Centre d'Etudes des Sciences et des Techniques de l'Information
- CND : Club Nation et Développement
- CODESRIA : Conseil pour le développement de la recherche en sciences sociales en Afrique
- COJES : Collectif des Journalistes Economiques du Sénégal
- CRED : Conseil pour le Respect de l'Ethique et de la Déontologie
- FASTEF : Faculté de Sciences et Technologies de l'Education et de la Formation
- FEANF : Fédération des Etudiants d'Afrique Noire en France
- FKA : Fondation Konrad Adenauer
- GRESEN : Groupe de Rencontre et d'Echanges pour un Sénégal Nouveau
- IFAN : Institut Français d'Afrique Noire puis Institut Fondamental d'Afrique Noire
- LD/MPT : Ligue Démocratique/ Mouvement pour le Parti du Travail
- MDP : Mouvement Démocratique Populaire
- NEA : Nouvelles Editions Africaines
- OCI : Organisation de la Conférence Islamique
- OSAD : Organisation Sénégalaise d'Appui au Développement
- PAI : Parti Africain de l'Indépendance
- PDS : Parti Démocratique Sénégalais
- PIT : Parti de l'Indépendance et du travail
- PLP : Parti pour la Libération du Peuple
- PPS : Parti Populaire Sénégalais
- REJEF : Réseau des Journalistes pour l'Education, la formation et la Recherche
- RESOPOP : Réseau des Journalistes pour le Activités en matière de population
- RIPAS : Revue des Institutions Publiques et Administratives su Sénégal
- RND : Rassemblement National Démocratique

- SAC : Société Africaine de Culture
- SAES : Syndicat Autonome des Enseignants du Supérieur
- SPHMD : Société de Psychopathologie et d'Hygiène Mentale de Dakar
- SYNPICS : Syndicat des Professionnels de l'Information et de la Communication Sociale
- UDF : Union pour la Démocratie et le Fédéralisme
- UESLAN : Union des Ecrivains Sénégalais en Langues Nationales
- UPS/PS : Union Progressiste Sénégalaise/Parti Socialiste
- UCAD : Université Cheikh Anta Diop

Table des matières

<i>Dédicaces</i>	2
<i>Avertissements</i>	3
<i>Remerciements</i>	4
<i>Résumés de la thèse</i>	5
<i>Principales abréviations</i>	7
<i>Introduction</i>	15
<i>Première partie</i>	25
<i>Les modes traditionnels de légitimation et de consécration des intellectuels</i>	25
<i>Chapitre 1</i>	27
<i>Les intellectuels et l'engagement</i>	27
1.1 La « scène primitive » : la geste dreyfusienne	27
1.1.1 Les conjonctures	28
1.1.2 Les formes d'engagement	29
1.2 : Le contexte historique africain	31
1.2.1 La conquête coloniale	31
1.2.2 Les résistances	33
1.2.2.1 La résistance armée	33
1.2.2.2 L'école et la résistance intellectuelle	35
1.2.2.2.1 L'école	35
1.2.2.2.2 La résistance idéologique	41
<i>Chapitre 2 :</i>	48
<i>Les fruits mûrs : les idéologies de mobilisation et les espaces publics</i> ..	48
2.1 Les idéologies de mobilisation	50
2.1.1 Le panafricanisme	50

2.1.2 Le nationalisme	52
2.1.2.1 Léopold Sédar Senghor : la négritude.....	54
2.1.2.2 Cheikh Anta Diop: le panafricanisme politique.....	61
2.1.2.3 Abdoulaye LY : le concept d'anti-histoire.....	70
2.2 Les espaces publics	76
2.2.1 La chambre de commerce de Dakar	76
2.2.2 Les centres d'inspiration chrétienne	77
Le centre Daniel Brottier.....	77
Le centre culturel Saint Dominique.....	80
2.2. 3 Les centres nationaux publics.....	81
2.2. 4 Les centres culturels étrangers	83
Chapitre 3 :	87
<i>Les supports, les lieux et les groupes de légitimation</i>	<i>87</i>
3.1 Les revues	88
3.1.1 La revue littéraire et culturelle : Présence Africaine (1947)	88
3.1.1.1 L'homme	88
3.1.1.2 La revue	89
3.1. 2 Les revues post-indépendance	93
3.1.2.1 L'Université de Dakar.....	93
3.1.2.2 Les revues scientifiques	97
3.1.2.3 Les revues « utilitaires »	103
3.2 Les maisons d'édition.....	106
3.2.1 Présence Africaine (1949)	106
3.2.2 Les héritières	107
3. 3 Les structures associatives.....	110
3.3.1 Les clubs de réflexion politique.....	110
3.3.1.1 Le Club Nation et Développement (CND)	110
3.3.2 Les clubs de réflexion religieuse.....	113
3.3.2.1 Le Centre d'Etudes et de Recherche pour l'Islam et le Développement (CERID).....	113
3.3.2.2 L'association « Présence chrétienne ».....	116
3.3.3 Les associations culturelles.....	121

3.3.3.1 L'Association des Ecrivains du Sénégal (AES).....	121
3.3.3.2 L'Union des Ecrivains Sénégalais en Langues Nationales	122
3.3.4 Les associations savantes.....	125
3.3.4.1 L'Association des Chercheurs Sénégalais (ACS)	126
3.3.5 Les associations politiques.....	132
3.3.5.1 Les mouvements de soutien	134
3.3.5.1.1 Le Groupe de Rencontre et d'Echanges pour un Sénégal Nouveau (GRESEN).....	135
3.3.5.1.2 Le Groupe des 1500.....	136
Chapitre 4 : Les modes de consécration.....	138
4.1 Les consécration individuelles	138
4.1.1 Le Festival Mondial des Arts Nègres.....	141
4.1.2 La Fondation Léopold Sédar Senghor	144
4.1.3 L'Université des Mutants d'Afrique	145
4.1.4 Le symposium Cheikh Anta Diop.....	150
4.2. Les consécration collectives.....	153
4.2.1 Gëstu (1980)	153
4.2.2 La Revue Sénégalaise de Philosophie	160
4.2.3 L'Organisation Sénégalaise d'Appui au Développement (OSAD) :	163
4.2.4 La Société de Psychopathologie et d'Hygiène Mentale de Dakar (SPHMD)	165
Conclusion.....	166
DEUXIEME PARTIE.....	168
Les instruments de visibilité et leurs effets.....	168
Chapitre 5 : Le paysage médiatique sénégalais.....	172
5.1 Des médias politiques	172
5.1.1 La presse écrite	172
5.1.2 La radio	173
5.2 Du monopole au pluralisme médiatique	174
5.2.1 Une presse d'Etat.....	174
5.2.2 Une presse plurielle.....	175

5.2.2.1 La presse écrite	175
5.2.2.2 La radio	177
5.2.2.2.1 Les radios privées commerciales	178
5.2.2.2.2 Les radios associatives	179
Chapitre 6 :	189
Les intellectuels et les médias de masse.....	189
6.1 Les rubriques routinières	191
6.2 L'actualité	198
6.3 Les « créations » médiatiques	199
Chapitre 7 : Les débats publics médiatisés.....	206
7.1 Le monopole et les effets de renforcement (1960-1980).....	206
7.1.1 Les pratiques occultes ou khondiom (1971).....	208
7.1.2 Les religions révélées et les cultures africaines (1972).....	213
7.1.3 La religion et l'économie (1975).....	216
7.1.4 La négritude et le marxisme (1973).....	217
7.2 Les nouvelles tribunes et les légitimités concurrentes : 1980-2000.....	227
7.2.1 Les nouvelles tribunes : la presse écrite et audiovisuelle	228
7.2.1.1 Walfadjri	228
7.2.1.2 Sud Magazine	234
7.2.1.3 Sud FM.....	238
7.2.1.4 Walfadjri Fm.....	240
7.2.1.4.1 Diine ak Jamono	240
7.2.2 : Les légitimités concurrentes	245
7.2.2.1 La médiatisation des crises universitaires.....	248
Chapitre 8 :	253
Les effets émergents de la médiatisation.....	253
8.1 La configuration socioculturelle et politique	254
8.2 La configuration intellectuelle.....	260
8.3 La configuration de la sphère publique.....	269
Conclusion.....	277
Bibliographie.....	284
Table des annexes.....	302
Annexe 1	303
Annexe 2	305

Annexe 3	307
Annexe 4	308
Index des noms et des notions.....	311

Liste des annexes

- **Annexe 1** : Le Conseil pour le Respect de l’Ethique et de la Déontologie (CRED).
- **Annexe 2** : Le Haut Conseil de la Radio Télévision (HCRT), le Haut Conseil de l’Audiovisuel (HCA) et le Conseil National de Régulation de l’Audiovisuel (CNRA).
- **Annexe 3** : Le témoignage d’un journaliste, Djib Diedhiou.
- **Annexe 4** : La consécration d’une figure intellectuelle : Léopold Sédar Senghor.

Introduction

Notre recherche a pour **objet** les intellectuels et leurs interactions avec les médias par l'intermédiaire des débats publics. Mais d'emblée, elle se heurte à deux difficultés majeures et à une évidence liées au terme « intellectuel ». La première difficulté réside au plan de la définition.

L'étymologie du terme « intellectuel » vient du bas latin *intellectualis* et renvoie à l'intelligence. Historiquement, la notion est d'abord un adjectif. Depuis la deuxième moitié du XIII^e siècle, il devient un substantif, selon Louis Bodin, bien avant bien avant l'Affaire Dreyfus (1898) qui a contribué à le rendre populaire. En effet, en janvier 1890, lors d'une conférence sur « la jeunesse intellectuelle et le roman français contemporain », Bernard Lazare dit : « (...) je pense qu'aussi nous accomplirons notre rôle d'intellectuels. J'emploie à dessein ce substantif que les acéphales nous lancent en guise d'injure ».¹ A cette évolution grammaticale vient s'ajouter le problème des critères objectifs quant à sa définition. En effet, peut-on dire que tout homme possédant un diplôme en est un ? Est-il possible de fixer un seuil de diplôme ? En d'autres termes, un instituteur peut-il être considéré comme un intellectuel au même titre qu'un universitaire ?

Si l'on estime que l'appartenance socioprofessionnelle est un autre critère objectif, peut-on dire que le fait d'exercer un métier développant une dimension intellectuelle fait de l'individu forcément un intellectuel ? Les ingénieurs en tant que concepteurs sont-ils obligatoirement des membres de ce groupe ? Doit-on, en revanche, en exclure les techniciens en tant que non concepteurs ? La dimension intellectuelle est-elle totalement absente de leurs activités ?

¹Louis Bodin, *Les intellectuels existent-ils*, Paris, Fayard Editions, 1997, p. 26. Sur les références concernant l'apparition du substantif : voir Christophe Charles, *Naissance des « intellectuels », 1880-1900*, Paris, Les Editions de Minuit, col »Le sens commun», 1992 : Pascal Ory et Jean-François Sirinelli, *Les intellectuels en France. De l'affaire Dreyfus à nos jours*, Editions Perrin, 2004.

Faut-il alors se résoudre à en faire une vocation (choix personnel de l'individu de défendre les valeurs universelles- vérité, justice, etc.) ou encore une affaire purement subjective avec l'auto-proclamation ?

A cette première aporie s'ajoute une seconde se rapportant à la possibilité de les nommer un groupe social. En considérant qu'un groupe, quelle que soit sa taille, contrairement à la foule, est un ensemble dont les membres ont une certaine vision commune, il est peu probable, dans ce sens, que les intellectuels puissent être appelés un groupe social, puisque c'est la diversité idéologique qui semble les caractériser², au point de faire dire à Louis Bodin³ qu'il est illusoire même d'y chercher une certaine homogénéité.

Une évidence, pourtant, s'impose : on est en face de gens dont on ne saurait nier les interventions publiques, l'influence des actions quant à la marche de la cité à travers les pétitions, ou encore les manifestes, etc., influence s'exerçant par l'intermédiaire de leurs idées, théories, doctrines et valeurs défendues (vérité, justice, etc.). C'est dire alors que l'on est en présence d'un « pouvoir » symbolique qui se déploie au sein de la société, et parvenant en certaines circonstances à faire changer les décisions politiques ou judiciaires, comme c'est le cas avec l'Affaire Dreyfus au XIX^e siècle.

Il n'en reste pas moins que ces derniers ne sont pas les seuls à être capables d'influer sur le cours des choses. D'autres « pouvoirs » symboliques existent, à l'image de celui médiatique. Ce dernier s'exerce à travers les divers mécanismes que sont la mise en agenda (hiérarchisation des événements), le cadrage (détermination des angles de traitement des faits), etc. Ce « pouvoir » est encore visible à la manière dont, grâce à certaines émissions radiophoniques, télévisuelles, par exemple, ou à l'occasion de certains événements ou catastrophes naturelles, (séisme, accidents, etc.), ils (les médias) parviennent à regrouper des gens en un public. Louis Quéré⁴ en donne un exemple-type avec les séries télévisuelles capables de regrouper des personnes d'origines sociales, d'opinions et d'expériences différentes autour d'une passion partagée, avec, parfois même, la possibilité d'une action

² G. Gurvitch dans *le Traité de sociologie*, tome 1, Paris, PUF, 1967, p. 187-202 insiste sur l'idée « d'unité collective » entraînant des attitudes et comportements communs en ce qui concerne le groupe social.

³ LBodin, *Les intellectuels*, Paris, PUF, 1962.

⁴ L Quéré, « Le public comme forme et comme modalité d'expérience » in D Cefaï et D. Pasquier, *Les sens du public*, Paris, PUF, 2003.

commune dans le cadre d'un mouvement associatif, comme c'est le cas avec les « amis de telle ou telle série télévisuelle ». Ce faisant, le public devient une « communauté d'aventure ». Aussi, pour L. Quéré, même si ce dernier peut parfois être éphémère, évanescent, puisque lié à la durée de la série télévisuelle ou radiophonique, cette expérience d'être « en public » est grosse de possibilités, en ce sens qu'elle prépare toutes les autres expériences de regroupements futurs à venir pour tous ceux qui ont « vécu » et partagé la même expérience, et éprouvé les mêmes sentiments face à la même série télévisuelle.

On pourrait encore ajouter à ces diverses possibilités (détermination de l'agenda, constitution de publics) la capacité de publiciser certains problèmes sociaux liés à la santé, à l'environnement, etc., en en faisant des objets de débats. Ainsi Dominique Cardon et Jean-Philippe Heurtin, prenant l'exemple du Téléthon, montrent comment les médias de masse ont réussi à sensibiliser et même à mobiliser les gens autour de cette question de santé (maladies génétiques). C'est ainsi qu'introduisant leur article « Dans les coulisses du public. Un regard ethnographique sur le travail des programmeurs du Téléthon », Daniel Cefaï et Dominique Pasquier affirment que « Le Téléthon a permis de matérialiser un problème jusque-là ignoré par l'opinion publique, en le doublant d'une logique de surenchère dans la collecte de fonds et dans les actions de solidarité⁵ ».

Notre **objectif** est alors d'étudier les relations entre ces deux « pouvoirs » de façon à en évaluer les rapports de force : seront-ils de domination, c'est-à-dire une sorte d'hégémonie de l'un sur l'autre de façon à instaurer un véritable déséquilibre ? Ou, au contraire, est-il possible d'envisager un équilibre quelconque ?

Appliqué au **contexte sénégalais**, un tel questionnement exigerait d'y définir ce qu'est un intellectuel et ses rapports avec les moyens de communication. La possession d'un diplôme, puis la maîtrise de la langue française et de son écriture ou encore l'exercice d'une profession bureaucratique furent pendant longtemps les critères objectifs dans ce contexte, atouts qui autorisaient la

⁵ D. Cefaï et D. pasquier, *Les sens du public*, Paris, PUF, 2003, p. 26. Cet exemple a fait l'objet d'un article dans le même ouvrage de la part de D. Cardon et J. P. Heurtin « Dans les coulisses du public. Un regard ethnographique sur le travail des programmeurs du téléthon », p. 419-442.

prise de parole publique, au point qu'être intellectuel et intervenir dans le champ politique furent souvent confondus. En d'autres termes, la détention du pouvoir symbolique et du pouvoir politique ne furent pas toujours séparables. Aussi les médias ne furent-ils conçus que comme des instruments au service de l'un ou l'autre pouvoir.

Ainsi avant 1960 et bien après, les intellectuels ne recoururent aux médias que comme des instruments au service des luttes de libération culturelle et politique, comme le prouvent la revue *Présence africaine* (sur le plan culturel), ou encore *la Condition humaine* (sur le plan politique). La fonction des moyens de communication fut simplement d'être « au service » du combat culturel et politique. Pour les élites intellectuelles, fers de lance de la bataille idéologique, ce n'était souvent que des armes supplémentaires dans la bataille. Il devient alors compréhensible que le faisceau de la balance penchât plus du côté des clercs que des médias. En d'autres termes, les médias ne furent alors que des auxiliaires, et non un « monde » à part, avec ses propres logiques pouvant influencer sur le cours des choses. Et ce qui traduit un tel « aveuglement » est la « négligence », dans les travaux scientifiques sur les intellectuels, de l'influence réelle des médias. Les réflexions, par exemple sur le processus démocratique, qui auraient pu être une excellente occasion de dégager l'impact des médias, en sont l'exemple symptomatique. En effet, l'imbrication entre liberté d'expression et liberté d'association, de déplacement, etc. est liée. Or l'examen des dimensions sociales et culturelles de la démocratie dans *Etat, démocratie, sociétés et culture en Afrique*⁶ (Actes du colloque sur les dimensions sociales et culturelles de la démocratie en Afrique à Dakar du 4 au 6 octobre 1995) comportant une dizaine de communications, aucune ne porte sur les médias. Pourtant, Aminata Diaw, philosophe, dans « La démocratie des lettrés »,⁷ parlant de l'émergence de la presse privée ou indépendante au Sénégal, mentionne le fait qu'elle va « créer un espace où le pouvoir de la pensée va reprendre ses droits et l'offensive dans les débats politiques ». La « libération » de la pensée et la médiatisation semblent alors inséparables.

⁶ Ibrahima Mané (sous dir.), *Etat, démocratie, société et culture en Afrique*, Dakar, Editions Démocraties Africaines, 1995.

⁷ Momar C. Diop (sous dir.), *Sénégal. Trajectoires d'un Etat*, Dakar, Codesria, 1992.

C'est dire alors qu'une recherche sur le « pouvoir » médiatique s'avère indispensable. D'abord, de manière générale, en raison de la présence massive des médias dans la vie quotidienne de l'homme moderne. En effet, « Soumis au flux incessant des nouvelles à la « une » des quotidiens, des flashes d'information à la radio, des messages diffusés par les journaux télévisés, nous baignons dans une atmosphère imprégnée d'informations, de sons, et d'images plus ou moins disparates : signe tangible d'une mutation technologique et sociale qui nous fait peu à peu entrer dans une nouvelle ère, celle de la médiatisation ».⁸

Ensuite, en raison du poids des médias dans les transformations socioculturelles et politiques. En effet, la possibilité de découvrir d'autres cultures différentes grâce à cette « fenêtre » sur le monde qu'est la télévision, mais encore la multiplication des informations et leur circulation de plus en plus rapide crée une configuration sociale et culturelle différente. On entre dans une sorte de société plus ouverte aux autres et surtout appelée à confronter son identité avec celle des voisins. L'espace politique n'est pas en reste puisque la présence accrue des médias va métamorphoser une telle activité. En effet, on en est arrivé à vendre les images des hommes politiques plutôt que leurs programmes. Le marketing politique devient incontournable. C'est en ce sens que Rémy Rieffel se demande si la politique n'est pas sous l'emprise des médias.⁹

De manière toute particulière, concernant le contexte proprement sénégalais, cette réflexion est essentielle. Car, avec le 19 mars 2000, date de la première alternance démocratique après 40 ans d'un régime, celui du parti socialiste, le nombre des organes de presse impliqué dans une telle opération, le suivi du processus de vote en amont (élaboration du code électoral consensuel) comme en aval, avec la transmission en temps réel des résultats grâce aux téléphones portables, ont été décisifs. Et surtout les diverses stratégies de communication visent à conscientiser les gens quant à leurs devoirs citoyens,

⁸ R. Rieffel, *Que sont les médias*, p. 9.

⁹ R. Rieffel, *Que sont les médias ? Pratique, identités, influences*, Paris, Gallimard, 2005, ch. 4 : Une nouvelle configuration politique ; l'influence des médias sur les pratiques politiques. Dans le même ordre d'idées, lire G. Derville, *Le pouvoir des médias. Mythes et réalités*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 2005, ch. 2 : La médiatisation du champ politique et ses effets.

au point de faire dire, à tort (prétention exagérée) ou à raison (participation avérée), que ce sont les médias qui ont « changé » le pays.

Ce qui est indéniable, c'est au moins que grâce aux outils de communication, la plupart des acteurs politiques, pour ne parler que d'eux, ont eu accès à la parole publique à travers les débats publics organisés à l'occasion, plus encore en raison du temps d'antenne égal dévolu à chaque candidat, quel que soit son poids sur l'échiquier politique, il a été possible d'avoir une visibilité dans l'espace public de tous les acteurs en compétition. Bref, l'existence d'un espace de discussion entre citoyens libres devint possible. Espace qui n'était pas seulement physique, mais encore un lieu symbolique de partage de valeurs telles que l'égalité, la liberté, l'autonomie, valeurs manifestées par le respect et la reconnaissance des points de vue malgré les divergences.

Tous ces faits liés en rapport avec les médias (création d'un milieu hétérogène favorisant le débat contradictoire, accès à la parole publique pour un plus grand nombre d'acteurs politiques, etc.) ont souvent conduits à parler d'un « pouvoir » des médias et même à en faire le « quatrième pouvoir », au même titre que les trois autres que sont ceux exécutif, législatif et judiciaire.

Et ce qui semblerait conforter une telle idée et constituer un argument de taille résiderait dans l'appel aux différentes théories sur les effets médiatiques. En effet, la théorie de l'agenda ou « *agenda setting function* » dans les années 70 avec Maxwell Mc Combs et Donald Shaw¹⁰ pose une relation entre les sujets ou thèmes jugés importants par les médias et ceux considérés comme tels par les publics exposés à ces derniers. En d'autres termes, les gens choisissent souvent en fonction de l'ordre du jour proposé par les médias.

Elisabeth Noëlle-Neumann, avec la spirale du silence¹¹ en 1974, explique encore que les médias interviennent dans l'espace social en poussant à réprimer certaines opinions par l'imposition de celles jugées plus recevables. Autrement dit, le public a tendance à suivre les opinions les plus médiatisées et à taire la leur.

Mais pour ne pas transformer la question du pouvoir médiatique en un « concept-mou » selon Didier Oillo et Bonaventure Mvé-Ondo, c'est-à-dire

¹⁰ Voir sur cette question : R. Rieffel, *Sociologie des médias*, Paris, Ellipses, 2010, ch. 1 : Les médias et la vie politique.

¹¹ E. N. Neumann, « La spirale du silence, une théorie de l'opinion publique », *Hermès* n° 4, 1989, p. 181-189.

une idée toute faite et admise, et circulant chez les élites technocratiques, médiatiques et politiques, mais plutôt en lui donner une dignité scientifique, nous le contextualiserons (Sénégal) en choisissant d'en vérifier l'effectivité dans un laps de temps déterminé, celui entre 1960 et 2000. Les avantages d'une telle limitation sont multiples. En effet, elle permet d'éviter les jugements généraux souvent imprécis, d'une part et, d'autre part, de cerner l'exercice d'un tel pouvoir dans une séquence temporelle d'autant plus intéressante qu'elle se termine par une alternance politique après 40 ans de pouvoir entre les mains d'un seul parti politique.

Nous dégagerons une **hypothèse principale** à propos de la confrontation des deux pouvoirs en affirmant que celui des médias sur ce groupe doté d'une compétence socialement reconnue n'existe pas ou alors reste très limité, ce d'autant que cette élite sociale possède souvent ce que pourraient leur apporter les médias : la célébrité, la réputation. Par ailleurs, si l'on sait que ce qui est d'abord recherché par les clercs est la reconnaissance et la consécration par les pairs à travers la publication dans les revues savantes, la participation aux manifestations publiques propres (colloques, séminaires, symposiums, etc.) ou encore des journées scientifiques dédiées à leurs œuvres, à leurs doctrines ou idées, alors on peut se demander si ce « pouvoir » des médias n'est pas secondaire, voire sans véritable portée. Et dans l'éventualité d'une influence, à quel niveau se situerait-elle ? Au plan de la légitimité sociale déjà acquise ? Ou assisterons-nous à une nouvelle forme de légitimité découlant des médias, à l'image de celle des vedettes médiatiques ?

Il s'agira alors de recourir à un **corpus** composé, d'une part, de textes (romans, essais, poèmes, théâtres, etc.), de revues savantes, de communications publiques des intellectuels, supports et lieux à travers lesquels ils expriment leurs idées, et, d'autre part, des contributions dans les médias de masse, presse écrite et radio essentiellement, qui permettent aussi de prolonger leurs réflexions. Un tel choix articulant les textes littéraires et les textes médiatiques s'explique par le fait que les deux types d'éléments se complètent pour une meilleure compréhension des points de vue des clercs.

En effet, il s'agira d'atteindre deux publics : celui, limité, des pairs et celui, plus large, des autres citoyens.

La **méthode** appropriée pour notre problématique semble être la démarche socio-historique, parce que la société africaine, et particulièrement celle sénégalaise, a rencontré une autre civilisation qui l'amènera à s'interroger sur ces propres valeurs à travers ses élites intellectuelles en vue de trouver une « voie nouvelle ». Sous ce rapport, le concept de configuration du sociologue Norbert Elias sera un instrument utile. Dans *La société des individus*¹², il dénonce le dualisme épistémologique instauré entre l'individu (sujet libre) et la société (ensemble coercitif avec ses règles), et faisant croire qu'il était possible de penser l'un sans l'autre. Pour lui, la séparation des deux concepts est non seulement néfaste pour une connaissance correcte de la société, mais en plus elle ne correspond nullement à la réalité. Il ne peut exister d'individu en dehors du système social. De même, la société n'existe que par l'action des individus. C'est en tenant les deux maillons de la chaîne qu'il est possible d'envisager la vie sociale.

Dans *Qu'est-ce que la sociologie ?*¹³, il réitère le même propos: « Ce qu'on a coutume de désigner par deux concepts différents, « l'individu et « la société », ne constitue pas, comme l'emploi actuel de ces termes nous le fait souvent croire, deux objets qui existent séparément, ce sont en fait des niveaux différents, mais inséparables de l'univers humain. » Aussi, pour illustrer sa pensée, prend-il la métaphore de l'œuf et de la poule. Ces deux réalités, même si elles sont distinctes, restent intrinsèquement liées.

L'idée d'interdépendance se situe alors au cœur de toute son analyse sociale. Il reste que ce rapport n'est pas sans créer des tensions, des frictions. Comment concilier de façon continue la liberté individuelle et la contrainte des lois ? N'est-ce pas une réelle gageure ?

Il s'agit, en réalité, chez le sociologue allemand de présenter un modèle introduisant la contradiction constante dans le temps, opposition qui va instaurer une configuration déterminée en fonction des circonstances. Cette idée d'opposition permanente conduisant à des variations dans le temps

¹² N. Elias, *La société des individus*, Paris, Fayard, 1990.

¹³ N. Elias, *Qu'est-ce que la sociologie ?* Paris, Pandora, 1981.

traversera notre analyse qui comprendra essentiellement **deux grandes parties**.

La première s'évertuera à poser le processus par lequel les intellectuels s'appuyant sur l'école héritée de la colonisation construisent leur légitimité en faisant appel aux divers supports (revues cahiers, etc.), aux associations (fédérations estudiantines, sociétés savantes, etc.) ou encore aux grands moments de rencontre (congrès, colloques, etc.), pour affirmer leur identité culturelle remise en cause avec la rencontre d'une autre civilisation, celle européenne, avec la théorie de l'assimilation. L'énumération des revues, le recensement des congrès, des festivals ou encore la présentation des associations, etc. contribueront à poser deux figures de l'intellectuel, celle s'appuyant sur le modèle tiré de la « scène primitive » que constitue la geste dreyfusienne, et en faisant une singularité dotée d'un « capital personnel » ou compétence qu'il va utiliser pour intervenir dans la sphère publique, ce qui justifie le recours aux trajectoires biographiques, politiques permettant de marquer les singularités. Ensuite, celle, « communautaire », visant à le montrer dans un collectif au sein duquel il partage avec ses pairs des affinités intellectuelles, idéologiques, voire des liens de solidarité et agit, ce qui explique le recensement des associations, des espaces de sociabilité intellectuels permettant de saisir toute la vie des idées en groupe. Mais surtout, il s'agira d'apprécier le degré d'engagement des clercs, qui ne sera pas sans effet sur leur notoriété, acquis de taille auprès des pairs et « pouvoir » symbolique pouvant autoriser à se dispenser dans une certaine mesure de la médiatisation des moyens de communication de masse.

Dans la seconde partie, il s'agira de confronter ce « pouvoir » des intellectuels reposant sur les idées et celui des médias de masse particulièrement. Aussi nous attèlerons-nous d'abord à décrire le paysage médiatique dans lequel vont se mouvoir les intellectuels sénégalais afin de voir l'influence que pourrait exercer sur eux et sur leur notoriété les médias de masse. Cette présentation permettra, d'une part, de préciser les forces et faiblesses des médias en question, et, d'autre part, de montrer la manière dont ces derniers seront à l'origine de la visibilité d'autres acteurs sociaux, passeurs culturels au même titre que les clercs, notamment les artistes. Ces derniers auront une

présence-visibilité dans l'espace public parfois même plus importante. Et à défaut d'avoir des instruments de mesure des effets médiatiques tels que les sondages, nous ferons appel à des indices tels que l'augmentation des données culturelles locales dans la vie culturelle grâce aux artistes, l'intégration des productions de ces derniers dans la recherche universitaire ou encore la présence de plus en plus importante dans l'espace public d'intellectuels, tels les arabisants, auparavant « invisibles » et le devenant moins, grâce aux médias. La conséquence de ces faits nouveaux est alors l'émergence de nouvelles configurations culturelles, intellectuelles et publiques.

Première partie

Les modes traditionnels de légitimation et de consécration des intellectuels

Comment les intellectuels opèrent-ils pour asseoir leur « pouvoir » et conforter leur légitimité sociale ?

Max Weber, dans *Economie et société*¹⁴, affirmait que le pouvoir ne peut se donner des chances d'être accepté de façon durable que s'il s'accompagne de la légitimité. En effet, la possibilité de la contestation, de la résistance, voire de l'opposition ouverte ou latente, sont toujours envisageables, ce que le philosophe Hobbes traduisait assez à travers la formule « Le plus fort n'est jamais à l'abri de la ruse du plus faible ».

Grâce à la légitimité donc, le consentement actif de l'autre vient suppléer l'usage permanent de la force. Cependant, cette légitimité n'est jamais définitive, en ce sens qu'elle peut être remise en cause au fil du temps lorsque les conditions qui l'avaient rendue n'existent plus ou sont contestées, ce qui oblige alors à la « reconstruire » pour le maintien du pouvoir en question. Un tel processus d'établissement de leur légitimité sera le propre des intellectuels sénégalais. Il s'agira alors d'être attentif aux stratégies à travers lesquelles, progressivement et patiemment, ils vont construire leur reconnaissance sociale à travers leur engagement dans les affaires de la Cité, mais encore à travers des modalités qui leur sont plus spécifiques : la production d'œuvres littéraires, scientifiques, artistiques, etc., ou encore la participation à des débats publics .

Pour ce faire, nous tiendrons à poser le **modèle** dont ils ont hérité de l'école française, celui de l'Affaire Dreyfus, et débouchant sur la figure de l'intellectuel engagé dans la sphère publique au nom de valeurs universelles en se fondant sur

¹⁴ M. Weber, *Economie et société*, Paris, Plon, 1971.

une « compétence personnelle ». Ensuite, sur un second modèle, celui « communautaire », c'est-à-dire celui qui l'intègre dans un collectif, une association ou encore qui l'inscrit dans un réseau de relations le mettant en interaction avec d'autres collègues. La combinaison de ces deux modèles (individuel et collectif) permet d'échapper à la représentation solitaire du clerc porteur de l'avenir et conduisant parfois au « prophétisme », à celle, collégiale, du clerc nourrissant et approfondissant ses idées, ses pensées par l'échange et la confrontation avec les autres.

L'**application** de ces deux modèles au contexte sénégalais impliquera nécessairement la détermination non seulement du **contexte** qui a rendu possible l'engagement des élites intellectuelles (la conquête coloniale et la présence de l'école et son idéologie de l'assimilation et les réponses à travers l'élaboration de **théories et doctrines de résistance** (Négritude, Panafricanisme, Anti-histoire, etc.), mais encore la présentation des **créations littéraires, scientifiques, esthétiques** et autres en « régime de singularité ». Mode permettant à travers les biographies et les trajectoires individuelles d'indiquer le poids des actions personnels sur la vie et le développement des idées. Puis, en « régime de communauté » de recenser les **structures associatives, collectives** dans lesquelles ils se regroupent en vue d'une solidarité intellectuelle, idéologique ou autres en vue toujours de défendre leur identité culturelle. Espaces de sociabilité intellectuels qui constituent de véritables lieux de débats contradictoires confirmant leur légitimité aux yeux des pairs, mais encore des moyens de consécration et renforcement de leur « pouvoir » symbolique et, pour certains, parfois politiques.

Chapitre 1

Les intellectuels et l'engagement

1.1 La « scène primitive » : la geste dreyfusienne

Le lien entre l'intellectuel et la notion d'engagement semble presque « naturel » au regard du contexte historique qui a donné naissance à cette figure sociale au XIX^e siècle et la naissance du substantif avec l'Affaire Dreyfus. Certes, comme le faisait remarquer Raymond Aron dans *L'opium des intellectuels*,¹⁵ « Toutes les sociétés ont leurs scribes, qui peuplaient leurs administrations publiques ou privées, leurs lettrés ou artistes, qui transmettaient ou enrichissaient l'héritage de coutume, leurs experts, légistes qui mettaient à la disposition des princes ou des riches connaissance des textes et art de la dispute, savants qui déchiffraient les secrets de la nature et apprenaient aux hommes à guérir les maladies ou à vaincre sur les champs de bataille. Aucune de ces trois espèces n'appartient en propre à la civilisation moderne ».

Cependant, si, sur le plan de la fonction, il y a continuité, il existe une nouveauté. En effet, avec « l'intellectuel moderne » apparaît un aspect singulier : la décision d'un engagement public au nom de la défense de valeurs universelles. Ainsi dans le cas de l'Affaire Dreyfus, un groupe d'universitaires, d'artistes, écrivains, etc. décide, en se fondant sur leur notoriété, de prendre position publiquement au nom de la vérité et de la justice. Zola écrit *J'accuse* pour dénoncer la condamnation injuste de cet officier juif par le conseil militaire. En d'autres termes, un groupe d'hommes se considérant comme porteurs et transmetteurs de valeurs se donne le droit d'intervenir dans la sphère publique, et en fait un devoir, voire un impératif catégorique, pour reprendre le terme kantien. Ainsi, sortant de leur domaine de compétences, ils s'autorisent une incursion dans un autre domaine, celui politique, ce qui fait dire à Pascal Ory cité par François Dosse dans *La marche des idées. Histoire des intellectuels. Histoire intellectuelle*¹⁶ qu'il s'effectue véritablement un passage de « l'homme culturel à l'homme politique ». Mieux encore, on observe un dépassement des questions politiques pour s'intéresser à toutes les questions touchant les affaires de la cité. L'intellectuel au sens moderne devient alors, pour reprendre l'expression sartrienne, « celui qui se mêle de ce qui ne le regarde pas ».

¹⁵ R. Aron, *L'opium des intellectuels*, Paris, Calmann-Lévy, 1995, p. 213.

¹⁶ F. Dosse, *La marche des idées. Histoire des idées. Histoire intellectuelle*, Paris, La Découverte, 2003, p. 21.

et qui prétend contester l'ensemble des vérités reçues et des conduites qui s'en inspirent au nom d'une conception globale de l'homme et de la société¹⁷ ».

Une telle sortie est-elle justifiée ? Ne comporte-t-elle pas le risque de traiter de questions dont la maîtrise n'est pas certaine ?

Ce qui est certain, c'est que désormais, il faudra compter avec ce nouveau groupe social considérant que sa « mission » serait de veiller sur les valeurs universelles. Avec même une sorte de déification de cette figure chez J. Benda qui dira que les vrais intellectuels sont ceux prêts à risquer le bûcher ou encore à être crucifiés dans *La trahison des clercs*¹⁸.

Un tel engagement, possible au 19^e siècle et prenant parfois les allures d'un véritable sacrifice, n'a pas surgi du néant ; il s'explique par des facteurs conjoncturelles rendant lisibles les diverses figures historiques de l'intellectuel.

1.1.1 Les conjonctures

Jacques Legoff, dans *Les intellectuels au Moyen Age*¹⁹, affirme que l'émergence de la figure de l'intellectuel est liée au développement des écoles monastiques rurales, mais aussi à l'accroissement des écoles urbaines et surtout des universités. Grâce à la multiplication des centres de formation et le détachement progressif de l'enseignement laïc (les arts profanes) de l'enseignement religieux (la théologie), on parvient non seulement à augmenter le nombre d'intellectuels, mais encore il s'instaure un lien entre l'université et les intellectuels. En effet, la fonction de transmission des savoirs semble être le propre de l'intellectuel. La figure emblématique est alors Abélard. Il est un enseignant et un universitaire. Et surtout « il ne pense plus que la science doit être thésaurisée, mais il est persuadé qu'elle doit être mise en circulation²⁰ ».

Un autre facteur non négligeable est l'avènement aux XVI^e et XVII^e siècles des hommes de science²¹. Avec ces derniers, on assiste à la mise en place d'une vérité indépendante de celle de l'Eglise et reposant sur une longue série d'authentification en vue de distinguer le vrai du faux. Et surtout à la circulation plus rapide des savoirs et des idées grâce à l'invention de l'imprimerie et à la diffusion du livre, sans compter le développement des échanges épistolaires. François Dosse²², à cet effet, donne le cas d'Erasme qui écrit un livre sur cette forme de correspondances en 1522 : *Traité sur le bon usage du genre (De conscribendis epistolis)*. Les échanges épistolaires permettent non seulement de contourner les difficultés liées aux déplacements de l'époque, mais encore

¹⁷ J-P. Sartre, *Plaidoyer pour les intellectuels* (1965), Paris, Gallimard, 1972, p. 12.

¹⁸ J. Benda, *La trahison des clercs*, Paris, Grasset, (1927), Paris, Grasset, 1975.

¹⁹ J. Legoff, *Les intellectuels au Moyen Age*, Paris, Seuil, 1957.

²⁰ Cité par F. Dosse, *La marche des idées*, p. 17-18.

²¹ R. Mandrou, *Des humanistes aux hommes de science, XVI et XVII^e siècles*, Paris, seuil, 1973.

²² F. Dosse, *La marche des idées*.

rendent possibles les relations entre les intellectuels et la poursuite des discussions sur le plan des idées.

Le dernier facteur, et non des moindres, va se situer au XVIII^e siècle, avec le positionnement des intellectuels dans la sphère publique dans la lutte pour la défense de causes jugées justes. Ainsi en 1762-1765, Voltaire se déclare l'avocat de Calas, marchand protestant accusé d'avoir torturé à mort son fils parce que ce dernier s'était converti au catholicisme. Pour lui, il faut éviter une erreur judiciaire. C'est dire que l'intervention d'Emile Zola et des écrivains du XIX^e siècle ne fait que prolonger une position déjà existante.

Mais au-delà des divers contextes (multiplication des écoles et des universités, le développement de la science, l'invention de l'imprimerie et la circulation des idées, etc.), ce sont encore les formes d'engagement des intellectuels qui les accompagnent qui sont instructives.

1.1.2 Les formes d'engagement

Elles peuvent prendre des formes personnelles (intervention dans un journal, à l'image de Zola avec son « J'accuse »), mais elles peuvent encore être collectives. Ces dernières retiendront notre attention en raison du principe que l'unité fait la force, même dans le domaine des idées. Les formes plus saillantes de ces actions sont les pétitions, les manifestes ou les regroupements autour d'une revue.

L'intérêt de l'activité pétitionnaire et des manifestes²³ en tant qu'entreprises collectives est de permettre aux clercs de se mobiliser, mais surtout de mesurer leurs forces sur le plan du nombre. De plus, ils peuvent renseigner sur le rythme des engagements des intellectuels. En effet, leurs fréquences, par exemple, peuvent traduire une certaine implication dans les affaires publiques. Pascal Ory et Jean-François Sirinelli, dans *Les intellectuels en France. De l'Affaire Dreyfus à nos jours*²⁴, rappelleront cette activité de l'intellectuel en signalant que « le 24 décembre 1889 *Le Figaro* avait ouvert ses colonnes à la protestation de cinquante et un écrivains prenant la défense de Lucien Descaves, traîné en cours d'assises pour avoir écrit *Les Sous-offs* ; parmi les signataires : Maurice Barrès et Emile Zola.(...) L'année qui s'écoule après la publication de *J'accuse* est fertile en pétitions significatives. Celle du soutien à Zola aurait déjà recueilli fin janvier 1898 plus de trois mille noms²⁵ ».

²³ Jean-François Sirinelli en fait une porte d'entrée dans sa compréhension des intellectuels français dans *Intellectuels et passions françaises*, Paris, Gallimard, 1990. Il reste que si cette porte d'entrée peut être féconde, elle ne saurait permettre d'englober tous les intellectuels puisque certains ne signent pas de pétitions ni de manifestes, ou alors très rarement sans que leur qualité d'intellectuel soit mise en cause ou même leurs intérêts pour les affaires de la cité. Les cas de Michel de Certeau (1 fois seulement pour soutenir Solidarnosc, le 24 décembre 1981 ; de Paul Ricoeur (3 fois seulement : octobre 1960 « un appel à l'opinion pour une paix négociée en Algérie », mai 1966 : deux appels pour la paix au Vietnam.) sont cités à titre illustratif par F. Dosse, *op. cit.*

²⁴ P. Ory et J-F Sirinelli, *Les intellectuels en France. De l'Affaire Dreyfus à nos jours*, Paris, Editions Perrin, 2004.

²⁵ *op. cit.*, p. 31.

D'un autre côté, les revues, en tant que lieu de regroupement de plusieurs intellectuels constituent un précieux moyen de détecter les affinités intellectuelles, de tâter le pouls de la vie des idées. La revue *Les Temps modernes* autour de Jean-Paul Sartre, la revue *Esprit* avec Emmanuel Mounier, la revue *Les Cahiers de la Quinzaine* avec Charles Péguy, la revue *Les Annales* avec Marc Bloch et Lucien Fèvre, la revue *Tel Quel* avec Philippe Sollers, la revue *Le Débat* avec Philippe Sollers, etc. constituent des exemples patents. Rémy Rieffel, dans *La tribu des clercs. Les intellectuels sous la V^e République*²⁶, en retrace quelques aspects significatifs.

A travers l'exemple de la revue *Le Débat* (au nom si significatif), il présente un groupe d'experts, de clercs et de lettrés «soucieux de redessiner la carte des nouveaux enjeux politiques, économiques, et de définir d'autres modèles de pensée²⁷ ». C'est ainsi que Pierre Nora et Marcel Gauchet vont réussir à réunir autour de la revue plusieurs générations d'intellectuels : les « anciens » tels que Krzysztof Pomian, François Furet, Mona Ozouf, Emmanuel Le Roy Ladurie, mais aussi les « nouveaux », avec Alain Finkielkraut, Gilles Lipovetsky, Alain Minc, Paul Yonnet, etc.

De plus, la revue constituera comme une sorte de laboratoire préparatoire pour les publications qui deviendront plus tard, pour certains, des ouvrages. « Paul Yonnet (...) à travers ses articles sur le tiercé, le jogging, le rock, prépare l'élaboration de son livre *Jeux, Modes et Masses* (1985) ; Gilles Lipovetsky (...), scrutant l'évolution de l'individualisme, de la mode et de la publicité, teste quelques hypothèses qui seront reprises et approfondies dans *L'Ere du vide* (1983) et *L'empire de l'éphémère* (1987), ou encore Alain Finkielkraut qui, s'interrogeant sur le malaise et la dissolution de la culture, s'exerce déjà à ce qui deviendra *La défaite de la pensée* (1987).²⁸ »

Mais le plus décisif est la manière dont ce support permettra la confrontation des littéraires et des hommes de laboratoires. En effet, la revue accueille très tôt en son sein des collaborateurs issus du monde scientifique (François Jacob, Pierre Gilles de Gennes, etc., qui deviendront des prix Nobel), mais surtout consacre des numéros à des regards croisés entre scientifiques et littéraires. Le numéro 36 de septembre porte sur « droit, médecine et vie » ; le numéro 47 de novembre 1987 sur les questions touchant l'intelligence artificielle et les questions de neurosciences. De telles interrogations avaient souvent été négligées par les autres revues qui se limitaient aux « humanités » et au domaine des sciences sociales.

La vie associative est encore un autre espace de rencontre qui prolonge les regroupements autour d'une personnalité ou encore d'une revue. Avec les

²⁶ R. Rieffel, *La tribu des clercs. Les intellectuels sous la V^e République*, Paris, Calmann-Lévy, 1993.

²⁷ R. Rieffel, *op. cit.* p. 390.

²⁸ R. Rieffel, *op. cit.* p. 395.

associations, on passe à une forme d'organisation plus systématique, plus permanente et plus durable, permettant surtout de peser davantage dans les affaires publiques. C'est dans ce sens que par rapport à l'événement-fondateur qu'est l'Affaire Dreyfus, P. Ory et J-F.Sirinelli²⁹ donnent les exemples du Comité catholique pour la défense du droit fondé par l'historien du droit Paul Viollet et regroupant une centaine de membres. A travers cette organisation, les soutiens de certains chrétiens à Dreyfus se signalent et s'affirment. Dans la même perspective voit le jour la ligue pour la défense des droits de l'homme et du citoyen en février 1898 et affirmant qu' « à partir de ce jour toute personne dont la liberté serait menacée ou dont le droit serait violé est assurée de trouver près d'elle aide et assistance ». Ces structures associatives, en définitive, constituent des moyens de marquer l'originalité du groupe, d'une part, et surtout de créer des liens de soutien mutuel qui parfois débouchent sur des extrapolations politiques.

Quelle application de ces modèles d'engagement dans le contexte africain ? Assisterons-nous au même degré d'implication dans les affaires publiques ? Quelles pourraient en être les raisons profondes ? Comment se manifestent théoriquement et concrètement cette implication ?

Pour le saisir, nous présenterons d'abord le contexte historique qui a suscité la réaction des clercs (la domination coloniale et les résistances armées), puis principalement le facteur ayant donné naissance à cette élite indigène, l'école coloniale, et sa théorie de l'assimilation à laquelle vont s'opposer sur le plan théorique ces professionnels de l'esprit.

1. 2 : Le contexte historique africain

1.2.1 La conquête coloniale

Avant l'accession à la souveraineté nationale dans les années 60, l'histoire du Sénégal peut être divisée en deux périodes : celle pré-coloniale, celle coloniale.

La première se situe avant l'arrivée des premiers Européens (Anglais, Français, et Portugais) et se caractérise par la présence de grands royaumes tels que les royaumes du Ghana (du IV^e au XI^e siècle), du Mali (du XIII^e au XIV^e siècle) et de Gao (de la fin du XV^e au XVII^e siècle). Le Sénégal actuel n'en constituait qu'une partie périphérique, selon Gerti Hesseling dans *Histoire politique du Sénégal. Institutions, droit et société*.

« La plus grande partie de ce que nous appelons maintenant le Sénégal occupait (...) une position assez périphérique, pendant la période pré-coloniale, par rapport aux grands empires de l'Afrique de l'Ouest. A partir du IX^e siècle, le Sénégal

²⁹ P. Ory et J-F. Sirinelli, *op. cit.*

comprenait en fait quelques petits royaumes qui restèrent jusqu'au XIV^e siècle sous l'influence du Ghana et du Mali.³⁰»

Ces royaumes sont: le Baol, le FoutaToro, le Jolof, le Kayoor, le Walo (groupe ethnique wolof), le Sine (groupe ethnique sérère) et la Casamance (groupe ethnique diola) coupée du reste du pays par le fleuve Gambie.

Ce qui caractérise le premier groupe (le Baol ; le FoutaToro ;le Jolof ;le Kayoor ; le Sine ; le Walo) est le fait d'être des pouvoirs hiérarchisés avec une forme de succession très normée. Dans le Walo, le Kayoor, le Baol, à majorité wolof, la succession était matrilineaire, donnant à la mère une grande influence dans le jeu politique. Cependant, les jeux étaient ouverts puisque les prétendants étaient tous ceux qui appartenaient à la lignée.

Contrairement au premier groupe, la Casamance composée du groupe diola ne connaît pas la forme étatique. En effet, c'est une société égalitaire.

L'intérêt de s'arrêter sur cette longue période de plus de dix siècles (du 4^e au 17^e siècle) est qu'elle va constituer plus tard pour les intellectuels sénégalais un lieu de référence. En effet, héritiers de l'Etat moderne avec la colonisation, ils seront appelés à réfléchir sur le modèle le plus adapté à leur situation. Faudra-t-il alors retourner au passé pour s'inspirer des modèles politiques traditionnels ou adopter le nouveau modèle politique, celui démocratique ? Les modèles traditionnels, avec la diversité des ethnies, sont-ils compatibles avec celui démocratique prônant la citoyenneté ?

La seconde période est celle coloniale. Les premiers Européens mirent les pieds en Afrique de l'Ouest au XV^e siècle à la faveur de l'amélioration des techniques permettant de naviguer d'un continent à l'autre et pour des raisons économiques : la quête de marchandises. Les Portugais, les premiers, instaurèrent des relations commerciales avec les rois locaux : le *Damel* (souverain) du *Kayoor*, le *Brak* (roi) du Walo.

A partir du XVI^e siècle, à la suite des Portugais, les Anglais, les Français et les Hollandais explorèrent les côtes africaines. L'arrivée des Européens constituera un moment décisif. En effet, si, avec la découverte de l'Amérique et la culture de la canne à sucre, le besoin d'une main-d'œuvre abondante s'imposa, un commerce triangulaire entre l'Europe, Afrique et l'Amérique vit le jour.

Au XVII^e siècle, le processus d'implantation s'accéléra puisque les Hollandais construisirent les forts de l'île de Gorée et de Rufisque à l'est de Dakar. Puis, plus au nord, à Saint-Louis, un Français du nom de Louis Caullier installa un comptoir

³⁰ H. Gesling, *Histoire politique du Sénégal. Institutions, droit et société*, Paris, Karthala, 1985, p. 103.

commercial. La rivalité entre puissances commerciales permit aux Français d'occuper Gorée, puis Rufisque, puis de l'abandonner plus tard aux Anglais.

Mais avec le traité de Versailles signé en 1783 avec l'Angleterre, le Sénégal devient un territoire français. La phase de conquête économique se met en place. A partir de la côte, sans aller très en profondeur dans le pays, et avec les rois, les chefs coutumiers, elle se construit petit à petit, ce qui aura comme conséquences de favoriser le développement des zones côtières par rapport aux autres régions intérieures, et, sur le plan social, d'enrichir un groupe social, celui des chefs traditionnels au détriment du peuple. Cela, selon Gerti Hesseling, permet au commerce des Européens progressivement de supplanter celui des Arabes, plus ancien. « Le navire des mers, dit-il, chassa le « navire du désert », le chameau. Les centres de la richesse et de la puissance se déplacèrent de la région soudanaise à la côte.³¹ »

A la phase de conquête économique succédera celle de la conquête militaire au XIX^e siècle. Cette dernière s'explique par l'instauration des barrières douanières en Europe, obligeant à aller chercher ailleurs des espaces de monopoles économiques, ce qui supposera alors pour les Européens de quitter la côte, pour aller plus en profondeur à l'intérieur du pays en vue de conquérir de nouvelles terres, avec, comme conséquence immédiate, la naissance des premiers conflits avec les populations vivant sur ces terres, et surtout avec les chefs locaux. C'est l'ère de la résistance.

1.2-2 Les résistances

1.2.2.1 La résistance armée

La « pacification » désigne cette longue lutte opposant les commandants et gouverneurs français et les populations locales dans leur projet de conquérir des terres pour la culture de l'arachide et du coton devant servir les compagnies huilières et textiles de la France. Dès 1830, sous la direction d'un guide religieux (Djilé) désireux de créer un Etat théocratique au Waloo, à l'image de ce qui s'était fait au FoutaToro avec le royaume du Tekrou, les populations se soulevèrent contre le pouvoir colonial.

De 1852 à 1864, El Hadji Omar Tall, au nord (FoutaToro), mena une guerre sainte en vue d'instaurer un royaume islamique devant s'étendre jusqu'au Soudan (actuelle République du Mali). Puis, de 1862 à 1886, Lat Dior Diop, au Kayoor, s'opposa aux Français dans leur volonté d'installer le chemin de fer Dakar- Saint-Louis afin de faciliter l'achement des marchandises vers le port de Dakar. Enfin, de 1865 à 1867, Maba Diakhou, un autre marabout à la frontière de la Gambie, se souleva.

³¹ G Hesseling, *Histoire politique du Sénégal. Institutions, droit et société*, Paris, Karthala, 1985, p. 116.

Le constat est le suivant : sur une période de plus de 30 ans de 1852 à 1887, les Français durent affronter une farouche résistance armée qu'ils parvinrent à vaincre, en tuant ou en exilant les résistants. C'est ainsi qu'au sud, en Casamance par exemple, la résistante Aline Sitoé Diatta, née en 1920,³² est envoyée à Tombouctou au Mali où elle mourra en 1944. Alboury Ndiaye, dernier roi du Jolof (1885), connaîtra le même sort et décédera au Gabon en 1902. Cette diversité de résistants, dont Mamadou Lamine Dramé³³, un guide religieux Soninké dans la haute vallée du fleuve qui se rebella en 1885 ; Bour sine Coumba Ndoffène Famak Diouf dans le centre du Sénégal, etc., permet d'apprécier la multiplicité des pôles d'opposition. Ceux-ci pourraient se regrouper en deux types. La résistance de type politico-religieuse avec El hadji Oumar, Maba Diakhou et d'autres guides religieux qui les ont précédés tels que Djilé et qui veulent instaurer une théocratie ; la seconde résistance, de type purement politique, avec les exemples de Lat Dior Diop, d'Albouri Ndiaye, Aline Sitoé Diatta, etc., qui luttent contre une domination politique et économique. A cet effet, deux figures emblématiques, El hadj Omar Tall du Fouta Toro au nord et Lat Dior Diop du Cayor à l'ouest, pourraient représenter de façon satisfaisante chacune des formes de résistance.

El Hadji Omar Tall est né entre 1794 et 1797 à Halwar (département de Podor, nord du Sénégal) d'une grande famille de chefs religieux. Après une éducation coranique très poussée sur place, il va approfondir ses connaissances du Coran et sa culture islamique, à l'étranger au Caire, à la Mecque. C'est au retour de sa longue pérégrination (13 ans) auréolé du titre de Khalife qu'il se donne comme ambition de répandre l'islam dans les royaumes voisins, non musulmans en majorité. Aussi, entre 1850 et 1857, entreprend-il ses conquêtes. D'abord, Nioro, la capitale des Bambaras (Mali). Dans cette avancée conquérante, il rencontre la France, dont la domination commençait à s'affirmer dans cette partie, à cette même époque. C'est ainsi qu'entre 1867 et 1859 les deux armées s'affrontent, conduisant finalement à un traité en 1860. Pour El Hadji Omar Tall, l'expansion ne s'arrête pas. Il s'agit de conquérir la capitale du Macina, Hamdallahi, habitée par des Peuls. Cette entreprise lui sera fatale, puisque c'est après une des batailles qu'il va disparaître dans les falaises de Bandiagara (Mali).

Lat Dior Diop est né en 1842 à Keur Amadou Yalla au nord-est du Kayor. Il appartient à la noblesse de l'ethnie wolof. Son opposition à la France s'explique à partir de quelques dates significatives. En 1856, le Damel (souverain) du Cayor, Birima Ngoné Latyr Fall son demi-frère, accepte de signer un accord avec les Français afin que ces derniers installent une ligne télégraphique entre Dakar et Saint-Louis, en espérant que ces derniers l'aideraient à lutter contre la guerre civile qui règne dans son royaume. Il meurt avant la concrétisation de l'accord.

³² Sur la résistance au sud du Sénégal, voir Christian Roche, *Histoire de la Casamance : conquête et résistance*, Paris, Karthala, 1985.

³³ Sur Mamadou Lamine Dramé lire : Abdoulaye Bathily, « Mamadou Lamine Dramé et la résistance anti-impérialiste dans le Haut-Sénégal (1885-1887) », dans *Notes africaines* n° 125, janvier 1970, p. 20-32 ; Joseph Ki-Zerbo, « Mamadou Lamine Dramé » dans *Histoire de l'Afrique noire : d'hier à demain*, Paris, Hatier, 1972.

Son successeur, Macodou Coumba Yandé Mbarrou, récuse un tel accord et se met à dos le général Faidherbe qui participe à son départ du pouvoir pour le faire remplacer par Madiodio Déguene Codou favorable à son projet.

Lat Dior Diop, qui espérait être l'élu, est déçu. Il entre en conflit avec les Français qu'il décide de renvoyer du Cayor. Après sa victoire sur Madiodio Deguène Codou à la bataille de Coki en 1861, il accède au pouvoir de 1861 à 1863. Il sera finalement vaincu et tué par les Français en 1886 à la bataille de Dekheulé.

Conscients que les armes et la force ne sauraient suffire pour vaincre l'ennemi, les Français non seulement nommèrent à des postes subalternes certains chefs traditionnels acquis à leur cause, mais encore mirent en place l'école pour former les personnels administratifs dont ils avaient besoin.

1.2.2.2 L'école et la résistance intellectuelle

1.2.2.2.1 L'école

Instrument au service de l'administration, l'école coloniale constitue aussi un moyen de véhiculer la civilisation française auprès de l'élite indigène qu'elle est appelée à former. Sa présence est très ancienne. En effet, dès 1817, l'instituteur français Jean Dard³⁴ crée la première école à Saint-Louis en vue de promouvoir une nouvelle approche pédagogique, « l'enseignement mutuel », permettant de former un plus grand nombre d'élèves.

Mais à côté de cette initiative individuelle, ce sont surtout les missionnaires qui vont mettre en place un système d'enseignement digne de ce nom. En effet, de 1826 à 1900, en dehors de l'école des otages (1854), créée par le Gouverneur Faidherbe en vue de s'assurer la fidélité de ses alliés, les écoles sont, de manière générale, entre les mains du clergé catholique. En 1826, les sœurs de Saint Joseph de Cluny ouvrent « L'Ecole des Nègresses ». Puis en 1841, ce sont les Frères de Ploërmel qui s'occupent de l'enseignement élémentaire fondé par l'administration coloniale. En 1843, l'Abbé Boilat, un des trois premiers prêtres sénégalais formés en Métropole, de retour au pays, crée un collège pour accueillir les jeunes garçons ayant terminé le cycle primaire³⁵. Puis entre 1847 et 1865, ce sont d'autres congrégations qui interviennent dans ce secteur. En 1847, c'est l'ouverture d'une école par les Pères Spiritains. En 1851, les Sœurs Bleues de Castres mettent en place un centre de santé et une école de village comprenant

³⁴ Joseph Gaucher, *Les débuts de l'enseignement en Afrique francophone. Jean Dard et l'école Mutuelle de Saint-Louis du Sénégal*, Paris, ed. Le Livre africain, 1968.

³⁵ L'abbé Boilat voyait dans le collège un « moyen de promotion sociale, car les enfants qui y réussiraient pourraient, suivant leurs goûts, accéder aux postes de direction dans l'armée ou dans la marine, devenir prêtres, médecins, pharmaciens ou magistrats », dit G Lecuir-Nemo, *Anne-Marie Javoueh, fondatrice de la congrégation des sœurs de saint-joseph de Cluny (1779-1851)*, Paris, Karthala, 2001, p. 188. Mais son projet ne durera pas longtemps en raison des rivalités locales – concurrence entre le collège et les écoles des Frères de Ploërmel-, mais aussi de la volonté de l'administration de voir émerger une élite locale susceptible de remettre en cause l'ordre établi. Voir Denise Bouche (1974), *L'enseignement dans les territoires français de l'Afrique Occidentale de 1817 à 1920. Mission civilisatrice ou formation d'une élite ?* Thèse présentée devant l'université présentée de Paris 1, le 8 juin 1974.

l'instruction classique, secondaire et l'apprentissage professionnel. Et en 1865, c'est l'école-séminaire de Ngasobil par les Pères Spiritains.

Le mouvement va s'accélérer dans la seconde partie de ce siècle avec de nouvelles créations à Saint-Louis, Dakar, Rufisque, Thiès et en Casamance, contribuant ainsi à une diversification de la carte scolaire.

Il en ressort que quatre congrégations religieuses se partagent l'éducation à l'époque : 3 congrégations de femmes (Saint-Joseph de Cluny, Immaculée Conception ou Sœurs Bleues de Castres), deux congrégations d'hommes (Les Pères du Saint Esprit, les Frères de Ploërmel,) avec, comme domaines d'intervention privilégiés, l'enseignement, la santé et la formation professionnelle, sociale. Cette option n'est pas sans lien avec le contexte. En effet, selon Paule Brasseur,³⁶ dans « les missions catholiques à la création de l'AOF, leur développement et leur gestion », la présence très ancienne de l'islam (depuis le 11^e siècle) poussa les religieux catholiques à porter leurs efforts de conversion sur les animistes, et à axer leurs actions sur l'enseignement par l'école et la charité par les soins donnés aux malades, aux orphelins, aux plus démunis. La porte d'entrée pour une pénétration de la religion chrétienne tardivement arrivée se justifiait, ce qui fait dire encore à Paule Brasseur que l'éducation des enfants « semblait le meilleur moyen de rencontre avec de futurs adeptes en vue de leur conversion », mais il reste que le souci primordial fut, plus que l'instruction, la formation de chrétiens. C'est dans ce sens que des efforts appréciables seront fournis pour détecter des candidats au sacerdoce, dont la formation débutera sur place puis se terminera en France. Ces actions pour la mise en place d'un clergé indigène se concrétiseront chez Anne-Marie Javoueh, fondatrice de la congrégation des sœurs de Saint Joseph de Cluny par l'envoi, dès 1825 puis en 1827, d'une vingtaine de jeunes Africains. De ce dernier groupe seront issus les premiers prêtres indigènes en 1840 : Arsène Fridoil, David Boilat et Jean-Pierre Moussa³⁷.

Apartir du début du 20^e siècle, un changement va intervenir dans la politique administrative des colonies, et particulièrement dans la politique éducative. Il s'opère sur le plan politique un changement en métropole. En effet, après les élections de 1902 qui avaient vu la victoire des radicaux, il est demandé au ministre des Colonies de laïciser les écoles et les hôpitaux relevant de leur

³⁶ P Brasseur, « Les missions catholiques à la création de l'AOF, leur développement et leur gestion », in C. Becker, S Mbaye et I Thioub, *AOF : réalités et héritages. Sociétés ouest- africaines et ordre colonial, 1895-1960, (2 tomes)* Dakar, Direction des Archives du Sénégal, 1997.

³⁷ Boilat et Fridoil rentreront au Sénégal en 1842 ; Fridoil sera curé de Gorée. Un collège d'enseignement secondaire (Kléber) portera plus tard son nom à Dakar. Sur l'histoire de l'Eglise au Sénégal, voir J- R de Benoist, *Histoire de l'Eglise catholique du Sénégal du milieu du XV^e siècle à l'aube du troisième millénaire*, Editions Clairafrique et Karthala, 2008 ; sur Anne-Marie Javoueh, voir Geneviève Lecuir-Nemo, *Anne-Marie javoueh, fondatrice de la congrégation des sœurs de saint Joseph de Cluny*, Paris, Karthala, 2001. Avant Anne-Marie Javoueh, Paule Brasseur, (*op. cit.*) signale la nécessité de former un clergé indigène avec Mgr Kobès, vicaire apostolique de 1848 à 1872. En 1892, au séminaire de Ngasobil, « deux élèves en théologie, deux en philosophie, un rhétoricien et deux débutants en français. Le plus âgé reçut la prêtrise le 9 mars 1895, mais après être resté vingt ans sur les bancs de l'école », p. 829.

département. C'est ainsi que malgré l'importance de l'enseignement congrégationiste et l'attachement des populations aux religieux dans les écoles et aux religieuses dans les hôpitaux, l'école de Gorée et celle des filles de Saint-Louis seront laïcisées en 1904.³⁸

Parallèlement à cette laïcisation de l'école, une réorganisation de l'enseignement par l'administration en Afrique Occidentale française (AOF) qui venait de naître en 1895 s'effectue.³⁹ La finalité était d'unifier l'action politique avec les rivalités entre les chefs des territoires conquis, et de s'organiser militairement face à la résistance des populations africaines. Volonté d'harmonisation qui se poursuivra sur le plan de l'enseignement pour donner les mêmes connaissances aux futures élites indigènes. C'est dans ce sens que le 24 novembre 1903, le Gouverneur général prend trois arrêtés qui vont changer complètement le cours des choses sur le plan de l'instruction publique.

Le premier fixe les types d'enseignement :

- un enseignement primaire élémentaire ;
- un primaire supérieur et commercial, un normal ;
- un enseignement destiné aux jeunes filles.

Celui primaire et élémentaire est dispensé dans les écoles de village, dans les écoles régionales et urbaines. Les écoles régionales délivrent en trois (03) ans un diplôme (Certificat de fin d'études avec mention « agriculture » ou « « travail manuel »). Et ce dernier permet à leurs titulaires d'être admis à l'école supérieure professionnelle Pinet Laprade de Dakar.

Les écoles urbaines existent dans les villes où l'élément européen ou assimilé est assez nombreux. Leur spécificité réside dans le fait que le programme qui y est enseigné est identique à celui des écoles primaires de la Métropole. L'obtention d'un diplôme dans ces écoles permet d'accéder au cours supérieur.

L'enseignement professionnel est donné dans les écoles élémentaires professionnelles, sections spéciales des écoles régionales et à l'Ecole supérieure professionnelle Pinet Laprade de Dakar. Les corps de métiers ciblés sont : le bois, le fer et les pierres.

³⁸ Sur les relations entre l'administration et l'Eglise en cette période d'anticléricalisme, voir Paule Brasseur article cité, paragraphe 2.3 : Les relations avec l'administration et l'anticléricalisme, p. 832.

³⁹ Ce « groupe de territoires » composé de cinq colonies (Sénégal, Guinée, Soudan (actuel Mali) Côte-d'Ivoire, Dahomey (actuel Bénin)) est créé le 16 juin 1895, avec, comme capitale fédérale, Dakar où réside le Gouverneur général. Plus tard en 1910, ce sera une autre création de l'Afrique Equatoriale Française AEF. Voir Cakpo Vodouhé, « Les origines et les objectifs de l'AOF », in *AOF : réalités et héritages* ; Pierre François Gonidec « L'AOF amorce d'un Etat fédéral ? », in *AOF : réalités et héritages*.

L'enseignement supérieur et commercial à Saint-Louis à l'Ecole Faidherbe est composé de trois sections : commerciale, administrative, et préparatoire aux classes supérieures des lycées et collèges de la métropole. La section administrative est destinée à former des personnels aux emplois des travaux publics des postes.

L'école normale créée à Saint-Louis, quant à elle, forme des instituteurs pour les écoles indigènes avec, comme diplôme, un « brevet élémentaire de capacité » et aussi des interprètes, des cadres et des chefs.

Un enseignement parallèle est destiné aux jeunes filles. Il est dispensé dans les villages, mais aussi dans les écoles urbaines. Il existe des écoles ménagères et une section normale annexée à l'école des filles de Saint-Louis pour celles qui sont titulaires d'un certificat d'études primaires. Le but est de former des institutrices indigènes.

Le second arrêté du 1 novembre 1918 du Gouverneur général Angoulvant tenant compte des spécificités du Sénégal et des autres colonies (Côte d'Ivoire, Niger, Guinée, etc.) et visant l'harmonisation des programmes d'enseignement dans le même espace ouest-africain va dégager cinq types d'enseignement :

- un enseignement primaire ;
- un enseignement primaire supérieur et professionnel ;
- un enseignement supérieur musulman ;
- un enseignement secondaire ;
- un enseignement technique supérieur.

Trois éléments nouveaux apparaissent :

- l'enseignement des filles, notamment au primaire, est fondu dans celui des autres types, même si l'on réserve certaines disciplines aux jeunes filles : travaux de couture, enseignement ménager ;
- l'institution d'un enseignement primaire supérieur musulman ayant pour finalité de rapprocher « les lettrés musulmans » et l'administration, et de préparer les juges et les secrétaires de tribunaux indigènes ;
- le passage de l'enseignement primaire supérieur et commercial à l'enseignement primaire supérieur professionnel. La vocation de ce dernier est de former des agents pour l'administration du commerce et de l'industrie pour les « petits emplois ». Pour les « cadres » d'un niveau plus élevé, un enseignement supérieur est donné dans les écoles fédérales.

On assiste non seulement à une réorganisation de l'instruction, mais encore à celle de la justice, avec une volonté de tenir compte de l'identité religieuse (l'islam) des populations avec la mise en place des tribunaux et les juges appropriés⁴⁰.

Le troisième arrêté du 1 mai 1924 poursuivra la réforme du système éducatif avec des mesures décisives :

- le renforcement et la consolidation de l'enseignement primaire supérieur. Les candidats sont choisis parmi les titulaires du certificat d'études élémentaires. Avec la mise en place de trois sections : une réservée aux fils de chefs ; une autre préparant les élèves aux écoles fédérales (Ecole Normale William Ponty, Ecole Africaine de médecine) et une dernière pour les agents de l'administration coloniale ;
- la diversification de l'enseignement technique et professionnel. Des mécaniciens pour la marine marchande (Ecole des pupilles de la marine), des dessinateurs, des surveillants des travaux, des ouvriers d'art (Ecole Pinet Laprade), des médecins, des pharmaciens et des sages-femmes auxiliaires (Ecole africaine de Médecine) et des instituteurs indigènes (Ecole William Ponty) ;
- un enseignement secondaire à programmes métropolitains est donné au Lycée Faidherbe de Saint-Louis, ce qui conduit à l'obtention du Brevet de capacité colonial correspondant au baccalauréat métropolitain comme le veut le décret du 28 mars 1924.

Il faut ajouter à ces arrêtés un autre antérieur, mais non moins décisif : l'arrêté du 20 février 1922 sur la gestion de la politique coloniale en matière d'enseignement en AOF qui crée une inspection générale de l'enseignement avec comme, entre autres attributs :

- l'organisation pédagogique ;
- l'organisation des examens et des concours ;
- les Bourses et secours scolaires ;
- l'éducation physique ;
- les bibliothèques générales, les archives historiques, les musées, les monuments historiques, etc.

⁴⁰ Pour l'historien sénégalais Mbaye Guèye, dans son article « Justice indigène et assimilation » (p. 153-169), un tel respect accordé aux mœurs, aux coutumes locales ne supprime pas pour autant le « triomphe de l'ordre colonial », in C. Becker, S. Mbaye et I Thioub, AOF, (1997), *op. cit.*

Avec cet arrêté, les programmes, les régimes des études dans les colonies sont fixés et validés. Désormais, une organisation de tout l'enseignement primaire supérieur en AOF, les critères de sélection des meilleurs élèves à travers les concours sont dégagés, etc. S'agissant de la gestion du personnel, un plan de carrière existe pour les deux catégories d'enseignants : ceux européens et ceux indigènes.

Toutes ces mesures joueront un rôle important dans l'émergence progressive d'une élite indigène. En effet, dès les années 20, selon le sociologue Boubacar Ly⁴¹, des instituteurs africains du cadre supérieur sont signalés à l'école primaire supérieure de Blanchot de Saint-Louis :

- en 1925, MM. Amadou Bèye et Amadou Moctar Diop des anciens d'Aix ;
- en 1926, le directeur, M. Bernadou, il n'a que des maîtres indigènes, en l'absence du maître titulaire ;
- en 1927-1928; M. Sarr Mamadou, sorti d'Aix, vient grossir les rangs ;
- en 1930-1931-1932-1933, M. Algor Dioum renforce cette présence des cadres indigènes.

Ce nombre de cadres africains va croître après les années 40-50 avec l'augmentation du nombre de boursiers rentrant après leurs études en métropole. Si, dans les années 1920-1930⁴², on trouve moins d'une vingtaine de boursiers :

- Léopold Sédar Senghor, la faculté des lettres de Paris
- Alioune Diop, la faculté des lettres d'Alger
- Abdou Kader Guèye, la faculté de médecine de Montpellier
- Victor Diatta, la faculté des lettres de Paris Bordeaux
- André Guillabert, la faculté des lettres d'Aix
- Ly Abdoulaye, la faculté de droit de Paris
- Marc Sankalé, la faculté des sciences de Bordeaux, préparation du concours d'entrée à l'école du service de santé de la marine de Bordeaux
- Amadou Lamine Guèye, Lycée de Montpellier, classe de mathématiques spéciales en vue de la préparation du concours d'entrée à l'Institut d'agronomie coloniale

⁴¹B. Ly, *Les instituteurs au Sénégal, de 1903 à 1945. La formation au métier d'instituteur*, tome 3, Paris, L'Harmattan, 2009.

⁴²Direction des Archives nationales, Enseignement de l'AOF, 1895-1958, Dakar, 1996.

- Sylvain Sankalé, Lycée Louis-Le-Grand, préparation du concours d'entrée à l'école coloniale

A ces quelques privilégiés et méritants, comme le souligne le procès-verbal d'une des commissions d'attribution affirmant que « les bourses de l'enseignement supérieur n'étaient pas prévues dans les textes, mais sur recommandation du Gouverneur général de l'AOF,⁴³ il sera exceptionnellement octroyé des bourses à des étudiants méritants et sans ressources », va s'ajouter à partir des années 1940-1950 un nombre plus important. En effet, si la première cohorte des années 40⁴⁴ compte déjà 57 candidats, la seconde cohorte des années 50 comptera plus d'une centaine de candidats (144 exactement) qui verra s'entrecroiser plusieurs générations, celles des premiers boursiers (années 30) auxquels viendront s'ajouter les autres cohortes. Cette élévation du niveau d'instruction (accès aux études supérieures grâce aux bourses) aura une incidence notoire sur la perception de la politique coloniale en général et sur celle éducative en particulier. Un nouvel état d'esprit naît chez les élites autochtones, conduisant à une résistance intellectuelle. Ce qui sera déjà visible à travers les réactions des élites indigènes tant à travers les supports pédagogiques comme « Les cahiers de l'Ecole William Ponty » que le journal « Dakar-Jeunes ».

1.2.2.2 La résistance idéologique

L'école, qui devait être le lieu de leur transformation, deviendra pour les élites indigènes leur premier espace d'affirmation. En effet, tout en acceptant d'assimiler les savoirs donnés par cette dernière, les élites indigènes veulent exposer et défendre leur identité culturelle. C'est ainsi que profitant des opportunités pédagogiques qui leur sont offertes dans ces écoles de prestige, ils vont à travers le théâtre, la poésie réaliser un tel objectif. A cet effet, « Les cahiers » de l'école William Ponty sont assez instructifs.

Les premiers fruits : « Les cahiers de William Ponty »

En vue de se doter d'auxiliaires de qualité, fut créée une école d'élites : l'Ecole Normale William Ponty⁴⁵. Cette dernière, par son mode de recrutement et le contenu de la formation, renseigne sur ses desseins. En effet, sont sélectionnés les meilleurs élèves après le Certificat d'études de fin cycle

⁴³ Direction des Archives nationales du Sénégal, Procès-verbal de la commission d'attribution des bourses scolaires, réunion du 7 septembre 1932 rappelle cette dérogation faite à la règle : « les bourses d'enseignement supérieur ne sont pas prévues par l'arrêté du 30 juillet 1930. Toutefois des allocations exceptionnelles ont été accordées par faveur spéciale du Gouverneur général à des étudiants méritants et peu fortunés ».

⁴⁴ Direction des Archives nationales, L'enseignement de l'AOF 1895-1958, Dakar, 1996.

⁴⁵ Une école normale est créée en 1903 à Saint-Louis qui servira à la formation des interprètes et des fils de chefs. En 1907, la section des instituteurs est séparée de celle des interprètes. En raison de l'exiguïté des locaux et du nombre croissant des élèves, l'école sera transférée à l'île de Gorée en 1913, et à Sébikotane (40 kilomètres de Dakar), en 1937. Avec le décès du gouverneur général de l'Afrique Occidentale Française, William Ponty, le 13 juin 1915, l'école sera rebaptisée Ecole Normale William Ponty. Voir Boubacar Ly, *La formation au métier d'instituteur. Les instituteurs au Sénégal de 1903 à 1945* (tome III), Paris, L'Harmattan, 2009, ch. XII.

primaire de chaque Etat de l'Afrique de l'Ouest. Mieux encore, par une circulaire en date du 2 /10/ 1912, le Gouverneur général William Ponty décida, pour « éviter la décadence », de faire porter le nombre de candidats total à dix. C'est l'ère du *numerus clausus*.⁴⁶

De plus, dans le choix final, une attention particulière était accordée à la maîtrise de la langue française, comme en atteste ce procès-verbal du concours d'admission de 1906.⁴⁷

« L'élève maure, Abdoulaye Fall, n'a obtenu que 25 points [au lieu de 45], mais il a les notes 12 en français et 11, 5 en orthographe. Sa composition de géographie est nulle de même que sa composition de mathématiques ; mais la commission reconnaissant que les connaissances en français doivent primer toutes les autres, on laisse à monsieur le Gouverneur général le soin de décider s'il faut admettre le jeune Abdoulaye Fall ».

C'est dire que la finalité d'une telle école était élitiste. Et de ses particularités sur le plan pédagogique à partir des années 30, précisément entre 1935 et 1945, était l'initiation à la recherche. Il s'agissait pendant les vacances de demander aux élèves de la dernière année de formation des devoirs les amenant à se documenter sur une thématique de leur choix en rapport avec leur milieu social. Il s'agissait d'apprendre aux élèves à observer et à décrire leur environnement social. Cependant, un tel exercice débouchant sur des monographies appelées les « Cahiers William Ponty »⁴⁸ deviendra l'occasion pour ces élites indigènes non seulement de décrire leur société (les mœurs et les coutumes), les données géographiques (cartes, croquis, photos, dessins, des villages, des localités des concernés, etc.), et d'en faire parfois l'éloge, mais aussi un lieu d'apprentissage de l'esprit critique, première arme de résistance de l'intellectuel. Le premier intérêt des ces productions scolaires peut être décelé dans leur nombre et leur diversité, comme en atteste le catalogue des devoirs d'élèves⁴⁹ :

- Centrafrique 2
- Cameroun 11
- Côte-d'Ivoire 142
- Dahomey (actuel Bénin) 77

⁴⁶ Boubacar Niane, *Les élites politico-administratives sénégalaises et le national, de l'époque coloniale aux années 1990 : mutations et invariants*, Dakar, Université Cheikh Anta Diop, Faculté des Lettres et Sciences humaines, 2009 (thèse de doctorat), p. 69.

⁴⁷ Boubacar Niane, *op.cit.*, p. 82.

⁴⁸ Sur les « cahiers William Ponty », lire : Ousmane Niokhor Thiam, *Contribution à l'étude des « cahiers William Ponty ». Le cas des monographies : présentation et analyse thématique*, Mémoire de DEA, département d'histoire, Université Cheikh Anta Diop Dakar, 2004 ; Afanou, F. et Togbé-Pierre, R. *Catalogue des cahiers William Ponty*, Dakar, IFAN, 1967.

⁴⁹ F. Afanou et R. Togbé-Pierre, *Catalogue des cahiers William Ponty (extraits Sénégal)*, Dakar, IFAN, 1967.

- Gabon 1
- Guinée 83
- Mauritanie 11
- Niger 45
- Sénégal 232
- Mali 111
- Togo 32
- Divers 44.

Ou encore dans la richesse des informations ⁵⁰ fournies sur l'Afrique occidentale puisque traitant de :

- l'alimentation africaine (59 cahiers),
- les boissons africaines (1 cahier),
- les jeux et les jouets africains (1 cahier)
- mariage famille, coutume (6 cahiers),
- pêche, chasse (7 cahiers)
- école coranique (7 cahiers)
- économie africaine (16 cahiers)
- rites funéraires africains (13 cahiers)
- races africaines (11 cahiers)
- monographies de villages (13 cahiers)
- animaux de la brousse africaine (2 cahiers)
- tannerie, teinturerie (4 cahiers)
- éducation de l'enfant africain (31 cahiers)
- instruments de musique africains (2 cahiers)
- évolution individuelle de l'africain (2 cahiers)

⁵⁰F. Afanou et R. Togbe-Pierre, *op. cit.* p. V et VI, signalent que certains cahiers sont perdus, d'autres disparus comme ceux sur le théâtre africain ou sans nom d'auteur pour certains.

- tatouages africains (2 cahiers)
- vêtements africains (3 cahiers)
- pharmacopée africaine (11 cahiers)
- métiers africains (2 cahiers)
- art africain (8 cahiers)
- religion africaine (21 cahiers)
- organisation, relations sociales en Afrique (6 cahiers)
- histoire, colonisation de l'Afrique (5 cahiers)
- transports, communications (3 cahiers).

Mais leur importance résidera essentiellement dans le fait que ces « cahiers », dans la valorisation des données sociales, religieuses, culturelles, etc., se donnent comme une forme de résistance à la négation de soi que constitue l'idéologie de l'assimilation prônée par l'école. A cet effet, prenons le cas des carnets réalisés par les élèves sénégalais. Ces derniers sont une mine d'informations sur les contrées du pays. Des villes ou villages sont présentés : Joal, Médina, Makama, Guet Ndar, Bakel, Poukham, Sinthiou Banambe, Tuabou, MBakhan, etc. Ces descriptions permettent de mettre l'accent sur leur géographie, sur leur histoire.

La monographie de Talla Amadou, par exemple, portant le village : Sinthiou Bamambé (région de Matam, nord-est) renseigne sur l'origine de son nom. Il y est dit que Thierno Baba, un religieux qui vivait auprès du roi Satigui établi à Orkadiéré, voulut le convertir à l'islam, car un musulman ne devait pas selon lui vivre avec un « païen ». Devant la menace du roi, il s'enfuit avec une partie de la population à la recherche d'un endroit plus paisible. Il découvrit un lieu avec beaucoup d'euphorbes. Ces derniers ne se développant que sur une terre proche d'une nappe, ils s'y installèrent. D'où le nom de Sinthiou Bamambé, qui signifie village des euphorbes.

La même préoccupation se retrouve dans la monographie de Faye Ibrahima avec l'origine de certains noms de sa localité. Ainsi, écrit-il, l'appellation donnée à la première agglomération, *Ndoubabé*, signifie ceux qui sont en rapport avec les Blancs. En effet, le lieu est situé près de l'endroit où débarquèrent les marins portugais. Le nom de la seconde agglomération est *Ndiong*, c'est-à-dire ceux qui sont venus par la suite. La dernière agglomération, *Mbour Ndiouam*, ceux qui habitent au bord de la mer en raison de la proximité de leur quartier avec l'océan.

Somme toute, en amenant pendant les vacances l'apprenant à « confronter les idées, les sentiments dont on l'a entretenu à l'Ecole avec ceux de ses frères illettrés demeurés au village », et à en faire une restitution « scientifique », un tel

exercice conduisait à mieux maîtriser l'histoire et la géographie de la localité, les modes alimentaires (arts culinaires et aliments de base), les activités économiques (artisanat, commerce), les pratiques religieuses (religions traditionnelles et révélées) et l'univers symbolique (interprétations des rêves, cosmogonies). Et tous ces efforts constituent en réalité une façon de présenter le génie culturel, artistique et économique de l'Afrique. Par ailleurs, ces élèves ne se limitaient pas à une simple description géographique ou à un rappel historique, pour certains c'était l'occasion d'une critique de leur propre société. Ainsi Abdoulaye Ndiaye(3^e année Médecine)⁵¹ sur l'alimentation indigène dans le cercle de Bakel fustige les habitudes alimentaires des populations qui se privent de viande alors qu'elles font de l'élevage. Ces dernières, ce faisant, se privent de tous les apports calorifiques qu'aurait pu leur apporter la viande bovine.

Dans une autre monographie (sans nom) sur le village Sénéfobougou-Ndioloffène à Saint-Louis, un élève évoque la transformation progressive des habitudes alimentaires traditionnelles par les populations, avec l'adoption du riz dont la vente est le monopole des maisons de commerce étrangères comme Peyrissac, Rebeiz, Deves, etc. L'idée d'un abandon de l'alimentation traditionnelle à base de mil au profit du riz crée une dépendance des structures de commerce étrangères.

Si cette première forme d'engagement intellectuel reste circonscrite à l'espace scolaire, avec les monographies destinées à un public restreint, les élites indigènes vont progressivement élargir leur espace d'intervention en saisissant d'autres opportunités, à l'image de celle qu'est le journal « Dakar-jeunes ».

Les seconds fruits

« Dakar-jeunes » est un hebdomadaire créé au début des années 40, dans le contexte de la guerre. Aussi n'est-il pas exagéré de relever son caractère idéologique, si l'on sait que tous les administrateurs français résidant à Dakar n'étaient pas forcément avec Vichy. D'ailleurs, les consignes du général Pétain étaient bien mises en relief à la première page du journal : « Vous êtes l'espoir de la France nouvelle. C'est sur vous que repose son avenir », dit le maréchal aux jeunes dans le premier numéro en janvier 1942. Puis, « Il est beau d'être libre, mais « la liberté » réelle ne peut s'exercer qu'à l'abri d'une réelle autorité tutélaire que nous devons respecter, à laquelle nous devons obéir.⁵² » Ou encore : « Le chef est un homme qui a le sens des possibilités et qui, dans l'action, sait prévoir la réaction.⁵³ »

⁵¹Ousmane Niokhor Thiam, *op. cit.* p. 39.

⁵² « Dakar-Jeunes », n°32, du 13 août 1942.

⁵³ « Dakar-jeunes », n° 36, du 10 septembre 1942.

Il n'en reste pas moins qu'à travers la rubrique « Notre Afrique, Vous de France, Nous d'Afrique » est offerte une tribune que saisisront d'abord les élèves⁵⁴ en formation pour s'exprimer, mais surtout les premières élites autochtones pour débattre.

Dans le numéro 4 du 29 janvier 1942, Ousmane Socé Diop un « pontin » (ancien de l'école William Ponty) devenu vétérinaire, affirme que Léopold Sédar Senghor et le Soudanais (Mali actuel) Fily Dabo Sissoko soutenaient qu'« enseigner aux Noirs d'Afrique des humanités gréco-latines, ce serait méconnaître leur originalité foncière, brimer le genre de leur race, les détourner d'une humanité possible, plus conforme à leurs aspirations profondes et à leurs aptitudes congénitales. Leur appliquer le moule d'une civilisation qui n'est pas faite ni par eux ni pour eux, pour laquelle ils ne sont pas faits, ce serait commettre une erreur d'orientation, une véritable injustice pour aboutir finalement au métis culturel, revêtu d'un vernis, inassimilé parce qu'inassimilable. »

Pour le vétérinaire, au contraire, l'intégration d'une autre culture, particulièrement celle française, à la culture africaine est une nécessité. Il est impossible de retourner à une culture africaine antérieure. Le métissage se donne comme la seule réponse à l'image de ce que les autres peuples de l'histoire ont réalisé en fonction « des grandes conquêtes militaires et commerciales ». La « roue du destin » est une civilisation « eurafricaine, précisément franco-africaine ».

Les réactions se multiplient allant soit dans le sens ni assimilation ni anti-assimilation, mais pour la recherche d'une voie culturelle propre. Ainsi dans le numéro 7 du 19 février 1942, Ouezzin Coulibaly du Soudan (Mali actuel) affirme que « copier servilement cette culture occidentale, c'est vouloir, de propos délibéré, le développement des esprits dans l'artificiel, c'est créer une forme de nocivité mortelle à la longue, à la personnalité de nos races ». Pour les Sénégalais Mamadou Dia et Abdoulaye Sadju dans le numéro 10 du 12 mars 1942, le mérite d'un tel débat est poser publiquement une question interpellant tous les intellectuels sur « l'évolution culturelle en Afrique de l'Ouest ». Aussi, pour le premier, cette question ne peut-elle pas être

⁵⁴ Dans le premier numéro, Karamoko présente son école, William Ponty, et la formation qui y est délivrée ; dans le numéro 6, du 12 février 1942, un élève du lycée Van Vollenhoven (Dakar) parlera aussi de son établissement et du régime des études.

esquivée. S'y dérober, c'est ne pas se rendre utile aux jeunes et aux générations futures. Pour le second, la solution envisagée à travers le métissage du point de vue linguistique, par exemple, conduirait à un tel sacrifice des réflexes et des manières de penser et de sentir qu'il faudrait, pour l'accepter, que « la langue européenne adopte la moitié au moins de son contenu en idiome du pays ».

Ce que l'on peut retenir de ces points de vue antagoniques, c'est l'opportunité offerte par « Dakar-jeunes » de poser un problème crucial pour l'avenir de l'Afrique Occidentale Française : l'orientation de l'éducation des jeunes. Faut-il s'en tenir à la méthode de l'assimilation ? Faut-il retourner au passé, et s'inspirer de la tradition et de ses valeurs ? Ne faut-il pas bâtir une nouvelle culture ?

En définitive, ces échanges auront permis, selon Emile Zinsou de Cotonou (N° 19 du 14 mai 1942), de dire qu'« en Afrique Occidentale Française, en dehors de quelques articles dits politiques de presse locale, sur le plan intellectuel pur, c'est la première fois, croyons-nous, que des autochtones font entendre leur son de cloche ».

Il reste que les fruits mûrs d'une telle résistance intellectuelle se feront mieux voir à travers non seulement l'élaboration de théories et doctrines reflétant leur identité propre (Négritude, Panafricanisme et autres), mais encore par les interventions dans les espaces publics de débats comme les centres culturels.

Chapitre 2 :

Les fruits mûrs : les idéologies de mobilisation et les espaces publics

Les efforts de productions littéraires semblent être un des moments de cette forme d'affirmation de soi et de « résistance ». En effet, à travers leurs créations, les élites noires vont tenter de poser leur identité culturelle. Dans le cas sénégalais, les premiers écrivains métis mettent l'accent sur cet aspect. C'est le cas notamment avec L'Abbé David Boilat (1814-1901) et ses *Esquisses Sénégalaises* en 1853. Son cas retient l'attention, car il est un religieux, mais encore allie avec aisance les deux cultures, celle africaine et celle européenne, puisque né d'un père français et d'une mère sénégalaise, Marie Monteil. De plus, *Esquisses Sénégalaises*⁵⁵ est d'une portée décisive, car constituant, comme le dit le sociologue Abdoulaye Bara Diop dans son introduction de l'édition de Karthala en 1984, « un document ethnographique et historique irremplaçable pour la connaissance du Sénégal et de ses populations à cette époque du milieu du XIX^e siècle et même pour la profonde compréhension des réalités présentes⁵⁶ », ce qu'une lecture de la table des matières confirme. La dizaine de chapitres porte sur :

- Des notices sur l'île de Gorée (chapitre 1) ;
- Les Républiques de Dakar et des Nones (chapitre 2) ;
- Les pays habités par les Sérères- Royaume du Baol. République de Ndiéghem (chapitre 3) ;
- Les pays habités par les Sérères- Royaume du Sine (chapitre 4) ;
- Les pays habités par les Sérères- Royaume de Saloum (chapitre 5) ;
- Des Wolofs (chapitre 7) ;
- Des Maures du Sénégal (chapitre 8) ;
- Des Peuls du Sénégal (chapitre 9) ;
- Des Mandingues, des Diolas et des Bambaras (chapitre 10) ;
- Des royaumes du Ngalam (chapitre 11).

⁵⁵ Abbé David Boilat, *Esquisses sénégalaises*, Paris, P. Bertrand, 1853, réédité en 1984 par Karthala, avec une introduction d'Abdoulaye Bara Diop.

⁵⁶ D. Boilat, *op. cit.* p. 26.

Son livre embrasse non seulement les divers groupes ethniques qui constituent le pays (Nones, Sérères, Wolofs, Peuls, Mandingues, Diolas, Bambaras), mais encore les ensembles politiques de l'époque (République de Dakar avec les Lébous ; royaumes du Sine et du Saloum avec les Sérères ; royaume du Ngalam avec les Sarackoullés).

Si nous prenons le premier chapitre qui parle de l'île de Gorée, non seulement on y retrace la fondation de cette colonie, mais encore l'origine des habitants, les costumes anciens et modernes, la religion, etc. Ainsi on apprend que « l'île a été découverte par les Portugais dans le XV^e siècle. (...) Un Woloff de la presqu'île du Cap Vert, pêcheur de profession, demeurant à Bel air, près de Dakar, apportait son poisson dans cette île inhabitée pour le faire sécher au soleil, étant assuré que ni hyènes ni voleurs ne viendraient enlever le fruit de ses travaux⁵⁷. En 1617, parut au large un navire hollandais qui semblait chercher des découvertes ; à force de sonder, il arriva en face de l'île et donna inutilement beaucoup de signaux. Enfin le capitaine se décida à descendre à terre, et y trouva le Wolof dont nous avons parlé, nommé Denga-Mafal, et lui demanda à qui appartenait l'île ; celui-ci lui fit signe qu'elle était à lui. Il lui pria de la lui vendre pour du fer et des verroteries. Le marché fut conclu ; Denga-Mafal accepta sa petite fortune et rentra content dans son village. Devenus maîtres de l'île, les Hollandais lui donnèrent le nom de Gorée, qui signifie, dans leur langue, bonne rade⁵⁸».

Sur les habitants de Gorée, une description des diverses composantes démographiques est faite. Les Européens qui y vivent comme à Saint-Louis – employés de l'administration, soldats d'une garnison, négociants, etc.- contractent des mariages à la mode du pays avec les *signares* (du portugais signora : dames), femmes métisses. Ces dernières possèdent des captifs appartenant à la maison. Les noirs libres portent le nom de Gourmets.

