

## **Congrès AFSP 2009**

### **Section thématique 9**

**Républiques. Trajectoires, historicités et voyages d'un concept.**

### **Un modèle républicain pluraliste ? les trajectoires ambiguës de l'idéologie républicaine au Sénégal**

Etienne Smith (doctorant CERI)

[etienne.smith@sciences-po.org](mailto:etienne.smith@sciences-po.org)

**NB : texte provisoire**

« On peut transporter, telle quelle, chez nous, l'organisation politique et sociale de la Métropole, avec départements et députés, prolétariat et partis, syndicats et enseignement laïque. On peut nous faire perdre nos qualités, peut-être nos défauts. On nous inoculera les défauts des Métropolitains ; je doute qu'on puisse, de cette manière, nous donner leurs qualités. On risque seulement de faire, de nous, de pâles copies françaises, des consommateurs, non des producteurs de culture. Car la vigne, c'est un exemple entre mille, ne peut s'acclimater en Afrique noire ; elle y pousse, mais les raisins n'arrivent pas à maturité. C'est que le sol est autre, et autre le climat.

Est-ce à dire que les antiassimilationnistes aient raison ? Nullement : ils triomphent trop vite. Nous avons un tempérament, une âme différente, certes. Mais les différences ne sont-elles pas dans le rapport des éléments plus que dans leur nature ? Sous les différences, n'y a-t-il pas des similitudes plus essentielles ? ».

(Senghor, « Vues sur l'Afrique Noire ou assimiler, non être assimilés », [1945] 1964 : 43)

« Demain, nous serons tous les indigènes d'une même Union française »

(Robert Delavignette, 1946 : 273, cité par Mouralis 1999 : 61)

En raison de sa trajectoire historique si particulière, le Sénégal a souvent été présenté comme une exception républicaine en Afrique de l'Ouest. D'où la tentation des analystes de présenter cette trajectoire comme le déroulement d'une histoire linéaire et prévisible depuis la greffe coloniale du modèle républicain français jusqu'au modèle républicain de l'Etat sénégalais postcolonial (Crowder 1967 ; Johnson 1971 ; Hesseling 1985; Mk. Diouf 1998 ; Coulon 2000). Pourtant, des expériences précoces de « citoyenneté impériale » dans les Quatre Communes au succès –relatif- de l'imaginaire républicain postcolonial, l'intégration républicaine a été tissée de compromis au plan des pratiques et son modèle théorique constamment retravaillé (M. Diouf 1998 ; M. Diouf 2001).

On propose donc de revenir sur la trajectoire de ce modèle républicain, qu'il faut moins considérer comme un modèle achevé une fois pour toute, que comme une arène de débat. Loin d'être univoques, ces relations entre l'Etat républicain et les espaces des terroirs et de la religion ont donné lieu à des débats sur les différentes Républiques imaginées et imaginables, depuis le temps colonial jusqu'au temps présent.

On sait en effet à quel point le modèle républicain qui a été « greffé » n'était pas monolithique, mais parcouru de tensions et de contradictions qui en ont fait une arène de débats sur la mission républicaine coloniale au sein de laquelle s'est déployé tout un continuum de positions ambivalentes, combinant à divers degrés les pôles de l'assimilation républicaine et du différentialisme culturaliste (Conklin 1997 ; Wilder 2005). Avant donc d'étudier le modèle républicain sénégalais postcolonial, il faut interroger cette tradition républicaine dont il a hérité : la laïcité militante *ou* la « politique musulmane » ? le jacobinisme triomphant *ou* l'idéologie des « petites patries » ?

Comme on associe généralement les spécificités du modèle républicain français à la laïcité et au jacobinisme, on se propose de prendre ces deux thèmes de la question religieuse et de l'intégration nationale comme fils conducteurs de notre exploration de la trajectoire de l'idéologie républicaine sur la longue durée. Pour explorer cet héritage républicain, ses contradictions et reformulations, on propose de se concentrer sur deux « Républiques » imaginées dans le temps colonial, qui furent déterminante pour l'Etat postcolonial sénégalais.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> On s'intéresse ici à des « arènes de débat » qui, dans leur profondeur historique, lient le colonial et le postcolonial et, dans leur déploiement spatial la République française et la Sénégalie. Bien évidemment, il existe bien d'autres « chemins de traverse » qui jalonnent l'historicité de la connexion franco-africaine et ses « transactions hégémoniques impériales », comme par exemple la constitution d'une armée franco-africaine de Faidherbe à nos jours, comme l'occultation franco-africaine de la question de l'esclavage du temps colonial au temps présent (Bayart 2007). Jean-François Bayart traite également de la constellation historique de « l'islam républicain » franco-africain qu'on traite partiellement ici, uniquement en ce qui concerne la Sénégalie.

Premièrement la « République atlantique des Quatre Communes », c'est-à-dire cette configuration particulière qui a servi de laboratoire de l'assimilation républicaine et de ses dilemmes dans les îlots de citoyenneté française paradoxale qu'on a constitués les îles de Saint-Louis et Gorée, rejointes ultérieurement par Dakar et Rufisque, au cours du long XIX<sup>e</sup> siècle (1789-1914). Cette expérience singulière a donné naissance à une tradition républicaine sénégalaise particulière, faite d'assimilation poussée et de particularisme non moins important, qu'on peut qualifier de pluralisme républicain, qui s'est notamment cristallisé autour de la question religieuse et du droit de vote. Le contraste entre cette République atlantique et l'hinterland sénégalais a façonné une double culture politique sénégalaise duale à l'origine du contrat social de l'Etat postcolonial.

Deuxièmement, la « République franco-africaine des petites patries », c'est-à-dire cette configuration particulière de l'entre-deux-guerres, et particulièrement des années 1930, qui a servi d'arène d'un débat sur l'articulation entre la dimension impériale et l'ancrage local d'une communauté politique franco-africaine, débat qui s'est notamment cristallisé autour de la question de l'adaptation de l'enseignement et celle de « l'humanisme colonial ». Cette séquence historique a donné naissance à une tradition républicaine qu'on peut qualifier de « conservatrice » (Conklin 1997), mais qui par sa revalorisation des terroirs africains et son souci constant de l'« adaptation » peut aussi être qualifiée de pluraliste. On l'évoque notamment à travers les itinéraires de Robert Delavignette et Senghor.

La généalogie de ces débats permet de comprendre les héritages contradictoires du modèle importé (laïcité *et* « politique musulmane » ; jacobinisme *et* apologie des « petites patries »). C'est ensuite seulement qu'on peut étudier conjointement les parcours d'accommodation du champ stato-national (jacobinisme) et du champ religieux (laïcité) par l'Etat républicain dans le Sénégal postcolonial. Leur brève étude comparée révèle une matrice commune de relations concrètes entre l'Etat républicain et les communautés (culturelles comme religieuses) comme des légitimations théoriques qui les accompagnent. On peut de ce fait mettre à jour le travail pragmatique et idéologique de reformulation et de vernacularisation du concept de « République ».

## LA REPUBLIQUE EN TERRE D'ISLAM : DE LA « GREFFE » A L'ACCOMMODATION ?

### La République atlantique des Quatre Communes

#### *La genèse atlantique du modèle républicain sénégalais sur la longue durée*

En raison de l'ancienneté de l'implantation française à Saint-Louis et Gorée, la première « rencontre » coloniale entre l'espace sénégalais et la France, ne s'est pas faite sous l'étendard républicain. Cependant, à l'insertion simplement mercantile des deux îlots dans l'espace atlantique de la traite, s'est rapidement ajoutée une insertion idéologique avec la révolution française puis la deuxième république, opérant une connexion à la base du mytheme de la tradition républicaine sénégalaise (Coulon 2000). Le *Cahier de Doléances* des Saint-Louisiens en 1789 en est le symbole. Bien que le représentant de Saint-Louis du Sénégal n'ait semble-t-il pas pu accéder aux séances des Etats-généraux, le mytheme de la participation du « Sénégal » à la Révolution française était né.<sup>2</sup> Moins claironnée dans la mémoire républicaine de l'événement est l'institution de l'esclavage qui, avec le commerce de la gomme, a fait la fortune des élites saint-louisiennes.<sup>3</sup> Toujours est-il que les premiers espaces publics municipaux sont nés de la turbulence des années de la Révolution et de l'autonomie conquise par Saint-Louis et Gorée pendant les guerres napoléoniennes.

L'émergence progressive au cours du long XIX<sup>e</sup> siècle d'un espace public et d'une vie politique républicaine à Saint-Louis et Gorée est bien connue (Crowder 1967 ; Idowu 1969 ; Johnson 1971 ; Zuccarelli 1987 ; M. Diouf 1998 ; Coulon 2000 ; Coquery-Vidrovitch 2001). En 1830 et 1833, sous la monarchie, le code civil métropolitain est appliqué, permettant aux habitants de Saint-Louis et Gorée de prétendre aux emplois publics et de s'engager dans

---

<sup>2</sup> Daté du 15 avril 1789 (« Très humbles doléances et remontrances des habitants du Sénégal aux citoyens français tenant des Etats généraux. (...) fait et arrêté par l'assemblée générale des habitants de l'île de Saint-Louis du Sénégal, le 15 avril 1789, sous la présidence de Charles Cornier, maire de Saint-Louis »), il témoigne de la volonté de participer à la nouvelle forme de citoyenneté en construction tout en réaffirmant ostensiblement l'affiliation des sujets au roi de France : « Nègres et Mulâtres, c'est le sang français qui coule dans nos veines et dans celles de nos neveux. Cette origine nous enorgueillit et élève nos âmes. (...) Ô Sire ! Ô notre bon roi ! (...) serons nous les seuls oubliés dans un petit coin de la terre en proie aux larmes et à la douleur ? Non Sire ! Votre bienfaisance et votre justice n'ont de bornes que celles de l'univers ! Vous exaucerez les vœux de vos fidèles et infortunés sujets du Sénégal. (...) A-t-on jamais vu arriver un accident à un Blanc de notre fait ? Le moindre Blanc n'est-il pas plus en sûreté dans notre île, dans une simple case de roseau, parmi une population de six mille Nègres, qu'il ne le serait en France, dans la capitale même ? ». Saint-Louis compte à l'époque 6000 habitants noirs, 1200 mulâtres, 3000 esclaves et 600 Européens, garnison comprise. Le maire était un métis (Wade 2002 : 303-305).

<sup>3</sup> La revendication principale du *Cahier de Doléances* était précisément la fin du monopole de la Compagnie du Sénégal sur le commerce des esclaves et de la gomme (Wade 2002 : 309). Revendications libérales et défense de l'esclavage allaient de pair dans cet espace atlantique de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle (Varikas 2003).

l'armée française.<sup>4</sup> En 1840 est créé le Conseil Général de la colonie, et le droit de vote (censitaire) est reconnu, mais il ne s'applique en pratique qu'aux notables européens et métis.

Le vrai changement d'échelle en matière de citoyenneté date de 1848, avec l'avènement de la Deuxième République en métropole qui consacre l'abolition de l'esclavage et le suffrage universel masculin (pour toute personne ayant résidé au moins cinq ans dans les communes de Saint-Louis et Gorée). Le Sénégal se voit même accordé un siège à la Chambre des députés à Paris.<sup>5</sup> Le Second Empire supprime la représentation du Sénégal à la Chambre et met en veilleuse la vie politique dans la colonie du Sénégal. Mais avec le retour de la République en 1870, les habitants de Saint-Louis et de Gorée, puis de Rufisque et Dakar vont à nouveau revivre au rythme des évolutions institutionnelles de la métropole : rétablissement de la représentation du Sénégal à la Chambre des Députés, rétablissement des Communes en 1872, application des lois municipales métropolitaines en 1884. Rufisque (1880) puis Dakar (1887) deviennent à leur tour des « communes de plein exercice » jouissant des mêmes droits que les communes de la métropole. Les élections balisent désormais la vie politique des Quatre Communes et donnent naissance à une vie politique et un espace public républicain dans lesquels les habitants nés dans les Quatre-Communes (*originaires*) vont prendre une part active.<sup>6</sup> Enfin les fameuses « lois Blaise Diagne » votées en 1915 et 1916 formalisent et confirment le statut juridique des habitants des Quatre Communes : en septembre 1916 est votée par les députés français une résolution qui assure que « les natifs des quatre communes de plein exercice du Sénégal et leurs descendants sont et demeurent des citoyens français »<sup>7</sup>.

Au final donc, si l'obtention précoce des droits politiques pour les habitants de Saint-Louis et Gorée (Européens, métis et africains), n'est pas le seul fait de la victoire (à éclipses) de la cause républicaine en France, les acquis les plus décisifs en la matière ont bel et bien dépendu du sort de la cause républicaine en métropole. Dans les premiers temps républicains de 1795 et de 1848, l'assimilation et l'intégration la plus poussée ont bien été la norme

---

<sup>4</sup> Aux termes de l'arrêté du 5 novembre 1830, « *Tout individu né libre et habitant le Sénégal et ses dépendances jouira, dans la colonie, des droits accordés par le code civil aux citoyens français* » (cité par Coquery-Vidrovitch 2001 : 288).

<sup>5</sup> Décret du 5 mai 1848. Cette décision fut prise en vertu de l'arrêté du 5 novembre 1830 et de la loi du 24 avril 1833 (Coquery-Vidrovitch 2001 : 288). Le député élu, Durand Valantin, est un métis. 12 000 Africains ont tenté de s'inscrire sur les listes électorales, mais moins du quart a été retenu dans un corps électoral comptant à cette date 4706 inscrits (Johnson 1971 : 80).

<sup>6</sup> Les arènes de socialisation politique comme les journaux et syndicats se développent, de même que les pratiques de mobilisation politique comme les pétitions et les manifestations. Selon Makhtar Diouf la majorité des journaux sont dirigés par des Africains en 1914. Le premier syndicat, qui regroupe les charpentiers, remonte à 1885 et la première grève à 1914 (Mk. Diouf 1998 : 135).

<sup>7</sup> Cité par Coquery-Vidrovitch 2001 : 290.

proclamée.<sup>8</sup> Cependant la III<sup>e</sup> République, au tournant du siècle se montre bien plus circonspecte que les Républiques précédentes, tentant de faire machine arrière sur la question du droit de vote. Profitant du flou juridique qui entoure le statut des Africains des Quatre Communes, l'administration coloniale ne cessera pas de tenter de revenir sur ces droits politiques acquis en 1848 (Johnson 1971 : 78-89). En 1901, le rapport Mille sur « Le vote noir au Sénégal » dénonce le droit de vote des indigènes des Quatre Communes (Crowder 1967 : 24). En 1905, un nouveau rapport, le rapport Verrier, dénonce l'anomalie de la situation sénégalaise en des termes virulents, condamnant la citoyenneté de résidence dont profitent *de facto* les habitants des Quatre Communes. Le nombre d'électeurs africains avoisine les 10 000 inscrits. Il propose de réduire drastiquement le nombre des électeurs africains de 9441 à 898. Si le rapport n'est pas suivi dans la totalité de ses recommandations par le gouverneur général Roume, plus de 2000 électeurs sénégalais sont néanmoins rayés des listes entre 1906 et 1910 (Johnson 1971 : 80-81).

Tout au long de la période, les luttes politiques pour la définition du corps électoral et l'étendue de la citoyenneté des Africains ont contribué à enraciner *de facto* cette citoyenneté par ailleurs en débat. Pendant que les administrateurs coloniaux débattaient de sa légitimité, elle s'est bel et bien construite dans les pratiques. L'expérience des Quatre Communes, malgré les atermoiements des autorités coloniales, est ainsi passée à la postérité comme une tradition d'assimilation particulièrement poussée, comme un laboratoire républicain et démocratique. Pour des auteurs comme Michael Crowder (1967) et Wesley Johnson (1971), l'apprentissage démocratique s'est fait par une « circulation des élites » linéaire, la députation passant progressivement des métropolitains Blancs aux métis puis aux noirs catholiques (1914 : élection de Blaise Diagne et première utilisation de l'isoloir) puis musulmans (élection de Galandou Diouf en 1934), et finalement aux anciens « sujets » (1946 élection de Senghor).

Cependant à scruter de plus près l'histoire des institutions et des pratiques dans ces Quatre Communes, on constate que ce n'est pas celle, souvent décrite, d'une assimilation complète, mais qu'on y trouve au contraire des formes de pluralisme nées des contradictions au cœur du projet républicain et du dynamisme de son espace public.

---

<sup>8</sup> Au plan de l'intégration politique et institutionnelle par exemple, la Constitution républicaine de l'An III déclare que les colonies françaises sont « parties intégrantes de la République et soumises à la même loi constitutionnelle » (art.6), alors que la Charte royale de 1830 dispose que « les colonies sont régies par des lois particulières ». Cf. Luchaire 1998 : 157-160. C'est l'arrêté *local* du 5 novembre 1830, qui a affirmé que le Sénégal « en matière d'application du Code civil, sera considéré comme part intégrante de la métropole » (Johnson 1971 : 80).

## *Assimilation et distinction des originaires : l'idéologie républicaine à l'épreuve de l'islam*

Là où Michael Crowder et Wesley Johnson concluaient à l'assimilation des *originaires*, Mamadou Diouf montre comment ces derniers ont su jouer à leur profit de la contradiction au cœur de l'entreprise coloniale républicaine entre l'assimilation proclamée et le différentialisme, usant des divisions au sein même de l'idéologie républicaine. Les habitants en majorité musulmans des « Quatre Communes de plein exercice », ont su inventer une civilité propre, à l'intérieur mais *distincte* du projet colonial, faite de droits politiques universels et de statut personnel particulier, faite aussi d'un répertoire d'identités plurielles et mouvantes, finissant par déjouer et démentir les frontières de la société coloniale (Diouf 1998).<sup>9</sup>

D'une part face à une administration coloniale divisée, les originaires ont su défendre leurs droits avec succès, combinant les revendications d'égalité politiques des droits avec la défense du bénéfice d'un statut juridique particulier sur la base du volontariat, le statut musulman. En effet, la population musulmane devient rapidement majoritaire dans les Quatre Communes (vers 1850),<sup>10</sup> obligeant les autorités françaises à développer une « politique musulmane ». Avec la conquête et l'occupation progressive de l'Algérie à la même période, ce sont les débuts de la France « puissance musulmane » et de la gestion paternaliste et multiculturaliste de l'islam (Amselle 2001 ; Robinson 2004 ; Schmitz 2003). Les parcours d'accommodation avec l'islam, qui se développeront par la suite à plein au cours du XX<sup>e</sup> siècle, commencent dans les Quatre Communes (Robinson 2004 : 161-228).