Cette forme d'affirmation de soi, en dépit de la rencontre traumatisante d'une autre civilisation, celle occidentale, se lit encore dans l'œuvre d'un autre auteur sénégalais, Ousmane Socé Diop (1911-1973). Dans son roman *Mirages de Paris* (1937),⁵⁹ il pose la difficulté de concilier les cultures africaine et européenne à travers l'amour impossible entre un Noir et une Française. A travers le conte et la poésie, Birago Diop et Léopold Sédar Senghor en font de même. Le premier publie *Les contes d'Amadou Koumba* (1947) pour une meilleure connaissance du patrimoine immatériel africain. Le second, avec *Chants d'ombre* (1945) ; *Hosties noires* (1948) *Ethiopiennes* (1956), aux titres si révélateurs, car évoquant la couleur noire et surtout présentant la spécificité de la civilisation nègre. Dans « Nuit de Sine » (*Chants d'ombre*), il évoque la beauté de la femme noire.

⁵⁷ Les peuples du Sénégal ont l'habitude de faire sécher au soleil les poissons qu'ils veulent conserver, soit pour leur usage, soit pour vendre à l'intérieur du pays.

⁵⁸ D. Boilat, *Esquisses sénégalaises*, p. 4.

⁵⁹ O.S. Diop, *Mirages de Paris*, rééd. Paris, Nouvelles Editions latines, 1977.

Mais si, à travers la forme fictive romanesque ou poétique, il était possible de diffuser une autre image et idée de soi, c'est avec l'idéologie comprise comme ensemble d'idées propre à un groupe et à une époque que les élites noires vont véritablement poser leur être-là.

2.1 Les idéologies de mobilisation

Contre l'idéologie de l'assimilation, il en fallait une autre capable non seulement de manifester toute la richesse de la culture noire, mais encore de mobiliser l'ensemble des penseurs noirs. Celles-ci vont se matérialiser à travers le panafricanisme et le nationalisme.

2.1.1 Le panafricanisme

Le concept trouve son origine dans un passé lointain en rapport avec les luttes des Noirs américains et des Caribéens contre la domination blanche. Autour de la race vont s'élaborer des théorisations dont les figures de proue sont : Edward Blyden, professeur, diplomate, (1823-1912) né dans les Caraïbes ; Henry Sylvestre William, avocat, (1869-1911) né à Trinidad ; Antonin Firmin (1850-1911), avocat, né à Haïti ; Bénito Sylvain (1868-1916) né à Haïti, etc.

Si le dénominateur commun de tous ces penseurs est l'intérêt porté à la race noire et à l'Afrique, les positions divergent. Le Jamaïcain Marcus Aurelius Garvey, (1887- 1940), par exemple, préconisera l'union des Noirs de tous les continents et le retour en Afrique des Noirs de la diaspora. Ses idées seront diffusées en anglais, en espagnol et en français dans le journal *The Negro World*, fondé en 1918.

W Du Bois (1868-1963), en revanche, postulera que le Noir américain peut être à la fois Noir et Américain. La lutte pour la revendication de la reconnaissance des gens de couleur n'est pas séparable de la lutte des mouvements africains.

Ce qui fait, en vérité, la force de ce mouvement panafricaniste, c'est qu'il va permettre de mobiliser l'ensemble des intellectuels tant de la diaspora que de l'Afrique autour de l'appartenance à une même race, celle noire. Les conférences organisées entre 1919 et 1945 seront de grands moments de rassemblement. Aussi, même si dans un premier temps, peut-on noter une faible participation des Africains en raison d'une élite souvent encore en formation, contrairement aux autres pays de la diaspora. Progressivement, on voit la participation de l'avocat sénégalais Lamine Guèye qui a assisté à la conférence panafricaine à Paris par Du Bois en 1921 et l'avocat dahoméen (actuel Bénin) Quenum Towalou à la conférence panafricaine organisée en 1928 à New York. Et en 1945, l'organisation

comprendra le Ghanaéen Kwamé Nkrumah qui défendra toute sa vie cette doctrine⁶⁰.

Les caractéristiques de cette idéologie sont sa focalisation, d'une part, sur l'Afrique en tant que continent, sur sa dimension géographique, et, d'autre part, sur la race, celle noire. Le continent, dans le premier cas, devient une sorte de lieu de référence partagé par tous les Noirs, au point d'aboutir à ce que le sociologue sénégalais Abdoulaye Guèye⁶¹ appelle « l'obsession de la race et du territoire ». Ce dernier montre à travers l'étude de la librairie « Présence Africaine », et d'une organisation d'étudiants africains-la Fédération des Etudiants d'Afrique Noire Française (FEANF)⁶² -, comment la notion de race et de géographie reste le dénominateur commun de la plupart des penseurs de l'époque.

La librairie « Présence africaine », selon le sociologue sénégalais, dans les années 40 à Paris est le lieu de rencontre des intellectuels d'horizons divers (Afrique, Madagascar, Antilles, Caraïbes, Amérique) partageant une préoccupation : la défense de la race et de la civilisation noire. Et à travers les articles publiés dans la revue qui porte le même nom, on remarque la présentation exclusive d'« expériences sociales et des manifestations culturelles ou ethniques des populations noires installées sur les différents continents. Les réflexions sur l'inventivité musicale et les conditions sociopolitiques des Noirs vivant aux USA cohabitent avec des articles qui vont l'inventaire des richesses de la poésie noire de la République d'Haïti, ou avec des analyses de la technique sculpturale de certains peuples du Nigeria ainsi que de leur influence sur l'art moderne ; des essais qui ambitionnent de démontrer l'existence d'une « philosophie bantoue » partagent les colonnes de la revue avec des textes universitaires qui s'efforcent d'établir la survivance au sein des populations noires du Brésil de religions traditionnelles de l'Afrique occidentale⁶³».

Le second exemple est en rapport avec la race et la géographie. Une organisation étudiante voit le jour, la Fédération des Etudiants d'Afrique Noire Française (FEANF) en 1950 à Bordeaux. Ce syndicat étudiant chargé de défendre leurs intérêts matériels et leurs idées met en place un organe, *L'Etudiant d'Afrique noire*, en 1956 au titre encore révélateur. Ce qui conforte l'attachement à l'Afrique le logo : c'est une carte intégrale de l'Afrique qui renferme une calebasse parsemée de trous bouchés par quelques doigts. Le symbolisme du lieu est

⁶⁰ Sur Kwamé Nkrumah et le panafricanisme, lire *Africa must unite* (1963) ; en français : *L'Afrique doit s'unir*, Présence Africaine 1964.

⁶¹ Abdoulaye Guèye, « Entre l'obsession de la « race » et celle du territoire : les nationalistes africains en France », in Thierno Bah (sous dir.), *Intellectuels, nationalisme et idéal panafricain. Perspectives historiques*, Dakar, Codesria, 2005, p. 29-45.

⁶² Sur la FEANF, lire : Amadou Aly Dieng, *Les premiers pas de la Fédération des Etudiants d'Afrique Noire en France (FEANF) (1950-1955)*, Paris, L'harmattan, 2003.

⁶³ A. Guèye, *op. cit.* p. 30.

clairement précisé à travers la carte. Et on pourrait penser qu'il « s'agit d'une partie spécifique de l'Afrique, celle qui commence en dessous du Sahara en raison de l'adjectif « noir » qui participe du titre de l'organe.

Par ailleurs, la composition démographique des membres du syndicat est encore instructive quant à l'ancrage continental. Ce sont des Noirs issus uniquement des territoires d'Afrique subsaharienne sous domination française. Les Noirs venant des Amériques en étaient absents, selon Abdoulaye Guèye, certainement en raison de « l'orientation politique » au fil des ans. La quête de l'indépendance était devenue, au fil des années, le « leitmotiv d'une communauté intellectuelle à contre-courant de la position, originelle en tout cas, celle des aînés » qui se limitait à la défense uniquement des intérêts matériels des étudiants.

La seconde idéologie mobilisatrice est fondée non plus sur le continent, mais sur la nation. Elle voit le jour à la même période et vient en complément du précédent.

2.1.2 Le nationalisme

La conférence afro-asiatique de Bandoeng (Indonésie) en 1955 avait jeté les bases d'une solidarité entre les peuples colonisés. Ainsi l'indépendance nationale était devenue le leitmotiv de tous les leaders politiques, y compris les intellectuels. Nationalisme aidé encore par le fait que des pays tels que la Lybie (1951), l'Egypte (1954), la Tunisie et le Soudan (ex-anglo-egyptien 1955), le Maroc (1956), le Ghana (1957) avaient pu se « libérer ». Il se crée alors une sorte de mobilisation autour de l'idée d'indépendance qui se matérialisera par la mise en place non seulement de partis politiques à caractère fédéral, mais encore par des organisations estudiantines africaines œuvrant pour qu'une telle idée se réalise. C'est dans ce contexte que voit le jour le Rassemblement Démocratique Africain (RDA), parti fédéral et interfédéral lors de son congrès constitutif du 11 au 13 octobre 1946. Ce dernier réclame plus de libertés démocratiques et sur la « question nationale » opte pour une « union librement consentie » par les populations africaines et française, avec une égalité des droits et des devoirs. Et, selon le leader politique sénégalais Majhemout Diop, « Bien que ne formulant pas le mot d'ordre d'indépendance, le RDA organisait les masses en vue d'une lutte positive contre le système colonial. Grèves politiques, boycott du commerce impérialiste⁶⁴ ».

Du côté des jeunes, c'est la Fédération Africaine des Etudiants d'Afrique Noire en France (FEANF)⁶⁵ qui porte le combat pour l'indépendance. On y constate, en effet, une évolution des revendications corporatistes s'orientant progressivement vers des revendications liées à la question de l'indépendance nationale.

⁶⁴ M. Diop, *Mémoires de luttes*, Paris, Présence africaine, 2007, p.52.

⁶⁵ Sur cette association, voir Amady Aly Dieng, *op.cit.*

L'intérêt de ces divers regroupements politiques et étudiants est de pouvoir mobiliser le maximum d'élites intellectuelles autour d'un projet : celui de l'accession à la souveraineté nationale. Source d'une « union sacrée » en vue de l'indépendance, l'idéologie nationaliste deviendra source de division. En effet, on assiste non seulement au développement des partis locaux, mais encore à celui des associations d'étudiants par pays, ce que Yacouba Zerbo⁶⁶ appellera « nationalisme territorial ou micro-nationalisme ». L'expérience et l'héritage des partis et des associations fédéraux en prennent un sacré coup. En effet, si la colonisation avait su mettre de grands ensembles avec l'Afrique Occidentale Française et l'Afrique Equatoriale Française, et avait su cultiver le sentiment d'appartenance à une entité large avec les écoles fédérales (Ecole William Ponty à Sébikotane au Sénégal ou encore Ecole Normale des Jeunes filles à Rufisque au Sénégal) ; les syndicats de travailleurs et d'étudiants (FEANF) ; ou encore les partis politiques (Parti du Regroupement Africain (PRA) regroupant plusieurs pays (Sénégal, Mali, Mauritanie, etc.), désormais il faut se résoudre à composer avec le « nationalisme territorial » ou encore « micro-nationalisme ».

Les raisons d'un tel repli autour de l'Etat-nation et entraînant ce qu'il est convenu d'appeler la balkanisation⁶⁷ ou dislocation des entités existantes sont à chercher à plusieurs niveaux. D'abord, auprès de la puissance coloniale dont l'influence politique et économique ne pouvait que mieux s'exercer face à des micro-Etats naissants, encore incapables d'avoir une certaine autonomie politique et économique ; ensuite, chez les leaders politiques africains de l'époque. Leur absence de solidarité et leur égoïsme y sont certainement pour quelque chose. En effet, en Afrique de l'Ouest, les efforts de constitution de la fédération du Mali avec le Sénégal, le Soudan (Mali actuel), la Haute-Volta, (actuel Burkina Faso) le Dahomey (actuel Bénin) échouèrent parce que certains hommes politiques estimaient que leur territoire plus riche économiquement deviendrait les « vaches à lait » des autres. La Côte d'Ivoire, selon son leader Félix Houphouët-Boigny, s'opposa au fédéralisme, car « aucun pays africain n'est capable de fédérer les autres (...) je me refuse de croire à la possibilité de faire une unité qu'aucun peuple n'a pu réaliser au niveau d'un continent⁶⁸ ». En réalité, il s'agissait plus de préserver des avantages économiques (cultures du café, du cacao, etc.).

Quelles implications des intellectuels africains de manière générale et particulièrement ceux sénégalais durant ces moments cruciaux quant à l'évolution politique et intellectuelle des divers territoires africains ? Quelles solutions théoriques et pratiques face au panafricanisme et au nationalisme étriqué, par exemple ?

⁶⁶Yacouba Zerbo, « Genèse et évolution du nationalisme en Afrique », in T. Bah (sous dir.), *op. cit.* p. 13.

⁶⁷Sur la balkanisation, lire Joseph Roger de Benoist, *La balkanisation de l'Afrique occidentale française*, Dakar, Nouvelles Editions Africaines, 1979.

⁶⁸Cité par Y. Zerbo, *op. cit.* p. 20.

L'intérêt de ces deux idéologies (panafricanisme et nationalisme) réside dans la manière dont les intellectuels africains, et particulièrement ceux sénégalais, vont se positionner par rapport à elles et surtout inscrire leurs théories en leur sein. Nous choisirons à ce propos les figures les plus représentatives et les plus fécondes : Léopold Sédar Senghor, Cheikh Anta Diop et Abdoulaye Ly.

2.1.2.1 Léopold Sédar Senghor 69 : la négritude

Pour comprendre la genèse du concept de négritude qui est une forme de panafricanisme culturel, il faut partir de la trajectoire intellectuelle du poète sénégalais. Il est né à Joal (à une centaine de kilomètres de Dakar) en 1906 en milieu rural d'un père propriétaire terrien et négociant. Ce dernier possédait, disait-on, plus de 1599 têtes de bétail. Converti au catholicisme, il envoie son fils à l'école des missionnaires de la congrégation du Saint-Esprit en 1914 à Ngasobil ⁷⁰(« puits de pierres », selon la langue locale), à quelques kilomètres de Joal. Durant cette période qui dura 9 ans, l'enfant y apprend certes les matières profanes (découverte des classiques Corneille, Victor Hugo, etc.), et approfondit sa connaissance de la religion chrétienne, mais aussi il prit conscience d'appartenir à une culture aussi riche que celle des autres. En effet, aux propos du Père Directeur Albert Lalouse ⁷¹ qui affirmait la supériorité de la culture française, en vue « de cultiver dans nos esprits un complexe d'infériorité », se souvenant de la façon dont son père recevait son cousin le roi Coumba Ndooffène Diouf avec un protocole et un rituel d'un certain raffinement, il contesta une telle affirmation en dépit de sa sincérité. C'est en France, en réalité, que va voir le jour la théorie ou doctrine représentant sa solution à la négation de la culture noire.

A Paris, dans les années 30, Aimé Césaire, le Martiniquais, Léon Gontran Damas, le Guyanais et Léopold S. Senghor inventent le concept de négritude. Ce dernier désigne « l'ensemble des valeurs de civilisation du monde noir, telles qu'elles s'expriment dans la vie et les œuvres des Noirs ⁷² ». Affirmation qui signifie non point enfermement dans le monde noir, mais dialogue avec les autres cultures. Telle est le sens du concept « civilisation de l'universel » qui renvoie à la rencontre des cultures pour un « rendez-vous du donner et du recevoir ». *Liberté III. Négritude et civilisation de l'Universel* réunit des textes présentant la négritude, mais surtout mettant en relation cette dernière avec d'autres cultures : celles française, germanique, latine, arabe, etc.

En réalité, cette théorie, loin d'être une forme de racisme, un complexe d'infériorité, ne veut être « rien d'autre qu'une volonté d'être soi-même pour

⁶⁹ Sur l'autobiographie de L.S. Senghor, lire *Ce que je crois. Négritude, Francité et civilisation de l'Universel*, Paris, Grasset, 1988 ; Roger de Benoist, *Léopold Sédar Senghor*, Paris, Beauchesne, 1998 ; Aziza Mohamed, *La poésie de l'action (conversations avec Léopold Sédar Senghor)*, Paris, Stock, 1980.

⁷⁰ Ngasobil est fondé par Mgr Kobès au 19^e siècle (1852). Voir Joseph Roger de Benoist, *Histoire de l'Eglise catholique au Sénégal. Du milieu du XV^e siècle à l'aube du troisième millénaire*, Dakar, Editions Clairafrique et Paris, Editions Karthala, 2008, ch. 9.

⁷¹ L. S. Senghor, *Ce que je crois. Négritude, Francité et civilisation de l'universel*, Paris, Grasset, 1985, p. 12.

⁷² L.S. Senghor, *Liberté 3. Négritude et civilisation de l'universel*, Paris, Seuil, 1977, p. 90.

s'épanouir⁷³ ». Il s'agit « malgré la passion des débuts (...) d'aider à la construction d'un humanisme qui fût authentiquement parce que totalement humain. Totalement humain parce que formé de tous les apports de tous les peuples de toute la planète terre⁷⁴ ».

Ce qui importe pour la vie des idées, c'est l'influence de ce concept à l'époque de son émergence et par la suite. D'abord, il suscite le débat quant à la conception de l'homme noir. En effet, à la question du contenu de la négritude, Léopold Sédar Senghor répond que pour le comprendre, il faut partir de ce qu'est l'homme noir.

« Le nègre est l'homme de la nature. L'environnement animal et végétal, foisonnant en Afrique depuis toujours, le climat chaud et humide lui ont donné une très grande sensibilité, que maintes ethnologues ont mis en relief. Le Nègre a les sens ouverts à tous les contacts, voire aux sollicitations les plus légères. Il sent avant de voir, il réagit immédiatement au contact de l'objet, aux ondes qu'émet l'invisible. C'est sa puissance d'émotion, par quoi il prend connaissance de l'objet. Le Blanc européen tient l'objet à distance ; il le regarde, l'analyse, le tue – du moins le dompte – pour l'utiliser. Le Nègro-Africain sent l'objet, en épouse les ondes et contours, puis, dans un acte d'amour, se l'assimile pour le connaître profondément. Là où la raison discursive, la *raison-œil* du Blanc s'arrête aux apparences de l'objet, la raison intuitive, la raison étreinte du Nègre, par-delà le visible, va jusqu'à la sous-réalité de l'objet, pour, au-delà du signe, en saisir le sens. Ainsi tout objet est symbole d'une réalité profonde, qui constitue la véritable signification du signe qui nous est, d'abord, livré.⁷⁵ »

A travers cette approche des modes de connaissance de l'objet éclate toute la différence entre le Noir et l'Européen. L'un serait émotif et l'autre rationnel. Opposition symbolisée par la fameuse formule « Si la raison est Hélène, l'émotion est Nègre ». Cette dichotomie entre l'Européen et l'Africain sera vivement critiquée par les intellectuels africains.

Pour son compatriote Cheikh Anta Diop, cette conception anthropologique donne l'impression de poser l'existence de deux types de raison, l'une blanche (discursive) et l'autre nègre (intuitive). Or pour Cheikh Anta Diop, cette représentation n'est que le prolongement d'une conception occidentale dominante de l'espèce humaine.

« Il est fréquent que des Nègres d'une haute intellectualité restent victimes de cette aliénation au point de chercher à codifier ces idées nazies d'une prétendue dualité du Nègre sensible et émotif, créateur d'art, et du Blanc fait surtout de rationalité. C'est ainsi que s'exprime de bonne foi un poète nègre africain dans un

⁷³L. S. Senghor, *Liberté*3, p. 91.

⁷⁴L.S.Senghor, *Liberté* 3, p. 91.

⁷⁵L..S. Senghor, *Liberté* 3, p. 92.

vers d'une admirable beauté : « L'émotion est nègre et la raison hellène » (Léopold Sédar Senghor)⁷⁶.

Pour l'égyptologue, la raison est universelle. On ne peut et doit appréhender les peuples qu'en acceptant ce postulat de départ, ce qui permettra de mieux apprécier la manière dont chaque peuple exprime son génie culturel.

Pour l'historien Abdoulaye Ly, il importe de décoder le message idéologique véhiculé par la négritude et surtout d'opérer un effort de démystification de cette dernière. Une telle entreprise, pour être efficace, ne peut se faire qu'en deux temps. D'abord, en remontant à la période coloniale qui l'a vu naître et qui n'avait pas encore permis d'en saisir toute l'ampleur. Ensuite, durant la période néocoloniale, actuelle, qui a permis d'en voir la dimension politique qui lui confère une certaine « consistance et durée ».

Le contexte colonial correspond à celui de revendication culturelle et prolonge, selon lui, tout ce qui avait été entamé par les Noirs américains avec le développement d'une littérature et de manifestations artistiques visant au positionnement face à une majorité blanche. La création artistique devient le lieu d'une « rédemption ». Aussi, dit-il, « la poésie anonyme et sacrée des negro-spirituels de la soumission, de la résignation et de la fuite dans un *ailleurs*, plein de promesses, (...) une poésie éclatant en chants majestueux comme le Mississipi, coulant en mille filets mélodieux, trépidant d'un rythme qu'on pourrait dire démoniaque si l'humour et l'optimisme n'y avaient leur place !⁷⁷ »

A la suite des Noirs américains, la négritude va non seulement exalter la race noire, mais encore instaurer une division manichéiste entre monde blanc et monde noir. Par ailleurs, les créations poétiques liées à cette idéologie, par exemple, sont l'œuvre d'une minorité parlant une langue étrangère. De plus, elles ne sont pas en relation avec les luttes des masses noires pour l'indépendance. Elle se donne comme « une fuite dans la conscience de race ».

On assiste à une critique de la négritude comme forme de « racisme » et de diversion par rapport à la lutte politique des masses, critique qui se poursuit en rapport avec le contexte néocolonial.

Dans ce dernier, il s'agit de « révéler » d'hier à aujourd'hui comment la négritude s'est transformée en idéologie officielle. Elle est devenue *négritude institutionnelle*. Elle fonctionne alors « dans le cadre de l'exercice du pouvoir personnel sous domination néocoloniale, avec une politique d'expansion à l'échelle mondiale, appuyée sur l'appareil d'Etat sénégalais et sur son dispositif diplomatique, assistés eux-mêmes par l'impérialisme français dans laquelle

⁷⁶ Cheikh Mbacké Diop, *op. cit.*, p. 57.

⁷⁷ A. LY, *Feu la négritude*, p. 16.

s'intègre ladite négritude (qui) joue le rôle d'annexe exotique de l'Alliance française.⁷⁸»

Ce qui fait la « fécondité » de cette idéologie, ce sont les réactions intellectuelles qu'elle va susciter pour les générations ultérieures de la part d'auteurs sénégalais comme étrangers. Dans le premier cas, le linguiste Pathé Diagne, par exemple, dans sa communication prononcée en 1969 au Festival panafricain d'Alger, présente le chantre de la négritude comme le serviteur zélé d'une entreprise de « génocide culturel », en ce qu'il se donne comme le fervent défenseur de la langue française, ce qui lui vaudra toujours, selon lui, d'être récompensé plus tard. D'abord, en intégrant l'Institut des sciences morales en 1982, ensuite, suprême reconnaissance : l'Académie française en 1984.

Dans le second cas, nous avons des intellectuels d'horizons divers : des anglophones et des francophones dont les plus représentatifs sont l'écrivain nigérian Wole Soyinka, premier Africain prix Nobel de littérature en 1986, le philosophe camerounais Marcien Towa, avec *Négritude et servitude* (1971), le Béninois Stanislas Spero Adotevi, dans *Négritude et Négrologue* (1972), etc.

Wole Soyinka oppose au concept de négritude celui de « tigritude ». « Un tigre, dit-il, ne proclame pas sa tigritude, il bondit sur sa proie et la dévore » restera sa formule célèbre. Il reproche à l'écrivain sénégalais de rester dans l'abstrait et d'ignorer l'action.

Pour Marcien Towa, la thèse de l'émotivité du nègre entraîne une confusion entre le culturel et le biologique. Plus précisément, elle conduit à une « biologisation du culturel, le racisme ». « Selon Senghor, le nègre est émotif et mystique au même titre qu'il a la peau noire et les cheveux crépus. Il ne considère pas l'émotion et le mysticisme qui, selon lui, constitueraient « l'âme nègre », comme des traits purement culturels nés des circonstances historiques déterminés, d'un mode particulier d'insertion au milieu géographique, et donc, susceptibles de se transformer et de céder la place à d'autres traits culturels avec l'évolution historique et l'apparition d'autres types de rapports avec ce milieu.⁷⁹ » Ce qui est à regretter, selon lui, c'est la présentation de « l'âme noire » comme une réalité pratiquement intemporelle, sans relation avec le milieu et les actions humaines. Elle (« l'âme nègre ») est une donnée achevée qui ne saurait connaître de changement. C'est une essence immuable.

Pour Stanislas S. Adotevi, ce qui est à déplorer, c'est le confinement de l'homme noir aux seules valeurs instinctives, et la réduction de ce dernier à la seule dimension émotive en ne lui laissant que le rythme comme seule particularité.

⁷⁸ A. Ly, *Feu la Négritude*, op. cit., p. 22

⁷⁹ M. Towa, *Léopold Sédar Senghor : Négritude ou servitude*, Yaoundé, Clé, 1971, p. 102.

A toutes ces critiques qui tournent autour de l'inaction, de l'essentialisme, de l'ignorance de l'histoire dans la conception de l'homme noir, et son attachement à la France, le poète répondra en fonction des circonstances.

Dans son discours à l'Université Lovanium de Kinshasa le 17 janvier 1969, le poète énumère les griefs d'accusation de ses confrères anglophones: « Nos confrères nigériens et ghanéens –pas heureusement- nous reprochent du concept de négritude pour leur imposer un impérialisme culturel français Plus précisément, ils reprochent à la civilisation française, à travers nos personnes, « sa manie de l'abstraction ; de la thématization ». Selon eux, nous nous contenterions de proclamer la négritude dans nos œuvres, sans réaliser des œuvres réellement nègres.⁸⁰ »

Aussi, prenant particulièrement le cas de Wole Soyinka, le poète dira-t-il en restant toujours sur le registre de la métaphore animalière que « De même qu'un zébu ne peut se défaire de ses zébrures sans cesser d'être zèbre, le nègre ne peut se défaire de la négritude sans cesser d'être nègre », dans son allocution au congrès du parti l'Union Progressiste Sénégalais dans *Liberté 4. Socialisme et planification*⁸¹. Et il poursuit dans *Liberté 5. Dialogue des cultures* : « Si Ezechiel Mphahlele et Wole Soyinka parlaient et écrivaient couramment le français, nul doute que leur jugement serait plus convaincant. En effet, juger un poème à travers une traduction en langue étrangère, c'est ne rien comprendre à la poésie. Mais nous répondrons plus sérieusement, en leur rappelant que si, dans les années 1931-1935, nous avons lancé le mouvement de la négritude, c'est que des Nègres anglophones, très précisément des Nègro-Américains, avaient, avant nous, lancé le mouvement de la *Negro-Renascence*. C'est en 1903, en effet, que le premier promoteur du mouvement, W.E. du Bois, proclamait : « je suis nègre et je me glorifie de ce nom ; je suis fier du sang noir qui coule dans mes veines. » Alors que nous étions encore sur les bancs du lycée, Césaire, Damas et moi, Langston Hughes écrivait, dans la revue *The Nation*, le 23 juin 1926 : « Nous, créateurs de la nouvelle génération nègre, nous voulons exprimer notre personnalité noire sans honte ni crainte. (...) Nous savons que nous sommes beaux. Et laids aussi. Le tam-tam pleure et le tam-tam rit. Si cela plaît aux gens de couleur, nous en sommes heureux. Si cela ne leur plaît pas, peu importe. C'est pour demain que nous construirons nos temples, des temples solides comme nous savons en édifier, et nous nous tenons dressés au sommet de la montagne, libres en nous-mêmes.⁸² »

⁸⁰ L.S. Senghor, *Liberté 5. Le dialogue des cultures*, Paris, Seuil, 1993, p. 14.

⁸¹ L.S. Senghor, *Liberté 4. Socialisme et Planification*, Paris, Seuil, 1983. Voir aussi, *Liberté 5. Dialogue des cultures*, p.14-26 ; *Liberté 1. Négritude et humanisme*, p. 161 et 203-209 ; *Présence Africaine*, n°82, 1972, p. 11-38.

⁸² L.S. Senghor, *Liberté 5*, p. 4-5.

Pour lui, la proclamation de l'identité culturelle noire ne relève pas de l'abstraction, mais d'une construction concrète, comme en atteste la floraison des poèmes, des romans, des œuvres d'art, etc. portant sur la civilisation noire⁸³.

A propos du Festival panafricain d'Alger, grande manifestation culturelle regroupant artistes et intellectuels africains et ceux de la diaspora, et qui a été une occasion pour une génération d'intellectuels de remettre en cause le concept, il retiendra ceci : « Beaucoup de déclarations de politique politicienne, quelques bonnes idées et beaucoup de sottises »⁸⁴.

Au final, il faut reconnaître que l'invention du concept de négritude aura permis d'installer une configuration intellectuelle très riche avec les débats contradictoires sur la notion, mais surtout sera source d'une production littéraire considérable au regard des littératures des Caraïbes et de l'Afrique noire portant sur la civilisation nègre.

⁸³Et ironie de l'histoire, c'est Léopold Sédar Senghor qui préfacera plus tard le poème de l'écrivain nigérian, Wole soyinka, intitulé *Idanre* (W. Soyinka, *Idanre*, Dakar, Nouvelles Editions Africaines, 1982).

⁸⁴ Agence de Presse Française (21/01/1970).

Tableau des productions de la littérature des Caraïbes et de l'Afrique noire.

Littérature des Caraïbes	Littérature d'Afrique noire
- 1921 René Maran, (Guyane/Martinique), <i>Batouala</i> (roman) ; - 1926 Jean Price-Mars, (Haïti), <i>Ainsi parla l'oncle</i> (essai) - 1933 Stephen Alexis (Haïti), <i>Le Nègre masqué</i> (roman) ; - 1937 Léon Gontran Damas (Guyane), <i>Pigments</i> (poésie) ; - 1939 Aimé Césaire (Martinique), <i>Cahier d'un retour au pays natal</i> (poésie) ; - 1944 Jacques Roumain (Haïti), <i>Gouverneurs de la rosée</i> (roman) ; - 1947 Jean-François Brierre (Haïti), <i>Black Soul</i> (poésie) ; - 1950 Joseph Zobel (Martinique), <i>La rue Case-Nègres</i> (roman) ; - 1952 Frantz Fanon (Martinique), <i>Peaux noires, masques blancs</i> (essai) ; - 1955 Jacques-Stephen Alexis (Haïti), <i>Compère Général Soleil</i> (roman) ; - 1956 Léon Gontran Damas (Guyane), <i>Black-Label</i> (poésie) ; 1956 René Depestre (Haïti, <i>Minerai noir</i> (poésie) ; 1958 Edouard Glissant (Martinique), <i>La Lézarde</i> (roman).	- 1938 Paul Hazoumé (Dahomey/Bénin), <i>Doguicimi</i> (roman) ; - 1945 Léopold Sédar Senghor (Sénégal), <i>Chants d'ombre</i> (poésie) ; - 1947 Birago Diop (Sénégal), <i>Les Contes d'Amadou Koumba</i> (contes) ; - Léopold Sédar Senghor (Sénégal), <i>Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française</i> ; - 1953 Camara Laye (Guinée), <i>L'enfant noir</i> (roman) ; - 1955 Tchicaya U Tam'si (Congo), <i>Mauvais sang</i> (poésie) ; - 1956 Mongo Béti (Cameroun), <i>Le Pauvre Christ de Bomba</i> (roman) ; - 1956 Ferdinand Oyono (Cameroun), <i>Le vieux nègre et la médaille</i> (roman) ; <i>Une vie de boy</i> (roman) ; 1958 Bernard Dadié (Côte-d'Ivoire), <i>Climbié</i> (roman).

Ces productions littéraires de deux espaces géographiques éloignés sont proches par l'objectif tels que le laissent transparaître, par exemple, les différents titres des romans (*Rue Case-Nègre*, *L'enfant noir*, etc.), ou encore des poèmes (*Pigments*, *Hosties noires*, etc.). Par ailleurs, la présence massive du roman et de la poésie n'est pas innocente. Elle exprime, d'une part, la capacité créative de l'homme noir à travers la fiction romanesque de traduire ses pratiques, us et coutumes de l'Afrique comme dans *L'enfant noir* de Camara Laye, ou ses

frustrations comme dans une *Vie de Boy* de Ferdinand Oyono, etc., et d'autre part, à travers la poésie, art majeur, comme disait Léopold Sédar Senghor⁸⁵, c'est toute la beauté de l'esthétique négro-africaine qui est magnifiée. Et pour administrer une preuve convaincante, dans *Ce que je crois*, il fait appel à un extrait poétique d'un lutteur qui défie ses adversaires en chantant et en dansant accompagné par un rythme de base, celui du tam-tam. On est en présence d'une réelle complexité au point de vue métrique. On est en face de tétramètres, vers de quatre mètres. Cependant, «le rythme du deuxième vers du poème qui commence par *Yaaganaa daaw ren* (il y a longtemps) doit être noté, chiffré ainsi : 3, 2, 3, 3. Le deuxième mètre a deux syllabes au lieu de trois. A la place de 2, nous aurions pu avoir 3,1 ou On aura identifié, ici, une syncope »⁸⁶. Par ailleurs, on remarque un contretemps, c'est-à-dire une attaque sur la partie non accentuée d'un mètre de la part du lutteur tandis que la foule clame « *Dëgë la !* » (C'est vrai). Cet extrait, en réalité, n'est qu'un prétexte pour étaler toute la finesse et la richesse de la culture négro-africaine. La parole poétique africaine, poursuit-il, n'est pas uniquement beauté, elle est encore action. En effet, « La parole proférée, agie, sous la forme qui charme le plus parce que la plus active ». Tel sera d'ailleurs le sens du titre de l'ouvrage de Mohamed Aziza: « Poésie de l'action », portant sur des conversations avec le poète sénégalais⁸⁷.

En définitive, il faut dire avec l'écrivain Mauricien Edouard Maunic,⁸⁸ pour caractériser cette idéologie, que « la négritude n'a pas tout apporté – ni Senghor ni Césaire ne l'ont imposé telle- mais elle a donné assez de grains à moudre pour qu'au moins toute une génération ait droit au dialogue comme à la contradiction. »

Le second auteur, Cheikh Anta Diop, a une trajectoire différente, de confession musulmane et surtout ayant plus une visée plus politique que culturelle⁸⁹.

2.1.2.2 Cheikh Anta Diop: le panafricanisme politique

L'orientation politique n'est pas sans lien avec son itinéraire personnel. Cheikh Anta Diop est né en 1923 à Cetou dans la région de Diourbel à environ 150 km à l'est de Dakar, région du Baol-Kayor et d'ethnie wolof. Il porte le nom d'un de ses oncles par alliance, Cheikh Anta Mbacké, frère du fondateur de la confrérie mouride,⁹⁰ qui sera exilé par les Français au Gabon de 1895 à 1902.

⁸⁵ L. S. Senghor, *Ce que je crois*, .

⁸⁶ L.S. Senghor, *Ce que je crois*, p. 132

⁸⁷ Mohames Aziza, *La poésie de l'action*, Paris, Stock, 1980.

⁸⁸ *Jeune Afrique*, Hors-série, n°11, Senghor, 2006, p. 97.

⁸⁹ La dimension politique n'est pas absente chez L.S. Senghor puisqu'il était contre la balkanisation ou émiettement des territoires à la veille des indépendances, et il consacre toute une réflexion sur les questions politiques dans *Liberté 2. Nation et voie africaine du socialisme*, Paris Seuil. Sur la comparaison des deux intellectuels, voir Antoine Tine, «Léopold Sédar Senghor et Cheikh Anta Diop face au panafricanisme », in Thierno Bah (sous dir.), *Intellectuels, Nationalisme et idéal panafricanisme. Perspective historique*, Dakar, Codesria, 2005, p. 129-157.

⁹⁰ Mouride : terme d'origine arabe qui signifie celui qui sollicite l'intégration au sein de la confrérie. IL existe d'autres confréries au Sénégal : *Qadiriya* fondée au XIII^e siècle par Abd Al Qadr al-Djilani avec, comme siège, Bagdad ; *Tijanya* créée au XVIII^e siècle par Cheikh Tidiane, inhumé à Fès au Maroc, etc.

La lignée des Diop aurait comme berceau le village de Kokki dans le Cayor (région de Louga), reconnu pour sa longue tradition intellectuelle en tant que « berceau des marabouts de la dynastie Dorobé du Cayor »

L'intérêt de ces précisions réside dans l'influence qu'elles auront sur la trajectoire intellectuelle du futur égyptologue. En effet, très jeune à l'âge de 5 ans l'enfant est envoyé à l'école coranique à Kokki pour son éducation religieuse musulmane. Ce n'est que bien plus tard qu'il intègre l'école française à Diourbel d'où il sort en 1937 avec l'obtention du certificat d'études primaires et se rend à Dakar en vue de poursuivre ses études secondaires au Lycée Van Vollenhoven⁹¹. Les premières idées pour un projet culturel africain naissent en ce moment, comme le mentionne une de ses interviews plus tard⁹² :

« J'ai repensé le problème culturel africain dans son ensemble parce que j'en ai senti la nécessité. Cette nécessité je l'ai vécue au contact des autres camarades africains culturellement plus appauvris, durant mes études secondaires. C'est peut-être pour cela que, dans le domaine des sciences humaines, mes recherches datent de la classe de 3^e du Lycée Van Vollenhoven à Dakar. Elles étaient enfantines, je l'avoue. Je commençais à m'interroger sur l'étymologie de certains mots wolofs et à me demander si nous ne pouvions pas avoir une écriture autonome. Je finis par créer, à l'époque, un alphabet avec des caractères spéciaux (...) Mon désir de connaître mon histoire, ma culture, mes problèmes personnels, c'est-à-dire mon désir de me réaliser en tant qu'être humain, m'a amené à l'histoire... »

Cette attention accordée aux langues africaines le poursuivra tout au long de sa vie. C'est dans ce sens que dans *Nation nègre et culture* (1954), l'égyptologue s'évertuera à comparer la grammaire wolof, sa langue maternelle et celle égyptienne. Un autre de ces centres d'intérêt est l'histoire. Pour Cheikh Anta Diop, la connaissance de l'histoire est décisive, car elle permet de corriger les erreurs du passé. Ainsi, dans le cas de l'histoire partagée entre l'Afrique et l'Europe, il s'agit de rectifier certaines inexactitudes. Il introduit alors le concept de « falsification de l'histoire », pour lui, dans la transmission, par les intellectuels européens, des connaissances portant sur l'Égypte pharaonique. « C'est de falsifications en falsifications qu'on en est arrivé à dire que l'Égypte était un accident en Afrique, et que quand on parle de l'Égypte, on parle de l'Orient. L'Égypte ce n'est pas l'Orient, c'est l'Afrique ! L'orientalisme est une frustration, c'est une falsification. Il y a eu des falsificateurs de l'histoire. » Mais corriger ne suffit pas, selon Cheikh Anta Diop, si l'on sait que le travail de désarmement moral et intellectuel opéré par l'école et par certains penseurs européens est profond. Il

⁹¹ J. Van Vollenhoven, Gouverneur général du Sénégal en 1917. Le lycée porte actuellement le nom d'un homme politique sénégalais, Lamine Guèye, premier président de l'Assemblée nationale dans les années 60.

⁹² Interview de Bara Diouf, *La Vie Africaine*, n° 6, Paris, mars-avril 1960, p.10-11, cité par Cheikh Mbacké Diop, *op. cit.* p. 28.

faut alors coupler le concept de falsification avec celui de « conscience historique ».

Il s'agit alors, grâce aux sciences humaines, de redécouvrir la mémoire africaine, son passé, et surtout « de restaurer en Afrique les conditions mêmes de la créativité, pour opérer un « déverrouillage de l'esprit créateur », pour permettre de nouveau à l'Afrique de participer au progrès de la civilisation humaine, et non d'en faire les frais, « froidement écrasée par la roue de l'Histoire ».

Mais à toutes ces préoccupations d'ordre scientifique, il faut ajouter la plus décisive, selon lui, celle d'un projet politique : le fédéralisme comme réponse aux problèmes de l'Afrique. Dans *Les fondements économiques et culturels d'un Etat fédéral d'Afrique noire* (1960)⁹³, il dégage une vision d'avenir pour l'Afrique. Ses principales idées sont alors :

- la jonction entre l'élite intellectuelle et le peuple afin d'éviter que le projet ne soit l'affaire d'une minorité ;
- la sécurité, condition qui doit précéder le développement. D'où l'impératif d'une armée africaine continentale afin d'assurer les conditions de sécurité requise ;
- une politique continentale de développement énergétique et industriel sur le court et le long terme ;
- la laïcité et la démocratie : les deux mamelles d'une société moderne africaine ;
- la restauration du rôle de la femme dans la vie politique que les derniers siècles a fortement amoindri, avec, comme possibilité, la création du bicaméralisme qui existait auparavant dans les sociétés africaines ;
- la promotion des langues nationales dans l'enseignement, l'administration ;
- la définition d'une politique de recherche scientifique. Dans un de ses articles, il dira : « L'Afrique doit opter pour une politique de développement scientifique et intellectuel et y mettre le prix ; sa vulnérabilité excessive des cinq derniers siècles est la conséquence d'une déficience technique. Le développement intellectuel est le moyen le plus sûr de faire cesser le chantage, les brimades, les humiliations. L'Afrique peut redevenir un centre d'initiatives et de décisions scientifiques, au lieu de croire qu'elle est

⁹³ Pour les articles politiques, voir Cheikh Mbacké Diop, *op. cit.* Annexe A : Les écrits politiques- Articles, p.352-354.

condamnée à rester l'appendice, le champ d'expansion économique des pays développés.⁹⁴ »

Pour Cheikh Anta Diop, la conception d'une unité culturelle de l'Afrique développée dans *Nation nègre et culture* (1954), plus tard dans *L'unité culturelle de l'Afrique* (1959), et dans *L'Afrique noire précoloniale* (1960), doit être accompagnée d'une volonté politique : l'union des Etats africains. C'est dire que ces textes précédents non seulement sont inséparables de ceux sur *Les fondements économiques et culturels d'un Etat fédéral d'Afrique noire* (1960), mais encore que le projet culturel doit être accompagné d'un projet politique. Et ce qui fera la fécondité ses réflexions culturelle et politique est la façon dont ses disciples de tous horizons approfondiront, mais aussi discuteront ses idées.

Sur le plan de l'approfondissement, le Congolais Théophile Obenga (né en 1936) est une des figures la plus représentative. Car non seulement il poursuivra la voie tracée par le Maître en plaçant l'Egypte comme une civilisation négro-africaine et non orientale, mais encore il établit une parenté génétique entre les langues africaines et l'égyptien ancien dans *Origine commune de l'égyptien ancien, du copte et des langues négro-africaines modernes. Introduction à la linguistique historique africaine*.⁹⁵

Il met en place enfin *ANK*, (« Vie » en langue égyptienne pharaonique afin d'être le symbole dynamique de la créativité de la jeunesse africaine d'aujourd'hui) en 1992. Une « revue d'égyptologie et des civilisations africaines » destinée à valoriser et à diffuser les articles sur l'Egypte et les civilisations négro-africaines.

« La revue ANKH se définit comme le trait d'union vivant entre toutes les générations actuelles de l'Afrique qui tentent de connaître et de faire connaître la culture et les civilisations africaines, depuis les temps les plus reculés de l'histoire, selon le sens et les perspectives du travail, immense et précieux, du professeur Cheikh Anta Diop. Toutes les problématiques culturelles, égyptologiques, historiques, linguistiques, artistiques, littéraires, sociologiques, économiques, politiques, scientifiques et technologiques, religieuses et philosophiques ont leur place dans la revue ANKH. Exigences méthodologiques, pertinences interdisciplinaires, ouvertures intellectuelles sont requises pour ce nouvel esprit nécessaire de liberté créatrice.⁹⁶ »

Un regard sur les sommaires les premiers numéros de 1992 à 2000 confirme une réelle volonté d'apporter des preuves scientifiques à la thèse de l'appartenance de l'Egypte ancienne à la civilisation négro-africaine, d'une part, et des rapports et

⁹⁴ Cheikh Anta Diop, « Perspectives de la recherche scientifique en Afrique », in *Notes Africaines*, n° 144, octobre 1974, p. 85-88.

⁹⁵ T. Obenga, *Origine commune de l'égyptien ancien, du copte et des langues négro-africaines modernes. Introduction à la linguistique historique africaine*, Paris, L'Harmattan, 1993.

⁹⁶ Théophile Obenga : site Web ANKH : <http://www.ankhonline.com>

apports de cette dernière aux autres civilisations, notamment celle grecque, fondatrice de celle européenne.

- N° 1, février 1992 : Aboubacry Moussa Lam, L'étude de l'appartenance de l'Egypte ancienne au monde négro-africain. Instruments d'analyse et méthodologie ;
- N°1, février 1992 : Babacar SALL : Des influences éthiopiennes sur l'Europe méridionale ;
- N° 2, avril 1993 : Gilbert NGOM, Parenté génétique entre l'égyptien pharaonique et les langues négro-africaines modernes : exemple du duala ;
- N°2, avril 1993 : Oum NDIGI : le Basaa, l'égyptien pharaonique et le copte. Premiers jalons révélateurs d'une parenté insoupçonnée ;
- N°3 juin 1994, Jean-Charles Coovi Gomez : La signification du vocable AKHU en Egypte ancienne et en Afrique noire contemporaine ;
- N°3 juin 1994 : Aboubacry Moussa LAM : Bâtons, massues et sceptres d'Egypte ancienne et d'Afrique noire ;
- N°4/5, 1995-1996 : Gilbert NGOM : Egypte ancienne-Afrique noire : pensées et légendes ;
- N°4/5, 1995-1996 : Aboubacry Moussa LAM : Les coiffures : une autre source de parenté égyptienne. Considérations sociologiques ;
- N°6/7, 1997-1998 : Mubabinge BILOLO : Aristote et la mélanité des anciens Egyptiens ;
- N°6/7, 1997-1998 : Gilbert NGOM : Variantes graphiques hiéroglyphiques et phonétique historique de l'égyptien ancien et les langues négro-africaines modernes ;
- N°6/7, 1997-1998 : Oum NDIGI : Les Basa du Cameroun et l'antiquité pharaonique égypto-nubienne ;
- N°6/7, 1997-1998 : Cheikh Anta Diop : Apports de l'Afrique aux sciences exactes : mathématiques égyptiennes ;
- N°6/7, 1997-1998 : Aboubacry Moussa LAM : Egypte ancienne et Afrique: autour noire :au autour de l'eau ;
- N°6/7, 1997-1998 : Gilbert NGOM : Variantes graphiques hiéroglyphiques et phonétique historique de l'égyptien ancien et les langues négro-africaines modernes ;
- N°6/7, 1997-1998 : Oum NDIGI: Les Basa du Cameroun et l'antiquité pharaonique égypto-nubienne ;
- N°8/9, 1999-2000 : Cheikh Anta Diop : La pigmentation des anciens Egyptiens. Test par la mélanine.
- N° 8/9, 1999-2000 : Louise-Marie DIOP-MAES : Apports des datations physico-chimiques à la connaissance du passé de l'Afrique
- N°8/9, 1999-2000 : Babacar SALL : L'image memphite des Nubio-soudanais. Une lecture historique ;
- N8/9, 1999-2000 : Aboubacry Moussa LAM : Toute l'histoire d'Ahmès-Néfertari est dans son nom autour de l'eau .

Sur le plan strictement local, la figure de l'historien Aboubacry Moussa Lam semble la plus représentative par la fécondité de sa production, avec des articles déjà mentionnés dans ANKH, mais aussi avec ses ouvrages : *De l'origine égyptienne des Peuls* (Paris, Présence Africaine/Khepera, 1993) ; *Le Sahara ou la vallée du Nil* (Dakar, Khepera/IFAN, 1994) ; *Les chemins du Nil* (Présence Africaine/Khepera, 1997) ; *Les hiéroglyphes dès le berceau* (Dakar, Per Ankh, 1997) ; *L'Affaire des momies royales – la vérité sur la reine Ahmès Nefertari* (Présence Africaine/Khepera, 2000). Il s'agit, pour lui, de vulgariser les thèses du Maître, mais encore et de prouver l'unité culturelle entre les groupes ethniques de la Sénégambie et l'Égypte.

Il n'en reste pas moins que cette filiation au « Maître » n'en suscite pas moins des débats, en d'autres termes, à l'intérieur de la « tribu » existent des discussions. Un proche, comme Babacar Sall, suggère un élargissement de l'espace des recherches en allant jusqu'en Éthiopie et en Lybie, ce qui permet de ne pas se limiter au seul ensemble culturel égyptien, mais de l'intégrer à un autre plus large dont il pourrait subir les influences. Cela le conduit à émettre l'hypothèse d'influences extra-africaines, asiatiques en particulier dans le « *making of Egypt* ». La position d'un autre « diopiste » comme Ferran Iniesta est intéressante⁹⁷. Car tout en restant dans le cercle, il s'agit d'en montrer les limites. Pour F. Iniesta, le penseur sénégalais s'est laissé enfermer dans le schéma évolutionniste de la vision culturelle conduisant à poser l'Égypte comme la référence, même pour une civilisation comme celle grecque posée comme modèle de la civilisation occidentale. « Sur les traces du « miracle grec » que l'université moderne a tant vanté et appris à ses étudiants de tous les continents, Diop a employé ses lectures grecques pour montrer que , même dans sa décadence, L'Égypte était une puissance admirée et respectée par les Grecs dits classiques. Et il s'est efforcé de prouver que la civilisation de Kémit fut la première sur les plans scientifique, philosophique et religieux, par cet ordre d'importance décroissante pour les modernes. ⁹⁸ » C'est dans cette logique que l'ancienne Grèce aurait plagié l'Égypte, selon le penseur sénégalais. Mais, selon F. Iniesta, c'est en oubliant ou « en ne voulant pas voir la spécificité rupturiste de la science perçue par les sophistes et les aristotéliens (Civilisation ou Barbarie), aux antipodes de la Maat ou harmonie égyptienne de l'univers. ⁹⁹ »

Les critiques seront directes chez les intellectuels n'appartenant pas à la « tribu ». La thèse du plagiat, par exemple, sera contestée par la Sénégalaise Mame Sow

⁹⁷ F. Iniesta, Université de Barcelone (Espagne).

⁹⁸F. Iniesta « A propos de l'Ecole de Dakar. Modernité et tradition dans l'œuvre de Cheikh Anta Diop », in M.C. Diop, *Le Sénégal contemporain*, Paris, Kathala, 2002, p. 94.

⁹⁹ Iniesta, *ibid.* p. 101.

Diouf¹⁰⁰, spécialiste de la civilisation grecque, dans son article « Notes sur la notion de plagiat dans l'antiquité grecque, à propos de *Civilisation ou Barbarie* ».

Pour cette dernière, « il est vrai que les Grecs ont une dette immense à l'égard des Egyptiens et qu'ils ne le révèlent pas toujours. Mais ce silence est-il délibéré ? L'auteur grec, il faut le reconnaître, n'a généralement pas l'habitude de citer ses sources, que celles-ci soient grecques ou étrangères. Il arrive, cependant, que nous ayons la chance de connaître sa vie et les sources dont il s'est inspiré grâce au témoignage d'auteurs ou de biographes contemporains ou postérieurs. C'est le cas par exemple de Pythagore dont on sait qu'il a complété sa formation auprès des savants prêtres égyptiens, entre autres grâce à l'orateur grec Isocrate (436 à 338 av. J.C.) qui écrit, dans son *Busiris*, (par. 28, *Discours* tome I, Coll. Budé p. 195) :

« (Pythagore de Samos), venu en Egypte et s'étant fait le disciple des gens là-bas, fut le premier à rapporter en Grèce toute la philosophie et s'illustra plus que tout autre par son intérêt pour les sacrifices et les cérémonies de sanctuaires . »

La reconnaissance de cette dette invite à juger moins sévèrement les Grecs, comme le fait Cheikh Anta Diop dans son ouvrage *Civilisation ou Barbarie* dans lequel il accuse les Grecs de s'appropriier tout ce qu'ils ont appris chez les autres une fois rentrés chez eux. Le défi, selon Mame Sow Diouf, est alors pour éviter des jugements hâtifs, source d'erreurs, et « d'accumuler le plus de textes littéraires et de documents archéologiques possible pour ensuite les étudier de façon systématique ».

D'autres critiques d'ordre culturel et politique suivront. L'économiste Amady Aly Dieng, dans son article « Nationalisme et panafricanisme », ¹⁰¹ avance que penser le concept de fédéralisme dans un contexte supposé d'unité culturelle, comme le soutient Cheikh Anta Diop, est une contradiction dans les termes. Et pour appuyer sa thèse, il fait appel au géographe gabonais Marc –Louis Ropivia, qui affirme que « le fédéralisme est essentiellement un phénomène de diversité sociale ». Il est « une solution politique pour la diversité culturelle et régionale et (...) lorsqu' une quelconque forme d'unité se trouve au point de départ de sa construction, cette forme d'organisation ne peut se réaliser parce qu'elle se trouve décapitée de sa raison d'être fondamentale, à savoir les différences qui suscitent la complémentarité et la solidarité entre les parties ¹⁰² ».

Il ne s'agit pas de créer une mystique de l'unité sans rapport avec la réalité. Car ce qui caractérise l'Afrique n'est point l'unité culturelle, mais la diversité culturelle. Diversité linguistique (Afriques anglophone, francophone, lusophone,

¹⁰⁰ M. Sow, « Notes sur la notion de plagiat dans l'antiquité grecque, à propos de *Civilisation ou barbarie* », in *Revue sénégalaise de philosophie*, n° 2, juillet-décembre 1982, p. 131-132.

¹⁰¹ A. A. Dieng, « Nationalisme et panafricanisme », in Thierno Bah, *Intellectuels, nationalisme et idéal panafricain*, *Perspective historique*, Dakar Codesria, 2005, p. 57-68.

¹⁰² A. A. Dieng, *Ibid.* p. 57-68.

hispanophone, arabophone, etc.), géographique (Afrique du Nord (désert), de l'Ouest (savane), du Centre (forêt), etc.), religieuse (Afrique musulmane au nord, chrétienne au centre, etc.), ethnique (bantou au centre, foula à l'ouest), etc. Il faut alors plutôt prendre conscience de la diversité africaine en vue de construire sur cette dernière une unité. Et non partir du contraire, c'est-à-dire d'une unité culturelle fictive en vue de construire une unité politique.

De plus, pour Amady Aly Dieng, l'égyptologue, dans son désir unitaire, exclut une partie de l'Afrique, celle blanche. En effet, « Les sud-Sahariens comme Cheikh Anta Diop (cf. *Vers une idéologie politique africaine* (1952) et *Les fondements culturels, techniques et industriels d'un futur Etat fédéral d'Afrique noire* (1960) reprochent aux Maghrébins de ne pas se sentir assez Africains¹⁰³ ». C'est dire, au final, que le concept d'unité culturelle contribuerait à ouvrir « la voie aux réflexes d'identification qui se traduit par une dichotomie opposant sur le même continent unité culturelle de l'Afrique noire et unité culturelle de l'Afrique arabo-berbère¹⁰⁴ ».

Les leçons à tirer autant des propositions que des critiques sont multiples. Le projet de construction d'une unité politique reste un chantier immense, sans compter celle culturelle. Sous ce rapport, le mérite du savant sénégalais est au moins d'avoir reconnu le terrain sur lequel les futures générations d'intellectuels africains devront travailler, et qui connaît un début de débroussaillage avec les travaux du Maître et de ses disciples.

Pour cette raison, nous ferons siens les propos de Ferran Iniesta dans « A propos de l'Ecole de Dakar. Modernité et tradition dans l'œuvre de Cheikh Anta Diop ». Elle vise à prendre en compte les limites de l'homme (ses contradictions), sans lui nier une part de grandeur (innovations théoriques). Elle affirme que « Le nationalisme noir qu'il soutenait, son panafricanisme, l'empêchait de masquer ou de rejeter la force de Kémit, du Mali ou du Jolof. Et son amour et son respect pour ses gens, son pays et ses ancêtres, païens ou musulmans, l'empêchaient aussi de faire comme tant d'autres occidentalisés, qui n'ont pas hésité à dénoncer les traditions de leurs pères comme étant responsables du retard. Il n'a jamais été entièrement cohérent avec son choix moderne, car il a toujours soutenu la validité et la sagesse sociale des systèmes « pré-coloniaux » africains. J'insiste sur ce point précis. J'affirme que ses inconséquences faisaient aussi partie de sa largeur de vues, mais avant tout prouvaient son attachement à l'histoire des siens et son respect des anciens. Malgré sa passion nationaliste –indéniable– et son désir prométhéen de progrès technologique pour le continent, Cheikh Anta Diop ne coupa jamais son lien intime avec la terre et le peuple qui l'ont vu naître, et surtout il n'exprima jamais la honte que d'autres occidentalisés ont exhibée publiquement vis-à-vis de leurs cultures et de leur passé. (...) Au moins cette contradiction entre

¹⁰³A.A. Dieng, « Nationalisme et panafricanisme », p. 63.

¹⁰⁴*Ibid.* p. 63.

respect du passé et désir d'utopie novatrice préservait ouverte la pensée du créateur de l'Ecole ¹⁰⁵».

Une autre configuration intellectuelle vient s'ajouter à celle créée par la négritude et ses controverses et contribuant à ne pas faire de la vie des idées un long fleuve tranquille. Si le penchant pour l'histoire peut constituer un point commun entre Cheikh Anta Diop et Ibrahima Ly, la finalité donnée à cette dernière est différente chez eux.

2.1.2.3 Abdoulaye LY : le concept d'anti-histoire

Pour saisir l'importance et le sens de l'histoire chez Abdoulaye Ly, il faut remonter à son itinéraire personnel.

Abdoulaye Ly est né le 25 février 1919 à Saint-Louis. Son père était de « l'intelligentsia de Saint-Louis » puisqu'il avait fréquenté l'Ecole normale créée en 1903. C'est ainsi qu'après l'école coranique, il est envoyé à l'école publique, après les leçons de lecture et d'écriture de son père à la maison, ce qui lui fera dire : « (...) j'étais privilégié de ce point de vue. (...) J'avais un père qui a eu les moyens pour me faire aller à l'école des « toubabs » (Blancs) très tôt et qui, vu son niveau intellectuel peu banal à l'époque, trouvait normal d'envoyer son fils au Cours secondaire à Dakar. Celui-ci était destiné aux enfants d'agents commerciaux ou d'autres Blancs, officiers, administrateurs, etc. Il y avait un ou deux indigènes à l'époque dans une classe de cet établissement, devenu le Lycée lamine Guèye. ¹⁰⁶»

C'est durant cette période que le jeune collégien fait l'expérience « des disparités locales, des différences entre la condition des uns et des autres », ce qui expliquerait, selon lui, son choix d'être « à gauche », alors qu'en principe au regard de ses origines familiales (issu d'une famille de religieux musulmans dont il porte le nom d'un des membres, Thierno Abdoulaye Ly), il était « appelé à être un fichu « bourgeois ».

Ce sentiment d'être un privilégié, et surtout de se sentir « en marge de beaucoup du vécu des autres Sénégalais de (sa) génération ». Son intérêt pour l'histoire reste lié au bonheur qu'il eut de connaître André Villard, l'auteur de *Histoire du Sénégal* (1943) et archiviste du Gouverneur général de l'AOF. Ce dernier non seulement le familiarisa avec la bibliothèque du gouvernement général, mais encore l'encouragea à étudier l'histoire, car, disait-il, « c'est indispensable que ces gens-là connaissent leur histoire ». Le désir d'assurer la relève de son bienfaiteur, et certainement l'utilité de la recherche historique quant à la compréhension du

¹⁰⁵F. Iniesta, « A propos de l'Ecole de Dakar. Modernité et tradition dans l'œuvre de Cheikh Anta Diop », in M.C. Diop, *Le Sénégal contemporain*, Paris, Karthala, 2002, p. 101-102.

¹⁰⁶Babacar Fall et al., *Dialogue avec Abdoulaye Ly. Historien et homme politique sénégalais*, Dakar, IFAN/ Cheikh Anta Diop, Ecole Normale Supérieure, Sud FM, 2001, p. 28.

passé pèseront lourdement dans le choix de ses études supérieures en France dans les années 30.

Cependant, l'intérêt pour l'histoire ne signifie pas pour autant un retour au passé pour s'y complaire ou encore l'utiliser comme outil de défense. « L'histoire¹⁰⁷, selon lui, est vivante, (...) elle existe par rapport à mon présent qui m'en inspire la problématique, par rapport à ce que je vis et à ce que je projette. »

Ainsi, contrairement à Cheikh Anta Diop qui opère un retour à l'Egypte pour la restauration d'une conscience historique, Ibrahima Ly propose une autre approche fondée sur le concept d'« anti-histoire ». Ce dernier signifie la prise en charge des parenthèses historiques douloureuses et traumatisantes que constituent la traite négrière et la colonisation dans l'écriture de l'histoire africaine et la gestion du présent. Ces intervalles ont certes bouleversé le système socioéconomique traditionnel africain, mais il ne s'agit pas de les penser pour autant comme des étapes à « enjamber », comme le fait Cheikh Anta Diop, pour aller trouver la solution de la « renaissance » en Egypte pharaonique. Il ne saurait encore être question de les considérer de façon stoïque comme un « mal nécessaire », comme le veut Léopold Sédar Senghor. Il faut les interroger scientifiquement en faisant appel aux documents historiques disponibles, aux récits de voyages, bref, aux archives du colonisateur, sans oublier de leur appliquer la méthode critique. Il s'agit, pour lui, de retrouver « la vérité toute nue et sans commentaire, si chère aux chercheurs et aux éducateurs ». Sa thèse sur La connexion capitaliste des continents par l'Atlantique : la compagnie du Sénégal, 1673-1696 (publiée sous le titre de : *La compagnie du Sénégal* (Présence Africaine, 1958)) en fournit un exemple convaincant. Cette dernière fait recours aux « données fournies par les négriers eux-mêmes », et aux sources que sont les ports concernés en France : Dunkerque, Normandie, Saint-Malo, Lorient, Nantes, La Rochelle, Bordeaux, Marseille.

La finalité de la recherche scientifique à ce niveau est pour lui la compréhension de l'impact de ce système commercial dans la transformation des sociétés africaines soumises au capitalisme. Ce qui explique que dans sa thèse, il s'attèle à étudier la relation entre l'économie sucrière et le développement du marché d'esclaves africains dans les îles françaises d'Amérique au XVII^e siècle ; à la problématique du marché sénégalais dans les XVII^e et XVIII^e siècles (ch. 2) ; aux lieux d'approvisionnement des esclaves (Gorée, par exemple), au monopole commercial par les uns et les autres Français, Hollandais, en fonction des circonstances et des accords, etc.¹⁰⁸ Mais plus que la connaissance du passé et

¹⁰⁷Babacar Fall *et al.*, *ibid.* p. 38-39.

¹⁰⁸ Dans la seconde édition du livre dans les années 90, il prend conscience de la nécessité d'accentuer l'impact du commerce dans la transformation des sociétés sénégalaises, région située entre le fleuve Sénégal et le fleuve Gambie depuis leur source au Fouta Jallon jusqu'à l'embouchure de l'océan Atlantique. Cette région comprendrait les Etats actuels du Sénégal, de la Gambie, de la Guinée-Bissau et une partie de la Mauritanie. il ajoute une annexe dans laquelle il traite des sociétés concernées de leur résistance avec la religion musulmane.

son impact social, il s'agit de penser le présent en jonction avec le passé. C'est ce qui explique la jonction qu'il fait toujours entre le passé et le présent dans ces textes. Prenons le cas du «présidentialisme néocolonial»¹⁰⁹.

La politique coloniale consistait sur le plan de l'occupation spatiale à mettre une distinction entre les classes sociales. Ainsi, les Blancs habitaient le « Plateau » (centre de Dakar), alors que les autochtones étaient relégués à la périphérie (quartier de la Médina). Avec l'indépendance, selon lui, ce système politique n'a pas disparu, au contraire il a été reconduit par les détenteurs du pouvoir. Ces derniers n'ont fait que remplacer les premiers occupants. Il n'y a pas eu de rupture politique, ce qui, selon lui, a contribué à accentuer la scission entre les élites de toutes sortes et le peuple.

La fécondité de sa méthode historique se verra dans la poursuite de ses efforts par d'autres historiens et la création de « L'Ecole de Dakar¹¹⁰ ». Les productions scientifiques de ces historiens ne s'orienteront pas forcément vers le champ de l'égyptologie ou de l'histoire médiévale, mais plutôt vers la Sénégalie dont il s'agit de ne pas fuir le passé, mais de l'assumer en vue d'un avenir à construire.

Pour l'historien Boubacar Barry, un des membres de cette « école », le mérite d'une telle approche est de conduire à assumer son histoire dans sa totalité. Pour lui, « C'est comme si l'élite qui nous gouverne avait peur de son histoire, de faire face à la réalité, de se regarder dans le miroir. La seule référence à l'histoire porte dans certains cas sur l'existence des Grands empires du Ghana, du Mali, du Songhaï pour rappeler vaguement l'unification dans le passé de la majeure partie de l'Afrique de l'Ouest sous les Mansa ou les Askia. Mieux, on fait référence encore plus souvent aux exploits de nos héros de la résistance lors de la conquête coloniale avec Samori, Lat Joor, Shaykh Umar, etc. pour justifier l'idéologie du pouvoir charismatique de nos leaders actuels dans le cadre de l'unanimité nationale. En dehors de ces deux pôles de notre histoire, lorsqu'on ne se lamente pas sur le trafic inhumain de la traite négrière ou sur les horreurs de la politique de l'apartheid, c'est le vide. On a peut-être peur de se pencher sur ce long passé,

¹⁰⁹ A. Ly, *Sur le presidentialisme néocolonial au Sénégal*, Dakar, Xamle, 1983 ; voir aussi : *D'où sort l'Etat présidentieliste du Sénégal ?*, Saint-Louis, Editions Xamal, 1997.

¹¹⁰ Sur « L'Ecole de Dakar », nom donné par Boubacar Barry. Elle ne se définit pas, selon lui, par opposition à l'Ecole Française ou Anglo-saxonne sur le plan scientifique, mais par « la volonté d'approfondir les recherches en sciences sociales pour changer le destin de nos sociétés ».

Sur la question, lire B. Barry, « Ecrire l'histoire dans l'Afrique post-indépendance : le cas de l'école de Dakar », in Boubacar Barry, *Sénégalie, plaidoyer pour une histoire régionale*, SEPHIS, Amsterdam, 2001 : 36-64 ; Ferran Iniesta, « A propos de l'Ecole de Dakar. Modernité et tradition dans l'oeuvre de Cheikh Anta Diop », in Momar Coumba Diop (sous dir.), *Le Sénégal contemporain*, Paris, Karthala, 2002, p. 91-108, traite de la gestion de la pensée de Cheikh Anta Diop par ses « héritiers » et pour lui « on a l'impression que le gros de l'Ecole s'est embourbé dans les marécages de la langue, comme si elle fut la clé de l'africanité pharaonienne ou de leur négritude pigmentaire » p. 98 ; Ibrahima Thioub, « L'Ecole de Dakar et la production d'une écriture académique de l'histoire » in Momar Coumba Diop (sous dir.), *Le Sénégal contemporain*, Paris, Karthala, 2002, p. 109-152. Pour lui, la définition de « L'Ecole de Dakar » connaît une réelle difficulté quant à son identité, car, en réalité, elle n'a « ni outils spécifiques ni une façon à elle de lire le passé. Jusqu'ici son existence est simplement supposée. Dans les sens où je l'emploie, l'expression (...) désigne un pôle, parmi d'autres, en Afrique - Markerere, Ibadan, Dar-es-Salam - où des spécialistes de diverses disciplines élaborent des savoirs sur des sociétés africaines largement informés dans leur genèse par la montée en puissance du mouvement anticolonial, au lendemain de la Seconde Guerre mondiale », p. 115.

d'interroger les différentes phases des mouvements de populations, les causes des conflits qui les ont opposés à un moment de leur histoire, les mécanismes des inégalités sociales et économiques, le rôle de la violence dans nos sociétés, les adaptations sur le plan technologique, les révolutions et surtout les multiples échecs. Il s'agit, en un mot, de ne pas fermer les yeux sur la dynamique de notre histoire glorieuse ou pas glorieuse.¹¹¹ »

Dans son ouvrage *La Sénégambie du XV^e au XIX^e siècle. Traite négrière, islam et conquête coloniale*, (1988), l'historien considère que cette longue période de « régression de nos sociétés dans tous les domaines, celle de la perte progressive de notre autonomie et surtout de notre capacité d'initiative » doit conduire à l'écriture d'une « nouvelle histoire en jetant un regard critique sur notre passé à partir du présent qui nous interpelle constamment. De ce fait le combat de l'histoire est inséparable du combat pour la démocratie, l'unité et les libertés fondamentales de l'homme dans ce contexte d'émiettement politique et économique de nos Etats à parti unique de fait.¹¹² »

L'objectif de l'ouvrage alors est certes d'écrire une histoire globale de la Sénégambie du XV^e au XIX^e siècle, (les dynamiques sociales, politiques, religieuses et commerciales, etc.), mais aussi « d'aborder les problèmes actuels de l'intégration régionale des six Etats nationaux du Sénégal, de la Gambie, de la Mauritanie, du Mali, de la Guinée-Bissau et de la Guinée Conakry¹¹³ ».

Un autre mérite, et non des moindres, de l'approche socioéconomique amorcée dans *La Compagnie du Sénégal*, se verra dans le travail d'un autre historien : Abdoulaye Bathily.

Dans son article sur « La traite atlantique des esclaves, ses effets économiques et sociaux, genèse du sous-développement en Afrique noire¹¹⁴ », Abdoulaye Bathily montre le rôle joué par ce commerce maritime dans l'évolution économique et la modification sociale et culturelle des trois continents, l'Afrique, l'Amérique et l'Europe. Il sera à l'origine des rivalités diplomatiques et même de guerres entre les puissances maritimes de l'époque (17^e et 18^e siècles), car c'était « un puissant moteur dans la génération du surplus et, par conséquent, un stimulant dans l'essor du mode de production capitaliste ». En effet, il permet d'obtenir de la main-d'œuvre servile à bon marché pour les plantations et les mines d'Amérique, et un afflux des denrées coloniales avec l'économie de rapines dans les colonies.

¹¹¹ B. Barry, *La Sénégambie du XV^e au XIX^e siècle. Traite négrière, islam et conquête coloniale*, Paris, L'harmattan, 1988, p. 10-11.

¹¹² B. Barry, *ibid.* p.11.

¹¹³ B. Barry, *ibid.* p. 12.

¹¹⁴ *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines*, n°17, 1987, p. 83-93 ; voir, du même auteur, sur les conséquences socioéconomiques de la traite : *Guerriers, tributaires et marchands. Le Gajaaga (ou Galam), le pays de l'or. Le développement et la régression d'une formation économique et sociale sénégalaise 18^e -19^e siècle*, tome 2, Dakar, Thèse pour le doctorat d'Etat ès lettres, 1985 ; voir dans *les Mélanges. John FAGE* : A. Bathily, « La traite atlantique des esclaves et ses effets économiques et sociaux en Afrique : le cas du Galam, royaume de l'interland sénégalais au 18^e siècle », *Journal of African History*, 27, 1986, p. 269-293.

Les conséquences pour les peuples africains sont néfastes : la régression économique avec la dégradation de la vie matérielle, « La crise agricole illustrée par les famines et disettes endémiques relatées par les sources et recensées par de nombreux auteurs ne s'explique pas seulement par les déficiences du climat et les catastrophes naturelles (sécheresses, inondations, périls aviaires), comme c'est le cas en Afrique de l'Ouest. La ponction démographique opérée du fait de l'esclavage sur les couches d'âge les plus aptes physiquement (15-35 ans) et l'insécurité provoquée par l'état de guerres permanent ont entraîné la chute de la production dans les campagnes¹¹⁵. »

Un autre effet induit de ce commerce et non moins négatif : la dépendance sociale. On assiste en effet à la naissance de nouvelles classes sociales en rapport avec ce commerce, les marchands intermédiaires servant d'auxiliaires aux comptoirs. Des groupes de professionnels chargés de capturer les esclaves constituèrent une sorte « d'aristocratie militaire ». Les classes dirigeantes qui avaient besoin des armes et des munitions pour faire la guerre en dépendaient aussi, puisqu'elles devaient payer en esclaves, ce qui entraînera des situations d'endettement et de dépendance, avec, comme effets pervers, de conduire les classes dirigeantes à toujours plus de violence avec les raptés en vue de fournir des esclaves et forcément d'instaurer progressivement une rupture avec leurs sujets. Ce que l'historien sénégalais appelle « la crise de confiance » illustrée par l'aphorisme célèbre « *Buur du mbokk* » (le roi n'est pas un parent).

Une des conséquences de cet intérêt porté à l'espace sénégalais entre le XV^e et le XIX^e siècle inauguré par Abdoulaye Ly se verra par la suite. On assiste à une diversité de productions scientifiques mettant fin à l'époque de la « légende dorée » d'une histoire de l'Afrique ramenée à la geste de ses grands hommes ou encore d'une société idéalisée quant à ses propres normes, ce qui expliquerait selon Ibrahima Thioub dans « L'Ecole de Dakar et la production d'une écriture académique de l'histoire¹¹⁶ », que très peu d'historiens durant cette période ont exercé leurs talents sur le genre biographique. Certes, Iba Der Thiam a rédigé une biographie de Maba Diakhou Bâ (1977), Boubacar Barry (1976) a retracé la vie de Bokar Biro, Abdoulaye Bathily (1977) la carrière de Job ben Salomon, Ousseynou Faye (1994) la vie de Kaan Faye et Ibrahima Thioub (1992) les vies de Yaadikkoon et Abdou Ndiaye, mais cela reste insuffisant au regard du nombre de biographies possibles.

L'objectif des chercheurs de cette « Ecole » semble être plutôt de jeter un regard critique sur les sociétés africaines. Ainsi, Mamadou Diouf, dans *Le Kajor au XIX^e siècle. Pouvoir cédde et conquête coloniale*, aborde la question sous l'angle politique. Il fait ressortir l'implication des pouvoirs traditionnels, les Garmi, qui, uniquement soucieux de renforcer et faire perdurer leur règne, s'allieront la classe

¹¹⁵ *Annales Faculté des Lettres et Sciences Humaines*, n°17, 1987, p. 86.

¹¹⁶ I. Thioub, « L'Ecole de Dakar et la production d'une écriture académique de l'histoire », in M. C. Diop, *Le Sénégal contemporain*, Paris, Karthala, 2002, p. 125, note 22.

guerrière, les *Ceddo*, afin de se donner plus d'efficacité dans la quête des esclaves. Ce qui conduira « le repli des groupes sur eux-mêmes et l'organisation de la défense contre les pillages, le déplacement des masses paysannes vers les régions islamisées plus sûres, et l'émergence d'une nouvelle force dans l'espace sénégalais : « l'islam militant »¹¹⁷. » Une des conséquences est alors de contribuer au renouveau de l'islam en permettant aux *Badoolo* ou classes paysannes de se mobiliser grâce à la religion et même de se donner une nouvelle forme de sécurité et de solidarité fondée non sur l'appartenance ethnique (filiation à un ancêtre commun) ou encore politique (appartenance à la famille régnante), mais plutôt sur le partage d'une même confession religieuse transcendant ces considérations. Mais au-delà de l'aspect critique, il s'agit aussi d'élargir et d'enrichir la connaissance historique de la région en diversifiant les angles d'attaque.

Un autre objectif de ces chercheurs est d'investir de nouveaux créneaux. Birahim Diop opère une approche de la traite atlantique à partir de son impact sur l'espace, « Traite négrière, désertions rurales et occupation du sol dans l'arrière-pays de Gorée »¹¹⁸ ; « Les villages désertés de l'espace sénégalais. Contribution à l'histoire de l'habitat et de l'occupation du sol »¹¹⁹ ; « L'impact de la traite négrière sur l'habitat en pays wolof ».¹²⁰ Les déplacements des populations dans leur quête de sécurité vont introduire diverses transformations socioculturelles qui ne sont pas à négliger.

Hamady Bocoum introduit une approche sous l'angle des technologies dans « Stagnation technologique et traite atlantique (l'exemple de la sidérurgie)¹²¹ ». Pour lui, on assiste à la « défaite » des technologies de la sidérurgie avec l'arrivée des Européens à partir du XV^e-XVI^e siècle. Celle-ci est liée à l'incapacité des métallurgistes africains à soutenir la concurrence face aux produits issus de la révolution technologique issue de la réduction du minerai de fer. En effet, les zones de production vont progressivement disparaître au profit de l'importation des barres de fer fabriquées en Europe, avec, comme conséquence, de laisser ce marché aux mains des Européens qui en feront une monnaie d'échange avec les esclaves.

¹¹⁷ Mamadou Diouf, *Le Kaajoor au XIX^e siècle. Pouvoir ceddo et conquête coloniale*, Paris, Karthala, 1990, p. 18.

¹¹⁸ B. Diop, (1997), « Traite négrière, désertions rurales et occupation du sol dans l'arrière-pays de Gorée », in *Gorée et l'esclavage, actes du séminaire sur Gorée dans la traite atlantique : mythes et réalités*, (Gorée, 7-8 avril 1997), Dakar IFAN-CAD, Initiations et Etudes africaines, 38 : 137-153.

¹¹⁹ B. Diop, (1997), « Les villages désertés de l'espace sénégalais. Contribution à l'histoire de l'habitat et de l'occupation du sol », *Archeoafrika*, Bulletin de l'Association interdisciplinaire d'Archéologie africaine (AIPA), 2, : 35-44.

¹²⁰ B. Diop, (2000), « L'impact de la traite négrière sur l'habitat en pays wolof », in Djibril Samb (éd.), Saint-Louis et l'esclavage, actes du symposium international (La traite négrière à Saint-Louis du Sénégal et dans son arrière-pays), Saint-Louis, 18, 19 et 20 décembre 1998), Dakar, IFAN-CAD, *Initiations et Etudes africaines*, 39 : 177-196.

¹²¹ H. Bocoum (2000), in Djibril Samb (éd.), Saint-Louis et l'esclavage, actes du symposium international (La traite négrière à Saint-Louis du Sénégal et dans son arrière-pays), Saint-Louis, 18, 19 et 20 décembre 1998), Dakar, IFAN-CAD, *Initiations et Etudes africaines*, 39 : 51-66.

Ces diverses analyses (politique, spatiale, technologique) contribuent à enrichir, à renouveler la compréhension de la traite, et surtout montrent tout l'apport des historiens sénégalais.

Au final, ces trois intellectuels (L.S. Senghor, Cheikh Anta Diop et Ibrahima Ly) auront contribué chacun à sa manière à la vie des idées grâce à leurs idées, mais aussi à l'émergence de toutes celles qu'ils ont suscitées en leur faveur ou contre eux, ce qui aura le mérite d'avoir installé une configuration intellectuelle de qualité. Il reste que les intellectuels ne participent pas seulement au savoir par l'intermédiaire de leurs œuvres ou créations personnelles, mais encore par les débats dans les espaces publics, lieux qui leur permettent d'atteindre un public plus étendu.

2.2 Les espaces publics

Le gain à obtenir pour les élites avec ces espaces publics est, d'une part, de continuer à développer leurs idées, mais, d'autre part, de les faire partager à un plus grand nombre de personnes. C'est dans ce sens qu'avant les années 60, les intellectuels sénégalais vont mettre à profit les quelques espaces existants et souvent concentrés en ville, et particulièrement à Dakar, capitale administrative de l'AOF, mais aussi centre de la vie intellectuelle et culturelle. Ces lieux sont de types public (la Chambre de commerce) ou privé (d'inspiration chrétienne : Centre Daniel Brottier et Centre Saint Dominique).

2.2.1 La chambre de commerce de Dakar 122

En vue d'organiser et de développer le commerce dans la colonie, l'administration avait mis en place des institutions appropriées : les chambres de commerce. Ces dernières étaient chargées de donner des avis sur les questions qui lui sont soumises en vue d'améliorer le commerce, de tenir les registres de tous les négociants établis sur la place, etc. C'est ainsi que dès la fin du 19^e siècle, précisément le 15 septembre 1835 à Gorée, fut créée une commission commerciale ; puis, à Dakar en 1918, une chambre de commerce. Cette dernière, en plus de sa fonction administrative, est aussi un espace de rencontre et de débats. Sa célébrité et sa renommée à l'époque étaient dues en partie au fait que la chambre de commerce va constituer un des premiers lieux publics d'expression de l'élite indigène. C'est ici que s'exprimera le premier agrégé de grammaire africain invité par le Foyer France-Sénégal le 10 septembre 1937 pour parler du problème culturel en Afrique Occidentale Française (AOF).

Au cours de cette conférence, Léopold Sédar Senghor surprend tout son monde. En effet, face aux Européens qui s'attendaient à une défense et à un éloge de leur

¹²² Sur les chambres de commerce au Sénégal, voir Diallo Alpha, La mise en place des chambres de commerce au Sénégal, Dakar, Université Cheikh Anta Diop, Faculté des Lettres, (mémoire de maîtrise) 1979 ; Primature, Secrétariat général du gouvernement, Direction des Archives du Sénégal, Répertoire. Fonds de la chambre de commerce d'agriculture et d'industrie- 1907-1975, Dakar, 1996.

système éducatif dont il était l'un des meilleurs produits, il évoque la possibilité d'un système d'enseignement bicephale ou bilingue. Il préconise l'introduction des langues maternelles, de la géographie, de l'histoire, de la morale indigène, etc.

Aux élites indigènes qui s'attendaient à ce qu'il aborde la question des bourses, de leur nombre, de la limite d'âge pour l'obtention de la bourse, etc., il préconise comme viatique, ou *Yobel*, ces paroles du poète et romancier négro-américain, natif de la Jamaïque, Claude MacKay : « Plonger jusqu'aux racines de notre race et bâtir sur notre profond fond, ce n'est pas retourner à l'état sauvage : c'est la culture même.¹²³ »

La mobilité et la circulation des intellectuels se verront dans la manière dont ils font passer d'un lieu à l'autre, c'est-à-dire les autres espaces privés en vue toujours d'accroître la diffusion de leurs pensées.

2.2.2 Les centres d'inspiration chrétienne

Le centre Daniel Brottier

Créé en 1949 par le Révérend Père Georges Courier, directeur fédéral des Œuvres¹²⁴ au moment où les relations entre Africains et Européens se limitaient presque toujours aux relations de travail, le Centre Culturel Daniel Brottier¹²⁵ voulut être :

- un centre de rencontre entre personnes de toute origine, confessions religieuses et opinions politiques, mais désirant toutes œuvrer au service de l'Afrique ;
- un centre de formation culturelle et civique ;
- un centre de formation humaine, notamment par le développement de la lecture.

Pour atteindre ces objectifs sont organisés :

- des cercles d'études, avec des cours systématiques soit de culture générale, soit d'économie politique et de sociologie ;
- des études sur les besoins et les possibilités de lecture en milieu urbain ;
- des cycles de conférences avec des personnalités européennes et africaines sur des thèmes culturels et les problèmes de l'évolution et les transformations de l'Afrique.

¹²³ Léopold Sédar Senghor, *Liberté I. Négritude et Humanisme*, p. 21.

¹²⁴ Archives de la Centrale des œuvres de Dakar, 1949 -1969.

¹²⁵ Le Père Daniel Brottier est un missionnaire spiritain, vicaire général de Dakar et fondateur de la cathédrale du Souvenir africain, de l'union nationale des combattants et de l'œuvre des orphelins-apprentis d'Auteuil.

Ce dernier objectif –celui en rapport avec les conférences- sera « exploité » par les clercs, comme le révèlent leurs multiples interventions, à l’observation des programmations.¹²⁶ Prenons le cas des années 50, période qui précède et prépare les Indépendances dans les années 60.

Programme 1954 à 1959

Année 1954 :

- Lamine Diakhaté (2 décembre 1954) : « A la recherche d’une civilisation africaine » ;

Année 1955 :

- Assane Seck, (22 février) : « L’enseignement primaire en A.O. F. » ;
- Me Thiam Doudou, (24 mars) : « Le problème des libertés publiques en A.O.F. » ;

Année 1956 :

- Me Thiam Doudou, (22 février) : « Civilisation et Colonisation » ;
- Abdoulaye Ly, (7 mars) : « Structures économique et sociales de l’A.O.F. » ;
- Me Diop Fadilou, (25 juillet) : « Le syndicalisme africain à l’heure de l’autonomie » ;

Année 1958 :

- M. David Soumah, (26 novembre) : « L’évolution du syndicalisme » ;

Année 1959 :

- Gabriel d’Arboussier, (22 avril) : « Les problèmes des fédérations dans l’Ouest africain » ;
- Léopold Sédar Senghor, (22 novembre) : « Les nationalismes d’outre-mer »,
- Me. Abdoulaye Wade, (2 décembre) : « Démocratie et pays sous-développés ».

Ce que l’on remarque, c’est la diversité des thématiques portant sur la culture (Lamine Diakhaté, Doudou Thiam), l’éducation (Assane seck), l’économie (Abdoulaye Ly et Abdoulaye Wade), et surtout la politique (Doudou Thiam, Fadilou Diop Gabriel d’Arboussier, Léopold Sédar Senghor). Avec deux

¹²⁶ Nous retiendrons particulièrement les intervenants africains en rapport avec notre problématique : voir encore ,sur le Centre Daniel Brottier , *Le Soleil* du 21 avril 1989 : « Daniel Brottier cherche son lustre d’antan ».

directions : la première, celle de la revendication d'une identité culturelle face au système colonial ou encore l'obtention de libertés politiques et syndicales dans ce contexte ; la seconde, un effort de penser les questions, par exemple économiques, à travers le problème du sous-développement et de la démocratie. Une telle attention aux questions spécifiques à l'Afrique et la volonté d'y apporter des réponses satisfaisantes vont se renforcer les années suivantes, comme le montre le programme du début des années 60, principalement les deux premières années après l'accession à la souveraineté nationale.

Programme de 1960 à 1962

Année 1960 :

- M. Fofana Abdoulaye, ministre de l'Education et de la Santé du Mali, mercredi 17 février : « L'enseignement au Mali : problèmes et perspectives » ;
- Dr Marc Sankalé, médecin à l'Hôpital Le Dantec, 24 février, « Souveraineté nationale et problèmes sanitaires internationaux » ;
- M. Léopold Sédar Senghor, mercredi 6 avril « L'Europe, l'Afrique et la culture » ;
- Dr Albert Bachir, samedi 7 mai « Commercialisation et industrialisation de l'arachide » ;
- Gabriel d'Arboussier, mercredi 29 juin, « Le mouvement général d'indépendance en Afrique noire » ;
- Joseph Mathiam, conseiller technique, mardi 12 juillet, « Jeunesse et construction nationale ».

Année 1961 :

- Gabriel d'Arboussier, garde des Sceaux, ministre de la Justice, 18 janvier « La coopération des Etats africains et les problèmes internationaux » ;
- Abdoulaye Wade, mercredi 8 février, « Les Etats africains et la primauté du droit ».

Année 1962 :

- Joseph Mathiam, commissaire adjoint au Plan, vendredi 18 mai : « L'intellectuel africain face développement de son pays ».

Tout se passe comme si les élites intellectuelles avaient décidé de prendre à bras le corps les différents problèmes posés tant sur le plan de l'éducation (A. Fofana), de la santé (M Sankalé), de l'économie et du développement (Dr Bachir, J Mathiam) que sur celui des relations de coopération avec les autres Etats (A. Wade), etc. Et ce qui est instructif, c'est la façon dont ils allient les revendications identitaires et la volonté de construction d'une nation et la quête du développement ou sortie du sous-développement.

La circulation d'un lieu à l'autre est encore un moyen pour les clercs de mieux communiquer et d'approfondir leurs points de vue. C'est ainsi que le centre culturel Saint Dominique va se donner comme une seconde opportunité.

Le centre culturel Saint Dominique

Inauguré en décembre 1957 à Dakar, route de Ouakam, près de l'université, ce centre se veut un lieu « où tous ceux que cela intéresse peuvent être informés des grands courants d'idées qui, directement ou indirectement, animent le monde actuel, et particulièrement le monde africain, que ce soit au point de vue religieux, sociologique ou culturel ». A la suite du Centre Daniel Brottier, il se veut un lieu d'échanges, mais avec la spécificité suivante : un accent sur les questions de l'islam africain, sur les rapports entre le marxisme et les pays africains, et sur l'impact des sciences et des techniques dans le monde actuel. L'intérêt pour ces questions reste lié, d'une part, au contexte local, avec une majorité musulmane en dialogue avec une minorité chrétienne, d'autre part, à la nécessité d'armer contre ce qu'on appelle « la « séduction que peut exercer sur l'Afrique l'expérience chinoise par exemple, pays sous-développé et colonisé, et qui est en train, par un gigantesque coup de reins, de venir un des « Grands » du monde moderne.¹²⁷ ». Le même mécanisme de défense s'exerce en ce qui concerne la fascination vis-à-vis de la science et de la technique. Il faut conduire aux débats publics à l'ère des techniques : l'homme doit-il mettre en pratique tout ce qu'il sait ? Cela est-il souhaitable et bénéfique ?

L'un des mérites, à ce propos, du centre est alors de mettre en confrontation des intervenants aux convictions idéologiques et religieuses très diverses. Quelques thématiques illustrent assez bien une telle orientation.

-1975 : Pourquoi le planning familial au Sénégal ? Des démographes, psychologues, sociologues, économistes, théologiens tentent de répondre.

-1976 : Quel avenir pour la ville de Dakar ? Une recherche pluridisciplinaire sur les problèmes qui se posent à Dakar.

¹²⁷ *Horizons africains*, n° 117, février 1960.

-1979 : Points de vue sur les rapports entre catholicisme et religions traditionnelles.

L'audace d'une telle option réside dans le fait que ces thèmes sont des sujets sensibles. Prenons comme exemple typique la question du planning familial et des rapports entre religion chrétienne et religion traditionnelle. Dans le premier cas, la sensibilité de la question réside dans la conception traditionnelle faisant de l'enfant une richesse sociale et de la fécondité une bénédiction divine. En faire un objet de débats en invitant des démographes, des psychologues, des sociologues, des économistes et des théologiens, c'est véritablement se situer dans une perspective de non fermeture de la discussion. Pour le second exemple, sur les rapports entre religion traditionnelle et religion chrétienne, la même problématique est posée : comment concilier les valeurs de la culture noire et celle chrétienne. En d'autres termes commettre en débat deux conceptions du monde et de l'homme parfois très opposées. Dans tous les cas, ces débats, à l'image du dernier cas, ne pourront que contribuer à « nourrir » toutes les réflexions antérieures dans la presse écrite (*Le Soleil*). De plus, à cette audace, il faudrait encore ajouter une volonté d'innovation s'exprimant à travers un partenariat avec l'Association Nationale des Artistes Plasticiens du Sénégal (ANAPS) et l'organisation dans les années 90, des journées « Art et université », en vue de montrer « l'importance de l'innovation et de la créativité, pour une meilleure expression de l'âme africaine ». Occasion offerte aux intellectuels pour intervenir sur :

-Art et raison

-Art et religion

-Art et développement

-Art et histoire

-Art et technique de l'art.

En résumé, l'atout de ces espaces publics est de contribuer à installer des lieux de discussion et de circulation en leur sein en vue de mieux faire connaître leurs pensées. D'où leur importance dans les années à venir avec leur multiplication à la faveur de mesures politiques et administratives, mais encore d'initiatives individuelles de clercs. Aussi les classerons-nous en deux types : les centres culturels nationaux publics, privés et ceux étrangers.

2.2. 3 Les centres nationaux publics

Les anciens centres culturels - La Chambre de commerce, le Centre Daniel Brottier, le Centre Saint Dominique- continuent d'exister, mais connaissent quelques difficultés face à la concurrence. Les raisons pourraient être d'ordre

interne. La Chambre de commerce de Dakar se réoriente davantage vers sa vocation naturelle : la défense des intérêts des acteurs économiques. Les centres catholiques diversifient leurs activités. Le Centre Daniel Brottier, par exemple, en plus des conférences, met l'accent sur les ciné-jeunes, les expositions, les soirées théâtrales, etc. Le Centre Saint Dominique poursuit ses conférences pour la formation intellectuelle et spirituelles, mais surtout met en place un service d'entraide scolaire en 1969 en vue d'aider les lycéens démunis et de donner une alternative aux élèves exclus du système classique après les événements de mai 1968. Il s'agit alors de mettre l'accent sur le dynamisme de ces nouvelles structures venant donner un nouveau souffle à la vie culturelle et créant de nouveaux espaces de prise de parole publique.

Avec l'accession à la souveraineté nationale en 1960, on va assister à une multiplication des centres culturels, et ce, à la faveur de mesures politiques hardies de la part des autorités de l'époque, mais grâce à des initiatives individuelles comme celles de certains intellectuels. C'est ainsi qu'après la création d'un ministère de la Culture au sortir du Festival mondial des arts nègres de 1966, ce sont les centres culturels régionaux chargés d'exécuter cette politique qui voient le jour. Le Centre culturel africain du Fleuve ; le Centre culturel du Sénégal oriental ; le Centre culturel africain de Louga ; le Centre culturel africain de Casamance ; le Centre culturel africain de Thiès, etc. La vitalité intellectuelle de ces derniers pourrait être symbolisée par la Maison de la culture « Douta Seck », nom d'un comédien sénégalais¹²⁸. Résidence administrative du temps colonial puis résidence du Président du conseil, Mamadou Dia, la maison devient en 1997, sous la présidence d'Abdou Diouf, la « Maison de la culture » rattachée au ministère de la Culture. A l'origine de la mise à disposition de cette résidence au service de la culture un homme : Ousmane Sow Huchard, anthropologue, muséologue, musicologue et critique d'art.¹²⁹ Ce dernier, après la transformation du Musée dynamique créé à l'occasion du festival mondial des arts nègres en 1966 dont il était le conservateur en chef dans les années 80 en une Cour de cassation, va peser de tout son poids pour que la culture ait un nouvel espace d'expression.