La question du statut musulman cristallise les débats. Après l'échec relatif de l'arrêté de 1830, la décision avait été prise en 1840 par les autorités coloniales d'appliquer le Code pénal et le Code civil métropolitains dans la colonie. Les originaires bénéficiaient donc de tous les droits des métropolitains, comme on a vu, mais également des devoirs (Diouf 1998 : 686). Cela avait donc signifié la fin des « mariages à la mode du pays » et de certaines règles successorales coraniques. Cette mesure, en tentant de transposer le système légal français au Sénégal, venait donc mettre fin aux pratiques antérieures, non formalisées juridiquement, fruit des transactions entre les autorités coloniales et les pratiques locales.<sup>11</sup> Mais, de fait, à cause

---

<sup>9</sup> Comme l'écrit Mamadou Diouf, « les trajectoires *originaires*, avec leurs esthétiques bariolées et la monumentalité des mosquées et des églises, démontrent des histoires d'identités et de transactions où se sont imposés un pluralisme et une distinction originaire au cœur du projet colonial » (Diouf 2001 : 156).

<sup>10</sup> En 1840, on compte déjà à Saint-Louis une douzaine d'écoles coraniques contre deux écoles primaires catholiques.

<sup>11</sup> Sur les mariages « à la mode du pays » cf. Boilat [1853] 1984 : 221-227. Nombre d'officiers français métropolitains se marieront également « à la mode du pays ».

des exigences contradictoires de sa politique et l'opposition des *originaires*, le Code civil français ne s'appliquera jamais complètement aux *originaires*. Les *originaires* musulmans, qui réclament le droit à ne pas se voir appliquer les lois civiles contraires à leurs lois religieuses, et revendiquent la présence de *cadis* auprès du tribunal de Saint-Louis obtiennent gain de cause : l'ordonnance de 1847 crée un Conseil Consultatif musulman auprès de la Cour de Saint-Louis (Diouf 1998 : 688). Par la suite, l'extension ou la restriction des prérogatives des *cadis* évoluera en fonction des rapports de force existant entre les *originaires* musulmans et l'administration, mais aussi et surtout au sein du pouvoir colonial entre, d'une part, les magistrats, plutôt gagnés à l'universalisme républicain et l'administration directe intégrale, et d'autre part, l'administration, les officiers et l'exécutif colonial, plus favorables à l'administration indirecte et à une accommodation avec l'islam même au prix de l'existence d'institutions séparées et deux de régimes légaux (Schnapper 1961 ; Cruise O'Brien 1967 ; Harrison 1988; Amselle 1990 ; Robinson 1988, 2004 ; Grandhomme 2004 ; Sarr & Roberts 1991 : 131).

Le compromis n'a jamais été stable et définitif. C'est l'expérimentation et le tâtonnement qui ont été la règle. Les orientations individuelles ont été parfois déterminantes, comme l'illustre le cas de Faidherbe. Ce dernier, devenu gouverneur en 1854, soutient la pétition des musulmans de Saint-Louis en faveur d'un tribunal musulman pour les *originaires* musulmans, tribunal qui voit le jour en 1857 sous son impulsion, et fonde le statut personnel musulman que les *originaires* parviendront à conserver. Ce statut consacre la possibilité pour tous les citoyens *originaires* musulmans qui le souhaitent de n'être pas soumis au Code civil français (et donc de conserver les règles coraniques en matière de mariage, divorce et succession). Mais là encore, l'administration républicaine de la III<sup>e</sup> République tentera de faire machine arrière. En effet, l'exception républicaine que constitue la double jouissance de la citoyenneté française et du statut musulman dans les Quatres Communes ne cessera d'être critiquée par certaines franges de l'administration coloniale, à la lumière de la situation algérienne.

En effet, au contraire du Sénégal, la reconnaissance du statut personnel musulman en Algérie n'allait pas de pair avec les droits politiques, mais au contraire, avec leur absence. Droit de suffrage et statut personnel musulman étaient mutuellement exclusifs, l'obtention des droits politiques étant conditionnée à l'abandon du statut personnel musulman. Au Sénégal en revanche, les *originaires* se sont vus accordés le statut personnel alors qu'ils disposaient déjà du droit de vote depuis 1848. La différence est fondamentale : une historicité distincte des droits politiques et du statut personnel au Sénégal, et la priorité historique des premiers sur le

second, a garanti leur dissociation, gage de leur pérennité, alors que dans le cas algérien il s'agissait d'un jeu à somme nulle entre droits politiques et statut personnel.<sup>12</sup> Alors qu'en Algérie la citoyenneté française était attribuée exclusivement à ceux qui renonçaient à la religion musulmane et à leur statut, les *originaires* au Sénégal n'avaient aucune incitation à renoncer à leur statut musulman car cette renonciation n'eût apporté aucun avantage supplémentaire, étant *déjà* citoyens.<sup>13</sup>

On comprend dès lors que le droit fait aux citoyens des Quatre Communes de conserver s'ils le désirent un statut particulier tout en bénéficiant d'une citoyenneté par ailleurs complète ait pu paraître à l'administration coloniale, et notamment à tous les anciens d'Algérie,<sup>14</sup> comme un privilège exorbitant. C'est la conclusion d'un magistrat en 1889 qui, comparant le cas algérien au cas sénégalais, conclue à l'anomalie théorique et juridique de ce dernier, et réaffirme l'incompatibilité entre statut personnel et jouissance de la citoyenneté. Pour lui, les musulmans algériens, privés de tous droits politiques peuvent conserver leur statut personnel, mais l'exception du cas sénégalais de citoyenneté différenciée ne doit pas être tolérée en ce qu'elle viole, les principes de l'idéologie républicaine d'alors attachée au caractère exclusif de ces droits (Diouf 1998 : 690). En 1905, Verrier abondera dans le même sens, alors que la question de l'islam n'était pas l'objet de son inspection.<sup>15</sup> Une pratique républicaine originale, née d'une conjonction de pratiques et de tâtonnements juridiques sur plusieurs décennies, est moins perçue comme une expérimentation originale de pluralisme à conserver qu'une incongruité théorique et pratique à normaliser.<sup>16</sup> Cet argumentaire de l'incompatibilité motivera les tentatives de certains segments de l'administration coloniale

---

<sup>12</sup> En 1908, la Cour de Cassation confirme ces droits acquis et leur distinction : « Les droits politiques étant distincts des droits civils, la jouissance des uns n'est pas nécessairement liée à celle des autres. Les indigènes du Sénégal peuvent donc avoir une capacité électorale indépendante de leur statut personnel ». Cour de Cassation, arrêt du 22 juillet 1908, cité par Coquery-Vidrovitch 2001 : 291.

<sup>13</sup> Elle n'eût pas non plus permis automatiquement l'obtention de la nationalité française, délivrée au compte-goutte et de façon souvent arbitraire. Cf. Coquery-Vidrovitch 2001.

<sup>14</sup> L'influence de l'expérience algérienne sur le cas sénégalais est contrastée. Deux des plus importants gouverneurs de la colonie du Sénégal sont des anciens d'Algérie, Bouët-Willaumez et Faidherbe. Faidherbe en particulier, est un islamophile convaincu qui fait venir avec lui plusieurs anciens officiers des « Bureaux arabes » d'Algérie. Mais au sein de ce personnel, les deux pôles de l'idéologie coloniale s'affrontaient : l'universalisme républicain des officiers saint-simoniens face aux partisans de l'administration indirecte, des militaires souvent d'origine aristocratique (Pasquier 1974 ; Amselle 2001 : 85-150).

<sup>15</sup> « Si jamais la grande majorité des électeurs se mettait à voter en bloc, nous aurions un conseil général et des conseils municipaux entièrement composés d'indigènes musulmans, qui conserveraient leur droit coutumier tout en détenant une juridiction civile sur nos tribunaux spéciaux » (Verrier au ministre des Colonies, 21 juillet 1905, cité par Johnson 1971 : 81).

<sup>16</sup> Le gouverneur Roume parlera ainsi en 1905 d'« accident historique » pour qualifier les instructions électorales de 1848 permettant l'inscription des électeurs africains (Johnson 1971 : 81).

pour soit supprimer ce statut, soit remettre en cause la citoyenneté des originaires musulmans.<sup>17</sup>

Mais les tentatives de normalisation échoueront. Car ce qui distingue les *originaires* des musulmans algériens - les droits politiques- est aussi ce qui va permettre aux *originaires* d'user de leur privilège de citoyenneté pour défendre leur privilège de statut. Pour les *originaires*, la défense des « droits politiques » est donc intrinsèquement liée à une la défense d'une « forme de vie culturelle » originale (Diouf 1998 ; Robinson 2004). Leur citoyenneté fondée sur les principes de l'universalisme sera le meilleur recours pour défendre leur statut particulier. La société civile et l'espace public républicain façonnés sur le temps long et par les tâtonnements seront des acquis de pratiques et d'une idéologie républicaine réappropriées avec force par les originaires qu'ils sauront opposer à une autre idéologie républicaine normalisatrice tentant de légitimer la remise en question des droits acquis en 1848 et 1857. Ce ne sera pas la République schizophrénique en guerre contre elle-même, mais des imaginations alternatives de la citoyenneté républicaine, en concurrence tout au long de cette période.<sup>18</sup>

Ce qui constitue donc la marque originale de cette période fondatrice de l'idée républicaine dans les Quatre Communes, c'est son pluralisme. Ce que les débats sur la

---

<sup>17</sup> Les colons tentent à plusieurs reprises de rayer des listes électorales les musulmans, mais n'y parviennent pas. En 1910, l'administration tente de limiter le droit de vote des *originaires* à ceux résidant effectivement dans les Quatre Communes. En 1912, l'administration tente de limiter le bénéfice du statut personnel au seul territoire des Quatre Communes – et donc la possibilité pour l'*originaire* de recourir à des tribunaux musulmans ou français même en dehors des Quatre Communes- mais sans succès. C'est le principe de personnalité qui l'emporte au final contre le principe de territorialité, malgré l'opposition des administrateurs coloniaux des zones de protectorat. Les lois Blaise Diagne de 1915 et 1916 sont la consécration législative de ce principe (Diouf 1998 ; Coquery-Vidrovitch 2001).

<sup>18</sup> L'intrication des principes juridiques de la nationalité et de la citoyenneté différencie encore davantage les cas algériens et sénégalais. En Algérie, la Cour d'Alger déclare en 1862 que « *tout en n'étant pas citoyen, l'indigène est français* » (cité par Schnapper 1994 : 152). C'est donc la nationalité *sans* la citoyenneté pour les indigènes musulmans. Dans le cas sénégalais, le droit de vote acquis en 1848 confère *de facto* la « citoyenneté française » à l'électeur, mais comme celle-ci est entourée d'un flou juridique et n'est pas officiellement reconnue avant 1916, la nationalité n'est pas acquise. C'est de fait, la citoyenneté *sans* la nationalité puisque les instructions électorales contenues dans le décret du 27 mars 1848 pour l'élection à Saint-Louis du premier député représentant le Sénégal spécifiaient qu'il n'était « désormais plus nécessaire aux Sénégalais de démontrer qu'ils étaient naturalisés Français avant de pouvoir voter, pourvu qu'ils fournissent la preuve de cinq années de résidence dans les communes » (Johnson 1971 : 104). C'est ce que dénonce Verrier dans son rapport de 1905 : « Parce que les instructions de 1848, faisant seules autorité sur la question des élections au Sénégal, stipulaient qu'il n'était pas nécessaire de fournir une preuve de naturalisation, on en a conclu, dans la pratique, que tous les indigènes inscrits sur les listes électorales, étaient, de ce fait, citoyens français. Quelle étrange application des principes : faire de la nationalité française la conséquence des droits électoraux alors que celle-ci est, en fait, la condition *sine qua non* de ces mêmes droits » Et à nouveau dans une correspondance au ministre des Colonies : « Dans l'avenir, on peut même imaginer un député du Sénégal qui ne soit pas citoyen français ! » (cité par Johnson 1971 : 81). C'est donc une véritable situation d'exception qui prévaut jusqu'à la ratification définitive de la citoyenneté des *originaires* en 1916 : avant cette date, le maintien de celle-ci, constituait une transgression patente de la loi de 1884 exigeant la nationalité française pour bénéficier de la qualité d'électeur. Cette entorse était justifiée par ses défenseurs au nom des décisions prises en 1848. En somme donc, les musulmans d'Algérie ont été des « nationaux de seconde zone » alors que les *originaires* sénégalais non-naturalisés ont été des « étrangers de première classe ».

connexion ou non entre statut civique et statut civil ont révélé c'est la possibilité pour les individus d'être reconnus dans leur différence tout en étant citoyens, de bénéficier de spécificités compatibles avec l'exercice de la citoyenneté. La culture musulmane des Quatre Communes qui s'est développée dans le moule de la culture coloniale « ouvre également à l'universalité de la tradition républicaine métropolitaine et à la singularité de sa production comme sujet colonial, s'inventant une distinction dans la religion et le régime juridique » (M. Diouf 2001 : 153). C'est une tradition durable d'« islam républicain » qui s'est forgé dans cet espace public des Quatre Communes, fruit des stratégies d'accès et de conservation par les *originaires* de la citoyenneté combinée à une défense d'un statut particulier soulignant la distinction culturelle, et des efforts de certains administrateurs coloniaux pour façonner le visage de cet islam urbain et lettré.<sup>19</sup>

Les *originaires* catholiques n'ont pas été en reste dans cette appropriation de l'espace public. La compétition entre musulmans et catholiques dans l'occupation de l'espace public (monuments, processions) a bien été décrite (Boilat 1853 ; Marcon 1976 ; Diouf 1998).<sup>20</sup> La culture politique originale des Quatre Communes est marquée par une forte religiosité, tant musulmane que catholique, qui contribue à façonner les contours de la République et de son espace public.<sup>21</sup> Cette concurrence n'exclue aucunement le syncrétisme, qui fut au contraire la marque de fabrique des élites saint-louisiennes.<sup>22</sup> La communauté catholique de Saint-Louis ne s'est pas distancée complètement de la culture musulmane originaire, ce qui, selon Mamadou Diouf, « la rendait plus proche de la communauté musulmane que des prêtres et

---

<sup>19</sup> Faidherbe, hostile tant à l'influence de l'Eglise catholique et de la Congrégation du Saint-Esprit qu'à l'islam jihadiste d'un El Hadj Omar Tall n'a eu de cesse d'encourager, sur le modèle de la médresa algérienne, l'islam saint-louisien, une forme laïcisée de l'islam, cantonné dans le domaine religieux, un islam lettré, combinant l'arabe et le français qu'il pense trouver de façon privilégiée dans la confrérie *qadriyya* (Amselle 2001 : 140-142 ; Robinson 2004). Faidherbe inaugure donc le schéma de collaboration entre l'Etat colonial et les leaders musulmans ainsi que sa médiatisation, en finançant par exemple le pèlerinage à La Mecque du marabout Bou El Moghdad Seck en 1860 dans l'optique de concurrencer le prestige d'El Hadj Omar (Robinson 2004 : 137).

<sup>20</sup> A Saint-Louis, la première église est achevée en 1828. Les musulmans réclament une mosquée face à l'Eglise, mais ne parviennent pas à réunir les fonds nécessaires. La mosquée sera achevée en 1847 avec l'aide des autorités coloniales (M. Diouf 1998).

<sup>21</sup> Mamadou Diouf évoque une « religiosité à double battant » : « c'est dans l'invention d'une culture prenant en charge la production d'une nouvelle communauté, que se déploie une religiosité à double battant, le catholique et le musulman, au sein d'une même identité *originnaire* dont la civilité est issue d'un compromis et de remaniements d'horizons culturels au mixage créole » (M. Diouf 2001 : 156).

<sup>22</sup> Marc Marcon mentionne par exemple la fête de l'Assomption « organisée par les habitants chrétiens, mais qui incluait des Européens et des musulmans. (...) Au XVIII<sup>e</sup> siècle, ces processions religieuses, célébrés le jour de l'Assomption de la sainte Vierge, étaient devenues une grande tradition saint-louisienne, tant pour les chrétiens que pour les musulmans. De ces habitants, la figure qui émerge est celle d'un groupe d'une grande cohésion, uni par la parenté, un même rang social, l'autonomie locale, une culture distincte et un même rôle dans l'économie » (Marcon 1976 : 45, cité par M. Diouf 1998 : 683).

missionnaires métropolitains » (Diouf 1998 : 680).<sup>23</sup> Cet espace public est aussi marqué par le pluralisme des identités sociales (*signares*<sup>24</sup>, *gourmets*<sup>25</sup>, esclaves,<sup>26</sup> français souvent réunis par affinités régionales) et le syncrétisme des identités de terroir (wolof, lebu, haalpulaar, maure).

Cette expérience originale des Quatre Communes est fondatrice à plusieurs égards. On ne peut comprendre la trajectoire de l'imagination républicaine sénégalaise sans ce réservoir de pratiques et de mémoires que constitue la société civile des élites des Quatre Communes, élites politiques, commerciales, religieuses et culturelles, attachés simultanément à l'assimilation politique et la distinction culturelle, et dont le goût pour la chose politique, la religiosité ostentatoire, le syncrétisme des terroirs et l'affirmation d'une civilité propre formeront héritage politique important. Comme l'a montré Mamadou Diouf, c'est une tradition républicaine retravaillée par les élites *originaires* et non la simple greffe d'un modèle républicain importée.<sup>27</sup>

Pour limitée qu'elle fût, géographiquement et démographiquement, l'expérience des Quatre Communes sera la matrice des représentations et pratiques politiques autour de la notion de République, jusqu'en 1946 au moins, date à laquelle la citoyenneté est accordée à tous les anciens *sujets* à l'intérieur du Sénégal (et de l'A.O.F), redistribuant complètement les cartes de l'influence politique et déplaçant vers l'intérieur du Sénégal le centre de gravité de la politique sénégalaise, là où se trouve les réserves de voix des anciens sujets désormais devenus électeurs, près de 100 ans après le début du suffrage universel à Saint-Louis.<sup>28</sup>

---

<sup>23</sup> Cette civilité commune irrite par exemple l'abbé Boilat métis sénégalais, qui n'eut de cesse de tenter de convertir les *originaires* et de stigmatiser le catholicisme tiède des nouveaux convertis : « Ils étaient donc chrétiens par le baptême (...), superstitieux comme les mahométans et les fétichistes. Leurs mœurs étaient à peu près les mêmes » (Boilat [1953] 1984 : 214-215). Boilat était par ailleurs partisan de la fermeture des écoles coraniques. Son désir de purifier les pratiques catholiques de toute référence autochtone ou islamique se heurte en fait à des réalités sociologiques difficilement déracinables et une certaine homogénéité culturelle trans-religieuse.

<sup>24</sup> Femmes africaines saint-louisiennes mariées à des Français et devenues catholiques, très actives dans le commerce.

<sup>25</sup> Saint-Louisiens catholiques assimilés.

<sup>26</sup> Jusqu'en 1848.

<sup>27</sup> « At the very heart of this colonial project and despite its marked assimilationist and jacobin overtones, a strong project of cultural and political hybridization developed. The inhabitants of the quatre communes forged their own civilité which enabled them to participate in a global colonial culture on the basis of local idioms » (M. Diouf 1998: 671).

<sup>28</sup> « Les nègres ne portent pas au Sénégal, monsieur, ils votent ». Cette remarque d'un Français adressée à Albert Londres à peine débarqué de son paquebot venant de métropole en 1927 à Dakar et cherchant un porteur pour ses bagages symbolise cette exception républicaine des Quatre Communes, et la distinction durable faite dans les esprits entre « le Sénégal » (synonyme de fait des Quatre Communes dans le langage courant de l'époque) et le reste de l'Afrique des « sujets ». Londres écrit encore : « *Nous avons laissé le Sénégal, colonie aux urnes, royaume de Blaise, les dix mille citoyens des quatre communes de plein exercice, exercice de prestidigitation, de boxe, de savate ! Voici les Noirs, les vrais, les purs, non les enfants du suffrage universel, mais ceux du vieux Cham. Comme ils sont gentils !* » (Londres [1929] 1998: 18, 31)

## L'hinterland sénégalais : un désert républicain ?

### *Disparition de l'Etat *ceddo* : la fin des terroirs ?*

Jusqu'à la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle l'immense majorité des populations du territoire qui deviendra le Sénégal postcolonial vivent dans des sociétés politiques qui n'ont pas grand-chose à voir avec la vie politique dans les Quatre Communes.<sup>29</sup> Les espaces moraux des terroirs<sup>30</sup> et les légitimités des entités politiques y sont encore vivaces jusqu'à la fin du siècle, se déclinant sous une grande variété de formes politiques allant des Etats monarchiques *ceddo* (Jolof, Kajoor, Bawol, Siin, Saluum) aux confédérations villageoises décentralisées (pays joola, niominka, certaines communautés serer etc...) en passant par les théocraties musulmanes plus ou moins éphémères (Fuuta, Bundu, Rip...)<sup>31</sup>

La conquête coloniale française, les affrontements armés avec l'islam militarisé, la concurrence des prophétismes musulmans pacifiques logés dans les interstices des Etats *ceddo* la révolution sociale liée à l'abolition de l'esclavage et la guerre civile entre différentes maisons aristocratiques, ont sonné le glas de l'Etat *ceddo* (Klein 1968; Barry 1988; Diouf 1990 ; Searing 2002). Si l'Etat *ceddo* a disparu et laissé à la postérité une réputation négative (aristocratie, pillage, esclavage, « féodalisme ») opposée à la fois à l'Etat républicain et à l'Etat confrérique,<sup>32</sup> son héritage culturel a continué à se faire dans le Sénégal du XX<sup>e</sup> siècle, s'incarnant dans les figures de l'honneur, de la moralité, de l'héroïsme, de la parenté et des alliances, de la stratification sociale et de la civilité.

Cet héritage imprègne jusqu'aux pratiques de l'Etat républicain qui a dû composer avec les réalités sociales et culturelles des terroirs bien plus qu'il ne l'admet. De la cooptation des régionalismes sous Senghor au clientélisme politique local enraciné dans la parenté (Schmitz 1983 ; Dahou 2002, 2006) en passant par la figure du griot en politique, l'étude de la formation de l'Etat sénégalais ne peut faire l'impasse sur ce « temps long » des sociétés

---

<sup>29</sup> De 1848 à 1946, la population des Quatre Communes n'a jamais représenté plus de 5% de la population vivant sur le territoire de l'actuel Sénégal (Crowder 1967 : 15, 34 ; Johnson 1971 ; Hesselting, 1989 : 130-133 ; Robinson 2004; Gellar 2005 : 40, 195).

<sup>30</sup> Sur le sens du terme *terroir* appliqué au cas Sénégalais, cf. M. Diouf 2004: 222. J'utilise le terme comme équivalent du terme « patrie » mis en circulation par l'idéologie républicaine de l'entre-deux-guerres.

<sup>31</sup> Ces différentes formes d'organisation socio-politique ne constituaient pas des isolats, mais des chaînes de sociétés organisées selon des dynamiques de centre/périphérie et des insertions transrégionales (commerce, islam, esclavage) produisant à la fois de l'intégration et de la différenciation politiques et morales (Levtzion 1971 : 124 ; Meillassoux 1978 ; Kopytoff 1987 ; Amselle 1990).

<sup>32</sup> Ces stéréotypes négatifs, souvent exagérés, sont précisément la reprise des arguments du parti musulman et du parti français contre l'aristocratie (Searing 1992 : 18-19).

politiques sénégalaises. Au Sénégal comme ailleurs, malgré l'extraversion historiquement précoce, « l'historicité du politique (...) est, très classiquement, une historicité de terroirs » (Bayart 1989 : 322). De même, la victoire du parti confrérique sur l'ordre socio-politique *ceddo* ne doit pas faire oublier le syncrétisme qui est issu. Les relations de parenté et d'alliance au sein des grandes familles maraboutiques ne diffèrent pas tellement des aristocraties qui les ont précédées. Les grandes familles *ceddo* ont par ailleurs contracté des alliances nombreuses avec les dynasties maraboutiques. L'importance des valeurs culturelles *wolof* dans le mouridisme, *haalpulaar* dans la tijanniya, ou lebu dans la confrérie layenne par exemple ne sont plus à démontrer. L'islamisation des terroirs ne s'est pas faite sans une vernacularisation de l'islam.

Mais si ce champ des valeurs culturelles est resté vivace dans les relations de sociabilité et les représentations (Coulon 2000 ; Ndiaye 1996 ; Galvan 2004), il a été peu étudié. Une des raisons tient sans doute à la place qu'ont prise les puissantes confréries musulmanes dans la société sénégalaise, éclipsant du devant de la scène sénégalaise les terroirs qui en ont façonné l'historicité.

### *Emergence de l'Etat confrérique : vers le « contrat social sénégalais »*

Sorties victorieuses de l'affrontement avec le parti aristocratique *ceddo* (Searing 2002) renforcées par leurs parcours d'accommodation avec l'Etat colonial (Robinson 2004) et leur rôle d'intermédiaire économique indispensable (Cruise O'Brien 1975),<sup>33</sup> les confréries musulmanes tijane et mouride sont en effet devenues les partenaires indispensables de l'Etat républicain colonial et postcolonial, ainsi que les pierres angulaires de la société civile en construction (Villalon 1995 ; Babou 2007). La distinction entre citoyens et sujets à l'origine de la culture politique duale qui a caractérisé le Sénégal pendant toute la première moitié du XIX<sup>e</sup> est aussi celle entre une façade atlantique républicaine et un hinterland placé sous le régime de l'indigénat et des confréries attirant à elles de plus en plus d'adeptes.<sup>34</sup> Cette organisation politique duale, présente dans la plupart des colonies africaines (Mamdani 1996),

---

<sup>33</sup> Cette dernière explication par le boom arachidier est contestée par James Searing (Searing 2002).

<sup>34</sup> Cet islam charismatique des confréries sénégalaises est très différent de l'islam lettré des Quatre Communes. La dynamique sociale et religieuse mouride a ainsi été perçue par les Français comme un risque d'agitation sociale et de migrations incontrôlées, par les chefs de cantons comme une concurrence politique (Searing 2002) et par l'establishment tijane comme une concurrence quasi hérétique. Delavignette relate ainsi la réaction de Saïdou Nourou Tall à l'évocation des mourides : « ces blancs qui ne savent pas ; ces fétichistes qui ne croient pas ; ces autres musulmans, ces Mourides qui suivent une route différente et mauvaise : Je les tuerais ! s'écrie-t-il, si les Français n'étaient là. Il se reprend aussitôt et me caresse d'un sourire » (Delavignette 1935 : 22).

mais qui s'articule différemment dans chaque configuration nationale spécifique, est à l'origine des compromis et les accommodations sur lesquels s'est bâti l'Etat colonial et post-colonial. La configuration sénégalaise est celle d'un Etat colonial dont les partenaires sont les élites des Quatre Communes sur la façade atlantique et les élites maraboutiques dans l'hinterland.<sup>35</sup>

Entre la vie politique républicaine des *originaires*, et la vie économique et religieuse des *talibés* de l'intérieur, une double culture politique se met en place qui façonnera les bases de l'Etat confrérique postcolonial. Il ne faut cependant pas exagérer ce dualisme, tant la collaboration entre les élites des Quatre Communes et celles de l'hinterland a été forte. La vie politique des Quatre Communes connaissait ses prolongements dans l'intérieur grâce au soutien apporté par les grands marabouts aux politiciens des Quatre Commune comme Blaise Diagne ou Galandou Diouf, tant financier que par le fait de l'appartenance croissante des électeurs des Quatre Communes aux confréries de l'intérieur (Johnson 1971 : 129 ; Babou 2007). Les liens de parenté et de clientélisme ont donc permis des chevauchements constants entre les deux sphères et la routinisation des relations politiques entre classe politique et classe maraboutique. En 1946, avec l'extension de la citoyenneté à tous les sujets, le rôle quasi exclusif joué par les Quatre Communes s'estompe petit à petit et jette les bases de ce qui va devenir un compromis triangulaire entre l'Etat postcolonial, les confréries et les populations, théorisé par Donal Cruise O'Brien comme un « contrat social » sénégalais particulièrement efficace (Cruise O'Brien, Diop & Diouf 2002).

On voit donc que la République des Quatre Communes en terre d'islam a été l'arène d'un certain pluralisme républicain à l'interne à moitié involontaire et qu'à l'externe son compromis progressif avec l'hinterland musulman a jeté les bases de la construction de l'Etat sénégalais postcolonial.

## **LA REPUBLIQUE IMPERIALE ET SES PAYS : UNE COMMUNAUTE REPUBLICAINE ENRACINEE ?**

Il convient maintenant de s'intéresser à une autre arène de mise en débat du modèle politique importé. Cette arène correspond à un moment historique précis qui est celui de l'entre deux guerre et du débat autour de « l'humanisme colonial » qu'on voudrait analyser ici

---

<sup>35</sup> Ainsi que des chefs de canton, mais bien moins puissants que les marabouts.

à travers la question scolaire, les itinéraires croisés de deux de ses protagonistes éminents, Robert Delavignette (1897-1976) et Léopold Sédar Senghor (1906-2001), pour enfin tenter d'évaluer les conséquences à long terme de ce moment sur la revalorisation culturelle et patriotique des terroirs « vaincus » pendant la séquence historique précédente.

*L'école et les petites patries de l'Empire : dépaysement ou enracinement ?*

On sait depuis le renouvellement historiographique sur la question de la politique scolaire de la III<sup>e</sup> République en France combien la lecture selon laquelle le jacobinisme centralisateur et l'universalisme de surplomb ont entraîné la « fin des terroirs » (Weber 1983) est à relativiser, tant l'apologie des « petites patries » et l'adaptation de l'universalisme aux mondes locaux a été une constante (Chanet 1996 ; Thiesse 1997).<sup>36</sup> On sait par ailleurs à quel point la politique scolaire dans les colonies française d'Afrique fut elle aussi confrontée à des débats très similaires, malgré les différences institutionnelles. La question de l'adaptation de l'enseignement, qui se posait avec plus d'acuité encore que dans les provinces françaises, a constitué tout au long de la période coloniale le débat central de la politique scolaire, sans cesse reposé. Ce n'est pas le propos ici de reprendre l'analyse de ces orientations scolaires et des débats auxquels ils ont donné lieu,<sup>37</sup> mais de se concentrer précisément sur l'idéologie des petites patries et sa trajectoire en AOF. A notre connaissance, si les contours de cette idéologie et de ses dispositifs ont bien été étudiés pour la France métropolitaine (Chanet 1996 ; Thiesse 1997), on n'a pas prêté attention aux éventuelles transmissions en contexte colonial de cette tradition bien particulière du républicanisme français. On fait ici l'hypothèse que l'idéologie des petites patries a circulé de la métropole vers les colonies au sein de cette République scolaire et qu'il faut mesurer par son impact sur les élites sénégalaises passées par l'école coloniale des années 1930 et 1940.

Les débats sur la pédagogie scolaire, ses finalités et le rapport entre l'école et le milieu local, s'ils n'ont pas ignoré les spécificités du contexte colonial à première vue complètement différent<sup>38</sup> n'ont cessé de comparer les enjeux et les méthodes avec la politique scolaire mise en œuvre dans les provinces de métropole, où s'étaient posées depuis les débuts de la III<sup>e</sup>

---

<sup>36</sup> L'intégration nationale allemande ne s'est, semble-t-il, pas opérée autrement, et non par le centralisme bismarckien (Aplegate 1990 ; Confino 1997).

<sup>37</sup> Les instituteurs africains, ont par ailleurs pris une part active à ces débats à partir des années 1930, comme en témoigne leurs nombreuses contributions sur la question dans le *Bulletin de l'Enseignement en AOF*. Cf. Badiane-Labrunne & Smith 2009.

<sup>38</sup> Barrières raciales de l'ordre colonial, école non obligatoire, restrictions budgétaires importantes, gestion par le Ministère des Colonies et non par le Ministère de l'Education, sont autant de différences fondamentales.

République, et se posaient parfois encore, la question de l'adaptation de l'enseignement aux masses paysannes jugés intellectuellement inférieures et incapables d'abstraction. Pour Georges Hardy dans les années 1920, à André Terrisse dans les années 1950 en passant par Albert Charton dans les années 1930, des Inspecteurs de l'Enseignement influents, soutenus par des gouverneurs généraux partageant les mêmes orientations idéologiques, tels Carde et Brévié, c'est moins l'objectif de l'assimilation que la hantise de l'émergence d'une classe de déracinés produite par l'école coloniale qui obsède les protagonistes de la politique scolaire en AOF.<sup>39</sup> L'idéologie du retour à la terre, la valorisation de la paysannerie et de l'indigène enraciné dans son milieu plutôt qu'épris d'abstraction règne par exemple en maître dans le *Bulletin de l'Enseignement en AOF*, destiné aux instituteurs français et africains (Badiane-Labrune & Smith 2009).<sup>40</sup> L'enseignement devait être avant tout pratique et concret, avoir un tour local pour des enfants dont la majorité étaient destinés à rester dans leur milieu d'origine. On peut donc s'interroger sur la tradition républicaine transmise à plusieurs générations d'enfants de l'AOF faite d'apologie de l'enracinement autant si ce n'est plus que de célébration de l'universalisme.

Georges Hardy, ancien professeur d'histoire et de géographie en métropole, acquis aux thèses de Vidal de la Blache sur la nécessité de l'étude du milieu local, puis directeur de l'Enseignement en AOF (1912-1919), est celui qui le plus médiatisa cette tradition de l'adaptation de l'enseignement et de l'intérêt apporté au local, combinant initiatives institutionnelles et éditoriales.<sup>41</sup> Comme en métropole, l'enseignement de l'école républicaine devait selon lui veiller à ne pas déraciner les élèves. En 1915, un rapport sur l'enseignement au Sénégal soulignait l'effet jugé « pervers » de l'instruction :

« Durant ces dernières années, il est absolument exact que dans les centres comme dans les cercles, on signalait de plus en plus le fâcheux état d'esprit d'indigènes sachant à peine écrire et s'imaginant avoir acquis des droits à un emploi, indigènes perdus pour le travail de la terre et venant en ville à la recherche d'un emploi.

Ce réel danger avait attiré l'attention de l'administration supérieure et les instructions de mai 1914 vinrent heureusement préciser l'orientation à donner à l'enseignement qui doit transformer le pays sans déraciner les habitants ».<sup>42</sup>

---

<sup>39</sup> Dès l'arrivée de Roume au poste de gouverneur général en 1902 et l'établissement d'un système scolaire public fédéral en AOF l'année suivante, la question de l'adaptation de l'enseignement a été posée. Mais l'idéologie républicaine de la mission civilisatrice était encore si forte que l'adaptation est demeurée un slogan plutôt qu'une réalité dans les programmes (Conklin 1997 : 75-86). En revanche dans les écoles catholiques installées depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, l'adaptation de l'enseignement avait été déjà réalisée.

<sup>40</sup> Rebaptisé *L'Education Africaine* en 1934.

<sup>41</sup> Son livre *Une conquête morale*, publié en 1917, influencera toute une génération d'administrateurs coloniaux, comme Labouret et Delavignette. Hardy est aussi le fondateur du *Bulletin de l'Enseignement en AOF* en 1913 (qui se veut une réplique des Bulletins départementaux de l'Enseignement existant déjà en métropole, mais à l'échelle de l'AOF) puis de la revue *Outre-Mer* en 1932.

<sup>42</sup> ANS, J21, Rapport sur l'enseignement au Sénégal, 1915.

Les circulaires annonçant l'adaptation de l'enseignement se succéderont dans les années 1920 et 1930. Mais, c'est dans les années 1930, que les termes du débat, posé par Hardy quinze ans plus tôt, sont relancés par le gouverneur général Jules Brévié et l'inspecteur général Albert Charton. L'adaptation de l'enseignement est rendue plus nécessaire encore par le contexte de crise économique qui raréfie les débouchés professionnels des élites scolaires africaines, aussi bien dans l'administration que dans le commerce, mais s'explique aussi par l'audience croissante des critiques de l'universalisme abstrait et de l'illusion de l'assimilation. En 1932, Jules Brévié repose dans une circulaire le problème en termes identiques :

« Si nous n'y prenons pas garde, c'est à l'école régionale que nous risquons le plus de fabriquer des « déracinés », incapables de prendre place parmi les cadres indigènes, mais rebelles à la vie indigène traditionnelle, dans laquelle ils apparaissent comme des corps étrangers. [...] La plupart de ces jeunes éliminés par la course scolaire, forment une masse flottante de candidats éventuels et importants à de menus emplois. Vains d'un savoir inutile, aigris par des déceptions précoces. Ils sont incapables de se réadapter à leur milieu d'origine et par conséquent inaptes à répandre autour d'eux les bienfaits d'une éducation nouvelle ».<sup>43</sup>

Dans les années 1930, l'heure est à la promotion de l' « école rurale », de la « ferme-école », de l' « école artisanale », de l' « école régionale » et de l' « école populaire », projets et réalisations qui forment le leitmotiv du discours officiel de la République sur la question de l'enseignement en AOF.