Les objectifs de la « Maison de la culture Douta Seck » sont de contribuer à la promotion de la culture nationale et internationale, mais aussi d'être un cadre de réflexion et de diffusion des idées. C'est dans ce sens qu'y sont organisées des

¹²⁸ Douta Seck, le comédien sénégalais le plus célèbre. Il a incarné de nombreux rôles dont celui du roi Christophe dans la pièce d'Aimé Césaire : *La tragédie du roi Christophe*. Il a joué dans de nombreux films : *Pétanqui, Amok, L'aventure ambiguë, Rues Cases nègres, Jom*, etc. Voir *Waraango*, n° 9, 4^{ème} trim. 1984 : le vieil homme et les planches : l'itinéraire de Douta Seck.

¹²⁹ Ce qui le conduira plus tard, dans les années 2000, à mettre en place dans sa ville natale, Ziguinchor, le projet de la Maison de la musique africaine (MAMA) pour la sauvegarde du patrimoine musical africain, avec un musée d'instruments africains de musique, un centre international de documentation et d'information sur les musiques africaines et une radio pour la promotion de la musique. Sur Ousmane Sow Huchard, voir *La kora : objet-témoin de la civilisation Manding (Essai d'analyse organologique d'une harpe-luth africaine)*, Dakar, Presses universitaires de Dakar, 2000. Puis : *La culture, ses objets-témoins et l'action muséologique (sémiotique et témoignage d'un objet-témoin : le masque kanaga des dogons de Sanga)*, Dakar, édition du Nègre international, 2010.

activités diverses : conférences, expositions, théâtres, récitals de poésie, ateliers de formation artistique, présentation du patrimoine immatériel, (cérémonie traditionnelle d'imploration de la pluie ou *Bawnaan*, etc., témoignant de son dynamisme au plan de la vie culturelle. Pour les grandes conférences, selon Samsidine Mané, un des responsables du centre, « nous comptons parmi nos invités des universitaires : M Mary Teuw Niane, recteur de l'Université de Saint-Louis et futur ministre de l'Enseignement supérieur, pour les mathématiques ; pour l'épopée, M. Bassirou Dieng de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines ; pour le théâtre, M. Massamba Guèye, (futur directeur du théâtre national Daniel Sorano), tous de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines, etc. ¹³⁰ ».

Ces diverses interventions *extra muros* des universitaires sont la preuve qu'il arrive aux intellectuels, plus souvent qu'on ne le croit, de sortir des amphithéâtres pour partager leurs savoirs avec le grand public.

Au plan des initiatives personnelles, l'exemple du Centre Africain d'Animation et d'Echanges Culturels (CAEC) fondée par l'écrivain Aminata Sow Fall ¹³¹ est typique. La particularité de cette dernière structure repose sur l'idée qui la fonde. En effet, dit l'écrivain, « j'avais décidé de créer un centre parce qu'il fallait un endroit où les gens échangent (...). A l'époque on parlait de développement et cela voulait dire faire de l'alphabétisation fonctionnelle qui répondait aux besoins alimentaires comme l'économie villageoise et même urbaine (les gens vont s'occuper pour pouvoir se nourrir). Je ne percevais pas ainsi le développement. L'idée centrale qui m'est chère, c'est qu'au cœur et à l'origine du développement il y a le développement humain. C'est par le développement humain que l'on maîtrise tous les éléments matériels et que l'on peut les organiser de façon que l'homme ne puisse pas se perdre et garde sa liberté et sa dignité ¹³² ». A cet effet, elle organise non seulement des conférences, mais encore des séances de lecture, de contes, d'échanges culturels à travers les séjours d'étudiants étrangers, notamment américains, au Sénégal.

Mais la vie intellectuelle n'est pas seulement animée par des centres nationaux publics ou encore privés, mais encore par les centres culturels étrangers.

2.2. 4 Les centres culturels étrangers

On peut en énumérer plusieurs : le Centre d'échanges culturels de langue française ¹³³ ; le Centre culturel soviétique ; le Centre culturel allemand (Goethe Institut) ; le Centre culturel italien, etc. Ces lieux sont destinés, dans le cadre de la coopération, à stimuler les échanges culturels par des activités diverses : lectures, projections de films, théâtre, etc., mais aussi ils donnent parfois

¹³⁰ Entretien du 11/04/2013.

¹³¹ Fondatrice encore du Centre International d'Etudes, de Recherches et de Réactivation sur la Littérature, les Arts et la Culture (CIRLAC) à Saint-Louis.

¹³² Entretien du 15/01/2013.

¹³³ Le centre culturel s'appellera plus tard Institut Français Léopold Sédar Senghor au début des années 2000.

l'opportunité aux intellectuels d'échanger sur des questions multiples. A titre illustratif, le colloque organisé par la fondation allemande, Goethe Institut, et l'Université Cheikh Anta Diop sur : « penser le développement » (30 octobre au 1 novembre 1997). Il est l'occasion de confronter les points de vue d'universitaires sénégalais et allemands sur la question.

Dans la rubrique : raison, rationalité et développement, Karl Siegbert Rehberg, professeur de sociologie à l'Université de Dresde « Modernisation-une évolution de la rationalité ? » et Berthold Franke, directeur du Goethe-Institut, « Développement, progrès et épanouissement de la raison », présentent des conceptions de la modernité et du développement qu'on pourrait mettre en parallélisme avec celles des philosophes sénégalais, Ousseynou Kane, « Crises institutionnelles et politique de développement » et Aminata Diaw Cissé, « Le futur à inventer : quelle modernité pour l'Afrique ? ».

Pour Karl-Siegbert Rehberg, même si l'on admet que les concepts sociologiques sont tributaires de leurs lieux d'émergence, ainsi celui de classe sociale, par exemple, en rapport avec la naissance du capitalisme européen, il reste que ceux élaborés dans d'autres contextes socio-historiques différents peuvent être utiles dans le débat. Aussi va-t-il s'appuyer sur les auteurs sociologues allemands en vue de poser leur conception du développement. Max Weber est le premier auteur invoqué, car ayant pensé le développement de la société capitaliste en rapport avec la notion de rationalisation. En effet, le type de raison qui fonde les activités au sein de ce milieu social est celle qui calcule au nom d'une fin : l'efficacité ou rentabilité. Ainsi rationalité est synonyme, chez lui, de « calcul » des moyens en vue de la fin à tous les niveaux : social, économique, politique, etc. Cependant, ce modèle social n'est pas le seul envisageable. Il peut en exister d'autres. Aussi Karl-Siegbert Rehberg peut-il dire que « Weber n'a pas (...) commencé par l'affirmation d'une logique unificatrice du développement dans toutes les sociétés et toutes les visons du monde. Au contraire, il a entrevu des possibilités de diversification et d'alternatives de développement ».¹³⁴

La porte est ouverte pour l'éventualité d'envisager d'autres théories en rapport avec le développement, au lieu de s'enfermer dans une vision unilatérale faisant d'une seule société le modèle à poursuivre, quel que soit son progrès économique ou démocratique. L'écueil de la théorie du progrès est évité, mais aussi celui d'une conception que toutes les sociétés doivent passer par les mêmes étapes et poursuivent la même finalité.

Norbert Elias, le second auteur dans sa théorie de processus et de civilisation, avance que cette dernière se construit grâce à un processus de canalisation des pulsions dans divers domaines : nourriture, sexualité, excréments physiques, agressivité, etc., ce qui conduit à une transformation et surtout à un contrôle

¹³⁴ Malick Ndiaye et Berthold Franck, (éds), *Penser le développement*, Université Cheikh Anta Diop et Goethe institut, p. 12.

progressif de l'individu. Faisant appel à l'exemple de la société de cour du Moyen Age, il montre le processus de modification des guerriers en courtisans. En effet, « la cour royale de Versailles (devient) le lieu symbolique d'une ritualisation presque grotesque de la potentialité du pouvoir ; la noblesse dirigeante française se retrouvant pleinement intégrée dans le scénario courtois, et ne pouvant s'en retirer qu'au risque de représailles ¹³⁵ ».

La rationalité qui sous-tend une telle opération porte à penser que grâce à la « maîtrise » des pulsions il est possible de parvenir à « civiliser » l'individu. Mais c'est oublier qu'à l'occasion de circonstances comme la guerre ou encore par la volonté d'une croissance économique forcenée, les pulsions dominatrices, agressives prennent le dessus. La perspective d'Elias d'un dynamisme social en fonction des conjonctures historiques, politiques, culturelles est féconde en ce sens qu'elle permet de penser non seulement les transformations des sociétés africaines, mais aussi le type de développement à mettre en place.

Pour le chef du département de philosophie, Ousseynou Kane, penser la notion de développement revient à ne pas tomber sur le plan théorique dans le piège de la conception élitiste des « technocrates », c'est-à-dire les économistes, les financiers et investisseurs. Il s'agit d'accepter un « regard plus profond et plus large » permettant surtout de mieux « saisir les principes, c'est-à-dire les fondements. Et cet espace large (...) est celui de la situation politique et institutionnelle des Etats africains ».

La question, selon lui, devient alors : comment penser le développement dans la situation de crise politique et institutionnelle permanente qui prévaut en Afrique ? Sa réponse, au regard des coups d'Etat à répétition dans les jeunes nations indépendantes, des guerres civiles (Congo Brazzaville), des conflits larvés (Casamance au sud du Sénégal), est la suivante : « je ne peux pas penser le développement dans cet espace ».

La perspective développée par sa collègue Aminata Cissé Diaw n'est pas très différente. En effet pour cette dernière « il y a aujourd'hui comme une imposture et une gageure à vouloir penser le développement en Afrique. Imposture à penser le développement quant au moment où l'on se départit de notre autonomie par rapport à l'économie, la dette, le cours des matières premières, etc. Il y a comme une délocalisation de la pensée qui signifie sa mise sous tutelle par des institutions qui n'ont pas fini de consacrer la toute-puissance du marché sur le politique. La floraison de concepts comme l'ajustement structurel, l'ajustement à visage humain, le développement humain durable, la bonne gouvernance, traduit, s'il en est besoin, cette absence de maîtrise intellectuelle de la question du développement et qui fit le lit même de la technocratie en Afrique ¹³⁶ ».

¹³⁵ M. Ndiaye et B. Franck, *Penser le développement*, p. 21.

¹³⁶ M. Ndiaye et B. Franck, *Penser le développement*, p. 33.

Tout se passe comme si à la dépossession des biens économiques succède celle de ne pouvoir penser, pour les Africains, leur propre développement. Aussi le sociologue Jean Copans est-il cité puisqu'il affirmait que « S'il y a une pratique socioculturelle dont on a démuné les pouvoirs africains, c'est bien la pensée sur le développement, sur leur développement ».¹³⁷ Cependant, à la différence de son prédécesseur, il y a un défi qui est lancé en même temps aux intellectuels africains, s'inscrire dans la prospective, dans le registre d'une construction d'un futur et non de se résigner. En d'autres termes, le refus de la fatalité, puisqu'« Il faut inventer, c'est-à-dire se rendre capable d'utiliser des moyens offerts en sachant que l'avenir a cessé d'être ce qui doit inévitablement se produire, qu'il doit être produit¹³⁸ ».

Ces échanges, en définitive, traduisent la diversité des approches du développement en fonction des contextes, mais surtout contribuent à prouver encore l'effort accompli par les clercs pour penser la question.

Mais si les intellectuels, sur le registre individuel, élaborent des théories, produisent des œuvres, interviennent publiquement et circulent dans les divers espaces appropriés, il reste que sur d'autres registres aussi, notamment celui « communautaire », c'est-à-dire celui du collectif, avec, comme avantages, d'installer non du provisoire, mais du durable, et surtout de créer un espace d'affinités intellectuelles et de renforcement mutuel. La présentation de ces « supports » de regroupement (les revues) ou « lieux » de rencontre (les maisons d'édition), les associations (clubs, cercles, etc.) qui viennent conforter et renforcer encore leur légitimité s'avère indispensable pour y saisir la naissance et la confrontation des idées.

¹³⁷ J. Copans, *La longue marche de la modernité africaine. Savoirs, intellectuels, Démocratie*, Paris, Karthala, p. 226.

¹³⁸ M. Ndiaye et B. Franck, *Penser le développement*, p. 34.

Chapitre 3 :

Les supports, les lieux et les groupes de légitimation

Régis Debray, dans *Le pouvoir intellectuel en France*, opère un découpage en trois cycles dans son analyse des intellectuels : le cycle éditorial (1920-1960¹³⁹), qui succède à celui universitaire (1880-1930), le cycle media (1968- ?). Il indique que le premier a vu naître et prendre de l'importance, un personnage : l'éditeur. Ce dernier, souligne-t-il, n'était pas auparavant un homme-clé dans la chaîne de production culturelle. En effet, si le titre d'un ouvrage est indispensable, en revanche, le nom d'auteur et d'éditeur ne l'est pas forcément. On a connu des époques où les divers écrits n'avaient pas d'auteurs : les almanachs, les missels, les Vies de Saints, et des héros, etc.

L'éditeur occupera une place centrale à partir du moment où il va s'interposer entre l'imprimeur et le libraire. Le premier est chargé de l'aspect technique, avec la confection du livre, et le second de l'aspect commercial, avec la vente, encore qu'il puisse advenir qu'un même individu cumule les deux dimensions : technique et marchande, autrement dit, soit imprimeur et libraire. Ce qui est décisif, c'est la place que va, désormais, occuper l'éditeur. Ce dernier, en fait, n'exerce aucune des deux fonctions technique et commerciale. Il est une espèce nouvelle née dans la deuxième moitié du XVIII^e siècle à la faveur d'une institution juridique (loi de Napoléon) imposant pour toute publication l'existence d'un « éditeur responsable ». Cette personne, et non l'auteur, devient responsable devant les autorités publiques en cas de diffamation et reste passible d'amendes ou autres peines, ce qui confère *de facto* à ce dernier une autonomie par rapport à l'imprimeur et au libraire. Et ce qui est déterminant pour la suite, c'est le poids qu'il va acquérir dans le processus de production, et la vie culturelle. C'est grâce à lui, en effet, qu'un auteur peut être connu. Il lui appartient de prendre le risque financier, par exemple, de lancer un auteur inconnu, un auteur débutant. Un auteur sans nom. Qui plus est, il lui revient de « flairer » les talents prometteurs et les porteurs d'idées nouvelles et de les proposer au public. C'est ce que fit Michel Lévy pour le jeune Ernest Renan, selon Péguy¹⁴⁰. Le mérite des éditeurs est,

¹³⁹ Régis Debray, *Le pouvoir intellectuel en France*, Paris, Editions Ramsay, 1979, ch. II : Les trois âges.

¹⁴⁰ Cité par R. Debray, *op. cit.*, p. 77, note 3.

selon R. Debray, de faire parfois le pari non de la rentabilité, mais d'opter pour « la logique de la recherche intellectuelle, esthétique et morale ».

Ce faisant, le rôle de l'éditeur dans la vie intellectuelle, selon Régis Debray, toujours dans *Le pouvoir intellectuel en France*, deviendra essentiel. En effet, sa personnalité, son réseau de relations, ses initiatives sont décisifs dans la réussite de son entreprise et la diffusion des idées. Il en est de même pour la création, la gestion et la vie des revues. Aussi, dans le contexte africain, nous appesantirons-nous sur le rôle décisif joué dans la création de revues ou encore de maisons de diffusion des idées, sur les personnes et leurs actions à leur tête. A cet effet, la revue *Présence Africaine*, avec le Sénégalais Alioune Diop (1910-1980), se donne comme un modèle.

3.1 Les revues

3.1.1 La revue littéraire et culturelle : Présence Africaine (1947)

3.1.1.1 L'homme

Alioune Diop est né à Saint-Louis, d'une famille musulmane, et comme tous les enfants de son âge, il suit l'école coranique à 5 ans avant d'aller à l'école française. Il parle de cette période dans « Histoire d'un écolier noir (par lui-même) » dans le *Bulletin de l'enseignement de l'AOF*, n° 76, juillet 1932. Il y évoque la discipline sévère des maîtres et ses efforts en vue de parvenir à réciter par cœur le livre saint : le Coran.

Sa formation à l'école française d'abord à Dagana (140km de Saint-Louis), puis au lycée de Faidherbe de Saint-Louis dans les années 20 lui fit découvrir la philosophie et ses questionnements, et surtout le goût de la réflexion et des idées. Aussi va-t-il après le baccalauréat obtenu en 1931 avec la « mention assez bien » opter pour la philosophie ou la littérature. Il est admis à l'université d'Alger en 1933 après deux ans durant lesquels il fait son service militaire à Thiès (100km de Dakar), entre avril 1932 et avril 1933 ; et surtout il revient au lycée de Saint-Louis pour y travailler comme surveillant et répétiteur. Ces années de travail, en tant que surveillant d'internat et répétiteur, sont importantes, car elles lui permettront de côtoyer les futures élites sénégalaises et surtout de développer son sens de l'écoute et ses talents de rassembleur qui lui seront utiles plus tard pour la bonne marche de la revue et de la maison d'édition *Présence Africaine*. L'étape d'Alger est encore essentielle, car il y fera la connaissance d'Albert Camus (futur prix Nobel de littérature) qui appartient au groupe d'étudiants travaillant sous la direction du professeur Jean Grenier pour le certificat de philosophie. La question de la décolonisation constitue déjà une des préoccupations des deux étudiants. Ces relations se poursuivront plus tard à Paris, et Albert Camus l'aidera lors de ses premiers pas avec la revue *Présence Africaine*. Philippe Verdin, dans sa biographie d'Alioune Diop, dit : « Avec le

succès de *La Peste*, il (va) donner un coup de main discret à la trésorerie toujours grevée de la revue.¹⁴¹»

Les qualités personnelles (talents, passion, enthousiasme) du Sénégalais ont été sans nul doute nécessaires pour l'existence de la revue dans un contexte idéologique plutôt défavorable, celui de la colonisation¹⁴². Le témoignage de Guy Tirolien, dans son hommage, est assez explicite à cet effet : « Il circonscrit les sujets qu'il nous faut étudier, distribue à chacun sa tâche, veille à la constitution des dossiers. Oui, des contacts sont à prendre avec celui-ci, avec celui-là qui peut, par son crédit, nous ouvrir une porte ; des causeries à organiser avec le concours de tel professeur, tel écrivain. Sous le compagnon enthousiaste et inspiré, on sent poindre l'universitaire scrupuleux, soucieux de méthode et d'efficacité.¹⁴³ »

Ce sont surtout ses qualités d'homme de relations qui lui permettront de mobiliser autour de son projet ses amis. Il fait appel par exemple à Michel Leiris, ethnologue, qui a publié *L'Afrique fantôme* chez Gallimard en 1934. Ce dernier le met en relation avec le peintre Pablo Picasso qu'il connaissait depuis les années 20 et qui lui offrira un tableau pour l'appuyer. Daniel Kahnweiler, le spécialiste du cubisme, signera un article dans *Présence Africaine* (N°3) intitulé « L'art nègre et le cubisme ». Georges Balandier, en 1946, contribuera également dans la revue *Présence africaine* en proposant un texte dans le premier numéro. Mais au-delà des vertus de l'homme, c'est surtout l'apport de la revue dans la vie intellectuelle qui est en jeu. Cette dernière est non seulement un lieu d'identification, mais encore une tribune pour les élites intellectuelles de l'époque.

3.1.1.2 La revue

Le nom *Présence Africaine* serait une suggestion de Jean-Paul Sartre en 1947, puisque initialement en septembre 1946, il était question de créer une revue appelée *Découvertes*. La raison d'une telle proposition semble liée à la philosophie existentialiste de Jean-Paul Sartre. « Il faut, disait-il, que la présence africaine soit, parmi nous, non comme celle d'un enfant dans le cercle de famille, mais comme la présence d'un remords et d'un espoir. »¹⁴⁴

Le logo est tiré de l'ouvrage de Marcel Griaule *Masques dogons*,¹⁴⁵ Masque d'une des régions du Soudan français (Mali actuel) symbolisant le lien de la terre, représenté par les pattes du crocodile dans la boue, et le ciel représenté par les

¹⁴¹P. Verdin, *Alioune Diop, le Socrate noir*, Paris, LETHIELLEUX, Groupe DDB, 2010, p. 46

¹⁴² Créer une revue, pour « la revalorisation de l'héritage culturel de l'homme noir » devait paraître une initiative plutôt aventureuse, d'autant que la question financière n'était pas réglée d'avance, puisqu'il ne fallait pas s'attendre à un soutien de la part du ministère des Colonies qui ne tenait pas au réveil des consciences noires.

¹⁴³ P. Verdin, *op. cit.*, p. 140.

¹⁴⁴Cité par P. Verdin, *op. cit.*, p. 164.

¹⁴⁵M. Griaule, *Masques dogons*, Paris, Publications scientifiques du Museum, 1938.

ailles de l'oiseau. Cela signifie que la revue est appelée à œuvrer pour un homme debout, les bras ouverts (à l'universel) et enraciné au sol africain. Il s'agit alors de se nourrir de toutes les créations humaines non pas pour s'empiffrer, mais pour enrichir son être. Tel est le sens véritable du proverbe toucouleur (ethnie au nord du Sénégal) : « *Niam n'goura vana niam paya* », qui signifie « mange pour que tu vives, ce n'est pas manger pour que tu engraisse ».

La ligne éditoriale est clairement définie : la revalorisation de la culture noire, ce que traduisent éloquemment les trois parties qui la (revue) composent : première partie sur les études d'Africanistes ; deuxième partie –la plus importante- sur les textes d'Africains (romans, nouvelles, poésies, pièces de théâtre, etc.) ; troisième partie, les œuvres d'art ou des pensées concernant le monde noir, textes écrits en arabe par des Africains et traduits en français, etc. n'est pas pour autant limitée aux seuls auteurs du continent. Il est question de « définir l'originalité africaine et de hâter son insertion dans le monde moderne », ce qui pourrait expliquer la composition du comité de patronage très divers puisque comprenant des non Africains appelés à développer des points de vue critiques. D'où la présence d'André Gide, écrivain, (futur prix Nobel de littérature), de P. Rivet, directeur du Musée de l'homme, de Théodore Monod, directeur de l'Institut Français d'Afrique noire, d'Emmanuel Mounier, directeur de la revue *Esprit*, de Jean-Paul Sartre, directeur de la revue *Les Temps modernes*, de R. P. Jean Augustin Maydiou, directeur de la revue *La Vie intellectuelle*, d'Albert Camus, écrivain (futur prix Nobel de littérature), de Michel Leiris, ethnologue. Le comité de rédaction n'est pas en reste. On y retrouve Georges Balandier et Paul Mercier, anthropologue. C'est dire qu'il existe une réelle volonté de respecter une ligne éditoriale qui valorise la culture noire sans s'enfermer dans un certain « afrocentrisme », à l'image des revues *L'Étudiant noir* ou encore *Légitime défense*, ce qui transparaît dans le sommaire du premier numéro de *Présence africaine*. Cela confirme qu'une telle ouverture pourrait être attestée par le nombre des articles écrits par les non Africains au commencement, et particulièrement les liens avec d'autres revues.

Dès le premier numéro, sur plus d'une dizaine d'articles, seuls quatre sont écrits par des Africains et près du double par les autres. C'est l'avant-propos par A. Gide ; TH. Monod (correspondant de l'Institut) « Etapes » ; M. Griaule, professeur à la Sorbonne « L'inconnue noire » ; J.P. Sartre, philosophe, « Présence Africaine » ; P. Masson-Oursel, co-directeur de la revue philosophique, « L'Afrique participante » ; G. Balandier, sociologue- anthropologue, « Le Noir est un homme » ; E. Mounier, philosophe personnaliste, « Lettre à un ami africain » ; P. Naville, responsable de la revue internationale, « Présence Africaine » en décembre, enfin Richard Wright, « Claire étoile du Matin », avec la traduction de Boris Vian.

Sur le plan des relations avec les autres revues, autre dimension importante de la vie intellectuelle, des liens très divers sont noués. La revue *Esprit* publie un numéro spécial, « Le voyage de Mounier en Afrique »; la revue *Le Musée vivant*, numéro spécial, « 1848, abolition de l'esclavage – 1948, évidence de la culture nègre » par Richard Wright et Michel Leiris ; dans *Les Temps Modernes*, Jean-Paul Sartre introduit les poèmes de Césaire, Senghor, Roumain et Rabemamananjara, avec le texte « Orphée noir », etc. C'est dans ce sens que P. Verdin n'hésitera pas à montrer les similitudes et la complicité entre la *Nouvelle Revue Française*, revue littéraire chez Gallimard et *Présence africaine* en affirmant que « (...) Gaston Gallimard accepte de prêter les salons et le buffet bien garni de la rue Sébastien-Bottin pour quelques réunions de Présence. C'est aussi au siège des éditions Gallimard qu'Alioune reçoit dignement Duke Ellington, de passage à Paris, en juillet 1949, sous les yeux émerveillés de Boris Vian. Il récidive avec Louis Armstrong le 3 novembre 1949 ¹⁴⁶ ».

On peut certes y voir une stratégie communicationnelle consistant à mettre en avant des personnalités connues et reconnues dans le milieu intellectuel français, et permettant de donner plus de crédit à la revue naissante. Mais cela ne saurait pour autant occulter le fait qu'avec ce support s'offrait une opportunité non seulement de faire entendre la parole des Africains et d'exprimer leur identité culturelle, mais surtout d'en révéler toute la portée subversive à travers les poèmes, les nouvelles, etc.,¹⁴⁷ ce qui d'ailleurs fera dire à Jean-Paul Sartre, dans son texte du premier numéro, qu'une telle revue est une bombe lancée contre la bonne conscience de l'homme blanc. Et, poursuit-il, il se pourrait que l'on se penchât sur les poèmes, les nouvelles des intellectuels noirs comme « les parents, au jour de leur fête, pour le compliment de leurs enfants », mais ce serait une erreur, car il faut lire ces œuvres comme des moyens « d'enrichir notre vieille culture cérémoniale ».

Il n'est pas alors surprenant qu'Emmanuel de Waresquiel,¹⁴⁸ dans son dictionnaire de la contestation, situe *Présence africaine* entre le « Printemps de Prague » et « Prévert ». La revue participerait, selon lui, de ces grands moments de rupture sur le plan historique et intellectuel.

Mais ce qui retient davantage notre attention, c'est le fait que *Présence africaine* a été aussi un lieu de rencontre des étudiants africains et un lieu de débats pour plusieurs générations d'intellectuels, contribuant ainsi à l'affirmation de l'identité noire. Prenons l'exemple de la première génération de boursiers sénégalais. Assane Seck et Amadou Makhtar Mbow, les futurs ministres de la Culture et de

¹⁴⁶P. Verdin, op. cit. p. 174;

¹⁴⁷ Aimé Césaire dit : « (...) On s'est toujours demandé pourquoi la poésie avait une telle place dans notre revue. Simplement qu'avec la poésie, nous pouvions cacher nos armes, les « armes miraculeuses ». (...) Les colons qui étaient tous des béotiens n'y comprenaient rien ¹⁴⁷ » cité par P. Verdin, op. cit. p. 162, note 20.

¹⁴⁸ E. de Waresquiel et al., *Le siècle rebelle*, Paris, Larousse, 1999.

l'Education nationale du président Léopold Sédar Senghor ; Doudou Thiam, futur ministre des Affaires étrangères, Cheikh Anta Diop, Douda Seck, le comédien, etc., durant leurs études, se donnent rendez-vous à la rédaction de *Présence africaine*. Lieu certes de partage de plats africains, mais aussi d'idées. Par ailleurs, pour les générations d'étudiants suivantes, il en sera de même. C'est dans ce sens que le numéro 14 en 1953 est consacré aux étudiants noirs. Une quinzaine de contributions traduit la montée en puissance de l'élite africaine, principalement la frange la plus jeune. Quelques figures saillantes des « futurs dirigeants du monde noir » : Abdoulaye Wade, économiste et 3^e président du Sénégal, Majhemout Diop, secrétaire général du PAI, Cheikh Anta Diop, égyptologue, etc., mais aussi des étudiants non sénégalais : Raymond Tchidimbo, futur évêque de Conakry, Joseph Ki-Zerbo, historien et homme politique (Haute-Volta, actuel Burkina Faso), etc. Ce qui transparaît dans les propos des étudiants en question à cette époque, c'est l'idée d'indépendance, la rupture avec le pacte colonial. Majhemouth Diop, par exemple, dit de façon ferme : « L'indépendance reste l'unique et légitime solution. Cette indépendance doit être économique et politique, et aussi complète que celle des autres peuples. Chaque Africain doit être convaincu de la légitimité de notre indépendance et il doit la placer comme possible et indispensable dans sa génération. Tous ses efforts doivent tendre vers ce but considéré comme Bien suprême. ¹⁴⁹ »

Enfin, si *Présence africaine* est un espace de retrouvailles, de renforcement idéologique mutuel autour de la question de l'identité noire, la revue n'en reste pas moins un lieu de débats contradictoires. C'est ainsi qu'elle ouvre ses colonnes aux échanges sur la philosophie africaine après le livre du R.P. Tempels, *La philosophie bantoue* ¹⁵⁰. Aimé Patri dans le numéro 2 (1948) s'interroge : Y a-t-il une philosophie bantoue ? ¹⁵¹ Selon ce dernier, « Raisonnant avec ses habitudes de pensée de théologien, donc de métaphysicien, le P. Tempels a cependant estimé que le comportement des Bantous, les faits, gestes et paroles impliquent une vision d'ensemble du monde (*Weltanschauung*) et qu'il suffisait de la dégager pour voir apparaître un système de pensée original et aussi cohérent que celui de tel ou tel docteur de l'école. Cette manière de comprendre la philosophie peut se justifier, à cette réserve près que si les Bantous disposent, comme tous les autres peuples dits « primitifs », d'une sagesse traditionnelle, ils sont dispensés de se livrer à d'inquiètes recherches comme celles des Occidentaux. (...) Le terme de

¹⁴⁹ Cite par P. Verdin, *op.cit.* p. 189.

¹⁵⁰ P. Tempels, *La philosophie bantoue*, Ed. Lovania, Elisabethville, 1945 ; franciscain missionnaire au Congo, pour des objectifs d'évangélisation, il tente de comprendre l'ontologie négro-africaine afin de mieux faire passer son message, ce qui aura comme conséquence de dégager une « philosophie » bantoue.

¹⁵¹ La problématique de l'existence d'une philosophie africaine sera reprise plus tard par d'autres générations de philosophes : Marcien Towa (Cameroun), Fabien Eboussi Boulaga (Cameroun), Paulin Hountondji (Bénin), etc. Ces derniers parleront d'ethnophilosophie concernant l'ouvrage de Placide Tempels. Il s'agit d'une confusion entre les deux disciplines (l'ethnologie et la philosophie), selon ces derniers.

« sagesse bantoue » employée d'ailleurs dans le corps de l'ouvrage pouvait donc être plus adéquat que celui de « philosophie ». ¹⁵²»

Et une des retombées positives de cet espace de prise de parole est d'amener des gens demeurés « muets » jusque- là à mieux s'affirmer et, ce faisant, à procurer une autre conscience contribuant à l'accélération des ruptures à venir, les indépendances, ce qui fera dire à l'historien Jean Suret-Canale que « (...) l'affirmation d'une culture africaine, l'expression de cette culture, non point en tant que guide d'une orthodoxie, mais comme forum, lieu de dialogue où tous pouvaient faire entendre leurs voix, ont contribué au grand mouvement qui a conduit de la colonisation aux indépendances ¹⁵³».

Les indépendances contribueront justement à une multiplication des revues et à une redynamisation des questions liées à l'identité culturelle.

3.1. 2 Les revues post-indépendance

La création de l'Université de Dakar constituera un atout de taille dans l'émergence de revues intellectuelles autour desquelles vont se retrouver les spécialistes de la pensée par discipline.

3.1.2.1 L'Université de Dakar

Un embryon de l'enseignement supérieur voit le jour en 1950 avec la création de l'Institut des Hautes Etudes ¹⁵⁴. Avant celui-ci existait dès 1918 une Ecole africaine de Médecine de Dakar, puis en 1919 une section pharmacie et une section vétérinaire appelées à former des « médecins africains » qui sont en réalité des assistants des médecins militaires français ¹⁵⁵. En 1936 fut créé l'Institut Français d'Afrique Noire (IFAN) ¹⁵⁶ chargé de « l'étude scientifique de l'Afrique noire en général (...) du pays, de ses habitants, de son histoire, de son évolution, de ses ressources, de ses productions ». En 1957, c'est la création de l'Université de Dakar. Les raisons de sa mise en place sont à chercher dans une croissance des effectifs issus du secondaire. Les lycées Faidherbe de Saint-Louis en 1920, Van Vollenhoven à Dakar en 1939 sans compter les collèges techniques, véritables viviers, peuvent « alimenter » le nouveau système d'enseignement. En effet, Les enseignements secondaires techniques et professionnels connaissent une augmentation continue entre les années 40 et 50 ¹⁵⁷:

¹⁵² Aimé Patri, « Y a-t-il une philosophie bantoue ? », *Présence africaine*, n° 2, janvier 1948, p. 203.

¹⁵³ Jean Suret Canale, in *Mélanges : réflexions d'hommes de culture*, cité par Philippe Verdin, *Alioune Diop, le Socrate noir*, p. 163.

¹⁵⁴ Sur la genèse et la structure de cet Institut des hautes Etudes, lire André Bailleul, *L'Université de Dakar : Institutions et fonctionnement 1950-1984*, Dakar, Université de Dakar, 1984, thèse de doctorat d'Etat en droit, première partie, section 1.

¹⁵⁵ Parmi ces « médecins africains », on peut citer Félix Houphouët Boigny, qui deviendra premier président de la République de Côte d'Ivoire, Hamani Diori, premier président du Niger et le Sénégalais Amadou Cissé Dia, président de l'Assemblée nationale et dramaturge.

¹⁵⁶ Il sera rattaché à l'Université de Dakar en qualité d'Institut d'université en mars 1959.

¹⁵⁷ André Bailleul, *op. cit.* Annexe I.2 : tableau des effectifs de l'enseignement supérieur de 1949 à 1957.

Tableau de présentation des statistiques de l'évolution des effectifs

Enseignement secondaire

- Année 1948 : 4174
- Année 1949 : 5408
- Année 1950 : 5476
- Année 1951 : 5745
- Année 1952 : 6161
- Année 1953 : 7068
- Année 1954 : 8549
- Année 1955 : 9734
- Année 1956 : 11211

Enseignement technique et professionnel :

- Année 1949 : 1263
- Année 1950 : 1472
- Année 1951 : 1906
- Année 1952 : 3514
- Année 1953 : 3884
- Année 1954 : 4559
- Année 1955 : 5397
- Année 1956 : 6561

De façon concomitante, les effectifs dans le supérieur s'élèvent. En effet, si, à ses débuts, l'Institut ne comptait qu'une dizaine d'étudiants, une année après on est à 94 étudiants, et à plus de 400 étudiants avant la création de l'université de Dakar.

Ce qui est intéressant, c'est la façon dont le nombre de diplômés (au sens de tous les étudiants ayant réussi à un quelconque examen, certificats d'études supérieures (DUEL, DEUG) ou autres dans les diverses facultés ou ayant

obtenu un diplôme de fin de cycle : licence, maîtrise, doctorat, etc.) va croître en fonction des disciplines.

Prenons les années entre 1960 et 1968 avant la crise de mai 68 - qui fera baisser sensiblement les effectifs - afin de bien apprécier l'évolution¹⁵⁸.

Année universitaire	Droit et sciences économiques	Médecine, pharmacie et dentiste	Sciences	Lettres et sciences humaines	Total	Inscrits en capacité et préparation UIT	Total général des inscrits
1960-1961	339	157	344	339	1179	280	1459
1961-1962	285	269	261	393	1208	352	1560
1962-1963	391	207	434	488	1520	530	2050
1963-1964	486	244	536	570	1836	491	2327
1964-1965	576	285	623	683	2167	628	2795
1965-1966	624	322	696	758	2400	516	2916
1966-1967	703	365	830	916	2814	650	3464
1967-1968	785	458	855	1040	3138	779	3917

Ce que l'on remarque, c'est une croissance du nombre de diplômés sur le plan général puisque l'on passe de 1459 en 1960-1961 à 3917 en 1967-1968, l'année 1968-1969 connaissant une baisse notable (avec 2688) en raison des événements de mai 68¹⁵⁹. Cette même tendance est notée dans chaque faculté, avec comme point saillant la Faculté des Lettres et Sciences Humaines qui passe de 339 diplômés en 1960-1961 à 1040 diplômés en 1967-1968. On assiste presque au triplement du nombre de diplômés dans cette faculté en moins de dix années. Si, au départ, le nombre de diplômés de cette faculté est égal à celui de la Faculté de Droit et Sciences Economiques (339) ou proche de celui de la Faculté des Sciences (344), à l'arrivée on note un écart important : droit et sciences économiques (785) ; sciences (855) et lettres et sciences humaines

¹⁵⁸Fatou Sow, *Les diplômés sénégalais de l'université de Dakar (1949-1969)*, Dakar IFAN, p. 4.

¹⁵⁹Sur la signification de cet événement au Sénégal, lire Abdoulaye Bathily, *Mai 68 à Dakar ou la révolte universitaire et la démocratie*, Paris, éditions Chaka, 1992.

(1040), soit une différence variant entre 185 et 255 diplômés, même si l'on considère que le nombre total de diplômés ne comprend pas que des Sénégalais, mais d'autres nationalités venant des autres pays africains francophones, de la France, etc. il est alors nécessaire de faire la part des choses afin de savoir si le constat de progression reste valable¹⁶⁰.

Tableau des diplômés sénégalais

- 1960-1961: 434
- 1961-1962: 593 (M : 566 ; F : 27)
- 1962-1963: 729 (M : 699 ; F : 30)
- 1963-1964: 746 (M : 702 ; F : 44)
- 1964-1965: 880 (M : 820 ; F : 60)
- 1975-1966: 922 (M: 849 ; F: 73)
- 1966-1967: 1144 (M: 1062 ; F : 82)
- 1967-1968: 1495 (M : 1350 ; 145)

La progression des diplômés sénégalais de 1960 à 1968 est confirmée : de 434 en 1960-1961 on passe à 1350 en 1967-1968. La nouveauté, c'est l'apparition des diplômés féminins à partir de l'année universitaire 1961-1962, avec une progression continue à l'image des diplômés masculins. On passe de 27 en 1961-1962 à 145 en 1967-1968. Par ailleurs, ce qui vient encore renforcer ce bassin de ressources humaines compétentes, c'est le processus d' « africanisation » du personnel enseignant. En effet, si, à ces débuts, le personnel enseignant était majoritairement français, au fil des années, on assiste à une augmentation du nombre d'Africains. Un tableau à titre indicatif sur les premières années de fonctionnement est assez parlant¹⁶¹.

Tableau des enseignants

(Les chiffres entre parenthèses représentent les enseignants africains)

¹⁶⁰Fatou Sow, *Les diplômés sénégalais de l'université de Dakar (1949-1969)*, Dakar, IFAN, p.5-6.

¹⁶¹André Bailleul, *op. cit.* p. 113.

Années	Droit- Sc. Eco	Médecine, Pharmacie	Lettres	Sciences	IFAN	IUT	Total
1961- 1962	18 (1)	50 (6)	28 (1)	37 (3)	19 (3)	—	152 (14)
1963- 1964	23 (3)	69 (13)	34 (3)	45 (5)	20 (5)	—	191 (29)
1964- 1965	23 (4)	82 (11)	33 (3)	49 (8)	19 (3)	—	206 (29)
1966- 1967	25 (6)	88 (24)	30 (3)	50 (8)	19 (4)	—	212 (45)
1967- 1968	26 (10)	101 (36)	44 (8)	55 (15)	15 (4)	6	247 (73)

Si, en 1961-1962, on observe au maximum 14 enseignants africains, avec parfois un seul enseignant dans certaines facultés comme en Droit-Sciences économiques et Lettres, non seulement on constate une progression sensible d'année en année, mieux encore, en 1967-1968, on atteint le chiffre de 73, avec comme cas intéressant, celui de Médecine et Pharmacie avec 36 enseignants, ce qui n'est pas surprenant que les deux premiers maîtres de conférences agrégés africains en 1961 et 1962 viennent de cette faculté.

Les effets induits de cette multiplication de diplômés est la création de revues scientifiques autour desquelles se rassemblent les intellectuels.

3.1.2.2 Les revues scientifiques

Elles sont essentiellement concentrées au sein de l'université, dans les facultés, les départements ou les centres et instituts de recherche. Ainsi pour la Faculté des Sciences, ce sont *Les Annales de la Faculté des Sciences* (séries : mathématiques, science de la terre, sciences animales, sciences végétales) qui font suite aux Annales de l'Ecole Supérieure des Sciences de 1959 ; la revue *Psychopathologie africaine*, Bulletin de la société de psychopathologie et d'hygiène mentale de Dakar rattaché au centre hospitalier de Fann voit le jour en 1965 ; pour la recherche fondamentale et appliquée, l'Institut Français d'Afrique Noire (IFAN), qui deviendra Institut Fondamental d'Afrique Noire en 1966, est présente avec *Le Bulletin de l'IFAN* série A¹⁶² (sciences naturelles ou sciences de

¹⁶² Sur l'historique de ce bulletin : le titre a connu des changements successifs suivants : Annuaire et mémoires du Comité d'études historiques et scientifiques de l'AOF (1916-1917) ; Bulletin du comité d'études historiques et scientifiques de l'AOF (1918-1938) ; Bulletin de l'Institut Français d'Afrique noire (1935-1965) ; Bulletin de l'Institut Fondamental d'Afrique noire (1966-). Il est scindé en deux séries A et B à partir de 1954.

la vie et sciences de la terre, 92 titres, actuellement) et série B (sciences humaines, 52 tomes actuellement) sans compter les *Notes africaines* (207 numéros actuellement), le bulletin d'information et de correspondance de l'IFAN, qui deviendra une revue à part entière.

La Faculté des Lettres et Sciences Humaines après *Les Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines* en 1971, va dans les départements créer des revues. Pour le département d'histoire, *La Revue Sénégalaise d'Histoire* en 1981, pour celui de philosophie, la *Revue Sénégalaise de Philosophie*, en 1982 , et *Epistémé* revue sénégalaise d'histoire, sociologie, philosophie des sciences et techniques en 1990, etc. Dans les écoles, avec le Centre d'Etudes des Sciences et Techniques de l'Information (CESTI), c'est la *Revue Africaine de Communication*, en 1981.

Ces publications sont à l'origine d'une production plus riche et plus dense sur les problématiques africaines particulièrement. L'IFAN, par exemple, s'attache certes à développer le savoir en général, mais particulièrement les savoirs endogènes relatifs à l'Afrique noire et à l'Afrique de l'Ouest en priorité. C'est dans ce sens que de multiples textes sont produits sur le Sénégal. Louis Vincent Thomas, sociologue, travaille sur les Diola de la basse Casamance, permettant non seulement de saisir les divers aspects (psychologie, religion, art culinaire, migration, etc.) de ce groupe social, mais de constituer une base de connaissances appréciables.

Tableau des productions de Louis Vincent Thomas de 1960 à 1969

Auteur	Titre de l'article	Bulletin de l'IFAN Serie B
Louis Vincent Thomas	« Essai d'analyse structurale appliquée à la cuisine diola »	Tome XXII, n ^{os} 1-2, janvier-avril 1960.

Louis Vincent Thomas	« Esquisse sur les mouvements de population et les contacts socioculturels en pays diola (Basse-Casamance) »	Tome XXII, n° 3-4, juillet-octobre 1960.
Louis Vincent Thomas	« La frustration chez les Diola (Enquête préliminaire) »	Tome XXIII, n°1-2, janvier-avril 1961.
Louis Vincent Thomas	« Etude sur la vie pulsionnelle du Diola »	Tome XXIV, n° 1-2, janvier-avril 1962.
Louis Vincent Thomas	« Note sur l'enfant et l'adolescent »	Tome XXV, n° 1-2, janvier-avril 1963.
Louis Vincent Thomas	« Le test de Rorsch comme mode d'approche de la personnalité diola »	Tome XXV, n°3-4, juillet-octobre 1963.
Louis Vincent Thomas	« Pour une systématique de l'habitat diola »	Tome XXVI, n° 1-2, janvier-avril 1964.

« L'animisme, religion caduque. Etude qualitative et quantitative sur les opinions et la pratique religieuse en Basse Casamance »	Tome XXVII, n° 1-2, janvier-avril 1965.
« L'enfant diola et le dessin (Nouvelle approche de la personnalité casamançaise) »	Tome XXVIII, n° 1-2, janvier-avril 1966.
« L'Africain et le sacré » « Analyse de la personnalité diola »	Tome XXIX, n° 1-2, janvier-avril 1967. Tome XXX, n° 2, avril 1968.
« Tradition et modernité chez les Diola de Casamance. Réflexion sur le devenir des valeurs éducatives »	Tome XXX, n°4, octobre 1968.
« Un exemple d'oralité négro-africaine : les fables djugut (Basse-Casamance) »	Tome XXXI, n° 1, janvier 1969.
« Les Diola et les objets d'art »	Tome XXXI, n° 2, avril 1969.

Tableau des productions de LV. Thomas de 1960 à 1969

Sur d'autres groupes sociaux du pays (Toucouleur, Wolof, Lébou, etc.), les mêmes efforts sont accomplis durant la même période.

- Yaya Wane, « Etat actuel de la documentation au sujet des Toucouleurs » (Série B, Tome XXV, n° 3-4, juillet-octobre 1963);
- Ousmane Silla, « Persistance des castes dans la société wolof » (Série B, Tome XXVII, n° 3-4, juillet-octobre 1968) ;
- Yaya Wane, « La condition sociale de la femme toucouleur (Fouta Toro), (Série B, Tome XXVIII, n° 3-4, juillet 1968) ;
- Ousmane Silla, « Religion traditionnelle et techniques thérapeutiques des Lébou du Sénégal » (Série B, Tome XXX, n°4, octobre 1968);
- Ousmane Silla, « Langage et techniques thérapeutiques des cultes de possession des Lébou du Sénégal », (Série B, Tome XXXI, n° 3, juillet 1969) ;
- Yaya Wane, « Le célibat en pays toucouleur », (Série B, Tome XXXI, n° 3, juillet 1969.

Sur le plan de la santé, principalement de la santé mentale, des productions sont faites par l'intermédiaire du *Bulletin de la Société de psychopathologie et d'hygiène mentale de Dakar*. Ce Bulletin constitue un cas particulier, car depuis la création du service de neuropsychiatrie de l'hôpital Fann (Centre Hospitalier Universitaire) en 1956, c'est la première fois qu'une « psychiatrie soucieuse de ses utilisateurs », c'est-à-dire articulée au contexte socioculturel africain, est mise en place. Le mérite en revient au professeur Henri Collomb. Conscient de l'inadéquation des structures et des modèles qui sous-tendent le contrat thérapeutique, il va s'intéresser aux relations entre maladies mentales et cultures africaines et se demander s'il n'est pas nécessaire de mettre en place d'autres catégories conceptuelles et d'autres modèles de thérapie. Dès les premiers numéros de la revue de *Psychopathologie africaine*, une telle orientation apparaît.

M. C. Ortigues et P.Martino dans « Psychologie clinique et psychiatrie en milieu africain »(1965)¹⁶³ tentent de dégager les grandes catégories qui structurent les systèmes d'interprétation et les procédures traditionnels de traitement du désordre

¹⁶³ *Psychopathologie africaine*, 1965, I, 2, 240-253.

mental en milieu africain, et de comparer le modèle oedipien lié à la clinique analytique et celui de la tradition africaine.

Dans le même sillage, H. Collomb, dans « Psychiatrie et cultures, (Considérations générales) » (1966),¹⁶⁴ analyse les liens entre les divers troubles mentaux et la diversité des cultures africaines.

Les conséquences d'un tel intérêt seront multiples sur le plan théorique et institutionnel.

Il s'agit, sur le plan théorique, d'opter pour une approche interdisciplinaire. Ainsi une équipe de psychologues cliniciens, de sociologues apporte ses contributions dans l'étude et la résolution des cas¹⁶⁵. Il s'agit également de dégager les catégories propres à l'analyse de la maladie mentale en Afrique. Moussa Diop et H. Collomb,¹⁶⁶ à partir du cas d'un homme de 54 ans atteint de troubles mentaux à l'occasion d'un « accident » de travail (Il avait mal exécuté les formules techniques destinées à guérir son patient), montrent comment son trouble ne peut entrer dans les catégories nosographiques occidentales. Seules celles relatives aux cadres socioculturelles peuvent rendre intelligible son cas¹⁶⁷. C'est dans ce sens qu'une autre conception de la personnalité est dégagée par H. Collomb, H. Martino et M.C. Ortigues,¹⁶⁸ organisée autour de trois niveaux : individuel, familial (au sens élargi avec le sens vertical- ancêtre- et horizontal (fratrie, voisins), collectif).

Sur le plan institutionnel, il est question d'opérer des changements radicaux. D'abord, introduire une communauté thérapeutique incluant la présence d'un plus grand nombre d'acteurs sociaux, dont les « accompagnants », personnes qui peuvent rester avec le malade durant toute la période de traitement en raison de l'importance du groupe en Afrique; la mise en place d'un milieu de soin plus ouvert, c'est-à-dire que l'enfermement et l'isolement sont progressivement remplacés par le recours au *Penc* (thérapie de groupe traditionnelle qui réunit le malade et tout le groupe social en plein air).

Ensuite, créer un service de consultation psychologique pour enfants afin de ne pas laisser en rade ce groupe social, ce qui sera fait en novembre 1962. Des recherches sont faites sur le sevrage et ses effets chez les enfants par ZEMPLENI-RABAIN Jacqueline : « Modes fondamentaux de relations chez l'enfant wolof du sevrage à l'intégration dans la classe d'âge. I. Les relations de

¹⁶⁴ *Psychopathologie africaine*, 1966, II, 2, 259-294.

¹⁶⁵ H. Collomb fait une synthèse de cette expérience de collaboration avec les autres disciplines dans « Assistance psychanalytique en Afrique (expérience sénégalaise) », *Psychopathologie africaine*, 1965, I, 1, 11-84.

¹⁶⁶ *Psychopathologie africaine*, 1965, I, 2, 304-322.

¹⁶⁷ Un autre cas identique : Martino P., Zempleni, A., et Collomb, H., « Délires et représentations culturelles : à propos du meurtre d'un sorcier », *Psychopathologie africaine*, 1965, I, 1, 151-157 ; traite du cas d'un homme qui a tué un autre parce que le considérant comme un sorcier. Peut-on parler de délire devant le juge ? Les représentations socioculturelles ne rendent-elles pas compréhensibles un tel geste ?

¹⁶⁸ H. Collomb, H. Martino et M.C. Ortigues, « Etude d'un cas de schizophrénie (approche multidisciplinaire) », *Psychopathologie africaine*, 1966, II, 1, 9-64.

contact physique et de corps à corps», Volume II, 2, 1966, (143-177), puis par ZEMPLENI-RABAIN Jacqueline : « L'aliment et la stratégie de l'apprentissage de l'échange avec les frères chez l'enfant wolof », Volume IV, 2, 1968 (297-310).

Enfin, sur le plan de la formation, mettre en place un Certificat d'Etudes Spéciales de neuropsychiatrie et le Centre de recherches psychopathologies ; puis, avec la séparation de la neurologie et de la psychiatrie, un Certificat d'Etudes Spéciales de psychiatrie en 4 ans, et, enfin, en 1972, la création d'un Internat en psychiatrie des Hôpitaux.

Si ce qui définit une revue scientifique est de l'ordre de la connaissance pure, avec comme finalité l'augmentation du savoir, on va assister à l'émergence d'autres revues qui, sans ignorer la dimension du savoir, se veulent aussi des instruments au service d'une institution ou d'un groupe social. Aussi les appellerons-nous des revues « utilitaires ».

3.1.2.3 Les revues « utilitaires »

Parmi ceux-ci, nous pouvons citer :

- *L'Administrateur* (revue de liaison des administrateurs civils), trimestrielle, 1980 ;
- *Le Citoyen* (revue d'information et d'éducation civique), trimestrielle, 1981 ;
- *Revue des Institutions Publiques et Administratives du Sénégal (RIPAS)* : 1981 ; 3 numéros par an.
- *Afrique Musulmane* (revue d'éducation et d'information islamique), mensuelle, 1982 ;
- *Femmes et sociétés* (revue de la commission internationale pour l'abolition des mutilations sexuelles), trimestrielle, 1983, etc.

Dans chacun de ces cas, le but recherché est de développer les liens entre les administrateurs à travers la dimension d'un savoir partagé, l'information et l'éducation citoyenne, la défense de la cause religieuse ou encore féminine. Prenons le cas de la *Revue des Institutions Publiques et Administratives du Sénégal* (RIPAS) avec à sa tête Mariel Zouankeu (Université de Dakar) et plusieurs juristes.¹⁶⁹ Il s'agit au début du processus de démocratisation des années 80, d'offrir aux citoyens des outils théoriques d'intelligibilité de la démocratie, surtout celle sénégalaise, mais aussi pratique : aider les citoyens quant aux démarches administratives. Sur le plan théorique, ces juristes œuvrent

¹⁶⁹ Parmi les contributeurs : Yoro Bocar Sy, La cour de discipline budgétaire du Sénégal, octobre-décembre 1981 ; Max Gounelle « Le contrôle de la constitutionnalité des amendements aux projets des lois par la Cour suprême du Sénégal. Note sous C.S. arrêt n° 1-C du 12 juillet 1980 », octobre-décembre 1981 ; Mohamadou Moctar Mbacké, « Le contrôle de la Constitutionnalité de la loi n° 80-41 », janvier-mars 1982, etc.

à la promotion de la recherche et de la réflexion sur le système juridique sénégalais, avec comme priorité l'étude approfondie du droit interne du Sénégal, principalement le droit public interne. Il s'agit de commenter les textes législatifs et réglementaires, ainsi que la jurisprudence des cours et tribunaux, avec la double préoccupation, d'une part, de faire ressortir les particularités du système juridique sénégalais, notamment son originalité, et d'éclairer l'administration sénégalaise, d'autre part, en tant que cheville ouvrière de l'Etat. Bref, il s'agit d'aller vers une plus grande efficacité du système administratif grâce à cet outil, ce qui se matérialise à travers les thématiques abordées dans les diverses rubriques de la revue « Chronique constitutionnelle », « Dossier », « Législation », « Vie administrative et informations générales », et que le sommaire du premier numéro exprime à suffisance.

Sommaire du premier numéro (avril-juin 1981) :

« Chronique constitutionnelle » : La passation des pouvoirs entre les Présidents Léopold Sédar Senghor et Abdou Diouf. Problèmes juridiques posés par l'application de l'article 35, al. 2 de la Constitution sénégalaise actuelle ;

« Dossier » : La propriété foncière au Sénégal ;

« Législation » :

- 1- Chronique de la législation sénégalaise : commentaire de la loi n°79-44 du 11 avril 1979 relative aux organes de presse et à la profession de journaliste.
- 2- Sommaire des textes d'intérêt général parus au Journal Officiel du 2 janvier au 5 mars 1981.

« Vie administrative et informations générales » : le nouvel organigramme des services publics sénégalais.

Les thèmes développés dans ce numéro laissent deviner une réelle volonté de prendre en charge les questions de l'heure : la passation des pouvoirs entre L.S. Senghor et Abdou Diouf qui fait débat. En effet, l'article 35, al. 2 de la Constitution sénégalaise permet au premier ministre de remplacer le président en cas de démission, ce qui était le cas pour Abdou Diouf avec le départ de L.S. Senghor en décembre 1980. La question du foncier rappelle la loi du domaine national sur les terres des particuliers au nom d'une loi votée, ce qui n'était pas sans poser des difficultés pour des populations non préparées et surtout ayant une autre conception du droit foncier : celle traditionnelle. Concernant les mutations institutionnelles entraînées par le pluralisme politique dans un pays en développement, la « Chronique constitutionnelle » de Jacques Mariel Nzouankeu

se donne comme un effort de penser les mesures d'accompagnement de l'ouverture démocratique¹⁷⁰.

Au final, ces différentes revues, tant scientifiques qu'utilitaires, possèdent souvent un dénominateur : celui de ne pas rechercher d'abord la rentabilité. Si nous prenons le cas de la *Revue Sénégalaise de Philosophie*, le rapport entre les numéros vendus et ceux offerts reste édifiant. En effet, pour l'année 1992, par exemple, sur 46 vendus, 290 sont offerts.¹⁷¹

Ce qui est visé, c'est moins de l'ordre commercial que symbolique. Contribuer à « remplir » la corbeille du savoir et, ce faisant, avoir une influence d'ordre culturel. Cela semble rejoindre la perspective de Régis Debray qui parle de bénéfices non marchands en ce qui concerne les revues intellectuelles, par opposition aux autres revues. Aussi dira-t-il : « (...) Ce n'est pas une marchandise. Ferait-elle, par miracle, des bénéfices (il est de l'essence de la revue d'être déficitaire, mais un accident n'est jamais exclu), serait-elle criblée de coupons à découper, cadeaux-surprises et quadrichromies, qu'elle resterait, par essence, l'opposé du magazine *Lire*, *Le Magazine littéraire* ou *Le Figaro Magazine*).¹⁷² »

C'est qu'en réalité c'est la reconnaissance des pairs, public restreint, qui est plus en jeu qu'autre chose. Un autre gain serait encore à envisager : l'appartenance à un « réseau ». Ce dernier constitue une sorte de « famille » et procure une sorte de légitimité. Prenons, à cet effet, le cas de la revue littéraire *Ethiopiennes* (1975). Elle regroupe le Club des amis de Léopold Sédar Senghor (Oumar Sankharé, Racine Senghor, Amade Faye) et les membres du comité de rédaction (Bassirou Dieng, Victor E. Cabrita, Mamadou Ba, Abdoulaye Elimane Kane, Lilyan Kesteloot, Amadou Ly, Ibrahima Sow, Abdou Sylla, Etienne Texeira, etc.

A ces deux groupes, il faut encore adjoindre les correspondants : Francis A. Irele (USA), Sana Camara (USA), Pape Samba Diop (France), Françoise Ugochuckwu (Angleterre), Pierre K. Nda (Côte d'Ivoire), Guy O. Midiohouan (Bénin), Abdellouahed Mabrouk (Maroc), Ousmane Tandina (Niger), Pierre Ndemby Mamfouby (Gabon) et Albert Ouédraogo (Burkina Faso).

Les revues sont certes des espaces de production et de « réseautage », avec, comme avantage, de procurer une reconnaissance des pairs, mais elles méritent d'être complétées par d'autres lieux, notamment les maisons d'édition qui ne sont pas seulement des moyens de diffusion, mais au sein desquelles se développe souvent une vie intellectuelle intense.

¹⁷⁰ Lire, particulièrement, M. Nzouankeu: « La consolidation et le renforcement de la démocratie au Sénégal ; les mesures d'accompagnement de l'ouverture démocratique ». (Loi n° 81-18 du 6 mai 1981 portant amnistie ; loi n°81-19 du 6 mai 1981 relative à la sortie du territoire national et l'émigration des citoyens sénégalais) ; N°1, octobre-décembre 1981.

¹⁷¹ Fondation Léopold Sédar Senghor, rapport annuel 1992.

¹⁷²R. Debray, *Le pouvoir intellectuel en France*, Paris, Ramsay, 1979, p. 88.

3.2 Les maisons d'édition

3.2.1 Présence Africaine (1949)

Deux ans après la création de la revue *Présence africaine*, Alioune Diop, séduit par le livre du R.P. Tempels, *La philosophie bantoue*, publié en 1945, se décide à créer un canal de diffusion pour la littérature, la philosophie et la sociologie africaines. L'importance et l'influence d'une telle structure seront décisives pour la connaissance des idées africaines. En effet, sur 255 livres publiés en français entre 1945 et 1965, 64 le sont par cette maison d'édition. Pendant vingt ans, le grand prix littéraire d'Afrique noire décerné par les écrivains de langue française a été attribué 9 fois à un livre édité par cette maison d'édition.¹⁷³ Ce qui particulièrement retient l'attention par rapport au contexte de l'époque, c'est le courage et les initiatives de cette structure.

Présence Africaine publie *Nation nègre et Culture* (1954) de Cheikh Anta Diop¹⁷⁴ qui défendait l'antériorité de la civilisation noire à travers l'Égypte pharaonique dans un contexte plutôt défavorable. C'est aussi la republication du livre d'Aimé Césaire *Le Discours sur le colonialisme*,¹⁷⁵ en 1955, qui dénonçait le colonialisme. C'est enfin l'acceptation de la contradiction, avec la publication en français de R.P. Tempels, *La philosophie bantoue*, parue en 1945, et Aimé Césaire, aux points de vue opposés.

Elle met en place à l'époque une collection « Tribune des jeunes » et des numéros spéciaux donnant la parole aux jeunes (N° 14, 1953 « Les étudiants noirs ») ; des collections spéciales pour les « Leaders politiques africains », « Le colonialisme », et surtout présente une collection « Jeunesse », avec « Contes jeunesse »/livre de poche (11 à 15 ans). La finalité vise à nourrir la mémoire des jeunes lecteurs en faisant appel aux légendes, aux histoires d'animaux imaginaires, bref à faire vivre la magie et la sagesse d'hier et d'aujourd'hui de l'Afrique. A titre illustratif, nous pouvons citer Dadié Bernard, *Les contes de Koutou-as-Samala*, Hama Boubou, *Izé-Gani*, Niane Djibril Tamsir (Guinée), *Contes d'hier et d'aujourd'hui*, Quenum Maximilien (Bénin), *Trois légendes africaines*, Sidibé Mamby, *Contes populaires du Mali* (Mali), Abdoulaye Sadj, *Ce que dit la musique africaine* (contes), etc.

Et pour se renforcer, Présence africaine noue des relations avec d'autres maisons d'édition partageant sa lutte anticoloniale, notamment Maspéro et Le Seuil. Maspero, à cette époque, avait publié les « Jeunes étudiants coloniaux » ainsi que quelques auteurs : Léopold Sédar Senghor, Aimé Césaire, Mario de Andrade, Amílcar Cabral, etc.

¹⁷³ Joseph R. de Benoist, dans *Afrique-Histoire*, n° 10, 1984, cité par P. verdin, *Alioune Diop, le Socrate noir*, p. 228.

¹⁷⁴Le sociologue Jean- Pierre Ndiaye, dans *Enquête sur les étudiants noirs en France*, Paris, Editions réalités africaines, 1962, dira que cette audace de Cheikh Anta Diop aura marqué plus les étudiants dans leur formation générale que Léopold S. Senghor. Abdoulaye Guèye, dans *Les intellectuels africains en France*, Paris, L'harmattan, 2001, dira que la thèse de *Nation nègre et culture* indirectement a contribué sur le territoire français à inaugurer un autre type de discours.

¹⁷⁵Il faut y ajouter d'autres œuvres dans la même veine : Aimé Césaire, *Le cahier d'un retour au pays natal* en 1956, Daniel Guérin en 1956, *Les Antilles décolonisées* ; W.E.B. Du Bois, *Les âmes du peuple noir* en 1956.

Le Seuil, dans les années 50, avait fait connaître Frantz Fanon, avec son texte sur la condition du colonisé. Et pour élargir son public innove avec une publication bilingue destinée au monde anglo-saxon (Nigeria, Ghana, Afrique du Sud, Kenya, Egypte, etc.). C'est ainsi que Placid Tempels est traduit en anglais (Tempels Placid, *Bantu Philosophy*) ; Sartre J.P., *Black Orpheus* (Orphée noir) ; Léopold S. Senghor, *The foundations of "Africanité" or "Négritude" and "Arabité"* ; *Nationhood and African Road to socialism*, etc.

Ce lieu de rencontre et de diffusion de la culture noire situé hors du continent (en France) donnera naissance, à partir des années 60, à d'autres maisons d'édition, prolongeant ses objectifs.

3.2.2 Les héritières

Devant l'inexistence de structures chargées de l'édition et obligés d'importer les manuels scolaires d'Europe, les Etats africains nouvellement indépendants en firent une priorité¹⁷⁶. C'est ainsi que dans les années 70, précisément en 1972, sont créées les Nouvelles Editions Africaines (NEA), avec trois Etats : Sénégal, Côte d'Ivoire et Togo.

Les objectifs de cette dernière sont :

- promouvoir la culture négro-africaine en favorisant la création littéraire, et plus spécialement les jeunes auteurs, par la publication de nombreux ouvrages de littérature générale ;
- contribuer à l'éducation des masses en éditant des manuels scolaires adaptés au milieu africain et aux contraintes de développement ;
- participer à l'approfondissement et au développement du patrimoine culturel des Etats africains par la production d'ouvrages de références (guides, encyclopédies, études et documents).

Cette maison d'édition va faire connaître au public non seulement des auteurs confirmés (L.S. Senghor, Birago Diop, Lamine Diakhaté, etc.), des valeurs sûres (Malick Dia, Cheikh Ndao, Abdou Anta Ka, Mbaye Kana Kebe, etc.), mais encore de jeunes talents : Mariama Ba, *Une si longue lettre* (roman) 1979 ; Aminata Sow Fall, *Le Revenant* (roman), 1976, *La grève des battu* (roman), 1979, *L'appel des arènes* (roman), 1982, Boubacar Boris Diop, *Les tambours de la mémoire*, grand prix du président pour les lettres en 1990, etc.

De plus, à travers ces catalogues, on décèle une diversité témoignant de la richesse des productions. Ainsi, dans le catalogue de 1982-1983, une dizaine d'années après sa création, la maison d'édition a publié 547 titres, avec 371 ouvrages non scolaires, 139 pour la littérature, 51 pour l'histoire, 130 pour les

¹⁷⁶ Dès 1963, le Cameroun avait créé les éditions CLE.

études et les documents, 51 pour la jeunesse, 176 manuels scolaires et parascolaires, 67 manuels pour le primaire, 109 manuels pour le secondaire. Mais c'est surtout la manière dont les intellectuels vont s'appuyer sur ces structures en vue de concrétiser leurs objectifs qui est intéressante à travers les grandes collections, les encyclopédies, les anthologies, etc.

Makhily Gassama, professeur de lettres, présente *Kuma* (1978) qui signifie en bambara, ethnie vivant au Mali, la parole multiforme qui varie en fonction de l'usage. Dans cette anthologie, l'auteur applique à la littérature noire française non pas les catégories de l'esprit européen, mais une autre grille de valeurs propres à la tradition orale.

Ibrahima Baba Kaké, historien, dirige la collection « les Grandes figures africaines ». Le but visé est de vulgariser les figures historiques africaines auprès surtout des nouvelles générations. Quelques titres sont publiés : *El hadji Omar Tall, prophète armé* (Sénégal), *Béhanzin, roi d'Abomey* (Bénin), *Anne Zinga, reine d'Angola*, première résistante à l'invasion portugaise, etc.

Sur le plan du droit, le juge Kéba Mbaye va participer à la rédaction de l'« Encyclopédie juridique de l'Afrique », tome 2, chapitre IV(1982), en vue de contribuer à la diversité des systèmes juridiques.

Et ce qui confirme cette volonté de faire de ces espaces de diffusion, pour les intellectuels des opportunités en vue de propager leurs idées littéraires, scientifiques ou autres, peut se voir de façon spécifique en ce qui concerne le cas sénégalais.

En l'espace de quelques années entre 1970 et 2000, à côté des maisons adossées à des institutions universitaires ou de recherches (Presses universitaires de Dakar ; , IFAN, CODESRIA) naît une multiplicité de maisons d'éditions reliées à des initiatives souvent individuelles.

Un tableau des maisons d'édition et de leur responsable est édifiant à cet effet.¹⁷⁷.

Littérature générale	Manuels,supports pédagogiques, ouvrages scolaires et parascolaires	Littérature de jeunesse
-Afriqia (Thierry Akpo), -Edition du livre universel (Oumar Sankharé),	-ARED (Mme Sonia Diallo) -CAPEF (Mousa Ndiaye)	- BLD (Antoinette Corrée) -Editions Tamalys (Nafissatou D Diouf)

¹⁷⁷Ministère de la Culture et du Patrimoine classé,(Direction du livre et de la lecture), Répertoire des écrivains du Sénégal, 2007.

-Editions JP (Pape Jimbira Sakho) -Edition Khadimal Moustapha (A.L. Diack) -Editions Plume (Lamine Agne) -Editions Sembène (Mame Ndeyaba Seck) -Feu de Brousse (Amadou Lamine Sall) -Kalama (Nicole Gackou) -Khouidia-Caec (Aminata Sow Fall) -Le nègre international (Elie Moreau) -Les Editions Maguilen (Alioune B. Bèye) -Fama Editions (Moustapha Ndéné Ndiaye), etc.	-EENAS (Moustapha Ndoeye) -IDEA (El.Lamine Bousso) -KALAAMA (Nicole Gackou), - OSAD (Arame Fall), etc.	- Editions Papillon (Fatima Emma Sy) -Falia Editions (Coumba Touré), etc.

Dans les divers domaines (littérature générale, de jeunesse, etc.) se créent des investissements personnels au nom de convictions intellectuelles. Ainsi, pour la promotion de la poésie, genre difficile et souvent négligé, Amadou Lamine Sall crée, avec les Editions Feu de Brousse, la collection de poèmes « Feux de Brousse ». Alioune Badara Beye, avec les Editions Maguilen, nom du fils du président poète Léopold Sédar Senghor, mort dans un accident de voiture en 1981, veut redynamiser la poésie et le théâtre. Il dit : « Nous avons vu le jour en 1990, dans un contexte assez difficile, avec un combat permanent de résistance contre l'apartheid. C'est à ce moment que nous avons sorti l'anthologie de poésie anti-apartheid et que nous avons rencontré Mandela qui était venu à Dakar. Il fallait combler un vide puisqu'il n'y avait que les Nouvelles Editions Africaines. Pallier donc un manquement parce que les maisons d'édition ne s'intéressaient

pas à la poésie et au théâtre. »¹⁷⁸ Et il poursuit dans le même entretien : « Nous avons produit plus d'une soixantaine d'ouvrages, bientôt 70. Mais ce qui est le plus important, c'est que nous avons gagné le pari de la production, avec la poésie et le théâtre (...) 80% de notre production est sur ces deux-genres (poésie et théâtre). Nous avons commercialisé de telle sorte que la poésie soit théâtralisée et mise en scène. L'anthologie de poésie a été vendue à 20 000 exemplaires. »

La création du « Maguilen d'Or » sera pour lui encore un moyen d' « encourager les auteurs qui produisent le maximum d'œuvres, de fêter aussi l'écrivain le plus méritant qui aura un prix de distinction et une enveloppe consistante. Cette année, ce prix est décerné à Mbaye Gana Kébé avec sept ouvrages ». Sur le plan des perspectives, il indique que « les Éditions Maguilen sont désormais un groupe qui « propose des cellules à Bamako et Accra, au Nigeria et au Maroc, avec des librairies pour que les ouvrages de Maguilen y soient présents ».

Pathé Diagne, linguiste qui dirige les éditions Sankoré, n'est pas en reste. Après la parution du livre d'Amady Aly Dieng sur *Hegel, Marx et les problèmes de l'Afrique noire* aux éditions Sankoré en 1978, il organise une conférence en mars 1981 sur la question des classes sociales en Afrique. Selon lui, il est indispensable de discuter la thèse d'Aly Dieng poussant à revisiter les positions développées par les marxistes, notamment Majhemouth Diop dans *Histoire des classes sociales en Afrique de l'Ouest*, (tome 2, Le Sénégal, Paris, Maspéro, 1972), ou encore dans la revue *Gëstu* (revue de théorie et d'information), avec Sémou Pathé Guèye, philosophe marxiste.

L'engagement à travers la publication dans les revues ou encore dans les maisons d'éditions verra son accomplissement dans l'appartenance à des espaces de sociabilité intellectuels au sein desquels vont se développer des affinités intellectuelles, mais aussi des stratégies de différenciation avec les autres groupes opposés.

3. 3 Les structures associatives

Le fait de partager les mêmes convictions amènera des intellectuels à se regrouper en vue de nouer une sorte de solidarité idéologique, mais aussi d'afficher leur identité et indirectement de la fortifier. C'est dans ce sens qu'une diversité de clubs et de cercles va se constituer avec des orientations multiples : politique, culturelle, religieuse, scientifique, etc.

3.3.1 Les clubs de réflexion politique

3.3.1.1 Le Club Nation et Développement (CND)

Ce club voit le jour en 1969 aux lendemains des événements de mai 68 en vue de réunir toutes les potentialités intellectuelles existantes pour les joutes

¹⁷⁸ Entretien dans *Le Populaire* du 26 mai 2010.

idéologiques qui s'annonçaient. En effet, la période d'ouverture démocratique se préparait.

Ses buts, selon l'article 2 de ses statuts, sont les suivants :

- constituer un groupe de réflexion, de recherche et de travail ;
- entreprendre des études sur les questions concernant la nation et son développement ;
- stimuler la création artistique et littéraire ;
- contribuer à l'édification d'une démocratie sénégalaise authentique par la participation large et responsable des cadres et à la construction de la nation sénégalaise.

Et les moyens pour atteindre ses objectifs sont, selon l'article 4 : la presse écrite ou parlée, les conférences, les débats publics ou à huis clos, les bulletins et les publications.

Pour les intellectuels organiques qui composent ce club, c'est certes une tribune pour débattre des questions de l'heure (la construction de la nation, le développement), comme le reflète la liste des thèmes débattus pour la première année (1969) :

- Amadou Gaye, « Impératifs et servitude de notre développement national » ;
- Alioune Sène, « Les fondements culturels du développement national » ;
- Pape Guèye Ndiaye, « Nationalisme et culture ».

Mais c'est aussi l'occasion d'afficher son identité et de défendre une certaine vision du développement fondée sur l'idéologie de la négritude, c'est-à-dire sur les valeurs culturelles africaines et non étrangères, ce qui transparaît dans la réponse à la question : « un club pour quoi faire ? ». L'un des membres-fondateurs, Joseph Mathiam, (qui deviendra ministre de la Jeunesse), ¹⁷⁹répond :

« Nous ne sommes pas les premiers à reconnaître que le Sénégal, comme tous les pays nouvellement indépendants, doit faire face à des difficultés de toutes sortes. Ceux que le Club a l'ambition de réunir n'ont évidemment rien à voir avec les « intellectuels » sur piloti sans attache avec le peuple. Non plus qu'avec ces satellites incapables de s'affranchir d'une orbite étrangère (...) Son nom est révélateur des objectifs visés. S'il s'est intitulé « Nation et Développement », c'est, d'une part, pour indiquer dans quel esprit il entend orienter ses travaux, d'autre part, pour préciser la vocation nationale d'une élite véritable : œuvrer au

¹⁷⁹Les membres fondateurs sont : Joseph Mathiam, Alioune Sène, Doudou Guèye, Daouda Sow, Babacar Bâ, Thierno Diop, Bara Diouf, Moustapha Niasse.

renforcement de la conscience nationale et patriotique, promouvoir le développement. (...) Aussi, dans l'optique du développement qui doit guider tout Africain, le nationalisme s'est-il imposé à nous comme l'idée-force du moment. Regrettons, sans plus, que ce mot, somme toute conservateur, recouvre souvent des attitudes négatives et primaires et que pour des raisons historiques, il sente quelque peu la poudre. Mais avons-nous renoncé au socialisme en raison de ses excès constatés ailleurs ou à la démocratie parce qu'elle porte, en elle, le risque d'anarchie et d'inefficacité ? ¹⁸⁰»

Le socialisme auquel les membres du club ont renoncé est celui scientifique ou marxiste, car ces adhérents n'étaient que des satellites de l'étranger. Le choix des membres du club est porté sur le socialisme africain, renforçant le sentiment nationaliste.

L'intention de marquer la différence et de poser sa singularité est manifeste pour le groupe.

Un tableau résumera bien cette différence entre les défenseurs de la négritude « Nous » et les autres « Eux » :

Tableau

	« NOUS »	« EUX »
IDEOLOGIE	NATIONALISME	ETRANGERE ET NON ADAPATEE
SOCIALISME	VOIE AFRICAINE DU SOCIALISME	SOCIALISME MARXISTE-LENINISTE
ELITE INTELLECTUELLE	NATIONALE ET PATRIOTIQUE	SUR « PILOTI » ET « SATELLITE »
DEVELOPPEMENT	FONDEMENT SUR LA CULTURE	FONDEMENT SUR L'ECONOMIE
ECONOMIE	LUTTE ENTRE NATIONS NANTIES ET NATIONS PAUVRES	LUTTE DES CLASSES
DEMOCRATIE	SAGESSE DU DIALOGUE ET UNANIMITE	JEU MECANIQUE DES PARTIS POLITIQUES

Sur le plan idéologique, il ne s'agit pas d'aller chercher ailleurs ce qui ne pourrait s'adapter aux réalités culturelles locales. Sur le plan du développement, il faut fonder celui-ci sur une certaine conception de la culture, puisque la culture précède et nourrit le développement. Au plan économique, il s'agit de refuser les inégalités créées entre nations pauvres et nations riches, comme le veut l'ordre

¹⁸⁰ C'est nous qui soulignons.

économique régnant à l'époque, et, dans la gestion politique, de favoriser le dialogue et le consensus, valeurs africaines, plutôt que le jeu mécanique des partis.

Un des avantages non négligeables qui découlent de cette approche fondée sur la différence est le renforcement mutuel entre membres, une sorte de « solidarité » intellectuelle. Joseph Mathiam, membre du Club, dans « En écoutant un militant de la négritude », dit mieux : « Savoir au nom de quoi et en vue de quoi nous nous lançons dans une bataille - la bataille du développement – (...) ce que signifie en termes modernes cette Négritude que certains récusent par ignorance ou par complexe de colonisé.¹⁸¹ »

Mais il faut reconnaître que les intellectuels ne se retrouvent pas seulement dans le cadre des affinités politiques, mais aussi pour des raisons de proximité religieuse.

3.3.2 Les clubs de réflexion religieuse

3.3.2.1 Le Centre d'Etudes et de Recherche pour l'Islam et le Développement (CERID)

Le CERID est né en 1984. Selon le vice-président Ibrahima Mahmoud Diop (Barham),¹⁸² c'est en réaction à l'interrogation de certains intellectuels se demandant si l'islam n'est pas un frein au développement. C'est ainsi que se regroupèrent des intellectuels musulmans aux profils divers en vue de prouver le contraire dans les multiples champs du savoir que sont l'histoire, la science, la philosophie, l'économie, la théologie, etc.

La liste des membres en donne la preuve :

- Falilou Diop, avocat ;
- Khadim Mbacké, chercheur à l'Institut Fondamental d'Afrique Noire (IFAN) ;
- Ibrahima Mahmoud Diop (Barham), professeur islamologue ;
- Makhtar Diouf, professeur de sciences économiques ;
- El Hadj Rawane Mbaye, directeur de l'Institut islamique ;
- Assane Sylla, Chercheur à L'IFAN ;
- Dr Pape Maguette Camara, médecin ;
- Abdou Caba Touré, professeur de lettres ;

¹⁸¹Joseph Mathiam, « En écoutant un militant de la Négritude », Club Nation et Développement, 1969.

¹⁸²*Le Musulman*, n°10, février 1984, p.15 et 16.

- Doudou Ndiaye, magistrat ;
- Serigne Mbaye Diop, professeur de mathématiques ;
- Me Cabibel Diouf, avocat à la Cour ;
- Dr Daouda Diouf, cardiologue ;
- Mouhamadou Bamba Ndiaye, professeur.

Figurent parmi les thématiques abordées la dimension économique de la Zakat, la solidarité panislamique comme moteur du développement, les miracles scientifiques du Coran et de la Sunna, la formation des montagnes, l'océanographie, etc., avec, surtout, la ferme volonté pour chacune d'y apporter un regard propre, comme le confirment les dires du vice-président, Ibrahima Mahmoud Diop, affirmant qu' « à chaque problème (...) nous nous efforcerons de présenter les solutions que l'islam préconise à ce stade et défendront ces solutions. C'est un dessein énorme, c'est pourquoi nous lançons un appel à tous les intellectuels¹⁸³ ».

Un cas significatif à cet effet est celui économique. Makhtar Diouf traite de « Zakat et technique fiscale »¹⁸⁴, en vue d'indiquer la spécificité, et surtout la solution originale avancée quant à la redistribution des revenus.

L'économie classique avec Adam Smith (*La Richesse des Nations*, 1776) pose plusieurs règles sur la rationalité fiscale : la règle de commodité (l'impôt doit être perçu de la manière la plus commode par le contribuable, ainsi un impôt sur l'agriculture se fera à la fin de la récolte) ; la règle de certitude (le moment et le montant de l'impôt doivent être notifiés et connus du contribuable) ; la règle de proportionnalité (chaque contribuable doit payer en fonction de ses moyens) ; la règle d'économicité : il ne doit pas sortir des poches du contribuable plus d'argent que le dû à l'Etat.

Selon l'économiste sénégalais, toutes ces lois sont respectées par la Zakat-obligation religieuse, exigeant à chaque musulman de redistribuer une partie de ses biens. Celle-ci est perçue, en effet, sur la capacité financière de l'individu, de l'année échue ; le paiement se fait à des périodes clairement indiquées et selon des modalités précises ; l'assiette de l'impôt tient compte des revenus et de la richesse du sujet ; enfin, il est interdit de réclamer un montant dépassant le dû ; qui plus est, il est exigé que la quote-part destinée aux administrateurs soit très réduite, de manière à ne pas créer une bureaucratie de percepteurs.

¹⁸³ Cité par M. Touré dans *Le Musulman*, n° 10, p. 16.

¹⁸⁴ Makhtar Diouf, « Zakat et technique fiscale », in *Islam et Développement*, n° 5, 1^{er} trimestre 1998, p. 28-39.

Ce qui est visé, en vérité, c'est de proposer un autre modèle économique de redistribution des revenus fondé sur la religion, et non sur une théorie économique comme celle du prix Nobel 1976 : Milton Friedman. Celui-ci proposait un impôt sur le revenu négatif. Selon sa théorie, il était possible de fixer un montant à partir duquel tout revenu annuel inférieur pourra être exempté d'impôt, avec cet inconvénient que les gros contribuables sont de grands électeurs avec qui le pouvoir politique doit compter.

Pour Makhtar Diouf, avec la Zakat islamique, cette difficulté sera contournée, car « le musulman qui s'acquitte de la Zakat le fait de gaîté de cœur, parce que c'est une recommandation divine ».

Aussi préconise-t-il d'organiser la Zakat de façon à en faire un instrument efficace de politique économique pour la redistribution des revenus en vue de financer les œuvres sociales telles que l'éducation, la santé ou encore des activités génératrices d'emplois pour les jeunes.

Nous avons le tableau suivant :

	« NOUS »	« EUX »
Economie	Economie islamique	Economie classique
Régime fiscal	Zakat	Fiscalité moderne
Destinataires	Nécessiteux, pauvres	Trésor public
Imposables	Pauvres exemptés	Pauvres imposables
Croissance	Positive	Négative (V Pareto)

L'avantage comparatif résiderait dans la protection du pauvre sans que cela ne signifie l'instauration d'un système « éternel » de mendicité, d'assistance. Car l'islam, selon l'économiste, n'encourage pas la mendicité, en effet, « Si quelqu'un prend cette corde avec lui et rapporte son chargement de bois sur son dos pour le vendre, c'est bien meilleur pour lui que de mendier, qu'on lui donne ou qu'on ne lui donne (Sahih Bukhari, Sahih Muslim)¹⁸⁵ ».

La question que l'on est en droit de se poser est : de même que les grands électeurs peuvent constituer une contrainte dans la réalisation du projet du prix Nobel Milton Friedman, de même l'égoïsme humain ne peut-il pas être un obstacle, en dépit de la foi ?

¹⁸⁵Makhtar Diouf, « Zakat et technique fiscale » in *Islam et Développement*, p. 38.

En définitive, il faut reconnaître qu'en se regroupant par affinité élective, les intellectuels musulmans non seulement se donnent un moyen de partager leurs idées avec leurs coreligionnaires, mais encore trouvent une occasion de les réunir autour de leurs théories. C'est ainsi que la revue *Le Musulman* avance qu'«un cercle de lumière s'est levé sur notre pays (n'en déplaise aux « autres » et son éclairage promet d'être constant pour les musulmans. (...) Puisse Allah nous donner, à nous jeunes intellectuels musulmans, l'aptitude à poursuivre l'effort de nos aînés du CERID !¹⁸⁶»

Dans une autre perspective religieuse, celle chrétienne, nous retrouvons un groupe de réflexion et d'action : « Présence chrétienne ».

3.3.2.2 L'association « Présence chrétienne »

En janvier 1992, sa Sainteté le Pape Jean-Paul II vient en visite pastorale au Sénégal. Il exhorta les chrétiens en disant : « Frères et sœurs catholiques du Sénégal, je souhaite que mon séjour soit pour vous l'occasion de renouveler votre engagement à servir vos compatriotes (...) c'est une question de loyauté à son pays que de contribuer davantage à la vie de ses institutions publiques (...), de servir le peuple, d'agir pour la paix, de surmonter les tentations d'indifférence et de repli sur soi, de vaincre les forces de destructions, de travailler à de véritables réconciliations, de construire une société solidaire, de vouloir le bonheur de tous dans une justice généreuse.¹⁸⁷»

Cet appel à un engagement à servir ses frères en vue de la paix, de l'unité nationale, en faveur des pauvres et pour la justice fut entendu par des laïcs, des militants politiques, et surtout des intellectuels chrétiens décidés à s'exprimer davantage dans l'espace public sénégalais. L'Association « Présence chrétienne » venait d'être portée sur les fonts baptismaux.

Ses missions consistent à :

- inciter les chrétiens à jouer un rôle actif dans leur milieu et à participer à l'animation de la vie politique, économique, sociale et culturelle du Sénégal ;
- contribuer à rendre la société civile sénégalaise plus dynamique, ses membres à la fois plus autonomes et plus solidaires, plus engagés dans l'avènement d'une société au service de l'homme, de tout homme ; d'une économie du bien commun, prospère et animée par les vertus de justice et de charité sociales ;

¹⁸⁶*Le Musulman*, n° 10, février 1984, p. 15.

¹⁸⁷Présence chrétienne, « Les Mardis de Brottier » : « La démocratie au Sénégal. A l'épreuve des consultations législatives de mai 1998 (18février-24 mars) », p. 7.

- offrir aux laïcs qui le désirent des opportunités de formation et de partage d'expérience pour augmenter leurs capacités à diffuser, défendre, illustrer l'enseignement de la Doctrine Sociale de l'Eglise ;
- multiplier les occasions d'échange, de dialogue et de coopération entre toutes les composantes de la société en vue d'ancrer chez tout le peuple la conscience de la communauté supérieure d'intérêts qui lie les Sénégalais qui vivent au Sénégal ;
- encourager et à cultiver la compréhension mutuelle, l'esprit de service, (la bonne volonté), l'observation de règles de haute probité morale et éthique dans l'exercice des professions et des activités sociales en vue de promouvoir la culture du bien commun et l'amour de la paix.

C'est en vue de participer à l'animation de la vie politique, culturelle et intellectuelle, que sont nés les « Mardis de Brottier » et le « Jeudi citoyen »¹⁸⁸ : cycles de conférences publiques, de tables rondes, de débats, etc.

Ainsi, face au malaise de la société sénégalaise, « Présence chrétienne » organise deux grands débats : le premier sur « le mal sénégalais », en 1995, en vue d'amener les citoyens à changer de mentalité. Le second, en 1998, sur « la démocratie au Sénégal » afin d'amener les divers acteurs en compétition à dialoguer¹⁸⁹.

Le « mal sénégalais » est abordé par l'invité du jour, le professeur Malick Ndiaye (sociologue, Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'UCAD), au travers de la « mentalité *Ceddo* ».

La notion de *Ceddo*, (terme wolof désignant les non convertis), selon lui, se comprend selon deux acceptions. La première renvoie au rapport avec les religions révélées (islam et christianisme). La notion de *Ceddo* est appliquée à toutes les autres religions, notamment celles traditionnelles ou païennes. Attitude de rejet de ces dernières.

La seconde acception, celle privilégiée, est un « certain esprit pratique qui a existé dans les régimes politiques qui avaient cours dans la plupart des royaumes sénégalais avant¹⁹⁰, durant et peut-être même après la colonisation¹⁹¹ ».

¹⁸⁸ Le « Jeudi citoyen » en 1998 sur les thèmes : bien commun et incivisme des Sénégalais (professeur Malick Ndiaye, 5 mars) ; environnement, santé et sécurité (Nicolas Ndiaye, 12 mars) ; les défis de la jeunesse (Cheikh Amadou Bamba Diaw, 19 mars) ; les enfants (ENDA 2 avril) ; les femmes (Mme Marie-Louise Benga, 3 avril) ; la pauvreté (Alain Agboton, 17 avril) ; paix, tolérance, démocratie (professeur Cheikh Ba, 24 avril).

¹⁸⁹ En 1993, 1994, 1995 et 1996, des échanges sont organisés sur les consultations présidentielles, les institutions de la République, les libertés privées et publiques, le syndicalisme, la décentralisation, etc.

¹⁹⁰ Les royaumes concernés sont ceux wolof (Kayor, Djolof, Walo), soninké (dans la région du Bambouck et du Galam dans la zone de Bakel, à l'Est) ; toucouleur (dans la région du nord, Podor et Matam) ; sérère (région du Sine, centre)

Et pour revenir au présent, le sociologue entend par « mentalité *Ceddo* » « non pas un système d'idées abstraites, mais des comportements observables. Connaître la mentalité d'un groupe de personnes, c'est savoir comment elles se conduisent dans la vie de tous les jours, aussi bien dans la sphère familiale, dans la sphère domestique que dans la sphère publique, dans les affaires de l'Etat, dans les administrations, dans les relations avec les banques, etc. ¹⁹²».

Le concept devient alors non seulement, un instrument d'analyse des comportements, mais encore un moyen d'identification dans la situation présente des séquelles ou résurgences des formes anciennes d'attitudes dans le processus de construction démocratique. Il devient alors possible de remarquer que cette mentalité influe sur la marche vers la démocratie.

En effet, « la démocratie veut dire que le souverain n'est plus un individu, mais un collectif. Ce collectif constitue l'ensemble des citoyens réunis en corps et c'est ce corps qui prend les décisions décisives au grand moment ¹⁹³». Or dans la réalité, selon le sociologue, la « mentalité *Ceddo* » fonctionne comme attitude d'accaparement repérable dans le détournement des deniers publics.

« Le *Ceddo* ne connaît pas le bien public, le *Ceddo* ne connaît que ce dont il a besoin ».

Mais, reconnaît-il, « notre pays n'est pas composé que de *Ceddo* (...). Les autres groupes ne connaissent pas les castes, ni le pouvoir monarchique. Ce sont des structures communautaires très fortes où la moralité dominante est la moralité du bien public. Ce sont les sociétés de type diola, les sociétés de type sérère none, les sociétés des Balantes, de Bassari, etc. ».

C'est pourquoi, s'il faut reconnaître l'aspect positif de cette mentalité à travers l'esprit de compétitivité décisif sur le plan de l'économie, il reste que sur le plan politique, il est un obstacle pour le développement de la démocratie qui prône des principes communautaires plutôt qu'individuels, égoïstes, voire anarchiques.

Dans le même sillage, le professeur Mamadou Mbodji (psychologue clinicien, Faculté des Lettres, UCAD) opérera une sorte de « zoom sur la société sénégalaise ». Pour ce dernier, il faut faire une « photographie aérienne et sociale de la réalité quotidienne et en même temps une certaine échographie des déterminants internes de nos concitoyens», ce qui permettra de repérer les raisons du malaise sénégalais. Ce dernier est visible à travers « la perte de sens, une société en souffrance ». Et il faut le situer dans le fait « d'une société empêtrée dans des mutations trop rapides, voire incontrôlées, société enfin où une bonne partie des moyens habituels et adéquats de s'orienter, de vidanger et

¹⁹¹Malick Ndiaye, in *Le mal sénégalais*, p. 7.

¹⁹²Présence chrétienne et Fondation Konrad Adenauer, *Le mal sénégalais. Cultures ceddo, incivisme, jumblang, masla, violences et autres...*Dakar, 2003, p. 6.

¹⁹³ *Ibid.*,p. 18.

de métaboliser tout le désarroi et toute l'agressivité générée par l'existence sociale, les besoins et les problèmes de survie, où tout cela donc fait cruellement défaut. Sans pour cela que des alternances ou des perspectives crédibles soient envisagées à défaut d'être offertes¹⁹⁴ ».

Sous un autre angle, le professeur agrégé de la Faculté de Droit de l'UCAD, Paul Ngom, en tant qu'intellectuel chrétien, interpelle l'Eglise quant à la loi portant sur le domaine national. Cette dernière votée en 1964 (n° 64-46 du 17 juin 1964) proclamait unilatéralement, souverainement que « constituant de plein droit le domaine national toutes les terres non classées... non immatriculées et dont la propriété n'a pas été transcrite... l'Etat détient les terres du domaine national... ; les terres du domaine national ne peuvent être immatriculées qu'au nom de l'Etat.¹⁹⁵ »

Désormais, il revenait de droit à l'Etat des terres qui ne lui appartenaient pas initialement, et qui étaient régies par le droit coutumier, même si ses « intentions nationalistes » étaient louables.

Pour le juriste, il y a là une « forme d'agression contre la société traditionnelle rurale et urbaine. (Car) pour le droit traditionnel, la terre est un bien central autour duquel s'articulent l'habitat rural et la parenté. Ainsi, les noms de localité par exemple sont comme une sorte « d'adresse sociale » : *Fayène* , *Diobène* , *Ndioufène* sont des expressions de cette dimension : le premier renvoie à la localité de ceux qui s'appellent Faye ; le second, les Diop et le dernier, les Diouf. Il y a une sorte de lien entre les aspects lignagers, économiques et géographiques ». Ce faisant, enlever la terre à ces populations, revient à enlever non seulement le moyen de production, mais aussi le repère juridique central de ces sociétés.

L'Etat, grâce à des artifices juridiques, est responsable de cette expropriation forcée des terres (plus de 95% des terres nationales).

L'église catholique, selon le juriste, est interpellée face à cette forme d'injustice. Doit-on fermer les yeux ? Se taire ? Laisser faire, laisser aller ? L'Eglise ne doit-elle pas assumer ses responsabilités ? Allant plus loin, le juriste se demande quel a été l'effort d'africanisation de l'Evangile pour rendre celui-ci intelligible aux Sénégalais. Leur a-t-on parlé du Christ avec un langage approprié ? L'africanisation du clergé a-t-elle permis une meilleure prise en compte des cultures locales ? L'évangélisation n'a-t-elle pas plutôt accéléré la dislocation de la société traditionnelle ?¹⁹⁶

¹⁹⁴*Ibid.*, p. 23-24.