Brévié était un fervent partisan de l'expérimentation en amont des textes réglementaires<sup>44</sup> et de la souplesse dans le système d'enseignement qui devait « cesser d'être un bloc uniforme et compact ».<sup>45</sup> L'école républicaine devait être une école pour les paysans :

« l'orientation pratique et utile des écoles de village et des écoles régionales doit être accentuée (...) L'Afrique est un monde de paysans ; notre école élémentaire doit être d'abord une école de paysans ».<sup>46</sup>

Selon cette nouvelle orientation scolaire, « l'apprentissage de la vie indigène qu'il faut proposer en exemple » devenait le but à atteindre pour l'école rurale populaire,<sup>47</sup>

---

<sup>43</sup> ANS, 1G12, Circulaire du 30 mars 1932 sur le rôle et organisation des écoles régionales.

<sup>44</sup> « Il ne faut pas attendre des textes parfaits et tout attendre d'eux. Tentons l'expérience tout de suite et travaillons. Nous réglerons après » (Jules Brévié, circulaire « L'école populaire en Afrique Occidentale française » n°30 E du 20 janvier 1932, *L'Education Africaine*, n°78, 1932, p. 4).

<sup>45</sup> « Il y aura lieu de réviser les programmes des écoles de village, de préciser le caractère et la fonction des écoles régionales qui ne doivent pas être seulement conçues comme des instruments de sélection, mais aussi comme des institutions régionales, ayant une sorte de personnalité géographique, répondant aux besoins de la région. En bref, notre système d'enseignement doit cesser d'être un bloc uniforme et compact, comme un couloir unique où l'on pose, dès le cours préparatoire, les premiers éléments de la préparation à l'Ecole William-Ponty » (Jules Brévié, circulaire « L'école populaire en Afrique Occidentale française » n°30 E du 20 janvier 1932, *L'Education Africaine*, n°78, 1932, p. 4).

<sup>46</sup> Jules Brévié, *L'Education Africaine*, n°80, 1932, p. 170.

<sup>47</sup> « L'apprentissage de la vie indigène qu'il faut proposer en exemple : voilà les bases sur lesquelles vous aurez à établir ces écoles expérimentales » (Jules Brévié, circulaire « L'école populaire en Afrique Occidentale française » n°30 E du 20 janvier 1932, *L'Education Africaine*, n°78, 1932, p. 4).

« l'apprentissage d'une sorte de colonisation indigène » celui de l'école expérimentale.<sup>48</sup> Cette œuvre de « colonisation indigène » ainsi définie par Brévié, dans laquelle l'école joue un rôle déterminant,<sup>49</sup> n'impliquait nullement un renoncement à la diffusion du modèle culturel de la métropole, mais une meilleure articulation avec la réalité des petites patries de l'AOF, y compris par des concessions linguistiques :

« Notre politique de diffusion du français par l'école ne doit pas nous empêcher d'agir, si besoin est, par le moyen de la langue indigène pour atteindre plus rapidement et mieux diffuser les buts essentiels de notre enseignement ».

Et sans qu'il faille y chercher des contradictions :

« Une véritable culture ne peut être entièrement importée ; il faut qu'elle puise sa force dans le sol même. Rattacher de plus en plus étroitement l'élite indigène à la vie française et lui faire prendre conscience de sa position africaine, l'intéresser à son pays et à sa région ne sont pas des intentions contradictoires ».<sup>50</sup>

Au final, selon Brévié, il faut « modeler l'école sur le pays, en faire une plante indigène qui poussera en pleine terre ».<sup>51</sup> On le voit, si l'école de la République doit devenir une plante indigène, c'est l'enracinement qu'il faut encourager et l'universalisme abstrait qu'il faut tempérer.

Modeler l'école sur le pays, c'est aussi l'adapter à sa religion majoritaire. Prolongeant la tradition des médersa franco-arabes des Quatre Communes, mais cette fois au cœur du pays mouride, l'école de la République laïque crée par exemple une « école franco-mouride », inaugurée à Diourbel le 21 novembre 1932, « sur la demande des chefs Mourides », qui se veut « une école répondant à une formule nouvelle, résolument pratique, en accord complet avec les inspirations du milieu indigène », « une école à la fois rurale et musulmane, à programme allégé, où sont organisés des travaux manuels et agricoles, en même temps que l'enseignement coranique y est assuré » par un marabout, où « le vocabulaire enseigné est celui du paysan ».<sup>52</sup> Dans ces débats sur l'orientation scolaire, le modèle de l'école républicaine métropolitaine n'est d'ailleurs pas le seul modèle, puisque des expériences d'écoles indigènes au Mexique, au Brésil, en Equateur et au Paraguay sont par exemple

---

<sup>48</sup> « Enseignement simplifié et libéré des programmes livresques, classe de demi-temps, travaux pratiques, apprentissage d'une sorte de colonisation indigène, tels doivent être les principaux modes d'action de ces écoles vivantes » (Jules Brévié, *L'Education Africaine*, n°80, 1932, p. 170).

<sup>49</sup> On retrouve la même idée sous la plume d'Albert Charton, s'attellant à définir une cohérence d'ensemble : « En ce pays, la colonisation, qui doit être dès l'abord une œuvre indigène, exige l'éducation. Au point de vue politique, il s'agit de faire connaître aux indigènes nos efforts et nos intentions de les rattacher, à leur place, à la vie française. Au point de vue social, il s'agit de faire évoluer la société indigène dans son cadre, de la dégager sans heurt et sans trouble, des ses traditions trop tyranniques. Au point de vue économique enfin, il s'agit de préparer les producteurs et les consommateurs de demain », « La vie de l'A.O.F. et l'école », *L'Education Africaine*, n°74, 1931, p.3.

<sup>50</sup> Jules Brévié, *L'Education Africaine*, n°80, 1932, p. 171.

<sup>51</sup> Jules Brévié, cité dans *L'Education Africaine*, n°80, 1932, p. 151.

<sup>52</sup> *L'Education Africaine*, n°80, 1932, p. 241.

discutées et présentées avec enthousiasme<sup>53</sup> de même que des exemples venant des colonies britanniques.<sup>54</sup>

Bien évidemment, cette tradition de l'enseignement « adapté » n'est pas une proclamation altruiste, mais une politique commandée par les nécessités de la gouvernamentalité coloniale (Wilder 2005). L'objectif final n'est rien moins que l'hégémonie :

« Ainsi de proche en proche nos idées et nos intentions s'installeront dans la pensée des indigènes autrement que sous la forme de l'ordre impératif. Discipline et obéissance naîtront de la confiance ».<sup>55</sup>

... acquise par une méthode qui se veut « maternelle » comme le suggérait déjà Georges Hardy dans *Une conquête morale* :

« C'est la méthode maternelle. Nous enveloppons de morale nos écoliers, comme d'autres parfument leur appartement ; et nos écoliers s'en imprègnent sans s'en douter. Des anecdotes surtout empruntées au folklore local. Le maître campe les personnages, noue l'intrigue, questionne les élèves, et se laisse conduire au dénouement. (...) Des préceptes, courts et colorés, pris un peu partout, chez nos fabulistes, dans le folklore du pays, et qui se logent dans les petites têtes d'ébène pour n'en plus sortir. (...) ».<sup>56</sup>

Les objectifs économiques sont primordiaux, comme en atteste le champ lexical de la production, à la fois industrielle et agricole, qui abonde dans les textes officiels sur l'enseignement considéré comme une économie politique.<sup>57</sup> Ensuite ce tour local de

---

<sup>53</sup> « L' « incorporation » de l'Indien par l'école au Mexique », *L'Education Africaine*, n°79, 1932, pp. 149-151 ; « L'école rurale en Amérique latine », *L'Education Africaine*, n°80, 1932, 246-250. Dans ce dernier article, qui est une recension de l'ouvrage de Ferrière (*L'Amérique latine adopte l'école active*, 1931) on lit par exemple : « Libres des préjugés et des traditions qui nous gênent parfois, ces Etats ont adopté des formules neuves qui, sur certains points, les mettent hors de pair. (...) Par beaucoup d'aspects, en effet, le problème qui se pose aux éducateurs américains rappelle celui que s'efforcent de résoudre leurs collègues d'Afrique occidentale française (...) Nous ne trouvons pas seulement dans ces pays la confirmation de nos idées et de nos projets, mais encore d'utiles exemples ». Puis de citer Ferrière : « L'éducation qui leur était impartie, verbaliste, toute basée sur la mémorisation de notions pour la plupart inutiles, sans aucune activité manuelle (sinon, effort louable, mais récent, le jardinage), était et est encore absurde. (...) On vient d'enlever aux examens le caractère théâtral qu'ils avaient jusqu'ici. On a préconisé l'étude du milieu natal, la concentration des branches, le recours aux exemples concrets. Tout cela ce sont des palliatifs. Ce qu'il faut, c'est une refonte complète. L'école active pure et simple pour les indigènes : activité manuelle et utilitaire, *visant à améliorer l'agriculture et l'élevage et à préparer ces enfants à la vie. A leur vie. On s'y achemine* » (italique dans l'original, p. 246-247).

<sup>54</sup> « L'école rurale d'Omu », *L'Education Africaine*, n°83, 1933, pp. 143-146.

<sup>55</sup> Jules Brévié, circulaire « L'école populaire en Afrique Occidentale française » n°30 E du 20 janvier 1932, *L'Education Africaine*, n°78, 1932, p. 4.

<sup>56</sup> Cité *L'Education Africaine*, n°108, 1943, pp. 85-87.

<sup>57</sup> Tant chez Hardy dès 1913, dans son adresse aux instituteurs : « Vous êtes nos *fournisseurs* de candidats. Préparez-nous, pour cette année, *une bonne récolte* : faites que vos *produits* soient *abondants* et de qualité rare. Et l'Afrique occidentale française, qui de plus en plus a besoin de bons ouvriers, de bons mécaniciens, et surtout, de bons instituteurs indigènes, vous devra beaucoup » (Georges Hardy, « Les grandes écoles de l'Afrique occidentale française », *L'Education Africaine*, n°1, 1913, pp. 23-24) ; que chez Brévié : « Il faut à chaque degré, à chaque cycle, distribuer et *doser* l'enseignement en fonction des besoins et des débouchés. Le *rendement pratique de nos écoles* rurales et de nos écoles de brousse, la constitution rationnelle des cadres indigènes *en nombre suffisant*, mais en évitant une *surproduction* dangereuse et désordonnée, sont à ce prix ». (Jules Brévié, circulaire « L'école populaire en Afrique Occidentale française » n°30 E du 20 janvier 1932, *L'Education Africaine*, n°78, 1932, p. 4).

l'enseignement n'a pas toujours été appliqué, comme le révèle les tournées d'inspection.<sup>58</sup> Enfin, cet enseignement ne sert pas les intérêts des élites scolaires africaines, qui, comme Senghor et Mamadou Dia, critiqueront les excès de cette adaptation comparée à un enseignement au rabais et réclameront l'alignement des programmes de l'AOF sur les programmes métropolitains. Comme les *originaires* défendant leur droit de vote face à une administration réticente, les jeunes instituteurs « indigènes » défendaient l'égalité des statuts et des programmes scolaires dans un sens plus assimilationniste que l'administration coloniale.

Toutefois, cette insistance sur l'égalité scolaire n'a pas signifié un rejet de l'attention apportée au milieu local et aux sociétés africaines. A mon sens, cette orientation scolaire en faveur de l'adaptation a donné une impulsion décisive à la diffusion d'un double ethos universaliste *et* culturaliste au sein d'un même cadre conceptuel républicain chez les élèves formés à cette école, y compris jusque dans l'élite assimilée des Pontins, dont l'ethos « assimilé » a largement été contrebalancé par l'ethos culturaliste et l'attachement à leurs terroirs d'origine. Une lecture attentive révèle un continuum de positions sur la question de l'assimilation et du maintien des traditions culturelles des terroirs chez les instituteurs par exemple, critiquant autant leurs camarades « assimilés » inadaptés à leur terroir que leur société d'origine pour son archaïsme (Jézéquel 2002; Thiam 2004 ; Badiane-Labrunne & Smith 2009). Les instituteurs, formés dans les Ecoles Normales, ont entretenu un rapport ambigu avec leur univers culturels d'origines et avec la situation coloniale dont ils sont bénéficiaires et critiques à la fois. Leur regard est doublement distancié (du milieu local et de la société coloniale) et doublement enraciné (dans l'espace moral local et dans la mission idéologique coloniale).<sup>59</sup> Ce positionnement est assez proche de celui des instituteurs issus de milieux modestes de la III<sup>e</sup> République qui ont un « rapport à la fois distancé et fasciné à la culture locale » (Chanet 1996 : 286, citant R. Ponton).

Cette tradition républicaine valorisant l'attachement aux terroirs et l'ethnologie culturaliste ne sera pas bousculée par l'administration de Vichy, bien au contraire, tant les accointances conceptuelles sont possibles entre l'idéologie officielle du régime de Vichy et cette tradition républicaine des petites patries, tant en métropole (Chanet 1996: 286-288; Thiesse 1997 : 4-5, 117; Meyran 2008 ; Christophe, Boëll & Meyran 2009) que dans les colonies (Crowder 1967 : 40-42 ; Ginio 2000). Les années 1940 sont ainsi propices au

---

<sup>58</sup> Les rapports des années 1930 dénoncent les enseignants, tant français qu'africains, délivrant un enseignement trop livresque et « des leçons qui ne sont aucunement adaptées au pays », et félicitent au contraire ceux qui délivrent un enseignement « simple, utile, adapté aux besoins de la région ». Cf. par exemple les rapports de 1933 et 1936 (Badiane-Labrunne & Smith 2009).

<sup>59</sup> Sur cette interface des instituteurs entre deux mondes, au plan social et politique cf. Jézéquel 2002, Thiam 2004 : 67 et Niane 1984 : 57-60.

développement des prémisses du nationalisme culturel des élites scolaires (Manchuelle 1995; Jézéquel 1999) involontairement encouragé par le régime de Vichy et notamment par le gouverneur Boisson et la revue *Dakar Jeunes* (Crowder 1967 : 41-42 ; Vaillant 1996 : 228-229). Si le régime de Vichy accentue le tour culturaliste de l'enseignement, il s'inscrit bien dans une tradition plus ancienne, remontant à Hardy, Brévié et Charton. L'inspecteur Perruchot, très actif dans le *Bulletin de l'Enseignement en AOF*, avant et sous Vichy, fait le lien entre ces deux moments, et souligne à quel point la problématique du retour à la terre et de la nécessaire « restauration de l'esprit artisanal » vantées par Pétain sont tout sauf une nouveauté pour l'enseignement en AOF.<sup>60</sup> Le contenu de l'enseignement n'est pas affecté non plus immédiatement après la fin du régime de Vichy en AOF, comme en témoigne les différentes épreuves données en 1943, faisant la même apologie de la paysannerie, et s'inscrivant explicitement dans la lignée de Georges Hardy, sans différence notable avec l'idéologie des deux années précédentes.<sup>61</sup>

Les « traces » de l'utilisation du terme de « petites patries » dans l'enseignement en AOF remontent précisément aux années 1940. Certes le terme « petite patrie » n'a pas été

---

<sup>60</sup> Le « Diplôme d'aptitude professionnelle » de 1941 donnait ainsi à commenter l'extrait suivant de « l'Éducation nationale » du maréchal Pétain, consacré à la « restauration de l'esprit artisanal » : « Si haut qu'il monte, l'artisan ne se détache jamais ni des traditions de son métier, ni de celles de son terroir. Nous l'aiderons à en recueillir les influences vivifiantes, notamment en donnant à l'enseignement de la géographie et de l'histoire un tour concret, un caractère local et régional qui ajoutera les clartés de la connaissance à l'amour du pays. L'école primaire ainsi conçue, avec un complément artisanal, substituera à l'idéal encyclopédique de l'homme abstrait, conçu par des citadins et pour des citadins, l'idéal beaucoup plus large, beaucoup plus humain de l'homme appuyé sur un sol et sur un métier déterminé ». La question n°4 incite explicitement les élèves à faire le lien entre ce discours et l'expérience de l'enseignement en AOF : « Ce texte pose un problème. Lequel ? Il donne ensuite une solution. Laquelle ? Problème et solution sont-ils entièrement nouveaux pour l'École d'Afrique ? Établissez un parallèle entre ce qui existe en Afrique Occidentale Française et les idées exprimées dans ce texte ? ». Perruchot, commentant les rédactions d'élèves, écrit : « Les deux premières parties (problème et solution) ont été mal dégagées dans l'ensemble. Par contre, la dernière partie concernant l'École d'Afrique a été, en général, bien comprise et le parallèle demandé assez bien établi », *L'Éducation Africaine*, n°105, 1941, 39-43.

<sup>61</sup> En 1943, au concours d'entrée à l'École Normale de Jeunes Filles de Rufisque, l'épreuve d'orthographe porte sur un extrait intitulé « repas de paysan » qui décrit la beauté de la campagne et les moyens de la célébrer. Au concours d'entrée à l'École William-Ponty, le sujet de composition française est le suivant : « faire la critique du 'sot savant' ». L'épreuve d'analyse de texte pour le Diplôme d'Aptitude Professionnelle est un extrait du livre de Hardy, *Une conquête morale*, sur « la morale à l'école indigène » (cf. supra). Une question propose précisément d'articuler par la « méthode maternelle » patriotisme local et sentiment national : « 5° : Est-il possible, en utilisant la méthode de l'auteur, de développer le sentiment de l'amour du sol natal ? puis de la patrie française ? ». Une autre épreuve écrite consiste à commenter la préface du Gouverneur général Clozel au livre de Hardy. « 'En distribuant notre enseignement aux indigènes, nous sommes arrivés trop souvent à développer chez eux un verbalisme pompeux et ridicule, à meubler leur mémoire de formules qu'ils emploient sans les entendre, comme les conjurations magiques d'un fétichisme nouveau' (Clozel). Ce jugement, bien que sévère, était sans doute parfois justifié. Après avoir donné votre avis sur ce point, vous examinerez le chemin parcouru depuis 1917 ; les progrès réalisés et les raisons de ces progrès ». Enfin une dernière composition « Morale et Sociologie : L'enfant dans la société indigène et à l'école » précise encore l'ancrage nécessairement local de toute discussion sur le sujet : « Vous appuieriez votre exposé sociologique sur l'exemple précis d'une ou plusieurs régions connues de vous par expérience directe » ; « on se gardera particulièrement de traiter de « l'enfant » en général, comme d'une entité abstraite » (*L'Éducation Africaine*, n°108, 1943 : 76-77, 85-87, 96-98).

abondamment utilisé dans les instructions officielles, car la bibliothèque coloniale a mis en circulation celui de « race » ou d' « ethnie » mais l'on sait que l'école a bien été le vecteur de transmission privilégié de l'idéologie des petites patries et de son lexique.<sup>62</sup> On trouve encore trace de nos jours de cette idéologie des petites patries, comme par exemple dans un manuel sénégalais d'instruction civique, datant de 1999, écrit par un intellectuel catholique serer, passé sur les bancs de l'école coloniale au milieu des années 1940, dont la section sur la vie régionale se lit comme un décalque des manuels scolaires métropolitains de l'entre-deux-guerre.<sup>63</sup> La même problématique de l'enracinement des abstractions de l'universalisme dans le vécu concret des masses rurales s'y retrouve.<sup>64</sup>

Cette idéologie scolaire de la III<sup>e</sup> République continue dans l'après-guerre. Ce qui été expérimenté en métropole et dans les colonies est pris comme exemple et inséré par les héritiers de cette politique scolaire comme André Terrisse, dans le débat mondial entre pédagogues sur la « pédagogie active » et « l'éducation de base » et les débats désormais sous l'égide de l'Unesco sur l'adaptation des enseignements aux contextes culturels des « apprenants ». André Terrisse souligne à plusieurs reprises le savoir-faire français en matière d'adaptation de l'enseignement. Il fait publier dans *l'Education Africaine*, le *Rapport de la conférence des inspecteurs d'académie* de 1950 qui mentionnait cette tradition : « adapter, c'est : partir du connu de l'élève, de ce qu'il aime et comprend, pour l'amener à acquérir les notions qui lui sont nécessaires, pour déborder par analogies et extensions successives le cercle étroit de son expérience. Ce problème pédagogique n'est pas nouveau. La pédagogie française a résolu les particularismes provinciaux, les différences de milieux physique et humain, par l'utilisation des méthodes actives axées sur l'étude du milieu local comme point

---

<sup>62</sup> Mariama Ba, dans une rédaction à l'école Normale des filles de Rufisque en 1947 dont le sujet était de commenter à l'aide de souvenirs personnels « Combien j'ai douce souvenance - Du joli lieu de ma naissance », évoque « les souvenirs de ma petite patrie ». L'expression « petite patrie » est présente par trois fois dans la copie ce qui témoigne de la transmission au moins du vocabulaire, sinon de l'idéologie (Mounier 1948 : 23-27).