¹⁹⁵Article 1,2,3.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 48

Ces questions indiquent que l'Eglise n'est pas épargnée dans cette volonté de conduire à un changement de ce qui est, et surtout de corriger certaines injustices. Cependant, si la nécessité de changer de mentalité est ce qui lie tous ces intellectuels (chrétiens comme non chrétiens), il reste que pour ceux chrétiens la référence devant guider une telle opération doit s'adosser aux textes de l'Eglise.

Le critère de différenciation d'une identité propre se profile à l'horizon. Alain Agbton, journaliste, dans son introduction à la conférence de Malick Ndiaye sur « Quel élu pour un Sénégal qui gagne à l'orée du troisième millénaire » (3 mars 1998), rappelle que le parlementaire doit s'inspirer de l'enseignement du Christ qui disait : « La supériorité est un service, le commandement n'est pas un pouvoir arbitraire, mais un acte d'obéissance aux lois éternelles de la vérité et de la justice. Toute la force qu'il faut recevoir de Dieu pour réagir avec fermeté, dans l'exercice du devoir, contre l'égoïsme et l'orgueil et pour toujours faire passer avant les avantages particuliers de l'individu, du groupe, du parti, l'intérêt général et celui uniquement éclairé par la justice, par la charité, par la foi ». Pour ce dernier, la loi et la foi ne sont pas à séparer.

Mme Marie-Clémentine Goudiaby Diop, membre de l'association, dans son introduction à la conférence du journaliste Mame Les Camara sur « Rôle et responsabilité des médias dans la consultation électorale : impartialité ; civilité, pédagogie » (10 mars 1998), rappelle les recommandations du Magistère : « L'information s'avère hautement utile et même indispensable, la diffusion publique et en temps voulu de faits et d'événements permet à chaque homme d'en avoir une connaissance exhaustive et permanente. Par là même, chacun pour sa part peut concourir efficacement au bien commun et tous ensemble contribuer plus aisément à la prospérité et au progrès de toute la société ».

Le R. P. Roger de Benoist, dans sa communication sur « Ethique et politique » (17 mars 1998) dans la définition du concept « politique », renvoie au « domaine du vivre ensemble dans le respect mutuel et la recherche du bien commun et » insiste sur le fait que le respect mutuel signifie la substitution de la violence par le droit, le refus de « la loi du plus fort » pour celle de l'assistance des plus faibles et du respect de leur droit. Aussi fait-il appel à l'encyclique du Pape Jean XXIII *Pacem in terris* (la paix sur terre) n° 60 sur le rôle des gouvernants sur terre qui revient à « garantir la reconnaissance et le respect des droits, leur conciliation mutuelle et leur expression et, en conséquence, à faciliter à chaque citoyen l'accomplissement de ses devoirs ». Dans son approche encore du bien commun, l'influence des textes du Magistère est présente. Pour lui, il est équivalent au respect des droits et devoirs des individus qui contribuent à leur réalisation. Le concile Vatican II définit le bien commun comme ce qui « comprend l'ensemble des conditions de vie sociale qui permettent aux hommes, aux familles et aux groupements de s'accomplir plus complètement et plus facilement (*Gaudium spes* n°74) ».

Bref, pour « Présence chrétienne », il s'agit certes d'offrir un espace d'échanges, mais aussi de présenter les enseignements de la doctrine sociale de l'Eglise comme réponse au mal sénégalais.

A côté de ces regroupements à orientation politique et religieuse, se développent d'autres associations à vocation plus culturelle et scientifique.

3.3.3 Les associations culturelles

En vue de la promotion du livre comme moyen d'expression de la créativité littéraire, et comme moyen de conservation du patrimoine culturel, ou encore de promotion des langues nationales, etc., voient le jour plusieurs associations d'écrivains.

3.3.3.1 L'Association des Ecrivains du Sénégal (AES)¹⁹⁷

Déjà, au premier congrès des Ecrivains et artistes noirs, à Paris en 1956, sous les auspices de la société africaine de culture, un noyau informel s'était constitué. Ce qui donnera naissance par la suite à la section sénégalaise du PEN Club International sous la houlette du docteur Ousmane Socé Diop, de Massata Abdoul Ndiaye, etc. Avec Alioune Sène, directeur de cabinet du président Léopold Sédar Senghor en 1969, seront jetées les premières bases d'un comité sénégalais du Mouvement des Ecrivains Afro-Asiatiques fondé à Tachkent en 1958. L'un des membres de ce comité à l'époque est l'écrivain Sembène Ousmane.

L'association des écrivains sénégalais en tant que tel sera l'initiative du président Léopold Senghor qui écrira au docteur Doudou Guèye qui animait un cercle littéraire pour l'inviter à créer une telle structure. En 1973, l'association voit le jour officiellement. Parmi les membres fondateurs, Birago Diop qui sera le premier président, Mamadou Traoré Diop qui sera secrétaire perpétuel, etc.¹⁹⁸

La question de l'identité propre se pose encore à ce niveau. Entre la première génération d'écrivains dotée d'une légitimité historique - les premiers à avoir produit des ouvrages sur la culture noire dans un contexte souvent défavorable - et celle des écrivains de la post-indépendance, plus nombreuse et confrontée à d'autres problématiques non liées au passé. Pour la jeune génération, être soi, c'est ne plus vivre du passé, ce qu'exprime le poète Amadou Lamine Sall, de cette génération, en affirmant : « Il nous faut du courage aujourd'hui, face à tant d'écrivains qui vivent du passé. (...) Les jeunes doivent s'unir pour un nouvel

¹⁹⁷ Le Pen Sénégal est une section de l'AES, avec cette différence que cette dernière est strictement réservée aux écrivains de fiction, alors que le premier est ouvert aux artistes, aux journalistes, aux écrivains et critiques d'art.

¹⁹⁸ Succéderont au premier président d'autres écrivains de grande renommée. En 1984, Madame Aminata Sow Fall qui se retirera plus tard pour créer son institution privée (CAEC) passant le flambeau au poète Amadou Lamine Sall de novembre 1989 à février 1993, puis Mbaye Gana Kebé, dramaturge, romancier en 1994 qui démissionnera de ses fonctions pour incompatibilité puisqu'il venait de créer un parti politique. Enfin Alioune Badara Bèye, poète, dramaturge, jusqu'à nos jours.

ordre littéraire et artistique, l'avenir leur appartient et ils ont le talent et l'enthousiasme qu'il faut.¹⁹⁹»

Pour Alioune Badara Beye et Marouba Fall (dramaturges), de cette même génération, « les enjeux sont essentiellement d'ordre esthétique : il faut reconnaître aux Anciens le mérite d'avoir ouvert la voie sans rester prisonnier de leur rayonnement²⁰⁰ ». Cependant, chaque génération a le devoir de faire progresser un peu plus la littérature en cherchant de « nouveaux thèmes et de nouvelles formes ». C'est dans ce sens que prenant l'exemple du théâtre, Alioune B. Beye montre que par rapport à son collègue Cheikh A. Ndao, il essaye de se démarquer en ne faisant pas que du théâtre historique.

Deux ouvrages pourraient symboliser cette différence générationnelle. *L'Aventure ambiguë* (1961) de Cheikh Hamidou Kane, avec la figure emblématique de Samba Diallo représentant la déchirure de l'homme africain écartelé entre deux cultures (celle traditionnelle et celle moderne) et ne trouvant sa rédemption que dans une fin tragique : tué par un fou. Face à ce regard tourné vers la tradition et sa possible conciliation avec le présent, se dresse pour la nouvelle génération une autre volonté de se limiter au présent et à ses contradictions. L'ouvrage d'Aminata Sow Fall, *La grève des battus* (1979), en est l'exemple type. L'auteur ausculte la psychologie des nouveaux riches très prompts à brimer les pauvres (les mendiants). Et pourtant, ils ont besoin de ces derniers pour recevoir les offrandes recommandées pour leur promotion sociale. Aussi leur grève ne pouvait-elle que leur être préjudiciable. Ces tensions entre « aînés » et « cadets » montrent que la vie associative n'est pas un long fleuve tranquille.

Une autre manière de marquer son identité en tant que groupe consisterait encore à percevoir dans le choix d'écrire dans les langues nationales et même de créer une association regroupant ceux qui visent à donner plus de dignité aux langues locales comme instrument pour le développement.

3.3.3.2 L'Union des Ecrivains Sénégalais en Langues Nationales

L'Union des Ecrivains Sénégalais en Langues Nationale (UESLALN) est née en août 1990 au centre de Bopp (Dakar), et regroupe une cinquantaine d'écrivains dans les langues wolof, sereer, mandinka, pulaar, etc.²⁰¹. Ce nombre limité au regard des multiples langues nationales est lié, selon le président Adramé Diakhaté, à la

¹⁹⁹ *Waraango*, n°10, 1^{er} trim. 1985, p. 18. Pour lui, parmi les aînés existent cependant des hommes de valeur, tels Ibrahima Signaté, Roger Dorsinville, Jean Brière, etc., qui sont sensibles aux problèmes de la jeune génération d'écrivains.

²⁰⁰ *Waraango*, n°10, 1^{er} trim. 1985, p. 18.

²⁰¹ Actuellement, plus d'une vingtaine de langues nationales sont reconnues, selon le Centre National des Ressources Educationnelles (CNRE), structure d'appui, de renforcement de capacités et d'accompagnement de la politique d'éradication de l'analphabétisme et de développement des langues nationales du Sénégal.

sélection des membres, car « il n'est pas donné à tout le monde de produire des œuvres d'une certaine qualité dans les langues nationales.²⁰² »

Les objectifs poursuivis par l'association sont :

- encourager la création littéraire en langues nationales ;
- préserver le génie de nos langues à travers la plume et dans tous les genres littéraires ;
- traduire les œuvres d'une langue à l'autre ;
- protéger les droits d'auteurs ;
- avoir des relations avec d'autres associations de même nature, en Afrique et dans le monde.

Les activités de l'UESLAN visent à :

- encourager la création ;
- présenter les publications de ses membres, notamment des recueils de poèmes, des contes, des essais philosophiques, des nouvelles, des romans et des œuvres traduites comme la Constitution, en partenariat avec l'Organisation Sénégalaise d'Appui au Développement (OSAD) et les éditions Papyrus²⁰³.

C'est dans ce sens que dès les années 90, des actions pour la visibilité sont posées avec la promotion des romans, poèmes et nouvelles de certains auteurs :

- Gorgui Ousmane Guèye (1997), *Namm xel, taggat jikko*, recueil de poèmes philosophiques en wolof ;
- Cheikh Aliou Ndao (1997), *Jigeen Faayda*, recueil de nouvelles en wolof ;
- Mame Younoussé Dieng (1999), *Awo bi*, roman en wolof ;
- Cheikh Aliou Ndao (1999), *Toftalug Jigeen Faayda*, suite du recueil de nouvelles en wolof.

Sur la même lancée, en collaboration avec les Editions Papyrus, l'UESLAN²⁰⁴ organise une cérémonie de dédicace des écrits de :

-Aboubacry Moussa Lam : *Paalel Juumri* (Pulaar), dont la première partie porte sur l'histoire, l'origine des populations, la pauvreté dans le monde, et le développement des idées permettant aux populations de vivre ensemble, la seconde partie sur les problèmes écologiques, les problèmes d'accès à la terre, et

²⁰² Entretien téléphonique du 17 juillet 2013.

²⁰³ Il existe encore une collaboration, depuis quelques années, avec la Direction du Livre et de la Lecture, notamment dans l'organisation de la Foire du livre.

²⁰⁴ *Le Soleil*, lundi 18 décembre 2000.

la valorisation des barrages, la troisième partie sur l'actualité, avec les questions de la vie politique, économique et sociale.

-Ibrahima Sarr : *Bokki et Kartaali Nibbe* (Pulaar). Dans *Kartaali Nibbe*, l'auteur raconte son séjour en prison en 1986 avec un groupe d'intellectuels qui avaient signé un manifeste dénonçant l'injustice subie par la communauté négro-africaine en Mauritanie.

Ce qui particularise encore cette association est la manière dont les membres à titre individuel, par des actions ponctuelles, vont œuvrer pour une plus grande considération pour ces langues. La linguiste Aram fall de l'IFAN, pour l'avancement des langues nationales, va d'abord exhumer les premiers travaux sur la langue wolof, dès le 18^e siècle avec Michel Adanson. Le naturaliste français Michel Adanson qui séjourna au Sénégal de 1749 à 1753²⁰⁵ élabore une « grammaire ouolove abrégée », un vocabulaire thématique français-wolof d'un millier de termes, recueil des contes en wolof, etc.

Mieux encore, elle fait un plaidoyer pour l'intégration des langues nationales dans le système éducatif. Aussi demande-t-elle une plus grande implication des structures universitaires : le département de Linguistique de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Dakar, le Centre de Linguistique appliquée de Dakar, le Laboratoire de Linguistique de l'IFAN, les Presses universitaires de Dakar, l'Ecole Normale Supérieure de Dakar, etc., dans les « problèmes liés à la recherche linguistique, à la conception des systèmes orthographiques, à la formation des formateurs, à l'élaboration d'outils didactiques, à l'édition, à la démarche pédagogique, à l'évaluation, etc. Par-delà l'Université, selon elle, « il importe que tous les intellectuels africains s'investissent massivement dans la modernisation des langues africaines, chacun dans son domaine de spécialisation ». Et, elle ne se limite pas à de pures exhortations, elle prend part au débat sur « l'argumentation en wolof²⁰⁶ » suscité par l'interview du Professeur Souleymane Bachir Diagne (philosophe) à l'émission « Le Grand Rendez-Vous » de 2STV. Cette interview fait suite à la contribution de Messieurs Thierno Guèye et Khadim Ndiaye, publiée dans les commentaires du site *Xalima*. Si argumenter signifie, selon elle, « faire connaître sa position, sa thèse, la faire admettre à un lecteur ou à un auditoire, ébranler des contradicteurs, faire douter un adversaire, faire basculer les indécis, contredire une thèse opposée, critiquer une position contraire ou éloignée, démontrer avec rigueur, ordre et progression se mettre en valeur, servir une cause, un parti, une foi », alors la langue wolof possède les ressources nécessaires. Elle affirme :

²⁰⁵ Sur Michel Adanson, voir encore les travaux de Charles Becker, V. Martin et C. Mbodj. Ces derniers parlent de l'ébauche d'un dictionnaire polyglotte avec le maure, le sereer, le bambara, le pulaar, le soninke, le manding, le noon, le papel, etc., toutes langues parlées dans la sous-région. Voir aussi C. Becker, V. Martin, in *Bulletin de l'Institut Fondamental d'Afrique Noire*, Tome 42, série B, n° 4, octobre 1980.

²⁰⁶ Site de l' Osad : www.osad-sn.com

« Dans le *Précis de grammaire fonctionnelle de la langue wolof* que j'ai publié en 1999 – et que je me fais le plaisir de vous adresser- j'en ai relevé un certain nombre de la page 95 à 99. Les éléments que j'ai appelés globalement particules et qui correspondent certainement aux « connecteurs logiques » évoqués par les auteurs regroupent :

- les particules de mise en valeur : *it, itam, kepp, kese, kott, daal, moos*, etc.
- les particules adnominales : *lenqe, lëmm* etc. ; les particules comme *ngalla, rikk* etc. ; les particules exprimant la concession, l'opposition, la conséquence comme *naam* « certes », *waaye, moona, moonte, boon, kon*, etc. ; les conjonctions : *ndegam, ndax, ngir* etc., sans compter les expressions comme *rawatina, rax ci dolli*. Cheikh Anta Diop a largement utilisé de ces expressions : *ak lu mën a xew* « en tout cas », *ci weneen waxin* « en d'autres termes », *gën caa rawe* « en particulier », etc.

On n'oubliera pas le rôle important des proverbes, devises et autres, par lesquels très souvent l'énonciateur impose son point de vue... : *Yàlla Yàlla : bey sa tool/ dige bor la/ ku ëmb sa sanqal, ëmb sa kersa*. Voilà quelques-unes des nombreuses possibilités qu'offre la langue wolof et on pourrait en dire autant de toute autre langue. Le reste, c'est le travail concret des hommes.²⁰⁷ »

A côté des associations composées d'écrivains en langue française (AES) ou encore en langues nationales (UESLAN), se trouvent des associations savantes constituées d'experts ou érudits dans un domaine précis de la connaissance.

3.3.4 Les associations savantes

Ces associations visent à regrouper les pairs en vue de la confrontation de leurs recherches. Il y a là un moyen de légitimation par la reconnaissance des résultats obtenus. Cette forme de coopération intellectuelle, de manière générale, se rencontre dans l'espace universitaire, à l'image de la Faculté de Médecine, Pharmacie et d'Odonto-Stomatologie (FMPOS), avec la Société Sénégalaise d'Immunologie (S.S.I), la Société Sénégalaise de Gastroentérologie et d'Hépatologie succédant au Cercle Sénégalais de Gastroentérologie qui existait depuis 1993, etc.

En dehors de cet espace, existent encore d'autres sociétés savantes telles que les académies, avec cette particularité d'être une concentration d'expertises dans divers domaines. L'Académie Nationale des Sciences et Techniques du Sénégal (ANSTS) créée en 1999 en est un bon exemple. Cette dernière concentre une diversité d'expertises dans les sections suivantes : sciences agricoles, sciences de la santé, sciences fondamentales et appliquées-Innovations et sciences économiques, sociales et juridiques.

Un tableau de présentation des membres de la section santé en 1999 est éclairant.

²⁰⁷ Site OSAD : www.osad-sn.com visité le 20 décembre 2012.

Prénoms Noms	Spécialité
Pr Daouda Ba	Pharmacie
Pr Samba Diallo	Biologie
Pr Ahmadou Moustapha Sow	Endocrinologie/Médecine
Pr El hadji Ibrahima Diop	Chirurgie orthopédique
Pr Souleymane Mboup	Pharmacie
Pr Alassane Wade	Ophtalmologie
Pr Ibrahima Mar Diop	Maladies infectieuses

En plus d'être des lieux d'agrégation de plusieurs expertises, ces sociétés sont des moyens de publicisation des résultats scientifiques à travers les manifestations scientifiques nommées « Les journées scientifiques » (Journées de la renaissance scientifique de l'Afrique pour ANSTS), mais surtout des lieux de débats. L'association des chercheurs sénégalais nous en donne un exemple.

3.3.4.1 L'Association des Chercheurs Sénégalais (ACS)

L'ACS a été constituée en 1982 à Dakar et compte plus de quatre cents membres de diverses disciplines.

Ses objectifs scientifiques sont :

- l'élaboration de programmes de recherche pluridisciplinaires en conformité avec les priorités nationales;

- la mise en place de l'animation scientifique et culturelle à travers le Sénégal par diverses activités telles que des conférences, des tables rondes, des séminaires, etc. ;

- les thèmes de recherche sont : la santé, l'environnement, la population, la démocratisation, l'intégration, l'agriculture et le développement rural, le développement industriel et technologique, etc.

Le mérite d'une telle association est de poursuivre, grâce à une recherche pointue, l'approfondissement de certaines problématiques. C'est le cas avec la réflexion initiée sur la maladie mentale par la *Revue de Psychopathologie africaine* et « l'école de Fann », sous la direction du professeur Henry Collomb (1958-1978), puis le professeur Babacar Diop (depuis 1978).

L'ACS reconnaît les « grands pas » accomplis dans la compréhension de la santé mentale en Afrique, particulièrement au Sénégal, mais force est de constater que²⁰⁸ :

- la folie reste encore l'affaire des « spécialistes » ;
- le discours ethnocentrique affecte la plupart des travaux, etc.

Aussi est-il urgent d'entamer une nouvelle réflexion sur la question, pour faire le point des avancées, mais encore pour opérer un retour critique sur ce qui jusque-là semblait être « une vérité d'Évangile ». C'est dans ce sens qu'un ouvrage collectif en 1997 est produit intitulé, *La folie au Sénégal*.

L'approche est multidisciplinaire : sociologie, anthropologie, psychologie, psychiatrie, histoire, philosophie, etc.

La plus-value apportée par une telle structure est déjà d'opérer une réflexion critique, comme le fait l'anthropologue Pascal Baba Coulibaly (IFAN)²⁰⁹. Pour ce dernier, l'explication de « la folie africaine » résiderait dans les bouleversements culturels profonds de l'Afrique et de ses valeurs traditionnelles. Par ailleurs, la psychiatrie occidentale serait une menace avec la médicalisation, c'est-à-dire la réduction de la maladie à sa seule dimension biologique. Une vision de la folie qui ramènerait, selon lui, tout à l'ethnie, -aux Ancêtres, aux mythes-, bref, à la culture, risquerait de laisser de côté d'autres facteurs importants tels que l'histoire par exemple. Grâce à cette dernière, il est possible de repérer les mutations intervenant dans le temps et d'être plus attentif aux bouleversements. L'erreur de l'ethnopsychiatrie réside dans le fait de considérer l'existence d'une « société traditionnelle » qui s'opposerait à une « société moderne ». Ce faisant, « la maladie mentale s'adresserait à des représentations symboliques, ses racines profondes plongent dans le surnaturel et, plus précisément, exhument le discours mythique et religieux pour réorganiser sa relation au monde des valeurs²¹⁰ ». Il faut au final passer d'une ethnopsychiatrie centrée sur l'ethnie à une « psychiatrie sociale », c'est-à-dire en rapport avec « la complexité des structures sociales » telle que l'histoire et la sociologie nous la présentent.

A sa suite, Mamadou Mbodji, docteur en psychologie clinique, psychothérapeute,²¹¹ affirme que dans la thématique de la persécution liée à la maladie mentale, le persécuteur a changé. En effet, c'est « de moins en moins le rab (génie) ou le marabout ou le sorcier anthropophage, mais le père trop autoritaire ou absent, le chef de service, le collègue de travail, la belle-mère rejetante, la coépouse, le mari trop âgé ou absent ou défaillant, la mère rejetante

²⁰⁸ Association des Chercheurs Sénégalais, *La folie au Sénégal*, Dakar, 1997, p. 9.

²⁰⁹ P. B. Coulibaly, « Réflexions critiques sur l'ethnopsychiatrie », in *La folie au Sénégal*, p. 85-113.

²¹⁰ P. B. Coulibaly, *Ibid.*, p. 98.

²¹¹ M. Mbodji, « Réflexions sur l'individualité dans la pathologie mentale au Sénégal » in *La folie au Sénégal*, op. cit. p.283-304.

ou despotique (mère hyperprotectrice, dévorante, possessive, la mère phallique)²¹². Ce qui est à l'origine d'un tel changement est lié aux mutations socio-historiques. Avec l'urbanisation et la modernisation, les points de référence évoluent. Ne pas en tenir compte, c'est rester dans une représentation ancienne ne permettant pas de saisir le réel dans sa complexité.

« De plus en plus de patients, tout en croyant encore aux « êtres surnaturels », aux esprits surnaturels et aux pratiques magiques et maléfiques, refusent d'en faire une expérience personnelle vécue ou fantasmée comme cause et explication de leur maladie²¹³ », dit le psychologue en conclusion.

Ces points de vue critiques au sein de cette société savante confirment que l'unanimité n'est pas de mise chez les intellectuels, même s'ils acceptent d'appartenir au même groupe. Pascal B. Coulibaly n'hésitera pas d'ailleurs à dire :

« La notion d'école cache (...) les nuances théoriques souvent très importantes qui divisent les penseurs d'un même groupe, seulement d'accord pour rompre avec un héritage commun²¹⁴ » (celui de la psychiatrie occidentale). Et il donne comme exemple le cas d'Ibrahima Sow, philosophe et anthropologue de la culture, IFAN. Ce dernier, au sein du groupe, défend une conception de la psychiatrie particulière. Dans « Sur la notion de folie »,²¹⁵ Ibrahima Sow affirme que « la psychiatrie annexe la folie dans la normalité en la signifiant à travers, ou par rapport à – l'ordre de la raison et du langage au lieu (...) de la laisser se dire telle qu'elle est²¹⁶ ».

Pour lui, le discours de la folie est toujours contrôlé par la norme sociale qui est appelée à l'ajuster continuellement à ses propres règles. De cette manière, ce discours n'a jamais l'occasion de s'exprimer tel quel. La psychiatrie n'est qu'une forme déguisée de la norme sociale.

Quant à l'expérience du *Penc* de l'Hôpital psychiatrique de Fann, tant vantée, comme forme de thérapie de groupe permettant à l'individu de s'exprimer librement sur des sujets divers entouré de sa famille, de ses proches, elle est à questionner. C'est une « chose énorme. Enorme dans la mesure où ils (les malades) ne sont pas séparés de la « famille », de la société ; énorme dans la mesure où ils ne sont pas tout à fait rejetés et n'acceptent pas de l'être. La cellule des *Penc* constitue non point un monde fermé, emmuré dans une situation asilaire, mais un monde ouvert sur celui des autres hommes. Et dans la mesure où ils « apprennent » à vivre (re-vivre) socialement, où ils apprennent à dire devant les autres pourquoi et comment ils viennent et sont à Fann, les malades dans ces *penc* « se jouent eux-mêmes en dynamisant non seulement leurs

²¹² M. Mbodji « Réflexions sur l'individualité dans la pathologie mentale au Sénégal », p. 287.

²¹³ M. Mbodji, *Ibid.*, p. 289.

²¹⁴ P.B. Coulibaly, *op. cit.*, p. 90.

²¹⁵ I. Sow, « Sur la notion de folie », in *La folie au Sénégal*, p. 141-161.

²¹⁶ I. Sow, *Ibid.*, p.142.

conflits, mais aussi réactualisent et mettent au jour un fond culturel, social, familial qui, vécu pathologiquement par eux, n'en demeure pas moins manifesté dans ce qu'il a d'essentiel, dans ce qu'il a d'essentiellement traumatisant²¹⁷ ».

En d'autres termes, cette opération, dont le mérite est de libérer la parole, revient à un véritable investissement de la part de la société. Grâce au *Penc*, le groupe se réconcilie avec ses propres valeurs sociales, culturelles et l'individu est amené à reconnaître son déséquilibre. Bref, le *Penc* représente la norme, l'ordre familial, culturel, religieux, etc. Le psychiatre, en tant que représentant de cet ordre, parle au nom de ce dernier.

« Nous pensons qu'il défend, ou plutôt qu'il parle au détriment de l'individu, même s'il ne nie pas les caractères et les valeurs spécifiques, singuliers, même s'il « comprend » sa révolte et s'il sympathise avec lui.²¹⁸ »

En définitive, « la psychiatrie parle, même à son insu, à partir d'un système de valeurs qui sert de références. L'homme malade est écouté et jugé, apprécié en fonction de ce système au lieu qu'il soit en fonction d'un monde qui ne se limite pas à ses expressions où il est activement présent.²¹⁹ »

C'est toute la conception de la folie qui est à revisiter. Il ne s'agit plus d'en faire uniquement une anomalie ou une maladie, mais plutôt l'expression d'une « certaine situation humaine qui implique tous les autres », une forme d'existence humaine qui fait appel aux autres. Aussi « guérir un malade, (...), par conséquent, (c'est se) questionner sur ce que signifie exister.²²⁰ »

Pascal B. Coulibaly reprochera à l'ethnopsychiatrie sa vision idyllique du fou fondée sur une « prétendue pureté de l'Afrique traditionnelle ». Le fou serait celui qui viendrait perturber cet ordre « parfait ». Pour lui, la réalité traduit le contraire. « En effet, les communautés humaines de taille réduite, qu'elles soient agraires, pastorales, chasseresses ou s'adonnant à la pêche, sont contraintes par l'hostilité même de l'environnement où elles évoluent à élever au rang de valeurs fondamentales l'affrontement, l'opposition et le dépassement précisément niés par H. Collomb. Nous pouvons, à cet égard, donner l'exemple de la société bambara, où les modèles culturels dominants sont institués à la lumière d'un schéma conflictuel sommant l'individu au dépassement du Père, (ou tout au moins, dit la maxime, à l'égal) ; du frère, mais surtout du demi-frère (...) du camarade de classe d'âge, (...) des lignages voisins.²²¹ »

La notion de conflit, loin d'être ignorée dans la société africaine, est, au contraire, dans certains cas, valorisée, comme le prouve la société Bambara du Mali.

²¹⁷ I. Sow, *Ibid*, p. 143-144.

²¹⁸ I. Sow, *op. cit.*, p. 146.

²¹⁹ I. Sow, *op. cit.*, p. 147.

²²⁰ I. Sow, *op. cit.*, p. 151.

²²¹ P.B. Coulibaly, *op. cit.*, p. 102-103.

En plus d'être un lieu d'approfondissement et de débats de certaines questions à l'image de la folie, l'ACS, à titre expérimental, lance *Sofaa* (Le guerrier), journal en langues locales (Pulaar/Wolof). Qui plus est, elle effectue un travail de terrain, à l'exemple de l'étude sur « l'impact des journaux en langues nationales sur les populations sénégalaises » publiée en 1990. Il s'agit, par l'intermédiaire des médias, de mesurer l'influence des langues nationales sur les populations. Babacar Diop (Université Cheikh Anta Diop), Armand Faye (Radio Télévision Nationale), Yéro Sylla (IFAN), etc. effectuent alors un recensement des journaux en langues wolof et pulaar ou les deux à la fois.

En langue pulaar :

- Bamtaare* (Le développement) ;
- Binndi Pulaar* (Ecriture pulaar) ;
- Hoodere Pinal* (L'étoile du réveil) ;
- Lewlewal Pinal* (La lumière du réveil) ;
- Tabalde Pinal* (Le tambour du réveil) ;
- Kabaaru* (L'information) ;
- Senngo* (Le groupe) ;
- Demal gaynaako* (Agriculture de l'éleveur) ;
- Pinal e ngaynaako* (Conscientisation de l'éleveur) ;
- Kisal genndi* (La sécurité du peuple) ;
- Njanngen Pularr* (Apprendre le pulaar).²²²

Les titres de ces journaux nous renseignent sur les attentes des concernés : volonté d'aller vers le développement, décision de maîtriser de sa propre langue ainsi que la connaissance approfondie de son environnement immédiat : le milieu rural.

Les journaux en langue wolof n'en font pas moins :

- Waar wi* (Le champ) ;
- Bakku Ndongo* (Le défi) ;
- Janga sa kalaama* (Apprendre sa langue) ;
- Leeral* (La lumière), etc.

²²² Il faut ajouter à cette liste d'autres journaux tels que , *Timtimol* (L'arc-en-ciel), *Jaaynde men* (Notre journal) et *Fedde naange* (L'union).

Les résultats ou retombées de cette initiative de l'association sont multiples : d'abord, leur étude montre la prédominance de deux langues, le wolof et pulaar dans la presse, ce qui pourrait s'expliquer, d'une part, par le fait que la première langue est majoritairement parlée au Sénégal (plus de 70%), d'autre part, que les journaux en question sont essentiellement destinés au monde rural, zone encore occupée par les Pulaar. De plus, « il y a aussi le fait que la résistance des Haalpulaaren (les locuteurs de la langue pulaar) face aux risques d'assimilation, de « wolofisation », (...), est nettement marquée, par la floraison et le dynamisme des associations culturelles mobilisées pour la valorisation de la langue pulaar²²³ ».

Ensuite, dans la répartition des lecteurs (726 interrogés), l'étude a le mérite de montrer qu'ils sont distribués entre le milieu rural et celui urbain. Si, pour l'essentiel, les journaux des sociétés d'intervention sont destinés aux zones rurales (*Pinal e Gaynaako* de la Sodefitex ou *War wi* de la Sodeva), ceux des associations culturelles sont souvent lus par les citadins (*Lewlewal Pinal* a 13,8 % de son public en milieu rural, contre 86,2 % en ville),²²⁴ avec, comme enseignements, que 92% des gens interrogés désirent lire des journaux en langues nationales. Les facteurs explicatifs sont : l'utilité pratique et surtout le sentiment de fierté nationale (exprimée par 87,4 %).²²⁵ En conséquence, on peut dire qu'il existe un réel besoin à combler, en dépit des difficultés liées au très faible tirage des journaux et du nombre d'exemplaires mis en vente, à la distribution des journaux et à la participation insuffisante des populations. En effet, seuls 18, 2 % des institutions associent au scriptage (écriture, frappe et/ou composition) ces dernières ; 9, 1 % à la rédaction des articles ; 27,3% aux séances critiques ; mieux, aucune ne les associe au tirage et à l'assemblage²²⁶.

Au total, il s'agit de reconnaître que les clercs, à travers les diverses associations (culturelles, savantes, etc.), poursuivent certes leurs débats théoriques, mais ne se limitent pas seulement à des discussions abstraites, mieux encore, ils prennent des initiatives pour le développement des langues nationales par la création de supports de diffusion et surtout en vue de mesurer l'influence réelle des médias en langues nationales sur les populations.²²⁷

La militance est une des activités des intellectuels à travers les divers engagements dans les associations culturelles, savantes, mais aussi politiques. Aussi l'engagement politique, même s'il ne concerne pas tous les membres de cette famille, reste-t-il une des instances de légitimation dans le contexte sénégalais, au regard du rôle politique joué par les clercs durant la période coloniale avec la lutte pour l'indépendance, et même après celle qui suit au sein

²²³ Babacar Diop et al., *L'impact des journaux en langues nationales sur les populations sénégalaises*, Dakar, 1990, p. 56.

²²⁴ Babacar Diop et al., *op. cit.*, p. 62.

²²⁵ *Ibid.*, p. 62.

²²⁶ *Ibid.*, p. 64.

²²⁷ Le linguiste Pathé Diagne et le cinéaste et écrivain Sembène Ousmane créent *Kaddu* (La parole en wolof).

des associations politiques, soit en tant que créateurs d'idées ou simplement comme idéologues. Cela explique que nous nous arrêtons sur les deux formes principales d'engagement prises par ces derniers : celle, directe, par l'appartenance à un parti politique et celle, indirecte, par le soutien d'un homme politique.

3. 3.5 Les associations politiques

La période qui précède les années 60, avec les luttes pour l'indépendance, est marquée par l'engagement politique des intellectuels en vue de la « libération » finale. C'est dans ce sens que certains intellectuels furent à la tête des partis politiques ou encore des militants actifs. La liste des partis politiques et de leurs dirigeants en est une preuve.

<u>Année</u>	<u>Dénomination</u>	<u>Dirigeant</u>
1930	Parti de la Solidarité Sénégalaise	Lamine Guèye (Avocat)
1937	Section Française de l'Internationale Ouvrière (SFIO)	Lamine Guèye (Avocat)
1948	Bloc Démocratique Sénégalais	Léopold Sédar Senghor (Professeur)
1956	Parti Socialiste d'Action Sénégalaise	Lamine Guèye (Avocat)
1957	Bloc Populaire Sénégalais	Léopold Sédar Senghor (Professeur)
	Parti Africain de l'Indépendance	Majhemouth Diop (Pharmacien)
1958	Union Progressiste Sénégalaise	Léopold Sédar Senghor
1960	Union Progressiste Sénégalaise	Léopold Sédar Senghor

Les raisons invoquées quant à une telle implication varient de l'un à l'autre. Prenons le cas de Léopold Sédar Senghor. A l'occasion d'une de ses conférences à Bruxelles sur « La négritude est un humanisme du XX^e siècle », il situe le début de sa militance à l'époque du collège. Il affirme :

« (...) c'est en quatrième ou troisième- en la troisième ou quatrième année de l'enseignement secondaire- que j'ai découvert le problème et commencé de militer. C'était au collège Libermann, à Dakar, qui était tenu par les Pères du Saint-Esprit. Nous étions, déjà, une poignée de *contestataires* qui étaienn^t relativement privilégiés, dont celui d'avoir des draps blancs. Mais le Directeur nous renvoyait, toujours, aux lits bas et aux pagnes de nos parents, nous déniait même l'honneur d'avoir une *civilisation*, car nous étions des « sauvages » au sens étymologique du mot : des « hommes de la brousse ». Je protestais avec autant de vigueur que, mon père étant propriétaire terrien, j'avais vécu, à la campagne, notre civilisation négro-africaine, qui était une certaine manière, non européenne, de penser le monde et d'être au monde, de concevoir et de vivre la vie : une certaine façon de manger et de travailler, de rire et de pleurer, de danser et de chanter, de peindre et de sculpter. Et aussi de prier. »

Et cette militance va se poursuivre sur le plan politique, certes, selon lui, « par accident ». En effet, « Ma seconde thèse portait sur la poésie orale en sérère. Au cours de mon enquête, je me suis rendu compte de la misère des paysans. Comme je suis d'une famille essentiellement terrienne, c'est cette misère qui m'a amené à accepter d'être candidat aux élections. Mon ambition au départ, en arrivant en France, n'était pas une ambition politique », dit Léopold Sédar Senghor.²²⁸

C'est ainsi qu'il va créer le Bloc Démocratique Sénégalais (BDS) en 1948, puis en 1957 le Bloc Populaire Sénégalais (BPS), par la suite l'Union Progressiste Sénégalaise (UPS) en 1959, et le Parti Socialiste (PS) dans les années 70. Il est encore à la tête de journaux d'opinion : un mensuel, la « Condition humaine » (1948-1956), le bimestriel puis mensuel dans les années 60, l'« Unité africaine », pour accompagner son action politique.

Si nous prenons encore un autre penseur de la même génération comme Cheikh Anta Diop, le contexte semble aussi décisif. En effet, dans sa biographie, il est dit qu'il « s'engage dans l'action politique en raison des difficultés immenses que connaît l'Afrique. Il est convaincu de l'utilité de ses travaux et de ses idées pour développer le continent africain²²⁹ ». La création d'un parti politique se donne alors comme la solution pour opérer les changements requis. Il crée le Bloc des Masses Sénégalaises (BMS) en 1961, parti d'opposition au régime en place dirigé par L.S. Senghor et Mamadou Dia. Suite à sa dissolution en 1963, il crée le Front National Sénégalais (FNS) qui subira le même sort l'année suivante. Enfin en 1976, à la faveur de l'ouverture démocratique, c'est le Rassemblement National Démocratique (RND) qui voit le jour officiellement. Et pour accompagner son action politique il crée le journal *Siggi* (se relever) qui deviendra par la suite

²²⁸L.S. Senghor, *La poésie de l'action. Conversations avec Mohamed Aziza*, Paris, Stock, 1980, p. 18.

²²⁹Cheikh M'Backé Diop, *Cheikh Anta Diop, l'homme et l'œuvre*, p.110.

Taxaaw (être debout) en vue de défendre ses idées et surtout de leur donner plus de visibilité dans la sphère publique.

Si nous prenons le contexte post-indépendance, le premier parti politique de « contribution » et libéral-démocratique en 1974, le Parti Démocratique Sénégalais (PDS)²³⁰ est l'œuvre de l'avocat-économiste Abdoulaye Wade. L'origine de cette vocation politique, selon le journaliste Marcel Mendy, remonterait aux années de Lycée « Un jour en sortant du Lycée, il ramassa un bout de papier. D'instinct, il s'était courbé pour le prendre, ne se doutant pas que son destin aller basculer, le temps de prendre connaissance du contenu. C'était une déclaration de Kwamé Nkrumah qui disait *grosso modo* « qu'on ne pouvait obtenir l'indépendance sur un plateau d'argent ; il fallait combattre pour cela ». Ces mots (...) empreints de vérité, ont provoqué comme un choc en lui ; le jeune homme était frappé par la pertinence de ce discours engagé. Abdoulaye sentit quelque chose naître des profondeurs de son âme ; il découvrait dans toute sa poésie le panafricanisme à la mode Nkrumah. De ce jour, il en était devenu un fervent disciple.²³¹ »

Ce dernier est à l'origine des journaux *Le Démocrate* (1974), puis de *Takussan* (le soir) en 1983, enfin de *Sopi* (changement) en 1988.

On peut retenir que les fruits de ces divers engagements directs sont certes la mise en place d'associations ayant pour vocation de conquérir le pouvoir, mais ces engagements sont aussi créateurs de supports d'idées avec les journaux d'opinion (*Unité africaine*, *Taxaaw*, *Sopi*) qui viennent enrichir les réflexions sur le panafricanisme, d'une part, avec Cheikh Anta Diop et Abdoulaye Wade, et, d'autre part, sur le socialisme africain avec Léopold S. Senghor.

En plus de cette forme d'engagement direct dans les partis, vont voir le jour d'autres formes avec les mouvements de soutien, dans les années 80.

3.3.5.1 Les mouvements de soutien

Avec le départ de L.S.Senghor du pouvoir et l'arrivée d'Abdou Diouf en décembre 1980, qui était plus un technocrate qu'un homme politique d'une légitimité avérée, il se crée autour de lui, en vue de consolider son pouvoir, des mouvements de soutien. Mamadou Coumba Diop et Mamadou Diouf, dans *Le Sénégal sous Abdou Diouf*,²³² en dénombrent plusieurs.

²³⁰ Sur ce parti politique PDS, lire *RIPAS*, n° 5, octobre-décembre 1982.

²³¹ M. Mendy, *Wade et le Sopi. La longue marche*, Les classiques africains, 2001, t.1, p. 26.

²³² M-C-Diop et M. Diouf, *Le Sénégal sous Abdou Diouf*, Paris, Karthala, 1990. Les raisons de ce départ avant la fin de son mandat en 1983 seraient liées à un environnement sociopolitique de plus en plus difficile à gérer. Les deux auteurs affirment, citant le quotidien national, *Le Soleil*, 28 janvier 1980 : « L'année 1980 a, en effet, été marquée au Sénégal, dès ses premières heures, par une forte tension politique dont les effets se sont fait sentir dans les lycées du pays et à l'université de Dakar. Etudiants et élèves du secondaire solidaires soi-disant de leurs camarades de Casamance ont, trois semaines durant, tenté de paralyser l'école sénégalaise.(...) Suivie (...) par une crise économique internationale qui, avec la flambée du prix de l'or noir, nous est nettement défavorable, et de l'autre sur le plan intérieur, par des difficultés financières qui ont nécessité

- Comité de soutien à l'action du président Abdou Diouf (COSAPAD) ;
- Union des populations du Ndiambour DOOLEL Abdou Diouf (UPD) ; région d'origine du président ;
- Sœurs unies du Plateau pour le soutien à l'action du président Abdou Diouf (USAPAD), arrondissement urbain dans lequel se situe le palais de la République ;
- Comité national des griots (communicateurs traditionnels) du Parti Socialiste pour le soutien à l'action du président Abdou Diouf, etc.

A ces associations, il faut adjoindre celles mises en place par des intellectuels : le Groupe de Rencontre et d'Echanges pour un Sénégal Nouveau (GRESEN) et le Groupe des 1500.

3.3.5.1.1 Le Groupe de Rencontre et d'Echanges pour un Sénégal Nouveau (GRESEN).

Il est créé en août 1982 par un groupe d'intellectuels, dont le professeur d'allemand Amadou Booker Sadi, ancien militant du Parti Démocratique Sénégalais, Ousmane Blondin Diop, sociologue et proche du cabinet du président de la République, et Iba Der Thiam, historien, militant syndicaliste.

Les objectifs²³³ sont :

- soutenir toutes les initiatives, toutes les décisions ou mesures progressistes, démocratiques, positives allant dans le sens des intérêts du peuple sénégalais visant l'union des cœurs, des esprits et des volontés vers un même but, la justice sociale, la renaissance culturelle, l'assainissement des mœurs sociaux politiques, syndicales et administratives, l'efficacité économique ;
- promouvoir un vaste courant d'opinion, en faveur de la consolidation des bases de notre jeune indépendance, au plan politique, économique, social et culturel ;
- perfectionner sans cesse l'expérience démocratique en cours ;
- créer, développer et sauvegarder un climat d'échanges sereins et fructueux, de préjugés mutuellement favorables entre les acteurs politiques en scène, d'entente, d'harmonie et de paix sociale dans les perspectives de la mobilisation la plus large d'unité, pour l'édification de la nation, dans le respect des différences ;
- entretenir entre personnes de sensibilité politique idéologique quelquefois différente des relations de travail, de compréhension réciproque, de tolérance, de relativité dans les jugements, et pourquoi pas d'estime mutuelle, de vraie fraternité

la mise en œuvre d'un plan de redressement courageux mais sévère, l'opposition légale ou crypto-personnelle a cru, sans doute, que son heure avait sonné » (p. 81-82).

²³³ Statuts du GRESEN, 18 décembre 1982.

africaine, voire de solidarité agissante, sans autre dessein que celui d'œuvrer pour le bien commun. Cette volonté de réunir des personnes aux idéologies si opposées en vue d'une solidarité agissante en dehors des cadres des partis politiques ne sera pas bien vue par le Club Nation et Développement (CND) qui regroupe les intellectuels ayant choisi « de prolonger la politique du président Abdou Diouf ».

Pour ces derniers, il y a une forme de concurrence déguisée. Ce qui se vérifie, selon eux, à la lecture de l'éditorial du mensuel du GRESEN, dans lequel il est écrit :

« Près de 700 membres appartenant à l'intelligentsia la plus fine de notre pays ont adhéré au GRESEN. Ainsi, pour la première fois dans l'histoire de notre pays, un groupement aura le privilège d'offrir à quelques-unes des intelligences les plus brillantes, les plus créatrices et les plus attachées à l'intérêt national la possibilité de s'organiser, de participer à tous les aspects de la vie nationale dans des conditions qui n'impliquent aucune contrainte, aucun dogmatisme, aucun fanatisme ».²³⁴

Il y aurait dans une telle démarche, selon les intellectuels du CND, une volonté inavouée d'accéder au pouvoir sans passer par les contraintes liées à l'appartenance à un parti politique déterminé. Et ce qui le confirmera, comme le souligneront Momar Coumba Diop et Mamadou Diouf dans *Le Sénégal sous Abdou Diouf*, c'est qu'« (...) un an plus tard (...) le mouvement, qui se réclamait jusqu'alors d'un soutien exclusif au chef de l'Etat sans faire partie du Parti Socialiste, réuni en assemblée générale le 14 janvier 1984, a décidé de rejoindre le Parti Socialiste à la veille du Congrès extraordinaire du PS les 21 et 22 janvier 1984 »²³⁵. D'ailleurs, un des indices, selon ces deux auteurs, qui contribuait à montrer le caractère partisan est que « l'ancien directeur de cabinet du président (1983/1988) son assistant et au moins deux autres membres du cabinet présidentiel sont membres du GRESEN. (...) de 1983 à 1988, trois ministres du gouvernement (Alioune Diagne Coumba Aïta, Ibrahima Fall, Iba Der Thiam étaient membres du GRESEN »²³⁶.

Le second groupe (Groupe des 1500) procède du même esprit : dépasser les clivages idéologiques rigides des partis en vue d'unir le maximum de compétences.

3.3.5.1.2 Le Groupe des 1500

Le principal initiateur de l'« appel des 1500 aux forces vives de la nation » (8 avril 1981) est l'historien Iba Der Thiam. Il s'agit pour lui de réunir toutes les forces vives de la nation afin d'éviter la dispersion des énergies nationales dans des

²³⁴ L'éditorial du numéro 5, avril 1985 du mensuel du GRESEN.

²³⁵ M-C. Diop et M. Diouf, *Le Sénégal sous Abdou Diouf*, Paris, Karthala, 1990, p. 120.

²³⁶ M-C. Diop et M. Diouf, *Ibid.*, p. 122.

luttons idéologiques, des querelles doctrinales non productives, bref, de montrer que la politique peut être faite par des non professionnels. Mais une telle initiative est encore perçue comme une « manœuvre » en vue de se rapprocher du pouvoir. En effet, de 1983 à 1988, Iba Der Thiam devient ministre de l'Éducation nationale du gouvernement d'Abdou Diouf.

Pour le juriste Mariel Zouankeu dans *RIPAS* (n° 5, octobre-décembre 1982), une telle fin était prévisible. En effet, la critique des partis politiques, avec comme réponse la création de regroupements non partisans, est une solution avec ses avantages : la diversité des points de vue et l'accord sur des objectifs et non sur une idéologie. Cependant, pour le juriste, le destin de tels groupes est lié à l'atteinte des objectifs, mais aussi à l'institutionnalisation. En effet, lorsque les objectifs sont atteints, le groupe s'effrite ou est appelé à disparaître. Par ailleurs, pour « survivre » le groupe a besoin de se doter d'organes et de structures comparables à ceux des partis politiques classiques. « Or c'est un fait sociologique que des structures déterminées tendent à sécréter une bureaucratie autonome, et dès qu'apparaît la bureaucratie, elle accapare l'essentiel des énergies du rassemblement et bien évidemment suscite et entretient des ambitions²³⁷. En d'autres termes, s'il faut chercher les réponses en dehors des partis politiques, ces dernières sont vouées soit à se fondre tôt ou tard dans les partis politiques comme c'est le cas avec le GRESEN, ou alors à voir quelques-uns de ses membres développer des ambitions personnelles qui progressivement vont affaiblir le groupe.

En définitive, les engagements des intellectuels, qu'ils soient directs (partis politiques) ou encore indirects (mouvements de soutien dans ces diverses variantes), révèlent leur implication dans la vie publique et contribuent encore à asseoir leur légitimité sociale.

Mais le summum de ce processus de légitimation pour les intellectuels se donnera à travers la reconnaissance des pairs, dans des manifestations telles que les congrès, les colloques, les symposiums, etc.

²³⁷ *RIPAS*, n° 5, octobre-décembre 1982, p. 869.

Chapitre 4 : Les modes de consécration

La reconnaissance pour ce groupe social passe par la fréquentation de certains lieux (écoles d'élites -Ecole William Ponty, Université de Dakar) ou encore par la publication dans certaines maisons d'édition (Présence africaine, Nouvelles Editions Africaines, etc.) ou revues (Ethiopiennes), mais aussi par la participation à certaines grandes manifestations intellectuelles (congrès, colloques, etc.) et surtout par le fait d'être pour certains objets d'études ou de colloques. Aussi choisirons-nous quelques grands moments de célébration des idées regroupant la fine fleur des intellectuels africains et de la diaspora avec le Festival mondial des arts nègres et consacrant par la même occasion un intellectuel : Léopold Sédar Senghor. Ainsi que les institutions qui sont la concrétisation de ses idées (Fondation et université des Mutants). Puis, une seconde reconnaissance, celle de son adversaire intellectuel, Cheikh anta Diop, à travers le symposium qui lui est consacré au début des années 80 à l'université de Dakar. Enfin, à côté de ces modes de consécration plutôt individuels, nous ajouterons d'autres plus collectifs ou « communautaires », c'est-à-dire renvoyant à un groupe réuni autour d'une revue ou d'une association et dont la reconnaissance peut se faire encore à travers certaines manifestations publiques (colloques internationaux par exemple), sans pour autant ignorer les portées ou retombées individuelles.

4.1 Les consécration individuelles

Dans le processus de consécration, les lieux autant que les hommes sont importants. Le choix des villes devant abriter les grands moments d'échanges n'est pas fortuit. Ainsi, ce n'est pas un hasard si les premiers congrès de l'intelligentsia noire se tiennent à Paris (1956) ou encore à Rome (1959). En effet, comme le dit le sociologue Abdoulaye Guèye,²³⁸ « (...) la Sorbonne (Paris), un symbole de l'autorité scientifique européenne et (...) Rome (Italie), le temple de la spiritualité en Europe ».

Ces manifestations intellectuelles vont constituer les premières étapes de la consécration des intellectuels sénégalais, notamment ceux qui y ont participé :

- Mamadou Dia (économiste) ;
- Cheikh anta Diop (historien) ;
- David Diop (poète) ;
- Diop Ousmane Socé (écrivain) ;

²³⁸ A. Guèye, *Les intellectuels africains en France*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 56. Voir l'article de Jacques Rabemananjara, « L'Europe et nous », in *Présence Africaine* n° spécial, 1956 ; pour lui, « le choix de la Sorbonne est un acte de foi ». Alioune Diop, dans son texte de clôture du premier congrès parlant de la Sorbonne, dira qu'elle symbolise « la passion de l'universel », *Présence africaine*, n° spécial, 1956, p. 360.

- Assane Seck (géographe) ;
- Léopold Sédar Senghor (poète) ;
- Bachir Touré (comédien) ;
- Abdoulaye Wade (économiste) ;
- Bakary Traoré (étudiant).

Quelles contributions-consécration à la grand-messe qui se tient à la Sorbonne du 19 au 22 septembre 1956 avec pour thème : la crise de la culture africaine ?

Pour Cheikh Anta Diop, dans sa communication « Apports et perspectives culturels de l'Afrique », il s'agit de dissiper les équivoques, de déconstruire les préjugés liés à la civilisation noire, principalement l'idée avancée par le colonisateur, consistant à affirmer que l'on serait en face de peuples sans culture et conduisant à « douter » de soi. Il urge alors de montrer les apports des cultures noires au patrimoine mondial.

Alioune Diop parle de « Ce jour (qui) sera marqué d'une pierre blanche. Si, depuis la fin de la guerre, la rencontre de Bandoeng constitue pour les consciences non européennes l'événement le plus important, je crois pouvoir affirmer que ce premier congrès mondial des hommes de culture noirs représentera pour nos peuples le second événement de cette décade ».²³⁹

Mais plus qu'une simple participation, ce sont les contributions aux débats qui sont décisives. Ainsi, à propos de l'existence d'une ou de plusieurs cultures noires, ou sur la possibilité d'en faire l'inventaire, leurs points de vue sont appréciables.

En effet, selon un des participants, J.S. Alexis, (Haïtien, médecin et écrivain), il existe certes « telles coutumes, telles habitudes, telle manière de chanter, telle manière de dire les poèmes », mais l'important n'est pas dans l'énumération ou l'inventaire, mais plutôt de savoir si les peuples expriment à travers leur culture la réalité qui les entoure, en d'autres termes, si « les peuples ont devant la vie, devant les conditions historiques qui les ont formés, devant la réalité des armes économiques avec lesquelles ils appréhendent la vie une attitude propre.²⁴⁰ » De plus, pour lui, la culture ne peut se conjuguer qu'au pluriel en raison des contextes multiples auxquels sont confrontés les peuples. Aussi se demande-t-il : « (...) quand nous disons « la culture », de quelles données parlons-nous ? Parlons-nous d'une donnée ayant quelque rapport avec un sol, avec un peuple, avec une histoire ? Ou parlons-nous d'un ensemble de territoires, d'un ensemble de peuples, d'un ensemble d'histoires qui ont été plus ou moins contemporaines, mais qui ont des différences indiscutables ? Nous autres, Haïtiens, nous avons

²³⁹Revue *Présence Africaine* n° VIII, IX, X, juin –novembre 1956, p. 9.

²⁴⁰Revue *Présence africaine*, n° spécial, VIII-IX-XX, juin-août 1956, p. 69.

duement expérimenté ce confusionnisme existant, chez nous et dans le monde, sur les problèmes de « la culture ». Il nous semble que l'on a voulu, justement, que « la culture » reste une donnée vague, une donnée floue, une donnée imprécise, dont on se sert sans bien en préciser le contenu et les caractères. Si, d'après moi, nous avons confié la présidence de notre congrès à l'éminent homme de science, à l'éminent Haïtien qu'est Dr Price Mars, c'est parce que, à une des heures sombres de notre histoire – à un moment où la terre de Dessalines était occupée une nouvelle fois par des forces étrangères, une voix s'est élevée, qui a dit : « Sur cette terre, il existe une culture, une culture nationale ; or les cultures sont liées à l'histoire des nations ». ²⁴¹ »

En conséquence, il existe une culture nationale haïtienne qui est repérable à travers sa littérature, même s'il y a « beaucoup à faire encore ».

Ce qui importe, dira en réponse Léopold Sédar Senghor, c'est que « La culture ne doit pas être de « l'art pour l'art » (...), il faut commencer par faire l'inventaire culturel ». Aussi faut-il nécessairement le travail de mise en place des données culturelles sur lesquelles s'appuyer en vue d'une action efficace sur le peuple. En effet, poursuit-il, « Si, demain, vous parlez aux peuples des problèmes très actuels, de la grève, de la lutte contre le colonialisme, etc., si vous employez un style hautain, vous ne toucherez pas les peuples. (...) J'ai vu, au cours d'une campagne électorale, un orateur venant faire un très beau discours sur la constitution ; il ne recueillit que de maigres applaudissements. Un poète venant, sur le même sujet, chantant et commentant son chant, fit pleurer les gens. Il les avait atteints ! Pourquoi ? Parce qu'il avait été fidèle aux lois de la culture négro-africaine : c'est parce que dans son discours il y avait une image et le rythme auxquels les Africains étaient sensibles ²⁴² ».

Quant à la question de l'existence d'une « esthétique négro-africaine » valable pour tous les peuples d'Afrique ou au contraire de formes d'expression nationales, le poète sénégalais, s'appuyant sur le cas de la civilisation européenne, affirme qu' « Elle est essentiellement fondée sur la raison analytique et discursive. Partout, cette civilisation repose sur l'héritage gréco-romain. (...) Mais il y a des cultures diverses, des expressions diverses de cette culture. ²⁴³ » Il en est de même pour l'Afrique. Il existe un dénominateur commun, même si l'on peut noter des différences.

Mais le couronnement intellectuel du poète se fera à l'occasion du Festival Mondial des Arts Nègres organisé à Dakar en 1966.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 69

²⁴² *Ibid.*, p. 71.

²⁴³ *Ibid.*, p. 72.

4.1.1 Le Festival Mondial des Arts Nègres

Organisé du 1 au 24 avril 1966 à Dakar, le Festival rassemble près de 40 pays africains et de la diaspora. Le but est de « démontrer la vitalité et l'excellence de la culture africaine » à travers les chants, les danses, le théâtre, les expositions et les colloques. Cette phase d'illustration est en même temps un moment de réflexion et de débats. Et ce qui fait la particularité de cette rencontre est que pour la première fois elle se déroule en Afrique, dans un pays nouvellement indépendant, et ayant, en principe, des préoccupations plus d'ordre économique (sortir du sous-développement) que culturel. Le mérite et le courage de Léopold Sédar Senghor, président de la République, sont d'avoir accepté de consacrer une partie de son budget à une telle activité. Sur le plan intellectuel, le colloque constituera, pour lui, un grand moment de consécration intellectuelle. Ce dernier est organisé par la Société Africaine de Culture (SAC)²⁴⁴ et l'UNESCO le 30 mars sur le thème : « Fonction et signification de l'art nègre dans la vie du Peuple et pour le Peuple ». Un pré-colloque en décembre 1964 à Dakar avait déjà constitué la phase préparatoire de ce grand moment de célébration intellectuelle. Mieux encore, en dehors du pays, précisément au Caire, Alioune Sène,²⁴⁵ ambassadeur du Sénégal en Arabie Saoudite, tiendra une conférence en mars 1966 sur « Le Festival Mondial des Arts Nègres : une grande manifestation de la culture africaine ». Il y aborde l'histoire et la philosophie de l'art nègre. Selon lui, en dépit de sa diversité, les cultures africaines possèdent un socle de données commun : l'union du sujet et de l'objet, de l'image et du symbole, de l'exprimable et de l'inexprimable. Son approche de la culture africaine est en droite ligne avec la négritude.

Le colloque sur la signification africaine de l'art est un instant de consécration au regard non seulement du nombre de thématiques (23) et des intervenants²⁴⁶ sur la culture noire, mais surtout, c'est une occasion pour le président-poète et pour d'autres de célébrer son idéologie, la négritude.

²⁴⁴ A la fin de l'année 1956 est créée la SAC, communauté scientifique, dont le but est « de constituer un organe permanent, chargé officiellement de le représenter dans ses diverses activités, de traduire et de faire traduire dans le concret ses vœux et ses décisions, de préparer enfin ses plans de campagne en vue d'autres manifestations ». A son actif, deux congrès internationaux des africanistes à Accra en 1962 et à Dakar en 1967 ; des colloques sur l'économie et la culture (« Le sous-développement », Paris 1958 et 1959 ; Dakar 1962).

²⁴⁵ *Unité Africaine*, n° 190 à 194, mars 1966.

²⁴⁶ Le Programme nous donne une idée de la diversité des communications.

La journée du jeudi 31 mars sur la signification africaine de l'art : l'art nègre vu et vécu par les peuples d'Afrique propose des communications sur : histoire de l'art traditionnel négro-africain ; signification et fonction de l'art dans la vie d'une communauté africaine ; esthétique africaine ; l'art des cours royales ; l'art éthiopien ; l'art malgache. La journée du vendredi 1 avril sur la sculpture traditionnelle offre des communications sur : la musique traditionnelle ; la danse traditionnelle ; la littérature orale ; l'artisanat, les costumes et les parures.

La journée du samedi 2 avril sur l'expérience occidentale de l'art nègre présente des communications sur : les negro-spirituels ; le jazz ; les danses vaudou ; la sculpture africaine au Brésil.

La journée du mardi 5 avril sur les problèmes, situations et perspectives d'avenir de l'art donne les communications sur : la peinture et la sculpture ; l'architecture ; la musique ; la danse ; le théâtre ; la poésie ; l'enseignement moderne de l'art en Afrique ; la préservation des œuvres d'art et d'artisanat ; la protection de l'artiste.

Pour le poète sénégalais, on a voulu nier l'art nègre. Mais ce qui fait sa spécificité, sa « vérité humaine », c'est actualiser son objet, c'est-à-dire sa matière à travers son style. Et « ce sont les Européens eux-mêmes qui, les premiers, l'ont découvert et défini, les Négro-Africains préféraient le vivre. Ce sont les plus éminents des artistes et des écrivains européens qui l'ont défendu, de Pablo Picasso à André Malraux²⁴⁷ ».

Dans un second temps, on a encore essayé d'en minimiser l'originalité en prétextant qu'il n'avait pas le monopole de l'émotion ni de l'image analogique, pas même du rythme. S'il est vrai, selon lui, que de tels dons sont le propre de tout artiste, indépendamment de sa race, de sa nation, de son continent, il reste qu'en Afrique cette dimension de la sensibilité, de l'instinct, du rythme a été mise en exergue comme nulle part ailleurs. C'est ce qui explique que « Picasso fût ébranlé par un masque baoulé, qu'Apollinaire chantât les fétiches de bois ».

Mais il ne s'agit pas de défendre en cette circonstance l'art nègre, mais plutôt de montrer comment, dans un cas déterminé, l'art peut avoir un rôle décisif dans la société actuelle. C'est, en effet, « l'art nègre qui, nous sauvant du désespoir, nous soutient dans notre effort de développement économique et social, dans notre entêtement à vivre. Ce sont nos poètes, nos conteurs, et romanciers, nos chanteurs et danseurs, nos peintres et sculpteurs, nos musiciens. Qu'ils peignent de violentes abstractions mystiques ou la noble élégance des cours d'amour, qu'ils sculptent le Lion national ou des monstres inouïs, qu'ils dansent le Plan de Développement ou chantent la diversification des cultures, les artistes négro-africains, les artistes sénégalais d'aujourd'hui nous aident à vivre aujourd'hui, plus et mieux²⁴⁸ ».

L'art devient un moyen qui contribue à la lutte pour le développement. Mais ce dernier n'est pas à entendre au sens de la croissance économique uniquement. Car le vrai développement devant conjuguer les dimensions matérielle et spirituelle, « c'est la totalité corrélative et complémentaire de la matière et de l'esprit, de l'économique et du social, du corps et de l'âme ».

Ce faisant, l'art que la négritude veut promouvoir est celui qui saura unir le spirituel et le matériel en cultivant les valeurs tirées de la culture noire, mais sans se fermer aux autres créations humaines en vue d'un échange pour la « construction de la civilisation de l'universel ». Tel est l'humanisme que veut bâtir la négritude. Nous avons avec lui non seulement une réaffirmation de la thèse que la culture n'est pas de « l'art pour l'art », comme avancé lors du congrès précédent, mais qu'elle contribue à la qualité de la vie.

Au final, la négritude devient humanisme et l'art qu'elle veut promouvoir doit être au service du développement et non de « l'art pour l'art ».

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 2.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 3.

La « glorification » de l'homme viendra particulièrement d'André Malraux, ministre de la Culture, représentant de l'Etat français, dont le discours commence par ces mots : « Pour la première fois, un chef d'Etat prend entre ses mains périssables le destin spirituel d'un continent. Jamais il n'était arrivé, ni en Europe, ni en Asie, ni en Amérique, qu'un chef d'Etat dise l'avenir de l'esprit : nous allons, ensemble, tenter de le fixer. Ce que nous tentons aujourd'hui ressemble aux premiers conciles. ²⁴⁹ »

Et abondant dans le sens d'une spécificité de l'art africain dans le patrimoine culturel de l'humanité, il la situe dans le référentiel. En effet, si, dans l'art occidental influencé par l'Antiquité gréco-latine, il s'agit d'imitation de la nature ou d'idéalisation de cette dernière, avec l'art africain il n'en est rien. On entre dans le domaine de l'au-delà, car l'art est ouverture dans le monde du spirituel. Et le conducteur à cet univers est le style qui fait appel à l'émotion. Ainsi, « L'Egypte, l'Asie ont créé le style par une émotion allusive. Au contraire, l'Afrique qui a créé le style d'une façon plus arbitraire et peut-être plus puissante qu'aucune autre civilisation l'a créé à partir de l'émotion ²⁵⁰ ».

Mais une question se pose, selon lui : cette authenticité pourra-t-elle survivre dans le monde moderne et technique ? En d'autres termes, la danse, la musique et la sculpture des Africains créées dans un autre environnement socioculturel, celui sacré et magique, parleront-elles encore aux hommes africains modernes ? Quelle fonction faudra-t-il donner à l'art africain aujourd'hui ?

Sa réponse est que « ce qui a fait les masques, comme ce qui a fait les cathédrales, est à jamais perdu ». Ce qui reste, c'est « une obscure communion ou une sympathie ». Les Africains doivent alors se positionner comme les héritiers de ces masques, assumer ce passé, le « prendre entre (leurs) mains », mais en sachant que les Africains sont dans la « métamorphose ». En d'autres termes, les créateurs africains doivent s'en inspirer en tant que dimension de leur histoire, mais pour créer leur « propre domaine culturel » ou leur propre patrimoine mondial.

Or la création n'est possible que dans la liberté, car le domaine de l'esprit ne peut être servi que dans la liberté. Deux façons se présentent : la première, par le totalitarisme intellectuel conduisant à accepter la domination de la politique sur la culture. L'Etat impose aux artistes les orientations de leurs créations. Malraux cite l'exemple des maisons de la culture soviétiques. La seconde, qui ne rejette pas l'Etat, mais exige de lui qu'il donne « sa chance à chacun », c'est -à- dire qu'il laisse la liberté à chacun de créer. Son rôle n'est pas d'imposer, mais de favoriser la créativité, à l'image de ce que fait l'université dans le domaine du savoir. Ces précisions ne sont pas innocentes, en vérité. Elles visent les pays africains

²⁴⁹ *Coopération et Développement*, n° 10, avril-juin 1966, p. 5.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 5.

(Algérie, Guinée, etc.) influencés par le marxisme et ayant choisi de ne pas participer au Festival, car estimant qu'il est trop marqué par l'influence de la France.

Cette consécration de l'homme passe encore par les institutions d'appui à la recherche, les lieux de formation créés par ce dernier, notamment la fondation portant son nom ou encore l'Université des Mutants de Gorée.

4.1.2 La Fondation Léopold Sédar Senghor

Elle est née le 31 octobre 1974 à l'initiative du président-poète, de ses amis et admirateurs. Elle adopte comme devise un vers célèbre du poète président et traduisant sa pensée universelle : « Ceinture de mains fraternelles ».

Dès 1976, elle crée des antennes à l'étranger pour une meilleure connaissance de la culture noire. Ainsi aux Etats-Unis, ce sont « Les amis de la Fondation », au Brésil à Porto Allègre, à Port-Louis (Maurice) avec le Centre culturel africain ; la Maison de la culture africaine en Argentine ; l'Institut Léopold Sédar Senghor de Freetown en Sierra-Léone, etc. Et sur le plan local, elle vise à rassembler les diverses expertises dans le domaine de la culture : écrivains (Fatou Ndiaye Sow, Annette Mbaye-Derneville, Aliou Ndao, etc.), artistes (Jacqueline Scott-Lemoine, comédienne au Théâtre National Daniel Sorano, Mbaye Zulu, artiste-plasticien, etc.), universitaires (René Ndoeye, doyen de la Faculté de médecine de Dakar, Souleymane Niang, recteur de l'Université de Dakar, Alassane Ndao, Faculté des Lettres, Ahmet Seydi, Faculté des Sciences, etc.), militaires (Général Idrissa Fall, l'intendant Colonel Amadou Bocar Sy, Capitaine de Vaisseau Alexandre Diam, etc.) , hommes religieux (Abbé Léon Diouf, recteur du Grand Séminaire de Sébikotane, Cheikh Tidiane Sy, guide religieux musulman, etc.), des hommes politiques (Assane Seck, Moustapha Ka, ministres, Djibril Sène, député, etc.), des chefs d'entreprise (Aliou Sow, directeur de la Compagnie Sahélienne d'Entreprise, Félix Sanchez (Imprimerie de l'Occident Africain), etc.²⁵¹ Toute cette concentration d'expertises a pour finalité de réaliser les options politiques du poète.

Un des objectifs de la fondation est de susciter les méthodes les plus appropriées pour recueillir, conserver et diffuser les divers éléments de la tradition orale, par le biais d'un inventaire aussi exhaustif que possible de l'oralité négro-africaine, ce qui correspond exactement à une des priorités dégagées par le président-poète depuis le congrès à Paris en 1956.

Par ailleurs, selon lui, la recherche doit toujours s'accompagner de la publication. C'est ainsi que la Fondation, dès les années 80, édite la revue trimestrielle puis semestrielle de culture négro-africaine *Ethiopiennes*. Les revues académiques : *La Revue Sénégalaise de Philosophie* (semestrielle) dirigée par le professeur Aloyse

²⁵¹ Le rapport d'activités de l'année 1991-1992, soit plus d'une dizaine d'années après sa création, dénombre environ 416 membres.

R. Ndiaye, de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Dakar ; la *Revue Germano-africaine* (annuelle) dirigée par le professeur Booker Sadi de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Dakar seront subventionnées puis prises en charge entièrement à partir de 1991 par la Fondation pour 2000 à 5000 exemplaires.²⁵²

Et pour aider la culture, selon lui, à garder sa place comme vecteur de développement, il faut non seulement y investir les sommes nécessaires, mais encore aider les professionnels de la recherche. C'est ainsi que des montants importants sont consacrés aux actions culturelles. Pour l'année 1988, 40 % (33 095 000f cfa , soit plus de 50 000 euros) du budget s'élevant à 74 062 287 f cfa soit plus de 11000 euros est attribué à la création et à la vie des idées. A titre illustratif, le soutien aux activités organisées dans les régions : les Journées culturelles de Sédhiou (sud du Sénégal) sur le thème « La culture mandingue comme facteur d'intégration sous-régionale ouest-africaine) ; ou encore les journées culturelles de Fatick (centre du Sénégal) sur « la civilisation Sereer d'hier à demain », etc.²⁵³

Et au plan de la recherche, de 1982 à 1988, 179 personnes ont pu bénéficier des bourses de la Fondation d'un montant variant entre 500 000f CFA (750 euros) et 2000000f cfa (3000 euros). Si nous prenons particulièrement l'année 1988, la somme totale allouée aux bourses est de 18 400 000f cfa (soit un peu plus de 28000 euros).²⁵⁴

Au final, cette fondation, à travers *Ethiopiennes* et les autres revues (*Revue Sénégalaise de Philosophie*, *Revue Germano-africaine*), aura contribué à conforter et à consacrer l'idée senghorienne de la culture comme étant au début et à la fin du développement.

4.1.3 L'Université des Mutants d'Afrique²⁵⁵

A la différence de la Fondation L.S. Senghor, cette institution dépend du gouvernement. En effet, c'est un établissement public à caractère administratif, placé sous la tutelle de ministère en charge de la Culture. Cependant, le projet est

²⁵² Le projet d'une « Revue mathématique du Sénégal » est proposé et accepté lors de la réunion de la fondation (novembre 1988), en raison de l'importance accordée aux mathématiques par le président Léopold S. Senghor comme en attestent quelques citations tirées de son discours inaugural lors du colloque « l'enseignement des mathématiques dans les universités africaines » (8 décembre 1975). Il y dit : « En ce siècle des sciences et des techniques et plus encore pour les siècles à venir, le destin même de la civilisation de l'universel lui commande de maîtriser la mathématique. ». Grâce aux mathématiques, on s'entraîne à l'abstraction et à la rigueur de la logique. Voir Jacques Kerigny, *Fonds documentaire de la fondation Léopold Sédar Senghor*, Paris, Unesco, 1989.

²⁵³ Rapport d'activités du directeur général 1991-1992 du 14 novembre 1992.

²⁵⁴ Il faut ajouter pour être complet les soutiens apportés aux étudiants sénégalais admis à l'université Senghor d'Alexandrie (Egypte) ainsi que celui des établissements scolaires et le concours général qui consacrent chaque année les meilleurs élèves des lycées au Sénégal, en matière d'ouvrages et de revues. Ainsi 1 500 000 f cfa (2250 euros) pour les institutions scolaires et 500000f (750 euros) pour les associations culturelles. Voir Jacques Kerigny, *Fonds documentaire de la fondation Léopold Sédar Senghor*, Paris, Unesco, 1989.

²⁵⁵ Elle sera dissoute en juillet 2005 après le départ de L.S. Senghor du pouvoir en 1980. Les raisons financières n'y sont certainement pas étrangères. Dans la presse des années 2000, précisément en mai 2013, on lit « problème d'arriérés de salaire : SOS des ex-agents de l'université des mutants » (source : Agence de presse sénégalaise).

né de la rencontre de deux intellectuels : le philosophe français Roger Garaudy et le poète Léopold Sédar Senghor.

Roger Garaudy (1913-2012), directeur de l'Institut international pour le dialogue des civilisations lors du colloque de l'Unesco tenu à Téhéran sur les problèmes d'alphabétisation et de modèles de développement, avait évoqué l'idée d'un « développement endogène de chaque peuple » fondé sur l'enracinement dans ses propres valeurs. Suite à un voyage au Québec et à un entretien avec M. Levesque, premier ministre (1976-1985) du Québec, le projet d'une « université des Mutants pour le dialogue des cultures » naîtra de cette préoccupation, et sera proposé à plusieurs pays : le Mexique, l'Iran, le Sénégal.

Comme une telle idée était en phase avec la vision senghorienne du développement, ce dernier, en janvier 1978 accepta d'accueillir cette université à Gorée, île symbolique, parce lieu de « souffrance et de pardon ».

Un pré-colloque est organisé à Dakar du 20 au 23 octobre 1979 pour préparer le lancement du projet. A cette occasion, l'historien voltaïque (Burkina Faso) Joseph Ki-Zerbo qualifiera ce projet d'une « entreprise prophétique. Comme l'hirondelle, annonciatrice et, pour ainsi dire, créature du printemps pour ceux qui ne sont pas dotés des mêmes antennes qu'elle, en vue d'appréhender le temps nouveau (...). L'Université des Mutants est une fille du XX^e siècle, mais aussi une étoile bergère d'un temps à venir qu'elle contribue à procéder²⁵⁶».

A sa suite, R. Garaudy dira que « les mutants sont des hommes qui portent déjà en eux un monde à naître. Tout un monde. Extérieur et intérieur. Celui de la politique et celui de la foi. » En d'autres termes, le mutant est celui qui met fin au « dualisme mortel » entre la politique, l'économie, la culture et la foi. Il s'agit de les unifier et surtout d'aller vers un dialogue des civilisations, car les « problèmes qui se posent à nous désormais sont des problèmes planétaires. Ils ne peuvent être résolus qu'à l'échelle planétaire ». Aussi conclut-il : « Nous sommes venus ici pour en prendre conscience à partir de cette certitude que l'autre homme, c'est ce qui me manque pour être pleinement homme. ²⁵⁷»

Cette institution de formation d'« hommes nouveaux », les Mutants, sera encore une concrétisation de la grandeur de l'homme. En effet, il s'agit d'inculquer aux stagiaires une nouvelle vision de la culture posant cette dernière au commandement de l'économie. De plus, il s'agit d'accepter de ne pas privilégier la culture d'inspiration occidentale, quels que soient ses mérites sur les plans scientifique et technique. D'autant que les résultats d'une telle puissance débouchent sur une croissance illimitée creusant les inégalités et créant la pollution et autres dangers. Il est question de s'inscrire dans la diversité culturelle condition du dialogue.

²⁵⁶ Guide de l'Université des Mutants, 1979

²⁵⁷ Guide de l'Université des Mutants, 1979.

Les fruits d'un tel projet se voient non seulement dans la composition du programme, mais encore dans les productions des auditeurs. Le programme comprend trois thèmes principaux :

- l'étude des formes, des fondements des valeurs et des structures de la communauté traditionnelle africaine, de manière à dégager la contribution qu'elle peut apporter actuellement aux peuples africains dans la création d'entreprises modernes qui ne soient ni privées, ni étatiques, mais communautaires ;

- la réflexion sur les finalités et les méthodes d'un développement endogène des pays africains avec, comme sous- thème, les formes de développement exogène, c'est-à-dire l'étude des formes de domination économique, technologique et culturelle ;

- l'initiation aux apports des grandes cultures (dialogue culturel) : étude des divers rapports entre l'homme avec l'autre et la société ; l'homme et la nature ; l'homme et le sacré, etc. dans les différentes civilisations : celle de l'Inde, de l'Afrique, de l'islam, de la Chine, de l'Occident, etc.

Et le profil des intervenants prévus répondra à une telle exigence :

- Mme Kapila Vatsayan (apports de l'Inde) ;

- Mme Han Suyin (apports de la Chine) ;

- M. J. Ki-Zerbo (apports de l'Afrique) ;

- M R. Garaudy (apports de l'Occident), etc.

Puisqu'il est question d'instaurer l'esprit des « mutants », c'est déjà à travers les thèmes du mémoire de fin de formation que cela doit se refléter. Aussi la liste des mémoires des premiers stagiaires africains de Gorée du 8 janvier au 8 avril 1979 comprenant une quinzaine d'Africains auxquels il faut ajouter cinq Québécois et cinq Français²⁵⁸ est-elle révélatrice des nouvelles orientations intellectuelles.

Tableau des thèmes de mémoire

²⁵⁸ Pour les stages suivants, le nombre de stagiaires va varier : au Québec, 20 Québécois, 5 Africains, 5 Français ; en France, 20 Français, 5 Africains, 5 Québécois. Question d'équilibrer en fonction des lieux.

Nom, prénoms et nationalité	Fonction	Thème
Prince Dika-Akwa , (Cameroun)	Docteur en ethnologie	L'eurocentrisme et la méthode architecturale
Elengesa Mbo,, Zaïre (actuel RDC)	Directeur-rédacteur en chef de l'Agence Zaïrose de Presse (AZP)	Notes sur la mutation. Le développement en Afrique et le nouvel ordre mondial de l'information
Bekolo-Bekolo, Pascal , (Cameroun)	Délégué provincial de l'information et de la culture	Création et fonctionnement des équipes techniques d'exploitation et de valorisation culturelle
Tall Alioune (Sénégal)	Directeur de société	Rêve d'un cadre technique du secteur privé
Kane Salao (Niger)	Inspecteur au ministère du Plan	Réflexions sur un problème de mutation en milieu urbain : la délinquance dans la ville de Niamey
Mbodji Abdoulaye (Sénégal)	Conseiller technique au MES	Contribution à une réflexion critique sur le premier stage à l'Université des Mutants
Agbodjavou Kossi (Togo)	Directeur des Affaires culturelles	Auto-évaluation d'un participant à la première session de l'Université des Mutants

Kilunga (Zaïre)	Sodidiafila	Conseiller à l'Institut Makanda Kabobie (Ecole du parti MPR)	Le plan de Mobutu et le développement endogène
Guegane (Haute-Volta, Burkina)	Jacques actuel	Directeur des Arts, des Lettres et des Bibliothèques	Utopie et incarnation de l'idéal à l'avatar : positions et promotion d'une mutation
Ball (Mauritanie)	Abdoulaye	Psychologue MEN	Psychologie et enfance : essai d'approche
Diallo Amidou (Sénégal)		Economiste en service à la SONED	Eléments de synthèse : nouvelle approche des problèmes du développement
Cissé Bocar (Mali)		Instituteur en retraite. Chercheur en sciences humaines	Les écoles normales au « pays des hommes blancs » (une expérience vécue de 1945-1955)
Willane Omar (Sénégal)		Conseiller technique du Centre sénégalais du commerce extérieur	Plaidoyer pour le développement
Ndao Wally (Gambie)		Secrétaire Coordinateur du CILSS	Les implications du développement sur l'environnement

Ce qui ressort de ces travaux, c'est la volonté d'aller vers la rupture et de penser un développement endogène (Tall Alioune- Kan Salao- Guegane Jacques, etc.), mais aussi une perspective critique puisque certains stagiaires opèrent déjà une analyse critique de l'expérience vécue à Gorée (Agbodjavou- Mbodji Abdoulaye, etc.).

En fin de compte, c'est l'idée de civilisation de l'universel comme rencontre des cultures, idée chère au président, qui est mise en pratique par cette institution.

A l'opposé de Léopold Sédar Senghor qui connaîtra la « gloire » à travers ces manifestations internationales, Cheikh Anta Diop, longtemps confiné dans son laboratoire de l'IFAN en raison de sa rivalité ne « sortira de l'ombre » et ne connaîtra la consécration que dans les années 80.

4.1.4 Le symposium Cheikh Anta Diop

Cette rencontre organisée à l'Université de Dakar sur l'œuvre de l'égyptologue du 19 au 24 avril 1982 à la faculté de droit est co-organisée par la maison d'édition « Sankoré » de Pathé Diagne (linguiste) et l'association des historiens du Sénégal. Elle constitue, d'une part, un moment de reconnaissance par les pairs, d'autre part, de controverses sur sa pensée.²⁵⁹

Le doyen de la Faculté de Droit, M. Diaité, dans son propos introductif, campe le décor en affirmant qu'il s'agit de « réfléchir sur cette œuvre complexe, d'en voir la portée ainsi que le sens et éventuellement les limites pour faire naître de nouvelles vocations. Tout ceci dans un débat à caractère purement et exclusivement scientifique²⁶⁰ ».

A sa suite, dans une introduction critique, le linguiste Pathé Diagne procède à une rétrospective visant à souligner l'importance et les risques encourus par cette œuvre au regard du champ culturel, politique de l'époque qui ne pouvait accepter que « le choix de l'alignement ».

Pour lui, les œuvres majeures de Cheikh Anta Diop, *Nations nègres et culture*, *L'unité culturelle*, *Antériorité des civilisations nègres*, et *Civilisation et barbarie*, ont certes contribué à « armer l'homme de culture opprimé contre l'eurocentrisme

²⁵⁹ Programme symposium Cheikh Anta Diop

1^{ère} séance : lundi 19h avril à 20h 30. Introduction critique à l'œuvre de Cheikh Anta Diop. Animateur : Pathé Diagne ; introduction et débat sur la contribution de Cheikh Anta Diop à la préhistoire. Animateurs : Ibnou Diagne, Massamba Lam. Invité le doyen de la Faculté de Droit : Ibou Diaité.

2^{ème} séance : mardi 20avril à 20H 30. Visions de Cheikh Anta Diop sur l'antiquité et l'Egypte pharaonique. Animateurs : Babacar Sall, A. Moussa Lam, Boubacar Diop, Théophile Obenga.

3^{ème} séance : mercredi 21 avril à 20h 30. Problématique et champ historique dans l'œuvre de Cheikh Anta Diop. Animateurs : Mohamed Diop, Lanciné Kaba, Yoro Fall, Mamadou Diouf, Iba Der Thiam, Mbaye Guèye.

4^{ème} séance : jeudi 22 avril à 20h 30. La sociologie et les sociétés négro-africaines dans l'œuvre de Cheikh Anta Diop (dynamisme et évolution). Animateurs : Amadou Aly Dieng, A. Bara Diop, Boubacar Ly, Mamadou Diouf, Abdoulaye Bathily, Paulin Hontoundji, Yaya Diallo, N. Savané.

5^{ème} séance : vendredi 23 avril à 20h 30. La philosophie dans l'œuvre de Cheikh Anta Diop. Animateurs : Aloyse R. Ndiaye, Abdoulaye Kane, Mamoussé Diagne, P. Hontoundji, Habib Mbaye, Yaya Diallo. Invité : Doyen Alassane Ndaw (Faculté des Lettres).

6^{ème} séance : samedi 24 avril à 15h 30. Les apports scientifiques et techniques du monde noir. Animateurs : Saxiir Thiam, Maguette Thiam, Chérif Badji, Mame Sow. Invité : Doyen Souleymane Niang.

7^{ème} séance : samedi 24 avril à 20h30. Religions pharaoniques, islam et christianisme. Animateurs : Saliou Kandji, Lanciné Kaba, Boubacar Diop, Geneviève Lebaud, Abbé Seck, Abbé Diouf. Invité : T. Obenga.

260 *Le Soleil*, 21 avril 1982.

et les hégémonies à la fois idéologiques et scientifiques²⁶¹ ». Cependant, son appareillage conceptuel mérite d'être critiqué. En effet, dans son analyse de l'évolution des sociétés, de la typologie des formations sociales, de l'Etat ou du pouvoir, il utilise le concept de Mode de production. Il existerait un mode de production pharaonique et africain réductible au mode de production de Marx²⁶². De plus, selon l'égyptologue, la notion de propriété est déterminante dans l'analyse des formations sociales. Or pour le linguiste sénégalais, la notion de propriété « joue un rôle sinon nul, du moins secondaire dans l'état de classe négro-africain ou pharaonique ».

Un autre contradicteur, spécialiste de la préhistoire, Adama Diop, lui emboîte le pas. Selon lui, en dépit de la reconnaissance de l'apport scientifique des travaux de Cheikh Anta Diop, il faut s'interroger sur l'homme de Grimaldi, être préhistorique découvert en 1901 et considéré comme l'ancêtre de l'humanité et qui aurait des traits négroïdes. Pour lui, des travaux récents montrent que le squelette découvert aurait subi des déformations par compression qui expliqueraient ses traits négroïdes, ce qui remettrait en cause la thèse du savant sénégalais, et fonderait l'antériorité de l'homme de Con Cappel qui bénéficiait d'un outillage supérieur à celui de l'homme de Grimaldi. Par ailleurs, pour lui, si l'Afrique est donnée comme berceau de l'humanité, le point précis de l'émergence du premier homme n'est pas dégagé de façon précise.

Pour l'historien Yoro Fall, s'il est intéressant de retourner à l'Egypte, même si les connaissances ne sont pas encore suffisantes pour se donner un classicisme africain équivalent à ce qui s'est fait en Europe au 18^e siècle en s'appuyant sur l'antiquité, il reste qu'il y a un danger à faire de l'Egypte « l'initiatrice des civilisations africaines ». En effet, cela porte à croire que les civilisations sont incapables par elles-mêmes d'être à la base de leur évolution.

M Mbodji, un autre collègue, ne partage pas la position du savant à propos de l'échec des révolutions en Afrique. Pour Cheikh Anta Diop, les artisans sont des conservateurs, nostalgiques du passé, et ne trouvent aucun intérêt au changement social. La catégorie sociale qui supportait tout le poids social les *bados* ou paysans, hommes libres, ainsi que les esclaves de maison ne pouvaient s'allier. Car sur le plan idéologique, il était impensable pour un *badolo* de s'unir à un esclave pour faire la révolution. « C'est cela qui a fait échouer ou rendu impossible toute révolution qu'une analyse objective, sur le plan théorique,

²⁶¹ *Le soleil*, 21 avril 1982. Lancine Kaba, à propos de la conscience historique restaurée par Cheikh Anta Diop, dira qu'elle constitue la « forteresse imprégnable, rempart contre l'argumentation subtile et pernicieuse anti-africaine » (*Le Soleil*, 21 avril 1982 ; Djibril Tamsir Niane, écrivain, relèvera à cette occasion la perte de cette conscience historique chez les intellectuels colonisés ou encore chez l'étudiant noir, selon l'historien Yoro Fall (*Le Soleil*, 12 avril 1982).

²⁶² Pour Marx, dans *Contribution à la critique de l'économie politique* (1859), il existerait plusieurs modes de production : celui asiatique (subordination des travailleurs à la classe bureaucratique), celui antique (subordination de l'esclave à l'homme libre), celui féodal (subordination du serf au propriétaire de la terre) et celui bourgeois (subordination de salarié au bourgeois).

rendait pourtant inévitable²⁶³. » Pour qu'une révolution soit possible, il faut une rupture sur le plan de la superstructure idéologique.

Il a existé, selon M. Mbodji, en Afrique une révolution d'hommes de castes, d'esclaves bambara (Mali actuel) prouvant que ces classes sociales sont capables de provoquer des changements sociaux.

En guise de réponses à toutes ces critiques, Cheikh Anta Diop affirme que l'homme de Con Cappel a été découvert par un antiquaire plus préoccupé d'argent que de fouilles archéologiques. Pour lui, il fallait « trouver un indigène européen qui fût antérieur à l'homme de Grimaldi dont la négroïde est indiscutable ». Par ailleurs, s'exclame-t-il, « si la pression du matériau avait déformé la mâchoire (...) elle n'aurait pas ménagé les crânes (il y avait deux fossiles, celui d'une femme et celui d'un enfant)²⁶⁴ ». Il s'agit, pour lui, de respecter l'ordre naturel des choses qui veut par le plus grand hasard que cela se soit passé en Afrique.

Concernant le lieu précis de l'émergence du premier homme, il reconnaît qu'il est difficile de déterminer l'endroit exact. Cependant, il reste qu'il est possible de dégager un axe « qui va de l'Afrique du Sud jusqu'à la région des grands lacs ».

Quant à l'initiative propre aux sociétés africaines, Cheikh Anta Diop dit : « Je n'enlève aucune initiative à personne (...) je souligne une parenté (qui ne veut pas dire identité) pour que les peuples aient conscience de leurs origines, pour mieux être armés face à l'avenir. (...) l'Egypte n'est pas la seule civilisation qui ait rayonné en Afrique. Mais une vie commune existait entre les peuples. C'est après que les populations se sont séparées et ont occupé le continent dans toutes les directions par vagues successives.²⁶⁵ »

Somme toute, en dépit des divergences, il reste que ce symposium aura constitué un temps fort de discussion des thèses du savant sénégalais, et surtout de confirmation de son envergure intellectuelle auprès de ses pairs.

A côté de ces modes individuels de consécration, il en existe encore d'autres liés à des groupes ou « communautés » à travers les revues ou encore les associations. C'est dans ce sens que nous prendrons l'exemple de la revue *Gëstu* (recherche en wolof) avec les intellectuels marxistes, de la Revue sénégalaise de philosophie et, sur le plan associatif, l'Organisation Sénégalaise d'Appui au Développement (OSAD) regroupant les militants des langues nationales ou encore l'Association de Psychopathologie mentale de Dakar.

²⁶³ *Le Soleil*, 12 avril 1982.

²⁶⁴ *Le Soleil*, 21 avril 1982.

²⁶⁵ *Le Soleil*, 21 avril 1982.

4.2. Les consécration collectives

4.2.1 Gëstu (1980)

Avant cette revue existaient pour les intellectuels de gauche au Sénégal dès les années 50, des publications permettant de véhiculer leur idéologie. Ainsi *PAI- Informations* est publié dès septembre 1959, puis une presse étudiante avec *La renaissance* au début des années 60, précisément en mars 1964. Ces outils restent strictement des instruments de lutte politique pour le parti, ce qui va particulariser la revue *Gëstu*, c'est qu'elle est orientée vers la recherche théorique sans ignorer les débats idéologiques.

Ce souci de théorisation est, selon Amath Dansokho, le directeur de publication, une dimension de la lutte révolutionnaire. En effet, selon Lénine « il n'y a pas de mouvement révolutionnaire sans théorie révolutionnaire ». Il s'agit alors de réunir les conditions de création et de succès d'un organe de recherche et de théorie marxistes « capable d'être une plate-forme de réflexion collective pour ses militants et tous ceux qui s'inspirent du marxisme dans notre pays sur les principales questions qu'ils rencontrent dans leur pratique révolutionnaire ou que la vie oppose à leurs hypothèses²⁶⁶ ». Et pour toute l'intelligentsia révolutionnaire, devenir « un instrument de recherches dans tous les domaines du savoir pour le progrès culturel et scientifique de notre peuple.²⁶⁷ »

La concrétisation et le couronnement alors d'un tel objectif se verront alors dans l'implication de la revue dans le combat idéologique, à l'image de celui contre *Ethiopiennes* dont le nom renvoie aux poèmes de Senghor publiés en 1974 et qui privilégie surtout les conceptions esthétiques et les théories politiques de ce dernier.²⁶⁸

A titre illustratif, considérons les 10 premiers numéros d'*Ethiopiennes* :

- N° 1 : « Chant pour Yacine Mbaye » (L.S. Senghor)
- N°2 « La puissance créatrice de Soulages » (L.S. Senghor)
- N°3 « La politique d'Auguste » (L.S. Senghor)
- N°4 « Négritude et américanisme » (L.S. Senghor)
- N°5 « Pour une relecture africaine de Marx et d'Engels » (L.S. Senghor)

²⁶⁶ *Gëstu*, n°1, août 1980, p. 1.

²⁶⁷ *Gëstu*, n°1, août 1980, p. 1.

²⁶⁸ Senghor avait eu l'occasion de rendre visibles ses poèmes dans d'autres revues : *Présence Africaine* (« Chant de l'initié », n° 1, novembre –décembre 1947 ; « Congo », n° 4, 2^e trimestre 1948 ; « Le Kaya-Magan », n° 5, mai 1948 ; « Chaka », n° 12, 4^e trimestre 1951 ; « Elégie à Aynina Fall », n° XI, décembre 1956 ; « Elégie des circoncis », n° XXII, octobre-novembre 1958) ; *Les Temps Modernes* (« Femme noire », n° 37, octobre 1948 ; « Chant du Printemps », n° 37, octobre 1948), etc.

- N°6 « Négritude et civilisations » (L.S. Senghor)
- N°7 « Pour un nouvel équilibre mondial » (LS. Senghor)
- N°8 « L'art de Manessier (L.S. Senghor)
- N° 9 « Vers un nouvel ordre économique » (LS. Senghor)
- N°10 « Elégie pour Martin Luther King » (LS. Senghor).

Et si l'on y ajoute les autres articles allant souvent dans le sens d'une confirmation-illustration de la négritude, alors les effets ne peuvent que se renforcer. En effet, nous avons parallèlement, à titre illustratif :

- N° 1 : « Voie africaine du socialisme et propriété » par Kéba Mbaye
- N°2 « Psychiatrie moderne et thérapies traditionnelles » par Henri Collomb
- N° 3 « Négritude et mathématiques » par Souleymane Niang
- N° 9 « Vitalité de la civilisation noire » par Djibril Tamsir Niane
- N°10 « La négritude à l'ère symbiotique » par Gérard Chenet.

Le débat avec *Gèstu* naît justement de l'article du numéro 5 (janvier 1976) intitulé : « Pour une relecture africaine de Marx et d'Engels ». En effet, dans l'éditorial du premier numéro d'*Ethiopiennes* en janvier 1975, à la question « Pourquoi « Ethiopiennes » ? Léopold Sédar Senghor répond :

« Dans notre monde en crise depuis la Deuxième Guerre mondiale, il n'y a plus, sauf dans les universités - et encore ! - de revue purement culturelle. *Ethiopiennes* se veut donc une revue politique et une revue culturelle en même temps, une revue « socialiste » et une revue « de culture négro-africaine ». Cette juxtaposition d'une option idéologique et d'une réalité culturelle vient à son heure combler une lacune. En effet, malgré de nombreux efforts, et méritoires, près de quinze ans après les indépendances de 1960, il n'existait pas en Afrique noire francophone de publication à caractère théorique où débattre de l'ensemble des problèmes qui se posent à nos Etats, engagés dans l'impitoyable bataille du développement – nous ne parlons pas de la seule croissance économique. Faute de doctrine ? Certainement pas. Nombre d'Etats négro-africains ont, depuis 1960 et même avant, lancé un mouvement de libération culturelle ou tracé une voie originale vers le socialisme. Il fallait seulement songer à mener, non pas parallèlement mais en convergence, les développements économique et culturel.²⁶⁹ »

Cette longue citation a le mérite de camper l'identité de la revue - la culture et la politique-, et surtout son option idéologique- le socialisme -sans oublier la

²⁶⁹*Ethiopiennes*, n° 1, janvier 1975

corrélation entre l'économie et la culture. Par ailleurs, dans « Pour une relecture africaine de Marx et d'Engels », ²⁷⁰ L. S. Senghor montre sa filiation avec la pensée de Marx, et sa volonté d'« enrichir » cette dernière en l'« adaptant » aux réalités africaines, mais encore son refus du « réalisme socialiste ». Le poète, ce faisant, retient de Marx trois idées fondamentales : l'**humanisme**, la **planification** et la **justice sociale**.

L'humanisme renvoie à une conception qui fait de l'homme le centre, à l'image de la culture négro-africaine avec le dicton wolof « *nit mooy garab u nit* » (l'homme est le remède de l'homme). De plus, « loin d'être le jouet des forces aveugles du Destin, le produit passif des choses et des structures, c'est lui qui, actif, se fait lui-même en refaisant le monde²⁷¹ ». Il ne s'agit pas encore de l'homme abstrait du siècle des Lumières qui n'a aucune attache spatio-temporelle, mais de celui qui appartient à une ethnie et à une culture déterminées.

La planification, selon lui encore, est nécessaire pour satisfaire l'ensemble des besoins animaux et humains. Sous ce rapport, il urge de mettre en place une organisation rationnelle des énergies biologiques, matérielles et spirituelles en vue d'atteindre les divers objectifs de développement escomptés. Pour sortir du sous-développement économique, imposé par une économie de traite, « système économique fait par et pour la métropole », il est nécessaire de s'armer d'un tel outil. Dans « Le socialisme africain et la voie sénégalaise », ²⁷² il affirme que c'est la méthode de « développement humain la plus globale (...) le développement de tout l'Homme et tous les hommes » et c'est grâce à elle qu'il est possible d'échapper à l'aliénation du travail dénoncée par Marx. « C'est le caractère « scientifique donné à cette organisation des énergies humaines, en vue de la transformation, réciproquement, la nature et l'homme, qui enlève aux produits toute autonomie qui leur permettrait de se retourner contre les producteurs et de les aliéner.²⁷³ »

La justice est la possibilité du partage entre tous les producteurs du fruit de leur travail en fonction des mérites afin de permettre à chacun de vivre « selon ses besoins », avant la réalisation de la « phase supérieure de la société communiste ».

Mais, pour rester fidèle à l'ontologie négro-africaine décrite dans *La Négritude est humanisme du XX^e siècle*²⁷⁴ comme ensemble des valeurs du monde noir, il est

²⁷⁰ « Pour une relecture africaine de Marx et d'Engels » est le titre général donné à l'intervention du président Léopold Sédar Senghor lors du colloque sur *le libéralisme planifié et les voies africaines vers le socialisme* (Tunis 1-7 juillet 1975), article publié par les Nouvelles Editions Africaines Dakar – Abidjan 1976. Sur les rapports entre le marxisme et l'humanisme, voir *Liberté II. Nation et voie africaine du socialisme*, Paris, Seuil, 1971, p. 24-50.

²⁷¹ « Le socialisme africain et la voie sénégalaise ». Conférence prononcée par le président Senghor à Brazzaville le 24 février 1974.

²⁷² « Le socialisme africain et la voie sénégalaise ». Conférence prononcée par le président Senghor à Brazzaville le 24 février 1974.

²⁷³ « Le socialisme africain et la voie sénégalaise ». Conférence prononcée par le président Senghor à Brazzaville le 24 février 1974.

²⁷⁴ Léopold Sédar Senghor, *Liberté I. Négritude et Humanisme*, Paris, Seuil, 1964.

indispensable que certains aspects du marxisme soient récusés : la conception de la **religion**, la théorie de la **lutte des classes**, le **réalisme socialiste**.

Si la négation de Dieu, en effet, est la condition même de l'existence de l'homme selon Marx, elle est opposée à la conception de l'homme noir, car le « Négro-Africain est, traditionnellement, culturellement, un homme « religieux » ».

Quant à la théorie des classes, « s'il y avait un prolétariat, il serait incarné, non par les travailleurs salariés, mais par les paysans, dont le revenu, par tête d'habitant, est, au Sénégal, 10 à 20 fois moins élevé que celui du travailleur citadin, salarié et syndiqué²⁷⁵ ».

Si nous considérons le réalisme socialiste, celui-ci voudrait que l'artiste exprime à travers ses œuvres ses convictions politiques. Pour l'esthétique senghorienne, la finalité de l'art n'est pas l'imitation ou la reproduction du réel, mais sa transformation par l'imagination en une œuvre de beauté. Elle est « fantaisie », « interprétation » du réel. Grâce à cette re-crédation de la réalité, l'art se donne comme « l'activité générique de l'homme ». C'est ce qui le distingue de l'animal. Aussi Senghor cite-t-il Marx en 1947 dans *La Revue socialiste*, sous le titre *Le travail aliéné* : « L'animal produit uniquement sous la contrainte d'un besoin physique immédiat tandis que l'homme produit vraiment quand il est affranchi de ce besoin et seulement alors...L'animal œuvre seulement à l'échelle et suivant les besoins de l'espèce à laquelle il appartient, tandis que l'homme sait produire à l'échelle de n'importe quelle espèce et appliquer, à l'objet, la mesure qui est inhérente. C'est pourquoi l'homme sait également œuvrer suivant les lois de la beauté ». En conséquence, pour lui, le réalisme socialiste est un « anti-art.»

La vraie réponse à apporter alors n'est plus de réciter le marxisme comme « un catéchisme pour pays sous-développés, préparé par les marxistes-léninistes et autres socialistes européens », mais de « relire et de penser par nous-mêmes, Africains, les textes fondamentaux du socialisme- qu'on lui donne ou non l'épithète de « scientifique ». Il faut l'enrichir, car cette doctrine est non seulement marquée par l'état des savoirs scientifiques du XIX^e siècle (scientisme et déterminisme), mais encore, comme l'avance Louis Althusser dans *Pour Marx*, elle est une théorie de l'histoire « en grande partie à constituer ». Il faudrait alors la considérer non comme un dogme, mais une méthode pour l'action et ne point hésiter à l'adapter aux réalités africaines. Et « Dans l'adaptation du socialisme à nos réalités d'aujourd'hui, nous ne craignons pas de chercher la vérité aussi bien chez les communistes de toutes nuances que chez les socialistes qui nous réclament la démocratie. Cependant, nous la cherchons, avant tout, en Afrique²⁷⁶ ».

²⁷⁵ « Le socialisme africain et la voie sénégalaise ». Conférence prononcée par le président Senghor à Brazzaville le 24 février 1974.p. 48-49.

²⁷⁶ L. S. Senghor, « Pour une relecture africaine de Marx et d'Engels »,p. 8-9.

Les intellectuels marxistes, dans *Gëstu*, notamment Sémou Pathé Guèye dans « Le marxisme et l'Afrique. Problème de l'adaptation »²⁷⁷ et « Le marxisme et la bataille des idées en Afrique noire »²⁷⁸, Iba Ndiaye Diadji dans « La lutte idéologique dans le domaine culturel au Sénégal »²⁷⁹ réagissent.

L'une des faiblesses des mouvements de lutte, selon le premier, citant Amilcar Cabral dans *L'Arme et la Théorie* est la capacité de théorisation. Or il arrive de plus en plus « que l'on rencontre dans le cercle des marxologues africains des adversaires particulièrement coriaces, qui citent Marx, Engels et Lénine dans le texte et font preuve, sur la question, d'une érudition sans faille.²⁸⁰ » C'est dire que « la nécessité d'une assimilation toujours plus poussée de nos principes idéologiques et théoriques ne relève pas d'une espèce de coquetterie intellectuelle. Tout au contraire, il reflète une double exigence, celle de ne pas céder à l'adversaire de classe le terrain décisif de la bataille des idées mais aussi celle de fournir à l'activité révolutionnaire quotidienne l'éclairage idéologique et théorique nécessaire à sa correcte orientation.²⁸¹ »

Aussi faut-il, selon lui, diagnostiquer la crise profonde dans laquelle se débat l'impérialisme, comme ne touchant pas seulement les rapports sociaux, mais encore « les bases théoriques et idéologiques du système d'exploitation de l'homme par l'homme »²⁸². Les critiques du marxisme sont à comprendre dans cette perspective. Et le cas des marxologues extra-européens qui l'accusent « d'eurocentrisme » (voire de « racisme »), ou mieux encore qui veulent « enrichir » ou encore « adapter » sa théorie en fonction des réalités locales vécues n'en sont que des exemples.

L'accusation d'eurocentrisme n'est pas seulement évoquée par les défenseurs de la négritude, mais encore par Amady Aly Dieng qui venait de publier *Hegel, Marx, Engels et les problèmes de l'Afrique*.²⁸³ Selon ce dernier, Marx et Engels, influencés par la vision historique de l'histoire hégélienne qui mettait l'Afrique « hors de l'histoire », n'ont pas accordé une grande attention à certains peuples non européens comme l'Afrique et l'Inde. D'où l'accusation d'un « eurocentrisme marxiste » visible dans sa classification des modes de production limités aux seuls pays de la Méditerranée.

Pour Sémou P. Guèye, certes le concept de production trouve son origine dans un contexte historique et social déterminé, celui de l'Angleterre, mais « le contenu

²⁷⁷ *Gëstu*, n° 6, juin 1982, p. 2 - 8.

²⁷⁸ *Gëstu*, n° 10, décembre 1983, p. 14 - 19. Sekou Traoré, intellectuel marxiste originaire de Guinée, répondra aussi à L. S. Senghor dans *Les intellectuels africains face au marxisme*, Paris, l'Harmattan, 1983, p.11-25. A Senghor, pour sa relecture de Marx et à son socialisme africain, il faut voir, selon lui, dans la pratique l'application de sa doctrine. Les traits saillants sont : « un parti socialiste « néo-colonisé », « une féodalité religieuse anachronique et parasitaire », « une politique africaine réactionnaire », etc.

²⁷⁹ *Gëstu*, n° 8, juin 1983, p. 23-27.

²⁸⁰ Sémou Pathé Guèye, *Gëstu*, n°10, décembre 1983, p. 15.

²⁸¹ Sémou Pathé Guèye, *Gëstu*, n°10, décembre 1983, p. 15.

²⁸² Sémou Pathé Guèye, *Gëstu*, n°10, décembre 1983, p. 14.

²⁸³ Amady Aly Dieng, *Hegel, Marx, Engels et les problèmes de l'Afrique Noire*, Dakar, Editions Sankoré, 1978.

théorique du « concept de production » dépasse largement, en tant que « concret de pensée », celui de son modèle empirique, l'Angleterre du XIX^e siècle. Il le dépasse parce que la pensée de Marx a précisément voulu saisir derrière une formation économique et sociale donnée, celle d'un pays capitaliste donné, l'**essence**, c'est-à-dire la structure générale du système capitaliste en tant que telle²⁸⁴ ». S'il en est ainsi, le concept échappe à sa contingence socio-historique. Que signifierait alors la volonté d'« enrichir » et d'« adapter » le socialisme, comme le soutient le poète sénégalais ? Une telle intention n'est pas nouvelle, selon lui, car elle trouve son origine chez le père du révisionnisme, Bernstein. Ce dernier, lors de l'enterrement d'Engels, dans son oraison funèbre a prétendu « compléter » Marx en faisant appel à Kant.

Mais ce qui est nouveau avec la marxologie africaine, c'est le fait de mettre un réel antagonisme entre la pensée africaine et la dialectique marxiste. Ce que cache, en réalité, cette intention de non conciliation du marxisme (« matérialisme » et « lutte des classes ») avec l'Afrique (« spiritualisme » et « esprit de dialogue ») est d'ordre théorique et politique. Théorique, car il s'agit d'une définition de l'homme africain comme un être par « nature » religieux. Conception idéaliste à l'antipode de la dialectique matérialiste, politique, car « faute de pouvoir freiner cette influence grandissante des idées marxistes-léninistes au niveau des couches les plus larges du pays que nos adversaires font tout ce qu'ils peuvent pour diffuser des idées révisionnistes et réformistes généralement présentées comme une « application judicieuse du marxisme aux conditions du Sénégal²⁸⁵ ».

A propos de la théorie des classes, la réalité, selon lui, manifeste non « la prolétarianisation de tous les groupes socioprofessionnels », avec l'économie de traite, mais plutôt un processus d'accentuation de la différenciation entre les classes sociales dû au colonialisme et au néocolonialisme. Car, à côté de la **bourgeoisie nationale**, existent les **bourgeoisies bureaucratiques et compradores** « qui dirigent les appareils d'Etat et vivent souvent dans une aisance matérielle que seuls permettent la corruption, les pots-de-vin, et le pillage des richesses nationales ». Existe aussi un **prolétariat** « en développement continu sur la base de la structure industrielle existante » et la **paysannerie** « déjà traversée par un processus interne de différenciation avec l'apparition en certains endroits de couches moyennes ou mêmes aisées », sans oublier la **petite bourgeoisie, les couches moyennes**. En définitive, ce que « camoufle » cette volonté de mettre tout le monde dans le sac de « prolétaire » n'est pas d'ordre scientifique seulement, mais « vise par-dessus tout à nier le rôle dirigeant du prolétariat et sa mission historique ».

Le second contradicteur de L.S. Senghor est le critique d'art, Iba Ndiaye Diadji. Dans son article « La lutte idéologique dans le domaine culturel au Sénégal », il

²⁸⁴ *Gëstu*, n°6, juin 1982, p. 3.

²⁸⁵ Sémou Pathé Guèye, *Gëstu*, n°10, décembre 1983, p. 16.

aborde la production littéraire sénégalaise. A cet effet, il rappelle l'exigence, selon Mohamadou Kane, (un défenseur de la négritude) de créations « authentiquement africaines par leur signification, par leur forme, par leur orientation ». Ce dernier, à cet effet, était surpris de voir ranger à côté des « géants » tels que L.S. Senghor, Birago Diop, Bernard Dadié (Côte-d'Ivoire), Ferdinand Oyono (Cameroun) des auteurs peut-être « prolixes, mais dont le mépris de la forme ne cesse d'étonner ».²⁸⁶

L'auteur visé par Mohamadou Kane est Sembène Ousmane. Ce dernier, en effet, venait de produire cinq œuvres entre 1956 et 1966²⁸⁷, mais dont certains critiques reprochaient la « faiblesse littéraire », les « fautes de grammaire », les « virgules mal placées ».

L'œuvre d'art est certes « originalité » par la forme, le style. Mais cette originalité, selon Iba Ndiaye Diadji, ne se trouve pas forcément dans un « style authentiquement africain » qui tenterait de « nous réhabiliter à nos propres yeux ».²⁸⁸ Le culte du neuf doit s'appuyer sur le vécu quotidien des peuples, selon le critique d'art.

Les Bouts de bois de dieu de Sembène Ousmane en est un exemple patent. Le roman retrace la grève des ouvriers du chemin de fer Dakar-Bamako qui parviendront au bout de cinq mois de conflit à faire plier la direction et à obtenir gain de cause. Cet affrontement révèle les personnalités et les caractères : le courage, la trahison, la solidarité, etc.

« Quand on sait que la vie et le courage des autres dépendent de votre vie et de votre courage, on n'a plus peur...Même si on a très peur ! Ah ! Nous vivons des instants cruels, nous sommes obligés de nous forger une dureté, de nous raidir²⁸⁹ » dit Ramatoulaye, un des personnages des *Bouts de bois de dieu*. En effet, celle-ci devant la faim régnante, tue le bélier de son frère afin de permettre à ses voisins de se nourrir.

Ce roman traduit, selon Iba Ndiaye, la réalité vécue des populations. Sous ce rapport, il est bien « adapté » aux « spécificités » africaines et apporte beaucoup plus à notre « patrimoine culturel » qu'un retour nostalgique à un passé conduisant souvent à un oubli du présent.

Au final, cette controverse entre les deux revues met en confrontation en réalité deux réseaux d'intellectuels, celui des « amis de la Négritude », mais aussi celui des intellectuels de gauche sénégalais et étrangers, en raison de la coopération avec les autres revues marxistes, *La Nouvelle Revue Internationale*, *Revue de*

²⁸⁶ Mohamadou Kane, « L'écrivain et son public » in *Présence Africaine*, n° 58, 1966, p. 23.

²⁸⁷ Sembène Ousmane : *Le docker noir*, Paris, Nouvelles Editions DeBresse, 1956 ; *O Pays, mon beau peuple*, Paris, Amiot-Dumont, 1957 ; *Les bouts de bois de dieu*, Paris, Le livre contemporain, 1962 ; *Voltaïque*, Paris, Présence Africaine, 1962 ; *L'harmattan*, Paris, Présence Africaine, 1964 ; *Le Mandat*, Paris, Présence Africaine, 1965.

²⁸⁸ P. Hountondj, *Liberté. Contribution à la révolution dahoméenne*, Ed. Renaissance, 1973, p. 37.

²⁸⁹ Ousmane Sembène, *Les bouts de bois de dieu*, Paris, Le livre contemporain, 1960, p. 117.

Théorie et d'Informations des Partis communistes et ouvriers, la revue *Problèmes de la Paix* et la revue du *Socialisme*. D'où la présence d'articles de Georges Marchais (Secrétaire Général du Parti communiste français) « Défendre et consolider la paix, développer la solidarité internationale » ; Rodney Arismendi (Premier Secrétaire du C.C. du parti communiste de l'Uruguay), « L'essence du Léninisme », Saradra Mitra (membre du Conseil National du Parti communiste de l'Inde) ,« Les idées de Bandoeng et la réalité actuelle »²⁹⁰.

Par ailleurs, cette polémique aura indirectement permis d'asseoir et de consolider les légitimité des deux intellectuels, Sémou P. Guèye et Iba Ndiaye Diady, par l'intermédiaire de la qualité de leurs productions théoriques liées au socialisme scientifique.

4.2.2 La Revue Sénégalaise de Philosophie

La prouesse de la revue réside d'abord dans le fait de réunir plusieurs générations de philosophes, comme le prouvent les deux premiers numéros de 1982. Un des représentants de la première génération de philosophes sénégalais (Alassane Ndao, « Liminaire », n°1 ; « Sur les formes du savoir en Afrique », n°2,) y côtoie ceux des générations suivantes (Aloyse R. Ndiaye, « La nature des idées et la nature de l'homme chez Malebranche », n°1 ; Abdoulaye Elimane Kane, « Topologie archaïque », n°1 ; Sémou Pathé Guèye, « Mort de la philosophie ou philosophie d'une mort ? », n°2 ; Marie-Louise Diouf, « Le sens du criticisme kantien », n°1, Assane Sylla, « Le sacré dans les philosophies africaines », n°2, etc. Les thématiques touchent autant les questions liées au savoir en Afrique que la philosophie allemande et française. C'est dire que l'on n'assiste pas à une focalisation sur l'identité culturelle. Mais le couronnement de la revue réside dans l'organisation de colloques. Le premier sur philosophie et religion, juste une année après sa première parution les 7 et 8 juin 1983, à l'Université de Dakar (lieu de prestige).²⁹¹ Ce dernier est l'occasion de traiter du fait religieux dans divers contextes (Ndèye Anna Fall ,« Histoire, philosophie et religion : l'exemple d'une religion d'origine africaine à Cuba » ; Bernard Baritaud, « Le tragique chrétien dans la littérature romanesque en France au XX^e siècle » ; Monique Vincent, « La première « conversion » de Saint Augustin. La lecture de l'Hortensius de Cicéron (Conf. III, IV, VII et VIII). « Conversion » à la philosophie ou « conversion » à la religion du Christ ? ». Mais encore de poser ses rapports avec la politique, d'une part, (Yoro K. Fall, « Crises-politiques et alternatives religieuses au Sénégal vers la fin du XIX^e siècle ») et, d'autre part, avec la philosophie (Guy Frenod, « La philosophie des théologiens » ; Babacar Diop, « Matérialisme et religion dans l'Antiquité » ; Thierno Diop, « Marxisme et religion » ; Cheikh Anta Diop,

²⁹⁰ *Gëstu*, n°1, août 1980.

²⁹¹ D'autres colloques sont organisés : les 21-22 décembre 1983, à l'occasion du centenaire de la mort de Marx sur la pensée du philosophe allemand ; les 17-18-19 décembre 1984, sur droit, morale et société.

« Philosophie, science et religion. Les crises majeures de la philosophie contemporaine »).

Le second, interafricain, sur la philosophie et son enseignement du 18 au 21 mars 1985 à l'Université de Dakar réunira 12 pays (Belgique, Bénin, Cameroun, Centrafrique, Côte d'Ivoire, France, Gabon, Mali, Mauritanie, Niger, Togo, Zaïre) et montrera les efforts consentis par une discipline pour « rompre avec l'isolement spirituel », et surtout instaurer le dialogue, la confrontation des expériences d'enseignement philosophique²⁹². Il en est ainsi avec l'introduction des langues nationales dans l'enseignement (« Les langues nationales et l'enseignement de la philosophie », Issa Ndiaye) ou encore de la thématique de la philosophie africaine « La philosophie africaine et le problème de l'enseignement de la philosophie en Afrique », Issiaka-Prosper Laleye ; « Langue et philosophie. Un problème de l'enseignement de la philosophie africaine », Professeur Imbuli Mbolokala et Molomb' Ebebe).

Pour Issa Ndiaye, une plus grande maîtrise des concepts philosophiques réputés arides, l'appel à un « champ conceptuel du vécu immédiat de la société dans laquelle on vit » est préconisé, ce qui permettra de « trouver des correspondants dans notre culture à l'arsenal conceptuel traditionnel de la philosophie, correspondants permettant d'illustrer, voire de justifier l'utilisation de tel ou tel concept dans un cadre donné ²⁹³ ». Cela a le mérite d'inscrire l'apprenant dans un registre linguistique non en déphasage avec celui utilisé couramment dans son milieu familial, son groupe d'âge, dans son quartier, etc. Mais une telle approche nécessite de « mener des investigations sérieuses sur les cosmogonies africaines. (...), d'interroger les détenteurs africains de la parole, de recueillir leurs textes et d'essayer de les transcrire. On sentira alors dans ces textes oraux tout un système de concepts élaborés capables de rendre compte du système philosophique le plus compliqué²⁹⁴ ».

Quant à la thématique de la philosophie africaine, si elle s'avère indispensable dans le programme, son enseignement ne peut être efficace que s'il s'adosse à des textes traitant de psychologie, d'éthique et de logique propres à l'Afrique. Ainsi selon Imbula Mbolokala, l'initiation à la philosophie doit partir non de Socrate, Descartes, Sartre, ou encore Gabriel Marcel, mais de la pensée bantu. « On y parlera, dans ce cas, de la *Philosophie bantu* de P. Tempels, de la

²⁹² « Philosophie et littérature dans les programmes d'enseignement du second cycle » par François Comlan Dossou (Université du Bénin) ; « Enseignement de logique en classe de première » par Danielle Dona-Fologo- Inspectrice de l'enseignement secondaire- et Daniel Tanoe-Aka, Inspecteur général de l'Education nationale ; « Les langues nationales et l'enseignement de la philosophie » par Issa Ndiaye, professeur de philosophie –Ecole normale supérieure de Bamako (Mali) ; « La philosophie et son enseignement en Belgique » par Gilbert Hottis ; « « Langue et philosophie. Un problème de l'enseignement de la philosophie africaine » par Professeur Imbuli Mbolokala et assistant Molomb'Ebebe Munsy (Zaïre) ; « La philosophie africaine et le problème de l'enseignement de la philosophie en Afrique. Elargissement de perspectives à des fins pédagogiques » par Issiaka-Prosper Laleye (Rufisque-Sénégal), etc.

²⁹³ Issa Ndiaye, « les langues nationales et l'enseignement de la philosophie », in *Revue Sénégalaise de Philosophie*, n° 11, janvier-juin, 1987, p. 136.

²⁹⁴ Issa Ndiaye, p. 136.

Philosophie bantu comparée d'A. Kagamé, de la *Notion luba bantue de l'Etre* de Lufuluabo, des *Clairières métaphysiques africaines* de J.C. Bahoken, etc.²⁹⁵ »

Que l'on partage ou pas la démarche, il reste que par l'intermédiaire de la revue la question de la méthode de l'enseignement de la philosophie africaine est posée. Et une des retombées positives de cette rencontre, particulièrement pour le contexte local, a été de « consacrer » certaines expériences comme celle proposées dans leurs communications par les enseignants sénégalais : Pape Abdoulaye Ndiaye et Souleymane Bachir Diagne.

Le premier, dans « La philosophie par les textes : une expérience », part de sa pratique professionnelle liée à un constat que « les élèves ne lisent pas ! Les élèves ne savent pas lire ! Les élèves ne savent pas rédiger ! ». Pour remédier alors à ces lacunes, il s'agit de leur apprendre à :

- lire un texte, un texte rigoureux, un texte de philosophie ;
- analyser le fonctionnement d'une pensée et à montrer comment s'y développer arguments, exemples et conclusions ;
- évaluer un texte à partir du problème posé ;
- déceler les enjeux et les implications théoriques.

La finalité d'une telle option pédagogique s'appuyant sur « Les Grands textes » de la philosophie vise à installer des compétences telles que l'esprit d'analyse, l'esprit critique préparant au commentaire de texte, exercice final devant permettre d'évaluer les candidats au baccalauréat.

Cette expérience pédagogique qui recoupe les recommandations de la Commission de la Réforme insistant sur le développement de l'esprit d'analyse à partir des textes devient alors un modèle à expérimenter par tous les enseignants de la discipline.

Dans le même registre, le second, Souleymane Bachir Daigne, en tant qu'inspecteur général de l'éducation nationale, traite de la notion de programme en classe de philosophie en vue de montrer l'importance de la fréquentation des grands textes philosophiques pour le traitement des notions et des problèmes. S'appuyer sur le texte permet d'éviter « l'exhibition de notions non argumentées, c'est-à-dire qui ne peuvent jamais rendre compte d'elles-mêmes », c'est-à-dire qui ne repose sur aucun soubassement textuel mais ouvre plutôt sur des développements personnels non argumentés. Aussi raconte-t-il à titre anecdotique comment « l'Inspection générale a assisté récemment à un cours de philosophie sur l'inconscient. Les questions des élèves ont amené le professeur à

²⁹⁵ Imbuli Mbolokala et Molomb' Ebebe Munsya « langue et philosophie. Un problème de l'enseignement de la philosophie africaine », in *Revue Sénégalaise de Philosophie*, n° 11, janvier-juin, 1987, p. 127.

effectuer toutes sortes d'anticipation. (...) un inspecteur a demandé qu'un élève racontât le mythe d'Œdipe. Il s'en est trouvé qu'un pour s'en acquitter à peu près ²⁹⁶». Or il aurait suffi de faire intervenir un texte sur la tragédie grecque avec Sophocle pour donner la signification du complexe d'Œdipe.

Somme toute, grâce à la revue de philosophie, non seulement on a assisté à un partage d'expériences en fonction des pays, mais encore à la validation de pratiques pédagogiques.

D'autres instances de consécration non liées aux revues, mais davantage aux collectifs se donneront à travers des organisations regroupant des intellectuels à l'image de L'Organisation Sénégalaise d'Appui au Développement (OSAD) ou encore d'une association telle que la Société de psychopathologie et d'hygiène mentale de Dakar (SPHMD)

4.2.3 L'Organisation Sénégalaise d'Appui au Développement (OSAD) :

L'OSAD rassemble les promoteurs et défenseurs des langues nationales. Elle est créée le 15 novembre 1995. Les membres fondateurs sont :

- M. Albert Faye, sociologue, spécialiste des sciences de l'éducation, formateur à l'École Normale Supérieure (qui deviendra, dans les années 2000, la Faculté des Sciences et Technologies de l'Education (FASTEF) ;
- M. Waly Coly Faye, linguiste, maître-assistant à la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'UCAD ;
- Mme Arame Fall, linguiste à l'IFAN (UCAD) ;
- M. Boubacar Kane, formateur à l'École Normale Supérieure (FASTEF), spécialiste de l'animation pédagogique et du micro-enseignement ;
- M. Mamadou Ndiaye, linguiste, maître-assistant à la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université Cheikh Anta Diop ;
- M. Mamadou Doudou Ndiaye, inspecteur de l'enseignement, ancien directeur de la Télévision Scolaire du Sénégal, ancien directeur adjoint de l'Alphabétisation et de l'Éducation de base.

Les objectifs de cette organisation sont de :

- former des agents d'encadrement des projets d'éducation non formelle : formateurs, superviseurs, moniteurs ;
- initier à l'écriture des langues nationales des personnes instruites en français et appelées à travailler avec les populations (ministres, gouverneurs,

²⁹⁶ *Revue Sénégalaise de Philosophie*, n° 11, janvier –Juin 1987, p. 40.

préfets, sous-préfets, collectivités locales, agents de développement, techniciens et autres agents des services public et privé) ;

- élaborer des matériels didactiques et de documents pédagogiques, sous le contrôle de spécialistes des disciplines concernées ;
- éditer des ouvrages en langues nationales ;
- traduire des textes et des documents.

Le succès de leur entreprise se matérialisera par leurs actions visant à contribuer au développement à travers la formation, l'édition ou encore le soutien aux créateurs. Le catalogue de cette structure est assez révélateur à ce niveau :

- pour l'enrichissement de l'environnement lettré des classes, *Abajada*, alphabet wolof sur deux planches 70 x 50 ; puis la Carte du Sénégal avec noms des localités en wolof, en pulaar et en sereer ;
- pour aider à la formation des formateurs, des *Eléments de grammaire sereer*, (1995); un *Précis de grammaire fonctionnelle de la langue wolof*, (1999) ;
- pour faciliter l'apprentissage des langues nationales : *Njàngum Wolof*, syllabaire wolof, 1993 ; A *Cang a sereer*, syllabaire sereer, 1993 ; des guides du maître pour l'utilisation de ces manuels d'apprentissage (en wolof, *Yóbbalub Jàngalekat bi*, 1994 ; en sereer, *A fat ale no o caajangin oxe*, 1995) ; un cahier d'écriture, en wolof, 1995 ; *Mbindum baat yi ci wolof*, un dictionnaire orthographique de la langue wolof, illustré de proverbes, année 2000.

Le soutien à la production de textes dans les divers genres littéraires est aussi symptomatique, comme le présente la liste du catalogue :

- *Nàmm xel, tàggat jikko*, recueil de pensées philosophiques, 1997, de Góor gi Usmaan Gáy ;
- *Jigéen Faayda*, recueil de nouvelles en wolof, 1997, de Séex Aliyu Ndaw ;
- *Aawo bi*, roman en wolof, (2ème édition), 1999, de Maam Yunus Jenj ;
- *Toftalug Jigéen Faayda*, suite du recueil de nouvelles en wolof, 1999, de Séex Aliyu Ndaw ;
- *Mbirum Muñ ci Lislām*, éducation religieuse musulmane, 1999, de Maxtaar Sàmb, traduit par Séex Aliyu Ndaw.

Au final, la consécration réside dans la démonstration de la richesse de la création dans les langues nationales par l'intermédiaire de la présentation des divers auteurs et, à l'occasion, contribue à asseoir leur légitimité intellectuelle.

4.2.4 La Société de Psychopathologie et d'Hygiène Mentale de Dakar (SPHMD)

Si la revue de Psychopathologie africaine constituait déjà une forme de légitimation des clercs à travers les multiples publications sur la santé mentale en Afrique, avec la SPHMD, on accède à la consécration à travers l'organisation du 5 au 9 mars 1968 du deuxième colloque africain de psychiatrie,²⁹⁷ sous la présidence de T.A. Lambo (recteur de l'Université d'Ibadan- Nigéria), de H. Collomb (neuropsychiatrie, Université de Dakar) avec la participation de 30 pays, dont 19 Etats du continent africain. Et surtout la représentation officielle des autres associations sur le plan international qui partagent le même objectif :

- L'Association Mondiale de Psychiatrie ;
- La Fédération Mondiale de la Santé Mondiale ;
- The Internal Council on Alcohol and Alcoholism ;
- L'Organisation Mondiale de la Santé ;
- La Société Internationale de Criminologie ;
- L'union Internationale des Sociétés d'Aide à la Santé Mentale ;
- The American Psychiatric Association ;
- The Interamerican Mental Health Studies Program.

Le colloque est aussi l'occasion, pour les chercheurs locaux particulièrement,²⁹⁸ de légitimer et de consacrer leurs résultats aux yeux des pairs. H. Gravand, « Représentations religieuses dans les maladies mentales en pays serer traditionnel » ; O. Sylla, « Structure familiale et mentalité religieuse des Lebou » ; B. Diop, « Sur la formation des psychiatres négro-africains » ; Collomb (H.) et Coll., « Psychopathologie et environnement familial en Afrique », L.V. Thomas, « Nature, culture et santé mentale en Afrique noire », etc.

Prenons l'exemple de H. Collomb dont la communication porte sur le rôle de l'environnement familial africain dans une maladie telle que la schizophrénie. Pour lui, cette maladie est à comprendre comme une pathologie de « l'intégration des modèles culturels et des rôles sociaux ». Ce faisant, la famille devient le « lieu privilégié d'étude des mécanismes d'intégration ».

En effet, des résultats partiels encourageants montrent, selon lui, que les changements sociaux influent sur l'organisme familial et le désintègrent de deux façons : la décomposition physique et l'évolution vers une nucléarisation qui n'est

²⁹⁷Voir : *Psychopathologie africaine*, IV, 1, 1968.

²⁹⁸ Le Sénégal compte plus de 50 participants. Pour la liste complète, voir *Psychopathologie africaine*, IV, 1, 1968, p. 86.

pas souvent réussie, ce qui conduit la famille, en tant qu'autorité, à ne plus pouvoir assumer ses fonctions de construction de la personnalité avec, comme conséquence, de laisser l'individu livré à lui-même. Aussi, lorsque ce dernier échoue à organiser par lui-même son être parce que ne trouvant pas des « modèles d'identification compensatoires », alors apparaît la maladie comme « morcellement » de l'être avec, comme manifestation, le « délire » de rejet de l'institution familiale.

C'est dans l'intention de préconiser un modèle explicatif et surtout thérapeutique que le Dr Ly propose la Théorie du bombardement de la coquille autistique schizophrénique. Pour lui, vu l'importance de la danse et de la musique en milieu africain, ces derniers pourraient constituer des moyens de réinsertion dans la thérapeutique.

En résumé, le mérite de cette association aura été de réunir des sommités dans un domaine particulier, celui de la santé mentale, mais encore de partager et parfois de valider les résultats des uns et des autres.

Conclusion

Pour asseoir leur « pouvoir », les intellectuels ont eu recours à divers procédés qui leur ont permis en même temps de consolider, de consacrer leur légitimité et, ce faisant, de révéler leur degré d'engagement social et politique. Dans le cas d'espèce, celui sénégalais, cela s'est vérifié en rapport avec le contexte historique de la colonisation, avec la domination militaire et idéologique avec l'école. Cette dernière, en formant une élite indigène appelée à relayer ses valeurs auprès des populations, leur fournissait en même temps les « armes » nécessaires en vue d'affirmer leur propre identité culturelle. C'est dans ce sens que les divers supports pédagogiques offerts (Cahiers de William Ponty ou monographies, le journal *Dakar-Jeunes*), ensuite les divers espaces publics de débats (Centres culturels) constitueront les premiers moyens de résistance et d'engagement.

Avec la multiplication des structures de formation (école et université), et surtout l'élévation du niveau intellectuel, on va assister non seulement à des constructions théoriques (négritude, panafricanisme), mais encore à des productions littéraires qui, par leur importance, conduiront à la création de revues (Présence africaine et autres), de maisons de diffusion de leurs idées (NEAS et autres). En outre, on assiste à la création d'associations à vocation culturelle, religieuse ou politique, etc. et surtout à l'organisation de moments de célébration ou de consécration de leurs idées à travers les festivals, les colloques, les symposiums, etc. Cette forme de reconnaissance des pairs procure sans nul doute une notoriété certaine.

Et si l'on y ajoute la légitimité politique pour certains d'entre eux, alors il devient indispensable de se demander ce que pourrait leur apporter de plus la médiatisation avec des moyens de communication de masse (presse écrite, radio,

télévision, etc.). En d'autres termes, quelle influence pourraient avoir les médias de masse sur la notoriété acquise de haute lutte par les professionnels de l'intelligence ? D'ailleurs, accepter pour ces derniers de partager les plateaux des médias de masse en vue de conquérir un public plus diffus que celui, restreint, des pairs ne serait-il pas risqué ? En d'autres termes, la conquête d'un autre marché, selon le terme de R. Boudon, ne leur serait-il pas préjudiciable ?²⁹⁹

Et ce, d'autant que les médias de masse ne sont pas forcément détenus par les intellectuels et obéissent à des logiques qui leur sont propres -dramatisation, simplification, rapidité. En définitive, avec la participation à des débats publics gérés par les médias de masse, n'assisterons-nous pas à une remise en question de l'excellence intellectuelle ? Quel pourrait être alors le poids des médias sur les intellectuels ?

²⁹⁹ R. Boudon, « Société : l'intellectuel et ses marchés » in *Encyclopedia Universalis*, 1988, p. 331-334.

DEUXIEME PARTIE

Les instruments de visibilité et leurs effets

Entrer dans le débat public ne se fait pas sans des préalables. Parmi ceux-ci, la décision de s'enquérir de la légitimité à discourir. En effet, la parole publique ne peut devenir efficace que si celui qui la profère est légitimé à le faire. Dans le cas contraire, ce n'est que *flatus vocis* (des mots creux) sans aucune valeur. C'est ce qu'avait bien compris Pierre Bourdieu dans *Ce que parler veut dire*, lorsqu'il affirmait que le langage en lui-même n'a pas de pouvoir. Il ne tire ce dernier qu'en s'articulant à certaines conditions sociales qui lui donnent autorité. Aussi dit-il « Essayer de comprendre linguistiquement le pouvoir des manifestations linguistiques, chercher dans le langage le principe de la logique et de l'efficacité du *langage d'institution*, c'est oublier que l'autorité advient au langage du dehors, comme le rappelle le *skeptron* que l'on tend, chez Homère, à l'orateur qui va prendre la parole.³⁰⁰ »

Une forme de reconnaissance sociale accompagne donc la participation aux joutes publiques, ce qui expliquerait les diverses luttes sociales pour la reconnaissance.

C'est de cette légitimité que sont habités les intellectuels au moment de prendre part aux débats publics médiatisés. En effet, non seulement ils s'appuient sur l'appartenance à une élite diplômée, issue souvent des plus grandes écoles ou encore de l'université, mais encore sur l'existence d'une minorité qui a fait ses preuves en produisant des ouvrages reconnus par les hommes avertis et ayant déjà participé à des rencontres les ont mis en confrontation avec d'autres éminences grises.

³⁰⁰ P. Bourdieu, *Ce que parler veut dire*, Paris, Fayard, 1982, p. 103.

Cependant, cette légitimité ne semble pas acquise de façon définitive, si l'on se réfère aux actions continues menées par le groupe des intellectuels pour la consolider. Regroupements en associations et nécessité d'affirmation de leur identité à travers des actions communes comme les manifestes ou encore les activités pétitionnaires, ces dernières contribuant, sans nul doute, à leur procurer plus de visibilité dans la sphère publique.

La visibilité publique suit alors la reconnaissance sociale. En effet, elle parachève et confirme la légitimité accordée. C'est ainsi que ceux qui sont visibles dans l'espace public et dont les discours sont reconnus sont, en principe, ceux dont la parole est légitime.

Ce qui fait dire que le visuel n'est pas seulement l'affaire des seules facultés sensorielles, mais est aussi suivi de significations socioculturelles. C'est d'ailleurs dans ce sens d'ailleurs que John B. Thompson dit : « Le voir ne relève jamais de la « pure vision », ce n'est jamais simplement une question d'ouvrir les yeux et de saisir un objet ou un événement ; le voir est toujours informé par un ensemble plus large de présupposés et de cadres culturels.³⁰¹ »

Sous ce rapport, les médias en tant qu'instruments de visibilité ou outils appelés à donner de la visibilité vont être déterminants. En effet, comme le souligne Nathalie Heinich³⁰², la multiplication des médias de masse (presse écrite, radio, internet) a contribué à changer la notion de visibilité. Grâce à la possibilité de reproduire à l'infini la voix, le nom, l'image de quelqu'un, il devient possible d'instaurer une sorte de clivage entre deux groupes d'individus : ceux qui sont « vus » et « reconnus » par un nombre incalculable de personnes grâce aux médias, et les « invisibles » ou « anonymes ». Et lorsqu'il s'agit de gens déjà « marqués » par la société, alors il s'opère une sorte d'amplification du « marquage » auprès d'un nombre indéfini de destinataires. On assiste alors à un prolongement de ce qui est déjà « connu ». Avec même comme avantage de ne plus limiter la (re) connaissance à la seule présence immédiate ou dialogique, puisque grâce aux techniques de reproductibilité du nom, de la voix ou de l'image, en effet, il devient possible de surmonter une telle limite. Car ceux dont les visages ou

³⁰¹ J. B. Thompson, « La nouvelle visibilité », *Réseaux* (2005) 1-2, n. 129-130, p. 14.

³⁰² N. Heinich, *De la visibilité. Excellence et singularité en régime médiatique*, Paris, Gallimard, 2012.

encore les voix sont transmis ne sont pas toujours connus physiquement par leurs publics.

A travers cette prouesse, les médias montrent toute leur puissance quant à la possibilité de ne pas être limités par l'espace, mais aussi par le temps puisque des générations futures peuvent encore continuer à travers des photos, par exemple, à vénérer une vedette disparue. C'est le cas avec le « Che », ou encore plus proche de nous, Michael Jackson. Ce « pouvoir » des médias se prolonge encore à travers la mission de l'information. Grâce à la mise en lumière, en fonction de l'actualité, d'un individu ou d'un groupe d'individus, ces derniers sont transformés, mis en vedette d'un jour ou en « héros » d'une semaine, et deviennent parfois les nouveaux modèles à imiter.

La visibilité n'est plus alors à inscrire uniquement sous l'angle de la domination, comme le fait Michel Foucault dans *Surveiller et punir. Naissance de la prison* (1975). Dans cette œuvre, il pose celle-ci comme un moyen de contrôle disciplinaire en partant de la possibilité de voir tout sans être vu avec le *panopticon*, modèle architectural proposé par l'Anglais Jeremy Bentham (1748-1832), permettant de surveiller tous les prisonniers sans être vu. Une forme idéale de domination sur les autres, car donnant à tout moment la possibilité d'agir sur ces derniers. La visibilité *de facto* s'inscrit sous une perspective purement négative, ce qui est bien résumé par l'historienne Anne Vincent-Buffaulte en ces termes : « L'ordre et la sécurité requièrent la disparition de zones d'ombre. Dans la grande ville, la police devient un regard constamment en action, que tout regarde et qui cherche à tout saisir. (...) Le regard se fait intrusif, l'attention morale se retourne en un pouvoir inquisitorial. ³⁰³ »

C'est dire que dans une telle perspective, être un objet de regard devient aliénant puisqu'il s'agit d'être soumis à la perception de l'autre sans aucune possibilité, en retour, de le voir, comme dans le cas du *Panopticon*. Le fait de détenir ce pouvoir sur les autres transforme le sujet en une sorte de Léviathan dévorant toutes les autres libertés.

³⁰³ Anne Vincent-Buffaulte, « Regards, égards, égarements dans la ville aux XVIII^e et XIX^e siècles », *Communications*, n° 75, 2004, p. 51, cité par N. Heinrich, *op. cit.*, p. 537.

Il s'agit, en réalité, de sortir de cette vision négative installant « une perte de confiance » dans la visibilité, pour accepter que la visibilité est une donnée de notre environnement actuel avec la multiplication des moyens de communication de masse et qu'il s'agit plus de l'expliquer sous ces diverses facettes que de la diaboliser. En conséquence, sans négliger la dimension de pouvoir qui peut exister dans la gestion de la visibilité, il s'agit de ne pas la réduire à cet unique aspect au point d'en faire une donnée aliénante, un « handicap ».

Fort de ces considérations, il s'agit alors de voir comment dans un contexte particulier, celui africain, le développement des médias va entraîner une exposition des divers acteurs dans l'espace public par l'intermédiaire des débats publics et les conséquences qui peuvent en découler tant au point de vue de leur légitimité que de leur poids dans cet espace commun.

Pour ce faire, nous commencerons par présenter le paysage médiatique sénégalais et ce qui le caractérise au fil du temps. Ensuite, nous verrons comment son évolution va entraîner une amplification de la légitimité des intellectuels, et comment, par effets induits, cela va rendre visibles d'autres formes de légitimités concurrentes dans l'espace public.

Chapitre 5 : Le paysage médiatique sénégalais

Une des premières caractéristiques de ce paysage médiatique est l'ancienneté. En effet, dès la période coloniale, au 19^e siècle, des journaux sont créés, mais très politiques.

5.1 Des médias politiques

5.1.1 La presse écrite

Dès 1856, paraît le premier journal imprimé, *Le Moniteur du Sénégal*, avec l'installation d'une imprimerie à Saint-Louis. C'est un bimensuel qui devient un hebdomadaire à partir du quatrième numéro. Ce journal tire à 200 exemplaires et surtout vient combler un vide, celui des actualités, que ne remplissait pas *Le Bulletin administratif du Sénégal* qui existait à la même époque, mais était chargé plutôt des actes administratifs et de la publication des lois métropolitaines. C'est ainsi que l'on y retrouve les préoccupations des populations touchant la région du Fleuve-celle de la ville de Saint-Louis³⁰⁴.

De 1856 à 1900, on assiste à l'émergence d'une presse d'opinion qui va être au service des candidats à la conquête du pouvoir politique. Dès juillet 1885, paraît *Le Réveil du Sénégal*, et en août de la même année, *Le Petit Sénégal*. Ces deux journaux fondés par Jacques Crespin, candidat au poste de député, seront utilisés pour combattre son rival politique, Alfred Gasconi, candidat à sa propre succession et soutenu par le clergé.

En 1896, sur la même lancée, c'est la création des quotidiens en juin de *L'Indépendant*, puis en novembre de *L'Union africaine*. Mais c'est véritablement à partir de 1900 que le mouvement s'accélère. En effet, on compte avant la guerre « 17 périodiques officiels, 52 journaux d'informations

³⁰⁴ Voir Mamadou Koumé, *L'évolution de la presse quotidienne au Sénégal (Paris-Dakar 1937-1961 ; Dakar-Matin 1961-1970)* thèse de doctorat, cité par Fondation Konrad Adenauer et Centres d'Etudes des Sciences et Techniques de l'Information (CESTI), *Les Cahiers de l'Alternance*, février 2005, p. 46.

générales, et 13 publications de société », ³⁰⁵ certainement à la faveur de la naissance la Fédération des Etats de l'Afrique de l'Ouest, des partis fédéraux, et des mouvements de revendications pour l'indépendance.

C'est dire que l'orientation politique des médias ne disparaît pas. Les périodiques restent au service des hommes politiques, comme le prouvent *Périscopes*, administré par Dugay Clédor qui « roule » pour Galandou Diouf, *France coloniale* pour Blaise Diagne ; plus tard, Lamine Guèye s'appuie sur *Le Progrès* et *La Clarté*.

A partir des années 30-40, c'est *Paris-Dakar* en 1933, bihebdomadaire qui deviendra quotidien en 1937, puis *France Afrique* en 1935 ; *La semaine coloniale* en 1939 ; *La semaine africaine* en 1940, qui viennent grossir le lot existant, etc.

Les années 40-50, avec la fin de la Seconde Guerre mondiale, voit naître une presse de lutte pour la souveraineté nationale. *La Lutte* (1950-1960) révèle par sa dénomination une telle orientation. *La voix de Rufisque*, en 1952, se fait le porte-parole des habitants d'une des 4 communes du Sénégal. Le symbole de cette presse d'émancipation est le journal du PAI en 1957, qui porte le nom *Momsarew* en wolof (Indépendance).

5.1.2 La radio

En tant que capitale de l'AOF, le Sénégal est le premier pays doté d'une radio dans les années 40. Elle est située à l'Avenue Félix Faure à Dakar. Un premier émetteur de radiodiffusion en 1943 existe et quelques informations sont transmises aux populations, mais à partir de Paris. Ce n'est que dans les années 50 que « Radio Dakar » émet à partir du Sénégal. Elle deviendra, à la faveur de la fédération entre le Sénégal et le Soudan (Mali actuel) en 1960, « Radio Mali ». Puis à l'éclatement de cette dernière au mois d'août de la même année « Radio Sénégal » ³⁰⁶.

Après la fin de l'expérience avec le Mali, en devenant « Radio Sénégal », elle s'enrichit de deux chaînes : La chaîne internationale et celle nationale. La première, destinée à un public urbain et instruit en langue française, et la

³⁰⁵ Cité par Fondation Konrad Adenauer et CESTI, *Les Cahiers de l'Alternance*, p. 47.

³⁰⁶ Sur l'histoire de la radio au Sénégal, lire Saidou Dia, *De la TSSF à l'ORTS. Evolution de la place et du rôle de la radio au Sénégal*, thèse de doctorat de 3^e cycle, Bordeaux IV, 1987.

seconde, pour la zone rurale et ceux qui ne parlent pas le français. Et dans la logique de permettre au plus grand nombre d'avoir accès à l'information, sont créées les antennes régionales : Ziguinchor au sud (1961), Kaolack au centre (1968), Tambacounda à l'est (1969).

Ce qui définit particulièrement cette période qui voit le Sénégal accéder à la souveraineté sur le plan médiatique, c'est le monopole des médias par l'Etat.

5.2 Du monopole au pluralisme médiatique

5.2.1 Une presse d'Etat

Au début des années 60, dans la presse écrite, *Paris-Dakar*, suite au décès de son fondateur Charles Breteuil, un Français, est remplacé par *Dakar-Matin* le 5 avril 1961. Ce tabloïd de 4 à 6 pages se limitait à reprendre la plupart du temps les textes de « Paris-Soir ». Une façon de garder un lien avec la Métropole. C'est dire qu'il n'existe pas une distance véritable avec la France. La rupture³⁰⁷ interviendra à partir du moment où la classe politique sénégalaise se décide à mettre en place un organe de presse national appelé à prendre en charge de façon directe les préoccupations locales. Le projet verra finalement le jour en 1970, le 20 mai exactement, avec *Le Soleil*. La première équipe rédactionnelle sera constituée de journalistes français expérimentés dont Guy Carage, du desk politique du *Figaro* et de quelques Sénégalais dont Aly Dioum, Aly Kheury Ndao, Bara Diouf, etc.

Ce qui particularise ce quotidien national, *Le Soleil*, c'est la volonté de rendre visibles les actions des membres ou ceux proches du gouvernement. Tendance qui se percevait déjà avec *Dakar-Matin*, son prédécesseur. En effet, dès janvier 1961, le second message du chef de l'Etat est à la Une du journal, rappelant avec fierté « l'indépendance recouvrée sans qu'une goutte de sang ne soit versée ». Les discours et actions de Mamadou Dia, président du Conseil, le numéro 2, du gouvernement ne sont pas ignorés. Le 20 janvier de la même année, la tournée dans les régions du fleuve et Diourbel est

³⁰⁷ Un autre moment de cette rupture est la création de l'Agence de presse sénégalaise (APS) qui existait depuis 1959 sous l'ère coloniale, mais deviendra un établissement public à caractère industriel et commercial, à la faveur de la loi 72-80 du 26 juillet 1972. Désormais, il ne s'agira plus de se limiter à acquérir les nouvelles internationales et nationales par l'intermédiaire des agences étrangères, principalement de l'Agence France Presse, mais de collecter soi-même et de vendre des nouvelles nationales sous forme de dépêches.

médiatisée. On parle du dialogue entre les divers acteurs du développement : les élus, les administratifs, les techniciens, etc.

Dans les années 70, l'orientation ne fait que se confirmer et s'accroître. *Le Soleil* est l'organe chargé d'accompagner l'Etat dans sa politique de développement. Aussi, en plus des déclarations et des discours, assiste-t-on à une implication plus directe des hommes politiques dans les médias. Le journaliste Pape Samba Kane, dans *Les pages sombres de la presse*,³⁰⁸ parle d'une période durant laquelle « certaines réunions de rédaction se sont tenues au palais de la République ».

La presse audiovisuelle n'échappe pas à un tel diktat. L'exemple de la télévision qui débute sa phase test en 1963 avec l'appui de l'UNESCO est éclairant, à cet effet. L'Etat, au moment de la construction de la nation, fait l'option initiale d'une télévision éducative et non d'une télévision générale, en raison d'une méfiance quant à l'influence de l'image sur les populations, à majorité analphabète. La télévision, pour les tenants du pouvoir, est « un instrument d'affirmation de la souveraineté nationale (...) vite transformé en un instrument de ritualisation du pouvoir³⁰⁹ ».

Pourtant, la donne va changer dans les années 70-80. En effet, à la faveur de l'ouverture démocratique avec d'abord la loi sur les courants³¹⁰ – socialisme, libéralisme, marxisme et conservateur – puis l'ouverture illimitée par la suite, en raison de la difficulté à contenir les partis d'opposition dans la clandestinité, on assiste alors à la multiplication des moyens d'information.

5.2.2 Une presse plurielle

5.2.2.1 La presse écrite

Au début des années 70, on assiste au balbutiement de la presse privée indépendante avec, d'abord, *Promotion* (1972) par Boubacar Diop, avec un bimensuel privé, *Le Politicien*, un journal satirique en 1975, avec Mame Less

³⁰⁸ P.S. Kane, *Les pages sombres de la presse. Revue de la paresse intellectuelle, des négligences grammaticales et autres dérives des journalistes sénégalais*, Dakar, Polygone, 2009, p. 149. Le journaliste Jean Meïssa Diop du journal *Walfadjri*, 24-25 septembre 1994, dans un dossier consacré à radio Sénégal titrera : « Quand Senghor choisissait les journalistes », pour bien marquer ce qui caractérise l'ambiance de cette époque.

³⁰⁹ CESTI et FKA, *Les cahiers de l'Alternance. Les médias au Sénégal*, Dakar, février, 2005, p. 73-74.

³¹⁰ En vue de ne pas tomber dans une prolifération de partis politiques non représentatifs, le président L.S. Senghor décide de limiter les partis à quatre en fonction des courants politiques. Son successeur Abdou Diouf, en 1981, fera sauter le « verrou » avec le multipartisme illimité, voulant éviter la pression des partis clandestins.

Dia ³¹¹. Puis le mouvement s'accélère dans les années 80-90 avec deux types d'organes : ceux partisans (affiliés à un parti politique) et ceux non partisans (commerciaux). L'orientation politique de cette presse ne disparaît pas au regard du tableau présentant le nombre des journaux partisans.

Tableau des journaux partisans³¹²

Titre	Année de création	Périodicité	Parti animateur
Fagaru	1982	Mensuel	LD/MPT (marxiste)
Dan Dole bi	1982	Mensuel	PIT (marxiste)
Domu Rewmi	1982	Trimestriel	PPS
Yakaar	1983	Mensuel	MDP
Takusaan	1983	Quotidien	PDS (libéral)
Rewmi	1984	Mensuel	PLP
Ndapli	1985	Mensuel	PS (femmes socialistes)
Combat pour le socialisme	1986	Mensuel	PS (comité d'entreprise)-socialiste
Sopi	1988	Irrégulier	PDS (libéral)

Tout se passe comme si chaque parti politique tenait à se doter d'un organe de presse, parfois même de plusieurs, comme c'est le cas avec le Parti socialiste et le Parti Démocratique Sénégalais, en vue de marquer sa présence dans l'espace politique. Leur nombre semble même plus important que celui des journaux non partisans.

³¹¹ Journaux qui n'existent plus aujourd'hui.

³¹² Aïssata Laba Touré, *Le statut du journaliste sénégalais dans un contexte médiatique en mutation*, Paris, Presses universitaires du Septentrion, 1999, p. 199.

Tableau des journaux non partisans entre 1980-1990³¹³

Titre	Date de parution	Statut	Périodicité
<i>Walfadri Magazine</i>	1984	Privé	Bimensuel/hebdomadaire
<i>Sud Magazine</i>	1986	Privé	Trimestriel/hebdomadaire
<i>Le Cafard Libéré</i> (journal satirique)	1987	Privé	Hebdomadaire
<i>Le Témoin</i>	1990	Privé	Hebdomadaire
<i>La vache qui rit</i>	1992	Privé	Hebdomadaire
<i>Démocraties</i>	1995	Privé	Mensuel
<i>Nouvel Horizons</i>	1996	Privé	Mensuel
<i>Le Matin</i>	1997	Privé	Quotidien

Ce qui importe reste que la combinaison de tous ces médias publics et privés contribue à créer une configuration médiatique différente et plus riche que celle qui précède.

5.2.2.2 La radio

Si l'ouverture démocratique avait favorisé dans un premier temps la presse écrite, avec la fin du monopole de l'exploitation de la bande de fréquence FM par l'Etat, en 1992, on assiste à la création de radios privées commerciales, associatives et rurales. Et à ce premier facteur favorable s'ajoute encore la Loi du 22 février 1996 relative aux organes de communication sociale et aux professions de journaliste et de techniciens dont l'un des articles, principalement l'article 3, sur les conditions pour être propriétaire stipule que « Toute personne physique ou morale peut créer et publier des organes de communication sociale et en être propriétaire, à condition que les

³¹³ Aïssata Laba Touré, *op. cit.*, p. 193.

journalistes, ainsi que les techniciens de la communication sociale qui y travaillent, soient en majorité de nationalité sénégalaise ». Ou encore l'article 15, sur les règles applicables aux organes de presse, énonce que « Tout organe de presse peut être publié sans autorisation préalable et sans dépôt de cautionnement, après accomplissement des formalités prescrites par les articles 16 à 18 de la présente loi ».

Quant à la demande d'une fréquence, elle comporte deux dossiers : le premier est technique (en rapport avec la puissance et le mode d'émission), et le second est financier (en relation avec le paiement d'une redevance de 5 millions pour les radios communautaires et de 18 millions pour les radios commerciales). Cette dernière mesure sera levée en 1992 avec la fin du monopole de la Radiotélévision nationale. Ce qui est décisif, à ce niveau, c'est l'allègement des contraintes administratives et financières³¹⁴. Ces « verrous » levés, on assiste alors à la création des médias privés et associatifs.

5.2.2.2.1 Les radios privées commerciales

Les radios privées commerciales dans les années 90 se donnent comme le second pied du trépied de l'univers médiatique qui manquait. C'est ainsi que naissent :

- En 1994 : *Sud FM* : informations générales ;
- En 1995 : la filiale du groupe Excaf Télécom (1972) crée la *Radio Dunya Vision* : informations générales; puis *Sokhna FM* : radio thématique, sur les femmes ; et *Alhamdoulilah FM* : radio thématique, sur la lecture du Coran ;
- En 1995 : *Radio Nostalgie* : thématique, sur la musique ;
- En 1997 : *Walfadjri FM* : informations générales.

³¹⁴ Quelques limitations juridiques existent cependant. Ainsi, en ce qui concerne la propriété, l'article 3 dit : « dans le cas de société par actions, les actions doivent être nominatives. Elles ne peuvent être transférées à des tiers qu'avec l'accord de l'organe dirigeant de la société » ; et l'article 4 : « Aucune personne physique ou morale de nationalité sénégalaise ne peut être propriétaire ou détenir la majorité du capital de plus de trois organes de communication sociale. Les personnes physiques ou morales de nationalité étrangère ne peuvent être propriétaires ou détenir la majorité du capital que d'un seul organe de communication sociale. »

5.2.2.2 Les radios associatives

Les radios privées commerciales avaient permis, dans un premier temps, d'élargir l'espace de prise de paroles publiques en relayant les voix d'un plus grand nombre d'acteurs sociaux, surtout dans les capitales régionales. C'est ainsi que *Sud FM*, *Walfadjri FM* ou encore *Duniya FM* s'implantent dans les centres urbains. Un tableau présentant les capitales couvertes montre le maillage effectué par ces radios.

Tableau des capitales régionales couvertes

Sud FM	Walfadjri FM	Duniya FM
Thiès	Kaolack	Thiès
Mbour	Louga	Saint-Louis
Kaolack	Matam	Kaolack
Ziguinchor	Tambacounda	Mbour
Diourbel	-	-
Dakar-Banlieue	-	-

Un maillage du territoire vient compléter celui déjà mis en place par la radio nationale avec ses antennes régionales.

Tableau des antennes régionales

Radio nationale	Antenne régionale
RTS	Thiès FM
RTS	Radio Saint-Louis
RTS	Radio Kaolack
RTS	Fatick FM
RTS	Radio Tambacounda
RTS	Kolda FM

RTS	Radio Ziguinchor
RTS	Louga FM
RTS	Diourbel FM
RTS	Matam FM

Il reste que les zones, particulièrement celles rurales, situées en dehors des capitales régionales n'étaient pas toujours desservies. La décentralisation de l'information, ou fin du centralisme informationnel, ne verra le jour qu'avec la création des radios rurales et associatives. C'est ainsi que dès le début des années 90 émerge la première radio associative en 1996 : *Penc Mi* (Fissel), qui sera suivie quelques années après, en 1999, par *La Côtière* (Joal) ; *Jidda FM* (Bakel) ; *Oxy-Jeunes* (Pikine) ; *Jeeri FM* (Keur Momar Sarr) ; *Awagna FM* (Bignona) ; et en 2000, par *Gaynaako FM* (Namarel) ; *Niani FM* (Koumpentoum), *Tim-Timol FM* (Matam)³¹⁵.

Cette montée en puissance des radios associatives contribuera par ailleurs à donner aux langues locales plus de poids. En effet, les programmes de ces dernières tiennent compte des langues parlées dans chaque localité.

Tableau des radios associatives et les langues programmées

Radios	Zone géographique	Langues
<i>Penc Mi</i> (Fissel)	Centre-Est (région de Thiès -département de Mbour)	Wolof –Sérère
<i>La Côtière</i> (Joal)	Centre-Est (région de Thiès-département de Mbour)	Sérère, Wolof
<i>Jidda FM</i> (Bakel)	Centre-Est (région de Tambacounda)	Mandingue, Pular, Assania, Wolof

³¹⁵ Après 2000, le processus de création va s'accélérer : plus d'une vingtaine de radios en 2007, et couvrant le sud, le nord, l'est et l'ouest.

Oxy-Jeunes (Pikine)	Ouest (banlieue de la région de Dakar)	Wolof, Pular
<i>Jeeri FM</i> (Keur Momar Sarr)	Nord (région de Louga)	Wolof, Pular Assania
<i>Gaynaako FM</i> (Namarel)	Nord (région de Saint-Louis)	Pular, wolof, Assania
<i>Niani FM</i> (Koumpentoum)	Centre-Est (région de Tambacounda)	Bambara, Pular, wolof, Sérère
<i>Tim-Timol FM</i> (Matam)	Nord (région de Matam)	Pular, Wolof, Assania
<i>Awagna FM</i> (Bignona)	Sud (région de Casamance)	Diola, Wolof, Pular, Mandingue

Le tableau montre qu'entre 1996 et 2000, sur les 11 régions du Sénégal, au moins 6 sont déjà dotées de radios associatives. Et la plupart des langues parlées dans chaque localité apparaissent dans les programmes. Et même si le wolof se retrouve dans la grille de programme de toutes ces radios, cette langue ne vient pas toujours en première position. C'est le cas avec *La Côtière*, *Jidda FM*, *Gaynaako FM*, *Niani FM* ou encore *Tim-Timol FM*.³¹⁶

Ce qu'il faut retenir de cette période des années 80-90, c'est alors la montée en puissance des médias privés, associatifs, entraînant même dans son sillage les médias publics. En effet, s'agissant de la radio nationale, l'exemple de l'émission « Face à Face » est symptomatique. Elle se donne comme un canal pour les hommes politiques et de la société civile en vue de débattre

³¹⁶ Pour être complet, ce tableau des radios devrait comprendre les radios internationales : Radio France Internationale, Africa N°1 (panafricaine), British Broadcast Council (BBC) qui émettent au Sénégal durant cette même période, et permettent d'avoir des informations plus diversifiées. Mais notre objectif est de nous focaliser sur les radios nationales. La télévision, qui a vu le jour en 1972, ne participera pas à cette libération des fréquences pour les raisons évoquées plus haut. Cependant, il existe un réseau MMDS (bouquet de chaînes privées à péage) avec le Sénégalais Ben Basse Diagne et la chaîne étrangère: Canal+satellite –bouquet de chaînes privées à péage aussi.

des questions de l'heure. C'est dire que l'aspect distinctif de cet intervalle temporel est la diversité qui n'en cache pas moins une certaine fragilité.

Cette variété est d'ailleurs repérable, quel que soit le médium. Prenons simplement le cas de la presse écrite. On y rencontre une presse généraliste, une presse spécialisée, une presse régionale, une presse en langues nationales, etc.

Avec la presse généraliste, on est en présence de quotidiens (*Le Soleil*, *Sud Quotidien* (à partir de 1993), *Walfadjri* Quotidien (à partir de 1993) ou encore *Le Matin*) ; d'hebdomadaires (*Le Cafard Libéré*, *Le Témoin*, et *la Vache qui rit*), enfin de mensuels (*Démocraties* et *Nouvel Horizon*).

Avec la presse spécialisée, non seulement la presse politique s'est développée en rapport avec les partis politiques, (*Sopi*, *Takusaan* pour le PDS ; *Combat pour le socialisme*, *Ndapl*, etc. pour le parti socialiste ; *Fagaru* pour LD/MPT ; *Dan dole bi* pour PIT, etc.), mais encore on assiste à l'émergence d'une presse économique, avec un hebdomadaire, *Le Journal de l'Economie*, en juin 1994.

On constate encore la renaissance d'une presse sportive qui trouve ses origines dès les années 60 à travers le journal *Bomsport*, voulant rendre compte de la vie des fédérations³¹⁷ avec, en 1979, l'hebdomadaire *Zone 2*, publié par le groupe de presse *Le Soleil*. Ce dernier journal vise l'intégration sous-régionale des jeunes à travers le sport³¹⁸. En 1991, c'est *Le sportif*, à la veille de la coupe d'Afrique des nations de football organisée au Sénégal en 1992, par Pape Diouf, ancien directeur sportif de l'Olympique de Marseille.

De plus, cette presse spécialisée s'accompagne et se renforce par la création d'associations professionnelles, comme en témoigne le tableau suivant.

³¹⁷ CESTI et FKA, *Les Cahiers de l'Alternance*, p. 57.

³¹⁸ La zone sportive 2 est constituée de 7 pays : le Cap-Vert, la Gambie, la Guinée-Bissau, la Guinée, le Mali, la Mauritanie et le Sénégal.

Tableau des associations et des représentants³¹⁹

Associations	Représentants	Année de création
Association Professionnelle Africaine de la communication – section sénégalaise (APAC)	Présidente : Evelyne Sylva	1984
Réseau des journalistes pour les Activités en matière de population (RESOPOP)	Président : El Bachir Sow	1989
Réseau des Journalistes pour l'Education, la Formation et la Recherche (REJEF)	Président : Mamadou Mika Lom	1992
Collectif des Journalistes Economiques du Sénégal (COJES)	Président : Cheikh Thiam	1994
Association de la Presse Culturelle du Sénégal (APCS)	Président : Massamba Mbaye	1997

Ces multiples associations seront essentiellement des instruments de renforcement des capacités professionnelles selon les domaines concernés (économie, culture, démographie, éducation, etc.).

Mieux encore, ces structures vont aider les professionnels des médias à mieux répondre aux exigences de l'heure. Ainsi, l'association des journalistes économiques du Sénégal s'évertuera à donner les outils nécessaires en vue de répondre de façon adéquate au développement et à la montée en puissance du secteur sur le plan national. Ce qui signifie un traitement de plus en plus approfondi des questions, d'autant que sur le plan sous-régional, en

³¹⁹ Fondation Friedrich Ebert et Collectif des Journalistes Economiques du Sénégal, *Agenda 2006. Media, communication et intégration régionale*, 2006.

1975, est créée la Communauté Economique des Etats de l'Afrique de l'Ouest (CEDEAO), destinée à promouvoir la coopération et l'intégration en Afrique occidentale et à améliorer les conditions de vie des populations à travers le renforcement des relations entre les Etats membres, plus d'une dizaine.

On voit enfin timidement se mettre en place une presse régionale et une presse en langues nationales. La première avec l'hebdomadaire *Les Echos du consommateur* (1981) à Rufisque ; puis le mensuel *Nord-Ouest* (2000), à Louga et le bi- mensuel *Louga info* (2000) et, enfin, *L'Express* (2000) à Rufisque. Cette presse reste liée aux préoccupations locales. Tout se passe comme si à côté des informations nationales, celles de proximité devenaient aussi importantes pour le public, ce qu'exprime *Louga info* centrée sur la commune de Louga située à plus de 200 km de Dakar.

En ce qui concerne la presse en langues locales, une première expérience est tentée en 1994 par le ministère de l'Alphabétisation, avec l'appui de l'UNICEF et du Canada, consistant à réserver quelques pages en langues nationales dans les quotidiens *Le Soleil*, *Walfadjri* et *Sud*. Elle sera de courte durée, car les responsables de ces organes jugeaient « la rédaction, la mise en page et les frais de publication élevés ». Et en plus des coûts élevés, des difficultés liées à l'harmonisation de l'alphabet utilisé se présentent. Les autres initiatives dans ce domaine reviennent à des individus ou à des associations. C'est le cas notamment avec *Lasli Nje'lbeen* : mensuel bilingue en pulaar et wolof par Seydou Nourou Ndiaye ; *Sofa*, revue expérimentale de l'Association des chercheurs sénégalais. Il s'agit encore de mettre la revue à la portée du public non alphabétisé en langue française. Il s'agit d'un besoin réel, comme le confirme l'étude des chercheurs sénégalais dans *l'impact des journaux en langues nationales sur les populations sénégalaises*,³²⁰ dont l'une des conclusions est que 92% des personnes interrogées expriment le désir de pouvoir lire des journaux en langues nationales, et ce, par souci d'utilité et par sentiment de fierté nationale (87,4 %).

Cette floraison de journaux est cependant l'arbre qui cache la forêt. En effet, ce qui caractérise souvent ces médias, c'est non seulement l'irrégularité dans la parution, mais encore la courte durée de vie, ce que traduit d'ailleurs la

³²⁰ B. Diop, A. Faye, Y. Sylla *et al.*, *L'impact des journaux en langues nationales sur les populations sénégalaises*, Associations des chercheurs sénégalais, 1990, p. 62.

formule astucieuse de Mame Less Dia du journal *Le Politicien*, qui affirme que ce dernier paraît « régulièrement à l'improviste ». Il y avait là un moyen de contourner l'exigence d'une périodicité régulière imposée par l'Etat dans le cahier des charges, signe manifeste d'une certaine faiblesse.

Cette même faiblesse se manifeste dans la presse en langues nationales. Malgré le volontarisme de ses initiateurs, elle rencontre d'énormes difficultés, en raison du faible tirage et du nombre d'exemplaires mis en vente en rapport avec les coûts élevés d'impression et de distribution. La presse en langue française, elle non plus, n'est pas exemptée. Et les causes sont à situer à plusieurs niveaux. D'abord, beaucoup d'entreprises de presse avaient été mises en place par des professionnels des médias non formés en gestion, en marketing comme en témoigne Sidy Lamine Niasse, fondateur de *Walfadjri* « Je ne dois pas seulement m'initier au « b.a-ba » de la presse, mais aussi apprendre les rudiments de la gestion. Je n'avais jamais dirigé une entreprise auparavant. Il m'apparaît vite alors que l'entrepreneuriat n'est pas une chose aisée. Surtout, lorsqu'il est question de diriger une société de presse qui exige de concilier des tendances opposées.³²¹ »

De plus, les moyens financiers nécessaires n'étaient pas toujours en place pour certains. Hamadou Tidiane Sy,³²² dans « La vie des entreprises de presse privée dans le contexte socioéconomique des pays sous-développés : le cas du Sénégal », cite l'exemple du *Cafard libéré* qui a débuté avec 500 000f cfa (soit 750 euros), alors qu'il en faudrait au minimum 50 000 000 f à 80 000 000f (soit 75 000 à 120 000 euros).

Ensuite, l'environnement socioéconomique n'était pas des plus favorables. Certes, l'Etat, en inscrivant dans son budget depuis 1990³²³ une aide financière publique aux médias de 40 millions de f cfa soit (60 000 euros), permettait de mieux supporter leurs diverses charges de fonctionnement. Mais il reste que les piliers de survie, le lectorat et les annonceurs, posent problème. Le premier est concentré souvent en milieu urbain, avec des habitudes de lecture consistant à partager un journal au prix déjà assez bas (100f à 200f, soit moins de 50 centimes d'euros) à plusieurs. Les seconds ne

³²¹ S.L. Niasse, *Un arabisant entre presse et pouvoir*, Dakar, Editions Groupe Walfadjri, 2003, p.34.

³²² Cité par CESTI et FKA, *les Cahiers de l'Alternance*, op.cit. p. 20-21.

³²³ Aide qui évoluera dans le temps, passant de 40 à 75, 100, 150 jusqu'à 300 millions de feca.

se bousculent pas au portillon, et parfois conditionnent leur partenariat à un traitement médiatique bienveillant.

Enfin, ces petites ou moyennes entreprises rencontraient un manque de moyens logistiques et humains. Les équipements nécessaires pouvant aider à mettre sur le marché un produit de qualité ne sont pas toujours au rendez-vous ; le personnel qualifié est souvent en nombre insuffisant, puisque l'assiette financière ne permet pas de recruter des professionnels expérimentés. La première école de formation en journalisme, le Centre d'études des sciences et techniques de l'information (CESTI), ne forme par an qu'un nombre limité de professionnels, comme l'indique un tableau des diplômés sur plusieurs promotions de 1970, date de sa création, à 2000. Pour pratiquement une trentaine de promotions, on a au total : environ 243 Sénégalais tous médias confondus (presse écrite, radio et télévision)³²⁴. Et si l'on considère les premières promotions le fait est alarmant puisque les trois premières promotions des années 70 comptent moins d'une vingtaine de diplômés tout medium confondu³²⁵ :

- 1^{ère} promotion : 8 diplômés
- 2^{ème} promotion : 5 diplômés
- 3^{ème} promotion : 3 diplômés

Ce nombre limité de professionnels tranche avec l'essor des médias, et surtout installe dans une sorte de précarisation des personnels, d'autant que sur le plan réglementaire, il n'existait pas un cadre précis pour l'avancement dans le métier. Ce qui pourrait expliquer la décision des professionnels de se regrouper et de créer un instrument de défense de leurs intérêts à travers le Syndicat des Professionnels de l'Information et de la Communication Sociale (SYNPICS).

En 1973, en effet, existait une convention signée par l'association nationale des journalistes du Sénégal (ANJS) qui regroupait les directeurs et les rédacteurs en chef des organes de presse. Dans cette convention, le seul moyen d'avancement sur le plan de la carrière était la nomination à un poste

³²⁴ Source : direction du Cesti.

³²⁵ Source : Direction du Cesti.

de responsabilité. Ainsi, il était possible d'aller à la retraite avec sa catégorie d'embauche.

Contre cette élite des médias et ces mécanismes de blocage dans la revalorisation de leur carrière, de jeunes journalistes fraîchement sortis de l'école de formation (CESTI) créent une amicale des anciens de cette école chargée de l'« affermissement des relations » et de la « promotion de la solidarité » qui va très vite se transformer en une Union des professionnels de l'information et de la communication du Sénégal et deviendra le syndicat des professionnels de la communication sociale (Synpics).

Après de longues négociations, en 1989 le document de la convention est signé et entrera en vigueur en 1991, permettant désormais un avancement automatique tous les deux ans, et un classement selon l'article 18 pour tout journaliste ou technicien de la communication sociale, s'il obtient un diplôme parallèlement à son travail. L'ancienneté et le mérite sont désormais pris en compte.

Au regard de toutes ces considérations, il n'est pas étonnant que des journaux vendent à perte et que leur durée de vie soit éphémère. On assiste à la disparition du journal *Le Politicien* de Mame Less Dia ou encore de *Promotion* de Boubacar Diop. Par ailleurs, une nouvelle orientation se dégage, celle d'une presse d'informations de proximité symbolisée par *Le Populaire* en 1999. Ce journal met l'accent sur les faits divers (histoires d'inceste, ragots, potins sur la vie des femmes et hommes publics, etc.), dans un style agréable à lire. Ce penchant pour les faits divers ne sera pas sans risque de dérapages quant au respect des règles d'éthique et de déontologie, ce qui pourrait expliquer la création, à cette période, du Conseil pour le Respect de l'Ethique et de la Déontologie (CRED) le 8 juillet 1999, dont les missions sont de :

- veiller à l'observance par les journalistes des règles de la déontologie et de l'éthique professionnelle telles qu'elles sont généralement admises par la profession et telles qu'elles sont inscrites au code de déontologie de la presse sénégalaise ;

- prendre toute initiative pour assurer la promotion et le respect de la déontologie, notamment dans la formation, la vulgarisation, le recrutement, etc. ;

- défendre le droit des citoyens à l'information et contre les atteintes à leur dignité ;

- veiller à l'ancrage de la confraternité entre les journalistes.

Au final, cette présentation du paysage médiatique a permis d'en repérer la diversité, et la multiplication rapide avec toutes les difficultés qui y sont liées et entraînent parfois le non-respect des règles d'éthique et de déontologie. Cependant, ces limites ne sauraient faire ignorer les ressources dont disposent les médias en vue d'influer sur la vie publique et ses acteurs, principalement les intellectuels. Il s'agira alors d'être attentif aux stratégies mises en place par les moyens de communication de masse et les répercussions de celles-ci sur les débats publics médiatisés.

Chapitre 6 :

Les intellectuels et les médias de masse

La notion de médias de masse renvoyant au grand nombre est souvent mise en synonymie chez certains intellectuels avec celle de culture de masse. Cette dernière voit le jour avec le développement de biens standardisés, avec l'industrialisation de l'Europe au XIX^e siècle. Pour les membres de l'Ecole de Francfort (Horkheimer, Adorno, etc.), à partir des années 20, cette civilisation de masse transforme l'individu en un consommateur entre les mains de la réclame ou publicité. Et ce qui caractérise les biens produits est le fait d'être de pures marchandises. Ces derniers n'existent qu'en « fonction de leur valeur d'échange dans le marché, et non pour leur valeur d'usage en tant que partie intégrante d'une expérience esthétique authentique enracinée dans la tradition³²⁶ ».

Une sorte de contamination s'effectue alors entre les deux notions - médias de masse et culture de masse - avec, comme conséquence, de considérer tous les produits issus de ces moyens de communication liés au grand public comme sans grande valeur intellectuelle. Ainsi, les textes des médias de masse (presse, radio, télévision) auraient moins de légitimité que ceux des revues savantes. En d'autres termes, les productions pour le grand public auraient un statut inférieur.

Etablir une égale dignité épistémologique entre les diverses productions (grand public et public restreint) permet de sortir de l'« ethnocentrisme de classe » ou tendance à ne considérer comme objets dignes d'étude que ceux produits dans les universités ou les écoles.³²⁷ Mieux encore, il devient alors possible d'envisager une approche des intellectuels par le truchement des médias de masse de façon à envisager les ressources à travers lesquelles ils les gèrent et contribuent à renforcer leur légitimité ou encore à les mettre en compétition avec d'autres légitimités.

³²⁶ Breton et S. Proulx, *L'explosion de la communication à l'aube du XXI^e siècle*, Paris, La Découverte, 2002, p. 171.

³²⁷ E. Maigret, *Sociologie de la communication et des médias*, Paris, Armand Colin, 2003, p. 275.

Et à ce propos, les divers mécanismes mis en place sont : la mise en agenda (*Agenda setting*), le cadrage (*Framing*), l'amorçage (*Priming*).

L'agenda est une mise en visibilité d'éléments jugés prioritaires et orientant, concentrant l'attention publique sur les événements, les thèmes, les individus considérés comme prioritaires par les médias. Dans *Que sont les médias ?*,³²⁸ Rémy Rieffel montre qu'en situation de conflit, l'agenda médiatique peut influencer sur la vision du conflit en guidant le regard sur tels faits plutôt que sur d'autres. Lors de la guerre du Golfe au début des années 90, la couverture télévisuelle visait essentiellement à présenter une « vision aseptique des champs de bataille », car il fallait accréditer la thèse d'une « guerre propre » aux yeux du téléspectateur. Sont mises en priorité les images confirmant cette idée au détriment des autres images d'horreur entraînées par les bombardements des forces alliées.

Avec le cadrage, les médias vont encore agir sur l'angle de traitement des événements de manière à déterminer la manière de percevoir les faits ou les problèmes sociaux. Le traitement du conflit palestinien par le journal *Walfadjri* (*L'Aurore*) peut en constituer un exemple patent. Ce dernier est traité sous l'angle religieux. Il oppose le monde musulman et celui non musulman. Le slogan en quatrième de couverture : « Si chaque musulman versait une bouilloire d'eau sur Israël, l'Etat sioniste s'évanouirait » ou encore « La libération d'Al Qods est un devoir pour tout musulman » en est la confirmation. Une telle interprétation amène à croire que tout musulman devrait être concerné par le conflit, voire y prendre part pour le camp de ses coreligionnaires.

Avec l'amorçage, c'est encore une autre ressource médiatique qui est actualisée. L'action médiatique va porter sur le choix des critères pour évaluer les hommes et les événements. Ainsi, pour apprécier ou juger les actions d'un homme politique, le public n'ayant pas toutes les données en main va se fonder sur les informations livrées par les médias. Ces derniers « jouent souvent ce rôle de mise à disposition de l'information pertinente pour se forger une opinion précise », selon Rémy Rieffel³²⁹. Aussi donne-t-il l'exemple de l'actualité médiatique dominée dans les années 80 par les questions

³²⁸ R. Rieffel, *Que sont les médias ?*, p. 125.

³²⁹ *Ibid.*, p. 208.

sécuritaires et conduisant l'opinion à accorder plus de visibilité et de crédit aux thèses de Jean-Marie Le Pen et du Front national.

Ces différentes stratégies d'influence montrent que les médias peuvent agir sur la manière de hiérarchiser les thèmes, les événements, de juger, et sur la visibilité des individus.

Qu'en sera-t-il alors pour le cas des intellectuels ? Echapperont-ils à une telle influence ? Quelle forme de « résistance » de leur part ? Quel poids réel des médias sur ce groupe social ?

Nous nous évertuerons à dégager d'abord les rubriques routinières, à travers lesquelles les médias de masse « accueilleront » les clercs, tout en agissant sur eux par la sélection de leurs textes. Ensuite, comment ces rubriques vont être des opportunités pour les intellectuels d'amplifier leur propre légitimité.

6.1 Les rubriques routinières

Les espaces réservés aux intellectuels par les médias de masse se situent d'abord dans les rubriques routinières dans la presse : « Contributions », « Idées », « Libres opinions », ou autres rubriques jouant le même rôle. Ainsi avec *Walfadjri*, nous avons « Forum », « Débat », « Notes de lecture » ; avec *Sud*, « Lu pour vous », ou encore « Sud bouquins », etc.

Dans ces espaces, les intellectuels apportent leurs points de vue sur des questions librement choisies ou encore commentent un livre venant d'être publié. Sous ce rapport, nous pouvons noter, de façon régulière, les interventions d'Amady Aly Dieng, économiste, qui envoie ses notes de lecture aussi bien à *Sud* qu'à *Walfadjri* depuis les années 80-90. De façon moins régulière, l'un ou l'autre peuvent s'adonner à un tel exercice. Ainsi, par exemple, Ousmane Sène, (Département d'anglais -Université de Dakar) écrit quelques notes sur *Flowers and shadows* de Ben Okri dans *Sud* du jeudi 17 mars 1994 ; sur *My son's story* de Nadine Gordimer, dans *Sud* du 28 mars 1994. Marouba Fall, écrivain, sur le roman *Les blancs pâturages* de Romel Chery, dans *Walfadjri* du 6 août 1994.

Qu'elles soient fréquentes ou pas, ces interventions indiquent l'implication des intellectuels pour une meilleure compréhension des œuvres publiées. Si nous prenons le cas de la littérature anglophone, grâce à Ousmane Sène, il est

possible de voir le divorce consommé avec la génération des écrivains tels que Chinua Achebe, Cyprian Ekwensi, etc., désormais les histoires ne se passent plus exclusivement dans le cadre urbain, et les personnages ne sont plus les victimes de la société. On parle désormais de chiffres d'affaires, de concurrences déloyales, de liquidations d'adversaires, de renforcements de pouvoir de décision, etc.

L'exemple typique de l'« exploitation » judicieuse d'un tel créneau est donné par les « notes de lecture » d'Amady Aly Dieng qui lui permettent de vulgariser les pensées de ses collègues dans les journaux *Sud* et *Walfadjri* des années 80 aux années 2000. Et pour en apprécier l'apport, présentons un tableau de quelques notes de lectures dans les années 90 tirées des journaux *Walfadjri* et *Sud*.

Dates	Sud « bouquins » Comptes rendus	Dates	Walfadjri « Notes de lecture »
30 août 1990	Cheikh Anta Diop, <i>Alerte sous les tropiques. Articles 1946-1960. Culture et Développement en Afrique noire</i> , Paris, Présence Africaine, 1990.	9-15 novembre 1990	Momar Coumba Diop et Mamadou Diouf, <i>Le Sénégal sous Abdou Diouf</i> , Paris, Karthala, 1990.
3 janvier 1991	Fadilou Ndiaye, Alioune Tine, Manfred Prinz, <i>Visages publics du Sénégal</i> , Paris, L'Harmattan, 1990.	8-14 mai 1992	Djibril Samb, <i>Cheikh Anta Diop</i> , Nouvelles Editions Africaines-Sénégal, 1992.
14 février 1991	Idy Carras Niane, Vieux Savané et Boubacar Boris Diop, <i>Set Setal. La seconde génération des barricades</i> , Dakar, Sud Editions, collection Ruptures, 1991.	15-21 mai 1992	Assane Sylla, <i>Le peuple Lébou de la presqu'île du Cap-Vert</i> , Nouvelles Editions Africaines-Sénégal, 1992.

28 mars 1991	Momar Coumba Diop et Mamadou Diouf, <i>Les successions légales ; les mécanismes de transfert du pouvoir en Afrique noire</i> , Dakar, Codesria, 1990.	24-30 juillet 1992	Makhtar Diouf, <i>Economie politique pour l'Afrique</i> , Nouvelles Editions Africaines, Sénégal 1992.
25 avril 1991	Moustapha Kassé, Sénégal. <i>Crise économique et ajustement structurel</i> , Editions Nouvelles du Sud, 1990.	18-25 septembre 1992	Abdoulaye Bathily, <i>Mai 68 à Dakar ou la révolte universitaire et la démocratie</i> , Dakar, Chaka, 1992.

Les ouvrages commentés entre 1990 et 1992 par A. A. Dieng font mieux comprendre la société sénégalaise avec les textes d'Assane Sylla, d'Idy Carras, de Vieux Savané et de Boubacar B. Diop, mais aussi la vie politique du pays avec les productions de Momar Coumba Diop et Mamadou Diouf ; la vie économique avec Moustapha Kassé, et Makhtar Diouf ; la vie éducative avec Abdoulaye Bathily, sans compter l'entrée dans la pensée d'un auteur avec Djibril Samb. Prenons quelques exemples.

Assane Sylla (*Le peuple Lebou de la presqu'île du Cap-Vert*, 1992) anthropologue, donne les deux versions de l'origine du mot wolof de la ville de Dakar, *Ndakarou*. La première fait appel à des similitudes entre les mots lébous ou wolof avec la langue dravidienne (Inde) pour laquelle « *Nakarou* » signifie : la ville. La seconde aurait une origine arabe « Dar es Salam » (asile de paix) traduite en wolof par « *Deukraw* » et, par déformation, *Ndakarou*. Il s'agit, essentiellement, de poser l'origine du groupe social lébou dont les ancêtres viendraient du sud du Sahara et de la boucle du fleuve Sénégal, mais surtout de mettre l'accent sur l'organisation politique au 18^e siècle de

ce groupe qu'il va nommer « République »³³⁰. Cette recherche généalogique n'est pas sans intérêt puisqu'elle se rattache à l'Égypte et surtout tend à prouver qu'une structure politique existait dans la presqu'île dakaroise.

Sous une autre perspective, plus actuelle, le sociologue Momar Coumba Diop et l'historien Mamadou Diouf (*Les successions légales : les mécanismes de transfert du pouvoir en Afrique*, 1990) montrent comment, en Afrique, certaines bureaucraties ont prévu et organisé des modes de successions « légales » entraînant une sorte d'hégémonie d'une classe sociale. Le cas privilégié est celui des coups d'Etat militaires qui ont régné pendant plus de dix ans en Afrique, permettant à un groupe d'en remplacer un autre par la force. Projet toujours inachevé. Au lieu d'un affrontement ouvert, il peut arriver que le personnel politique gère les conflits de manière à déboucher sur des « compromis » entre les factions. C'est le cas sénégalais.

La dimension économique n'est pas en reste. Moustapha Kassé (*Crise économique et ajustement structurel*, 1992), suite à la crise économique et financière résultant de la baisse du prix de l'arachide, du phosphate et du coton, produits d'exportation du pays, entreprend une analyse critique de la politique de développement du pays depuis 1960. Les causes profondes du déséquilibre économique sont la non pertinence des choix d'investissement, la distorsion entre les structures de production et celles de consommation, l'expansion non maîtrisée de la demande publique et privée. Par ailleurs, est opéré un examen critique des solutions de sortie de crise à travers les plans de redressement depuis 1979 : le Plan de Stabilisation à court terme de 1979/80, le Plan de Redressement Economique et Financier entre 1980/85 et le Programme d'Ajustement Structurel de 1985/92. Il montre que ces derniers n'ont pas donné les résultats escomptés. Les politiques d'ajustement « imposées » par les institutions de Bretton-Woods, par exemple, connaissent des limites en raison de l'extraversion de l'économie sénégalaise. La réponse de l'économiste est le dépassement de l'ajustement dont le plan de rigueur

³³⁰ Point de vue que ne partagera pas Cheikh Anta Diop dans *L'Afrique noire précoloniale* (Présence Africaine 1960), car « (...) on concevrait mal, en effet, une République où la même famille règne de père en fils » (p. 56) et de plus « c'est une monarchie théocratique, identique à tous points de vue à celle fondée sur le fleuve Sénégal en 1776 » (p. 57).

entraîne une longue période d'austérité préjudiciable aux couches sociales les plus pauvres.

L'historien Abdoulaye Bathily, acteur et témoin des événements de 1968 comme leader étudiant, en précise l'origine, le déroulement et les conséquences politiques. La grève des étudiants est déclenchée suite à la décision du gouvernement de réduire, à compter de la rentrée d'octobre 1967, les mensualités des bourses de 12 à 10 mensualités, et de fractionner certaines bourses en 2/3 et 1/2 du montant alloué jusque-là (25 000 F cfa, soit environ 38 euros). Répression policière qui entraînera la mort d'un étudiant et radicalisera la position des étudiants qui entraîneront avec eux les lycéens et collégiens. L'apport, ici, réside dans la volonté de témoigner certes, mais aussi de rompre avec la version de Léopold Sédar Senghor qui en faisait une réaction, une sorte de mimétisme de ce qui se passe en Occident., principalement en France. Pour Abdoulaye Bathily, ce mouvement est rattaché à toute l'histoire politique du pays depuis 1960. Elle est le résultat des contradictions sociales et politiques. Hégémonie du parti unique (L'Union Progressiste Sénégalaise (UPS)) depuis 1960 qui commence à s'effriter, avec une conséquence non négligeable, selon lui, la manifestation du fossé entre certaines forces sociales comme l'intelligentsia et le pouvoir politique, comme l'ont révélé les difficiles négociations entre le gouvernement et l'Union des Etudiants de Dakar (UDES) les 5, 6 et 13 septembre 1968.

.Enfin, le philosophe Djibril Samb, pour le grand public qui ne peut lire toute l'œuvre de Cheikh Anta Diop et pour les spécialistes, en présente une « vision synoptique » qui, selon lui, « manquait encore ». C'est dans ce sens qu'il propose trois directions principales : l'antériorité des civilisations nègres, l'unité culturelle de l'Afrique noire et les conséquences philosophiques et culturelles de l'œuvre.