<sup>63</sup> « La région est une communauté à base territoriale : ses origines ethniques, son unité géographique et son évolution historique font d'elle une réalité sociologique originale. (...) Elle permet à l'homme de prendre conscience, à partir du concret et de la vie quotidienne, de cette réalité qu'est la patrie ; elle rend possible à la fois la découverte et elle apparaît comme une patrie en miniature. Comme la patrie, la région a un sol, des frontières, une unité géographique. Comme la patrie, elle a une âme façonnée par son histoire, ses traditions, sa langue et ses mœurs, son vouloir vivre et sa fierté. C'est véritablement « une petite patrie ». La région n'est donc pas seulement un souvenir du passé, un élément du folklore national. Elle a une fonction sociologique propre : présenter à l'homme sa patrie sous une forme concrète, « charnelle », incarnée dans des traditions et des mœurs vivantes. Grâce à la région, la patrie est plus proche de l'homme. C'est souvent à travers l'amour de sa province que l'homme découvrira l'amour de sa patrie » (Th. Ndiaye 1999 : 37-48).

<sup>64</sup> « Pourquoi ne pas partir des cadres concrets dans lesquels ils vivent, au lieu de vouloir leur inculquer des connaissances abstraites et livresques ! (...) Une culture qui se veut vraiment populaire ne peut se contenter d'être une simple vulgarisation de la culture universitaire. L'humanisme gréco-latin, par son caractère idéaliste et universaliste, désincarné, est très loin des préoccupations des masses urbaines et rurales tournées vers les problèmes concrets et l'avenir immédiat. Il importe pour promouvoir une culture populaire, de prendre appui sur le milieu réel de l'homme concret » (Th. Ndiaye 1999 : *ibid.*).

de départ, mais dans le cadre des programmes généraux communs ». <sup>65</sup> Trois ans plus tard, Marcel Barral fait un même parallèle, soulignant à quel point, selon lui, le « dépaysement de la pensée » est difficile chez les jeunes élèves de l'AOF comme chez leurs homologues jeunes paysans bretons ou languedociens. <sup>66</sup>

L'orientation choisie se veut moyenne, refusant les excès de l'assimilation mais aussi ceux de l'adaptation visant à « enfermer dans un cercle étroit qui livrera [l'enfant] à tous les particularismes ». <sup>67</sup> Pourtant on constate que la célébration d'un paysannat sédentaire et enraciné est toujours à l'ordre du jour dans *l'Education Africaine*. Ainsi la revue publie, chose fort inhabituelle, la rédaction d'un élève de classe de 3<sup>ème</sup> au collège Delafosse de Dakar. L'explication donnée confirme que la revue souhaite encourager les vocations rurales et laisse entendre que trop d'élèves rêvent de carrières administratives: « Nous avons pensé qu'il était intéressant de publier ce devoir qui exprime un point de vue assez peu courant dans nos établissements du 2<sup>e</sup> degré et que l'on ne saurait trop encourager ». Dans sa copie, l'élève Mansour Ndiaye explique pourquoi il est attiré par l'agriculture et pourquoi il refuse de travailler dans un bureau. <sup>68</sup> La migration semble bien plus inquiétante que le particularisme si l'on en juge par ce sujet d'examen de la composition française pour le Brevet élémentaire de juin 1953 :

« Vous rêvez quelquefois de pays lointains, d'aventures. Mais n'y a-t-il pas autour de vous cent choses plus curieuses à observer que celles pour lesquelles vous seriez prêt à faire un voyage fatigant et coûteux ; et la vie quotidienne n'offre-t-elle pas aussi de multiples joies ? Donnez votre opinion à ce sujet ». <sup>69</sup>

Si donc l'idéologie républicaine a trouvé dans l'école coloniale matière à se diffuser, encore faut-il préciser quel a été le contenu exact de cette idéologie, dont on fait l'hypothèse qu'elle fut très proche de celle diffusée dans les provinces de France (avec certes les spécificités de la situation coloniale), autrement dit une idée républicaine bien moins universaliste ou surplombante que le stéréotype de « nos ancêtres les Gaulois ». L'école républicaine dans les colonies a été le principal vecteur de diffusion du culturalisme et du différentialisme ethnologique. Il semble qu'on ne peut pas comprendre les discours contemporains sur l'idée de République et de nation sans évaluer avec précision l'impact de cette école coloniale chez

---

<sup>65</sup> *L'Education Africaine*, n°12, 1951, p. 26. Dans le même numéro, à l'instar d'un Labouret ou d'un Delavignette contestant la vision de leurs homologues anglophones de l'œuvre coloniale française dans les années 1930 (Dimier 1998 : 37 ; Dimier 2004) il ferraille contre un auteur belge qui qualifiait la politique scolaire française dans les colonies de trop jacobine et assimilationniste, s'efforçant de montrer à quel point cette image est éloignée de la réalité. Cf « A propos de l'enseignement des langues indigènes », *ibid.*, p. 7-12.

<sup>66</sup> Marcel Barral, « Réflexions sur l'enseignement de l'histoire », *L'Education Africaine*, n°23, 1954, pp. 27-30.

<sup>67</sup> *L'Education Africaine*, n°12, 1951, p. 25.

<sup>68</sup> « Le pays a plutôt besoin de techniciens et d'ouvriers spécialisés que de gratte-papiers et d'avocats ». Cf. « Devoir d'élève », *L'Education Africaine*, n°19, 1953, pp. 98-99.

<sup>69</sup> *L'Education Africaine*, n°19, 1953, p. 75.

plusieurs générations d'élites sénégalaises. La « bibliothèque coloniale » s'est avant tout transmise par l'école. La généalogie du culturalisme de segments importants de l'élite sénégalaise du Sénégal postcolonial, et notamment dans la profession des instituteurs, pointe inévitablement vers cet enseignement à l'école des années 1930 et 1940, creuset de l'élite postcoloniale.

### *Delavignette et Senghor : destins croisés de deux provinciaux impériaux*

Un détour par les écrits de ces deux figures marquantes de l'entre deux guerre est utile pour comprendre les débats autour de la communauté politique impériale en gestation et son articulation avec le local. La façon dont ces deux contemporains, devenus amis, ont retravaillé les notions de république et de nation à la lumière de leurs expériences parallèles, synthétisant nombre de pratiques et de traditions de pensées des années 1930, mérite examen.

Robert Delavignette fut administrateur colonial au Niger puis en Haute-Volta, en mission au Soudan fin 1933 puis directeur de cabinet de Marius Moutet, ministre de la France d'Outre-Mer dans le gouvernement du Front Populaire, puis directeur de École Nationale de France d'Outre-Mer (ENFOM, ex-Ecole Coloniale) jusqu'en 1962, puis enfin Haut-Commissaire au Cameroun (mars 1946-février 1947), puis directeur des Affaires Politiques au Ministère de la France d'Outre-Mer (1947-1951).<sup>70</sup> Mais c'est le Delavignette auteur d'essais sur la colonisation et d'analyse réflexive sur son expérience d'administrateur colonial qui nous intéresse ici, en particulier un ouvrage écrit en 1934 à son retour en France après une brève mission au Soudan français, intitulé *Soudan-Paris-Bourgogne* (Delavignette 1935).<sup>71</sup>

A travers l'itinéraire de l'auteur, de sa Bourgogne natale à Paris puis au Soudan et son retour à Paris et en Bourgogne à la fin de 1933 et le début de 1934, ce livre est tout entier construit sur la mise en équivalence des provinces de France et des provinces de l'AOF, toutes sujettes du centre politique tutélaire, Paris, presque aussi éloigné des premières que des secondes. La colonie, qu'il appelle significativement « la campagne d'outre-mer » (Delavignette 1935 : 195), doit être pensée dans son prolongement avec les provinces de France. La comparaison est le fruit de son parcours personnel, qui l'a conduit à développer un attachement pour les petites patries de l'AOF au même titre que son patriotisme pour la Bourgogne de ses origines : « J'ai eu le patriotisme de Ouagadougou, qui vaut bien celui de

---

<sup>70</sup> Sur l'itinéraire intellectuel et politique de Delavignette, cf. Mouralis 1999 : 61-88 ; Mouralis & Piriou 2003 ; Dimier 2004 : 88-98.

<sup>71</sup> Pour une analyse des autres ouvrages de Delavignette, cf. Mouralis 1999 : 61-88.

Montbard ou de Châtillon-sur-Seine, en Bourgogne » (Delavignette 1935 : 34). Ainsi donc les habitants des provinces de France, comme ses compatriotes bourguignons d'origine paysanne, sont eux aussi des « indigènes » qui « tiennent à la République parce qu'elle est devenue la province » (Delavignette 1935 : 228).

Pour ce bourguignon épris du Soudan, le métier de l'administrateur colonial devrait donc être de « fonder une province », et l'objectif de la colonisation « de faire de la colonie une province ». D'où sa célébration de « la poignée de coloniaux qui commençaient au Soudan une grande construction provinciale ». (Delavignette 1935 : 179, 199, 217). Le travail colonial doit s'envisager comme une mise en relation de ces provinces d'outre-mer et de métropole. Ainsi dans son appel à la jeunesse exhorte-t-il les nouvelles générations : « Promenez-vous dans vos provinces, celles d'Europe comme celles d'Afrique et découvrez votre héritage, c'est-à-dire votre travail qui est de réunir ces provinces » (Delavignette 1935 : 233).

La République coloniale qu'imagine un Delavignette doit donc reposer sur un universalisme concret, attentif à la diversité des pays et de ceux qui les façonnent, les paysans.<sup>72</sup> C'est avec une ferveur et une mystique quasi-religieuse que Delavignette fait l'apologie de la paysannerie africaine et de la vie de village qui, dit-il, fut son école de vérité.<sup>73</sup> Cette apologie de la paysannerie, qui n'est pas sans rappeler l'apologie de la « République des paysans » de Jules Ferry et Gambetta,<sup>74</sup> est une célébration des choses moyennes et des vertus supposés du paysan modéré, bourguignon comme soudanais :

« Je me méfie des grands plans autant que des grands chefs. *Je n'ai confiance que dans les petites choses et les petites gens.* Là, réside la vraie grandeur. Dans cette Afrique excessive, *notre victoire sera de créer une vie modérée* et de faire de la colonie une province. Les grands produits qui paient les grands travaux et les grands travaux qui aménagent l'Afrique n'ont de valeur que s'ils me conduisent à *creuser ce qui est local* » (Delavignette 1935 : 199 ; c'est moi qui souligne).

La colonie, comme la III<sup>e</sup> République à ses débuts, doit se construire sur le « paysannat originel et original du Soudan » (Delavignette 1935 : 174). Delavignette s'inscrit

---

<sup>72</sup> « Notre exploration africaine n'est pas finie. Elle nous a ouvert d'immenses territoires. Reste à y trouver les terroirs » (Delavignette 1935 : 146).

<sup>73</sup> « Surpris par la brousse ou la nuit ou encore dégoûté de notre civilisation technique, je me suis coulé par la porte basse dans la chambre secrète de quelque hutte du village—où-les-sorciers-dansent. Aucun bureau d'études ne valait pour mon instruction cette pièce obscure, chaude encore de la vie de mon hôte noir. (...) Enfin j'étais loin des papiers et après avoir fait signer dans les formes au bureau de la Résidence quelques faux-témoins sur les factures réglementaires, je jouissais de goûter un peu de vérité. Des œuvres d'illettrés, témoignages du réel, me consolaient de mes mensonges, rédigés en beau style du Ministère. Je sentais la vanité de mon calendrier administratif et je découvrais avec ravissement un calendrier agricole, enluminé chaque jour de traits religieux. Cher village—où-les-sorciers dansent, tu m'as guéri d'autres sorciers, à peau blanche ceux-là, qui siègent ailleurs que dans des huttes, qui agitent des pattes crochues ou qui tournent en rond en contemplant leur nombril » (Delavignette 1935 : 138-140).

<sup>74</sup> Cf. la communication de Chloé Gaboriaux « La « République des Paysans » de Jules Ferry : une exception française ? »

dans une tradition républicaine de célébration des terroirs, critique du parisianisme déconnecté des réalités sociales des campagnes, françaises comme africaines. La description de son séjour dans la capitale, dans le chapitre intitulé « Le dépaysement parisien », montre par le contraste commun du Soudan et de la Bourgogne avec ce Paris incarnant l'altérité, leurs profondes affinités.<sup>75</sup> Il se sent provincial à Paris car personne ou presque ne parle du Soudan dans la rue ou dans la presse (Delavignette 1935 : 192). Son seul réconfort lui vient de son séjour dans la Bourgogne rurale qui lui rappelle le Soudan.<sup>76</sup>

Le parcours de Senghor est géographiquement inverse, mais finalement symétrique de l'itinéraire de Delavignette. Sentimentalement attaché mais vite arraché à son « royaume d'enfance » du royaume du Siin, faisant l'expérience de l'acculturation et de la métropole, passant par une étape d'assimilation puis de rejet de cette assimilation, développera au final une vision assez proche de celle de Delavignette.<sup>77</sup> Les années 1930, années de sa formation intellectuelle, de sa découverte de la métropole et de ses réflexions sur l'assimilation coloniale alors qu'il ne joue encore aucun rôle politique, ont été celle de la cristallisation de ses idéaux politiques (Hymans 1964).

De fait malgré son jacobinisme Senghor n'a jamais hérité son « héritage provincial » Arrivé en France ses premières lectures l'influencent considérablement, notamment Maurice Barrès et Frédéric Mistral (Hymans 1971: 25-32).<sup>78</sup> Ce moment provincial et néo-traditionaliste a été crucial pour la conceptualisation senghorienne de la *négritude* et pour son patriotisme provincial (Hymans 1971: 25-32). Jusqu'en 1936, Senghor développe des conceptions de l'enracinement, du sang et de la terre en tout point similaires à celles de Barrès et se définit comme monarchiste. Cette réaction identitaire, fruit de ses lectures et du racisme expérimenté en France, s'amointrira avec le Front Populaire et le socialisme internationaliste auquel il adhère pleinement. Ses convictions socialistes et communistes de la fin des années

---

<sup>75</sup> « Le grand dépaysement parisien dont je souffre, c'est qu'il y a maintenant plusieurs hommes en moi. Au Soudan, je sais qui je suis. Quand je plonge dans la vie indigène, un coup de talon et je remonte à la surface, sans avoir perdu la tête (...) Mais à Paris, voici que j'ai un frisson d'inquiétude devant les troupeaux de ma propre couleur. Dans la perpétuelle déglutition des rues, je redoute d'être dilué. Où donc rencontrer, reconnaître, éprouver et suivre les hommes de la cité dans cette termitière d'esclaves minutés en semaine et lâchés le dimanche ? » (Delavignette 1935 : 172-173).

<sup>76</sup> « Je reviens en Bourgogne non pour y retrouver l'enfant que j'étais mais pour y chercher encore, sous un nouvel éclairage, l'homme que le Soudan a fait de moi. Dans l'usage que j'ai de ma province, quelle nouveauté ma colonie a-t-elle apportée ? » (Delavignette 1935 : 205).

<sup>77</sup> Sur l'itinéraire intellectuel et politique de Senghor, cf. Hymans 1964 ; colloque Senghor 1998 ; Vaillant 2006 ; Diagne 2007 ; colloque Senghor 2006.

<sup>78</sup> Sur l'idéologie barrésienne de Senghor à cette époque, voir également Vaillant 2006: 105. Sur une comparaison du provençalisme de Mistral et du provincialisme de Senghor cf. Jean de Dianoux 1978.

1930 à l'indépendance du Sénégal n'annuleront pourtant jamais complètement ce moment intellectuel provincial.

C'est à la lumière de ces lectures et de son expérience qu'il faut comprendre sa fameuse conférence sur « Le problème culturel en AOF » prononcée à Dakar en 1937 (Senghor [1937] 1964: 11-21). Dans cette conférence prononcée face à l'élite sénégalaise assimilée des Quatre Communes et les autorités coloniales, Senghor critique les excès de l'assimilation et pose les bases d'une justification du bilinguisme dans l'enseignement. Il souligne à quel point une culture ne peut être totalement importée, en des termes proches de ceux, évoqués ci-dessus, de Brévié. Il revendique son appartenance provinciale, enracinée dans son terroir *serer* (« c'est en paysan du Sine que je comptais parler ce soir») puis cite son ami Delavignette, faisant référence à une phrase de ce dernier sur « la douceur d'être différent et ensemble ». <sup>79</sup> Si ce discours choque une partie de l'élite sénégalaise assimilée, elle est en fait tout à fait dans l'air du temps, très proche des idées défendues par Jules Brévié, Albert Charton puis le De Coppet. C'est donc sans grand risque que ce dernier, gouverneur général de l'AOF en 1937 a proposé à Senghor de succéder à Charton au poste d'inspecteur général de l'Education, poste refusé par Senghor qui préférait continuer ses études d'ethnologie en métropole (Vaillant 2006 : 195). On le voit Senghor, lecteur de l'Education Africaine et passionné de la question de l'enseignement est membre de cette constellation intellectuelle de la République des petites patries.

En 1945, il devient professeur à l'ENFOM, à l'appel de son directeur Delavignette. <sup>80</sup> La même année, il dédie au même Delavignette son texte célèbre « Vues sur l'Afrique noire ou assimiler, non être assimilés », rédigé en 1943 (Senghor [1945] 1964: 39-69). Dans ce texte essentiel, moment charnière où la pensée senghorienne réalise la synthèse de toutes ses influences intellectuelles, il présente une nouvelle fois sa position nuancée sur la question de l'assimilation et lance son célèbre slogan « assimilé, non être assimilé ». L'article abonde de références à Delavignette et reprend l'analogie de ce dernier entre provinces et colonies :

« Le problème colonial n'est rien d'autre, au fond, qu'un problème provincial, un problème humain. Je ne suis pas le premier à l'avoir remarqué. Lyautey l'avait déjà dit et, plus près de nous, Delavignette, cet humaniste impérial, dans son livre au titre si suggestif : Soudan-Paris-Bourgogne. Paris unissant les deux provinces ! » (Senghor [1945] 1964: 40).

---

<sup>79</sup> La phrase complète de Delavignette, à propos de sa rencontre avec le grand marabout de l'AOF Saïdou Nourou Tall, est la suivante : « La parole de Seïdou Nourou Tall me berçait. Nous goûtions la douceur d'être différents et ensemble » (Delavignette 1935: 25).

<sup>80</sup> « Car c'est Delavignette qui m'avait tiré de l'enseignement du latin et du grec pour me confier, à l'École nationale de la France d'Outre-Mer, la chaire des langues et civilisations négro-africaines » (Senghor 1967 : 25). En fait le retour de Senghor aux terroirs et à l'ethnologie est antérieur, car dès la fin des années 1930, à la suite de la lecture de Delafosse et Frobenius et de ses cours à l'École Pratique des Hautes Etudes, il s'était lancé dans l'étude des traditions orales et des langues sénégalaises.

Senghor analyse tour à tour l'assimilation républicaine (« Contacts »), l'historicité des terroirs africains précoloniaux (« la communauté noire ») et l'hybridation nées de leur rencontre, à la fois constat et programme pour l'avenir (« Modifications de la greffe française »). Dans son exploration de la variété des systèmes politiques précoloniaux, allant de la forme impériale à la « famille étendue », c'est sa petite patrie-province, le « petit royaume » du Siin, qui retient son attention :

« C'est encore le petit royaume, de l'étendue d'une province française, qui me paraît être le plus typique, tels les trois royaumes sérères du Baol, du Sine et du Saloum au Sénégal » (Senghor [1945] 1964: 46).

Prenant l'exemple de l'abolition de la royauté du Sine après la mort du dernier roi du Sine Koumba Ndoffene Diouf, Senghor souligne l'erreur historique qui a consisté selon lui à détruire les entités politiques *ceddo* et leurs traditions politiques « d'unité pluraliste », qui a rompu le « pacte d'association » et instauré le gouvernement direct qui « était, en réalité, une régression politique » (Senghor [1945] 1964: 57).

Pendant les années 1950 et les débats sur la forme que doit prendre la communauté impériale franco-africaine et sa « citoyenneté d'empire », Senghor procède à la synthèse de ses inspirations intellectuelles pour livrer sa conception de la communauté politique et de son articulation avec les terroirs (Senghor [1959] 1961). Le Senghor des années 1950, qui reste toujours influencé par l'idéologie des petites patries et le républicanisme « année 1930 », distingue la « nation » de la (petite) « patrie » et des synonymes de cette dernière (« race », « pays », « terroir » ou « province ») :

« La Patrie, c'est l'héritage que nous ont transmis nos ancêtres : une terre, un sang, une langue, du moins un dialecte, des mœurs, des coutumes, un folklore, un art, en un mot, une culture enracinée dans un terroir et exprimée par une race. La Patrie, dans l'ancienne France s'identifiait à la Province. (...) En Afrique occidentale, la Patrie, c'est le pays sérère, le pays malinké, le pays sonhrai, le mossi, le baoulé, le fon ».

Les deux récits, celui des « petites patries » françaises et celui des « terroirs » sénégalais chez Senghor, relèvent d'une même matrice idéologique faite de cette combinaison particulière de républicanisme universaliste et d'une raciologie différentialiste qui assigne des places et un ordre aux petites patries subsumées dans la « grande patrie » qu'est « la Nation » :

« ... la Nation n'est pas la patrie. Elle ne se fonde pas, comme la patrie sur les déterminations naturelles que sont la race, la langue, la religion, la civilisation ».

Cette hiérarchisation plaçant la Nation au sommet est nécessaire en raison de la diversité des patries:

« Je sais bien que celles-ci aident à la formation de la Nation et que la nation idéale serait celle qui coïnciderait avec la patrie ».

Senghor, très proche d'un Renan, et partageant ses mêmes ambiguïtés fait de la Nation une construction volontaire :

« Ce qui fait la Nation, c'est un commun vouloir de vie commune. (...) La Nation, si elle rassemble les patries, c'est pour les transcender. Elle n'est pas comme la Patrie, déterminations naturelles, donc expression du milieu, mais volonté de construction, mieux de reconstruction. (...) Comme l'écrit Hegel, le théoricien de l'Etat-nation, 'ce ne sont pas les déterminations naturelles de la Nation qui lui donnent son caractère, mais son esprit national'. On le devine, sur le plan de l'humanité, voire de l'efficacité, la Nation est supérieure à la Patrie. Elle décante les valeurs de celle-ci : elle les sublime en les transcendant. En quoi elle est *humanisation*. Car le propre de l'Homme est de s'arracher à la terre, de s'élever au dessus de son enracinement pour s'épanouir dans le soleil, d'échapper, dans un acte de liberté, à ses 'déterminations naturelles' ».

Toujours dans la veine d'un Renan mais aussi d'un Péguy,<sup>81</sup> la nation doit donc devenir un « principe spirituel », une « mystique » :

« Mais pour qu'elle atteigne son objet, la Nation doit animer de sa foi, par delà les patries, tous ses membres, tous les individus. Des individus, elle doit faire des personnes, c'est-à-dire des volontés conscientes : des *âmes* ».

A cet égard, le rôle de l'Etat est central, dans ce qui s'apparente à un nationalisme politique et civique, quoique teinté de spiritualisme :

« L'Etat, c'est l'expression de la Nation, c'est surtout le moyen de réaliser la Nation. (...) seule cette action fera de nos populations diverses un *Peuple*, c'est-à-dire une *communauté*, où chaque individu s'identifiera à la collectivité et celle-ci à tous ses membres. Mais l'*unanimité*, la *communion* des âmes ne suffit pas. Pour que le Peuple devienne Nation il faut que l'individu (...) s'épanouisse en personne. (...) C'est l'Etat qui réalise la volonté de la Nation et assure sa permanence. A l'intérieur, il brasse les patries et repétrit les individus dans le moule de l'archétype ».

Mais Senghor, à l'image de la tradition républicaine des petites patries, est sensible à l'enracinement de cette identité nationale de surplomb dans les mondes vécus des terroirs, afin d'éviter la dichotomie de l'universalisme et du particularisme :

« Loin de renier les réalités de la patrie, la Nation s'y appuiera, plus précisément elle s'appuiera sur leurs vertus, leur caractère de réalités, partant sur leur force émotionnelle. Elle unira les vertus de la Patrie ou, le plus souvent, choisira, parmi elles, celles qui, en raison du climat, de l'histoire, de la race, ont un dénominateur commun ou celles qui ont valeur d'universalité. Au terme de sa réalisation, la Nation fait, de provinces différentes, un ensemble harmonieux ».

Il va même plus loin. Dans sa défense de l'Etat fédéral en Afrique de l'Ouest tout au long des années 1950, pointe une critique du centralisme et de l'uniformité du jacobinisme :

« On ne manie pas les hommes comme des tas de bois mort. Par-dessus tout, nous prendrons garde à ne pas tomber dans l'une des tentations de l'Etat-nation, qui est l'uniformisation des personnes à travers les patries. L'archétype, c'est appauvrissement des personnes, leur réduction en individus-robots, une perte de sucs et de sève. La richesse naît de la diversité des patries et des personnes, de leur *complémentarité*. Nous aurons toujours présente à l'esprit cette vérité, souvent exprimée par Teilhard de Chardin, que les races ne sont pas égales, mais complémentaires, ce qui est une forme supérieure d'égalité. Ainsi des patries et des hommes. D'où la supériorité de l'Etat fédéral sur l'Etat unitaire » (Senghor 1961 : 22-26, 41, 46, 113. Italiques de Senghor).

---

<sup>81</sup> Senghor affirmera dans cette veine que « La nation est sentie plus qu'elle n'est pensée » (Senghor 1968 : 15). Mamadou Dia partageait cette conception de la nation et se référait lui aussi directement à Péguy : « le mot admirable de Péguy, la nation est une mission » (Dia 1960: 6).

Dans le même texte, il met en garde contre les deux « maladies » et « tentations » de l'Etat, « l'assimilation » et « l'impérialisme » (Senghor 1961 : 24).<sup>82</sup>

Comme on le voit, le détour par les parcours de Delavignette et Senghor ne nous éloigne pas de cette République scolaire franco-africaine, bien au contraire. L'école a été au cœur des préoccupations de Delavignette, fervent admirateur de Georges Hardy. Dans *Soudan Paris Bourgogne*, il affirme son soutien à Albert Charton et Jules Brévié, bien seuls selon lui, dans leurs efforts pour « fonder un enseignement rural populaire qui mette les masses à même de comprendre leur propre terroir » (Delavignette 1935 : 217).<sup>83</sup> Il appelle l'Université à accompagner ce travail d'acclimatation de la République dans le lointain Soudan français. Senghor qui a entretenu une correspondance d'étudiant avec Charton (Vaillant 2006 : 264)<sup>84</sup> 275) s'est toujours passionné pour les questions scolaires, dont il est devenu un spécialiste. Elu député en 1948, il n'a cessé de s'intéresser à ces questions (Vaillant 2006: 262). Bien que critique des écoles rurales promues par Charton et de « certains protagonistes trop zélés de l'Ecole rurale populaire », à cause du risque qu'elles se transforment en enseignement au rabais, Senghor n'est était pas moins proche, théoriquement, des positions de Charton (Senghor [1945] 1964 : 64).

Mais au-delà de la question scolaire, on voit que Senghor comme Delavignette, par l'attention qu'ils portent tous deux aux « petites choses » du local et aux « proportions impériales » de la République,<sup>85</sup> combinent leur apologie du local avec leurs rêves d'une République fédérale à l'échelle impériale. Ce faisant, ils se font les avocats d'une République tempérée, et s'inscrivent dans une tradition républicaine, provinciale en métropole et antiassimilationniste dans les colonies, incarnée en AOF par le berrichon Maurice Delafosse et le picard Henri Labouret, ces administrateurs-ethnographes coloniaux, descendants d'élites provinciales, attachés à la province, éduqués dans un christianisme modéré et républicain, attachés à l'émancipation républicaine mais critiques de son jacobinisme et partisans d'un

---

<sup>82</sup> La conception de la nation chez Senghor, très proche de l'idéologie des petites patries, est aussi très proche de celle de Jaurès, qui, s'il a critiqué le conservatisme de l'idéologie des petites patries, n'en partageait pas moins le même souci d'articulation du provincial et du national et de l'*Aufhebung* devant permettre la conservation et le dépassement des petites patries dans la nation républicaine. Senghor a lu Jaurès assidument à la fin des années 1930 et leur conceptions politique de la République et du socialisme sont extrêmement proches, à l'exception de la question religieuse. Sur la conception de la nation et de la République chez Jaurès, la question occitane et les petites patries, cf. Jaurès 1913 ; Sand 1977 ; Brummert 1990.

<sup>83</sup> Il célèbre aussi Charton avec Hardy, Gautier, Augustin Bernard et Weulersse pour avoir apporté en Afrique « les éléments d'un humanisme nouveau » (Delavignette 1935 : 215).

<sup>84</sup> Charton a joué un rôle plus qu'ambigu, soutenant avec réticences les études de Senghor en France, et bloquant la carrière scolaire de Mamadou Dia (Vaillant 2006 : 275).

<sup>85</sup> A propos de son voyage en train de Dakar et Bamako en décembre 1933, Delavignette écrit ainsi : « je goûtais cet étrange sentiment de province et d'empire qui est propre au Soudan : une suite de grands pays qui ont des proportions impériales et de petites choses qui ont un air de province » (Delavignette 1935 : 19).

Etat républicain soucieux de composer avec les réalités locales en métropole comme aux colonies (Conklin 1997 ; Dimier 1998 ; Conklin 1998 ; Dimier 2004 : 92 ; Wilder 2005 ; Vaillant 2006).

Alice Conklin qualifie cette tradition de « républicanisme conservateur » (Conklin 1997 : 141, 173). Cependant l'appréciation dépend de l'optique dans laquelle on se place : sur le plan de l'assimilation et de l'égalité, ce républicanisme est conservateur car il entend au nom du « réalisme » limiter la jouissance des bénéfices de cette assimilation. Delafosse par exemple ne cessera de critiquer la politique de William Ponty et les droits politiques des citoyens des Quatre Communes. Delavignette, Delafosse et Labouret entendaient défendre « leurs » paysans de l'intérieur, ce qui les mettait en porte-à-faux avec les politiciens assimilés tels Blaise Diagne ou Lamine Guèye (Conklin 1998 ; Dimier 1998). Mais dans l'optique multiculturaliste et de réhabilitation des terroirs à laquelle un Senghor était par exemple attaché, ce moment républicain conservateur et paysan, que ses promoteurs percevaient sans doute sincèrement comme une avancée et un progrès, n'était pas sans intérêt et sans valeur. Sans entrer dans les débats sur les contradictions de la mission civilisatrice républicaine (Betts 1961; Girardet 1972; Crowder 1967; Johnson 1978; Conklin 1997 ; Wilder 2005), il n'est pas certain qu'il faille décrire ce moment républicain de l'entre-deux guerres dans les colonies uniquement comme étant moins généreux, ayant trahi la mission civilisatrice et les objectifs de l'universalisme égalitaire d'un Ponty ou d'un Roume, en mettant l'accent sur le respect de la hiérarchie et les « chefs », le culturalisme et le verrouillage des revendications des élites africaines scolarisées (Conklin 1997 : 174-211). En un sens il était peut-être moins paternaliste que le moment républicain précédent qui déniait toute valeur intrinsèque aux sociétés africaines.<sup>86</sup> Le moment d'« humanisme colonial » né de la fréquentation assidue des sociétés et des dialogues noués par delà les barrières raciales, était moins l'humanisme de la République apportant ses lumières aux terroirs supposément arriérés de l'Afrique noire que la reconnaissance d'un « humanisme soudanais » préexistant à la greffe coloniale et auquel celle-ci devait s'adosser pour espérer pouvoir s'enraciner et donc durer. On ne peut comprendre autrement la ferveur d'un Senghor lisant Delafosse (et Frobenius) réhabilitant l'histoire culturelle et politique des terroirs d'Afrique de l'Ouest, ni l'agacement d'un Delavignette face à ses compatriotes parisiens ignorant tout de la valeur des traditions historiques de son Soudan. Ce républicanisme conservateur était en un sens moins différentialiste que l'assimilationnisme républicain en ce qu'il cherchait des convergences et

---

<sup>86</sup> Sur le républicanisme « paternaliste » de Ponty, cf. Johnson 1978 et Foster 2007.

de l'hybridité là où la mission civilisatrice assimilationniste antérieure se voulait effacement de ces différences inassimilables. L'Etat ethnologue et l'humanisme colonial se sont donc mis en quête de traditions politiques précoloniales comparables au modèle républicain.

#### *A la recherche de terroirs « républicains »*

Les traditions politiques précoloniales ont ainsi fait l'objet de lectures républicaines rétrospectives, cherchant à annexer certaines institutions politiques sénégalaises au champ des institutions républicaines.

Mais à y regarder de plus près, une première lecture est en faite contemporaine des institutions elles-mêmes et des prémisses de la rencontre coloniale, bien avant « l'humanisme colonial » des années 1930. On la trouve dans les récits de voyageurs européens. Mungo Park a par exemple souligné le « gouvernement républicain » de certains Etat mandingue du Sénégal oriental et de l'actuel Mali, les « assemblées », le rôle des juristes musulmans « interprètes des lois », qui limitent le pouvoir des rois. A propos du pays mandingue il utilise le mot république : « il me parut que le gouvernement de Manding était une espèce de république ou plutôt une oligarchie, chaque ville ayant son *mansa* particulier, et le principal pouvoir de l'Etat était en dernier ressort placé dans l'assemblée de tous ces chefs ». (Park [1799]1996 : 48, 249). Le métis franco-sénégalais abbé David Boilat un demi-siècle plus tard, utilisait un même lexique républicain. Ecrivant quelques années après l'épisode éphémère de la II<sup>e</sup> République française, Boilat souligne par exemple l'existence en pays serer de la « République de Ndiéghem, troisième république du Sénégal », « cette intéressante portion du peuple sérère, qui s'honore de porter le nom de république de Ndiéghem », véritable « nation républicaine » défendant âprement son indépendance (Boilat [1853] 1984 : 89, 90, 92).<sup>87</sup> Boilat, qui n'est pas avare en lexique républicain mentionne également les « lois civiles » chez les « Toucoulaures » et « l'assemblée du Fouta » (Boilat [1853] 1984 : 391, 397). Ce continuum du vocabulaire entre institutions politiques africaines et institutions politiques importées, qu'il soit sincère ou opportuniste, est intéressant car il souligne les horizons possibles de circulation et de transfert des concepts et la vernacularisation de modèles d'organisation politiques importés autant que de la « républicanisation » d'institutions politiques locales (« assemblées », « nation », « peuple », « république »), avant qu'un certain regard colonial ne vienne associer l'hinterland sénégalais à un désert républicain, habité par

---

<sup>87</sup> On y apprend aussi que l'alcool constitue « *le faible des républicains de Ndiéghem* » (Boilat [1853] 1984 : 93).

des « peuplades » ou « tribus » arriérées gouvernées par des « roitelets » et autre « tyrans » que la République française se devrait de « civiliser » (Bérenger-Ferraud 1879).