En définitive, en commentant les textes de ses pairs à travers la rubrique offerte, Amady Aly Dieng contribue à la vulgarisation de la pensée de ses homologues, ce qui fera dire à Jean Copans, professeur de sociologie à l'Université Paris Descartes à propos de ses propres ouvrages : « Je lui dois

quelques commentaires bien vus de mes ouvrages et son sens du devoir de vulgarisation (...) unique, je crois, au Sénégal et ailleurs en Afrique ³³¹».

Les ouvrages en question dont le compte rendu est fait dans *Walfadjri* du 27 juillet -2 août et 16 -22 novembre 1990, sont : *Ouvriers, emploi et entreprises au Sénégal*³³², et *La longue marche de la modernité africaine*.³³³

Dans le premier, c'est le monde du travail sénégalais qui est présenté à travers 9 études de chercheurs africains et européens sur l'existence et la nature de la classe ouvrière. Cette dernière existe incontestablement, comme en atteste l'histoire syndicale ou politique que retracent la littérature et le cinéma, avec un auteur tel que Sembène Ousmane (*Les bouts de bois de Dieu*) ou encore les écrits de l'historien Iba Der Thiam. C'est l'occasion aussi de faire connaître des points de vue nouveaux. Youssou Mbargane Guissé, chercheur à l'Institut Fondamental d'Afrique Noire, montre dans son étude des relations entre les milieux du travail et les milieux hors travail, avec l'exemple d'une société huilière (SONACOS), que le comportement de la classe ouvrière est influencé par les politiques économiques de l'Etat, les stratégies des entreprises et des syndicats, etc.

Dans le second ouvrage, Jean Copans introduit la problématique du pouvoir et du savoir dans la compréhension du sens de l'histoire africaine moderne. Au-delà des idéologies de l'authenticité, et des sciences « par procuration », il s'interroge sur la possibilité de dégager une connaissance de soi et des autres.

Un autre canal d'expression, avec les mêmes possibilités, est encore offert aux clercs à travers la presse audiovisuelle. Avec la Radio Télévision Sénégalaise, l'émission télévisuelle « Regards », de 1985 à 2000, animée par le journaliste Sada Kane, invite les auteurs à discuter sur leurs œuvres. Toujours à la radio nationale, Raphael Ndiaye anime l'émission « Espace-livre », Mame Marie Ndiaye Seck, « Viatique », sur la lecture et le livre.

Avec les radios privées, des créneaux existent encore avec « Invités de la rédaction » à *Sud FM* ou « Invités de la semaine » à *Walfadjri FM*. Ainsi sur

³³¹ A. Ngaïdé, *Entretien avec Amady Aly Dieng*, Dakar, Codesria, p. 126. Jean Copans note encore son souci de décentraliser le savoir, par l'accès à des enseignants en dehors de la Capitale, dans les régions éloignées plus de 400km (Tambacounda, Ziguinchor), sans bibliothèques, et n'ayant que les journaux comme moyen d'information avec les comptes rendus du Magazine Littéraire consacré au philosophe Emmanuel Lévinas.

³³² J. Copans et al., *Ouvriers, emploi et entreprises au Sénégal*, Dakar, ORSTOM, 1990.

³³³ J. Copans, *La longue marche de la modernité africaine*, Paris, Karthala, 1990.

la recherche universitaire, le professeur Djibril Samb, directeur de l'IFAN, est l'invité de la rédaction de *Sud FM* du 15 mai 1999. Falilou Diallo, docteur d'Etat ès sciences économiques, expert comptable, est sollicité pour donner ses éclairages sur les questions économiques du pays par *Sud FM* le 19 mars 1994.

De manière générale, qu'il s'agisse de la presse écrite ou encore audiovisuelle, l'intellectuel intervient souvent en tant qu'expert. Et il apporte une contribution écrite, comme c'est le cas avec Boubacar Niane, sociologue et inspecteur de l'enseignement élémentaire, qui donne un avis circonstancié sur la crise scolaire en affirmant : « pas de péril en la demeure », dans *Sud* 23 mars et 30 mars 1994. Le professeur Oumar Sylla, psychiatre au Centre Hospitalier de Fann (Dakar), donne des précisions concernant la démence et la criminalité (*Sud*, 1 avril 1994). Ou encore Mame Adama Gaye, avocat, membre du Conseil des avocats, qui décrit l'environnement juridique de l'entreprise au Sénégal (*Sud*, 9 avril 1994). Enfin, Yankoba Jacob Ndiaye, juriste, spécialiste du droit social, parle du code du travail à ajuster (Walf n° 602, 19-20 mars 1994).

Le résultat, sur le plan des idées, c'est une sorte de plus-value quant à une meilleure compréhension des faits en question. Prenons le cas de la démence souvent interprétée sur le plan socioculturel comme le fait d'être habité par des esprits malveillants (*rabbs*) au point de servir souvent d'alibi lors des cours d'assises pour les accusés, s'appuyant sur l'article 50 du code pénal stipulant qu'il n'y a ni crime ni délit lorsque les faits sont commis en état de démence. Selon l'expert judiciaire, Oumar Sylla (*Sud*, 1 avril 1994), l'argument selon lequel l'individu est possédé par les « *rabbs* » présente deux aspects. Un aspect positif, consistant à amener la défense à faire un effort « d'investigation et de questionnement pour créer la relation entre l'expression culturelle et la signification de l'anomalie psychique », mais aussi chez le psychiatre formé à l'école occidentale à se ressourcer dans ses traditions. L'aspect négatif réside « dans la tentative de récupération systématique et négative de la démence pour tous les crimes ». C'est l'exploitation, par certains accusés, au courant des textes de loi, en simulant la maladie.

Dans ces rubriques de routine, il reste que les rapports de force ne sont pas toujours en faveur des clercs. En effet, dans les « contributions », les médias, par exemple, exercent leur « pouvoir » de sélection. Par ailleurs, avec l'urgence de l'actualité, un autre moment de l'exercice de ce « pouvoir » s'exerce à travers la sollicitation « brusque » et qui exige, souvent, des réponses hâtives.

6.2 L'actualité

Il est évident qu'à l'occasion de certains événements, l'avis des spécialistes est nécessaire. A la mort du philosophe Karl Popper, *Walfadjri* (n°757, 24-25 septembre 1994), Souleymane Bachir Diagne, agrégé de philosophie, est sollicité et rappelle les grandes lignes de sa pensée philosophique.

La parution d'un ouvrage peut encore être une autre opportunité, comme c'est le cas avec la publication, par Falilou Ndiaye, Alioune Tine et Manfred Prinz (universitaires) de *Visages publics du Sénégal*, ouvrage composé des figures clés du panorama politique du pays. A cette occasion, le Dr Hamat Ba réagit en donnant sa lecture de certains événements liés à l'histoire du PAI, et sollicite un « véritable débat » qu'il souhaite « serein et fructueux » (*Sud* 18 avril 1991).

Enfin, en fonction de certaines situations politiques, les intellectuels interviennent encore dans les médias. Les événements du 16 février 1994 en sont un exemple. Lors d'un rassemblement politique un groupe de jeunes agresse et tue des policiers en service. Sékou Pathé Guèye, philosophe, dans *Sud* du 22 mars 1994 et Malick Ndiaye, sociologue, dans *Walfadjri* n° 623, 14 avril 1994 et n° 624, 15 avril 1994, se demandent si l'on n'assiste pas à l'émergence d'une culture de la violence au Sénégal.

La crise casamançaise est un autre exemple patent. Celle-ci débute en 1982, avec le mouvement séparatiste revendiquant l'indépendance de la partie sud du pays. *Sud hebdo* (1er et 8 février 1990), à l'occasion de la circulation d'un document faisant état d'une proclamation « avortée » de l'indépendance de la Casamance pour le 25 décembre 1989, commet un dossier intitulé « La Casamance à cœur ouvert », et donne la parole au curé de Ziguinchor, l'abbé Diamacoune-Senghor, leader présumé du mouvement

indépendantiste, défendant « rien que l'indépendance... », au Cardinal Hyacinthe Thiandoum, archevêque de Dakar, à quelques hommes politiques (Louis Dacosta, Robert Sagna, etc.). A cette occasion, Babacar Sine, philosophe et responsable national du Bureau exécutif du Parti socialiste chargé de la communication et des activités éducatives, prend position en affirmant que le séparatisme n'est pas acceptable « dans la mesure où, dans sa logique même, il s'inscrit contre la réalisation et l'intégration nationale ». Ces divers exemples montrent que les clercs ne sont pas en dehors de ce qui se passe autour d'eux, contrairement à l'image d'Epinal les confinant souvent dans leurs laboratoires ou amphithéâtres. Mais l'action directe des médias peut s'apprécier de façon plus prégnante à travers les situations dépendant d'eux-mêmes ou créées par eux-mêmes.

6.3 Les « créations » médiatiques

La sollicitation des intellectuels, à ce niveau, se fait sous diverses modalités. Sous la forme de l'interpellation, à l'image de *Sud* en janvier 90, avec une enquête du journaliste Vieux Savané intitulée « Les intellectuels sénégalais en panne ! »³³⁴ Dans la première partie, le journaliste s'interroge sur les raisons d'un tel fait : le manque d'audace ? L'absence de projets ? La faute à la société ?, etc. Dans la seconde, il aborde « le mal-vivre des intellectuelles et des arabophones ».

La levée de plumes ne se fait pas attendre : Penda Mbow (Faculté des lettres, Université de Dakar), Moustapha Tambadou, conseiller technique au ministère de la Culture (*Sud* n° 91 du 8 février 90), Mamadou Kabirou Gano, professeur de philosophie (*Sud* n° 93 du 22 février 1990).

³³⁴ Un autre appel non moins intéressant est la « lettre adressée aux intellectuels sénégalais » par le journaliste de la télévision nationale, Mamadou Ndiéguène, dans *Walfadjri* (22-23 février 1997). Son texte s'ouvre par la question : « Y a-t-il encore des intellectuels au Sénégal ? Ces hommes (de toutes formations ou de toutes origines) qui s'interrogent, dénoncent, poléminent, bref ! entretiennent le débat ». Pourtant, les occasions ne manquent pas, selon lui. La première est offerte par Catherine Clément³³⁴, épouse de l'ambassadeur de France au Sénégal, dans une conférence publique qui « a dégoupillé la grenade, en posant la problématique de l'intellectualité, (et) on s'attendait qu'elle explose et que mille débats surgissent...il n'en est rien. Les Sénégalais ont fait comme si la question les concernait de loin ». Et la frange concernée se contente de réagir timidement aux sollicitations de la presse. La seconde occasion est celle proposée par le sociologue Malick Ndiaye,³³⁴ avec son ouvrage sur *L'homosengalensis*, interpellant tout citoyen de ce pays et particulièrement ses collègues universitaires.

Arrêtons-nous d'abord à la contribution de ce dernier intitulée « Une ombre dans la nuit » et qui tente de dégager les raisons du silence des intellectuels sénégalais. Il commence par dissiper un malentendu consistant à concevoir l'intellectuel comme un « génie désincarné (...) solitaire accoucheur d'idées, auréolé de son « immunité littéraire » (M. Merleau-Ponty) » parce qu'il s'inscrit dans un environnement socioculturel donné. Ou encore : « le seul dépositaire de la connaissance, encore moins du pouvoir d'interpréter le réel », car on assiste à un « éclatement des centres producteurs du savoir », ce qui signifie que ce qui caractérise l'intellectuel sénégalais, c'est de s'inscrire dans un environnement particulier : celui de « l'unanimisme castrateur et étouffant toute tentative individualiste de distanciation indispensable à la réflexion ».

En effet, si l'on se situe dans une civilisation de l'oralité, contrairement à ce que l'on pourrait croire, la parole n'est pas libérée. Elle est confisquée par le collectif, comme le montrent les débats politiques où le « monolithisme est de rigueur : tout discours opératoire est sommé de se transmuter en logocentrisme ou d'emprunter le labyrinthe sinueux de la clandestinité. Le choix est clair : se nier ou végéter ».

L'intellectuel n'échappe pas à cette influence du groupe, au point qu'il est souvent conduit à « s'autocensurer » pour se conformer au collectif. Et s'il voulait même s'y soustraire, les conditions de production et de reproduction du savoir l'y contraindraient : « maigres budgets, salaires de misère, bibliothèques moyenâgeuses, laboratoires d'alchimistes, inexistence de revues, absences de maisons d'éditions et de centres de documentation... ». En conséquence, il n'est pas étonnant qu'il soit « muet » non par dissimulation ou encore par complicité, mais par « claire conscience » de la situation. Et « ce n'est pas un hasard si notre panthéon intellectuel s'est dégradé et si nous sommes à nous demander si Senghor et Cheikh Anta Diop ont jamais été des nôtres, s'ils n'ont pas été des accidents historiques. Ce n'est pas un hasard non plus si la « bonne » littérature africaine est ailleurs dans le continent que chez nous, car notre école continue d'être ni plus ni moins un lieu pernicieux d'inoculation à doses homéopathiques d'un puissant complexe d'infériorité où le mimétisme tient lieu de règle d'or ». En résumé,

pour lui, ce silence se justifie au regard des conditions de travail et des influences socioculturelles.

La position de l'enseignant en philosophie tranche d'avec celles de Penda Mbow et de Moustapha Tambadou. La première estime qu'il s'agit là d'une véritable provocation de celui qui « était tranquille dans son coin (...), mais voilà que *Sud Hebdo*, avec ses allures pamphlétaires, vient violer sa conscience et le piquer au plus vif de lui-même ».

Il est certain, selon l'historienne, que l'on est face d'un être hybride sous l'influence de plusieurs cultures, celle occidentale avec ses penseurs –Marx, Lévi-Strauss, etc.-, celle islamique - le sunnisme, le chiisme et les diverses écoles juridiques -, sans compter les pensées issues de la négritude, du panafricanisme, au point d'installer dans des contradictions insurmontables comme ceux du personnage de *l'Aventure ambiguë* de Cheikh Hamidou Kane. Il n'en reste pas moins qu'il ne faut pas « flancher », mais justement « commencer tout simplement à défricher ». Le défi à relever, alors, est la non reproduction mécanique des pensées des autres (philosophie des Lumières, communisme, etc.), mais plutôt la mise en adéquation de ces dernières avec les réalités africaines, ce qui contribuera à faciliter grandement la communication de l'intellectuel avec sa propre société.

Moustapha Tambédou, quant à lui, suppose que le silence des intellectuels se réfère à une période antérieure d'effervescence, époque où les « débats d'idées ponctuaient alors tous les grands moments de la vie de la nation et accaparaient les médias ». Mais pour lui, ce bouillonnement avait quelque chose d'artificiel. En effet, tout se ramenait au « combat de titans » entre Léopold Sédar Senghor et Cheikh Anta Diop. Ces derniers étaient la source et les vrais acteurs des débats. Les autres n'étaient que des partisans ne jouant que le rôle de caisse de résonance de leurs idées. Certes, dans la vie des idées, il existe des rapports entre les maîtres et leurs disciples, mais on s'attend plus de la part des derniers à un enrichissement, voire à un dépassement de la pensée des premiers. Or, pour le conseiller culturel, rien de tel. Aussi dit-il que « Nos intellectuels de proue (disons « médiatisés ») se bâtaient une notoriété en se faisant les polémistes de service, préoccupés avant tout de la protection du maître ».

Il n'est pas alors surprenant qu'aujourd'hui, avec le changement de contexte, avec le pluralisme politique et médiatique, on entende plus parler ceux dont le seul mérite était le gréganisme. Mais une telle situation nouvelle est motivante, en ce sens qu'elle permet la contradiction ouverte qui était souvent absente auparavant en raison de la pensée dominante des maîtres, et surtout conduit à « envahir les brèches ouvertes » par tous les nouveaux supports d'expression. Aussi conclut-il que les difficultés économiques présentes ne sauraient arrêter l'élan de la production intellectuelle et les débats, mais au contraire les fouetter.

En définitive, toutes ces sollicitations ont permis de faire sortir les intellectuels de leur « coin », de leur « tranquillité » et de les amener à exprimer pour les uns leur « malaise », pour les autres les « défis » à relever, et pour d'autres enfin à lever le « malentendu » entre les diverses générations d'intellectuels sénégalais, avec, cependant, des effets positifs : la preuve qu'ils ne sont pas en « panne », puisque les médias sont capables d'effets. Ce qui se confirmera par les propos du journaliste Abdou Latif Coulibaly (*Sud* n° 133 du 29 novembre 1990) dans son compte rendu du colloque sur les *Libertés académiques en Afrique* tenu en Ouganda du 26 au 29 novembre 1990, signalant que l'une des communications, notamment celle de l'historien sénégalais Mamadou Diouf, « est partie de l'enquête de notre journal sur les intellectuels sénégalais pour poser une démarche originale qui récusé l'idée d'intellectuels en panne ».

Une autre sollicitation des médias avec effets peut encore se faire sous la forme de création d'espaces réservés. Le quotidien *Le Soleil* créé un supplément mensuel au début des années 70, sous la direction du professeur Mouhamadou Kane (Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Dakar) nommé « Arts et lettres ». Grâce à ces suppléments, les résumés des textes des auteurs, avec les risques de déformation, sont évités, et surtout des documents fiables disponibles pour les chercheurs. De plus, ces documents ont le mérite, selon Mouhamadou Kane, de présenter « le visage authentique de la culture africaine telle qu'elle est perçue et vécue³³⁵ ».

³³⁵ *Le Soleil* 11 novembre 1972.

Il reste, cependant, que ces pages constituaient aussi un espace pour mettre en relief les productions littéraires et artistiques des défenseurs de la négritude. Ainsi, non seulement les poèmes de L.S. Senghor sont présentés à l'exemple de « Lettres d'hivernage » par Pierre Klein (*Le Soleil* 4 juin 1973), mais encore les diverses études portant sur le théâtre négro-africain (*Le Soleil* : 07 septembre 1973 ; 1 février 1974 ; 8 mars 1974 ; 28 mars 1975) viennent accentuer le poids de ce genre littéraire auprès du public. On assiste à une véritable opération d'amplification médiatique de la légitimité intellectuelle d'un penseur.

Cette même action de renforcement de la légitimité se verra dans la presse audiovisuelle. D'abord, par la consécration d'un espace-temps plus important dans le programme. C'est le cas avec le journaliste Yoro Dia à Walfadjri FM, avec « Une heure avec » de 1997 à 2000. Ce dernier décide d'inviter ces élites en vue de leur permettre de mieux approfondir leurs idées. La qualité, le nombre des invités et la durée de l'émission (3 ans) témoignent de l'importance accordée à un tel groupe et de la contribution à la consolidation de leur légitimité.

Tableau non exhaustif des invités de 1997 à 2000

- Mamadou Diouf, historien, université de Dakar ;
- Abdel kader Boye, juriste, ancien recteur de l'université de Dakar ;
- Ibrahima Thioub, historien, université de Dakar ;
- Saliou Mbaye, historien, directeur des Archives nationales ;
- Massaer Diallo, philosophe et anthropologue, université de Dakar ;
- Mame adama Guèye, avocat, membre du Conseil des avocats ;
- Souleymane Bachir Diagne, philosophe, université de Dakar ;
- Mamoussé Diagne, philosophe, université de Dakar ;
- Pape Diallo Diop, biologiste ;
- Serigne Mor Mbaye, psychologue- clinicien ;
- Moustapha Kassé, économiste, université de Dakar ;
- Abdoulaye Bathily, historien, université de Dakar ;

- Mamadou Mbodji, psychologue, université de Dakar ;
- Mamadou Mbodji, juriste, université de Dakar ;
- Iba Der Thiam, historien, ancien ministre ;
- Babacar Sine, philosophe, ancien directeur du Cesti ;
- Amady Aly Dieng, économiste ;
- Abdoulaye Bamba Diallo, journaliste ;
- Boubacar Ly, sociologue, université de Dakar ;
- Makhtar Diouf, économiste, université de Dakar ;
- Pape Demba Sy, juriste, université de Dakar, etc.

Les leçons à tirer de telles opportunités sont que les médias contribuent, d'une part, à renforcer la légitimité des clercs, mais, d'autre part, à donner plus de visibilité à certains d'eux (universitaires, juristes, philosophes, etc.). Et l'exemple type pourrait être le philosophe Amadou Tidiane Wone. Entre janvier et avril 2000, *Walfadjri* publie successivement plusieurs de ces textes.

Janvier 2000	- Le 3 : « Un siècle de vanités » - Les 22-23 : « Engagé oui, partisan non »
Février 2000	- Le 17 : « De la laïcité, hypocrisie généralisée et lâcheté collective » - Le 18 : « La laïcité, c'est le respect des croyances » - Le 24 : « A quand la décolonisation ? » - Le 25 : « La violence, un signe de faillite »
Mars 2000	- Le 2 : « L'éveil de tout un pays » - Le 3 : « Le sas de sécurité indispensable » - Les 11-12 : « Briser la loi du silence »
Avril 2000	- Les 1-2 : « Devoir de vérité » - Le 25 : « Hors sujet ou diversion ? »

Entre les deux tours du scrutin de mars 2000, dans « Briser le silence », il attire l'attention des candidats à l'élection présidentielle (Abdou Diouf et Abdoulaye Wade) ainsi que de leurs alliés « à ne pas céder à ce qu'il est convenu d'appeler une panique qui confine à une castration de l'intelligence et du sens du discernement ». Et dans « Devoir de vérité », en avril, après l'option de Djibo Kâ, un des candidats au premier tour à soutenir Abdou Diouf, contre toute attente, en tant qu'allié d'Abdoulaye Wade, il affirme qu'il s'est trompé « d'avoir cru être le propriétaire des suffrages qui s'étaient portés sur lui au premier tour. » Et à Abdou Diouf il reproche « d'avoir laissé s'assembler autour de lui tous ceux qui symbolisent, aux yeux de l'opinion, ce qu'il ne faut plus être : les transhumants, les intellocrates alimentaires, les « marabouts » sans science ni conscience, les laudateurs ignares, (...) C'est contre tous ceux-là que le Sénégal a dit : ça suffit, changeons ! ».

Les effets médiatiques justifieraient-ils sa nomination en avril 2001 ³³⁶? Dans tous les cas, on peut dire que grâce aux médias, un point de vue est mis en exergue et valorisé aux yeux du public.

Mais au-delà de cette visibilité procurée aux productions individuelles ainsi qu'au groupe social constitué par les intellectuels, c'est dans les débats publics que se feront sentir davantage les effets médiatiques. Pour en avoir le cœur net, nous allons présenter deux moments distincts des débats médiatisés : le premier, dans le contexte du monopole médiatique par l'Etat en vue de cerner la singularité des débats dans un tel contexte, mais de repérer la façon dont les médias vont augmenter la légitimité de quelques intellectuels, le second, avec le pluralisme médiatique, donnant l'occasion à un plus grand nombre d'avoir accès à la parole publique et entraînant la mise en concurrence de la légitimité des clercs, avec l'émergence d'autres formes de légitimité grâce à la visibilité médiatique.

³³⁶ Il sera remplacé en novembre 2001.

Chapitre 7 : Les débats publics médiatisés

Entre 1960 et 1980, le paysage médiatique était dominé par la presse d'Etat tant dans la presse écrite qu'audiovisuelle. Certes, il existait des journaux clandestins tel que *Xarebi*, d'obédience maoïste, mais, par leur statut même, leur influence ne pouvait qu'être marginale. Aussi choisirons-nous de camper le débat public durant cette période en partant de la presse officielle, avec, notamment, *Le Soleil*, avec toutes les limites qui lui sont propres, celles de ne pas souvent mettre en lumière tous les acteurs en compétition.

7.1 Le monopole et les effets de renforcement (1960-1980)

En tant que quotidiens nationaux *Dakar-Matin* et *Le Soleil* restent des instruments de visibilité du pouvoir en place. C'est dans ce sens que les visites officielles dans les institutions académiques (Unesco ou universités) par Léopold Sédar Senghor seront mises en valeur. *Dakar-Matin* du 25 avril 1961, parlant de la visite à La Sorbonne, publie le discours dans lequel est fait l'éloge de la négritude. Lors de son passage à l'Université d'Oxford, sa définition de la civilisation noire est encore reprise dans *Dakar-Matin* du 28 octobre 1961. Les colloques organisés sur le thème du socialisme africain à Dakar sont très médiatisés. Ainsi, du 5 décembre au 11 décembre 1961 sont abordées, dans les pages du quotidien, les questions liées au socialisme africain.

Dans les années 70, avec le quotidien *Le Soleil*, l'orientation ne change pas beaucoup. Son discours sur « socialisme et liberté » à Trèves les 7 et 8 mai 1977 est repris *in extenso* dans le quotidien national, sans compter son texte sur Marx, « La condition humaine dans l'œuvre de Marx » les 21 et 22 mai 1977. Et ce ne sont pas seulement les activités extérieures, mais encore celles internes. Le colloque sur La Négritude à Dakar (12-18 avril 1971) fait l'objet d'un numéro spécial du journal (*Le Soleil* du 8 mai 1971).

Cependant, *Le Soleil* n'en reste pas moins un espace de débats publics permettant de mettre en exergue quelques figures intellectuelles à la faveur

des thématiques soulevées. Un tableau de quelques thèmes discutés les premières années en atteste.

Tableau des thèmes débattus de 1971 à 1975

Année	1971	1972	1973	1974	1975
Thèmes	Les pratiques occultes ou Khondiom (15/06/71)	-Arabité et islam (08/09/72) ; -Islam et négritude (11/12/72)	-Les pratiques occultes ou khondiom (14/5/73) ; -Marxisme et négritude (24/11/73).	-Les pratiques occultes ou khondiom (31/8/74)	-Les fêtes religieuses et l'économie) (14/1/75) ; -Religion et société : (12/02/75)
Intervenants	-Prof. Amar Samb(agrégé d'arabe, directeur de l'IFAN)	-Prof. Amar Samb ; -Dr Ciré Ly (membre du CERID)	-Dr Babacar Diop, psychiatre ; -Abbé Léon Diouf, vicaire général du diocèse de Dakar ; -Abdoulaye Kane, (professeur de philosophie)	-Abdoulaye Sy, étudiant en philosophie)	-Prof.Amar Samb ; -Dr.Dia, psychiatre -Abbé Léon Diouf.

Ce qui frappe d'abord, c'est la présence de quelques figures intellectuelles majeures de cette période : Léopold Sédar Senghor, avec la négritude, Amar Samb, Dr ciré Ly, avec l'islam , abbé Léon Diouf ,avec la religion chrétienne, Dr Babacar Diop et Dr Dia, en ce qui concerne la maladie mentale, etc.

Les ressources dont vont user les médias consisteront à mettre en valeur les propos de ces derniers tant par l'espace qui leur accordé que par la position de leurs textes. Si nous prenons l'exemple du directeur de l'IFAN, Amar Samb, ses textes clôturent les débats sur les fêtes religieuses musulmanes. Cette posture particulière confirme indirectement son expertise : il représente

celui dont la parole est destinée à conclure les discussions. Le même procédé se retrouve lors des échanges sur les idéologies portant sur le marxisme et la négritude. Les derniers textes publiés sur la question sont ceux du Centre d'Etudes et de Recherches Sociales) de l'Union Progressiste Sénégalais (UPS), parti de Léopold Sédar Senghor, et de l'un de ses militants, le juriste Mbaye Jacques Diop.

Une autre ressource médiatique non négligeable est le prolongement de la question de l'identité culturelle en congruence avec la question de la Négritude défendue par Léopold Sédar Senghor et ses disciples à travers les thématiques proposées : pratiques occultes, religions révélées (islam et christianisme) et religions traditionnelles, marxisme et négritude, etc.

Arrêtons-nous à ces échanges entre 1971 et 1975 pour confirmer cette tendance.

7.1.1 Les pratiques occultes ou khondiom (1971)

Le débat est lancé en 1971 (du 15 au 18 juin), puis repris en 1973 (du 14 au 22 mai) et en 1974 (du 31 août au 18 septembre) en raison certainement de la persistance de telles pratiques faisant appel à des forces occultes, et qui restent très répandues dans les divers milieux sociaux sénégalais. En effet, très jeune, l'enfant sénégalais subit l'influence du milieu social à travers les anecdotes rapportées par les proches et ses propres camarades. Chez les adultes, la conviction est encore plus profonde puisque *Le Soleil* relate, pour introduire le débat, l'histoire authentique de cette femme qui, voulant faire libérer son époux détenu depuis années, a offert une voiture neuve à un « homme de dieu », puis a accepté de remplir un sac de riz et de l'immerger au large des côtes. Un autre quidam, selon le même journal, après plusieurs années de chômage, aurait trouvé du travail après une « visite » rendue à un « marabout » d'un village à l'est du pays, zone réputée abriter les plus grands féticheurs.

Que penser de telles attitudes et croyances ? Faut-il les considérer comme des formes de superstition ? Une « science » et un pouvoir particuliers ? Quelles positions adopter pour les intellectuels ?

Pour Amar Samb, directeur de l'IFAN, (24 juin 1971), il s'agit d'abord d'opérer une précision terminologique. Le terme *khondiom*, pour respecter les principes phonétiques du décret sur les langues maternelles, devrait s'écrire ainsi : *xonjom*. Mais ensuite, et surtout, il ne faut pas confondre la religion et

ces pratiques occultes. Il s'agit de deux domaines distincts. L'homme est un animal religieux, selon lui, car « il a besoin de croire à quelque chose : un objet animé ou un Etre supérieur. Tout groupe humain a ses croyances. Toute société possède sa ou ses divinités ». Et l'islam, implanté au Sénégal depuis plus de 1000 ans, n'a pas réussi à supprimer ces croyances et pratiques occultes. La preuve en est donnée par la persistance des pratiques telles que les libations (*tuuru*) dans certaines maisons ou encore le fait de porter sur soi des tiges, des racines en vue de conjurer le mauvais sort, etc. Pratiques conduisant souvent à confondre islam et religion traditionnelle, ce d'autant que les chefs traditionnels convertis, parfois, à l'islam n'hésitaient pas à recourir aux services de magiciens ou de sorciers. Ce qui le confirme, selon le directeur de l'IFAN est la façon dont le guide religieux musulman est souvent confondu avec le représentant des religions traditionnelles, le même terme « *serigne* » servant, d'ailleurs, à les désigner tous les deux.

Il faut nécessairement alors opérer une distinction salvatrice. Pour lui, l'islam, face au mal, au danger, à la maladie, ne recommande pas de porter des amulettes, encore moins de recourir à des forces extérieures. Dieu est le seul recours à travers la prière. Aucun intermédiaire, comme dans les religions traditionnelles, n'est admis et aucun pouvoir n'est donné à cet intermédiaire.

En conclusion, pour lui, les religions traditionnelles transmises par la tradition sont certes un héritage à préserver, mais en faisant un tri. « Il est clair qu'il y a des pratiques à sauver, à tirer de l'oubli et d'autres qu'il faut répudier une bonne fois pour toutes. Et parmi ces dernières figure le *Xonjom* ».

Cette position de non rejet de la tradition africaine implique, au final, une réelle volonté sélective. Il s'agirait de ne pas garder que ce qui irait à l'encontre de la religion islamique.

En 1973, le débat se prolonge, mais sur un autre terrain, celui de la thérapie. Il existerait des personnes dotées du pouvoir non seulement de guérir certaines « maladies », mais encore de se « repaître » de leurs semblables. Le cas de Khardiata B. affirmant avoir envoûté 320 personnes, dont sa propre mère, est présenté en exemple par *Le Soleil*. Cette dernière posséderait le « pouvoir » de transformer une femme en vautour, et surtout de guérir un être possédé par les « *deums* » (mauvais esprits) grâce à des bains, des prières,

etc. En outre, elle serait capable, à partir de signes cliniques dont elle seule connaît le secret, de reconnaître une personne possédée.

Si l'on estime que la science, au sens étymologique du terme, signifie le savoir, alors il est possible d'affirmer que la possibilité d'interpréter les signes peut être appelée une connaissance. Connaissance, cependant, issue non des livres, mais des ancêtres, et fondée sur une anthropologie faisant de l'individu un être qui ne se nourrit pas seulement de « lait et de mil », mais encore « du sang des autres ». C'est dire que le savoir en question s'oppose à celui moderne et cartésien, ce qui explique alors l'intervention d'un de ses représentants, le neuropsychiatre, Boubacar Diop, de l'hôpital Fann.

Pour ce dernier, pour comprendre cette première forme de connaissance, celle traditionnelle, il faut l'inscrire dans son contexte socioculturel, celui qu'il nomme « le système deum », c'est-à-dire celui d'un environnement dans lequel le « *khondiom* » (les pratiques occultes) est envisageable. Le sorcier-anthropophage est alors explicable dans un tel contexte comme solution à la difficulté de donner des réponses à toutes les questions, à tous les mystères, et aux angoisses de l'existence. Pour le neuropsychiatre, « toute société, toute culture cherche à appréhender les phénomènes naturels ou autres, en tout cas donne une explication à tout ce qui concerne l'homme et son environnement ». Ainsi, face aux dangers de la mer, dit-il, les pêcheurs-lébous de la presqu'île de Dakar font recours à des incantations et à des amulettes pour apaiser leurs angoisses. Il en est de même pour les maladies organiques ou encore mentales.

Le « système deum » permet encore d'expliquer la façon dont il est possible de projeter sur autrui (homme ou femme de l'entourage immédiat), sur des figures parentales ou d'autres personnages les angoisses personnelles. Avec ce « système », on est en présence de mécanismes de projection de l'agressivité et de la culpabilité qui peuvent aller jusqu'au fait d'être possédé par l'autre ou même d'être « dévoré » par ce dernier, le sorcier intervenant alors comme le libérateur grâce à son savoir-pouvoir.

Pour le médecin, on est en présence de deux schémas explicatifs se situant dans deux registres différents. Le premier, celui traditionnel, ayant pour atout d'être en correspondance avec les représentations socioculturelles des

concernés considérant deux mondes : un visible, celui des apparences immédiates, et un autre invisible, seul perceptible par ceux dotés d'un savoir et d'un pouvoir particulier. Dans ce registre, il est fait appel à des forces non visibles, non palpables, ce qui fait que souvent dans ces situations, « Les gens (...) ne s'adressent à nous qu'en dernier ressort, quand tout a échoué » (*Le Soleil* 21 mai 1973).

Le second schéma, celui scientifique, cherche ses réponses non dans un monde invisible, mais dans les relations duelles concrètes entre les personnes dans la relation mère-enfant, au stade oral, etc. Les troubles vécus dans ces premiers moments du développement de la personnalité peuvent avoir des répercussions sur le comportement ultérieur, sur l'équilibre de la personne. La finalité de l'action du psychiatre revient alors à instaurer un nouvel équilibre acceptable et permettant de vivre harmonieusement avec les autres.

Le dernier intervenant dans le débat est un théologien, l'abbé Léon Diouf, vicaire général du diocèse de Dakar. Pour lui, la vision anthropologique traditionnelle présentée correspond à une certaine mentalité : celle magico-religieuse. On y confond ce qui relève du monde magique et ce qui relève du religieux. Et, affirme-t-il, la femme qui prétend avoir envoûté 320 victimes et avoir soigné au nom de Dieu en est l'illustration parfaite. Avec elle, on assiste, en vérité, à une superposition des pratiques coutumières d'ordre magique et celles religieuses. Or, ce vers quoi il faut tendre, c'est vers la distinction. Pour lui, « il faut dire aux Sénégalais qu'il est temps de réfléchir à un niveau purement scientifique, c'est-à-dire élargissement des horizons réflexifs sur les apports extérieurs tels que la science occidentale », et ce, parce que tout progrès humain concerne l'humanité tout entière. S'ouvrir aux progrès issus des autres civilisations, c'est refuser de « s'enfermer sur soi (...), le dessèchement, la mort ». Se développer, pour lui, c'est se confronter à d'autres expériences humaines.

En 1974, du 31 août au 17 septembre, c'est l'application des pratiques occultes au sport, principalement le football, très prisé par les Sénégalais, qui s'effectue. La question soulevée est de savoir si ces pratiques sont des

stimulants ou des moyens paralysant les potentialités physiques et intellectuelles des sportifs.

Pour certains intervenants, c'est un véritable stimulant poussant à la victoire finale, avec, comme avantage, de s'articuler avec les représentations socioculturelles africaines. Il y aurait un lien entre de telles actions, selon Ismaïla Diène, instituteur, et la négritude (12 septembre 1974). La volonté, pour lui, de faire disparaître une telle expérience humaine équivaldrait à nier les valeurs de la civilisation africaine. Il faut donc arrêter la « mystification orchestrée par ceux-là mêmes qui en sont les adeptes la nuit et les détracteurs les plus acharnés le jour ».

Pour d'autres, un tel adjuvant est négatif. En effet, tout laisse croire que le « marabout » ou féticheur est plus important que les techniciens (entraîneurs, préparateurs physiques et joueurs eux-mêmes). Et la victoire ne reviendrait entièrement qu'au premier. Qui plus est, des sommes astronomiques sont dépensées pour « annihiler » les forces mystiques de l'adversaire, contribuant ainsi à dilapider les maigres ressources financières des clubs sportifs.

Les réactions intellectuelles proviennent d'un étudiant en philosophie, Abdoulaye Sy (13 septembre 1974). Pour ce dernier, la réduction des dépenses en la matière s'impose, mais surtout une analyse plus approfondie de la question doit être entamée en vue d'apporter plus d'éclairages. A cet effet, il commence par s'interroger sur les causes de telles pratiques et non par porter des jugements de valeur visant à en faire un moyen d'anéantissement de l'homme sur le plan moral et spirituel. Car pour lui, des gens doués de raison ne se livrent-ils pas à de telles pratiques ?

Il faut inscrire, selon l'étudiant, l'origine de telles croyances dans le processus de socialisation au cours duquel sont inculquées à l'individu les références socioculturelles en rapport avec les Djinné (diable), *Saytane* (Satan), le *Rab* (les esprits) ou encore la croyance au *Thiat* (mauvaises langues). Croyances qui façonnent son inconscient et cohabitent avec les données rationnelles reçues à travers l'école, par exemple. Ces croyances structurent sa personnalité, en définitive, ce qui contribuera à rendre difficile la suppression de telles pratiques, en dépit des critiques virulentes. La solution n'est pas

alors de blâmer, mais de comprendre, au sens du sociologue Dilthey. En espérant, selon lui, en définitive, comme l'admet Karl Marx, que l'industrialisation, la technicisation, la scientificité contribueront un jour à « maîtriser » ce monde « mystico-magique ».

On constate, finalement, chez ces intellectuels un souci de distinguer la science traditionnelle de celle moderne dans le cadre de la thérapie, avec Dr Boubacar Diop, sans renoncer à la possibilité de la compréhension, au sens de Dilthey, des phénomènes sociaux en question, avec l'étudiant. Mais encore, il y a une volonté de différencier deux pratiques, celle culturelle, traditionnelle (relevant du monde occulte) et celle religieuse (appartenant aux religions révélées) avec Amar Samb et l'abbé Léon Diouf, ce qui ne fera que poser avec plus d'acuité la nécessité d'une réflexion sur les rapports entre les religions révélées – islam et christianisme- et les cultures africaines.

7.1.2 Les religions révélées et les cultures africaines (1972)

En 1972 et 1975, le débat sur les rapports entre les religions révélées (islam et christianisme) et les cultures africaines est introduit par l'intermédiaire de la question « Faut-il désarabiser l'Islam ? » (6/12/1972) ; la conception traditionnelle de l'amour est-elle compatible avec celle chrétienne ? lors de la rencontre sur « Eros africain et recherche théologique » (15 février 1975).

Dans une lettre publiée le 8 septembre 1972, Ramengay Fall, un lecteur s'interroge sur l'éventualité de la désarabisation de l'islam au Sénégal. Pour lui, le texte coranique est écrit dans une langue incomprise par la majorité des sénégalais, avec, comme conséquence pour les pratiquants, de se limiter à répéter des formules incomprises, ce qui d'emblée suscite des réactions du 9 septembre au 4 octobre 1972, soit presque un mois de discussions.

Pour les uns, il faut briser les liens du colonialisme culturel arabe en repensant les rapports entre l'arabe et le Coran, ce qui suppose un effort de traduction du Coran dans les langues locales. Une lecture africaine du Coran comme de la Bible s'impose, à cet effet, ce qui, d'ailleurs, aura le mérite de supprimer l'obscurantisme et surtout de donner une meilleure éducation religieuse, c'est-à-dire « former des fidèles et non des fanatiques ».

Pour d'autres, la traduction elle-même soulève d'énormes difficultés. Ainsi, un intervenant, Modou Ngagne, donne l'exemple de la formule introductive du Coran. Aussi donne-t-il les deux exemples. Pour Muhamad Hamidullah, professeur à l'Université d'Istanbul, pour le verset introductif du Coran, on a la traduction « Au nom de Dieu le Très miséricordieux, le Tout miséricordieux ». Les deux adjectifs arabes, selon lui, « *rahman* » et « *rahim* », sont de la même racine et signifient miséricordieux, le premier étant plus fort que le second, ce qui explique la différence entre les deux. En revanche, pour Had Nouredine Ben Mahmoud, ancien directeur de l'institut musulman de la mosquée de Paris, la traduction est la suivante : « Au nom de Dieu très clément et très miséricordieux ».

Le choix ne serait pas alors, selon lui, dans la traduction, mais dans l'apprentissage de la langue arabe, d'autant qu'il existe des érudits dans ce domaine dans tout le pays.

La réaction d'Amar Samb est intitulée : « La désarabisation linguistique de l'Islam sonnerait son glas ». Pour lui, le postulat de départ est que Dieu en tant qu'être omniscient comprend toutes les langues, ce qui signifie qu'il est possible de lui rendre le culte dans n'importe quelle langue, notamment celles africaines. De plus, le Coran, selon lui, a été traduit en langues wolof et pulaar puisque l'IFAN en détient deux manuscrits. Par ailleurs, lors des fêtes religieuses musulmanes (Tabaski et Korité- fête de la fin du jeûne), les prêches se font en langues locales.

Cependant, il reste que les prières canoniques musulmanes sont formulées dans la langue arabe, ce qui suppose, selon lui, que l'accomplissement d'un tel devoir religieux ne peut pas se faire dans une autre langue. C'est dire, selon l'agréé d'arabe, que l'utilisation d'une autre langue dans le cas de la prière reviendrait à une sorte de profanation. Mieux, souligne-t-il, il n'est pas évident que l'usage des langues locales dans le cadre de la pratique religieuse soit un vecteur de l'augmentation de la ferveur, comme certains le croient. Au contraire, « la répétition de formules top connues peut parfois faire baisser la tension de toute conscience du fidèle et de tout son être, condition de toute bonne prière ».

La solution contre «le colonialisme culturel arabe » ne serait pas à chercher du côté de la méconnaissance de la langue arabe, mais de celui « des voix autorisées de l'islam ». Ces dernières ont le devoir d'expliquer clairement le sens des formules utilisées dans la prière canonique. « C'est au maître d'école coranique, c'est au marabout de cour, c'est à tout musulman versé dans la langue arabe qu'il incombe l'impérieux devoir de donner le sens dans la langue de leur peuple des versets à réciter dans la prière. Ce qu'il faut remettre en cause, c'est l'instruction, la méthode de l'enseignement de l'islam. »

Et en ce qui concerne l'obscurantisme, le Coran, selon lui, interdit de suivre ce que l'on ne comprend pas à travers la sourate 17, verset 38 : « ne suis point ce dont tu n'as pas connaissance ».

En 1975 (12 février), c'est à l'occasion de la journée de recherche africaine de théologie de l'archidiocèse de Dakar que la question est posée en rapport avec le christianisme. Par l'intermédiaire de la thématique « L'éros africain, dynamisme de l'homme nocturne : son sens et ses représentations », avec, comme invité, Dr Saliou Dia, directeur de l'annexe psychiatrique de l'hôpital Fann, les conceptions anthropologiques traditionnelle et chrétienne sont mises en confrontation.

Selon le Dr Dia, la sexualité en Afrique est un ensemble intégré à la vie quotidienne. Il ne s'agit pas d'une donnée à « dominer » ou encore à contrecarrer dans le cadre d'un choix de chasteté volontaire comme dans celui de la vie religieuse chrétienne. L'anthropologie traditionnelle ne pose pas la sexualité comme donnée à combattre. Par ailleurs, l'homme y est conçu comme ayant une double vie : celle diurne et celle nocturne. Dans l'existence diurne, il est en relation avec ses semblables et développe avec ses derniers des relations multiples et observables. Dans l'existence nocturne, qui est une autre sphère invisible, réservée à une minorité et surtout en rapport avec les forces surnaturelles, il déploie d'autres activités. Pour l'abbé Léon Diouf, pour comprendre cette dualité de l'être africain, il s'avère nécessaire d'emprunter le détour des grands moments de socialisation que sont le mariage, la mort, les funérailles, les rites initiatiques, etc., qui la rendent intelligible. Ainsi, la mort, par exemple, n'est pas la disparition totale,

mais le passage à une autre vie, à un autre monde différent de celui immédiatement observable et pourtant aussi important, ce qui explique les différents rites liés aux ancêtres. Cependant, pour le prêtre, cette compréhension ne supprime pas pour autant la volonté de christianisation de telles pratiques. L'évangélisation semble être en définitive l'objectif visé. Les religions révélées ne sont pas seulement interpellées quant à leurs rapports avec certaines pratiques traditionnelles occultes, mais encore avec l'économie, comme c'est le cas à l'occasion de la fête de Tabaski.

7.1.3 La religion et l'économie (1975)

Le 27 décembre 1974, dans le journal *Le Soleil*, le journaliste Mame Less Dia préconise une réforme de la fête de Tabaski. Pour ce dernier, elle est certes l'occasion de sacrifier des milliers de moutons par respect à un précepte religieux. Mais, par la même occasion, on assiste à un véritable « massacre ». Sur le plan économique, c'est un véritable gaspillage, selon lui. La contribution d'Amar Samb le 14 janvier 1975 ne se fait pas attendre.

L'origine du terme Tabaski, selon lui, vient du « terme hébreu Peskhé qui, le « P » devenant « B » et avec un « TA » préfixe, a donné le mot wolof Tabaski. C'est ce que confirme Alphonse Gomlly dans son *Islam et Afrique occidentale française*. Ce dernier affirme qu'une forte colonie juive habitait le Bafour, et les Berbères de Mauritanie lui avaient pris ce mot sous la forme de Tafiska ; le terme franchit le fleuve du Sénégal par la suite et se prononça *Taske* chez les Toucouleurs qui l'ont fait précéder de *Juulde* (prière). Et finalement les Wolof ont dit *Julli Tabaski*, pour désigner la fête.

Mais ce qui est jeu est moins de l'ordre étymologique ou encore économique que de celui théologique. Le sens véritable d'un tel geste, selon l'agrégé d'arabe, est d'ordre purement religieux. Il faut l'interpréter comme la substitution du sacrifice du fils d'Abraham par celui d'un animal. Sacrifice obligatoire, selon le Coran (verset 107), et devant être perpétué par les générations futures (verset 108) une fois l'an. C'est pourquoi ce qu'il faut réformer n'est point cette obligation religieuse, au risque de transgresser l'ordre divin. Ce qu'il faut changer, ce sont les comportements des croyants. La tendance aux gaspillages ou encore à dépenser plus que de raison. « Dieu

n'impose à un être humain que sa capacité » (chapitre 2, verset 285). De plus, Dieu n'aime pas ceux qui gaspillent (Sourate VI, verset 142).

En définitive, pour lui, la question est plus d'ordre comportemental que d'ordre économique, comme le croit Mame Less Dia.

A côté de ces débats touchant les questions religieuses, se déploient et s'intensifient ceux purement d'ordre idéologique, par l'intermédiaire encore du quotidien national, et ce, en rapport toujours avec la question de l'identité culturelle.

7.1.4 La négritude et le marxisme (1973)

La négritude, depuis les années 30, a permis la mobilisation des intellectuels noirs et constitué la doctrine de ralliement d'un grand nombre d'entre eux. Son influence ne faiblit pas au cours des années, plus encore elle devient une source d'inspiration pour l'établissement d'une doctrine politique, le socialisme africain au Sénégal, ce qui ne sera pas sans susciter des polémiques avec les intellectuels marxistes défendant le socialisme scientifique.

Dans « Libre opinion » du journal *Le Soleil* du 24-25 novembre 1973 est publiée une contribution d'Abdoulaye Kane, professeur de philosophie, sur « Senghor et le marxisme ».

Dans son intervention suscitée par l'écoute de la causerie à la radio du président Senghor en Ethiopie sur le thème « Encore la Négritude », le professeur de philosophie retient deux centres d'intérêt : « le premier n'est rien moins qu'une chute dans le fétichisme du nègre originel. Le second l'absence d'une théorie au sens précis où le marxisme-léninisme entend ce mot. »

Dans le premier cas, on retrouve l'idée que la théorie marxiste a été « faite par un cerveau de Blanc pour des Blancs du 19^e siècle », donc ne saurait être valable pour d'autres cerveaux d'autres époques. Ce qui est, selon l'enseignant en question, un refus d'admettre que « Marx a fondé une science nouvelle qui s'appelle le matérialisme historique, que cette science est porteuse de concepts susceptibles d'être approfondis, adaptés, comme c'est

le cas pour tous les concepts scientifiques sans considération de « couleur de cerveaux ».»

Et ce qui semble surprenant, poursuit-il, c'est que l'on choisisse de « conserver la méthode » en rejetant la théorie. « N'est-elle pas née d'un cerveau de Blanc du 19^e siècle (du moins quant à sa systématité) ? »

On constate l'absence d'une théorie au sens marxiste du terme. En effet, pour les marxistes, elle signifie « ensemble de concepts producteurs d'une connaissance objective. Cela veut dire que lorsqu'une théorie existe, on arrive à la maîtrise d'un système d'idées, lié à un ensemble de gestes et de pratiques qui en découlent ou qui y conduisent, en vue de transformer un donné ».

Or avec la Négritude et le socialisme africain, une telle cohérence est introuvable. En effet, on assiste à une sorte de choix, à l'intérieur du système, de certains éléments et rejets d'autres. En ce moment, retient-il :

«- Ou bien le président se dit marxiste mais sans être fidèle à Marx : ce qui ne veut rien dire. Ou bien il n'est pas marxiste et en ce moment, deux questions viennent à l'esprit :

- a) Au nom de quoi se réclame-t-il de temps en temps de Marx (par exemple la méthode) (telle et telle citation) ;
- b) S'il veut fonder un socialisme qui ne soit pas « verbalisme gauchisant » (dans quoi d'ailleurs personne ne voudra se reconnaître), il faut qu'en face, à côté ou contre la théorie marxiste (...) il puisse poser un système de concepts dont l'opérationnalité soit probante. Faute de quoi la négritude ne sera qu'idéologie (...) un ensemble de représentations non scientifiques mais ayant une valeur pratique : celle de masquer certaines réalités. »

Cet article déclenche la réponse du Centre d'Etudes et de Recherches Socialistes (CERES) de l'Union Progressiste Sénégalais (UPS) le 26 novembre 1973 sans compter les contributions de Mbaye Jacques Diop, diplômé d'études juridiques générales (1^{er} décembre 1973), membre du même parti. Les divers points font l'objet de réponses détaillées.

Sur le fétichisme du nègre originel, cette association intellectuelle affirme que « Si celui-ci (Senghor) a souvent parlé de l'originalité du Nègre, il n'a pas parlé du « Nègre originel ». En effet, la thèse de Senghor, plus généralement

des militants de la négritude, est bien connue. D'après cette thèse, le Nègre, comme le Blanc ou le Jaune, est le produit, toujours en évolution, de la géographie et de l'histoire, de l'ethnie et de la culture. Comme les autres peuples, les Nègres doivent « penser par eux-mêmes et pour eux-mêmes » ; ils doivent d'abord s'enraciner dans les valeurs de la négritude pour pouvoir assimiler les apports féconds des autres continents et des autres civilisations. Senghor va même jusqu'à dire que toutes les grandes civilisations historiques ont été des civilisations de métissage culturel ».

Sur le manque d'une théorie scientifique, une autre définition de ce qu'est une théorie est donnée à partir du petit Robert par le CERES. Celle-ci est :

- Un « ensemble d'idées, de concepts abstraits **plus ou moins organisés**, appliqué à un domaine déterminé » ;
- Une « construction intellectuelle méthodique et organisée, de **caractère hypothétique** (au moins en certaines de ses parties) et synthétique ».

En insistant sur les deux aspects (le caractère plus ou moins organisé et celui hypothétique), cette organisation vise à préciser le caractère non scientifique du marxisme, si l'on entend par science une connaissance dont la méthode est irréfutable et qui donne des résultats précis et prévisibles. Ce qui expliquait d'ailleurs la réponse de Senghor donnée lors du congrès constitutif du P.F.A en 1959 : « Nous pouvons nous demander (...) si le socialisme, l'économie de Marx est vraiment « scientifique ». Oui et non. Non si l'on entend par science la connaissance exacte et la formulation des faits économiques en lois chiffrées, qui permettent de prévoir et d'organiser une économie équilibrée. Oui si la science se définit comme compréhension du réel, si elle consiste, dans le cas présent, à décrypter les ressorts qui sous-tendent les faits économiques, singulièrement les réactions des hommes devant ces faits, si elle a pour but « de dévoiler la loi économique du mouvement de la société moderne ».

Aussi le Centre de recherche ne manque-t-il pas, au passage, de rappeler la phrase d'Engels à propos de l'œuvre centrale de Marx, *Le Capital*, dans *L'Observateur* de Stuttgart du 27 décembre 1867 : « (...) il faut distinguer les solides exposés positifs qu'on y trouve et les conclusions tendancieuses qu'en tire l'auteur ». Remarque de taille, selon le Centre, si l'on sait que ce

dernier est le co-auteur de l'œuvre citée. C'est qu'en réalité, pour les membres de cette association et pour Senghor, le marxisme est en même temps une méthode et une théorie au sens où c'est une grille d'interprétation des faits socioéconomiques, mais sans un caractère dogmatique laissant la latitude de la réinterroger, comme le souligne une lettre d'Engels du 27 janvier 1887 : « Notre théorie est une théorie de l'évolution et non un dogme à apprendre par cœur et à répéter mécaniquement. »

Quant à l'existence d'une « construction intellectuelle méthodique et organisée, de caractère hypothétique », il est renvoyé aux divers textes de l'ouvrage *Liberté*, dont Senghor lui-même dit qu'il n'est qu'à son « début et qu'il appartiendra, au demeurant, à tous les militants groupés autour de lui d'aider à l'élaboration de cette théorie ».

Enfin, en ce qui concerne la définition de l'idéologie, selon le CERES, M. Kane n'en donne qu'une définition étroite, celle marxiste. L'idéologie, selon le Robert, est l'« ensemble des idées, des croyances propres à une époque, à une société, à une classe », et le dictionnaire ajoute un autre sens, celui de « système d'idées, philosophie du monde et de la vie ». Cette dernière signification est celle adoptée, et correspond à la vision du président-poète.

Pour Abdoulaye Kane (le 29 novembre 1973), les définitions empruntées au petit Robert, pour respectable que soit ce dictionnaire, restent formelles. Il s'agit d'inscrire la « théorie » dans une perspective purement scientifique, c'est-à-dire celle qui fait appel à « un savoir qui explique par raisons démonstratives, mais par-dessus le marché que ces explications conduisent à des expériences, et sont attestées par celles-ci ; l'expérience est la seule vraie sanction de vérification de l'hypothèse. En outre, lorsque ces résultats sont obtenus, ils revêtent le caractère d'universalité et de nécessité, ce qui fait leur objectivité. »

Le matérialisme scientifique en tant que savoir remplit ces conditions, selon lui, en ce sens que non seulement son objet est clairement défini, « la réalité sociale à partir de la succession des différentes formations sociales », mais encore il est expérimental à travers « sa plus haute illustration (...) la lutte des classes qui dure encore aujourd'hui et partout. Bref, l'histoire du mouvement ouvrier, partout où celui-ci a pris conscience de lui-même, montre que les

concepts-clés élaborés par Marx sur l'histoire concrète des hommes sont autant d'instruments rationnels et opérationnels pour changer leurs conditions de vie».

Pour l'exactitude et la prévisibilité d'un tel savoir, il s'agit de distinguer, selon lui, ce qui relève de sa philosophie et ce qui relève de la science. Car « la science n'est pas philosophie et la philosophie n'est pas science. La philosophie est prise de position dans les questions théoriques et pratiques ; et du temps de Marx, la philosophie était moyen de défense de la social-démocratie. (...) jeté dans la bataille idéologique, il lui a fallu se défendre. »

En définitive, ce qu'Abdoulaye Kane n'arrive pas à comprendre, c'est que l'on puisse « isoler ce qu'il appelle la méthode de Marx de l'objet à partir duquel Marx a fondé la science de l'histoire. (...) la dialectique », car, pour lui, « si c'est bien cela « la méthode », alors il s'agit d'un isolement du matérialisme qui signifie du même coup sa défiguration.

Aussi conclut-il en disant : « Je m'interroge toujours sur la conciliation de la pensée du président Senghor et celle de Marx, car vous ne m'avez pas encore désigné leur terrain de rencontre alors que vous ne cessez de dire que le président a retenu de Marx une leçon : laquelle ? »

En renfort à ces camarades de parti, le 1 décembre 1973, Mbaye Jacques Diop intervient encore sur les notions de théorie et d'idéologie.

La théorie, en son sens, n'est pas seulement « un ensemble de concepts producteurs d'une connaissance objective », mais encore « l'action d'observer pour une meilleure compréhension des phénomènes afin d'établir, entre eux, des relations constantes et permanentes ».

Il se trouve pour lui que la théorie marxiste met l'accent principalement sur les données économiques, alors que celle du socialisme africain aura « d'autres prééminences qui ne seront pas seulement les phénomènes économiques, mais les valeurs fécondantes et séculaires de l'homme noir que les pays socialistes d'Occident, imbriqués dans le schéma de Marx, nous envient. Car c'est pour permettre à l'homme noir d'aller de l'avant que le président Senghor ne cesse d'approfondir, chaque jour, la négritude dans sa théorie et dans sa praxis ».

En ce concerne le concept d'idéologie, la définition qui en est faite comme moyen de masquer « certaines réalités » est limitative, car laissant de côté toutes les autres significations. La négritude, par exemple, en tant qu'idéologie nationale, loin de masquer les faits, au contraire « éclaire les idées de nos sociétés en les traduisant dans une perspective dynamique de l'histoire de l'homme noir. »

Ce qui revient à dire que l'idéologie, loin d'être une représentation non scientifique, se donne comme un « ensemble d'idées propres à un groupe humain et traduisant leurs préoccupations ». Sous ce rapport, la voie africaine du socialisme se donne alors comme cet effort des intellectuels africains de penser par eux-mêmes et pour eux-mêmes.

Au final, cette bataille définitionnelle, pour le CERES qui revient encore dans le débat le 4 décembre 1973, a l'avantage de ne pas s'enfermer dans une seule définition, comme le fait le professeur de philosophie. Par ailleurs, si l'on considère que « l'expérience est la seule vraie sanction de vérification d'une hypothèse », alors le marxisme ne peut être conçu comme une science. En effet, comme le notait le président Senghor dans *Nation et socialisme*, « le socialisme n'a pas triomphé, comme le croyait Marx, dans les pays industriels de l'Europe occidentale, mais dans les pays sous-développés d'Europe orientale et d'Asie ». De plus, les paysans, qui étaient souvent considérés comme « quasiimpermeables au ferment révolutionnaires et « voués à la stupidité de la vie rurale » ont démenti ce jugement dans les pays sous-développés ». Et, cerise sur le gâteau, toujours en rapport avec les pays sous-développés, le CERES rappelle la façon dont Marx s'était félicité « de la conquête du Mexique par les Etat- Unis d'Amérique, et qu'il considérait comme un mal nécessaire la conquête de l'Inde par la Grande- Bretagne. »

Il s'agit de réaffirmer encore une fois que le marxisme n'est pas une science, mais une méthode qui reste encore valable en ce sens que « l'Europe a informé notre société et où les réalités du XIX^e siècle subsistent au XX^e siècle (...). Mais précisément, la réflexion philosophique a progressé depuis un siècle, et avec les connaissances, les méthodes scientifiques. Les techniques aussi. Par-dessus si informés que nous soyons par l'Europe, nos réalités ne sont les mêmes ».

S'il est possible d'admettre une interprétation du marxisme de Lénine ou encore de MaoTse-Toung, pourquoi ne pourrait-on pas en avoir une africaine, se demande le CERES ?

Ce que l'on pourrait retenir de ces échanges médiatisés des années 70, c'est une configuration intellectuelle « dominée » par de grandes figures intellectuelles auréolées de leur légitimité académique (Amar Samb, premier agrégé d'arabe, Léopold Sédar Senghor, premier agrégé de grammaire, etc.). On pourrait presque parler d'une époque des « Grands Maîtres » autour desquels graviteraient des disciples et/ou des organisations chargés de la défense de leurs idées, comme le montre le cas du CERES, par exemple, ce qui implique souvent une sorte de luttes entre les « Maîtres » par disciples interposés. A moins que l'attaque d'un des « Maîtres » ne se pose comme rite de passage pour une existence dans le champ intellectuel. Prenons le cas de Léopold Sédar Senghor et toujours du philosophe Abdoulaye Elimane Kane. Ce dernier, à l'occasion de la cérémonie solennelle de distribution des prix aux lauréats du concours général (1971), est appelé à prononcer le discours d'usage sur « Le rôle du dialogue dans la pédagogie scolaire et dans la pédagogie sociale ».

Le Soleil en fait un compte rendu en parlant d'une occasion de « brider la fougue du jeune professeur ». Pour le journal, une telle « hardiesse » méritait d'être médiatisée, pour une plus grande valorisation du « Maître ».

Deux conceptions de l'éducation s'affrontent.³³⁷ Celle du professeur de philosophie consistant à faire de la pédagogie scolaire et/ou universitaire un préalable à celle sociale, puisque les valeurs de connaissance, la discussion par exemple, préparent aux débats publics ultérieurs. Par ailleurs, l'école et la société sont mises en homothétie. Le maître d'école et le maître de la cité joueraient le même rôle.

Pour le poète, une telle symétrie ne sied pas, car les deux mondes (celui de l'école et celui social) ne sont pas identiques. Certes, l'espace scolaire est inséparable de celui de la cité, car l'école « c'est déjà la vie ». Cependant, le monde politique, celui de la cité, précède et même doit déterminer celui de l'éducation. Sous ce rapport, la société a le devoir d'imposer à l'école ses

³³⁷ Voir « Senghor : l'intellectuel, la dialectique et l'éthique », in *Ethiopiennes*, n° 69, 2^{ème} semestre 2002.

orientations en fonction des idéaux qui lui sont propres. En d'autres termes, le maître de l'école dépend du maître de la cité, ce qui signifie alors que le modèle ne doit pas venir du premier mais du second. Aussi le président en profite-t-il pour dérouler sa conception de l'éducation en tant que projet global, contrairement à l'enseignement qui n'est que transmission d'un savoir dans un domaine déterminé. Et surtout, il indique le type de citoyen à former l'*Homo Senegalensis* : celui en phase avec la modernité grâce à la connaissance scientifique (mathématiques et technologies), mais aussi enraciné dans les valeurs négro-africaines (connaissance des mythes), ce qui se traduira dans l'introduction, dans les programmes d'enseignement de la littérature africaine à côté de celle classique.

Si ces échanges sont d'une certaine façon le reflet d'une certaine ouverture durant ces années 70, il faut, cependant, reconnaître qu'à cette période tous les débats n'étaient pas de cet ordre. Il en existait d'autres qui reflétaient les rapports de force dans l'espace public. C'est le cas, notamment, avec celui sur la transcription de la langue nationale wolof avec le décret n°75-1026. En cette circonstance, éclate au grand jour toute la rivalité intellectuelle et politique entre les deux maîtres (LS. Senghor et Cheikh Anta Diop).

En 1977, Cheikh Anta Diop, dont on rechignait à reconnaître le parti politique, crée un journal dénommé « *Siggi* », qui signifie en langue Wolof se tenir debout pour faire face, pour résister. Le ministre de l'Information de l'époque, M. Daouda Sow lui adresse une correspondance (24 janvier 1977) dans laquelle il attire son attention sur les dispositions de l'article 3 du décret 75-1026 du 10 octobre 1975, dont la lecture devait le conduire à s'apercevoir que l'écriture du nom du journal est erronée. En effet, selon la lettre, « la forte articulation du « g » ne saurait entraîner automatiquement l'emploi d'une gémée. S'il en était ainsi, presque tous les mots wolofs d'une certaine structure comporteraient des gémées par le simple fait qu'une consonne est assez fortement articulée ; ceci risquerait de vider de tout son sens la notion même de gémation des consonnes dans nos langues nationales ».

Dans sa réponse du 26 février 1977 contenue dans le numéro 2 du journal en question³³⁸, Cheikh Anta Diop dit : « Monsieur le Ministre et cher compatriote, nous comprenons que vos fonctions qui vous mettent en rapport avec la presse vous obligent à accomplir des tâches délicates. Aussi tenons-nous à vous faire savoir que par-delà votre personne, notre réponse s'adresse à l'Autorité qui vous a mandaté. »

Pour lui, c'est le président de la République qui est derrière une telle exigence visant à imposer sa propre politique des langues nationales. Or, cela rend, selon lui, « la langue wolof partiellement inintelligible aux nationaux, comme le prouvent les exemples suivants tirés du décret (...)».

Soc = être enrhumé

Socul = il n'est pas enrhumé.

Cette transcription est fautive en ce qu'elle confond l'occlusive sourde palatalisée « t » transcrite « c » avec l'occlusive sonore palatalisée « d » transcrite « j ». Ainsi, le terme que le décret traduit par « être enrhumé », signifie frotter, encore faudrait-il géminer la dernière occlusive sourde « *socc* », tandis qu'être enrhumé se dit « *soj* » (...) il n'est pas enrhumé se dit « *sojul* »³³⁹.

De plus, il suggère d'abroger les articles 8, 10 et 11 dont la transcription est, selon lui, incorrecte :

Art. 8 : *booka pour bokk* = avoir en commun

Art. 10 : *soona pour sonn* = être fatigué

Art. 11 : *leeka pour lekk* = manger.

Ce déplacement de l'accent tonique transformant les monosyllabes en disyllabes ne se voit que chez les étrangers articulant mal la langue.

Pour Cheikh Anta Diop, la volonté d'imposer un « ordre culturel » se voit dans la manière dont le texte a été élaboré et publié sans tenir compte des remarques et observations qu'il avait signalées en son temps en tant que spécialiste. Et pour un texte qui met en jeu l'avenir culturel du pays, « il eût été plus normal de populariser d'abord le décret au niveau des masses et de

³³⁸ Cette question du doublement de certaines consonnes entraîna tout de suite un débat public faisant intervenir les animateurs d'un autre journal *And Soppi* (changer ensemble) : Mamadou Dia, Sémou Pathé Guèye, MaguetteThiam et Samba DiouldéThiam.

³³⁹ *Siggi*, n° 2, février 1977.

le soumettre ensuite à un référendum : on n'impose pas à la sauvette un texte qui engage le devenir culturel d'un peuple, comme si on voulait sceller une fois pour toutes le destin de celui-ci ».

Et de conclure : « Pour la circonstance, le président qui s'étend habituellement sur les questions culturelles, aurait pu défendre « son » décret à la radio et à la télévision, en articulant lui-même, les phonèmes dont l'usage est controversé »

Cheikh Anta Diop, en définitive, refusa de changer la double gémation, et choisit un nouveau titre : *Taxaw* : se tenir debout, pour faire face, pour résister, ce que traduit l'éditorial du premier numéro (avril 1977) : « L'ère de l'arbitraire et du pouvoir personnel est loin d'être révolue au Sénégal. Nous le savions tous déjà. Le lecteur trouvera dans cette édition de nouvelles pièces à conviction, et, entre autres, la loi du 28 mars 1977 sur la transcription des langues nationales. (...) Aussi avons-nous préféré changer de nom : « Siggì » demeure un acte de refus ; vive « Taxaw ».³⁴⁰»

Un autre exemple pouvant encore corroborer ces rapports de force dans les débats publics est l'interdiction du film de Sembène Ousmane, « *Ceddo* » (1977)³⁴¹. Après le journal « *Siggì* », au nom du décret n° 75-1026, c'est la transcription du titre du film qui est jugée erronée. En réalité, ce qui est en jeu dans cette création artistique dépasse la linguistique. Elle pose, d'une part, les rapports entre l'identité culturelle africaine et les religions révélées. Sont soulignés, en effet, les conflits entre ces dernières et les sociétés africaines à travers, par exemple, le changement des noms traditionnels par d'autres musulmans ou chrétiens. D'autre part, les faiblesses des sociétés négro-africaines sont mises à jour à travers les chefs traditionnels, dont certains ont souvent pactisé avec les envahisseurs pour des intérêts particuliers. Et les guides religieux musulmans qui ont renversé ces chefs traditionnels pour instaurer leur propre pouvoir ne sont pas épargnés. Dans le film, les ambitions d'un certain marabout sont présentées avec dérision. C'est dire que ce qui se jouait dépassait l'esthétique et, comme le dira le journaliste

³⁴⁰ *Taxaw*, n°1, avril 1977.

³⁴¹ L'interdiction sera levée en 1983 à la faveur de l'ouverture démocratique du débat des années 80 ou encore ce que Babacar Diop Buuba nomme « l'ère de la « désenghorisation », dans « Malaise autour de *Ceddo* », *Revue Africaine de communication*, n°7, septembre-octobre 1984. Sur ce film, voir Le professeur Madiou Diouf (Département des lettres modernes, Université de Dakar), *Le Soleil* du 10 juillet 1984 ; Senghor et *Ceddo* de Sembène », de Mademba Ndiaye, *Walfadjri*, n°1464, du 31 janvier 1997.

Mademba Ndiaye dans son article sur « Senghor et Ceddo de Sembène », il s'agit d'« un « D » pour cacher l'essentiel » (Walfadjri du 31 janvier 1997). Car il est évident que pour une idéologie comme la négritude défendant les valeurs noires, cette peinture non reluisante des sociétés négro-africaines ne participe pas à leur valorisation. Et laisser prospérer une telle image risquerait plus ou moins de porter atteinte aux efforts de « restauration » de la conscience noire.

En résumé, il faut retenir que les deux aspects caractéristiques de cette période des années 70 de monopole politique et médiatique sont à la fois l'ouverture avec l'instauration de débats publics médiatisés, mais aussi la « fermeture » avec l'« imposition » d'un ordre culturel propre au détenteur du pouvoir. Le rapport de force semble alors plutôt favorable aux clercs détenteurs de la compétence et du pouvoir politique pour certains. Il faut se demander alors si, par la suite, les choses vont s'améliorer ou changer, avec l'émergence de la presse privée (*Le Politicien* (1975) de Mame Less Dia ou encore *Promotion* (1972) de Boubacar Diop). En d'autres termes, la diversité médiatique conduira-t-elle à une nouvelle configuration des échanges, avec l'émergence de nouvelles tribunes d'expression donnant plus de poids aux médias ? Les acteurs pourraient-ils, ce faisant, contribuer à l'émergence d'un plus grand nombre d'acteurs sociaux ? Les rapports entre eux pourraient-ils être influencés par les instruments de communication ? Autrement dit, les rapports de force pourraient-ils évoluer ?

7.2 Les nouvelles tribunes et les légitimités concurrentes : 1980-2000

Les premiers accélérateurs du pluralisme médiatique au début des années 80 sont à chercher dans la presse écrite. Et les deux figures représentatives sont *Sud Magazine* et *Walfadjri Magazine*, par leur légitimité historique, mais aussi par les nouvelles tribunes offertes aux intellectuels.

7.2.1 Les nouvelles tribunes : la presse écrite et audiovisuelle

7.2.1.1 Walfadjri 342

L'un des « fils aînés » de la presse privée *Walfadjri* (Aurore en arabe³⁴³) est créé par un arabisant, Sidy Lamine Niasse (né en 1950 à Kaolack). Une partie de sa vie semble liée à l'organe de presse. Pourtant issu d'une famille maraboutique, les Niassènes, très connue dans le pays et dans la sous-région (Mauritanie, Nigéria, etc.), et ayant fait ses études de droit et de législation islamique en Egypte, au Caire, rien ne le prédestinait à entrer dans le monde de la presse. Dans *Un Arabisant entre presse et pouvoir*,³⁴⁴ il raconte que c'est en prison (du 2 novembre 1979 au 2 novembre 1980)³⁴⁵ que l'idée lui est venue de créer un journal : « Je n'ai commis ni crime ni délit. Mais le pouvoir semblait souffrir du fait que j'étais né de même père et de même mère qu'un homme jugé alors dangereux pour la stabilité politique de ce pays. A la barre, le procureur Jacques Baudin a remarquablement rappelé La Fontaine à ce propos : « Si ce n'est toi, c'est donc ton frère », a-t-il lancé pour justifier ma condamnation. Ce Sénégal des années quatre-vingt aurait pu arborer sur son drapeau la devise du loup de la fable, pour dire que « la raison du plus fort est toujours la meilleure. Malheur aux faibles et aux « sans voix » !

Un autre incident survenu lors de mon incarcération me le confirme. Je reçois un matin, alors que je suis en prison, un exemplaire du journal satirique *Le Politicien*. Un article m'y est consacré. Mais nul n'avait jugé bon de me demander mon opinion, afin de la confronter aux différentes approches de la question alors évoquée. Cette manière cavalière de procéder me fait l'effet

³⁴² D'abord hebdomadaire en 1987, *Walfadjri* deviendra semi-quotidien (3 fois par semaine) en février 1993, puis quotidien le 3 novembre 1993. Les troubles post-électorales de 1988 ainsi que les événements sénégal-mauritaniens de 1989 (incidents frontaliers ayant entraîné dans les deux pays l'exode forcé de milliers de personnes) ont été des facteurs qui ont grandement contribué à des ventes exceptionnelles (dépassement de la barre des 5000 exemplaires, voire 7000 exemplaires). Comme le reconnaît Sidy Lamine Niasse dans *Un arabisant entre presse et pouvoir*, Dakar, Groupe Walfadjri, 2003, p. 76, « Pour dire vrai, la date du lancement du quotidien n'est pas choisie au hasard. Nous entrevoyions des consultations houleuses et une atmosphère post-électorale tendue. Ce sont les meilleurs moments de vente, les Sénégalais étant avides d'informations politiques à chaud. Cependant, contre toute attente, c'est un événement dramatique qui va « booster » les ventes de la presse sénégalaise, avec l'assassinat du vice-président du Conseil constitutionnel, à la veille de la proclamation des résultats officiels des élections législatives, en mai 1993. »

³⁴³ Les commentaires liés à ce nom sont multiples : « *L'aurore* est arrivé à l'aurore » pour signifier sa place dans le paysage médiatique ; l'aurore vient dissiper les ombres de la nuit et apporter la lumière par rapport au contexte politique et médiatique régnant dans les années 80.

³⁴⁴ Sidy Lamine Niasse, *Un arabisant entre presse et pouvoir*, Dakar, Groupe Walfadjri, 2003.

³⁴⁵ Les raisons de cet emprisonnement sont liées aux activités de son frère Ahmed Khalifa Niasse, surnommé l'Ayatollah de Kaolack, qui préconisait une révolution islamique avec la Libye comme point d'appui, suite à celle iranienne à la même époque.

d'un électrochoc. Combien de Sénégalais, avant moi, ont fait les frais d'un tel procédé discourtois, injuste ? Cela doit-il continuer ainsi ? Dans ma cellule, commence à germer l'idée qui m'accompagnera pendant les derniers mois de ma détention. Dans ma tête, cette ambition prend forme, de faire naître une presse objective, donnant la parole à tous ceux qui se sentent exclus du paysage médiatique embryonnaire de l'époque³⁴⁶. »

Ce réflexe de lutte contre l'injustice et de défense des faibles, des « sans voix » ne semble pas être la seule raison. Il en existe une d'ordre idéologique. En effet, dans le même ouvrage, l'arabisant affirme : « C'est dans ce contexte particulier du début des années quatre-vingt que je me résous à adopter une démarche volontariste. Alors que le discours islamiste souffre encore d'un manque de repères dans l'espace politique, il s'agit de trouver un moyen de porter haut cette voix que l'ostracisme d'une certaine élite occidentale veut limiter aux sphères de l'obscurantisme et de l'opportunisme.³⁴⁷ »

Une orientation propagandiste, qui sera très visible dans les premiers numéros, avec les positions très tranchées du journal par rapport à la question palestinienne ou encore iranienne. Mais très vite, elle sera contrebalancée par la suite, comme il le reconnaît lui-même, par la présence au sein de l'équipe rédactionnelle de professionnels des médias faisant la part des choses entre l'idéologie et l'information.

« A ses débuts, *Walfadjri* est surtout un journal d'opinion islamique, multipliant les slogans et soucieux de véhiculer les convictions de ses animateurs. Malgré tout (...) son ambition est d'être un journal d'informations. Cette dernière dimension finira par s'imposer petit à petit. Elle porte la marque de Mouhamadou Tidiane Kassé, de professionnels puis celle d'autres journalistes venus nous rejoindre par la suite, grâce à son entremise.³⁴⁸ »

Le but du projet devient alors de contribuer aux débats publics sur les questions sociopolitiques et économiques, et surtout de confronter l'islam et les problématiques de l'heure, ce qui transparaîtra dans les thématiques des dossiers confectionnés par le journal sur :

³⁴⁶ Sidy Lamine Niasse, *op. cit.*, p. 40-41.

³⁴⁷ Sidy Lamine Niasse, *op. cit.*, p.29-30.

³⁴⁸ Sidy Lamine Niasse, *op. cit.*, p. 46

- L'islam et la religion traditionnelle (n°14 du 12 au 26/10/1984) ;
- L'Etat et les confréries religieuses (n°15 du 25/10/84 au 09/11/84) ;
- La laïcité (n°19 du 28/12/1984 au 11/01/1985) ;
- Le recrutement et la formation des enseignants en langue arabe (n°64 du 28/11/86 au 11 /12/86), etc.

Mais c'est surtout la façon dont ce journal va constituer, tout à ses débuts, une tribune de plus pour les intellectuels dans les années 80-90. A titre individuel ou au nom d'une association, ils interviennent sur diverses questions d'ordre politique, religieux ou encore idéologique.

Dr Daouda Diouf, Secrétaire Général du CERID à propos du film de Martin Scorsese « La dernière tentation du Christ » (*Walfadjri* n° 137, 18 novembre 1988), propose un article intitulé le « Verbe de Dieu profané ». Dans ce dernier, il fustige la manière dont est présenté le Christ dans le film, même s'il n'est pas un chrétien. En effet, sur l'affiche, l'image du Christ est superposée à celle d'une femme nue.

Pathé Diagne, linguiste et éditeur, y analyse en trois parties la question de l'expérience démocratique sénégalaise. Dans la première partie, il aborde la « crise de l'Etat PS ou dérive de l'expérience démocratique » (n° 215, du 15-21 juin 1990) ; dans la seconde partie, les types de relation au sein du Parti (« entre courtisans et partisans », n° 216, du 22-28 juin 1990) ; et dans la dernière, les menaces portant sur la démocratie (« l'alternative face aux menaces sur les traditions démocratiques », n° 217, du 29 juin au 5 juillet 1990). Son examen d'une telle expérience, loin d'en faire une exception politique à louer, comme c'est souvent le cas en fait, en donne une lecture mettant l'accent sur les limites : avec le développement des courtisans et des partisans du pouvoir en place constituant un véritable danger pour la démocratie. Approche qui tranche avec les discours habituels.

Abdoulaye Ly y développe sa conception du rapport entre l'islam et le socialisme dans plusieurs numéros (*Walfadjri* n° 269, 5-11 juillet 1991 ; n° 270, 12-18 juillet 91 ; n°271, 19-24 juillet 91 ; n° 271, 19-24 juillet 91)³⁴⁹. Il soutient

³⁴⁹ Dans *Walfadjri* n° 272, du 26 juillet-1 août 91, il parle de l'idéologie en général ; dans le n° 273, 2 août-8 août 91, de l'idéologie politique en particulier ; et dans le n°274, 9 août-15 août 91, de la politique idéologique au service du peuple travailleur, ici et maintenant.

qu'un grave problème de cohérence intellectuelle et morale existe chez la majorité des militants musulmans et progressistes croyants du Sénégal. En effet, ils n'ont pas encore compris, selon lui, qu'il est difficile d'obtenir une adhésion des masses populaires en leur tenant deux langages sans convergence : celui politique et celui religieux.

La solution résiderait dans une cohérence à instaurer entre les deux types de discours. Et cela est possible. Il suffirait de ne plus poser une opposition irréductible entre matérialisme et religion, de ne plus identifier de façon irréductible le marxisme et l'athéisme, démarche conciliatrice seule capable de conduire à une action politique efficace et conforme à la culture scientifique. En effet, cette non opposition entre le marxisme et la religion permet de conserver le noyau scientifique du socialisme utile à l'analyse concrète des situations qui se présentent à l'individu, et de ne pas nier les situations concrètes dans lesquelles les gens vivent et qui façonnent leur agir. Dans le cas en question, celui sénégalais, il s'agit de tenir compte alors du poids de l'islam qui y existe depuis des siècles. L'action politique et celle religieuse restent liées.

D'ailleurs, souligne-t-il, une lecture du Coran non éloignée de son contenu éternel met en avant une dimension de l'action transformatrice de la société. Se référant alors à l'islam sunnite dominant au Sénégal, il montre qu'il existe deux interprétations de l'eschatologie : une première, conservatrice et réactionnaire souvent utilisée par certains régimes oppresseurs, une seconde, progressiste et optimiste, qui, au nom de la vie future, fonde une action de perfectionnement de ce qui est présent en vue de ce qui est à venir. Ceci expliquant cela, il n'est pas surprenant qu'il poursuive dans le même journal ses réflexions sur le devoir des intellectuels en matière de théories politiques au service du peuple travailleur dans *Walfadjri* n° 281, 11-18 octobre 1991 ; et dans le n°283, 18-25 octobre 91, de l'emploi de la dialectique dé-dogmatisé ; dans le n°284, 25-01 novembre 91, des tâches en matière politique. Ou encore sur les relations entre la religion et la science dans *Walfadjri* n° 287, 15-22 novembre 91 et n° 289, 29 novembre 91, sur l'exigence de la liberté religieuse et de la tolérance réciproque.

En plus d'être une tribune supplémentaire pour l'approfondissement des points de vue particuliers, le journal *Walfadjri* se donne comme un espace de débats publics en fonction de l'actualité. En matière d'éducation, le débat sur ce qu'il est convenu d'appeler « L'affaire Famara Sarr » en est un exemple.

Le 9 mai 1990, au lycée Lamine Guèye (ex-lycée Van Vollenhoven), lors d'un exposé philosophique sur la pensée de Descartes, l'enseignant Famara Sarr est amené à affirmer que la perfection de Dieu ne peut l'amener au mensonge, possibilité, en revanche, envisageable pour l'humain. Un élève de la classe, Ibrahima Mbengue, considère une telle affirmation comme blasphématoire en ce sens qu'elle conduirait à donner à l'humain une capacité et à l'ôter au divin. Aussi décide-t-il de l'agresser à la fin de l'exposé. La décision du conseil d'établissement est l'exclusion. Le regroupement des élèves musulmans du Sénégal, trouvant la décision inopportune et injuste, se mobilise pour le défendre.

Sidy Lamine Niasse, dans *Walfadjri* (n° 212 du 25-31 mai 1990 et 213 du 01-07 juin 1990), réagit sous le titre « Provocation ou ignorance ? ». Il pose le débat sur l'enseignement de la philosophie dans un pays musulman. Selon lui, le rôle de l'enseignant, quelle que soit la discipline, n'est pas de heurter la sensibilité de l'apprenant, surtout s'il est dans « un pays imprégné de culture islamique ».

Pour lui, enseigner « Le discours de la méthode » de Descartes doit conduire à l'usage de la bonne méthode. Cette dernière ne revient certainement pas à provoquer les apprenants en « froissant » leurs convictions religieuses. Aussi jouant sur le titre de l'ouvrage de Descartes dans son article, se demande-t-il s'il ne faut pas apprendre à distinguer « le discours et la méthode ».

Pour le journaliste Abdourahmane Camara (*Walfadjri* n° 213 du 01-07 juin 1990) il ne s'agit pas de faire le procès de l'enseignant ou encore de ses stratégies pédagogiques, mais de s'interroger sur la méthode d'enseignement d'une discipline donnée : la philosophie. Doit-elle se conformer à la société ? Ou doit-elle participer au développement de l'esprit critique ?

Pour les enseignants de la discipline, regroupés en la circonstance en un collectif, la question n'est point d'ordre pédagogique, elle (re) pose le problème des rapports entre la foi et la religion, relations qui ont souvent été

conflictuelles, comme le prouve la figure emblématique socratique, accusée de douter de l'existence des dieux dans *L'Apologie*. Pour ces derniers, ce n'est pas aujourd'hui que le soupçon d'athéisme est invoqué à l'endroit des philosophes.

Ce qui se joue, en réalité, pour les enseignants est de l'ordre des valeurs à inculquer aux apprenants. Pour former des citoyens ne faut-il se limiter qu'aux seules valeurs tirées du domaine religieux ? Ne faut-il pas s'intéresser à d'autres domaines comme la philosophie, qui cultive l'esprit de questionnement, l'esprit critique ? L'importance de telles interrogations conduira un autre journal, *Sud Hebdo*, par l'intermédiaire du journaliste Ibrahima Fall dans les n°107 du 31 mai 1990 et n° 108 du 7 juin 1990, à prolonger la réflexion en rapport avec le nouvel état d'esprit qui est en train de se faire jour : l'intolérance. Pour lui, cette dernière « tend à devenir l'attitude la mieux partagée sur la scène politique et sociale sénégalaise. Si le tapage fait autour de cette affaire s'était limité à l'enceinte du lycée Lamine Guèye, il n'y aurait rien à redire. Mais il a été le prétexte trop facile d'une instrumentalisation politique aux desseins inavoués. Sinon comment expliquer que le Regroupement des élèves musulmans du Sénégal, qui était aux premières lignes pour la défense des droits de l'élève Ibrahima Mbengue, ait été relégué au second plan quand il s'est agi de médiatiser l'affaire par le biais d'une conférence de presse tenue au Novotel ? Un professeur de philosophie dont la qualité essentielle est d'être critique ne peut-il librement intervenir sur le champ de l'argumentaire philosophique avec les armes de la remise en situation ? »

Dans tous les cas, « L'affaire Famara Sarr » aura été un bon prétexte pour discuter non seulement de ce qu'est la philosophie, de ses finalités, mais surtout des valeurs à transmettre aux futurs citoyens et montrer le rôle joué par les médias en tant qu'animateurs, stimulateurs des échanges, mais encore en tant qu'instruments de rappel des valeurs devant exister dans l'espace public, à l'image de la tolérance.

Le second magazine ayant encore contribué à élargir les espaces d'expression est *Sud Magazine*.

7.2.1.2 Sud Magazine³⁵⁰

Le contexte de la création du magazine renvoie à un environnement politique dominé par le parti unique ou unifié, avec, comme corollaire, la « pensée unique » véhiculée par les médias d'Etat, ce qui signifie qu'il était risqué, voire aventureux, de vouloir créer un média indépendant. Pourtant, ce défi fut relevé par un groupe de journalistes, anciens du journal *Le Soleil* et anciens condisciples du CESTI,³⁵¹ ce qui fait dire à l'un des membres fondateurs, lors du 25^e anniversaire en 2011, Abdoulaye Ndiaga Sylla :

« Pari insensé, prétention injustifiée, besoin d'un ailleurs pour des aventuriers. Dans un torrent de sarcasmes, que n'a-t-on dit quand Babacar Touré, le regretté Ibrahima Fall, Sidy Gaye, Ibrahima Baxum et moi avons lancé «Sud communication» un matin de mars 1985, avant d'être rejoints par d'autres confrères ? Le cours de l'histoire a confondu les contempteurs et fait mentir les présages » (29/3/11).

Pour lui, il fallait « oser oser » dans un tel « climat (de) répression tous azimuts contre toute velléité de remise en cause de l'ordre autoritaire du régime en place.

Par ailleurs, ce projet visant à contribuer à un environnement informationnel pluraliste fut une œuvre véritablement volontariste. En effet, comme le note Abdoulaye Ndiaga Sylla dans son témoignage à propos des débuts du journal, « Quand on se lance un défi, on pense aux moyens pour le relever. Que faire ? Se cotiser. 100 000 francs Cfa par personne (150 euros). Les salaires suffisant à peine à assurer l'ordinaire, tout le monde ne pouvait s'aligner. Finalement, on se décide à laisser le soin à tout partant d'apporter sa contribution. En nature ou en espèces. Une table, une chaise, une machine à écrire... Une mutualisation des maigres moyens en somme. Babacar Touré, alors responsable du département communication de Enda Tiers monde, démissionne, prend en charge le loyer mensuel et l'équipement, l'occupe avec Abdoulaye Bamba Diallo, aujourd'hui éditeur de «Nouvel

³⁵⁰ La dénomination du journal viendrait de la volonté du groupe de professionnels des médias de s'inscrire dans le dialogue Nord-Sud tout « en ne perdant pas le nord ». D'abord *Sud Magazine*, le journal deviendra *Sud Hebdo* (1988), puis *Sud quotidien* en 1993, à la faveur de l'élection présidentielle de février 93.

³⁵¹ Babacar Touré, Abdoulaye Ndiaga Sylla, Ibrahima Fall, Madior Fall, Ibrahima Baxum, Abdoul Latif Coulibaly, etc.

horizon», et Mame Fatou Fall, son assistante, pour coordonner les activités de la structure naissante. Les autres membres du groupe restent dans leurs rédactions tout en participant aux activités de «Sud», principalement la confection de *Sud Magazine*, première publication de presse réalisée au Sénégal, en utilisant la production assistée par ordinateur (Pao) et, pour quelques années, le navire-amiral du groupe. Une disposition de la Convention collective des journalistes donnait en effet la possibilité à tout journaliste salarié d'un organe de presse de collaborer avec une publication à la condition qu'elle ne soit pas concurrente. C'était le cas avec *Sud Magazine*, trimestriel d'information, dans un paysage médiatique où il côtoyait *Le Soleil*, quotidien, l'Agence de Presse Sénégalaise (APS), la revue mensuelle du ministère de la Communication³⁵² ».

Le véritable défi à relever, en définitive, était celui de la création d'un autre espace de prise de parole permettant de débattre des questions de l'heure. Et surtout conduisant à une visibilité des idées de certains intellectuels qui n'étaient pas dans les bonnes grâces du pouvoir politique en place. L'illustration d'une telle opportunité est donnée par le débat opposant les deux juristes, Kader Boye et Mariel Zounkeu, sur les institutions au Sénégal (*Sud Hebdo*, jeudi 24 novembre 1988).

Le journaliste Babacar Touré, dans l'éditorial de *Sud Hebdo* du 27 octobre 1988, traite de l'Etat et des institutions. Il évoque, à l'occasion, la crise au sein de l'Assemblée nationale en raison de la volonté d'un groupe de députés (une soixantaine) décidés à rassembler des signatures pour « déposer » le président de l'Assemblée nationale. Le journal, dans sa mise en page, présente par la même occasion, sous la « rubrique politique », une contribution de Kader Boye intitulée « La crise des institutions ». Une telle juxtaposition n'est pas fortuite et tend à confirmer ce que l'éditorial affirme.

Pour Kader Boye, on assiste à une crise de toutes les institutions importantes du pays : le gouvernement, l'Assemblée nationale, le Conseil économique et social, l'armée, la magistrature, l'université. Les raisons sont doubles : le Parti-Etat non codifié et la concentration de tous les pouvoirs entre les mains du président de la République et du secrétaire général de la présidence de la

³⁵² Témoignage : le 29/3/11.

République. Les conséquences qui en découlent sont multiples : une banalisation des institutions constatable avec les attaques violentes contre ses représentants ; un discrédit auprès de l'opinion publique qui, en cas de problèmes, ne se réfère qu'à la seule instance capable de trouver des solutions : la présidence de la République ; un déséquilibre, car aucune institution ne fonction à part celle de la présidence de la République.

Il est évident qu'occasion ne pouvait être mieux choisie pour *Le Soleil* de donner la parole à un autre juriste ne partageant pas le même point de vue.

Le 14 novembre, Mariel Zouankeu, un proche du parti au pouvoir (le Parti socialiste), intervient. Pour lui, il n'y a pas crise, mais bien au contraire un « équilibre des institutions », comme s'intitule sa contribution.

« Nos institutions sont fondées sur un équilibre politique et juridique qui garantit leur rationalité et leur régénération, en un mot, un équilibre qui permet leur adaptation permanente et souple à notre environnement socioéconomique et culturel. A condition bien entendu que chaque acteur de la vie politique joue loyalement le rôle que la Constitution lui assigne. »

Les erreurs de son collègue proviendraient de la confusion entre les hommes et les institutions en lien avec son « attachement pour l'alternance ». Dans le premier cas, il estime que « le départ de certains ministres serait (...) une manifestation de l'instabilité de l'institution ministérielle ; le changement des titulaires de certaines hautes fonctions (premier président de la Cour ou président de l'Assemblée nationale) serait une manifestation de l'instabilité de l'institution même qu'est la Cour suprême ou l'Assemblée nationale. C'est un peu comme si notre collègue confondait la langue et la parole. A ce sujet, on se souvient du propos de Roland Barthes : « la langue est une institution, un corps abstrait de contraintes ; la parole est la part momentanée de cette institution que l'individu prélève et actualise pour les besoins de la communication » ».

Concernant enfin l'article 32 de la Constitution qui interdit le cumul de la fonction présidentielle et celle de secrétaire général du parti socialiste, Mariel Zouankeu se demande si une telle affirmation ne procède pas d' « une lecture rapide, et donc inexacte de notre constitution ». En effet, si l'on retourne à la Constitution initiale du 7 mars 1963, cette interdiction ne pouvait pas

s'appliquer au chef de l'Etat en raison des liens quasiinstitutionnels qui existaient entre le parti (Union Progressiste Sénégalaise) et l'Etat. Les fonctions de secrétaire général et de chef de l'Etat étaient confondues.

En définitive, n'y aurait-il pas méprise sur la nature du système politique en place, selon Mariel Zouankeu ?

« Kader réplique », titre *Sud Hebdo* aiguisant la polémique entre les deux juristes.