C'est donc une deuxième lecture qu'inaugure l'« humanisme colonial » des années 1930, fruit du travail d'administrateurs coloniaux tels que Delafosse, Labouret et Delavignette, consistant à montrer (quoique de façon ambiguë) l'historicité de ces sociétés et la nécessité pour l'Etat colonial d'être aussi un Etat ethnologue (Amselle & Sibeud 1998). Chacun de ces administrateurs-ethnographes amateurs piochera cependant dans ce passé selon ses préférences. Delafosse célébrera notamment les sociétés politiques étatisées et aristocratiques (Delafosse 1912), là où Labouret et Delavignette préféreront faire l'apologie de la paysannerie démocratique. Ce dernier, dans une veine proche sur ce point de l'esprit de la politique des races de William Ponty, insiste par exemple sur la nécessité de préserver les institutions politiques villageoises qu'il qualifie de municipales :

« Ainsi des institutions municipales. Elles subsistent, mêlées aux champs et voilées à nos yeux par la parade des chefs de cantons féodaux. Elles sont très démocratiques et ne permettent pas au hobereau de pénétrer bien avant dans la possession de la terre et la maîtrise du travail. Le chef politique, s'il ne nous abuse pas d'une fausse connaissance du pays pour que nous le soutenions de notre autorité, n'a pas de grands pouvoirs agraires. Le village-où-les-sorciers-dansent les a conservés pour soi. Et si nous les lui enlevons pour les donner à un seigneur, c'est nous qui serons sauvages » (Delavignette 1935 : 141-142).<sup>88</sup>

Plus encore, Claude Michel décrit le fonctionnement de la « république » lebu de Dakar à partir de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle (Michel 1934), étiquette qui deviendra un capital symbolique fort et durable pour la communauté lebu.<sup>89</sup>

---

<sup>88</sup> La lecture par Delavignette des sociétés africaines est en fait des plus ambiguës, puisque ailleurs il compare par exemple l'Allemagne nazie à une hypothétique « Tribu » africaine, toutes formant contraste avec la République française et son nationalisme civique opposé au « liens du sang » : « En Allemagne, surtout, la Tribu était reine ; le Droit nouveau, puisé dans les légendes locales ; le lien civique, confondu avec le lien du sang ; le travail, le mariage, la nourriture, la case, réservés aux gens unis par le pacte du sang. L'Afrique des tribus, conquise par la France, prenait sa revanche à nos portes, derrière le Rhin, fleuve divinisé » (Delavignette 1935 : 186). Senghor lui-même a admis que son messianisme racial de la négritude du début des années 1930 n'était pas sans ambiguïtés et accointances avec la célébration de la race dans l'Allemagne nazie: « La défiance à l'égard des valeurs européennes tournait vite au mépris. Pourquoi le cacher, au racisme. Nous pensions – et nous disions- que nous étions, nous Nègres, le sel de la terre, que nous étions les porteurs d'un message inouï - et nulle autre race ne saurait le préférer que nous. Inconsciemment, par osmose et réaction en même temps, nous parlions comme Hitler et les Colonialistes, nous prônions les vertus du sang ». « Je le confesse, notre orgueil se transforma vite en racisme. Il n'est pas jusqu'au nazisme qui ne fut accepté pour renforcer notre refus de coopération... Nous avons alors la sincérité de la jeunesse et de la passion » (Senghor, cité par Hymans 1964 : 143).

<sup>89</sup> Entre 1958 et jusqu'à l'indépendance du Sénégal en 1960, un certain nombre de notables lebu se sont ainsi prévalu à la fois de l'ancienneté de cette « République lebu » et de la citoyenneté française dans les Quatre Communes pour réclamer leur séparation du Sénégal et leur rattachement à la France. Dans une lettre à De Gaulle du 23 novembre 1959 on lit par exemple : « CONSIDERANT que la Presqu'île du Cap-Vert a été érigée en REPUBLIQUE AUTOCHTONE INDEPENDANTE bien avant l'installation des Français sur la côte occidentale de l'Afrique, CONSIDERANT que la reconnaissance de cette REPUBLIQUE par la France a été concrétisée par les traités de 1826 et 1830 (...) DEMANDE (...) que la Presqu'île du Cap-Vert soit détachée du Sénégal pour constituer, comme jadis, une REPUBLIQUE AUTONOME de la COMMUNAUTE, associée à la France » (Sylla 1992 : 91-93). Si l'initiative semble avoir été surtout locale, il faut replacer ces initiatives dans l'épreuve de force engagée entre le pouvoir gaulliste, les intérêts coloniaux locaux et les élites politiques

Mais cette lecture des chartes politiques et culturelles des sociétés des terroirs ne se serait pas faite sans le « travail culturel » opéré par les principaux acteurs africains de cet Etat ethnologue (Kamara 1998 ; Schmitz 1998 ; Jézéquel 1998 ; Piriou 2003 ; Dulucq 2006) et notamment ses instituteurs (Badiane-Labruno & Smith 2009). Indissociable donc de ce travail ethnologique de l'humanisme colonial est la célébration senghorienne des « valeurs de civilisation » de la négritude, des années 1930 au Sénégal postcolonial, dans lequel la réhabilitation culturelle des terroirs devient idéologie officielle.

L'héritage culturel et politique des « vieilles sociétés » politiques précoloniales ou préislamiques a été investi d'une valeur symbolique forte dans le discours du nationalisme culturel du « jeune Etat » postcolonial. Ce discours vernacularise l'Etat importé en remontant le plus loin possible dans le passé à la recherche d'un « humanisme soudanais » qu'un Senghor ou un Cheikh Anta Diop n'ont cessé de célébrer. Opérant une torsion dans un sens plus patriotique, ce travail culturel senghorien mais aussi d'une quantité d'instituteurs devenus historiens amateurs et experts culturels (Smith 2009) tente là encore une relecture de l'histoire des royaumes précoloniaux pour discerner dans le passé sénégalais autochtone des traditions républicaines et démocratiques (Coulon 2000). Ce travail culturel de réinterprétation avec le lexique légitime des concepts républicains d'institutions sénégalaises est autant l'œuvre d'auteurs français (Brigaud 1962) que sénégalais (Senghor [1945] 1964 : 39-69; Diop 1960; Diagne 1967; Sylla 1992 ; M. Ndiaye 1996). Des sociétés aristocratiques polyarchiques y sont repérées et célébrées au même titre que des sociétés villageoises démocratiques.

La communauté imaginée historiquement reconstituée par ce nationalisme culturel tente d'ancrer l'Etat postcolonial et son concept de République dans une historicité autochtone ancienne, dans les espaces moraux des entités politiques et terroirs précédant autant la globalisation atlantique que la globalisation musulmane (Coulon 2000 ; Smith 2006). En effet, comme on a vu, Senghor a dénoncé la suppression de la monarchie du Sine et la destruction des Etats *ceddo* par la République française conquérante au nom de l'administration directe (Senghor [1945] 1964: 57). Mais prolongeant l'exploration historique plus avant, Senghor souligne, et ce n'est pas anodin, que « l'humanisme soudanais » a aussi été la victime historique des conquêtes arabo-berbères musulmanes :

---

sénégalaises sur la question de l'indépendance, qui ont généré des chantages au démembrement du Sénégal par l'indépendance de la presque-île du Cap Vert ou de la Casamance, et du transfert contesté de la capitale de Saint-Louis à Dakar.

« ce sont les Arabo-Berbères qui fomentèrent les guerres dont l'effet fut la décadence de cet humanisme soudanais. L'Empire de Ghana tomba sous le coup des Almoravides, celui de Gao sous le coup des Marocains » (Senghor [1945] 1964 : 55).<sup>90</sup>

Prolongeant cette lecture patriotique de réhabilitation des terroirs préislamiques et précoloniaux, des érudits sénégalais et historiens non-professionnels, souvent issus des familles héritières des traditions politiques aristocratiques, proposent de relire les traditions politiques précoloniales en terme d'équilibre des pouvoirs, de pluralisme, de civilité, d'*accountability*, d'immunités, de liberté d'expression, d'alliances, de codifications traditionnelles de droits et devoirs (Smith 2006). Autant les assemblées villageoises, comme les « Parlements » des villages joola que le partage du pouvoir entre grandes familles dynastiques trouvent grâce à leurs yeux. Dans ce travail culturel patriotique, la République n'est plus une simple imagination de surplomb, concept voyageur ayant traversé l'Atlantique et trouvant un champ vierge de pratiques et de théories politiques, mais un concept qui peut trouver matière à être retravaillé par les matériaux autochtones lui garantissant une historicité propre, locale et sur la longue durée.

## **HISTORICITES DE L'ETAT POSTCOLONIAL**

### **L'héritage d'une triple culture politique: République, islam, terroir**

La formation de l'Etat sénégalais postcolonial est donc le fruit des interactions et du syncrétisme de ces trois sphères de pratiques, de valeurs et d'institutions. La tradition républicaine a bien été analysée (Crowder 1967; Johnson 1971 ; Diaw 1992 ; Coulon 2000). On a vu à quel point cet héritage républicain était pluraliste du fait des concessions et connexions à l'islam dominant, dans les Quatre Communes puis dans l'hinterland. Ces nombreux compromis noués et renoués entre les ordres soufi et l'Etat ont attiré l'attention des chercheurs décrivant un « contrat social » sénégalais postcolonial spécifique né de l'interaction entre l'Etat, les confréries musulmanes et la population *talibé* (Cruise O'Brien 1971 ; Copans 1980 ; Coulon 1981 ; Diop & Diouf 1992 ; Villalon 1995 ; Cruise O'Brien

---

<sup>90</sup> Senghor se réfère ici à la chute de Ghana au XI<sup>e</sup> siècle, dont il est cependant nullement prouvé que l'invasion almoravide en fut la cause directe (Conrad 1983), et à la chute de l'Empire Songhai en 1591 suite à l'expédition marocaine qui met fin au cycle des grands empires ouest-africains.

2003 ; Babou 2007).<sup>91</sup> La trajectoire depuis les indépendances, de Senghor à Diouf, puis de Diouf à Wade, a été lue comme la consécration du modèle-islamo wolof (Diop & Diouf 1990 : 251-281; Cruise O'Brien 1998 ; M. Ndiaye 1998 ; M. Diouf 2001). Du fait des capacités de mobilisation de l'islam confrérique, visible par exemple dans le fameux pèlerinage annuel des mourides à Touba (Coulon 1999) et la capacité de mobilisation par des nouvelles générations de marabout stratégiquement situés dans l'entre-deux de la politique et de la religion (Audrain 2004; Samson 2005), l'imagination de la communauté Sénégal et de l'individu sénégalais en est arrivée à être associée au fait d'être *wolof* et *talibé*.<sup>92</sup>

Mais les imaginations de la communauté ne se résument pas à ce modèle islamo-wolof. Les trois sphères ont leur légitimité historique et leur ethos propre, auxquels sont associés des valeurs, des pratiques et des institutions.<sup>93</sup> Ces trois sphères sont des arènes pour la construction imaginaire de la communauté et le développement de loyautés spécifiques : la communauté des citoyens, la communauté des croyants, la communauté de terroir (patriotisme local). Les trois sphères jouent un rôle important dans les représentations de la communauté sénégalaise imaginée, comme le montre les réponses à une question sur les héros de l'histoire du Sénégal, posée dans le cadre d'une enquête en 2006 à Dakar.<sup>94</sup> La question était une question ouverte afin de ne pas imposer des figures particulières de l'histoire sénégalaise.<sup>95</sup>

---

<sup>91</sup> Compromis beaucoup moins stables et linéaires qu'on ne le présente souvent. Pour un exemple à partir de la communauté mouride cf. Babou 2007.

<sup>92</sup> « Le Sénégal qui se fabrique depuis la séquence coloniale et l'accélération urbaine se recentre sur la façade atlantique et les valeurs de civilisation et de culture portées par une « vernacularisation » des mondialisations orientale (musulmane notamment) et occidentale. La grammaire et la mise en ordre de ces procédures sont *wolof* » (Diouf 2001 : 8). « Le modèle islamo-wolof (...) définit un centre de référence et ordonne les sociétés autres que *wolof* selon un axe dont l'islam est le signe de culture et d'organisation sociale et politique » (Diouf 2001 : 9).

<sup>93</sup> Une différence importante réside dans le fait que la sphère des terroirs (ou « ethnicité ») n'est pas institutionnalisée (sauf en ce qui concerne la communauté lebu ou d'autres qui ont conservé certaines institutions traditionnelles) comme le sont l'Etat républicain ou les confréries musulmanes. Toutefois, les terroirs ou pays sénégalais sont toujours présents dans les mémoires, la littérature orale, les généalogies, les processus de socialisation, les réseaux de parenté et de parenté à plaisanterie, l'ensemble formant des espaces moraux qui perdurent sans institutionnalisation.

<sup>94</sup> L'enquête (n= 338) a été menée à Dakar et sa banlieue en mars 2006. L'échantillon a été construit par la méthode des quotas, à titre d'illustration statistique.

<sup>95</sup> La question était la suivante: « pour vous, personnellement, qui sont les héros de l'histoire du Sénégal? ».

Tableau 1: “Héros” de l’histoire du Sénégal <sup>96</sup>

HEROS DES TERROIRS	HEROS DE L’ISLAM	HEROS DE L’ETAT REPUBLICAIN	%	Rang
LAT DIOR DIOP			52.4	1
	CHEIKH AMADOU BAMBA		31.7	2
ALINE SITOË DIATTA			23.4	3
ALBOURY NDIAYE	EL HADJ OMAR TALL		21.3	4ex
		LEOPOLD SEDAR SENGHOR	19.5	6
		CHEIKH ANTA DIOP	14.2	7
	EL HADJ MALICK SY		13.3	8
KOUMBA NDOFFENE DIOUF			8.9	9
	MABA DIAKHOUBA		8.6	10
		LAMINE GUEYE	4.7	11
	BAYE NIASSE		4.4	12
	SEYDINA LIMAMOULAYE		3	13
SANE MONE FAYE	SAMORY TOURE	BLAISE DIAGNE	2.7	14ex
KOLI TENGUELA BA ALPHA MOLO BALDE	MAMADOU LAMINE DRAME		2.4	17ex
		ABDOU DIOUF TIRAILLEURS	2.1	21ex
NDIADIANE NDIAYE AMARI NGONE SOBEL FALL MEISSA WALI DIONE			1.8	23ex
	SERIGNE SALIOU MBACKE		1.5	26
	ABDOUL AZIZ SY DABAKH SAIDOU NOUROU TALL	ABDOULAYE WADE	1.2	27ex
FEMMES DE NDER	FODE KABA DOUMBOUYA CHEIKH IBRA FALL	GALANDOU DIOUF	0.9	30ex

Les résultats classés en fonction de ces sphères, montrent bien l’importance de chacune. Plus que le classement en lui-même,<sup>97</sup> c’est le triple héritage qu’il révèle qui semble important : des héros de l’Etat républicain moderne,<sup>98</sup> des héros des terroirs, et des héros de l’islam.<sup>99</sup> Le « politicien », le « chef » et le « marabout » sont les trois figures de cette histoire du Sénégal et de l’image de soi qu’il se donne.<sup>100</sup>

<sup>96</sup> La question étant ouverte, plusieurs réponses étaient possibles. Seuls les 30 premiers « héros » figurent ici. Les personnages ayant été cité moins de 3 fois (0,9%) n’y figurent pas. Les résultats n’ont qu’une valeur indicative car le biais conjoncturel est inévitable en fonction de l’actualité des commémorations par exemple.

<sup>97</sup> Les résultats n’ont qu’une valeur indicative car le biais conjoncturel est inévitable en fonction de l’actualité des commémorations par exemple.

<sup>98</sup> On note que ces héros de l’Etat républicain moderne sont tous Sénégalais, Faïdherbe par exemple, n’ayant été cité par *aucun* répondant, alors qu’il fut célébré en héros constructeur du Sénégal moderne pendant toute la présidence senghorienne. Une enquête menée à St-Louis aurait peut-être donné des résultats différents pour ce cas précis.

<sup>99</sup> La classification est inévitablement arbitraire car certains héros des terroirs sont aussi des héros de la religion et vice versa. Pour conserver le maximum de cohérence, j’ai rangé systématiquement les leaders religieux, bien que fortement associé à un terroir particulier, dans la catégorie « héros religieux ».

<sup>100</sup> On ne peut ignorer l’impact du parcours scolaire sur les réponses, car les “héros” de l’histoire du Sénégal sont appris à l’école dont les programmes scolaires ont popularisé les héros au titre de la « résistance » à la colonisation : Lat Dior, Amadou Bamba, Alboury Ndiaye, El Hadj Omar, et plus récemment Aline Sitoé Diatta qui se retrouve troisième sans doute en raison de la médiatisation intensive de cette figure à cause du conflit casamançais ces vingt dernières années).

On perçoit aussi l'impact du discours de l'Etat sénégalais sur les « valeurs traditionnelles » ou les « valeurs sénégalaises ». A la question posée sur la cause des relations intercommunautaires généralement perçues comme positives au Sénégal,<sup>101</sup> les réponses ont été les suivantes :

Tableau 2: Causes des bonnes relations intercommunautaires au Sénégal<sup>102</sup>

CAUSE	%
<b>Teranga</b> (hospitalité)	31.6
<b>Kalante</b> (parentés à plaisanteries)	25
<b>Parenté (mbok) et mariage</b>	14.5
<b>Religion (diine)</b> (islam majoritaire, confréries, religiosité des Sénégalais musulmans comme catholiques)	11.2
<b>Langue</b> (Wolof comme langue d'unification)	3.2
<b>Autre</b> "Compréhension" ( <i>deggo</i> ), "paix" ( <i>jamm</i> ), "respect", <i>Senghor...</i>	14.5
Total	100

Comme on le constate, la tradition républicaine n'apparaît nulle part dans les raisons invoquées pour expliquer des relations intercommunautaires perçues comme positives. Nulle mention de l'Etat, de sa vocation universaliste et de ses fonctions d'intégration, mais au contraire la mention de valeurs culturelles, constamment célébrées dans le discours nationaliste et culturaliste de l'Etat sénégalais postcolonial, qui semble avoir moins réussi à vanter sa dimension républicaine que sa dimension d'enracinement proclamé dans l'historicité des sociétés sénégalaises et de leurs « valeurs de civilisation » dont parlait Senghor. Ces réponses témoignent du succès du nationalisme culturel d'Etat.<sup>103</sup>

Une autre question vient confirmer ce point. La question portait sur les perceptions de l'exception sénégalaise : « [si oui] dans quels domaines le Sénégal est-il différent des autres pays africains ? ». <sup>104</sup>

<sup>101</sup> Pour 96,7% des répondants, les relations intercommunautaires au Sénégal étaient très bonnes/positives/plutôt positives et pour 3,3% plutôt mauvaises/mauvaises/très mauvaises. Ce résultat est étonnant, même si l'on tient compte de la tendance conformiste qui consiste à répondre positivement et du discours nationaliste omniprésent qui fait des bonnes relations intercommunautaires une question de fierté nationale participant de l'« exception sénégalaise ». Mais il confirme les résultats d'une enquête similaire récente (Vengroff *et al.* 2005: tableau 2) comme ceux d'une enquête plus ancienne (Diarra & Fougeyrollas 1969).