Selon ce dernier, il ne s'agit pas seulement d'un débat d'universitaires, mais bien d'un débat politique, car « mettant en cause la vie de la nation ». Aussi, se décide-t-il à répondre sur la forme et le fond.

Sur la forme, il regrette que la promesse ne soit pas tenue. En effet, s'il s'agissait de démontrer l'équilibre des institutions, le corps de l'article « ne contient rien qui s'(y) rapporte », en lieu et place un exposé en deux parties : déstabilisation volontaire des institutions et méprise sur la nature du système politique. Aussi conclut-il à un « hors-sujet ».

Sur le fond, si le secrétaire général du parti et le chef de l'Etat sont confondus, en raison de la primauté du parti, il faut se demander si le respect doit être accordé à la loi (l'article 32), ou au parti. Or, on semble faire appel à « une certaine pratique conforme à la tradition parlementaire de la 4^e République française ».

Pour mieux prouver sa volonté de stimuler les échanges, *Sud* ouvre encore à cette occasion ses pages à d'autres intervenants : Serigne Diop³⁵³, spécialiste de droit constitutionnel et de sciences politiques, ainsi que des non juristes (des étudiants, un documentaliste, un citoyen),³⁵⁴ qui soutiennent l'un ou l'autre camp, contribuant à « attiser » la polémique. Au final, le mérite de l'hebdomadaire en question est alors non seulement de publiciser les points de spécialistes du droit, de permettre à des non universitaires de participer aux échanges, mais surtout de rendre plus visibles dans l'espace public d'autres acteurs sociaux, notamment ceux qui n'en avaient pas encore la chance en raison de leurs points de vue différents.

³⁵³*Sud Hebdo*, n° 27, 17 novembre 1988.

³⁵⁴*Sud Hebdo* n° 30, du 8 décembre 1988 : Marcel Mendy, documentaliste ; Ahmed Ndiaye, étudiant en philosophie, et Amang Diène Sy - Cité Gibraltar- Dakar. ; *Sud Hebdo* n° 32, du 22 décembre 1988 : Mathew Wade, ancien étudiant de M. Zouankeu, Mohamed El Habib Kébé, 1^{ère} année en sciences juridiques à l'université de Dakar.

Et ce processus de visibilité publique entamé par la presse écrite (*Walfadjri* et *Sud*) va se poursuivre avec la presse audiovisuelle (*Sud FM* et *Walfadjri FM*) grâce à l'organisation et à la multiplication des débats publics en langues nationales, permettant à un plus grand nombre de personnes de participer et surtout d'atteindre un plus large public.

7.2.1.3 Sud FM

La première radio privée du Sénégal est *Sud FM* née le 1 juillet 1994. Elle voit le jour avec la libéralisation des ondes au début des années 90. Elle s'installe d'abord à Dakar (98.5) et sa banlieue (91.7) pour des raisons stratégiques, puis très vite en moins de deux ans, s'attelle au maillage du territoire national (Saint-Louis (93.2), Thiès (102.2), Mbour (106.9), Kaolack (94.6), etc.) en vue d'une communication de proximité³⁵⁵. Son influence est liée à la place dévolue aux langues nationales. En effet, dans la grille des programmes, la langue wolof occupe 60 % et le Français 40 %. Et dans les autres stations régionales s'ajoutent à ces deux langues celles plus parlées dans la zone d'implantation. Ainsi par exemple, à Saint-Louis, les programmes sont en wolof, français et pulaar. A Diourbel, en français, wolof et sérère. Dans le sud du pays, à Ziguinchor, en français, wolof, diola et pulaar.

Sans accorder un espace particulier aux intellectuels en tant que tels, la radio va constituer un canal d'expression pour divers experts dans les domaines économique, éducatif, environnemental, etc. Ainsi, Abdoulaye Sène, ingénieur en génie civil et spécialiste des vallées fossiles, aborde la question de l'eau comme enjeu en tant que ressource rare pour ce siècle (*Sud Fm* 7/5/1999 et 14/5/1999). Le professeur Djibril Samb, philosophe, traite de l'Afrique et de la mondialisation (*Sud FM* 15/5/1999), etc. Assaitou Teigne Diouf,³⁵⁶ dans son analyse de l'impact de la radio dans les années 2000, présente un tableau mettant en corrélation l'âge et le niveau d'étude des auditeurs :

³⁵⁵ Il existe même une station de Banjul en Gambie sur la fréquence 92.1, sous la forme d'une filiale depuis le 28 mai 1997.

³⁵⁶ Aïssatou Teigne Diouf, *Analyse sociologique des émissions interactives « Wax sa xalaat » dans trois radios privées de Dakar (Sénégal) : Walf, Sud et RFM*, Dakar, Université Cheikh Anta Diop, (mémoire de maîtrise) 2004-2005, chapitre 1, p. 45.

Tableau :

Code des tris : 1 (analphabète) ; 2 (école maternelle ou *daara*, école coranique) ; 3 (école primaire) ; 4 (école secondaire)

Niveau \ Age	1	2	3	4	5	TOTAL
16-26	6	4	8	13	22	54
26-36	7	7	3	10	9	41
36-46	9	6	5	8	5	33
46-56	12	7	3	2	-	18
56 et +	3	4	4	2	1	14
TOTAL	37	28	23	35	37	160

Le constat est qu'il y a autant d'auditeurs ayant le niveau d'études supérieures (37) que d'auditeurs analphabètes (37). Cette égalité n'est pas sans rapport avec l'usage des langues nationales par la radio, donnant une légitimité à la parole de celui non instruit en langue française. C'est dire que l'on va assister de plus en plus à la montée en puissance de la parole profane face à celle de l'expertise. Et ce qui va le prouve, c'est la manière dont, dans les émissions interactives en langues nationales comme « Wax sa xalaat » (Donner son opinion),³⁵⁷ la parole du spécialiste va prendre de moins en moins le dessus, ce qui s'expliquerait par le fait que souvent ce dernier se considère comme une personne-ressource à laquelle on fait appel en cas de besoin et qui possède un espace propre comme celui d'« Avis d'expert ». C'est ainsi qu'une pharmacienne dit : « Je n'ai participé à l'émission qu'une seule fois. C'était lorsqu'on parlait des médicaments de la rue et de la cherté des médicaments vendus dans les pharmacies. En tant que pharmacienne, je suis intervenue pour parler de l'initiative de Bamako et préciser aux

³⁵⁷ *Wax sa xalaat* (donner son opinion en wolof) créée en 1999. Organisée du lundi au vendredi pour une durée de 15 à 20 minutes, entre 16 heures et 18 heures, l'émission permet au journaliste-animateur de susciter le débat autour d'une question d'actualité et de faire participer les auditeurs par voie téléphonique.

Sénégalais qu'il vaut mieux acheter un bon médicament qui vous soigne une fois pour toutes que d'acheter du paracétamol périmé tous les jours qui, au lieu de guérir la maladie, en développe d'autres.³⁵⁸»

La seconde radio, *Walfadjri*, en revanche, va organiser de façon systématique un débat public à travers l'émission « *Dine ak Jamono* » (Religion et société).

7.2.1.4 Walfadjri Fm

Walfadjri FM (101.4) voit le jour en novembre 1997. Le pari de son fondateur, Sidy Lamine Niasse, est d'en faire un lieu d'échanges. Le choix porté sur le journaliste Mame Less Camara, qui venait de quitter la radio nationale, n'était pas un hasard. Il s'agissait certes d'un familier de la « maison » puisqu'il écrivait dans le journal sous le pseudonyme d'Abdou Sow, mais encore parce qu'il avait fait ses preuves à la radio nationale, avec l'émission politique « Face à face », espace d'expression et de débats pour les acteurs politiques. Aussi dit-il : « Encore une fois, nous avons parié sur un professionnalisme aguerri dont nous mesurons les besoins de disposer d'un espace familial où manifester ses qualités éminentes dans tout leur éclat.³⁵⁹ ».

Avec l'émission *Diiné ak Jamono*, il est question de confronter des intellectuels d'horizons divers, notamment ceux issus de la formation européenne et ceux formés dans d'autres espaces, principalement les pays arabes.

7.2.1.4.1 Diine ak Jamono

Diine ak jamono est une émission en langue nationale wolof et se déroule tous les vendredis de 15 h 30 à 17 h, avec une pause informationnelle à 16 h.³⁶⁰ L'intérêt d'une telle émission est d'être ouverte aux intellectuels arabisants qui avaient la barrière linguistique du français, et de les mettre en confrontation avec les intellectuels classiques, sur des thématiques déterminées.

³⁵⁸ Cité par Aïssatou Teigne Diouf, *op. cit.*, p. 56.

³⁵⁹ S.L. Niasse, *Un arabisant entre presse et pouvoir*, Dakar, Editions Walfadjri, 2003, p. 89.

³⁶⁰ L'émission deviendra quotidienne à partir des années 2000 en raison de son audience.

L'observation de la liste des invités de la première année (1998) confirme une telle orientation³⁶¹.

Année 1998	Thématique	Invités
2 janvier	Polygamie et monogamie	Mbaye Niang, ingénieur en aéronautique civile ; Momar Kane, sociologue ; Mohamed Lo, professeur de lettres (CEM samba Guèye).
23 février	Techniques de communication et foi	Oustaze Moussa Fall (prédicateur)
6 mars	Politique et éthique	Cheikh Ahmed Dame Niang, diplomate (dans les pays arabes) ; Serigne Bassirou Dieng, chef coutumier (Dakar), Serigne Lamine Diop, ancien ministre (Garde des sceaux), etc.
13 mars	Jeunesse et violence	Amadou Samb, inspecteur de l'enseignement ; Iba Der Thiam, historien ; Madior Diouf, professeur de lettres
3 avril	Islam et Occident	Professeur Ibrahim Mahmout Diop (), Maître Babou (avocat)
25 décembre	Le dialogue interreligieux	Oustaze Ousseynou Ndour (prédicateur musulman), l'abbé Jacques Seck (prêtre catholique)

Les remarques portent sur les thématiques, d'une part, et, d'autre part, sur les profils des invités. Certaines (jeunesse et violence, politique et éthique) sont davantage liées à l'actualité politique. En effet, 1998 est une année électorale, avec son cortège de violences (agressions verbales, physiques, destructions des biens d'autrui, etc.). En revanche, d'autres thèmes (islam et occident, dialogue interreligieux, polygamie et monogamie, etc.), en rapport

³⁶¹ Les dates sont souvent fonction des enregistrements mis à notre disposition.

avec la religion, sont plus récurrents. Mais une telle distinction n'est pas forcément opératoire puisque les thèmes événementiels et ceux religieux ne sont pas toujours séparés. Ce qui le prouve, c'est le débat sur l'éthique et la politique (6 mars 1998).³⁶² En effet, la campagne électorale de 1998 avait vu se développer entre le parti au pouvoir et l'opposition une violence inégalable en raison des enjeux liés à la volonté d'une alternance politique par les uns et d'une pérennisation du pouvoir existant par les autres. Face à la recrudescence de la violence, il s'avérait nécessaire de débattre des valeurs à cultiver dans le champ politique : la paix ? La tolérance ? Ou l'usage de la force en vue d'arriver à ses fins ? L'appel aux valeurs religieuses ne peut-il pas se donner comme une solution ?

Le profil des divers invités du jour est intéressant, car nous avons non seulement des gens issus de la tradition africaine (chefs coutumiers), mais encore d'autres venant de la tradition religieuse islamique (prédicateurs et arabisants) en face d'intellectuels classiques. On y voit la volonté de « croiser » les multiples approches intellectuelles sans en ignorer aucune, ce qui explique, de la part de l'animateur de l'émission, Sidy Lamine Niasse, la confrontation des points de vue des diverses traditions intellectuelles. Ainsi, sur l'évolution de l'islam, l'invitée est l'historienne Penda Mbow ; Souleymane Bachir Diagne, philosophe, sur les rapports entre la foi musulmane et la philosophie ; Pathé Diagne, linguiste, sur l'islam et la société africaine ; Mademba Ndiaye, journaliste et Amadou Mactar Mbow, ancien directeur de l'Unesco, sur l'islam et les moyens de communication et la religion islamique, etc.

Pour apprécier la densité de ces échanges, prenons le cas d'une thématique qui suscitera plusieurs débats et productions en raison du contexte socio-religieux : la laïcité.³⁶³ Le 12 décembre 2000, l'émission sur la laïcité met en confrontation l'animateur et ses invités : Souleymane Bachir Diagne (philosophe), Penda Mbow (historienne), Mohamed Taha Sougou (doctorant) et Imam Mohamed Niang (guide religieux). La laïcité est une question brûlante constamment mise sur la table pour des raisons démographiques : plus de 90

³⁶² Les traductions des échanges en langue nationale wolof sont de nous-même.

³⁶³ Sur la laïcité, voir la contribution du Professeur Mactar Diouf, « Eclairage sur la laïcité », *Le Soleil*, jeudi 7 et vendredi 8 décembre 2000 ; *Sud Hebdo*, 5 avril 1991 : « La Convention des Saint-Louisiens », une table ronde à la « Maison de Lille » sur « Etat, Société, laïcité ».

% de la population sénégalaise est de religion musulmane, or la Constitution est laïque.

Dans son introduction, Sidi Lamine Niasse parle de l'actualité de la thématique qui avait déjà réuni certains intellectuels quelques jours auparavant au Centre Culturel Américain pour en débattre. Les questions soulevées sont : Qu'est-ce que la laïcité ? Peut-on concilier islam et laïcité ? Peut-on parler d'une République islamique ? Au Sénégal, la laïcité adoptée est-elle conforme à la tradition du pays ?

Pour Penda Mbow, pour comprendre le concept, il faut partir de son histoire³⁶⁴ liée aux « guerres » religieuses, particulièrement aux conflits entre le temporel et le spirituel dans le christianisme, ce qui a conduit à une séparation entre les deux pouvoirs (politique et spirituel), afin de voir cesser les violences. Une tendance à rejeter le pouvoir religieux a pu en découler parfois, conduisant au laïcisme, qui est différent de la laïcité.

Mais ce qui est en jeu n'est pas d'ordre historique ; il s'agit de se demander si la République peut être associée à l'islam. La République étant par essence laïque, il est difficile de concilier les deux concepts, selon elle. Aussi la suppression de la laïcité ne pourrait-elle qu'entraîner le déchaînement des passions religieuses. Ce faisant, la laïcité ne peut alors que constituer un rempart contre les violences interreligieuses. La paix serait à ce prix.

Pour Souleymane Bachir Diagne, au fondement de la définition de la République se trouve le citoyen, fiction qui permet de poser une idée permettant de dépasser les particularismes ethnique, racial et religieux. Ce faisant, il est indispensable de lier étymologiquement la République et le citoyen. Cependant, aujourd'hui, on parle de République islamique en Iran avec la tradition shiite, en Mauritanie avec la tradition sunnite, par exemple. Il s'agit alors de s'entendre sur le sens et le contexte dans lequel on inscrit la définition.

L'autre entrée possible est alors d'inscrire la question de la laïcité dans les rapports entre la politique et la religion au lieu de l'attaquer frontalement, ce qui permet une réflexion sur les lois qui doivent régir la vie en groupe. Celles-ci doivent-elles être séparées de la morale religieuse ? Peut-il alors exister

³⁶⁴ Sur l'étymologie et l'évolution du concept, Djibril Samb, *Comprendre la laïcité*, Dakar, NEAS, 2005, ch. 1 : la laïcité : archéologie, histoire, signification.

des lois autonomes pour régir la sphère politique sans lien avec la morale, la religion? Les lois politiques ne peuvent-elles pas être en relation avec les lois morales et religieuses ?

Pour Mohamed Niang, il faut inscrire la notion de laïcité dans un contexte pour en apprécier les conséquences. Dans le cas d'espèce, celui sénégalais, elle est inscrite dans la Constitution, qui est la loi fondamentale. Un tel choix n'est pas fortuit et détermine toute l'organisation de la vie des citoyens. Il existe, selon lui, des pays (le Canada, les Etats-Unis) qui ne l'ont pas inscrit dans leur Constitution. Le Sénégal a fait certes cette option. Mais elle ne correspond pas à la tradition socioculturelle et religieuse du pays. Cette dernière n'a jamais séparé le temporel du spirituel, comme le montrent les royaumes du Fouta (Nord du Sénégal) avec El hadj Oumar, la « République » lébou (région de Dakar). La laïcité, selon lui, a été imposée par le pouvoir colonial en 1959. Aussi rappelle-t-il la désapprobation du Conseil Supérieur Islamique lors de la proposition d'une Constitution laïque. Pourquoi ne pas donner aux citoyens la Constitution qui correspondrait à leurs aspirations et en conformité avec leurs convictions religieuses ? La loi est faite pour les hommes et non le contraire. Les conséquences de cette « imposition » sont la fin des tribunaux islamiques, un code de la famille éloigné de la religion musulmane, etc.³⁶⁵

Un des avantages non négligeables de cette médiatisation est de rendre plus visibles les divers points de vue des intellectuels arabisants (Sidy Lamine Niasse et autres), et de préciser les apports bénéfiques de l'approche religieuse dans la résolution du problème de la violence politique. C'est dans ce sens que Cheikh Ahmed Dame Niang rappelle que l'islam récusé la violence, comme l'indique son nom tiré de « *Salam* » désignant « la paix ». Même si cette dernière n'est pas seulement une valeur religieuse, puisque des organisations telles que l'UNESCO préconisent la recherche de cette valeur, il reste que pour le croyant la recherche de celle-ci se donne comme un impératif, même dans le champ politique. Et cette période de joutes électorales n'autorise pas une dérogation à la règle. Si l'on y ajoute les

³⁶⁵ Après consultation de nombreux acteurs, notamment les grands notables et les principaux chefs religieux, la loi n° 72-61 portant Code de la famille est promulguée le 12 juin 1972. Certains chefs religieux, estimant qu'il contient de nombreuses dispositions contraires à la tradition et à l'Islam, adressèrent à cet effet en son temps leurs récriminations dans une lettre à chaque député ; voir Ibrahima Ndao, *Histoire des conquêtes démocratiques*, NEAS, 2003.

observations de Serigne Lamine Diop, ancien ministre, préconisant d'appliquer dans toutes les activités quotidiennes les valeurs religieuses de façon à ce que celles-ci puissent influencer sur la bonne marche de la cité, on mesure alors l'influence que voudrait avoir la religion dans le fonctionnement de la cité.

On assiste alors à un changement de perception de la part des intellectuels arabisants, perçus très souvent comme des gens voués uniquement à la prière et non des penseurs des questions sociales. C'est en vue de conforter une telle idée que *Diine ak jamono* va consacrer une émission (12/6/1998) à l'une des grandes figures intellectuelles de cette tradition et fondateur de la confrérie religieuse des Mourides, Serigne Touba³⁶⁶. Au cours de cette émission, l'accent est mis chez cet érudit non seulement sur la beauté de ses nombreuses œuvres poétiques, mais encore sur sa résistance intellectuelle à la domination idéologique étrangère grâce à la spiritualité islamique.

En définitive, ces espaces de controverses restent des lieux d'affirmation, et même d'amplification d'une autre forme de légitimité, celle des intellectuels arabisants qui jusque-là étaient peu visibles dans l'espace public et dont la reconnaissance intellectuelle restait encore à confirmer. Et ces effets de visibilité rendus possibles par la médiatisation ne s'arrêteront pas uniquement chez des arabisants, mais s'étendront jusqu'à d'autres acteurs sociaux, médiateurs culturels comme les intellectuels : les artistes.

7.2.2 : Les légitimités concurrentes

La multiplication des instruments de visibilité que sont les médias à partir des années 80-90 conduira à une exposition, dans l'espace public, d'un certain nombre d'acteurs sociaux, dont les artistes. Ces derniers sont les cibles des médias en ce sens que dans la grille des programmes, ils occupent une place importante. *Sud FM*, par exemple, pour atteindre la cible que sont les jeunes de 16 à 22 ans leur consacre une part importante par le truchement de

³⁶⁶ Sur ce chef religieux, lire Moustapha Samb, *Ahmadou Bamba, le Missionnaire universel*, Dakar, Le Nègre international, 2009.

l'animation musicale : 60 % musique sénégalaise, 25 % musique africaine et 15 % musique internationale³⁶⁷.

Cette « mise en lumière » de ce groupe social, les artistes, auprès du public par les divers outils de communication (presse, radio,) sera doublée d'un autre appui non négligeable, la transmission de leurs images ou de leurs productions par le canal des langues et principalement celle parlée par plus de 80% des Sénégalais : le wolof.

Il en découle alors une conséquence liée à l'exposition permanente aux publics : la notoriété. Désormais, il devient possible d'être connu par des milliers de gens sans que le contraire soit vrai. Mieux encore, il est possible de susciter une admiration auprès du public, qui conduit à la création de ce qu'il est convenu d'appeler les fans club.

Désormais au plan de la visibilité dans l'espace public, l'intellectuel trouve en face de lui l'artiste dont la médiatisation permanente pèse dans l'espace public au regard de sa capacité à mobiliser les foules, et même à être sollicité dans certaines campagnes de sensibilisation pour la lutte contre des pratiques sociales comme l'excision. Par ailleurs, si l'intellectuel se caractérisait comme le défenseur et le porteur de valeurs telles que la vérité, la justice, l'égalité, etc., désormais certains artistes en exercent la fonction. L'artiste Youssou Ndour dit : « Vers les années 80, je me suis intéressé à l'Apartheid et j'ai écrit une chanson pour Nelson Mandela. Elle a permis à de nombreux analphabètes de connaître l'Apartheid. J'ai été poussé à m'engager beaucoup plus pour les droits de l'homme. J'ai participé à la grande tournée de « Amnesty International » avec Sting, Tracy Chapman, etc.³⁶⁸»

D'autres musiciens tels que Omar Pène, du Super Diamono, en 1986, traiteront des thèmes comme l'injustice, l'intolérance, etc.

La fonction de défense des valeurs devient alors partagée par d'autres acteurs dont la visibilité tend à devenir supérieure à celle des professionnels de l'esprit. La défense des valeurs, doublée de la visibilité presque permanente dans l'espace public n'est pas sans constituer un « capital »

³⁶⁷ Entretien du 17 février 2007 avec le journaliste de *Sud FM*, Ndiaya Diop.

³⁶⁸ *Le Soleil*, le 15 juin 2010.

entre les mains des artistes. D'ailleurs, Nathalie .Heinich³⁶⁹ note qu'il est possible de mesurer le capital visibilité d'un artiste, par exemple, à partir d'indicateurs d'audience que sont le nombre de spectateurs payants lors de ses manifestations, la mention de son nom dans les médias, la taille et le nombre de fans club, le nombre de mails, de lettres reçues, le nombre d'invitations à des émissions, le nombre de posters vendus, de calendriers, de vidéos vendus, etc. C'est dire que l'on peut parler d'un « pouvoir » des artistes lié à la notoriété médiatique et autorisant parfois certaines excentricités. C'est ainsi que l'artiste-musicien Youssou Ndour, fort de sa célébrité, va faire une incursion dans un domaine n'est pas le sien : celui de l'histoire.

Dans les années 2000, dans son opus « *Ba Tay* » (Aujourd'hui) , il retrace un pan de l'histoire sénégalaise. Après avoir rappelé les épopées glorieuses de Lat Dior Ngoné Latyr Diop, résistant face notamment aux généraux Pinet Laprade et Faidherbe, concernant la construction du chemin de fer Dakar-Saint-Louis, il évoque le discours de Valdiodio, ministre de l'Intérieur lors de la visite du Général de Gaulle en 1959, selon lui car correspondant à sa date de naissance. L'événement , en réalité, s'était passé le 28 août 1958.

Face à la persistance du chanteur se référant à son année de naissance, et au soutien de quelques fans clubs, il affirme qu'il n'est pas historien, mais artiste, ce qui sous-entendrait qu'il n'aurait pas à se soumettre à une certaine exactitude historique. Le journaliste du quotidien *Le Soleil*, (21 août 2001), Doudou Sarr, fait alors appel aux Archives et affirme qu'elles sont formelles : « c'était en 1958 ».

Mbaye Jacques Diop, un des « porteurs de pancartes », c'est-à-dire les jeunes qui avait accueilli le Général en demandant l'indépendance,³⁷⁰ tient à rétablir la vérité avec une contribution : « Les faits tels que nous les avons vécus ». Dans cette dernière, il reconnaît le « lapsus » (sic) du musicien, sans pour autant ne pas reconnaître que par sa voix cet artiste sénégalais « a hissé haut le drapeau de notre pays dans le domaine de la chanson en particulier, dans l'art en général ».³⁷¹

³⁶⁹ N. Heinich, *op. cit.*, p. 47.

³⁷⁰ Défi qui avait conduit le général de Gaulle à répondre : « Si vous la voulez, prenez-la ».

³⁷¹ *Le Soleil*, 21 août 2001.

Une telle indulgence semble être partagée par l'historien Iba Der Thiam qui parle aussi de « lapsus », pour ne pas parler d'erreur.

Mais au-delà des attitudes conciliantes des uns et des autres se pose un problème bien perçu par le journaliste Modou Mamoune Faye : Youssou Ndour n'est plus seulement un musicien, il est devenu un « faiseur d'opinion ». En effet, « Ses textes, ses paroles, à force d'être ressassés sur les ondes des radios, de la télévision, sont mémorisés par une bonne frange de la population. Ses messages passent d'autant plus facilement qu'il utilise comme véhicule le wolof, la langue la plus parlée au Sénégal. Tenez, c'est peut-être à cause de lui que bon nombre de nos compatriotes ne disent plus « *nopalou* » (se reposer), mais « *nopalikou* ». Pourquoi ? Parce que probablement, dans leur subconscient, résonnent encore les paroles de « *Wareef* », cette chanson du début des années 80 dans laquelle Youssou Ndour magnifiait les vertus du tourisme intérieur ».

Cette polémique se termina par la reconnaissance de la part du leader du « Super Etoile » (nom du groupe musical) de son erreur, qu'il accepta de rectifier lors de sa prestation à Bercy (Paris) en chantant la nouvelle version de « *Ba tay* ». Il reste qu'elle révéla au moins une réalité : entre les médiateurs culturels, il peut exister une « inégalité » rendue possible par les médias de masse et pouvant conduire à certains biais.

Et pour comprendre comment on est arrivé à un tel coup de semonce, il faudrait parcourir le chemin par lequel la médiatisation des clercs, et surtout de leur lieu de formation, l'université, a contribué à modifier auprès du public la perception de cette élite.

7.2.2.1 La médiatisation des crises universitaires

L'université sénégalaise tire principalement son prestige de sa fonction de formation des élites nationales. Car, comme le rappelle l'économiste Moustapha Kassé, ancien doyen de la Faculté des Sciences économiques, « Au moment de l'Indépendance face à une pénurie de cadres supérieurs hautement qualifiés, l'université s'était vu impartir trois missions (...), notamment une formation des cadres techniques compétents au service du développement économique et social, une mission de développement de la

recherche scientifique et technique ainsi que la diffusion des résultats, une mission de diffusion des normes scientifiques au sein de la société et des entreprises ³⁷²».

Et tant qu'elle fonctionnait comme « ascenseur social », son aura était préservée. Mais à partir des années 80, avec la massification des effectifs, on assiste non seulement à l'organisation des perturbations régulières du système par les étudiants comme par les enseignants pour l'amélioration des conditions de travail, mais encore parce que de plus en plus de diplômés éprouvent des difficultés à s'insérer sur le plan professionnel.

Aussi l'augmentation continuelle du nombre de bacheliers chaque année, ajoutée au nombre de diplômés sans emploi allait-elle transformer l'espace universitaire en une poudrière : grèves cycliques des enseignants comme des étudiants, violences entre étudiants ou contre les forces de l'ordre lors de leurs manifestations.

Les médias de masse en feront certes des éléments d'information, mais contribueront, indirectement, à donner une perception moins prestigieuse de ce lieu et de son personnel.

Le quotidien *Walfadjri*, après l'année universitaire invalidée (1994) pour cause de grèves, titre : « Combien de milliards en l'air ? »

Un texte accompagne ce titre :

« Tout le monde est unanime. Le gâchis financier découlant de l'invalidité de l'année académique est énorme. Le budget de fonctionnement de l'Université estimé à 6 milliards et celui du Centre des Œuvres Universitaires de Dakar à trois milliards, combinés aux trois milliards de Saint-Louis, n'auront servi à rien. Les salaires des enseignants, du personnel administratif et technique, les bourses des étudiants et les diverses autres dépenses effectuées se soldent par des effets nuls. ³⁷³ »

Et pour accentuer la dramatisation, les coûts d'opportunité sont évoqués dans le même article : « Combien de classes primaires, de forages dans les zones désertiques, de médicaments de premières nécessités, d'emplois pouvait-on créer à la place de ce gâchis financier ? »

³⁷² *Walfadjri* du 22 juin 1994.

³⁷³ *Walfadjri* du 3 juillet 1994.

Tout laisserait croire que l'on serait en présence d'une catégorie sociale privilégiée, mais inconsciente d'un tel état de fait, et dilapidant, au contraire, les maigres ressources dont le pays aurait besoin.

La médiatisation de la violence dans et à l'extérieur du campus pédagogique vient parachever une telle perception défavorable. Les affrontements avec les forces de l'ordre sont l'objet d'articles aux titres révélateurs.

Dans *Walfadjri*³⁷⁴, on lit : « Confrontation à l'université : les policiers battus par leur arme ». Dans le chapeau, il est dit « les étudiants, on ne sait trop comment, ont pu confisquer une arme de la police. Il a fallu des négociations ardues pour que le « butin de guerre » soit rendu. Le tout a été enrobé d'une certaine confidentialité pour préserver l'honneur de la police. »

Le 14 juin 1994, dans la rubrique « Politique » de *Walfadjri*, le journaliste Mamadou Sy écrit :

« Après 17 jours de grève, les étudiants investissent les quartiers ». Dans le chapeau, il est dit : « les comités de bastonnade contre les défaillants et les affrontements avec les forces de l'ordre n'ayant pas permis d'atteindre l'objectif fixé, à savoir l'ouverture de négociations sérieuses, les étudiants déplacent l'axe de leur lutte dans la perspective de la fermeture de l'université. »

En conclusion de son texte, et faisant allusion à la devise de l'université : *Lux mea lex*, « la lumière est ma loi », il se demande si les futures élites qui devaient être guidées par la raison ne seraient pas désormais dans l'obscurité totale.

De plus, cette médiatisation négative correspond au moment de la panne de l'ascenseur social qu'est l'université, symbolisée par le projet dénommé « Opération maîtres »³⁷⁵.

Comme solution au chômage des diplômés de l'enseignement supérieur, dans les années 80, le premier ministre Habib Thiam, en février 1981, décide le recrutement d'une centaine de diplômés de l'enseignement supérieur dans la

³⁷⁴ *Walfadjri* du 3 juin 1994.

³⁷⁵ Voir, M. C. Diop et M. Diouf, *Le Sénégal sous Abdou Diouf*, Paris, Karthala, 1990.

fonction publique sans que les ministères concernés n'en aient exprimé le besoin.³⁷⁶

Un tel effort d'insertion professionnelle se poursuivra en dehors de la Fonction publique avec l'« Opération maîtrisards ». Il s'agit, sous l'encadrement des Petites et Moyennes Entreprises (PME), de la Société Nationale d'Etudes et de Promotion Industrielle (SONEPI) et de la Société Nationale de Garanties d'Assistance et de Crédit (SONAGA), d'accompagner les nouveaux diplômés dans la création d'entreprises. La cible était essentiellement composée d'étudiants issus des filières « droit et sciences économiques », puisque, de manière générale, ceux des filières « lettres et sciences » trouvaient des débouchés dans l'enseignement grâce à la formation à l'Ecole normale supérieure. En effet, sur 1003 candidats littéraires, par exemple, 884 sont recrutés³⁷⁷.

Désormais, de manière générale, une angoisse s'installe chez tout diplômé de l'enseignement supérieur, et particulièrement pour ceux des filières « droit et sciences économiques ». C'est la fin du diplôme comme garantie d'emploi, et surtout la nécessité d'intégrer des secteurs professionnels jusque-là non réservés aux élites issues de l'université : la boulangerie, la bijouterie et la pêche.

Le prestige des élites intellectuelles, sans disparaître, est ébranlé. D'autant que parallèlement, on assiste à la valorisation, dans les médias, d'un nouveau modèle social de réussite dont l'ascension sociale est fulgurante³⁷⁸ : le *Modou-Modou* ou commerçant illettré. Mieux encore, ces « nouveaux riches » sont vantés. Ainsi, à l'occasion d'une table ronde organisée par le Syndicat Autonome de l'Enseignement Supérieur (SAES) sur « l'Ajustement structurel au Sénégal », un des intervenants, au cours des débats, se définissant comme un *Baol-Baol* (commerçant du secteur non formel), déclare : « Ecoutez, l'ajustement structurel est la conséquence des politiques élaborées par les intellectuels. Ils ont échoué, ne sont-ce pas eux qu'il y a lieu de réajuster ?³⁷⁹ »

³⁷⁶ Sénégal (République), secrétariat d'Etat à l'Emploi, direction de l'Emploi, « L'insertion des diplômés d'études supérieures dans la vie active (1980-1984) : bilan descriptif », Dakar, 1985, p. 25.

³⁷⁷ Cité par M. C. Diop et M. Diouf, *Le Sénégal sous Abdou Diouf*, p. 195.

³⁷⁸ Voir, « L'irrésistible ascension du Modou-Modou » par Malick Ndiaye, *Walfadjri* n° 495, 19 octobre 1993 et « L'intellectuel et le commerçant », *Walfadjri* n°496, 20 octobre 1993.

³⁷⁹ *Sud Hebdo*, du 4 juillet 1991.

Ce qu'il faut admettre encore, c'est que la multiplication des moyens de communication et la possibilité d'une visibilité accrue d'acteurs sociaux tels que les artistes ou encore les commerçants illettrés de façon incidente montrent que l'on assiste à une modification de la configuration socioculturelle. En effet, tout se passe comme si un réaménagement de la hiérarchisation sociale des acteurs se produit par l'intermédiaire des médias. Qu'en sera-t-il avec la vie intellectuelle, de la place des clercs dans l'espace public ?

Chapitre 8 :

Les effets émergents de la médiatisation

Pendant longtemps, un des principes régulateurs de la science a été la notion de déterminisme. Cette dernière pose que les mêmes causes donnent toujours les mêmes effets. C'est ainsi que les sciences de la nature, fortes de ce principe de causalité, ont énoncé le principe d'ordre comme étant ce qui structure l'ensemble des phénomènes naturels. L'« ordre-roi » fonde alors la science classique. Mais au cours des XIX^e et XX^e siècles, l'idée de désordre va voir le jour. En effet, avec la physique des particules avec le principe d'Heisenberg comprenant des électrons aux trajectoires incertaines, la notion de probabilité, d'irrégularité, d'incertain devient envisageable. Cette logique d'incertitude va se retrouver dans les sciences sociales, en raison de la nature même de l'objet concerné : l'homme. Ce dernier, doté d'une liberté, est susceptible de changements en permanence. De plus, si la société se construit à partir de la combinaison des actions individuelles, il reste difficile de déterminer à l'avance ce que pourraient être leurs effets de façon exacte. C'est dans ce sens que Raymond Boudon,³⁸⁰ dans *La logique du social*, parle de la complexité du social, entraînant l'impossibilité d'un enchaînement de causalités nécessaires et prévisibles, et ce, en raison de la multiplicité des facteurs en jeu et des actions combinées. Un effet émergent signifie alors, selon lui, le résultat inattendu de l'interaction des actions des divers acteurs sociaux, ce qui veut dire que l'apparition du « nouveau » suppose l'interdépendance des acteurs.

La médiatisation des débats publics des clercs aura permis l'émergence d'un fait particulier : une plus grande visibilité et audibilité d'autres acteurs sociaux (les arabisants, les artistes) et même une forme de légitimité concurrente puisque désormais, la liste des médiateurs culturels va s'élargir. C'est dire que la configuration culturelle change. Et les marques les plus significatives

³⁸⁰ R. Boudon, *La logique du social*, Paris, Hachette, 1979.

en sont d'abord la façon dont les productions des artistes locaux viendront compléter les données historiques déjà en place, par exemple, ou intégreront le champ de la recherche universitaire à travers les mémoires des étudiants, ensuite, la manière dont les travaux des arabisants viendront garnir la « bibliothèque » africaine ; enfin, la façon dont leur poids croissant va conduire à un réaménagement dans la hiérarchie des acteurs sociaux.

8.1 La configuration socioculturelle et politique

Une configuration, selon N. Elias dans *Qu'est-ce que la sociologie ?*³⁸¹, est une « figure globale toujours changeante » en raison des actions réciproques des acteurs. Ces derniers y déploient, en effet, leur intelligence et toute leur personne de façon à créer un ensemble qui ne peut que connaître des tensions. Celles-ci peuvent s'équilibrer un moment, en raison du poids important d'une partie des acteurs, au point de faire oublier son caractère instable. Mais, en réalité, ce n'est qu'un moment provisoire en ce sens que des conflits peuvent surgir à tout moment et conduire à un changement. C'est dire, pour le sociologue allemand, que la société doit être pensée comme une réalité dynamique, à l'image du jeu de cartes ou de dames qui évolue constamment en fonction des rapports de force de l'instant. Cependant, une telle conception inscrivant l'incertitude au cœur du social a cet avantage de rendre possible une description successive des diverses figures des rapports de force au sein de la société. La notion de temporalité dans l'approche sociologique devient alors décisive, puisque, grâce à elle, on peut distinguer les configurations sociales selon les époques, en relation avec les rapports de « domination ».

Ainsi, dans le contexte sénégalais, on peut parler d'une configuration socioculturelle « dominée » par la « langue française » durant les années 60-70. Mais aussi d'une autre configuration à partir des années 80-90. Dans cette dernière, « l'ordre socioculturel » n'est plus le même, en raison principalement de la multiplication des moyens communications, mais aussi de la montée en puissance des langues nationales. Dans la première configuration pouvait exister une barrière entre les intellectuels et le peuple,

³⁸¹ N. Elias, *Qu'est-ce que la sociologie ?* p. 157.

selon le chercheur ougandais Mahmoud Mamdani dans « L'intelligentsia et les mouvements sociaux en Afrique ». Car, avec le système scolaire hérité de la période coloniale, il s'instaurait « une rupture nette entre le langage de la famille/communauté et entre la langue d'instruction et celle utilisée pour la communication sociale de tous les jours³⁸² ».

En outre, Il s'instaure une « distance culturelle » entre l'intellectuel et les autres, puisque ce dernier écrit et communique dans une langue étrangère (l'anglais, le français, le portugais).

Ce jugement, quelle que soit sa pertinence, est appelé à être nuancé dans le contexte sénégalais. En effet, avec l'usage accru des langues nationales dans les médias, on assiste progressivement à une redécouverte des cultures locales et à un rétrécissement du fossé séparant les élites intellectuelles et les autres. Ce qui est constatable d'abord à travers la participation aux débats publics médiatisés dans les langues nationales faisant dire à Mademba Ndiaye, journaliste dans « Jingle » (*Walfadjri* n° 213 du 1 au 8 juin 1990) à propos de l'émission de la radio nationale en Wolof «*Xeltu* », chaque mardi et destinée au monde universitaire, que c'est la fin du mythe de l'intellectuel coupé de son ancrage culturel par la non utilisation de sa langue maternelle. Mais ce qui transformera encore cette configuration, c'est la façon dont le champ culturel va être « habité » par les apports féconds des médiateurs culturels que sont les artistes. Ainsi les faits historiques ou/ et culturels sont relayés par eux. Dans « New Africa » Youssou Ndour évoque les héros qui se sont dressés contre le colonialisme, l'esclavage, le racisme :

“*Seex Anta Joob*

(Cheikh Anta Diop)

Kuamen Kuruma

(Kwame Nkrumah)

Stew Biko

(Steeve Biko)

Jambaar yi nu nekkoon di ban fi

(Ces hommes du refus)

³⁸² M. Mamdani, « L'intelligentsia et les mouvements sociaux en Afrique », in *Liberté académique en Afrique*, M. Mamdani et M. Diouf (sous dir.), Dakar, Codesria, 1994, p. 273.

Di ban nu not nit ku nuul

(Refus de la domination de la race noire)³⁸³.

On peut encore y ajouter « Birima », dans lequel il évoque le nom du Damel du Cayor Birima Ngoné, qui refusa de collaborer avec les forces étrangères et mourut empoisonné par le gouverneur Faidherbe.

Baba Maal fait appel à la grande figure de Suleymaani Baal, fondateur de la dynastie des Almaami. C'est ce dernier qui mit fin à la taxe annuelle imposée par le roi maure Hormo et contribua à la réunification du Fouta Tooro (nord du Sénégal).

Ce qui fera dire à Amadou Ly de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Dakar : « Si les écrivains et chercheurs sont à remercier et à féliciter pour leur engagement dans le combat pour la survie et la diffusion de la culture de leur groupe, il reste que de nos jours, la formidable explosion des moyens de communication, les progrès extraordinaires accomplis par l'humanité dans les échanges culturels, phénomène lié à ce qu'il est convenu d'appeler la mondialisation des échanges économiques, tout cela fait que les artistes de la voix, ceux qui cisèlent la parole et la pourvoient d'ornements (ton, rythme, harmonie, accompagnement musical) sont les meilleurs canaux pour lesquels une culture donnée peut irriguer l'humanité, féconder d'autres consciences (...). Ce n'est pas hasard si des organismes du système des Nations Unies (UNESCO, UNICEF, PNUD, OMS, etc.) se choisissent des « ambassadeurs » parmi les artistes musiciens plus que dans n'importe quel autre corps de métier. »³⁸⁴

Les apports des artistes deviennent alors tangibles. Youssou Ndour participe sur le plan musical, avec d'autres chanteurs tels que Mame Cheikh Kounta, Aminata Fall, à cette rupture décisive que constitue l'utilisation des langues locales au moment où la tendance était d'utiliser les langues française et/ou espagnole avec la reprise de chanteurs tels que Tino Rossi, El Monguito, Abelardo Barroso, Johnny Pacheco, etc.. Par ailleurs, Il fait appel aux sonorités locales avec le recours aux instruments traditionnels tels que le « tama » ou le « sabar », instruments de percussion rarement usités jusque-là

³⁸³ C'est nous qui traduisons.

³⁸⁴ Amadou Ly, « L'identité culturelle pulaar, son importance, et le rôle de l'artiste dans sa défense et son expansion », *Mélanges offerts à Ferdinand Diarra*, Dakar, UCAD, département de lettres modernes, avril 2000, p. 304.

dans ce domaine. Grâce à cette rupture symbolique, on assiste à la libération des énergies créatrices, et surtout à la réconciliation d'une grande partie de la population sénégalaise avec un de ses rythmes traditionnels, le *Mbalakh*.

L'artiste Baba Maal, dans le domaine de la culture *halpulaar* (nord du Sénégal), en fait de même. Non seulement il participe à la diffusion au Sénégal et dans le monde entier de la langue et de la culture *halpulaar*, mais encore il ressuscite à travers ses textes, les valeurs culturelles qui façonnent le Moi-idéal de ce groupe ethnique³⁸⁵.

Somme toute, ce qui fait la richesse de cette configuration culturelle est repérable dans la combinaison des multiples apports venant d'une part des intellectuels et des artistes. Les intellectuels, avec la littérature, les romans ou encore les essais et les revues en langue française, avaient réussi à valoriser les cultures locales. D'abord avec Cheikh Anta Diop dans *Nations nègres et Culture*(1954) et ses articles publiés dans *Les bulletins de l'IFAN*, puis bien d'autres auteurs : le linguiste Pathé Diagne, avec sa grammaire du wolof moderne³⁸⁶ ; Sakhir Thiam, avec les mathématiques en wolof ou encore Cheikh Hamidou Kane, Abdoulaye Elimane Kane, Aboubacry Moussa Laam, Tene Youssouf Guèye, etc., qui vulgarisent, par le truchement de leurs textes, des expressions de la langue pulaar³⁸⁷ au point d'en faire des termes familiers. Qui ignore aujourd'hui que *Dényanké* (*Dényankobé* au pluriel) est le nom de la tribu peul, puis de la dynastie à laquelle appartient Koli Tengella Ba ? *Ceddo* (*Sebbe* au pluriel) est un terme qui renvoie à des hommes libres réputés pour leurs qualités d'hommes de guerre, leur bravoure et leur mépris pour la mort ; *Cerno* (*Thierno*) désigne le marabout ou maître coranique qui est à la fois enseignant et éducateur, etc.³⁸⁸

Cet apport des mêmes professionnels de l'esprit se prolonge par le contact entre le français et les langues locales, particulièrement le wolof. Moussa Daff, de la Faculté des Lettres et membre du Haut Conseil de la

³⁸⁵ Voir, Mamadou Sam, *Le traitement des formes de la littérature pulaar à travers les compositions de Baba Maal*, Dakar, Université Cheikh Anta Diop, 1996, (mémoire de maîtrise).

³⁸⁶ P. Diagne, *Grammaire du wolof moderne*, Paris, Présence Africaine, 1971.

³⁸⁷ Voir Coudy Kane, *La quête identitaire chez les écrivains de la moyenne vallée du fleuve Sénégal*, L'harmattan-Sénégal, 2010.

³⁸⁸ Il faut y ajouter la décision d'écrire en langue nationale chez certains auteurs, à l'image de Cheikh Aliou Ndao, avec un roman, *Buur Tillen* (roi de la médina), ou encore Mame Daour Wade, avec un ouvrage bilingue, *Ngaari Mawndi* (Le taureau fantastique). Mais encore toutes les mesures politiques, avec l'introduction des langues nationales dans l'enseignement formel et informel dès les années 70, précisément en 1978 pour l'enseignement formel.

Francophonie, parle de « wolofisation ». Pratique devenue une réalité sociolinguistique et se manifestant autant chez les locuteurs que chez les écrivains. En effet, certaines particularités lexicales propres à la vie culturelle sénégalaise foisonnent. C'est le cas avec le terme « *tour* » qui désigne le nombre de nuits que le mari polygame doit passer chez chacune de ses épouses, ce qui explique l'expression « être de tour », « *donner son tour* ». Il peut encore signifier une réception organisée à tour de rôle par les membres d'une association. Le terme « *rivale* » signifie « coépouse », en raison de la rivalité entre elles. La femme qui a bien « travaillé » est celle qui est exemplaire sur le plan conjugal. La littérature sénégalaise n'est pas exempte de telles expressions. Mariama Ba, dans *Le chant écarlate*, écrit : « La dépense de toute la concession était remise à chaque épouse, tous les deux jours. » La dépense est la somme remise à l'épouse pour assurer la nourriture journalière de la famille. Aminata Maïga Ka, dans *En votre nom et au mien* écrit : « Ce qu'une main peut nouer, une autre main peut le dénuer », expression qui renvoie à des pratiques maléfiques destinées à ses ennemis et qui peuvent être neutralisées. Aminata Sow Fall, dans *Le revenant*, dit : « On te donne une femme », traduction littérale de la formule exprimant l'acte de se marier. Aussi, même si les intellectuels et les artistes sont en compétition sur le plan de la transmission de la culture, cette « lutte » a-t-elle le mérite d'installer une configuration culturelle plus riche que celle antérieure, où n'apparaissaient que très peu les particularismes locaux.

Cette recrudescence des cultures locales influera encore sur le champ politique. D'abord, à travers les noms journaux partisans et les slogans. Le journal *Siggi/Taxaw* (être debout en wolof) pour le Rassemblement National et Démocratique) ; le journal *And Sopi* (S'unir pour le changement en wolof) pour le Parti de l'Indépendance et du Travail (PIT), etc.

Concernant les slogans, si dans les années 50-60, le slogan du Parti Africain pour l'Indépendance (PAI) était « *Mom Sa Rew* » (indépendance en Wolof), dans les années 70-80, celui du Parti Démocratique Sénégalais (PDS) est *Sopi* (changement en wolof). Et avec le pluralisme politique des années 90, les noms de partis ne changent pas véritablement. La même langue sert à désigner les partis politiques : *And Jéf* (L'union pour le changement) ;

Convention des Démocrates Patriotes – *Garab-bi* (L'arbre) ; Union pour la Démocratie et le Fédéralisme (UDF/*Mboolo Mi* (Le peuple), etc.

Ensuite, sur le plan de la communication avec les populations, si, pendant longtemps, la langue usitée par les élites politiques était souvent le Français, désormais avec la multiplication des médias et l'exigence de répondre aux sollicitations des journalistes en langues locales, ou encore de participer aux débats publics, cela conduira à une autre configuration politique marquée par l'usage des langues locales. L'homme politique adapté à une telle configuration doit non seulement maîtriser les langues locales, mais encore connaître les cultures des populations concernées. Nouvelle figure politique dont bénéficiera une des langues, le wolof, au point de faire dire à Momar Coumba Diop et à Mamadou Diouf, dans *Le Sénégal sous Abdou Diouf*,³⁸⁹ que le champ politique sénégalais est « dominé » par le « modèle islamo-wolof », c'est-à-dire la langue, la culture et la religion de ce groupe ethnique. Selon ces deux auteurs, la logique politique fonctionnant avec ce groupe social tire ses racines dans l'administration coloniale qui avait instauré un « système de chefferies » et favorisé l'implantation de chefs religieux dans certaines parties du pays, surtout au nord. Au moment des indépendances, la chefferie disparut, mais l'administration chercha à s'appuyer, comme ses prédécesseurs, sur les notables locaux, les chefs religieux. Des rapports clientélistes se nouent alors entre l'Etat et ces divers chefs locaux contribuant à installer une certaine stabilité. Or au sud, en Casamance, non seulement l'influence des chefs traditionnels sur les populations est limitée, mais elle ne dépasse pas les limites du village. C'est dire que le « modèle islamo-wolof » ne pouvait que leur être « extérieur », selon Geneviève Gassier. Celle-ci, en effet, dans son explication des origines du conflit casamançais³⁹⁰, pose « l'extériorité de la Casamance » non seulement sur le plan géographique (éloignement du centre et région séparée du reste du pays par la Gambie),

³⁸⁹ M.C. Diop et M. Diouf, *Le Sénégal sous Abdou Diouf*, Paris, Karthala, p. 46.

³⁹⁰ Conflit né en décembre 1982 avec la revendication de l'Indépendance de la partie sud du pays, ce qui entraîna de la part de l'Etat une répression qui poussa à une lutte clandestine. Voir A. Diaw et M. Diouf, *Ethnies et nation au miroir des discours identitaires : le cas sénégalais*, séminaire du CODESRIA sur les conflits ethniques, Nairobi, 1992, p. 1-39.

mais encore par rapport aux difficultés d'adoption du modèle politique régnant, celui islamo-wolof.³⁹¹

Les rapports clientélistes à développer en vue de pouvoir bénéficier des retombées politiques restent souvent hors de portée de ces représentants politiques, ce qui fait dire à Geneviève Gasser que la « faiblesse des relais politiques » ou encore la « faible autonomie de la classe politique locale par rapport à la classe politique nationale » pourrait être un facteur explicatif.

Ce n'est pas seulement l'univers culturel et politique qui présente une configuration particulière avec le poids de plus en plus important des cultures locales, le monde des savoirs et des idées le sera aussi.

8.2 La configuration intellectuelle

La vie et la « marche des idées », pour reprendre l'expression de François Dosse³⁹², empruntent plusieurs voies : celle classique, qui consiste à les transmettre par l'intermédiaire des canaux institutionnels que sont l'école, l'université, les revues, etc.) mais cette transmission peut aussi utiliser d'autres voies très inattendues et tributaires de la configuration culturelle, comme celle des médias de masse. En effet, la montée en puissance d'autres médiateurs culturels, à l'exemple des artistes, à la faveur de la médiatisation de leurs diverses créations, va conduire à s'intéresser aux productions de ces derniers. C'est ainsi qu'une sorte de dignité épistémologique sera accordée à leurs idées, ce qui va se refléter dans le changement des habitudes universitaires. Si, auparavant, il n'était pas de bon aloi de prendre comme sujet de recherche un auteur non reconnu dans l'espace universitaire, désormais, on assiste à une évolution des usages.

Ainsi, à partir des années 80-90, on constate que des sujets de recherche à l'université de Dakar portent sur les textes produits par des auteurs-compositeurs locaux.

³⁹¹ G. Gasser, « « Manger ou s'en aller » : que veulent les opposants armés casamançais ? », in M. C Diop (sous dir.), *Le Sénégal contemporain*, Paris, Karthala, 2002.

³⁹² F. Dosse, *La marche des idées. Histoire des intellectuels, histoire intellectuelle*, Paris, La Découverte, 2003.

- Hamidou Dia³⁹³ (Faculté des Lettres) étudie les textes du chanteur Ndiaga Mbaye, et par la même occasion évoque les cas d'autres artistes tels que Thione Seck et Fatou Talla Ndiaye ;
- Mamadou Sam³⁹⁴ (Faculté des Lettres) s'intéresse aux formes littéraires des compositions du chanteur pulaar Baba Maal ;
- Oumar Sankharé³⁹⁵ (Faculté des Lettres) fait l'étude analytique de l'œuvre musicale de l'œuvre de Youssou Ndour.

Le premier repère dans le chant folklorique de l'artiste Ndiaga Mbaye (1948-2005) des signes de refus et de résistance. En effet, loin de se référer aux « hommes d'hier » certes exemplaires, il choisit d'investir le présent. Les thèmes de ses chansons sont liés au quotidien. Aussi cite-t-il la phrase souvent répétée par le chanteur dans sa célèbre chanson « *Jamono* » (L'époque) :

Jamono ju ne aq lu mu emb. Bes bu ne aqli ca war xew

(A chaque époque, son contenu historique).

De plus, il donne à la parole son vrai sens, selon le philosophe. Pour lui, en effet, les paroles ne doivent pas être seulement des traductrices d'un monde ancien (la société traditionnelle), mais aussi le lieu du surgissement d'un monde nouveau (la société actuelle). C'est dans ce sens que la générosité ou la beauté de la parole ne sont pas à chercher dans l'arrangement des termes, mais dans la capacité de la parole à traduire le présent. Telle est sa vraie rationalité. Aussi dit-il :

« Il faut refuser la réitération spontanée, refuser le vertige et l'ensorcellement pour interroger la parole, la sommer d'exhiber sa rationalité propre, son sens. Refuser l'enivrement et l'enthousiasme qu'elle suscite pour aller au-delà. (...) refuser le piège du verbe qui, en s'adressant au cœur, peut simplement émouvoir et par là différer la réflexion lucide sur son sens³⁹⁶. »

Par ailleurs, poursuit-il, chez cet auteur existe « un discours qui se situe à un certain niveau de sérénité métaphysique, sans pour autant tomber dans la

³⁹³ Hamidou Dia, *Ndiaga Mbaye : signe et repère d'une culture. Essai d'interprétation et d'analyse du folklore*, Dakar, Université Cheikh Anta Diop, 1979 (mémoire de maîtrise).

³⁹⁴ Mamadou Sam, *Le traitement des formes de la littérature pulaar à travers les compositions de Baaba Maal*, Dakar, Université Cheikh Anta Diop, 1996 (mémoire de maîtrise).

³⁹⁵ Oumar Sankharé, *La poésie de Youssou Ndour*, Dakar, NEAS, 1998 ; voir encore, Youssou Ndour, *Artiste et artisan du développement*, Dakar, Les Editions du Livre Universel, 2002.

³⁹⁶ Hamidou Dia, *op. cit.*, p. 52-53.

pure spéculation ³⁹⁷ ». En effet, si l'on prend parmi ses thèmes majeurs (l'amour, l'homme, la famille, la mort, Dieu, etc.), on remarque un traitement philosophique appréciable. Prenons deux exemples : sa conception de l'homme « *nit* », et de la mort « *Dee* » en wolof.

Pour lui, ce qui caractérise l'être humain, c'est sa fragilité et sa dépendance. Il a besoin des autres lors de son entrée dans le monde. Ce sont encore ces derniers qui l'accompagnent plus tard lors de sa disparition :

Boo Juddoo di liir sa waajur di naan ;

(L'enfant est accueilli par les parents qui le protège) ;

Du nitay taxaw di la naanal

(C'est l'autre qui priera pour toi à ta mort).

Cette vision de la faiblesse humaine n'est pas sans rappeler celle de la mythologie grecque, avec Epiméthée qui avait oublié d'outiller l'une des créatures divines : l'homme. D'où sa faiblesse initiale obligeant Prométhée à voler le feu des dieux pour lui permettre de survivre.

La mort « *Dee* », selon Ndiaga Mbaye, dans sa chanson « *Yeddate* » (Le conseil), est une des dimensions de l'homme. Elle n'est pas un accident, mais la condition même de l'être. L'éternité ne saurait être une aspiration humaine.

Seetlul dunyaa aq banneex yi ci biir

(Considère la vie et tous ses plaisirs) ;

Bu loolu doon wey mu neex

(Quelle joie si la vie était éternelle !) ;

Maandu war na jam

(L'être humain doit être humble) ;

Bu dee newee sa ker di sa gan

(Quand on reçoit la mort comme hôte) ;

Bu dul sa ruu du fa joge

(Elle ne quittera qu'en emportant ton âme).

Une telle conception métaphysique de la mort, en faisant l'essence même de l'homme, fait penser au philosophe allemand Martin Heidegger et sa vision de l'homme comme un « être-pour-la mort » dans *Etre et Temps* (1927). Pour lui,

³⁹⁷ Hamidou Dia, *op. cit.*, p. 8.

l'oubli de la finitude humaine a fait penser que la mort n'était qu'un événement accidentel, alors qu'en réalité, il s'agit de la fin propre à tout être humain.

Mamadou Sam analyse la création poétique de Baba Maal (1953 à Podor). Ce dernier est un cas à part par sa trajectoire originale. Contrairement à la plupart des chanteurs qui n'ont pas subi de formation dans le domaine, lui, après le baccalauréat, entre à l'école nationale des Beaux-arts de Dakar, puis poursuit sa formation en France au conservatoire national de Paris. Comme Ndiaga Mbaye, il est aussi un être de rupture. En effet, d'origine sociale « *Cuballo* » (pêcheur), il choisit de se proclamer « *Gawlo* » (griot) dans un milieu très conservateur. Par ailleurs, en tant que griot, il refuse de vivre au dépend des autres, de leurs dons, comme cela se fait habituellement. Son engagement se dévoile particulièrement à travers l'attention accordée aux problèmes de sa société (l'immigration, l'effritement des valeurs morales, etc.) ou encore de l'Afrique (colonisation, conflits ethniques, apartheid).

Et son génie, selon M. Sam, réside dans la façon dont ses textes poétiques traduisent de telles problématiques. C'est dans ce sens que face aux conflits qui minent l'Afrique au Libéria, au Rwanda, au Soudan, etc. et à la balkanisation, l'artiste, à travers la métaphore du glapisement de l'aigle³⁹⁸, suggère l'unité africaine. A travers la forme imaginée se développe une vision critique de la division entre les Africains. Il dit :

« Ils ont pris de petits serpents qu'ils ont mis dans un sac ;
Le sac ils l'ont noyé dans le fleuve ;
Les petits serpents se sont entretués ;
Ils se sont entretués mais ils ne devaient pas ;
Ils ne devaient pas, ils ne devaient pas ;
Ils devaient plutôt mordre la main de celui qui a noyé le sac³⁹⁹ ».

Ces propos concernent les Etats africains en conflit, sous le regard, et parfois sous l'instigation de forces étrangères tapies dans l'ombre. La solution réside alors dans le choix d'hommes lucides non étrangers à leur peuple. Aussi ajoute-t-il :

« S'il nous arrivait la prochaine fois d'élire un leader ;

³⁹⁸ Dans la mythologie africaine, les animaux sont souvent considérés comme les intercesseurs entre les mondes humain et surnaturel.

³⁹⁹ Traduction de M. Sam. *op.cit.*, p. 70.

Qu'il soit quelqu'un que nous comprenons ;
 Quelqu'un en qui nous avons confiance ;
 Quelqu'un que nous connaissons ;
 Car bien des gouvernants se sont succédé ici sans améliorer nos conditions de vie⁴⁰⁰ ».

Ce thème de l'unité africaine entre d'ailleurs en résonnance avec celui de l'Apartheid qui régnait en Afrique du Sud à l'époque. Pour le musicien, il faut la plus grande mobilisation sur cette question, surtout de la part de la jeunesse. Une forme d'engagement s'offre à eux. Dans « *Golle Sukaabe* » (l'engagement des jeunes), il affirme :

« Est attendu l'engagement des jeunes ;
 Cette année appelle notre unité ;
 Cette année appelle notre engagement ;
 Sachons et faisons savoir que là-bas en Afrique du Sud ;
 Nos parents sont opprimés
 Opprimés, opprimés, opprimés⁴⁰¹ ».

Oumar Sankharé, professeur agrégé de lettres classiques, dans son analyse des textes de Youssou Ndour parle d'une poésie philosophique. En effet, il est possible de rapprocher les vers du chanteur avec plusieurs courants philosophiques de l'antiquité.

Ainsi, « *Bamako* », est une chanson dans laquelle il évoque sa rencontre à la gare de cette ville avec une femme décrite comme un être surnaturel :

« *Mi ngi sango sër*
 (Elle est enveloppée d'un pagne)⁴⁰² ;

Te bët yi di takk

(Et ses yeux sont en feu) »

Elle (la femme) lui révèle un monde qu'il ne connaissait pas.

Keroog la ma xamal woon

(Ce jour-là, elle m'a appris) ;

Lu ma xamul woon

(Ce que j'ignorais) ;

⁴⁰⁰ Traduction de M. Sam. *op.cit.*, p. 71.

⁴⁰¹ Traduction de M. Sam. *op.cit.*, p. 125.

⁴⁰² Traduction O. Sankharé, *op. cit.*, p. 14.

Si jamono bu yaqu bii...

(De notre époque perdue...);

Ndawsoosu...

(Cette femme...);

Dellu naa di ko seetaat

(Je suis retourné pour la revoir);

Fekkuma ko fa...

(Je ne l'ai pas retrouvée...);

Ku keemaane ki

(Cet être miraculeux)⁴⁰³».

On est en présence d'un enseignement venant d'une autre dimension, celle surnaturelle. L'art du poète alors n'est plus seulement ce qui relève du naturel, mais aussi de ce qui le transcende. On retrouve chez Homère (VIII^e siècle avant J.C.) et chez Platon (429-347 avant J.C.) une telle conception de la création artistique. Chez le premier, l'invocation de la déesse au début de l'épopée en est la preuve. Chez le second, dans *l'Apologie de Socrate* où l'on s'interroge sur l'origine de l'inspiration poétique, la réponse se trouve dans l'**enthousiasme** divin. Par ailleurs, de même que le philosophe est celui qui veut se détacher du monde sensible pour s'élever vers le monde des idées par la dialectique, l'artiste, chez Youssou Ndour, est celui qui veut échapper au monde terrestre pour aller vers le ciel. Dans « Alhuri », il dit :

« Qu'est-ce que tu veux ? Je veux vivre, rester libre. Je veux m'envoler vers le ciel. »

Si encore Horace (1^{er} siècle avant J.C.) revendique dans ses *Odes* (livre III) l'immortalité pour le créateur : *Non omnis moriar* (Je ne mourrai pas entièrement), Youssou Ndour dit : *Doomu gewel du dee* (Le fils du griot ne meurt jamais, l'artiste est immortel).

Mais ce n'est pas seulement par rapport à l'époque ancienne que sa poésie se rapporte. Lorsque youssou Ndour proclame aussi :

Ellëg dafay nëw, mat naa sedd

(Demain viendra, on doit le prévoir),

⁴⁰³ Traduction O. Sankharé, *op. cit.*, p. 15.

il s'inscrit à travers ses propos dans un futur à mettre en place. Ce faisant, il se rapproche de la perspective de son compatriote Gaston Berger (1896-1960), Franco-Sénégalais et créateur du concept de prospective. Dans sa réflexion sur le temps, ce dernier montre que pour ne pas subir le devenir dans son inexorabilité, il faut « l'habiller » par un projet, lequel doit tenir compte des données socioculturelles. Pour l'artiste sénégalais, parler de prévision, c'est aller dans le sens de cette construction du futur pour ne pas le subir.

Ce qui retient encore l'attention, selon l'helléniste, c'est la façon dont les genres poétiques et les figures de style (allégories, métaphores, etc.) de l'artiste peuvent faciliter l'enseignement de la langue française à des élèves dont ce n'est pas la langue maternelle.

La fable se définissant comme un récit merveilleux avec une leçon morale à la fin se rencontre chez l'artiste avec « *Wommat* » (tirer vers soi), qui s'inspire de la fable de Jean de La Fontaine (1621-1695) intitulée « Le meunier, son fils et l'âne ». Tout en transformant légèrement les personnages avec un paysan, son enfant et un âne, la démarche reste la leçon reste même : il faut démontrer que quoi que l'on fasse, on n'est pas à l'abri de la critique des autres. L'important est alors d'en prendre conscience.

« *Aduna bi*

(En ce monde)

Soo deffe lii

(Si tu fais ceci)

Nu nela lële

(On te dit cela)

Nga def lële

(Si tu fais cela)

Nu nela lii...

(On te dit ceci)

Waaw loolu lu ciy pexe ?

(Mais quelle est donc la solution ?)

Luciy pexe mooy

(La solution consiste à)

Bul faale

(Rester indifférent)

Bul topatoo

(Ne pas t'en formaliser)

Te di ko

(Mais surtout)

Sooralale

(A garder cela à l'esprit) ⁴⁰⁴ ».

La poésie lyrique ou élégie exposant les sentiments mélancoliques et la plainte douloureuse n'est pas absente, puisque l'absence d'amis disparus est évoquée dans « *Badu* »

« *Badu dem na...*

.(Badou est parti...)

Aatu reer na...

(Atou a disparu...)

Pappa Samba job

(Pape Samba Diop)

Sunu mag ja nelaw na....

(Notre frère aîné s'est endormi) ».

Ces êtres disparus sont magnifiés quant à leurs qualités : pitié, amabilité, courage, etc.

Aussi Oumar Sankaré n'hésite-t-il pas à faire un rapprochement avec *l'Elégie pour Aynina Fall* de L.S. Senghor, qui est aussi une évocation d'un être manquant. Un être aux qualités exceptionnelles.

« Il était droit comme un rônier

Il était noir comme un bloc de basalte

Terrible comme un lion pour les ennemis de son peuple

Bon comme un père au large dos

Beau comme une épée nue⁴⁰⁵. »

Enfin, un autre aspect de la nouvelle orientation intellectuelle est l'attention accordée aux « intellectuels non europhones », selon l'expression d'Ousmane

⁴⁰⁴ Traduction O. Sankharé, *op.cit.*, p. 29-30.

⁴⁰⁵ L.S. Senghor, *Œuvres poétiques*, Paris, Seuil, 1990.

Kane⁴⁰⁶, c'est-à-dire ceux issus de la tradition arabo-islamique. Déjà dans la presse, une telle attention était visible. Dans *Walfadjri* (25 février 1997) un dossier est consacré à Khali Madiakhaté Kala (1835-1902). Ce poète et juge musulman ayant écrit en arabe et en langue wolof semble être « un banni de la littérature sénégalaise », car son nom n'apparaît pas au Panthéon de cette dernière, puisque celle-ci est souvent débutée avec les auteurs en langue française, notamment avec *Force et Bonté* de Bakary Diallo en 1928. Aussi introduire à travers un dossier sa poésie didactique *Mubbyyin al-Iskal* (Exposé des difficultés de la métrique et de la prosodie), ainsi qu'une de ses odes « Aïcha », revient-il à légitimer les textes du juriste musulman et surtout d'en dégager toute la beauté esthétique.

« Il me souvient du temps où la passion folle abreuvant nuit et jour de volupté ma jeunesse Il me souvient de ce temps où je montais un cheval de race...Semblable à une femme d'une beauté éclatante et dont la gorge s'orne de pierres précieuses... Quel excellent poulain ! Aussitôt que je l'enfourchais, son galop (fulgurant) me faisait gagner la maison d'une jeune fille qui ne parlait qu'à voix basse... Elle menait une vie de délices. Elle possédait une croupe florissante, une taille moyenne, ni trop petite ni trop grande. Elle avait une démarche houleuse et des jambes bien galbées. Elle penchait le cou qui ressemblait à celui d'une gazelle et qu'ornait un collier de perles précieuses. Elle coulait sur vous un regard pareil à celui d'un oryx femelle et qui vous laisse comme brisé et rompu ».

A côté de l'éclat des constructions littéraires, se dégagent les canons de la beauté et les valeurs éthiques africaines : la beauté de la femme, à travers la taille moyenne, la croupe et le regard particulier, sans oublier les jambes galbées ; l'éthique, avec la vertu consistant à ne pas élever la voix.

Cette visibilité nouvelle des lettrés en langue arabe ou en langues africaines participera de la « résurrection » de la littérature issue de la civilisation islamique très ancienne. En effet, dès le 16^e siècle, existait l'université de Pire Saniakhor ainsi que plusieurs écoles.⁴⁰⁷ Amar Samb,⁴⁰⁸ dans sa thèse,

⁴⁰⁶ O. Kane, *Intellectuels non europhones*, Dakar, Codesria, 2003.

⁴⁰⁷ Mamadou Ndiaye, *L'enseignement arabo-islamique au Sénégal*, Dakar, Université de Dakar, 1982 (thèse de 3^e cycle). ; T. Ka, *L'enseignement arabe au Sénégal. L'école de Pire-Saniakhor. Son histoire et son rôle dans la culture arabo-islamique au Sénégal du XVII^e au XX^e siècle*, Université de Paris Sorbonne (Paris V), thèse de 3^e cycle.

⁴⁰⁸ A. Samb, *Contribution du Sénégal à la littérature d'expression arabe*, Dakar, IFAN, 1972.

passé en revue une dizaine d'écoles (Dakar, Thiès, Kaolack, Saint-Louis, Louga, Touba, Ziguinchor, etc.) dirigées par des érudits musulmans sénégalais afin de montrer la contribution de ces derniers à la littérature arabe. El hadji Rawane Mbaye⁴⁰⁹, ancien directeur de l'Institut islamique, fait connaître la figure d'El hadji Malick Sy (1853-1922). Khadim Mbacké, chercheur à l'IFAN,⁴¹⁰ vient encore enrichir cette banque de données avec une autre figure, celle d'Ahmadou Bamba Mbacké, fondateur de la confrérie religieuse mouride.

Désormais dans la galerie des figures intellectuelles sénégalaises, il faudra compter ces lettrés qui ont contribué à enrichir le patrimoine culturel et religieux du pays par leurs apports issus de la tradition islamique. C'est dire que leur médiatisation de plus en plus grande contribuera à donner à l'espace public une configuration nouvelle. Assisterons-nous à un réaménagement des places ? La hiérarchie des légitimités sera-t-elle remise en cause ?

8.3 La configuration de la sphère publique

Une des modalités de l'expérience publique à côté des manifestations (mouvements publics, marches, etc.) est le débat public. Grâce à ce dernier, les intellectuels ont su au fil du temps rendre visibles leurs idées individuellement ou collectivement, mais aussi renforcer leur légitimité en s'appuyant sur le registre de l'argumentation objective en tant qu'experts. La démonstration rationnelle se donne alors comme un atout de leur « pouvoir » fondé sur le savoir ou savoir-faire. Par l'intermédiaire de celle-ci, le clerc est capable de passer du subjectif à l'objectif, d'effectuer une « montée en généralité » qui distingue son discours de celui du profane. Et la médiatisation viendra encore renforcer cette « autorité » reposant sur la connaissance en l'amplifiant au sein de l'espace public, ce qui va contribuer à consolider non seulement leur prestige, mais encore leur appartenance à l'élite. Leur place au « sommet » ne semble alors souffrir d'aucune possibilité de remise en cause.

⁴⁰⁹ E. R. Mbaye, *L'islam au Sénégal*, Dakar, Université de Dakar, 1975, thèse de 3^e cycle.

⁴¹⁰ K. Mbacké et Thierno Ka, *Nouveau catalogue des manuscrits de l'IFAN, islam et sociétés au sud du Sahara*, 8, 165-199.

Cette médiatisation, par la même occasion, participera de la visibilité d'autres légitimités concurrentes (intellectuels arabophones, artistes, etc.), avec leur propre agenda et contribuant à rendre plus dynamique la sphère publique. Les intellectuels arabophones en donnent un bon exemple. A propos du pèlerinage à la Mecque, Sidy Lamine Niasse et le Dr Ciré Ly (*Walfadjri* n° 218-219 -220 et 221 de juillet 1990) entrent en débat.

Pour le premier, « Le pèlerinage (est) un animisme de type nouveau » car « le spectacle offert et vécu aux lieux saints de l'islam n'est pas sans rappeler une simple procession animiste » (n° 218 du 13-19 juillet 1990). De plus, les « lieux saints de l'islam font partie du patrimoine de tous les musulmans, Dieu nous y a appelés pour y aller en toute liberté. Sous ce regard, les limitations d'accès unilatéralement imposées aux fidèles ne se justifient pas. L'identification particulière de ces lieux non plus. Il ne s'agit pas d'un patrimoine familial, mais de celui de la Oumma islamique tout entière dans son milliard de composants. Le dénominateur commun qui lie à Dieu étant le Prophète Mouhammad (Ass), on s'étonne que rien en ces lieux ne fasse référence directement à lui. Sur ces terres du Hijjaz, une famille trône tout. Depuis le nom de l'Etat, les places, les quartiers ou les portes des mosquées, on entre par Saoud pour sortir par Aziz. »

Aussi se demande-t-il pourquoi il ne serait pas possible d'envisager un autre lieu de pèlerinage tel que Jérusalem, là où le Prophète accomplit son ascension pour recevoir les prières. En effet, « promouvoir la destination Al Qods (...) nous ouvrirait d'autres horizons, nous offrirait un autre monde. Disons que concentrer tous les regards des fidèles sur la Mecque et Médine est une opération commerciale. On n'a pas essayé de calculer ce que plus d'un million de musulmans laissent chaque année dans les caisses du royaume saoudien. Ni combien une gestion et un investissement judicieux de cet argent à travers un fonds commun auraient pu apporter à la communauté islamique ».

Et en conclusion, il soutient que « si l'islam a un adversaire, aujourd'hui ce n'est ni le judaïsme, ce n'est pas le christianisme, encore moins le communisme. Si l'islam a un adversaire.... c'est bien l'islam. Le ver est dans le fruit. Rongé de l'intérieur, il souffre en son cœur de l'intolérance Wahabite.

De la caricature que les Saoud et famille ont fait de ce qui devrait être le pèlerinage, un sommet dans l'unité de la Oumma ».

Le Dr Ciré Ly, membre de l'association des intellectuels musulmans (CERID), dans Walfadjri (n° 221 du 03-09 août 1990), se dit surpris du titre susceptible de « déclencher une curiosité malsaine et une jubilation intense parmi les ennemis de la Oummah », d'autant que cela ne correspond pas à la réalité. En effet, certes, le témoignage du Coran fait allusion à des pratiques paganistes de la période de la révélation « Leur prière n'était que sifflements (entre les doigts) et battements (des mains) » Coran VIII, 35, mais aujourd'hui, un tel spectacle n'est plus offert. Désormais les pèlerins portent les habits de la sacralisation et les processions n'ont rien à voir avec ce qui se passait auparavant puisqu'il s'agit de proclamer à tout moment l'unicité absolue d'Allah, l'authenticité de la mission du Prophète Muhammad, tout en lisant le Saint Coran et en pratiquant les prières canoniques. Certes, tout n'est pas parfait, selon lui, puisque la plupart des pèlerins ne sont pas des théologiens, c'est-à-dire des êtres « doués d'une envergure intellectuelle et spirituelle exceptionnelle, pénétrés des théories et informés des détails du symbolisme du pèlerinage, ce symbolisme qui concerne les acteurs, les rites, les espaces et les édifices du territoire sacré », mais plutôt, dans leur majorité, des gens ayant « une formation religieuse plus que sommaire ».

Et on peut même y ajouter, selon lui, que la propension chez l'un ou l'autre à faire cohabiter l'animisme traditionnel et l'islam existerait, ce que le Coran avait prévu : « La plupart d'entre eux (les hommes) ne croient en Allah qu'en lui associant (quelque chose) », Coran XII, 106. Il reste cependant que ces limites particulières ne sauraient pour autant transformer le pèlerinage, pilier de l'islam, en une activité animiste.

Quant à la gestion par les princes saoudiens du patrimoine spirituel, culturel, financier et territorial de la communauté musulmane, seule une « critique constructive peut aider l'Arabie Saoudite à faire face à ses responsabilités qui sont écrasantes ». Certes, on peut reprocher à ce dernier « les lenteurs, les silences et parfois le laxisme de son administration et de sa diplomatie trop sollicitées peut-être par ces peuples de mendiants qui, du plus grand au plus petit, tendent continuellement leur sébile. On peut trouver aussi matière à

méditation dans certaines modalités d'intervention». Aussi, prenant l'exemple du Sénégal devant abriter le prochain sommet de l'Organisation de la Conférence Islamique (OCI) et bénéficiant en un « instant » de plusieurs milliards aiguisant les appétits des « affairistes », des roublards, le médecin se demande si c'est la meilleure formule pour un appui financier à un pays musulman. Et sa préférence pour une autre modalité est manifeste. « On est presque tenté de préférer aux investissements de l'OCI ceux de la CEE, dans la région de Saint-Louis, visant à lutter contre la désertification, à améliorer la sécurité alimentaire des populations laborieuses, vertueuses, démunies. L'intervention s'inscrit dans le temps et fait appel à l'effort collectif des communautés rurales. »

Cet antagonisme participe, certes, de l'animation de l'espace public, mais influe, par ailleurs, sur le poids des uns et des autres dans cette arène. Ainsi, si, auparavant, l'appartenance à une minorité dotée de compétences reconnues faisait des intellectuels de l'école française un groupe à part, partageant le « sommet » de la hiérarchie avec peut-être d'autres élites telles que les militaires, les hommes politiques, etc., désormais, cette « cime » sera aussi le lieu d'autres acteurs sociaux grâce à la médiatisation des débats publics. Et ce qui autorise une telle affirmation est le dossier spécial de *L'Express International* (n° 2534 du 27 janvier-02 février 2000) intitulé « Les 100 qui font bouger le Sénégal », présentant les hommes et les femmes ayant de l'influence dans la vie publique sénégalaise.

Dans la galerie de portraits présentés, on retrouve pêle-mêle des chercheurs (Mamadou Diouf, Pathé Diagne, etc.), un chef coutumier (El Hadj Bassirou Diagne), des hommes des médias (Pape Samba Kane, Abdoul Latif Coulibaly, Babacar Touré, etc.), des représentants du monde sportif (le lutteur Mohamed Ndao, l'athlète Tacko Diouf, etc.), des hommes politiques (Mamadou Loum , Djibo Ka, Robert Sagna, Amath Dansokho, Landing Savané, etc.), des patrons d'industrie (Pierre Kama, Aliou Sow, Idrissa Seydi, etc.), des guides religieux musulmans et chrétiens (Cardinal Hyacinthe Thiandoum, Thierno Mountaga Tall, Serigne Mansour Sy, Serigne Saliou Mbacké, etc.).

Arrêtons-nous au nombre de personnalités par secteur :

- Vie culturelle : 28
- Université-recherche : 5
- Institutions coutumières : 1
- Organisation non gouvernementale : 1
- Médias et communication : 7
- Sénégalais de l'extérieur : 5
- Sport : 2
- Vie politique : 19
- Vie économique : 17
- Vie syndicale : 2
- Psychologie : 1
- Religion : 5
- Vie publique (armée, acteurs du développement, etc.) : 7

Ce que l'on remarque, c'est l'importance accordée aux personnalités de la vie culturelle constituée de peintres (4), créateurs de dessins animés (2), animateur (1), reine de beauté (1), musiciens (8), écrivains (4), sculpteur (1), caricaturiste (1), cinéaste (3), comédiens (2), conservateur de musée (1).

Tout se passe comme si la proximité de ces activités professionnelles avec les médias était décisive. En effet, les productions des artistes, des écrivains, des cinéastes, etc. ont besoin des médias pour être connues des publics. De plus, la gestion de leur notoriété leur incombe souvent, ce qui pourrait justifier, par exemple, la présence massive des musiciens : Youssou Ndour, Julien Jouga (maître de chœur), Ismaïla Io, Soriba Kouyaté, Baba Maal, Positive black Soul (Didier Awadi et Doug E Tee).

La vie politique (19) qui vient en seconde position s'inscrit dans cette même logique : les médias ne peuvent se passer de l'actualité politique. Les représentants du peuple, les députés comme les ministres sont constamment sous les projecteurs des médias. Il n'est pas alors étonnant de retrouver les noms de Léopold Sédar Senghor, premier président du Sénégal, Abdou Diouf,

second président, Aminata Mbengue Ndiaye, maire, Abdoulaye Bathily, député, etc.

En revanche, tout porterait à croire que plus on s'éloigne du monde des médias de masse et de la nécessité de la médiatisation, plus la représentativité diminue. C'est le cas, par exemple, de la recherche universitaire (5) qui se positionne après les représentants de la vie économique (17) et des professionnels des médias (7). Et à égalité avec les hommes religieux (5). Un tel fait, l'égalité, pourrait s'expliquer par un effort d'investissement plus important auprès des moyens de communication de masse par ces derniers pour atteindre le grand public, contrairement aux premiers pouvant se contenter du public des pairs.

En résumé, les effets émergents de la visibilité procurée par les moyens de communication de masse que sont la presse ou encore la radio sont repérables à travers les diverses configurations qui en découlent. C'est ainsi que l'on assiste à une configuration culturelle et politique différente avec leur multiplication. En effet, des médiateurs culturels tels que les artistes sont plus présents, audibles avec, comme conséquence, d'enrichir grâce leurs créations dans les cultures locales (wolof, pulaar, etc.), ce qui influera sur la nature des rapports de force dans le champ culturel. Car désormais, la légitimité dans ce secteur n'est plus uniquement réservée aux seuls clercs. Sur le plan politique, cet impact des cultures locales entraînera un environnement marqué par le modèle islamo-wolof. Et cela se poursuivra sur le plan des idées puisque les contenus des textes des artistes deviennent des supports pour l'apprentissage dans le cas de la littérature, par exemple, avec cet atout qui consiste à être en résonance avec les représentations sociales de l'apprenant. Enfin, dans la sphère publique, une nouvelle hiérarchisation des acteurs sociaux dans l'espace public s'effectue en rapport avec la proximité et la distance par rapport aux médias de masse. Avec cette leçon, il y a lieu au moins de retenir qu'un réaménagement des places est toujours possible en fonction de la visibilité médiatique.

En conclusion, on peut dire que la description du paysage médiatique a permis de dégager le processus évolutif des moyens de communication (presse écrite et audiovisuelle) depuis l'ère du monopole jusqu'à celui du

pluralisme, avec, comme caractère distinctif, la diversité à travers la présence d'une presse spécialisée. Cependant, cet atout ne saurait cacher sa fragilité liée à des contraintes économiques, de formation, etc. Il reste que, par la même occasion, de nouvelles tribunes s'offrent aux intellectuels, et qui leur serviront de moyens pour prolonger leur légitimité acquise à travers les engagements antérieurs avec les revues savantes, les espaces de sociabilité intellectuels ou encore la participation à des colloques, à des conférences, à des symposiums, etc.

La médiatisation de leurs débats publics dans les médias de masse (presse écrite et audiovisuelle) en constitue alors un moyen privilégié, avec, comme effet induit, de rendre visibles d'autres acteurs sociaux et d'autres légitimités, au point d'entraîner de nouvelles configurations socioculturelles, politiques, intellectuelles, etc. plus riches. Ce qui conduit à admettre que les effets médiatiques ne sont pas forcément à percevoir uniquement sous l'angle négatif, celui de la suspicion, de l'appel à la vigilance⁴¹¹, comme le fait Régis Debray dans *Le pouvoir des intellectuels en France* (1979). En effet, son interprétation du « cycle média » en fait des instruments de remise en cause du statut des intellectuels, au point de préconiser d'entrer « en résistance » contre les médias symbolisés par l'audiovisuel. Avec, comme argument, que ces derniers contribuent à installer une culture de masse avec ses divertissements futiles opposés à la culture humaniste et savante visant le développement de la pensée critique, ce qui sera bien résumé par Alain Finkielkraut⁴¹² dans *La défaite de la pensée* disant : « L'industrie du loisir, cette création de l'âge technique, réduit les œuvres de l'esprit à l'état de pacotille. »

Sans ignorer la manipulation ou encore la propagande en tant que possibilités des médias, il reste que ces derniers, en modifiant l'environnement politique, culturel et intellectuel, participent d'une certaine manière à l'histoire de la culture, de la politique et des idées. Ce qui a comme avantage de permettre de poursuivre l'alliance nouée depuis Emile Zola et renouée avec Jean-Paul Sartre, Michel Foucault, etc., et conduisant à des relations moins

⁴¹¹ Voir, sur cette vision négative des médias, H. Eck, « Médias audiovisuels et intellectuels » in Michel Leymarie et Jean-François Sirinelli, *L'histoire des intellectuels aujourd'hui*, Paris, PUF, 2003, p. 201-225.

⁴¹² Cité par H. Eck, *op. cit.*, p. 205. Voir, Hannah Arendt, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1992.

soupçonneuses, d'autant que les possibilités de rencontre régulières ou irrégulières entre les intellectuels et les médias s'imposent en raison des sollicitations des derniers et de la nécessité d'apporter, pour les seconds, sur le plan du savoir et du savoir-faire, leur expertise.

Conclusion

Notre hypothèse de départ était que les médias n'ont pas de pouvoir sur les intellectuels ou alors si celui-ci existe, il n'est que limité, car ces derniers, vu leurs compétences et leur statut social (appartenance à l'élite), ne devraient pas en subir l'influence puisque possédant déjà ce qui leur est promis : la réputation. De plus, ce qui est d'abord recherché par ces derniers est la reconnaissance des pairs.

Notre travail, en choisissant comme porte d'entrée l'engagement social des intellectuels, nous a amené à la présentation des lieux de formation (école et université), des « lieux de l'esprit » (les revues, les maisons d'éditions, les librairies), des espaces de sociabilité intellectuels (clubs, cercles, associations, etc.), des espaces publics de débats (centres culturels et autres). Ce qui a permis, d'une part, de montrer toute l'importance des institutions de formation dans l'émergence de cette figure historique depuis l'école coloniale jusqu'aux années 2000, d'autre part, de relever comment, à travers les supports que sont les revues, les maisons d'édition, les librairies, ils ont su créer des moyens de production et de diffusion de leurs pensées. Et pour se renforcer mutuellement sur le plan intellectuel, comment ils ont mis en place des associations à orientations multiples (culturelle, politique, religieuse, etc.) permettant d'approfondir les discussions entre eux et parfois de nouer des affinités idéologiques, sans pour autant, d'ailleurs, laisser échapper les opportunités qui se présentaient à eux à travers les espaces publics d'échanges qui s'offraient par l'intermédiaire des centres culturels ou autres lieux publics de débats.

Toutes ces interventions leur ont permis, la plupart du temps, sur le plan symbolique, de défendre leur identité culturelle face à la théorie de l'assimilation à travers une doctrine telle que la négritude, par exemple, mais aussi, sur le plan politique, d'imaginer un autre modèle d'organisation sociopolitique, avec un socialisme mieux adapté aux réalités africaines. Cette résistance à la « domination » culturelle étrangère, avec la construction de doctrines servant de réponses, constitue des éléments contribuant non

seulement à asseoir leur légitimité sociale selon des modalités traditionnels, mais encore à bien camper le « pouvoir » symbolique qu'ils détiennent grâce aux idées. « Pouvoir » qui va d'ailleurs se prolonger sur le plan pratique, pour certains parmi eux au moins, par la création de journaux d'opinion et par la création de partis politiques, avec la conquête du pouvoir et son exercice, ce qui, en définitive, ne va que participer à donner encore plus de poids à ce groupe social.

On peut donc dire que le « pouvoir » des clercs est la résultante d'une construction historique dont l'apothéose se donne à travers la consécration des pairs à travers par exemple les numéros spéciaux des revues savantes, les symposiums, à l'image de celui consacré à l'œuvre de Cheikh Anta Diop en 1982 à l'Université de Dakar. Il reste qu'avec le temps, la conquête du « marché » des pairs n'est pas la seule recherchée. Celle du grand public est une autre exigence en vue de la vulgarisation des pensées émises. Sous ce rapport, les médias de masse vont jouer un rôle décisif. En effet, c'est par rapport à cette médiatisation allant vers un public non limité aux pairs et aux spécialistes que les effets médiatiques seront réels.

La multiplication des médias de masse, en créant de nouvelles tribunes, a conduit un plus grand nombre d'acteurs sociaux à avoir accès à la parole publique et à une visibilité plus importante dans l'espace public. Mieux, la médiatisation des débats contradictoires, des actions et des rivalités entre ces derniers mènera à l'émergence de configurations nouvelles. En effet, la concurrence au sein de l'espace public entre les médiateurs culturels que sont les intellectuels et les artistes débouche sur un environnement culturel plus riche, car bénéficiant des apports déjà existants des historiens, des poètes, des romanciers de l'école classique, mais encore des artistes traditionnels et autres.

En outre, sur le plan des idées, non seulement leurs textes deviennent objets de recherches universitaires, avec les divers mémoires consacrés à leurs productions artistiques, mais encore il vient s'y ajouter, grâce à la visibilité médiatique, des savoirs jusque-là « invisibles », ceux des intellectuels arabophones, comme c'est le cas avec l'émission « *Dine ak Jamono* » (religion et société). La conséquence non négligeable est de donner une

configuration de l'espace public plus riche parce que « habité » par un plus grand nombre d'acteurs aux intérêts divergents et en compétition permanente, ce qui n'est pas sans être un bon baromètre pour renseigner sur les rapports de force et le poids de chacun en son sein, comme tentent de leur faire les médias à travers leur classement ponctuel.

La résultante de ces effets consécutifs à la médiatisation autorise à affirmer que les moyens de communication ont bel et bien un impact sur l'évolution de la culture, sur la marche des idées et sur leur circulation dans l'espace public. Cela signifie qu'à défaut de donner la légitimité sociale aux intellectuels, les médias peuvent concourir à son amplification et à sa consolidation, comme le montre le recours constant à ces derniers, non seulement en période de monopole, mais encore en période de pluralisme médiatique. Il est possible de le vérifier à travers soit la presse ou encore la radio, même s'il est reconnu que les effets ne sont pas les mêmes d'un médium à l'autre en raison de la différence d'impact entre le texte écrit et celui oral ou encore l'image.

Cependant, il ressort que ces effets ne dépendent pas uniquement des médias. Ils sont tributaires d'autres facteurs extrinsèques (personnalité des acteurs, contextes politique, économique, social, etc.).

Lorsque les personnalités des intellectuels sont fortes et leur « pouvoir symbolique » important, et celles des professionnels des médias faibles, les effets restent limités. Prenons la période des années 60-70, avec, comme acteurs majeurs, Léopold Sédar Senghor, premier noir agrégé de grammaire, Amar Samb, le premier agrégé d'arabe, Abdoulaye Ly, le premier docteur en histoire, etc., en face quelques rares professionnels des médias à l'image de Bara Diouf, directeur du quotidien national *Le Soleil*. On est en face d'une configuration dominée par l'aura ou par le prestige des intellectuels. On en arrive même à l'immixtion des premiers dans le monde des seconds, comme le note le journaliste Pape Samba Kane⁴¹³ dans *Les pages sombres de la presse*, parlant de Radio Sénégal comme « la voix de son maître » à cette époque.

⁴¹³ P.S. Kane, *Les pages sombres de la presse*, Dakar, Polygone, 2009, p. 149.

En revanche, à partir des années 80-90, avec l'augmentation des professionnels des médias et l'avènement d'une presse privée, le faisceau de la balance va sensiblement s'incliner. Non seulement un respect des domaines professionnels s'effectue, mais ce sont les médias qui vont solliciter avec les clercs et animer des débats publics. C'est dire que penser les effets médiatiques est inséparable d'une considération sur le temps, puisque ces derniers peuvent évoluer d'un temps T1 à un autre T2.

Le contexte sociopolitique est encore décisif quant aux effets médiatiques. En raison, d'une part, de la barrière linguistique qu'est la langue française maîtrisée seulement par les élites urbaines, mais, d'autre part, avec le monopole des médias par le régime du parti unifié, il devient alors compréhensible qu'avec l'ouverture politique (avec le multipartisme illimité) dans les années 80-90, et la montée en puissance des langues nationales grâce à la promotion et la valorisation de ces dernières par les clercs et les professionnels des médias, les effets soient plus réels.

Et l'avantage de considérer ces divers facteurs extrinsèques, c'est de pouvoir échapper au péché véniel du médiacentrisme, à la réduction de tous les effets aux seuls acteurs médiatiques ou à l'omnipotence des techniques de communication. Ce qui revient à dire que même si l'on reconnaît que des facteurs intrinsèques tels que le type de média (écrit ou audiovisuel), ou encore les diverses stratégies d'influence élaborées par les médias eux-mêmes (mise en agenda, dramatisation, etc.) peuvent avoir des effets, il reste qu'ils ne sauraient être des absolus.

En conséquence, penser le « pouvoir » des médias, c'est passer d'un modèle de la simplicité à un autre, celui de la complexité, qui tient compte non d'un seul facteur, mais de leur diversité et fait appel non seulement aux multiples acteurs et contextes, mais encore aux temporalités variées. Ce qui a comme atout de ne pas faire tomber dans la diabolisation d'une figure nouvelle de l'intellectuel en rapport avec le développement des médias, comme c'est le cas avec « l'intellectuel médiatique ». Car cette figure historique particulière, selon Hélène Eck, dans « Médias audiovisuels et intellectuels ⁴¹⁴ », correspond à l'ère des médias, particulièrement à la télévision. Il ne s'agit pas

⁴¹⁴ H. Eck « Médias audiovisuels et intellectuels », in Michel Leymarie et Jean-François Sirinelli, *L'histoire des intellectuels aujourd'hui*, Paris, PUF, 2003.

alors d'en faire un « usurpateur » ou un « traître » à sa communauté scientifique d'origine. Il faut admettre que cette figure ne fait que renvoyer « autant à l'histoire des intellectuels qu'à celle de la télévision ».

Désormais, il devient possible de combiner le monde des idées et celui des médias. Qui plus est, il est envisageable de faire cohabiter plusieurs figures de l'intellectuel : celle classique renvoyant à cet être consacré uniquement aux idées, aux valeurs (vérité, justice, etc.), à leur défense, et souvent se limitant aux structures de sociabilités « productrices » (les écoles, les universités, les revues, etc.), éloignée de la politique, se « réfugiant » dans l'« académisme », et celle préoccupée par le grand public et faisant appel aux moyens de communication de masse.

Un autre avantage lié à la complexité inscrite dans le temps est d'avoir un équilibre provisoire dans les rapports de force. A l'image de la « domination » dans le jeu, comme le souligne N. Elias, une figure de l'intellectuel peut être saillante à un moment de l'histoire et par la suite être supplantée par une autre. Ainsi, comme le souligne Régis Debray⁴¹⁵ dans son analyse des « médiasphères », il devient possible d'expliquer le passage de la place centrale occupée par l'universitaire avec l'école comme institution de référence, à l'éditeur comme intermédiaire central dans la transmission des idées, avec le développement pris par l'édition. L'intellectuel face aux journalistes et à la télévision connaîtra le même « recul », en raison de la propension à privilégier la logique du spectacle et de l'audience au détriment des analyses poussées et approfondies.

Considérant cette complexité liée au « pouvoir » des médias dépendant aussi bien des facteurs internes qu'externes, nous opterons alors pour la notion d'influence, comme le souligne Rémy Rieffel⁴¹⁶ dans *Que sont les médias ? Pratiques, identités, influences*. Car si le pouvoir suppose l'imposition d'un point de vue à l'autre sans qu'il ne puisse faire autrement, alors, pour lui, la capacité d'imposer aux groupes ou aux individus des normes de conduite ou de pensée « n'existe pas » en ce domaine, si l'on considère l'existence de la liberté individuelle. Cependant, « une capacité d'influence sur les groupes ou sur les individus » peut s'exercer. Car l'influence « ne repose pas sur une

⁴¹⁵ R. Debray, *Le pouvoir des intellectuels en France*, Paris, Ramsay, 1979.

⁴¹⁶ R. Rieffel, *Que sont les médias. Pratiques, identités, influences*, Paris, Gallimard, 2005, p.17.

obligation contraignante, sur une volonté de coercition, mais sur une forme de persuasion, de séduction ou de suggestion des individus ». Avec l'influence, le consentement du récepteur est présent ainsi que toutes les tactiques de contournement. Ce faisant, « le pouvoir » des médias devient non pas une « substance », mais une « relation », un « système d'interdépendance » qu'il « convient de mettre à jour ⁴¹⁷ ».

Les leçons à tirer de notre recherche sont alors multiples. D'abord, à propos des mutations sociales, en général, l'action des techniques de communication est à considérer. Elle est un facteur important à ne pas négliger, au risque de perdre un des maillons du filet permettant de rendre intelligible la société, ce que Guy Rocher, dans sa réflexion sur le changement social, avait bien perçu en affirmant l'importance de la technique dans les transformations sociales. ⁴¹⁸

Pour lui, à côté des agents sociaux que sont les élites ou les groupes sociaux, il faut tenir compte des autres facteurs démographiques, techniques, économiques, culturelles, économiques, etc. Et en ce qui concerne notre cas, l'interaction entre le culturel et les techniques de communication est visible à travers la façon dont les médias, en publicisant les valeurs éthiques, esthétiques des cultures locales et dans les langues locales, ont contribué à la promotion et à la valorisation de ces dernières. Relation qui a conduit à une culture plus dense et plus riche. L'interdépendance de tous ces éléments permet alors une lecture du social dans son évolution qui a comme mérite de mettre fin à l'hégémonie accordée parfois à un seul des facteurs, comme c'est le cas dans la pensée marxiste, mettant l'accent sur la dimension économique au détriment parfois de tout le reste.

Ensuite, et comme conséquence de cette diversité de facteurs, il instaure un équilibre provisoire, c'est-à-dire une sorte d'instabilité qui déclenche la fin du déterminisme social. En d'autres termes, il devient difficile de fixer une fin en tant que telle à la société en tant que réalité dynamique. La détermination d'une fin de l'histoire, d'un « avenir » précis et connu d'avance devient plus que problématique en raison des rapports de force toujours instables, même si l'on peut à un moment ou à un autre avoir un équilibre provisoire.

⁴¹⁷ R. Rieffel, *Que sont les médias ?* Op ; cit. p. 197.

⁴¹⁸ G. Rocher, *Introduction à la sociologie générale. Le changement social*, Paris, Editions, HMH, Ltée, 1968.

Enfin, la réflexion sur le « pouvoir » symbolique des intellectuels, comme sur celui des médias, a permis de mettre en exergue la dimension du conflit qui existe. Conflit entre les divers groupes intellectuels, au nom des divergences idéologiques, mais aussi à l'intérieur des groupes eux-mêmes en raison des désaccords sur certains aspects de l'idéologie partagée. C'est le cas avec les défenseurs de la négritude lors des divers congrès évoqués, ou encore des intellectuels musulmans sur le sens du pèlerinage à la Mecque dans *Walfadjri*, avec, par exemple, le débat opposant Sidy Lamine Niasse et le Dr Ciré Ly, en juillet 1990.

Mais l'intérêt de ces antagonismes est de refléter les rapports de force qui ne se ramènent pas « à un jeu à somme nulle, dans lequel tout gain de A entraîne une perte équivalente de B ». En réalité, lorsque, par exemple, les intellectuels prennent « le dessus », ils accroissent en même temps la crédibilité des médias, car ils se mettent souvent à leur tête, comme c'est le cas pour Léopold Sédar Senghor ou encore Cheikh Anta Diop. Le premier est le directeur de publication du bimensuel *L'Unité*, organe de l'Union Progressiste Sénégalais qui deviendra Parti socialiste. Son nom est forcément une caution d'excellence. Le second est le directeur politique de *Siggi/Taxaw* (Se tenir debout) et le rédacteur en chef, le philosophe Abdoulaye Elimane Kane.

Et lorsque les médias se développent et les interpellent à travers des « tribunes » spécialisées, c'est une façon pour eux de se crédibiliser et de se légitimer aux yeux du public. Il en est ainsi avec les suppléments « Arts et Lettres » du journal *Le Soleil*, ou encore avec les émissions radiophoniques consacrées aux élites intellectuelles au quotidien *Walfadjri*. Mais c'est encore une manière de renforcer les clercs, car ce sont de nouveaux créneaux qui leur sont offerts, surtout pour ceux qui étaient considérés comme « opposants », pour exprimer leurs points de vue et les rendre plus visibles. Et ils n'hésiteront pas à les mettre à profit surtout au début des années 80, à la faveur de l'ouverture démocratique et du pluralisme médiatique.

Au final, penser les effets médiatiques aura permis de voir la confrontation entre deux types de pouvoir, celui des intellectuels et celui des médias : deux « pouvoirs » proches par leurs dimensions symboliques, mais parfois éloignés par les « marchés » visés et l'influence recherchée.

Bibliographie

Ouvrages, revues

- AFANOU F. et TOGBE-PIERRE R., *Catalogue des cahiers William Ponty*, Dakar, IFAN, 1967, 108 p.
- ARENDT H., *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1992, 380 p.
- ARON R., *L'opium des intellectuels*, Paris, Calmann-Lévy, 1995, 337 p.
- Association des Chercheurs Sénégalais, *La folie au Sénégal*, Dakar, 1997, 346 p.
- Aziza M., *La poésie de l'action (conversations avec Léopold Sédar Senghor)*, Paris, Stock, 1980, 359 p.
- BAILLEUL A., *L'Université de Dakar : Institutions et fonctionnement 1950-1984*, 440 p. Thèse de doctorat d'Etat en droit, Dakar, Université de Dakar, 1984.
- BARRY B., *La Sénégambie du XV^e au XIX^e siècle. Traite négrière, islam et conquête coloniale*, Paris, L'harmattan, 1988, 431 p.
- BARRY B., *Sénégambie, plaidoyer pour une histoire régionale*, Amsterdam, SEPHIS, 2001, 86 p.
- BATHILY A., « Mamadou Lamine Dramé et la résistance anti-impérialiste dans le Haut-Sénégal (1885-1887) », *Notes africaines*, n° 125, janvier 1970, p. 20-32.
- BATHILY A., «La traite atlantique des esclaves, ses effets économiques et sociaux, genèse du sous-développement en Afrique noire », *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines*, n°17, 1987, p. 83-93.
- BATHILY A., *Guerriers, tributaires et marchands. Le Gajaaga (ou Galam), le pays de l'or. Le développement et la régression d'une formation économique et sociale sénégalaise 18^e -19^e siècle*, 729 p. Thèse pour le doctorat d'Etat ès lettres, Dakar, Université de Dakar, 1985.
- BATHILY A., « La traite atlantique des esclaves et ses effets économiques et sociaux en Afrique : le cas du Galam, royaume de l'interland sénégalais au 18^e siècle », *Journal of African History*, 27, 1986, p. 269-293.

- BATHILY A., *Mai 68 à Dakar ou la révolte universitaire et la démocratie*, Paris, éditions Chaka, 1992, 191 p.
- BECKER C., MARTIN V., «Mémoires d' Adanson sur le Sénégal et l'île de Gorée », *Bulletin de l'Institut Fondamental d'Afrique Noire*, Tome 42, série B, n° 4, octobre 1980, p-722-799.
- BENDA J., *La trahison des clercs*, (1927), Paris, Les Editions Grasset, 2003, 334 p.
- BENOIST J.R., *Histoire de l'Eglise catholique du Sénégal du milieu du XV è siècle à l'aube du troisième millénaire*, Dakar et Paris, Editions Clairafrique et Karthala, 2008, 581 p.
- BENOIST J. R., *La balkanisation de l'Afrique occidentale française*, Dakar, Nouvelles Editions Africaines, 1979, 283 p.
- BENOIST J. R., *Léopold Sédar Senghor*, Paris, Beauchesne, 1998, 320 p.
- BENOIST J. R., « Présence Africaine a rendu la parole aux hommes sans voix », *Présence Africaine*, n° 10, 1984, p. 7-13.
- BODIN L., *Les intellectuels existent-ils*, Paris, Fayard Editions, 1997, 199 p.
- BODIN L., *Les intellectuels*, Paris, PUF, 1962, 124 p.
- BOILAT D., *Esquisses sénégalaises*, Paris, P. Bertrand, 1853, réédité en 1984 par Karthala, 490 p.
- BOUCHE D., (1974), *L'enseignement dans les territoires français de l'Afrique Occidentale de 1817 à 1920. Mission civilisatrice ou formation d'une élite ?* 432 p. Thèse de doctorat en histoire, Paris, Université Paris 1, 1974.
- BOURDIEU P., *Ce que parler veut dire*, Paris, fayard, 1982, 248 p.
- BRASSEUR P., « Les missions catholiques à la création de l'AOF, leur développement et leur gestion », in C. Becker, S. Mbaye et I. Thioub, *AOF : réalités et héritages. Sociétés ouest- africaines et ordre colonial, 1895-1960*, Dakar, Direction des Archives du Sénégal, 1997, p 825-836.
- BRETON P. et PROULX S., *L'explosion de la communication à l'aube du XXI è siècle*, Paris, La Découverte, 2002, 390 p.
- BOUDON R., *La logique du social*, Paris, Hachette, 1979, 279 p.
- BOUDON R., « Société : l'intellectuel et ses marchés » in *Encyclopedia Universalis*, 1988, p. 331-334.
- CEFAÏ D., et PASQUIER D., *Les sens du public*, Paris, PUF, 2003, 519 p.

- CESAIRE A., *Le cahier d'un retour au pays natal*, (1939), Paris, Présence africaine, 1956, 91 p.
- CESTI et FKA, *Les cahiers de l'Alternance. Les médias au Sénégal*, Dakar, février, 2005, 121 p.
- COLLOMB H., « Assistance psychanalytique en Afrique (expérience sénégalaise) », *Psychopathologie africaine*, 1965, I, 1, 11-84.
- CHARLES C., *Naissance des « intellectuels », 1880-1900*, Paris, Les Editions de Minuit, col « Le sens commun », 1992, 272 p.
- COLLOMB H., MARTINO H. et Ortigues, M.C., « Etude d'un cas de schizophrénie (approche multidisciplinaire) », *Psychopathologie africaine*, 1966, II, 1, 9-64.
- COPANS J. et al., *Ouvriers, emploi et entreprises au Sénégal*, Dakar, ORSTOM, 1990, 147 p.
- COPANS J., *La longue marche de la modernité africaine*, Paris, Karthala, 1990, 406 p.
- .COPANS J., *La longue marche de la modernité africaine. Savoirs, intellectuels, Démocratie*, Paris, Karthala, 1990, p.
- COULIBALY P. B., « Réflexions critiques sur l'ethnopsychiatrie », in Association des Chercheurs Sénégalais, *La folie au Sénégal*, Dakar, 1997, p. 85-113.
- DIAW A. et DIOUF M., *Ethnies et nation au miroir des discours identitaires : le cas sénégalais*, CODESRIA, 1992, p. 1-39.
- DEBRAY D., *Le pouvoir intellectuel en France*, Paris, Editions Ramsay, 1979, 280 p.
- DERVILLE G., *Le pouvoir des médias. Mythes et réalités*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 2005, 207 p.
- DIA S., *De la TSSF à l'ORTS. Evolution de la place et du rôle de la radio au Sénégal*, 660 p. Thèse de doctorat de 3 è cycle en sciences de l'information, Bordeaux, Université de Bordeaux IV, 1987.
- DIA H., *Ndiaga Mbaye : signe et repère d'une culture. Essai d'interprétation et d'analyse du folklore*, 95p. Mémoire de maîtrise en philosophie, Dakar, Université Cheikh Anta Diop, 1979.

- DIENG A. A., *Hegel, Marx, Engels et les problèmes de l'Afrique Noire*, Dakar, Editions Sankoré, 1978, 159 p.
- DIENG A. A., *Les premiers pas de la Fédération des Etudiants d'Afrique Noire en France (FEANF) (1950-1955)*, Paris, L'harmattan, 2003, 374 p.
- DIENG A.A., « Nationalisme et panafricanisme », in Thierno Bah, *Intellectuels, nationalisme et idéal panafricain,. Perspective historique*, Dakar Codesria, 2005, p. 57-68.
- DIOP A., « la passion de l'universel », *Présence africaine*, n° spécial, 1956, 385 p.
- DIOP Buuba, « Malaise autour de Ceddo », *Revue Africaine de communication*, n°7, septembre -octobre 1984, p. 45- 51.
- DIOP B., « Traite négrière, désertions rurales et occupation du sol dans l'arrière-pays de Gorée », Dakar IFAN-CAD, 1997, *Initiations et Etudes africaines*, 38 : 137-153.
- DIOP B., (1997), « Les villages désertés de l'espace sénégalais. Contribution à l'histoire de l'habitat et de l'occupation du sol », *Archeoafrica*, Bulletin de l'Association interdisciplinaire d'Archéologie africaine (AIPA), 2 : 35-44.
- DIOP B., « L'impact de la traite négrière sur l'habitat en pays wolof », Dakar, IFAN-CAD, 2000, *Initiations et Etudes africaines*, 39 : 177-196.
- DIOP B. et al., *L'impact des journaux en langues nationales sur les populations sénégalaises*, Dakar, 1990, 109 p.
- DIOP C.A., « Perspectives de la recherche scientifique en Afrique », in *Notes Africaines*, n° 144, octobre 1974, p. 83-85.
- DIOP C. A., *L'Afrique noire précoloniale*, Paris, Présence Africaine 1960, 278 p.
- DIOP M., *Mémoires de lutttes*, Paris, Présence africaine, 2007, 309 p.
- DIOP C.M., *Cheikh Anta Diop. L'homme et l'œuvre*, Paris, Présence Africaine, 2003, 409 p.
- DIOP M-C., (sous dir.), *Sénégal. Trajectoires d'un Etat*, Dakar, Codesria, 1992, 501 p.
- DIOP M- C., (sous dir.), *Le Sénégal contemporain*, Paris, Karthala, 2002, 655 p.

- DIOP M-C., et Diouf, M., *Le Sénégal sous Abdou Diouf*, Paris, Karthala, 1990, 439 p.
 - DIOP O. S., *Mirages de Paris*, réed. Paris, Nouvelles Editions latines, 1977, 187 p.
 - DIOP M-C et Diouf, M., *Les successions légales : les mécanismes de transfert du pouvoir en Afrique*, Dakar, Codesria, 1990, 43 p.
 - DIOUF A.T., *Analyse sociologique des émissions interactives « Wax sa xalaat » dans trois radios privées de Dakar (Sénégal) : Walf, Sud et RFM*, 96 p. Mémoire de maîtrise en sociologie, Dakar, Université Cheikh Anta Diop, 2005.
 - DIOUF M., *Le Kajoor au XIX^e siècle. Pouvoir ceddo et conquête coloniale*, Paris, Karthala, 1990. 327 p.
 - DIOUF M., « Zakat et technique fiscale », *Islam et Développement*, n° 5, 1^{er} trimestre 1998, p. 28-39.
 - DOSSE F., *La marche des idées. Histoire des idées. Histoire intellectuelle*, Paris, La Découverte, 2003, 354 p.
 - DU BOIS W.E.B., *Les âmes du peuple noir*, Paris, Présence africaine, 1956, 232 p.
 - ECK H., « Médias audiovisuels et intellectuels » in Michel Leymarie et Jean-François Sirinelli, *L'histoire des intellectuels aujourd'hui*, Paris, PUF, 2003, p. 201-225.
 - ELIAS N., *La société des individus*, Paris, Fayard, 1990, 301 p.
 - ELIAS N., *Qu'est-ce que la sociologie ?* Paris, Pandora, 1981, 222 p.
 - FALL B., et al., *Dialogue avec Abdoulaye Ly. Historien et homme politique sénégalais*, Dakar, IFAN/ Cheikh Anta Diop, Ecole Normale Supérieure, Sud FM, 2001, 182 p.
- FONDATION FRIEDRICH EBERT, COLLECTIF DES JOURNALISTES ECONOMIQUES DU SENEGAL, *Agenda 2006. Media, communication et intégration régionale*, 2006, 272 p.
- GASSIER G., « « Manger ou s'en aller » : que veulent les opposants armés casamançais ? », in M. C. Diop (sous dir.), *Le Sénégal contemporain*, Paris, Karthala, 2002, p. 459-498.

- GAUCHER J., *Les débuts de l'enseignement en Afrique francophone. Jean Dard et l'école Mutuelle de Saint-Louis du Sénégal*, Paris, ed. Le Livre africain, 1968, 88 p.
- GONIDEC P. F., « L'AOF amorce d'un Etat fédéral ? », in *AOF : réalités et héritages. Sociétés ouest- africaines et ordre colonial, 1895-1960*, Dakar, Direction des Archives du Sénégal, 1997, p. 28-35.
- GRIAULE M., *Masques dogons*, Paris, Publications scientifiques du Museum, 1938, 896 p.
- GUERIN D., *Les Antilles décolonisées*, Paris, Dakar, Présence africaine, 1986, 188 p.
- GUEYE A., *Les intellectuels africains en France*, Paris, L'harmattan, 2001, 275 p.
- GUEYE A., « Entre l'obsession de la « race » et celle du territoire : les nationalistes africains en France », in Thierno Bah (sous dir.), *Intellectuels, nationalisme et idéal panafricain. Perspectives historiques*, Dakar, Codesria, 2005, p. 29-45.
- GUEYE M., « Justice indigène et assimilation », in *AOF : réalités et héritages. Sociétés ouest- africaines et ordre colonial, 1895-1960*, Dakar, Direction des Archives du Sénégal, 1997, p.153-169.
- GURVITC G., *Le Traité de sociologie*, Paris, PUF, 2007, 1504 p.
- HEINICH, N., *De la visibilité. Excellence et singularité en régime médiatique*, Paris, Gallimard, 2012, 608 p.
- HESSELING G., *Histoire politique du Sénégal. Institutions, droit et société*, Paris, Karthala, 1985, 437 p.
- HOUNTONDI P., *Liberté. Contribution à la révolution dahoméenne*, Ed. Renaissance, 1973, 70 p.
- INIESTA F., « A propos de l'Ecole de Dakar. Modernité et tradition dans l'œuvre de Cheikh Anta Diop », in M.C. Diop, *Le Sénégal contemporain*, Paris, Kathala, 2002, p. 91-101.
- KA T., *L'enseignement arabe au Sénégal. L'école de Pire-Saniokhor. Son histoire et son rôle dans la culture arabo-islamique au Sénégal du XVIIe au XX e siècle*, 409 p. Thèse de 3 è cycle en arabe, Paris, Université de Paris V, 1982.

- KANE A. E., « Senghor : l'intellectuel, la dialectique et l'éthique », *Ethiopiques*, n° 69, 2^{ème} semestre 2002, p. 107-122.
- KANE C., *La quête identitaire chez les écrivains de la moyenne vallée du fleuve Sénégal*, L'harmattan-Sénégal, 2010, 256 p.
- KANE M., « L'écrivain et son public », *Présence Africaine*, n° 58, 1966, p. 25.
- KANE O., *Intellectuels non europhones*, Dakar, Codesria, 2003, 70 p.
- KANE P.S., *Les pages sombres de la presse. Revue de la paresse intellectuelle, des négligences grammaticales et autres dérives des journalistes sénégalais*, Dakar, Polygone, 2009, 185 p.
- KASSE M., *Crise économique et ajustement structurel*, Editions nouvelles du Sud, 1990, 204 p.
- KERIGNY J., *Fonds documentaire de la fondation Léopold Sédar Senghor*, Paris, Unesco, 1989, 26 p.
- KI-ZERBO J., « Mamadou Lamine Dramé » dans *Histoire de l'Afrique noire : d'hier à demain*, Paris, Hatier, 1972, p. 418.
- KOUME M., *L'évolution de la presse quotidienne au Sénégal (Paris-Dakar 1937-1961 ; Dakar-Matin 1961-1970)*, 424 p. Thèse de doctorat en sciences de l'information, Paris, Université de Paris 2, 1991.
- LECUIR-NEMO G., *Anne-Marie Javoueh, fondatrice de la congrégation des soeurs de saint-joseph de Cluny (1779-1851)*, Paris, Karthala, 2001, 427 p.
- .LEGOFF J., *Les intellectuels au Moyen Age*, Paris, Seuil, 1957, 192 p.
- LY, A., *Feu la négritude*, Dakar, Editions, 1982, 88 p.
- LY, A., *Sur le présidentielisme néocolonial au Sénégal*, Dakar, Xamle, 1983, 14 p.
- LY, A., *D'où sort l'Etat présidentieliste du Sénégal ?* Saint-Louis, Editions Xamal, 1997, 127 p.
- LY, A., « L'identité culturelle pulaar, son importance, et le rôle de l'artiste dans sa défense et son expansion », *Mélanges offerts à Ferdinand Diarra*, Dakar, UCAD, département de lettres modernes, avril 2000, p. 303- 314.
- LY, B., *Les instituteurs au Sénégal, de 1903 à 1945. La formation au métier d'instituteur*, tome 3, Paris, L'Harmattan, 2009, 554 p.

- MAIGRET E., *Sociologie de la communication et des médias*, Paris, Armand Colin, 2003, 288 p.
- MAMDANI M., « L'intelligentsia, l'Etat et les mouvements sociaux en Afrique », in *Liberté académique en Afrique*, M. Mamdani et M. Diouf (sous dir.), Dakar, Codesria, 1994, p. 272- 288.
- MANDROU R., *Des humanistes aux hommes de science, XVI et XVII è siècles*, Paris, seuil, 1973, 244 p.
- MANE, I., (sous dir.), *Etat, démocratie, sociétés et culture en Afrique*, Dakar, Editions Démocraties Africaines, 1995, 213 p.
- MARTINO P., ZEMPLANI A., COLLOMB H., « Délires et représentations culturelles : à propos du meurtre d'un sorcier », *Psychopathologie africaine*, 1965, I, 1,151-157.
- MARX K., *Contribution à la critique de l'économie politique* (1859), Paris, Editions sociales, 1977, 309 p.
- MBAYE E. R., *L'islam au Sénégal*, 634 p. Thèse de 3 è cycle, Dakar, Université de Dakar, 1975.
- MBACKE K., KA T., *Nouveau catalogue des manuscrits de l'IFAN, islam et sociétés au sud du Sahara*, 8, 165-199.
- MBOLOKALA I., et MUNSYA M., « langue et philosophie. Un problème de l'enseignement de la philosophie africaine », *Revue Sénégalaise de Philosophie*, n° 11, janvier-juin, 1987, p.121- 129.
- MBODJI M., « Réflexions sur l'individualité dans la pathologie mentale au Sénégal », in Association des Chercheurs Sénégalais, *La folie au Sénégal*, Dakar, 1997, p.283-304.
- MENDY M., *Wade et le Sopi. La longue marche*, Les classiques africains, 2001, 144 p.
- MINISTERE DE LA CULTURE ET DU PATRIMOINE CLASSE (Direction du livre et de la lecture), *Répertoire des écrivains du Sénégal*, Dakar, 2007, 70 p.
- NDAO I., *Histoire des conquêtes démocratiques*, NEAS, 2003, 525 p.
- NDIAYE I., « les langues nationales et l'enseignement de la philosophie », in *Revue Sénégalaise de Philosophie*, n° 11, janvier - juin, 1987, p.131-138.

- NDIAYE J-P., *Enquête sur les étudiants noirs en France*, Paris, Editions réalités africaines, 1962, 315 p.
- NDIAYE M. et Franck, B., (éds), *Penser le développement*, Dakar, Université Cheikh Anta Diop et Goethe institut, 1998, 176 p.

- NDIAYE M., *L'enseignement arabo-islamique au Sénégal*, 347 p. Thèse de 3è cycle en arabe, Dakar, Université de Dakar, 1982.
- NEUMANN E.N., " La spirale du silence, une théorie de l'opinion publique", *Hermès* n° 4, 1989, p. 181-189.
- NGAÏDE A., *Entretien avec Amady Aly Dieng*, Dakar, Codesria, 2012, 148 p.
- NIANE B., *Les élites politico- administratives sénégalaises et le national, de l'époque coloniale aux années 1990 : mutations et invariants*, 592 p. Thèse de doctorat en sociologie, Dakar, Université Cheikh Anta Diop, 2009.
- NIASSE S. L., *Un arabisant entre presse et pouvoir*, Dakar, Editions Groupe Walfadjri, 2003, 144 p.
- NKRUMAH K., *L'Afrique doit s'unir*, Paris, Payot, 1964, 258 p.
- OBENGA T., *Origine commune de l'égyptien ancien, du copte et des langues négro-africaines modernes. Introduction à la linguistique historique africaine*, Paris, L'Harmattan, 1993, 401 p.
- ORY P., SIRINELLI J-F., *Les intellectuels en France. De l'affaire Dreyfus à nos jours*, Editions Perrin, 2004, p.
- PATRI A., « Y a-t-il une philosophie bantoue ? », *Présence africaine*, n° 2, janvier 1948, p.203-208.
- PRESENCE CHRETIENNE, FONDATION KONRAD ADENAUER, *Le mal sénégalais. Cultures ceddo, incivisme, jumblang, masla, violences et autres...*Dakar, 2003, 61 p.
- QUERE L ., « Le public comme forme et comme modalité d'expérience » in D. Cefaï et D. Pasquier, *Les sens du public*, Paris, PUF, 2003, p .113-134.
- RABEMANANJARA J., « L'Europe et nous », in *Présence Africaine* n° VIII-IX-X, juin - novembre 1956, p. 20-28.

- RIEFFEL R., *Que sont les médias ? Pratique, identités, influences*, Paris, Gallimard, 2005, 539 p.
- RIEFFEL R., *Sociologie des médias*, Paris, Ellipses, 2010, 176 p.
- RIEFFEL R., *La tribu des clercs. Les intellectuels sous la V^e République*, Paris, Calmann-Lévy, 1993, 692 p.
- ROCHE C., *Histoire de la Casamance : conquête et résistance*, Paris, Karthala, 1985, 401 p.
- SAM M., *Le traitement des formes de la littérature pulaar à travers les compositions de Baba Maal*, 230 p. Mémoire de maîtrise en lettres modernes, Dakar, Université Cheikh Anta Diop, 1996.
- SAMB A., *Contribution du Sénégal à la littérature d'expression arabe*, Dakar, IFAN, 1972, 534 p.
- SAMB D., (éd.), *Saint-Louis et l'esclavage, actes du symposium international (La traite négrière à Saint-Louis du Sénégal et dans son arrière-pays)*, Dakar, IFAN-CAD, *Initiations et Etudes africaines*, 39 : 51-66.
- SAMB D., *Comprendre la laïcité*, Dakar, NEAS, 2005, 241 p.
- SAMB M., *Ahmadou Bamba, le Missionnaire universel*, Dakar, Le Nègre international, 2010, 138 p.
- SANKHARE O., *Youssou Ndour, Le poète*, Dakar, NEAS, 1998, 125 p.
- SARTRE J-P., *Plaidoyer pour les intellectuels (1965)*, Paris, Gallimard, 1972, 117 p.
- SEMBENE O., *Le docker noir*, Paris, Nouvelles Editions Debresse, 1956, 221 p.
- SEMBENE O., *O Pays, mon beau peuple*, Paris, Amiot-Dumont, 1957, 234p.
- SEMBENE O., *Les bouts de bois de dieu*, Paris, Le livre contemporain, 1960, 379 p.
- SEMBENE O., *Voltaïque*, Paris, Présence Africaine, 1962, 204 p.
- SEMBENE O., *L'harmattan*, Paris, Présence Africaine, 1964, 299 p.
- SEMBENE O., *Vehi Ciosane ou blanche-genèse (suivi du) Mandat*, Paris, Présence Africaine, 1969, 190 p.
- SENGHOR L. S., *Ce que je crois. Négritude, Francité et civilisation de l'Universel*, Paris, Grasset, 1988, 234 p.

- SENGHOR L. S., *Liberté 1. Négritude et humanisme*, Paris, Seuil, 1964, 438 p.
- SENGHOR L. S., *Liberté 2. Nation et voie africaine du socialisme*, Paris Seuil, 1971, 314 p.
- SENGHOR L. S., *Liberté 3. Négritude et civilisation de l'universel*, Paris, Seuil, 1977, 573 p.
- SENGHOR L. S., *Liberté 4. Socialisme et Planification*, Paris, Seuil, 1983, 668 p.
- SENGHOR L. S., *Liberté 5. Le dialogue des cultures*, Paris, Seuil, 1993, 295 p.
- SENGHOR L. S., « Femme noire », *Les Temps Modernes*, n° 37, octobre 1948, p. 616-617.
- SENGHOR L.S., « Chant du printemps », *Les Temps modernes*, n° 37, octobre 1948, p. 617-620.
- Senghor, L.S., *Pour une relecture africaine de Marx et d'Engels*, Dakar - Abidjan, Nouvelles Editions Africaines, 1976, 67 p.
- SENGHOR L.S. S., « Elégie pour Martin Luther King », *Ethiopiques*, n° 10, avril 1977, p. 6 -11.
- SENGHOR L.S. S., "Elégie de Carthage", *Ethiopiques*, n° 13, janvier 1978, p.5-10.
- SENGHOR L. S., *Œuvres poétiques*, Paris, Seuil, 1990, 430 p.
- SIRINELLI J-F., *Intellectuels et passions françaises*, Paris, Gallimard, 1990, 385 p.
- SOYINKA W., *Idanre*, Dakar, Nouvelles Editions Africaines, 1982, 40 p.
- SOW I., « Sur la notion de folie », in Association des Chercheurs Sénégalais, *La folie au Sénégal*, Dakar, 1997, p. 141-161.
- SOW F., *Les diplômés sénégalais de l'université de Dakar (1949-1969)*, Dakar IFAN, 1970, 76 p.
- SOW M. « Notes sur la notion de plagiat dans l'antiquité grecque, à propos de Civilisation ou barbarie », in *Revue sénégalaise de philosophie*, n° 2, juillet-décembre 1982, p. 131-132.

- SOW O.H., *La kora : objet-témoin de la civilisation Manding (Essai d'analyse organologique d'une harpe-luth africaine)*, Dakar, Presses universitaires de Dakar, 2000, 539 p.
- SOW O. H., *La culture, ses objets-témoins et l'action muséologique (sémiotique et témoignage d'un objet-témoin : le masque kanaga des dogons de Sanga)*, Dakar, édition du Nègre international, 2010, 860 p.
- SYLLA A., *Le peuple Lebou de la presqu'île du Cap-Vert*, Nouvelles Editions Africaines, 1992, 135 p.
- TEMPELS P., *La philosophie bantoue*, Paris, Présence Africaine, 1949, 125p.
- THIAM O. N., *Contribution à l'étude des « cahiers William Ponty ». Le cas des monographies : présentation et analyse thématique*, 80 p. Mémoire de DEA en histoire, Dakar, Université Cheikh Anta Diop, 2004.
- THIOUB I., « L'Ecole de Dakar et la production d'une écriture académique de l'histoire », in M. C. Diop, *Le Sénégal contemporain*, Paris, Karthala, 2002, p. 109- 153.
- TINE A., « Léopold Sédar Senghor et Cheikh Anta Diop face au panafricanisme », in Thierno Bah (sous dir.), *Intellectuels, Nationalisme et idéal panafricanisme. Perspective historique*, Dakar, Codesria, 2005, p.129 - 157.
- TOURE A. L., *Le statut du journaliste sénégalais dans un contexte médiatique en mutation*, Paris, Presses universitaires du Septentrion, 1999, 641 p.
- TOWA M., *Léopold Sédar Senghor : Négritude ou servitude*, Yaoundé, Clé, 1971, 115 p.
- THOMPSON B., « La nouvelle visibilité », *Réseaux*, n. 129-130, 2005, p. 59-87.
- TRAORE T., *Les intellectuels africains face au marxisme*, Paris, l'Harmattan, 1983, 70 p.
- VERDIN P., *Alioune Diop, le Socrate noir*, Paris, LETHIELLEUX, 2010, 403 p.

- VINCENT-BUFFAULTE A., « Regards, égards, égarements dans la ville aux XVIII^e et XIX^e siècles », *Communications*, n° 75, 2004, p.39-46.
- VODOUHE C., « Les origines et les objectifs de l'AOF », in *AOF : réalités et héritages. Sociétés ouest- africaines et ordre colonial, 1895-1960, (2 tomes)* Dakar, Direction des Archives du Sénégal, 1997, p. 59-74.
- WARESQUIEL E. de et al., *Le siècle rebelle*, Paris, Larousse, 1999, 671 p.
- WEBER M., *Economie et société*, Paris, Plon, 1971, 650 p.
- ZERBO Y. « Genèse et évolution du nationalisme en Afrique », in T. Bah (sous dir.), *Intellectuels, nationalisme et idéal panafricain. Perspectives historiques*, Dakar, Codesria, 2005, p. 13-28.

Articles de presse

- *Dakar-Jeunes*, n° 6, du 12 février 1942, article d'un élève sur « le lycée Van Vollenhoven ».
- *Dakar-Jeunes*, n°32, du 13 août 1942, article : « Vous êtes l'espoir de la France nouvelle ».
- *Dakar-jeunes*, n° 36, du 10 septembre 1942, article « Le chef est un homme qui a le sens des possibilités ».
- *Dakar-Matin*, série n° 18 du 25 avril 1961, article « Le président Senghor à la Sorbonne ».
- *Dakar-Matin*, nouvelle série n° 171 du 28 octobre 1961, « Le président Senghor devant élèves et professeurs de la vénérable « Oxford » ».
- *GRESEN*, n°5, avril 1985, « Editorial ».
- *Horizons africains*, n° 117, février 1960, « Le Centre culturel Saint Dominique ».
- *Jeune Afrique*, Hors-série, n°11, 2006, « L.S. Senghor ».
- *La Vie Africaine*, n° 6, Paris, mars- avril 1960, « interview de Cheikh Anta Diop » par Bara Diouf.
- *Le Soleil*, n° 283 à 288 du 12 au 18 avril 1971, 1-« Editorial de Bara Diouf sur L.S. Senghor : efficacité», 2- « penser et agir par nous-mêmes et pour nous-mêmes », 3- « document sur la négritude ».
- *Le Soleil*, n° 338 du 15 juin 1971, « Dossier sur le khondiom ou pratiques occultes »

- *Le Soleil*, n° 714 du .8 septembre 1972, « Débat sur la désarabisation ».
- *Le Soleil*, n° 767 du 11 novembre 1972, « L'Université d'Ifé honore Senghor ».
- *Le Soleil*, n° 792 du 11 décembre 1972, « Il faut s'interroger sur les conditions de la renaissance de l'islam ».
- *Le Soleil*, n° 918 du 14 mai 1973, « Dossier noir sur la sorcellerie ».
- *Le Soleil*, n°924 du 21 mai 1973, « Dossier noir sur la sorcellerie ».
- *Le Soleil*, n°925 du 22 mai 1973, « Dossier noir sur la sorcellerie ».
- *Le Soleil*, n° 935 du 4 juin 1973, Supplément « Arts et Lettres » sur la poésie de Senghor.
- *Le Soleil*, n°1014 du 7 septembre 1973, « Etude sur le théâtre négro-africain d'expression française ».
- *Le Soleil*, n°1078 du 24-25 novembre 1973, « Senghor et le marxisme ».
- *Le Soleil*, n° 1134 du 1 février 1974, Supplément « Arts et Lettres » sur la littérature africaine.
- *Le Soleil*, n°1164 du 8 mars 1974 Supplément « Arts et Lettres » sur la littérature africaine.
- *Le Soleil*, n°1308 du 31 août 1974 « Dossier sur le khondiom ou pratiques occultes ».
- *Le Soleil*, n°1444 du 12 février 1975, « Religion et société ».
- *Le Soleil*, n°1481 du .28 mars 1975 « Etude sur le théâtre négro-africain d'expression française ».
- *Le Soleil*, n° 2114 du 7-8 mai 1977, « Colloque de Trèves sur le socialisme et la liberté ».
- *Le Soleil*, n° 2932 du 28 janvier 1980, « Islam et culture ».
- *Le Soleil*, n° 3589 du 10, 11 et 12 avril 1982, compte rendu de la Conférence Mariama Ba, écrivain ».
- *Le Soleil*, n° 3596 du 21 avril 1982, « Symposium sur l'œuvre de Cheikh Anta Diop ».
- *Le Soleil*, n° 4258 du 6 juillet 1984, Supplément « Arts et Lettres » sur l'écrivain Cheikh Hamidou Kane.
- *Le Soleil*, n°4261 du 10 juillet 1984, « Médecine et pratiques traditionnelles » et « Ceddo ou la résistance à l'islamisation ».

- *Le Soleil*, n°9168 du 18 décembre 2000, « Lire et écrire en Pulaar ».
- *Le Musulman*, n°10, février 1984, « Le CERID, un cercle de lumière ».
- *Sud*, n° 27 du 17 novembre 1988, « La crise des institutions ».
- *Sud*, n° 28 du 24 novembre 1988, « La crise des institutions ».
- *Sud*, n° 30 du 8 décembre 1988, « La crise des institutions »..
- *Sud*, n° 120 du 30 août 1990, « La Casamance ».
- *Sud*, n° 90 du 1- 8 février 1990, « La Casamance ».
- *Sud*, n° 93 du 22 février 1990, « La panne des intellectuels ».
- *Sud*, n° 133 du 29 novembre 1990, « Les libertés académiques ».
- *Sud*, n° 138 du 3 janvier 1991, « Le médiateur de la République ou les charmes d'une institution inutile et coûteuse ».
- *Sud*, n° 144 du 14 février 1991, « La Casamance ».
- *Sud*, n° 159 du 28 mars 1991, « La révision constitutionnelle ».
- *Sud* n°151 du 5 avril 1991, «Eloge de la tolérance ».
- *Sud*, n° 153 du 18 avril 1991, « Pour un véritable débat politique ».
- *Sud*, n° 154 du 25 avril 1991, « Dossier sur l'Université ».
- *Sud*, n° 164 du 4 juillet 1991, « Table-ronde du Syndicat Autonome des Enseignant s du Supérieur (SAES) ».
- *Sud*, n° 286 du 17 mars 1994, « Sud Bouquins sur Ben Okri ».
- *Sud*, n° 290 du 22 mars 1994, « Appel contre la violence »..
- *Sud*, n° 201 du 23 mars 1994, « Le universitaires au créneau ».
- *Sud*, n° 299 du 1 avril 1994, « Les médecines. Démence et criminalité ».
- *Sud*, n° 305 du 9 avril 1994, « Revoir l'environnement ».
- *Walfadjri*, n° 5, du 6-avril au 27 avril 1984, « Les partis politiques et la laïcité ».
- *Walfadjri*, n° 8 du 22 juin au 6juillet 1984 « La laïcité est une notion contraire à ma religion ».
- *Walfadjri*, n° 14 du 12-26 octobre 1984, « Conférence du CERID »..
- *Walfadjri*, n° 15 du 26 octobre au 9 novembre 1984, « Etat et confréries ».
- *Walfadjri*, n° 16 du 16-30 novembre 1984, « Mieux connaître l'islam : la foi ».
- *Walfadjri*, , n° 212 du 25-31 mai 1990, « Le conflit entre la foi et la philosophie ».

- Walfadjri*, n° 213 du 1-7 juin 1990, « L'affaire Famara Sarr ».
- Walfadjri*, n° 216 du 22-28 juin 1990, « Crise de l'Etat P.S ou dérive de l'expérience démocratique».
- Walfadjri*, n° 217 du 29 juin- 5 juillet 1990, « Crise de l'Etat P.S ou dérive de l'expérience démocratique».
- Walfadjri*, n° 219 du 13 -19 juillet 1990, - *Walfadjri*, n° 221 du 27 juillet au 02 novembre 1990, « Crise de l'Etat P.S ou dérive de l'expérience démocratique».
- *Walfadjri*, n° 235 du 9-15 novembre 1990, « Notes de lecture sur J. Copans ».
- Walfadjri*, n° 236 du 16 - 22 novembre 1990, « Notes de lecture sur J. Copans ».
- *Walfadjri*, n° 269 du 5-11 juillet 1991, « Rapports entre islam et socialisme ».
- Walfadjri*, n° 270 du 12 -18 juillet 1991, « Rapports entre islam et socialisme ».
- Walfadjri*, n° 271 du 19 – 24 juillet 1991, « Rapports entre islam et socialisme ».
- Walfadjri*, n° 272 du 25- 1 août 1991, « L'indispensable idéologie politique au service du peuple travailleur ».
- Walfadjri*, n° 273 du 2- 8 août 1991, « L'indispensable idéologie politique au service du peuple travailleur ».
- Walfadjri*, n° 274 du 9- 15 août 1991, « L'indispensable idéologie politique au service du peuple travailleur ».
- Walfadjri*, n° 282 du 11- 17 octobre 1991, « Le devoir des intellectuels en matière de théorie politique au service du peuple travailleur ».
- Walfadjri*, n° 283 du 18- 24 octobre 1991, « Le devoir des intellectuels en matière de théorie politique au service du peuple travailleur ».
- Walfadjri*, n° 284 du 25- 31 octobre 1991, « Le devoir des intellectuels en matière de théorie politique au service du peuple travailleur ».
- Walfadjri*, n° 287 du 15- 22 novembre 1991, « L'exigence de liberté de conscience et de tolérance réciproque ».
- Walfadjri*, n° 312 du 8-14 mai 1992 « Notes de lecture sur l'œuvre de Cheikh Anta Diop ».

- Walfadjri*, n° 313 du 15-21 mai 1992, « Notes de lecture sur Cheikh Anta Diop ».
- Walfadjri*, n° 323 du 24-30 juillet 1992, « Notes de lecture sur Makhtar Diouf ».
- Walfadjri*, n° 331 du 18-25 septembre 1992, « Notes de lecture sur Abdoulaye Bathily ».
- *Walfadjri* n° 495, du 19 octobre 1993.
- *Walfadjri* n°496, 20 octobre 1993.
- *Walfadri*, n° 602 du 19-20 mars 1994, « Les enseignants du Supérieur ».
- *Walfadjri*, n°623 du 14 avril 1994, « Assiste-t-on à l'émergence d'une culture de la violence ? ».
- *Walfadjri*, n° 624 du 15 avril 1994, « Assiste-t-on à l'émergence d'une culture de la violence ? ».
- *Walfadjri* , n° 663 du 3 juin 1994, « L'Université de Dakar».
- *Walfadjri* , n° 678 du 22 juin 1994, « Crise de l'Université ».
- Walfadjri*, n° 687 du 2-3 juillet 1994, « Le SAES et les retenues salariales »
- *Walfadjri*, n° 717 du 6-7 août 1994, « L'Université de Dakar».
- *Walfadjri* , n° 757 du 24-25 septembre 1994, « La mort du philosophe Karl Popper ».
- Walfadjri*, n° 1464 du 31 janvier 1997, « Senghor et *Ceddo* de Sembène Ousmane ».
- Walfadjri*, n° 1482 du 22-23 février 1997, « Lettre ouverte aux intellectuels sénégalais ».
- Walfadjri*, n° 2342 du 3 janvier 2000, « Contribution d'Amadou T. Wone ».
- Walfadjri*, n° 2357 du 22-23 janvier 2000, « Contribution d'Amadou T. Wone ».
- Walfadjri*, n° 2379 du 17 février 2000, « Contribution d'Amadou T. Wone ».
- Walfadjri*, n° 2385 du 24 février 2000, « Contribution d'Amadou T. Wone ».
- Walfadjri*, n°2386 du 25 février 2000, « Contribution d'Amadou T. Wone ».
- Walfadjri*, n° 2391 du 2 mars 2000, « Contribution d'Amadou T. Wone ».
- Walfadjri*, n° 2399 du 11 et 12 mars 2000, « Contribution d'Amadou T. Wone ».
- Walfadjri*, n° 2416 du 1-2 avril 2000, « Contribution d'Amadou T. Wone ».

Emissions radiophoniques

- **Walf FM** : 1998
- 2 janvier : La polygamie ;
- 23 février : Les techniques de communication et la foi ;
- 6 mars : La politique et l'éthique ;
- 13 mars : La jeunesse et la violence ;
- 3 avril : Islam et Occident ;
- 25 décembre : Le dialogue interreligieux.

Webographie :

- site Web de la revue ANKH : <http://www.ankhonline.com> visité le 15 décembre 2011.
- Site Web de l' OSAD : www.osad-sn.com visité le 20 décembre 2012.

Table des annexes

Le « pouvoir » des médias est certes tributaire de leur multiplication, mais aussi de l'existence d'instances de régulation crédibles, de professionnels de la communication et d'intellectuels de qualité. Aussi, est-il utile de présenter les instances de régulation ainsi quelques figures représentatives du monde des médias et du monde des intellectuels.

Annexe 1

Organe d'autorégulation

Conseil pour le Respect de l'Ethique et de la Déontologie (CRED)

Création : le 3 mai 1999.

Les missions sont de :

- veiller à l'observance par les journalistes des règles de la déontologie et de l'éthique professionnelle telles qu'elles sont généralement admises par la profession et telles qu'elles sont inscrites au code de déontologie de la presse sénégalaise ;
- prendre toute initiative pour assurer la promotion et le respect de la déontologie notamment dans la formation, la vulgarisation, le recrutement, etc. ;
- défendre le droit des citoyens à l'information et contre les atteintes à leurs dignités ;
- veiller à l'ancrage de la confraternité entre les journalistes.

Le CRED est composé de treize membres comme suit :

- quatre journalistes désignés par le Syndicat des Professionnels de l'Information et de la Communication Sociale (SYNPICS) et qui n'en sont pas membres ;
- trois journalistes désignés par les directeurs des organes de presse publics et privés ;
- une personne désignée par le ministre chargé de la Communication ; un par le conseil de l'Ordre des avocats, un représentant de l'Union des magistrats, un représentant des Assemblées universitaires Cheikh Anta Diop de Dakar et Gaston Berger de Saint-Louis, un représentant des

Organisations de défense des droits de l'Homme et un autre désigné par le Conseil national des associations de consommateurs du Sénégal.

Les membres sont élus pour un mandat de deux ans. Un renouvellement du tiers des membres est fait au terme de chaque année. Le mandat des membres n'est renouvelable consécutivement qu'une seule fois.

Le CRED peut être saisi par toute personne physique ou morale en vue de statuer sur le traitement d'une information par tout organe de presse écrite ou audiovisuelle, privée ou publique. La saisine est faite par lettre adressée au président du CRED, dans un délai de 6 mois à compter de la date de la parution ou de la diffusion de l'information en question. Le CRED statuera dans les quinze jours qui suivent la réception de la lettre. Par ailleurs, un ou plusieurs membres de l'institution peuvent saisir le conseil pour qu'il se prononce sur le traitement d'une information effectué par un ou plusieurs organes de presse, sur les relations entre journalistes, ou entre organes de presse et même mieux sur toute autre question relative à ses objectifs.

Les délibérations sont effectuées en présence de tous les membres de l'institution. Et chacun dispose d'un droit de vote.

Le CRED délivre ses avis et peut faire des recommandations aux organes de presse, notamment pour sanctionner des journalistes. Lorsqu'il propose des sanctions contre un journaliste, le président en informe par écrit, son homologue chargé de la commission de la délivrance de la carte de presse. Les avis et recommandations du CRED font l'objet d'un communiqué qui sera déposé à la rédaction de tous les organes de presse.

Annexe 2

organes de régulation

Le Haut Conseil de la Radio Télévision (HCRT) et le Haut Conseil de l'Audiovisuel (HCA)

Le HCRT est créé en 1991, suite à la dénonciation, par l'opposition, du monopole exercé par le Parti Socialiste sur les médias d'Etat. Il est investi de missions électorales, de la gestion des élections présidentielles et législatives depuis la période de pré-campagne.

En 1998, il est remplacé par le HCA, en raison de la transformation du paysage médiatique avec la multiplication des médias privés. Lui succédera dans les années 2000, précisément en 2006, avec la montée en puissance des médias privés, le Conseil National de Régulation de l'Audiovisuel (CNRA) dont la composition comprend neuf membres :

- la Présidente de l'Institution ;
- un membre issu des mouvements des associations féminines ;
- un membre issu du milieu des professionnels de la communication ;
- une personnalité qualifiée du milieu des arts ;
- une personnalité qualifiée du milieu des lettres ;
- un membre de la communauté universitaire ;
- un membre issu du Conseil National de la jeunesse ;
- un membre issu des associations de personnes du Troisième âge.

Ses missions sont de :

- assurer le contrôle de l'application de la réglementation sur l'audiovisuel ;
- veiller au respect des dispositions de la présente loi et de celles des cahiers de charge et convention régissant le secteur ;

- veiller au respect des règles d'éthique et de déontologie dans le traitement de l'information et dans la programmation des différents médias audiovisuels ; notamment en assurant le respect des Institutions de la République, de la vie privée, de l'honneur et de l'intégrité de la personne humaine ;
- veiller à l'indépendance et à la liberté de l'information et de la communication dans le secteur de l'audiovisuel ;
- veiller au respect de la loi et à la préservation des identités culturelles, à l'objectivité et au respect de l'équilibre dans le traitement de l'information véhiculée par les médias audiovisuels ;
- sauvegarder l'enfance et l'adolescence dans les contenus des programmes ;
- veiller au respect d l'accès équitable des partis politiques, des syndicats et des organisations de la société civile aux médias audiovisuels dans les conditions fixées par les lois et règlements en vigueur ;
- assurer la libre et saine concurrence entre les entreprises de la communication audiovisuelle.

Le CNRA peut être saisi de toute violation des dispositions législatives et réglementaires régissant les médias audiovisuels. Il peut également se saisir de toute question relevant de sa compétence et en délibérer. Le CNRA est saisi en la personne de sa Présidente par toute personne physique ou morale. La requête ou réclamation est formulée par écrit, datée et signée par une personne ayant qualité à agir en ce sens. Elle doit, sous peine d'irrecevabilité, énoncer avec suffisamment de précision, les griefs articulés.

Annexe 3

Une figure journalistique : Alain Agbton

Cahiers de l'Alternance, février 2005.

Hommage à Alain Agboton

La plume d'un amoureux des bons mots s'est brisée

Un ami, et un collègue, s'en est allé ainsi. Nous nous étions connus à la fin des années soixante à la Zone A, à Dakar, où nous habitions tous les deux. Il était au Lycée Blaise Diagne. Nous nous étions retrouvés ensuite au CESTI, en 1971, moi en 2^{ème} année (promotion du CESTI-nouvelle formule) et lui en 1^{ère} année (2^{ème} promotion). Ensuite, nous avons fait un compagnonnage de quelques années au Soleil au temps du Président Directeur Général Bara Diouf. Tous les lecteurs du quotidien national se rappelleront toujours des billets qu'il leur adressait tous les matins, à la Une. Il y étalait son humeur bien salée du jour sur l'actualité nationale et internationale, sur le monde comme il allait, sur les travers et les petits drames de notre société. Il avait tout simplement « osé » prendre la relève de Julien Kéléfa Sané, qui avait quitté, quelques mois auparavant, notre journal pour l'hebdomadaire « Afrique Nouvelle », avant de se retrouver au Centre d'Information des Nations Unies (CINU) à Dakar. Alain avait en tout cas « assuré », comme on le dit aujourd'hui. Et de fort belle manière, même pendant qu'il servait à Ziguinchor comme chef du bureau régional du « Soleil ». Il trouvait à chaque fois le mot qu'il fallait pour détendre l'atmosphère. Il affectionnait le calembour bien troussé. Il était de eux que l'on pouvait considérer comme étant le sel de l'existence. Il était l'ami de tous.

Incompris ? Il l'a souvent été, sans doute, au cours de sa longue carrière de journaliste, au regard des ruptures qui ont jalonné ce parcours. Il s'était spécialisé en Radio, au CESTI. Il avait fait ses toutes premières armes à Radio-Sénégal, avant de tourner le dos au micro pour l'écrit où il se sentait plus à l'aise. Il avait quitté ensui-

te le Soleil où il était entré aussitôt après. Ce départ, quelques années plus tard, fut quelque peu brutal. Il fut le conseiller en communication du maire de Dakar, Amadou Clédor Sall. Son départ, une nouvelle fois, après l'arrivée du successeur de celui-ci à l'Hôtel de ville, ne se passa pas non plus en douceur ? Alain, une forte tête ? Plutôt un homme qui avait ses principes et qui y tenait comme à sa propre vie. Il préféra ainsi rester un journaliste indépendant, collaborant avec de nombreux journaux : Sud, Le Matin, entre autres. Ou encore avec des institutions et organismes internationaux : Bureau de l'OMS à Dakar, Fondation Konrad Adenauer, etc.

Il cheminait avec la Muse de la poésie. Ces dernières années, il s'était également investi dans la défense des droits de l'Homme. Il se souciait particulièrement du sort des détenus qui, dans la plupart des pays dont le Sénégal vivent dans des conditions presque inhumaines.

C'est pourquoi il avait mis sur pied l'observatoire des Prisons, tandis que son épouse, Christiane, était devenue l'un des adversaires les plus résolus de la prolifération des armes légères en Afrique de l'Ouest. Grand sportif, amateur de foot, il se montrait intraitable, en défense, dans les rencontres entre copains ou au sein de l'équipe du Soleil. Il fut un membre actif de l'association nationale de la presse sportive et contribua à la réactivation de la section sénégalaise de l'Union des journalistes et de la presse francophones (UJPF). Cet amoureux des belles lettres, du mot juste, des tournures expressives de la langue française nous laisse un recueil de ses billets « Xorom si » et un petit livre de poèmes, « Interstitiels ».

Djib DIEDHIOU, journaliste

Annexe 4

Léopold Sédar Senghor

POEMES ET TRADUCTIONS DIVERS (extrait d'*Ethiopiennes*, n°40-41, 1^{er} trim. 1985)

- *Kunginet e Zeza* / Léopold Sédar Senghor. Trad. en Albanais par Muhamed Kervashi. Prishtine (Yougoslavie) : Rilindja, 1976, 64 p.
- *Tam-tam Schwartz*. (Tam-Tam noir) ; Anthologie des poèmes de Léopold Sédar Senghor). Trad. en allemand par Heidelberg : Wolfgang Roth Verlag, 1955.
- *Botschaft und anruf samtliche gedichte* (Anthologie des Poèmes de Léopold Sédar Senghor). Trad. en allemand par Janhneinz Jahn. Munich : Deutscher Tschenbuch Verlag, 1966, 149 p.
- *Darkness and Light* / Léopold Sédar Senghor. Trad. en anglais par Peggy Rutherford. London : Saith Presse 1958.
- *Selected Poems* / Léopold Sédar Senghor Trad. en anglais par John Reed et Æve Wake. New-York, : Aetheneum. 1964.
- *Prose and Poetry* / Léopold Sédar Senghor. Trad. en anglais par John Reed et Clive Wake. London : Oxford University Press, 1965. 181 p.
- *An African Treasury* / Léopold Sédar Senghor. Trad. en anglais par Langston Hughes - New-York : Crown, 1968.
- *Selected Poems* / Léopold Sédar Senghor (texte bilingue). Trad. et introduction de Craig Williamson. London : Rex Collins, 1986, 135 p.
- *Senghor Mukhtaratmin Atharihi*, Trad, en arabe par Abdul Latif Cherara. Beyrouth : Dar Al Kitab al-Lubani, Librairie de l'Ecole, 1966, 197 p.
- *Poèmes choisis de Léopold Sédar Senghor*, Trad. en arabe par Nemer Sabbah - Dakar : Grande Imprimerie Africaine, 1966. Ill. de Robert Flégier.
- *Poèmes de Léopold Sédar Senghor*. Trad. en arabe par Nemer Sabbah. Beyrouth : Imprimerie Hayek et Kamel. 1968, 198 p.
- *Modern Alrikansk Dictning* / Léopold Sédar Senghor. Trad. en danois par Uffe Harder. Copenhagen : Jarl Borgens Forlag, 1953.
- *Shyggesance* (Anthologie des poèmes de L. S. Senghor). Trad. en danois par Hans Frede Ramissen. Ed. Paul Kristensen Hernig, 1966.

- *Poemas de la negritud* / Léopold Sédar Senghor. Trad. en espagnol par Nicolas Cocaro et Julio Alvarez. Buenos Aires : Emece Editores, 1980, 144 p.
- *Poèmes choisis*/ Léopold Sédar Senghor. Trad. en Hébreu par Aharon Amb et Atarnar Even-Zohar - Tel Aviv : Equed, 1965, 64 p. III.
- *Poeti d'Africa nera*. Trad. Chtistina Brarnbilla. Roma (Italie) : Carucci, 1958.
- *Nuova poesia nera*. Trad. Maria Graz. zia Leopizzi. Parma (Italie) Ed. Guandia, 1961.
- *Litteratura negra : la Poesio*. Trad. Mario de Andrade. Roma (Italie) : Ed. Riuniti, 1961.

- *Sédar Senghor* (Extraits de « Chants d'Ombre », « Hosties noires », « hants pour Naëtt », « Ethiopiques » en version bilingue français-italien). Trad. Carlo Castellaneta, Milano (Italie) : Nuova Academia, 1961, 180 p.
- *Antologia Lirica* (Ed. bilingue français-italien). Trad. Carlo Castelleneta Firenze (Italie) : Sansoni, 1969, 173 p
- *Poèmes* / Léopold Sédar Senghor Trad, en italien par Olga Karosso et Franco Poli. Parme : Ugo Guandia Editore 1970, 200 p.
- *Poemi Africani* (« Chants d'Ombre », « Hosties noires », « Ethiopiques », « Nocturnes »). Trad. en italien par Carlo Castelleneta et Franco de Poli. Milano : Rizzoli, 1971 - XXXVI. 250 p.
- *Léopold Sédar Senghor : poesio*. Trad. en italien par Giacomo Zazzarerta. Macerata : Cegna Editori, 1977, 112 p. (T. II. de Brindisi - h. - t.)
- *Brateh Bsebeu Ctryga* : (« La couronne d'or de Struga ») / Léopold Sédar Senghor. Poèmes traduits en macédonien par S. Aco, V. Urosevic, G. Staley. Skopje (Yougoslavie) ; Nip Nova Makedonya, 1975, 25 p.
- *Senghor Sanger*. Poèmes choisis et traduits en norvégien par Kolbein Falkeid. Stavanger : J.W. Cappelens Forlag 1976, 90 p.

- *Poemas, Léopold Sédar Senghor*, Trad, en portugais par Jacinto Gomes Gastav. Rio de Janeiro : Grifo Edicoès, 1969. 170 p.
- *Cant de la negritudo* / Léopold Sédar Senghor. Poèmes choisis et traduits en provençal par Hughes Jean de Dianoux. T. II, de Lauro Sabatier. Toulon : L'Astrade, 1980, 207 p.
- *Jertfe Negre*/Léopold Sédar Senghor. Bucarest (Roumanie) : Editura Pentru

Leteratura Universala, 1969, 162 p. (*Chants d'Ombre, Nocturnes*).

- *Léopold Sédar Senghor* (Anthologie des poèmes de L.S. Senghor), Trad, en russe par Varksmaker. Moscou : Molodiaia Gvardia, 1969.

- *Léopold Sédar Senghor* (Anthologie des Poèmes de L.S. Senghor) traduits en serbo-croate) Belgrade : Stojana Erotica, 1969.

- *Ljubavi poezija* (« L'amour de la poésie ») Léopold Sédar Senghor. Trad. en serbo-croate par Slabodan Lazic Belgrade *Palma nad mojom patnjom izabrane pesme* (« la palme au-dessus de ma souffrance »)/Léopold Sédar Senghor. Trad. en serbo-croate par Slobodan Glumac. Belgrade : Izdavacko Preduzece Rad. 1975, 126 p.

- *Recueil lyrique ; poèmes de Léopold Sédar Senghor*. Trad. en Slovène par Ales Berger. Liubliana : Mladiska Kujigo, 1975, 95 p.

- *Léopold Sédar Senghor* (Anthologie des poèmes de Léopold Sédar Senghor). Trad. en suédois par Ingemar Leckius et Lasse Söderberg. Stockholm : Wahlström widstrand 1967.

- *Léopold Sédar Senghor* (Anthologie des poèmes de L.s. Senghor). Trad. en suédois par Gun Bermanlet et Arthur Lundkvist. Stockholm : A. Bonniers, 1969, 48 p.

- *Léopold Sédar Senghor : De Zang van Het Gonden Struifmeel* (« Le Chant des pollens d'or »). Trad. en néerlandais par Bert De Corte ; poèmes choisis et introduits par Van Itterbeek. Ill. Gérard Thys. *Cahiers de Louvain*, n° 47, Série européenne, 1984.

INDEX DES NOMS ET DES NOTIONS

- Abélard, 28
- Abraham, 216
- Adanson Michel, 124
- Adotevi Stanislas S., 57
- Adotevi Stanislas Spero, 57
- Agbodjavou Kossi, 148
- Aïcha, 268
- Aïta Coumba, 136
- Akpo Thierry, 108
- Albert Bachir, 79
- Althusser Louis, 156
- Arismendi Rodney, 160
- Armstrong Louis, 91
- Aron Raymond, 27
- associations, 23, 31, 53, 86, 121, 123, 125, 131, 132, 134, 135, 145, 152, 165, 166, 169, 182, 183, 184, 277, 304, 305
- Aziz, 270
- Aziza Mohamed, 54, 61, 133
- Ba Hamat, 198
- Ba Koli Tengella, 257
- Ba Mariama, 107, 258
- Baal Suleymaani, 256
- Baba Thierno, 44
- Bah Thierno, 51, 61, 68
- Balandier Georges, 89, 90
- Ball Abdoulaye, 149
- Baritaud Bernard, 160
- Barrès Maurice, 29
- Barroso Abelardo, 256
- Barry Boubacar, 72, 74
- Bathily Abdoulaye, 34, 73, 74, 95, 150, 193, 195, 203, 274
- Baxum Ibrahima, 234
- Bekolo-Bekolo, Pascal, 148
- Bentham Jeremy, 170
- Bernard Dadié, 60, 159
- Bernard Lazare, 15
- Béti Mongo, 60
- Bèye Alioune B., 108
- Beye Alioune Badara, 109, 122
- Bèye Amadou, 40
- Biko Steeve, 255
- Biko Stew*, 255
- Biro Bokar, 74
- Bloch Marc, 30
- Blyden Edward, 50
- Bocoum Hamady, 75
- Bodin Louis, 15, 16
- Boigny Félix Houphouët, 93
- Boilat, 35, 36, 48, 49
- Boilat David, 48
- Bottin Sébastien, 91
- Bouche Denise, 35
- Boudon Raymond, 253
- Bourdieu Pierre, 168
- Bouso El.Lamine, 108
- Boye Abdel kader, 203
- Boye Kader, 235

- Brasseur Paule, 36, 37
- Breteuil Charles, 174
- Brierre Jean-François, 60
- Brottier Daniel, 76, 77, 78, 80, 81, 82
- Cabrita Victor E., 105
- Camara Abdourahmane, 232
- Camara Pape Maguette, 113
- Camara Sana, 105
- Camus Albert, 88, 90
- Canale Jean Suret-, 93
- Carage Guy, 174
- Cardon Dominique, 17
- Caullier Louis, 32
- Cefaï Daniel, 17
- Césaire, 58, 61, 91
- Césaire Aimé, 54, 60, 82, 91, 106
- Chapman Tracy, 246
- Chinua Achebe, 192
- Cissé Aminata Diaw, 84
- Cissé Bocar, 149
- civilisation, 22, 23, 27, 35, 46, 49, 51, 54, 58, 59, 63, 64, 67, 68, 78, 82, 84, 106, 133, 139, 140, 142, 143, 145, 150, 152, 154, 189, 200, 206, 212, 268
- Cluny Joseph de, 35, 36
- Codou Madiodio Déguene, 35
- Codou Madiodio Deguène, 35
- Collomb Henri, 101, 154
- Collomb Henry, 126
- conférences, 50, 77, 78, 82, 83, 97, 111, 117, 126, 132, 275
- configuration, 19, 22, 59, 70, 76, 177, 223, 227, 252, 253, 254, 255, 257, 258, 259, 260, 269, 274, 279
- consécration**, 5, 14, 21, 25, 26, 138, 141, 144, 150, 152, 163, 164, 165, 166, 203, 278, 323
- contextes, 29, 84, 86, 139, 160, 279, 280
- Corneille, 54
- Corréa Antoinette, 108
- Coulibaly Abdou Latif, 202
- Coulibaly Abdoul Latif, 234, 272
- Coulibaly Pascal B., 128, 129
- Coulibaly Pascal Baba, 127
- Coumba Ndooffène Famak Diouf, 34
- Courrier Georges, 77
- Crespin Jacques, 172
- Cyprian Ekwensi, 192
- d'Arboussier Gabriel, 78, 79
- Dacosta Louis, 199
- Dadié Bernard, 106
- Daff Moussa, 257
- Daigne Souleymane Bachir, 162
- Damas, 54, 58, 60
- Damas Léon Gontran, 60
- Dansokho Amath, 153, 272
- Dard Jean, 35
- de Gaulle, 247
- débats, 1, 5, 15, 17, 18, 20, 25, 26, 47, 59, 67, 76, 80, 81, 91, 92, 111, 117, 126, 130, 131, 139, 141, 153, 166, 167, 168, 171, 188, 199, 200, 201, 202, 205, 206, 207, 217, 223, 224,

- 226, 227, 229, 232, 238, 240, 242, 251, 253, 255, 259, 272, 275, 277, 278, 280, 323
- Debray Régis, 87, 88, 105, 275, 281
- Depestre René, 60
- Derneville Annette Mbaye-, 144
- Descartes, 161, 195, 232
- Descaves Lucien, 29
- Deves Rebeiz, 45
- Dia Amadou Cissé, 93
- Dia Hamidou, 261, 262
- Dia Malick, 107
- Dia Mamadou, 46, 82, 133, 138, 174, 225
- Dia Mame Less, 176, 185, 187, 216, 217, 227
- Dia Saliou, 215
- Dia Yoro, 203
- Diadji Iba Ndiaye, 157, 158, 159
- Diagne Alioune, 136
- Diagne Bachir, 162, 198, 203, 242, 243
- Diagne Ben Basse, 181
- Diagne Blaise, 173
- Diagne Mamoussé, 150, 203
- Diagne Pathé, 57, 110, 131, 150, 230, 242, 257, 272
- Diagne Souleymane Bachir, 124
- Diakahaté Lamine, 78
- Diakhaté Adramé, 122
- Diakhaté Lamine, 78
- Diakhaté Lamine, 107
- Diakhou Maba, 33, 34, 74
- Diallo Abdoulaye Bamba, 234
- Diallo Amidou, 149
- Diallo Bakary, 268
- Diallo Falilou, 197
- Diallo Massaer, 203
- Diallo Samba, 122, 126
- Diallo Sonia, 108
- Diam Alexandre, 144
- Diatta Aline Sitoé, 34
- Diatta Victor, 40
- Diaw Aminata, 18
- Didier Awadi, 273
- Diène Ismaïla, 212
- Dieng Amadou Aly, 51, 150
- Dieng Amady Aly, 52, 68, 69, 110, 157, 191, 192, 195, 196, 204
- Dieng Bassirou, 83, 105, 241
- Dieng Mame Younoussé, 123
- Dika-Akwa, 148
- Diop, 66
- Diop Abdoulaye Bara, 48
- Diop Birago, 49
- Diop Cheikh Anta, 55
- Diop Cheikh Mbacké, 63
- Diop Adama, 151
- Diop Alioune, 40, 88, 106, 139
- Diop Alioune, 88
- Diop Alioune, 88
- Diop Amadou Moctar, 40
- Diop Anta Diop, 71
- Diop Babacar, 126, 130
- Diop Babacar, 160
- Diop Babacar, 207

- Diop Babacar, 207
 Diop Birago, 60, 107, 121
 Diop Birago, 159
 Diop Birahim, 75
 Diop Boubacar, 175, 187, 210, 213, 227
 Diop Boubacar B, 193
 Diop Boubacar Boris, 107, 192
 Diop Cheikh anta, 138
 Diop Cheikh Anta, 42, 54, 55, 61, 62, 68, 69, 71, 72, 92, 106, 125, 130, 133, 151, 160, 192, 195
 Diop Cheikh Anta, 64
 Diop Cheikh Anta, 64
 Diop Cheikh Anta, 69
 Diop Cheikh Anta, 69
 Diop Cheikh Anta, 70
 Diop Cheikh Anta, 76
 Diop Cheikh Anta, 84
 Diop Cheikh Anta, 134
 Diop Cheikh Anta, 139
 Diop Cheikh Anta, 150
 Diop Cheikh Anta, 152
 Diop Cheikh Anta, 152
 Diop Cheikh Anta, 200
 Diop Cheikh Anta, 224
 Diop Cheikh Anta, 224
 Diop Cheikh Anta, 255
 Diop Cheikh Anta, 257
 Diop Cheikh Anta, 278
 Diop Cheikh Anta, 283
 Diop Coumba, 259
 Diop David, 138
 Diop El hadji Ibrahima, 126
 Diop Fadilou, 78
 Diop Falilou, 113
 Diop Ibrahim Mahmout, 241
 Diop Ibrahima Mahmoud, 113
 Diop Ibrahima Mahmoud, 113
 Diop Ibrahima Mahmoud, 114
 Diop Ibrahima Mar, 126
 Diop Jacques, 208
 Diop Jean Meïssa, 175
 Diop Lamine, 245
 Diop Lat dior, 33
 Diop Lat Dior, 34, 35
 Diop Lat Dior Ngoné Latyr, 247
 Diop Majhemout, 52, 92
 Diop Majhemouth, 92, 110, 132
 Diop Mamadou Coumba, 134
 Diop Mamadou Traoré, 121
 Diop Marie-Clémentine Goudiaby, 120
 Diop Mbaye Jacques, 247
 Diop Mbaye Jacques, 218, 221
 Diop Momar Coumba, 72, 136, 193
 Diop Momar Coumba, 192
 Diop Momar Coumba, 193
 Diop Momar Coumba, 194
 Diop Moussa, 102
 Diop Ousmane Blondin, 135
 Diop Ousmane Socé, 46, 121, 138
 Diop Ousmane Socé, 49
 Diop Pape Diallo, 203
 Diop Pape Samba, 105
 Diop Pape Samba, 267

- Diop Serigne, 237
 Diop Serigne Lamine, 241
 Diop Serigne Mbaye, 114
 Diop Thierno, 160
 DiopCheikh Anta, 133
 Diori Hamani, 93
 Diouf Abdou, 82, 104, 134, 135, 136, 137, 175, 192, 205, 250, 251, 259, 273
 Diouf Bara, 62, 111, 174, 279
 Diouf Cabibel, 114
 Diouf Coumba Ndooffène, 54
 Diouf Daouda, 114, 230
 Diouf Galandou, 173
 Diouf Léon, 144, 207, 211, 213, 215
 Diouf Makhtar, 113, 114, 115, 193, 204
 Diouf Mamadou, 74, 75, 134, 136, 150, 192, 193, 194, 202, 203, 259, 272
 Diouf Mame Sow, 68
 Diouf Marie-Louise, 160
 Diouf Nafissatou D, 108
 Diouf Tacko, 272
 Dioum Algor, 40
 Dioum Aly, 174
 Djilé, 33, 34
 Dosse François, 27, 28, 260
 Doudou Thiam, 78, 92
 Doug E Tee, 273
 Dramé Mamadou Lamine, 34
 Dreyfus, 15, 16, 25, 27, 29, 31
 Dugay Cléodor, 173
 Eck Hélène, 280
 Ecrivains, 7, 8
 El Monguito, 256
 Elias Norbert, 22, 84
 Ellington Duke, 91
 Emmanuel de Waresquiel, 91
 Engels, 157
 espaces publics, 47, 48, 76, 81, 166, 277
 expertise, 207, 239, 276
 expertises, 125, 126, 144
 Faidherbe, 247
 Fall Abdoulaye, 42
 Fall Aminata, 256
 Fall Aminata Sow, 83, 107, 108, 121, 122, 258
 fall Aram, 124
 Fall Arame, 108, 163
 Fall Birima Ngoné Latyr, 34
 Fall Ibrahima, 136, 233, 234
 Fall Idrissa, 144
 Fall Mame Fatou, 235
 Fall Marouba, 122, 191
 Fall Ndèye Anna, 160
 Fall Ramengay, 213
 Fall Yoro, 150, 151
 Faure Félix, 173
 Faye Albert, 163
 Faye Armand, 130
 Faye Kaan, 74
 Faye Modou Mamoune, 248
 Faye Ousseynou, 74
Faye Waly Coly, 163

- Fèvre Lucien, 30
 Finkielkraut Alain, 30, 275
 Firmin Antonin, 50
 Fofana Abdoulaye, 79
 Foucault Michel, 170, 275
 Franke Berthold, 84
 Frantz Fanon, 60, 107
 Fridoil Arsène, 36
 Friedman, 115
 Furet François, 30
 Gabriel Marcel, 161
 Gackou Nicole, 108
 Gano Mamadou Kabirou, 199
 Garaudy Roger, 146
 Garvey Marcus Aurelius, 50
 Gasconi Alfred, 172
 Gassama Makhily, 108
 Gasser Geneviève, 260
 Gassier Geneviève, 259
 Gaston Berger, 266, 303
 Gauchet Marcel, 30
 Gaye Amadou, 111
 Gaye Mame Adama, 197
 Gaye Sidy, 234
 Gide André, 90
 Gilles de Gennes Pierre, 30
 Glissant Edouard, 60
 Gomez Jean-Charles Coovi, 66
 Gomlly Alphonse, 216
 Gordiner Nadine, 191
 Grenier Jean, 88
 Griaule Marcel, 89
 Guegane Jacques, 149
 Guèye Abdoulaye, 51, 52, 106, 138
 Guèye Abdou Kader, 40
 Guèye Amadou Lamine, 40
 Guèye Doudou, 111, 121
 Guèye Gorgui Ousmane, 123
 Guèye Lamine, 50, 62, 132, 173, 232, 233
 Guèye Mame adama, 203
 Guèye Massamba, 83
 Guèye Mbaye, 39, 150
 Guèye Sémou P., 157
 Guèye Sémou Pathé, 110, 157, 158, 160, 198, 225
 Guèye Tene Youssouf, 257
 Guèye Thierno, 124
 Guillabert André, 40
 Hazoumé Paul, 60
 Heidegger Martin, 262
 Heinich Nathalie, 169, 247
 Heisenberg, 253
 Henry Sylvestre William, 50
 Hesseling Gerti, 31, 33
 Heurtin Jean-Philippe, 17
 Hobbes, 25
 Horace, 265
 Hughes Langston, 58, 308
 Hugo Victor, 54
 identités culturelles, 306
 Idéologie, 26, 44, 50, 51, 52, 53, 56, 57, 61, 69, 72, 111, 137, 141, 153, 218, 220, 221, 222, 227, 229, 230, 283, 299
 Imbula Mbolokala, 161

- Imbuli Mbolokala, 161, 162
- influence, 5, 6, 16, 18, 19, 21, 23, 32, 51, 53, 55, 62, 105, 106, 120, 130, 131, 144, 158, 167, 175, 191, 200, 201, 206, 208, 217, 238, 245, 259, 272, 277, 280, 281, 283, 323
- Jackson Michael, 170
- Jacob François, 30
- Javoueh Anne-Marie*, 35, 36
- Jean de La Fontaine, 266
- Jean XXXIII, 120
- Jean-Paul II, 116
- Joseph Mathiam, 79, 111, 113
- Jouga Julien, 273
- Journalisme, 186
- Journaux, 19, 130, 131, 133, 134, 172, 176, 177, 184, 187, 192, 196, 206, 258, 278, 287
- Ka Abdou Anta, 107
- Ka Aminata Maïga, 258
- Kâ Djibo, 205
- Ka Moustapha, 144
- Kahnweiler Daniel, 89
- Kaké Ibrahima Baba, 108
- Kala Khali Madiakhaté, 268
- Kama Pierre, 272
- Kane Abdoulaye, 150, 207, 217, 220, 221
- Kane Abdoulaye Elimane, 105, 160, 223, 257, 283
- Kane Boubacar**, 163
- Kane Cheikh Hamidou, 122, 201, 257
- Kane Mohamadou, 159
- Kane Mouhamadou, 202
- Kane Ousmane, 268
- Kane Ousseynou, 84, 85
- Kane Pape Samba, 175, 272, 279
- Kane Salao, 148
- Kassé Mouhamadou Tidiane, 229
- Kassé Moustapha, 193, 194, 203, 248
- Kebe Mbaye Kana, 107
- Kesteloot Lilyan, 105
- Kilunga Sodidiafila, 149
- Ki-Zerbo Joseph, 34, 92, 146
- Koumba Amadou*, 49, 60
- Kounta Mame Cheikh, 256
- Kouyaté Soriba, 273
- Kuruma Kuamen*, 255
- L.S. Senghor, 153
- Laam Aboubacry Moussa, 257
- Lalouse Albert, 54
- Lam Aboubacry Moussa, 66, 67
- LAM Aboubacry Moussa, 66
- Lam Aboubacry Moussa, 123
- Lam Aboubacry Moussa, 66
- langues nationales, 5, 63, 121, 122, 123, 124, 125, 130, 131, 152, 161, 163, 164, 182, 184, 185, 224, 225, 226, 238, 239, 254, 255, 257, 280, 323
- Laye Camara, 60
- Le Roy Emmanuel, 30
- Legoff Jacques, 28
- Leiris Michel, 89, 90, 91

- Lemoine Jacqueline Scott-, 144
 Lévi-Strauss, 201
 Lipovetsky Gilles, 30
 Littérature, 56, 57, 60, 83, 88, 90, 106,
 107, 108, 109, 122, 140, 141, 160,
 161, 191, 196, 200, 224, 257, 258,
 261, 268, 269, 274, 293, 297
 lo Ismaïla, 273
 Lom Mamadou Mika, 183
 Loum Mamadou, 272
 Ly Abdoulaye, 40, 54, 56, 70, 74, 78,
 230, 279
 LY Abdoulaye, 70
 Ly Amadou, 105, 256
 Ly Boubacar, 40, 41, 150, 204
 Ly Ciré, 207, 270, 271, 283
 Ly Ibrahima, 70, 71, 76
 Maal Baba, 256, 257, 261, 263, 273
 Mabrou Abdellouahed, 105
 MacKay Claude, 77
 Malraux André, 142, 143
 Mamadou Ba, 105
 Mamdani Mahmouth, 255
 Mamfouby Pierre Ndemby, 105
 Manfred Prinz, 192, 198
 Maran René, 60
 Marchais Georges, 160
 Mars Jean Price, 60
 Mars Price, 140
 Martino P., 102
 Marx, 110, 151, 153, 154, 155, 156,
 157, 158, 160, 201, 206, 213, 217,
 218, 219, 221, 222
 Maunic Mauricien Edouard, 61
 Maydieu Jean Augustin, 90
 Mbacké Ahmadou Bamba, 269
 Mbacké Cheikh Anta, 61
 Mbacké Khadim, 113, 269
 Mbacké Serigne Saliou, 272
 Mbarrou Macodou Coumba Yandé,
 35
 Mbaye El Hadj Rawane, 113
 Mbaye El hadji Rawane, 269
 Mbaye Kéba, 108, 154
 Mbaye Massamba, 183
 Mbaye Ndiaga, 261, 262, 263
 Mbaye Saliou, 203
 Mbengue Ibrahima, 232, 233
 Mbo Elengesa, 148
 Mbodji Abdoulaye, 148, 149
 Mbodji Mamadou, 118, 127, 204
 Mboup Souleymane, 126
 Mbow Amadou Makhtar, 91
 Mbow Penda, 199, 201, 242, 243
 Mc Combs Maxwell, 20
 médias, 5, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21,
 23, 120, 130, 131, 167, 169, 170,
 171, 172, 173, 174, 175, 177, 178,
 181, 183, 184, 185, 186, 187, 188,
 189, 190, 191, 198, 199, 201, 202,
 204, 205, 207, 227, 229, 233, 234,
 245, 247, 248, 249, 251, 252, 255,
 259, 260, 272, 273, 274, 275, 277,
 278, 279, 280, 281, 282, 283, 302,
 305, 306, 323
 Mercier Paul, 90

- militance, 5, 131, 132, 133, 323
 Minc Alain, 30
 Molomb' Ebebe, 161
 Monod Théodore, 90
 Monteil Marie, 48
 Mouhammad, 270
 Mounier Emmanuel, 30, 90
 Moussa Jean-Pierre, 36
 Muhamad Hamidullah, 214
 Muhammad, 271
 Mvé-Ondo Bonaventure, 20
 N, 66
 Ndao Alassane, 144, 160
 Ndao Aliou, 144
 Ndao Aly Kheury, 174
 Ndao Cheikh, 107
 Ndao Cheikh Aliou, 123, 257
 Ndao Mohamed, 272
 Ndao Wally, 149
 Ndiaye Aloyse R., 145
 Ndiaye Abdou, 74
 Ndiaye Abdoulaye, 45, 162
 Ndiaye Alboury, 34
 Ndiaye Aloyse R., 160
 Ndiaye Aminata Mbengue, 274
 Ndiaye Doudou, 114, 163
 Ndiaye Fadilou, 192
 Ndiaye Fatou Talla, 261
 Ndiaye Iba, 157, 158, 159, 160
 Ndiaye Issa, 161
 Ndiaye Khadim, 124
 Ndiaye Mademba, 226, 227, 242, 255
 Ndiaye Malick, 84, 117, 118, 120, 198, 199, 251
Ndiaye Mamadou, 163, 268
 Ndiaye Massata Abdoul, 121
 Ndiaye Mouhamadou Bamba, 114
 Ndiaye Mousa, 108
 Ndiaye Pape Guèye, 111
 Ndiaye Raphael, 196
 Ndiaye Yankoba Jacob, 197
 NDIGI Oum, 66
 Ndour Youssou, 246, 247, 248, 255, 256, 261, 264, 265, 273
 Ndoeye Moustapha, 108
 Ndoeye René, 144
 Nemo Lecuir, 35, 36
 Neumann Elisabeth Noëlle-, 20
 Ngagne Modou, 214
 NGOM Gilbert, 66
 Ngom Paul, 119
 Ngoné Birima, 34, 256
 Niane Boubacar, 42, 197
 Niane Djibril Tamsir, 106
 Niane Idy Carras, 192
 Niane Mary Teuw, 83
 Niang Cheikh Ahmed Dame, 244
 Niang Souleymane, 144, 150, 154
 Niasse Sidy Lamine, 185, 228, 229, 232, 240, 242, 244, 270, 283
 Nkrumah Ghanaén Kwamé, 51
 Nkrumah Kwame, 255
 Nkrumah Kwamé, 51, 134
 Nora Pierre, 30
 Nzouankeu Jacques Mariel, 104

- Obenga Théophile, 64, 150
- Oillo Didier, 20
- Ory Pascal, 15, 27, 29
- Ouédraogo Albert, 105
- Ouezzin Coulibaly, 46
- Oyono Ferdinand, 60, 61, 159
- Pacheco Johnny, 256
- Pasquier Dominique, 17
- Péguy Charles, 30
- Pène Omar, 246
- Peyrissac, 45
- Picasso Pablo, 89, 142
- Pinet Laprade, 247
- Platon, 265
- Pomian Krzystof, 30
- Ponty Merleau-, 200
- Ponty William, 39, 41, 42, 46, 53, 138, 166
- Presse, 7, 59, 148, 174, 183, 235, 308
- public, 5, 6, 16, 17, 20, 24, 27, 45, 76, 83, 87, 104, 105, 107, 115, 116, 118, 131, 145, 159, 164, 167, 168, 169, 171, 173, 174, 184, 189, 190, 195, 203, 205, 206, 224, 225, 233, 237, 238, 240, 245, 246, 248, 252, 269, 272, 274, 278, 279, 281, 283, 323
- Quenum Maximilien, 106
- Quenum Towalou, 50
- Rehberg Karl Siegbert, 84
- religion, 36, 44, 49, 54, 71, 75, 81, 98, 100, 115, 156, 160, 207, 208, 209, 216, 230, 231, 232, 242, 243, 244, 245, 259, 278
- réseaux, 159
- revues, 5, 21, 23, 30, 86, 88, 90, 91, 93, 97, 98, 103, 105, 110, 138, 144, 145, 152, 153, 159, 163, 166, 189, 200, 257, 260, 275, 277, 278, 281, 284, 323
- Rieffel Rémy, 19, 30, 190, 281
- RIEFFEL, Rémy, 1
- Roger Joseph, 53, 54
- Ropivia Marc Louis, 68
- Roumain Jacques, 60
- Sadji Abdoulaye, 46, 106
- Sagna Robert, 199, 272
- Sakho Pape Jimbira, 108
- Sall Amadou Lamine, 108, 109, 121
- Sall Babacar, 67, 150
- SALL Babacar, 66
- Sam Mamadou, 257, 261, 263
- Samb Amar, 207, 208, 213, 214, 216, 223, 268, 279
- Samb Djibril, 75, 192, 193, 195, 197, 238, 243
- Sankalé Marc, 40, 79
- Sankalé Sylvain, 41
- Sankaré Oumar, 267
- Sankharé Oumar, 105, 108, 261, 264
- SANKHARE, Oumar, 1
- Saoud, 270, 271
- Sarr Famara, 232, 233
- Sarr Ibrahima, 124
- Sarr Mamadou, 40
- Sartre Jean Paul, 91
- Sartre Jean-Paul, 30, 89, 90, 275

- Savané Landing, 272
- Savané Vieux, 192, 193, 199
- seck Assane, 78
- Seck Assane, 78, 91, 139, 144
- Seck Douta, 82, 92
- Seck Mame Marie Ndiaye, 196
- Seck Thione, 261
- Sembène Ousmane, 121, 131, 159, 196, 226
- Sène Alioune, 111, 121, 141
- Sène Djibril, 144
- Sène Ousmane, 191
- Senghor Diamacoune, 198
- Senghor L.S., 58, 61, 76, 104, 107, 133, 145, 153, 154, 158, 159, 175, 203, 267, 310
- Senghor Léopold Sédar, 40, 46, 49, 54, 55, 56, 57, 59, 60, 61, 71, 76, 77, 78, 83, 92, 104, 105, 106, 109, 121, 132, 133, 138, 139, 140, 141, 144, 145, 146, 150, 154, 155, 195, 201, 206, 207, 208, 223, 273, 279, 283, 308, 309, 310
- Seydi Ahmet, 144
- Seydi Idrissa, 272
- Shaw Donald, 20
- Sidibé Mamby, 106
- Silla Ousmane, 101
- Sine Babacar, 199, 204
- Sissoko Fily Dabo, 46
- Smith Adam, 114
- Socrate, 89, 93, 106, 161, 265
- Sollers Philippe, 30
- Soumah David, 78
- Sow Fatou Ndiaye, 144
- Sow Ahmadou Moustapha, 126
- Sow Aliou, 144, 272
- Sow Daouda, 111, 224
- Sow El Bachir, 183
- Sow Ibrahima, 105, 128
- Sow Ousmane, 82
- Soyinka Wole, 57, 58
- Stephen Alexis, 60
- Sting, 246
- Suyin Han, 147
- Sy Abdoulaye, 207, 212
- Sy Cheikh Tidiane, 144
- Sy Colonel Amadou Bocar, 144
- Sy El hadji Malick, 269
- Sy Fatima Emma, 108
- Sy Hamadou Tidiane, 185
- Sy Mamadou, 250
- Sy Pape Demba, 204
- Sy Serigne Mansour, 272
- Sylla Abdou, 105
- Sylla Abdoulaye Ndiaga, 234
- Sylla Assane, 113, 160, 192, 193
- Sylla Oumar, 197
- Sylla Yéro, 130
- Sylva Evelyne, 183
- Sylvain Bénito, 50
- Tall Alioune, 148, 149
- Tall El hadji Omar*, 108
- Tall El Hadji Omar, 33, 34
- Tall Thierno Mountaga, 272
- Talla Amadou, 44

- Tambadou Moustapha, 199, 201
 Tambédou Moustapha, 201
 Tandina Ousmane, 105
 Texeira Etienne, 105
 Thiam Cheikh, 183
 Thiam Doudou, 78
 Thiam Habib, 250
 Thiam Iba Der, 74, 135, 136, 137, 150, 196, 204, 241, 248
 Thiam Ousmane Niokhor, 42, 45
 Thiam Sakhir, 257
 Thiandoum Hyacinthe, 199, 272
 Thioub Ibrahima, 72, 74, 203
 Thomas Louis Vincent, 98
 Thompson John B., 169
 Tine Alioune, 192, 198
 Tino Rossi, 256
 Tirolien Guy, 89
 Togbe-Pierre, 42, 43
 Touré Abdou Caba, 113
 Touré Babacar, 234, 235, 272
 Touré Bachir, 139
 Touré Coumba, 108
 Towa Marcien, 57, 92
 Traoré Bakary, 139
 Ugochuckwu Françoise, 105
 Vallenhoven Van, 62
 Vatsayan Kapila, 147
 Verdin Philippe, 88, 93
 Villard André, 70
 Vincent Monique, 160
 Viollet Paul, 31
 Voltaire, 29
 Wade Abdoulaye, 78, 79, 92, 134, 139, 205
 Wade Alassane, 126
 Wane Yaya, 101
 Weber Max, 25, 84
 Willane Omar, 149
 Wright Richard, 90, 91
 Yonnet Paul, 30
 ZEMPLÉNI-RABAIN Jacqueline, 102
 Zerbo Yacouba, 53
Zinga Anne, 108
 Zinsou Emile, 47
 Zobel Joseph, 60
 Zola, 27, 29
 Zola Emile, 275
 Zouankeu Mariel, 103, 137, 236, 237
 Zounkeu Mariel, 235
 Zulu Mbaye, 144

Résumé

L'affirmation que les médias constituent le « quatrième pouvoir » semble appartenir à ces évidences que l'on ne questionne pas toujours tant de la part des professionnels des médias que de certains intellectuels. Vérité qui semble d'autant plus évidente que les médias en démontrent l'effectivité par leur capacité à mobiliser les publics autour d'un événement ou encore d'une série télévisuelle. Pour ne pas transformer une telle assertion en un « concept mou », il fallait la mettre à l'épreuve en l'appliquant à un contexte (le Sénégal) et à une époque (1960-2000), et surtout à un groupe particulier, celui des intellectuels. L'avantage de ce groupe est qu'il est doté de compétences (savoir et savoir-faire) lui donnant un « pouvoir » symbolique. C'est ainsi que dans le contexte sénégalais, ces derniers consolideront au fil du temps leur « puissance » par l'intermédiaire des divers supports (revues, romans, essais, etc.), mais aussi par les débats publics et les grandes manifestations intellectuelles (congrès, symposiums, festivals, etc.). Ces divers modes de légitimation et de consécration qui prouvent leur degré d'engagement, seront confrontés aux médias qui, en se multipliant à partir des années 80, développent des stratégies d'influence fondées sur la visibilité et l'utilisation accrue des langues nationales. Ce qui aura comme effets émergents non seulement de faire émerger de nouvelles légitimités sociales, mais encore de dégager de nouvelles configurations socioculturelles, politiques, intellectuelles et publiques, notamment une figure intellectuelle plus attentive aux créations culturelles locales.

Mots-clés : Débats, espace public, influence, intellectuels, langues nationales, médias, militance, public.

Title and Abstract

The intellectuals and the medias in the public African debates 1960-2000.

The assertion that the medias have become the “fourth power” seems to be part of the self-evident facts that the professionals of the medias as well some intellectuals need not always question. A truth that is all the more obvious because the medias regularly prove it through their capacity to mobilize people around an event or even a televised series. In order not to turn such an assertion into a “soft concept”, it has been worth putting it to the practical test within the context of Senegal during the period (1960-2000) by chiefly applying it to the particular group of the intellectuals. The advantage of such a group lies on its competences (knowledge and know-how) that have given it a symbolic “power”. Thus, in the Senegalese context the intellectuals have consolidated, in the long run, their “strength” through various means of publications (journals, novels, essays, etc.), as well as through public debates and important intellectual gatherings (congresses, symposiums, festivals etc.). Those various ways of official recognition and consecration, that have proven their level of commitment, have confronted the medias which, by growing in large numbers in the 80s, have developed influential strategies based on visibility and the increased use of the national languages. The consequent emerging effects have not only made new social legitimacies rise up, but have also caused new sociocultural, political, intellectual and public configurations come out, especially an intellectual figure that has been more attentive to the cultural creations.

Key words.

Commitment, debate, influence, intellectuals, medias, national language, public, public space.