<sup>102</sup> La question était ouverte, mais une réponse unique exigée: « Si très bonnes, bonnes, plutôt bonnes, quelle est selon vous la principale cause ? ».

<sup>103</sup> On remarque aussi que l'explication par le modèle islamo-wolof n'apparaît pas comme déterminante aux yeux d'une majorité de répondants. Certes les valeurs invoquées le sont en wolof, mais elles se réfèrent à une civilité et des pratiques de sociabilité transculturelles, débordant largement la simple société wolof ou wolofisée.

<sup>104</sup> 68.9% des sondés ont répondu oui à la question « selon vous est-ce que le Sénégal est différent des autres pays d'Afrique? », 11% ont répondu *non* et 20.1% se sont déclarés *sans opinion*.

Tableau 3: Domaines dans lesquels le Sénégal diffère des autres pays africains<sup>105</sup>

DOMAINE	%
« <i>Deggo</i> » (compréhension entre les gens) / « <i>maaslante</i> » (sociabilité) / « <i>xamante</i> » (interconnaissance, familiarité) / « <i>kalante</i> » (parenté à plaisanterie) / « <i>jappalante</i> » (entraide) / « <i>savoir-vivre</i> ».	57
<i>teranga</i> (hospitalité) / « ouverture » / « tolérance »	44.6
« stabilité politique » / « démocratie » / « droits de l'homme » / « liberté d'expression »	19.3
« stabilité religieuse » / « paix religieuse » / « religion » / « religiosité » / « confréries » / « foi »	19
« <i>jamm</i> » (paix, non spécifié)	17.6
« intellectuel » ( <i>boroom xam-xam</i> ) / « éduqué » / « civilisé » / « développé »	13.7
« paix ethnique » / absence de discrimination	10.3
artisanat / culture / arts	10.3
économie / commerce	5.2
gastronomie	1.7

On constate que la tradition républicaine est bien mentionnée (troisième ligne) mais qu'elle arrive loin derrière les valeurs de civilité et de sociabilité, invoquées significativement en wolof plutôt qu'en français (alors que les mentions de la tradition républicaine l'étaient en français). Ce qu'indiquent ces résultats, c'est que l'arène morale sénégalaise est décidément triple : des valeurs des terroirs toujours bien vivantes, une société civile religieuse dynamique, un Etat républicain fort.

Or le succès politique de Senghor dans les années 1950 face à Lamine Guèye, incarnation de l'élite politique assimilée des Quatre Communes négligeant les terroirs et la religion, s'explique précisément selon Janet Vaillant par le triple ancrage des valeurs et du style politique senghorien dans la tradition républicaine, la religion et les terroirs (Vaillant 1996 : 394). Le parti de Senghor est Dia est le parti des instituteurs des terroirs, formés à l'école des années 1930, et médiateurs privilégiés de la vernacularisation de la politique républicaine dans ces terroirs (Traoré in Traoré *et al.* 1966: 46-65).<sup>106</sup> Si l'action politique de Senghor dans les années d'après-guerre en tant que député puis comme président du nouvel Etat postcolonial est largement inspirée par le pragmatisme et l'évaluation des rapports de forces et des contraintes structurelles à son action qu'ont fait peser diverses tutelles, on ne peut comprendre ses orientations sans avoir opéré le détour par ses années de formation intellectuelle des années 1930. Senghor le jacobin et Senghor l'assimilé ne doivent pas faire oublier le Senghor « député des paysans » et le Senghor apologue des terroirs et du milieu local.

<sup>105</sup> Question ouverte, réponses multiples possibles.

<sup>106</sup> Mamadou Dia, ancien sujet lui aussi, instituteur formé à l'école des années 1930 à Saint-Louis mais exerçant dans les terroirs, qui en raison de sa trajectoire personnelle moins « acculturée » que Senghor, était bien plus à l'aise encore que Senghor dans la vernacularisation du style et du message politique.

## « Equidistance proportionnelle » : les dilemmes de l'Etat républicain postcolonial

A l'image des administrateurs coloniaux avant lui, le président Senghor s'est efforcé d'adapter le modèle jacobin et laïc français aux réalités de la société sénégalaise indépendante. Toutefois, les efforts avaient déjà été faits par ses prédécesseurs, comme on a vu : accommodation avec les confréries, laïcité assouplie, soutien de l'Etat aux communautés religieuses.

De fait, les premières années d'indépendance ont été celles d'un tournant vers *plus* de jacobinisme, rendant le nouvel Etat postcolonial plus jacobin et laïc que son prédécesseur colonial. Au nom de l'unité nationale et de l'idéologie de la « modernisation », le statut personnel des musulmans est supprimé, les tribunaux musulmans hérités de la colonisation ne sont pas renouvelés et disparaissent progressivement, un nouveau Code de la Famille est promulgué (1972) malgré l'opposition des familles maraboutiques. Les partis politiques régionalistes ou régionaux, tolérés (voire encouragés) dans les années 1950 par l'administration coloniale, sont supprimés ou fusionnés dans le parti dominant UPS au même titre que les autres partis, faisant de ce dernier, de facto, un parti unique de 1966 à 1974. La constitution de 1963 interdit toute référence à l'ethnicité et au régionalisme pour la constitution d'un parti politique. Le mode de scrutin (partiellement par liste) oblige les partis à développer un ancrage national. Néanmoins, malgré ce virage jacobin remettant en cause le *status quo* négocié à l'époque coloniale ne fait pas de l'Etat sénégalais indépendant une simple réplique du modèle métropolitain.

Tout d'abord, l'Etat sénégalais reste plus hospitalier envers le pluralisme culturel que l'idéal-type républicain métropolitain. L'Etat senghorien se méfiait du « tribalisme », appelé « micronationalisme », et demeurait intraitable vis-à-vis des revendications régionalistes, mais l'expression culturelle des terroirs et les langues étaient au contraire encouragées par le théoricien de la négritude, qui n'a cessé de financer et d'encourager des initiatives en ce sens (Smith 2009). Le recensement national de la population inclue des questions sur l'appartenance ethnique et religieuse des individus, ce qui est pour l'heure une hérésie dans le modèle républicain français. En matière de politique linguistique, le Français a en revanche accaparé toute l'attention de Senghor. Parlé par environ 15% de la population à l'époque (Dumont 1983), la Constitution de 1963 confirme son statut de langue officielle unique. Aucune autre langue n'y est même mentionnée. Il faut attendre 1978 pour que six langues

nationales, mais non officielles, soient reconnues (Diola, Mandingue, Pulaar, Sérère, Soninké, Wolof). Cette reconnaissance, essentiellement symbolique, n'en était pas moins une rupture vis-à-vis de la tradition du monolinguisme officiel de la République française. Sous le président Diouf, davantage de concessions ont été faites aux partisans des langues nationales (alphabétisation). La libéralisation des médias a propulsé sur le devant de la scène des radios privées qui pour des raisons commerciales adoptent les langues nationales (le wolof quasi exclusivement dans les grandes villes).<sup>107</sup> A l'orthodoxie linguistique francophone du Président grammairien Senghor succède le métissage créole du wolof urbain (Swigart 1996 ; Thiam 1996). Si le président Diouf a prolongé cette orthodoxie, le président Wade a par contre inauguré l'usage récurrent et officiel du Wolof dans les sphères officielles. Un plan d'introduction des langues nationales dans l'enseignement primaire, initié dès 1998, connaît sa première expérimentation en 2002 dans une centaine de classes. La nouvelle Constitution de 2001 étend les possibilités de codification des langues nationales et leur reconnaissance constitutionnelle.<sup>108</sup> Toutefois ce multiculturalisme linguistique reste libéral. La reconnaissance des langues nationales n'emporte aucune obligation pour l'Etat et apparaît comme une concession faite aux associations de défense des langues nationales. Ces langues sont tolérées dans l'espace public, mais jamais obligatoires.<sup>109</sup>

Ensuite, le modèle de laïcité, constitutionnellement reconnue (art.1 et art. 24), est très différent de son homologue français. Senghor, à la fois par pragmatisme (collaboration nécessaire avec les puissantes confréries soufies), par héritage (collaboration héritée de l'Etat colonial) et par conviction catholique personnelle très ancrée, n'a eu de cesse d'affirmer que le sécularisme à la sénégalaise ne pouvait être la copie du modèle français. La tâche devait être d'inventer une laïcité « à la sénégalaise ». Senghor, qui avait rêvé de devenir pape s'il n'était pas tombé en politique, insistait donc sur la complémentarité entre la raison et la foi (Diagne 2007:122-136) et dénonçait la dichotomie, imposée par le capitalisme et le communisme matérialistes, entre religion et politique (Senghor [1959] 1961: 69). Il appelait de ses vœux une troisième révolution, spirituelle celle là, pour sauver la raison perdue dans le

---

<sup>107</sup> Sur la wolofisation linguistique informelle « par le bas » et d'expansion des valeurs culturelles, pratiques langagières et techniques du corps, indissociablement urbaines et wolof, cf. Cruise O'Brien 1998 ; Swigart 1994, 1996 ; Moreau 1994 ; Thiam 1996 ; M. Ndiaye 1996, 1998 ; Drivaud 1996 ; Dreyfus & Juillard 2005.

<sup>108</sup> Entre 2001 et 2005 le Hassaniya, Balant, Mankañ, None, Manjak, Bedik, Bassari, Baynuk et Safi ont été codifiés, amenant le nombre des « langues nationales » à un total (temporaire) de 15.

<sup>109</sup> La Constitution de 2001 affirme que: « *Toutes les institutions, publiques ou privées, ont le devoir d'alphabétiser leurs membres et de participer à l'effort national d'alphabétisation dans l'une des langues nationales* » (Constitution de la République du Sénégal du 7 janvier 2001, article 22). Mais cela reste de l'ordre du vœu pieux.

« sahel du rationalisme » (Senghor 1971: 107).<sup>110</sup> Le Senghor des années 1930 qui critique la bourgeoisie catholique française pour avoir abandonné l'idéal chrétien de justice sociale et le Senghor des années 1950 qui dénonce le Marxisme pour avoir oublié Dieu et s'être enfermé dans le matérialisme, ont fait leur jonction pour réconcilier ces positions : Senghor se proclamant logiquement « socialiste croyant » et un héritier du courant « éthique » du socialisme français.<sup>111</sup> Ses convictions religieuses acquises dans sa jeunesse, perdues en métropole, puis retrouvées,<sup>112</sup> l'ont immunisé contre l'anticléricalisme de ses confrères républicains radicaux, socialistes ou communistes métropolitains. Inaugurant la mosquée de Touba le 7 juin 1963, il rappelle ce que la Constitution entend par laïcité :

« La laïcité, pour nous, n'est ni l'athéisme ni la propagande antireligieuse » (Senghor [1963] 1964 : 423).

En 1953 déjà, il avait dénoncé devant les instances de son parti, la confusion :

« entre laïcité et laïcisme : entre la laïcité d'un Jules Ferry, qui était neutralité, donc respect des croyances, de toutes les croyances, et le laïcisme (...) qui n'est plus qu'un moyen de propagande électorale déjà usé, même dans la métropole » (Senghor [1953] 1971 : 106).

Mais contrairement aux républicains opportunistes dans la tradition desquels il dit s'inscrire, principalement préoccupés par la religion catholique dominante, Senghor s'est aussi attaché à chercher les convergences entre islam, christianisme (et parfois animisme), au-delà de leurs simple mise à équidistance par l'Etat républicain (Senghor [1960] 1964: 304-307). Allant plus loin encore, sa critique de l'universalisme abstrait vaut au sein même des traditions religieuses, catholique comme musulmane, qui doivent s'inculturer dans les terroirs autant que faire accéder à l'universel, et ne pas sombrer dans l'abstraction et le matérialisme.<sup>113</sup>

---

<sup>110</sup> Senghor s'est par exemple plaint de l'absence de Dieu dans les écrits du deuxième Marx et d'Engels (au contraire du premier Marx « éthique »). Il cite Mamadou Dia « L'URSS a réussi la construction socialiste, mais au détriment de la religion, de l'âme » (Senghor 1961: 67).

<sup>111</sup> « Nous sommes pour *une voie moyenne*, pour un *socialisme démocratique*, un socialisme qui va jusqu'à intégrer les valeurs spirituelles, un socialisme qui renoue avec le vieux courant éthique des socialistes français. Nous sommes, historiquement et culturellement, situés dans ce courant » (Senghor 1961: 67. Italiques de Senghor).

<sup>112</sup> Senghor précise qu'il a perdu la foi en devenant socialiste (« J'ai opté pour la gauche vers 1930. Cette année là j'ai perdu ma foi catholique », cité par Hymans 1971 : 263), mais qu'il a réussi à réconcilier sa foi chrétienne avec son idéologie socialiste grâce au parti travailliste britannique (« Comme chez nous, leurs actes politiques commencent et se terminent par la prière », Senghor [1953] 1971 : 107). La lecture de Péguy, Claudel, Maritain et Teilhard de Chardin l'ont aussi ramené vers la foi chrétienne.

<sup>113</sup> Senghor insiste par exemple pour que le Catholicisme, au contact de l'Afrique, reste « près de ses sources évangéliques » et ne tombe pas dans « l'abstraction formaliste » ou devienne alors comme « il le fait trop souvent en Métropole, comme une recette de bonnes manières pour bourgeois bien pensants » (Senghor [1945] 1964 : 57). Concernant l'islam, il dénonce en des termes que n'auraient pas reniés Paul Marty et autres théoriciens de « l'islam noir », « ce séduisant intellectualisme arabe qui se délecte aux jeux de l'esprit et aboutit à l'abstraction, c'est-à-dire la mort de la sensualité (...). Plus terrible encore ce matérialisme, fils de l'intellect, qui prépare, à l'homme de la rue, des jouissances terrestres en paradis. Un Islamisme abstrait et formaliste, un Islamisme dégénéré est donc un danger pour nous. Les nègres musulmans doivent travailler à lui restituer son

Il semble en fait que Senghor ne pensait pas la question religieuse indépendamment de la question de l'intégration nationale, cherchant au contraire à montrer que ses positions sur ces deux sujets étaient cohérentes entre elles. Dans ses textes théoriques, il traite ainsi des deux questions ensemble, commençant par la religion pour terminer par la nation (Senghor 1964: 304-307) ou vice-versa (Senghor 1961: 41-69). La nation comme la laïcité devaient être ces espaces républicains neutres, au dessus des diversités religieuses et régionales, mais sans jamais négliger ces diversités, réservoirs incomparables de valeurs morales et « suppléments d'âmes » du projet de modernisation et de construction de l'Etat. Religion et nation devaient se conforter mutuellement, la religion apportant la dimension spirituelle nécessaire à toute « nation digne ce nom », et la nation étant l'espace qui permet la cohabitation des religions (Senghor 1964 : 306).

La distinction fondamentale vis-à-vis de son homologue français dont il procède est que l'Etat sénégalais est né laïc, en tant qu'imposition coloniale, et qu'il n'a jamais eu à s'émanciper de façon violente de la domination d'une religion majoritaire comme en France. Il existe d'ailleurs un consensus au sein des élites sénégalaises sur le fait que « l'Etat doit soutenir les religions et les confréries pour aider les Sénégalais à mieux vivre leur foi ». <sup>114</sup> En ce sens, si l'on reprend la distinction opérée par Charles Taylor entre libéralisme 1 (neutralité stricte de l'Etat) et libéralisme 2 (l'Etat donne des garanties de survie et soutien toutes les « formes de vie » dans la société), le Sénégal est plus proche du modèle de libéralisme 2 et le modèle républicain français du modèle 1 de libéralisme (Taylor 1997: 41-99). Le soutien d'Etat au pèlerinage vers les lieux saints des deux religions, prolongeant la tradition remontant à Faidherbe, est un exemple de ce soutien étatique, sans compter les innombrables dons et prestations économiques en faveur des confréries contre un soutien politique attendu. Le discours des hommes politiques, enfin, est constamment teinté de références et de métaphores religieuses, sans commune mesure avec le cas français (Schaffer 2000: 37). <sup>115</sup>

On voit donc combien le modèle républicain sénégalais est tissé de compromis avec les réalités sociales sénégalaises, notamment des concessions à la religion ultra-majoritaire (islam), et à la communauté majoritaire (wolof). Pourtant, malgré ces adaptations, Senghor a toujours su mettre des bornes à ces concessions à la majorité musulmane et à la majorité linguistique wolof, dans ce qui s'apparente à une véritable obsession pour maintenir la

---

levain mystique et humaniste en l'accordant à notre âme. Ce qu'a commencé à faire l'islam ouest-africain » (Senghor [1945] 1964: 55).

<sup>114</sup> Farba Senghor, ministre de l'Agriculture, *Walfadjri*, 28/04/2003.

<sup>115</sup> On remarque que le discours de politique générale du premier ministre Idrissa Seck devant le Parlement en 2003, rempli de références religieuses coraniques et bibliques, a choqué une partie de l'élite républicaine, mais très peu les Sénégalais ordinaires.

neutralité équidistante de l'Etat républicain. Senghor s'est toujours efforcé de mettre à distance le modèle islamo-wolof, afin qu'il ne se confonde pas avec l'Etat. Pour lui, les éventuelles menaces contre le caractère républicain de l'Etat sénégalais ne pouvaient venir que de la majorité islamo-wolof, bien plus que des terroirs périphériques habilement cooptés dans son appareil d'Etat. C'est ce qui a permis à l'Etat d'être perçu comme n'étant pas « aux mains » d'un groupe ou d'une confession particulière. C'est d'ailleurs cet aspect de la politique senghorienne qui est le plus cité en exemple et constitue son héritage politique majeur au Sénégal.<sup>116</sup>

L'Etat senghorien était perçu comme s'arc-boutant à la neutralité, parfois de façon artificielle, vis-à-vis des affiliations religieuses et culturelles. C'est pourquoi les critiques les plus virulentes contre la gestion senghorienne des questions religieuses et culturelles sont venues d'intellectuels wolof l'accusant de négliger l'indéniable suprématie linguistique du Wolof et critiquant son refus d'officialiser la langue wolof, ou des religieux conservateurs critiquant la nature anti-islamique supposée du Code de la Famille, bien plus que d'intellectuels des communautés « périphériques », qui comptent au contraire aujourd'hui parmi les plus nostalgiques de la période senghorienne. Senghor n'a cessé de se conformer à une politique d'« égal respect » *de jure* entre les communautés majoritaires et minoritaires,<sup>117</sup> de telle sorte que n'importe quelle mesure destinée à offrir plus de droit ou de reconnaissance à la majorité (musulmane ou wolof) s'est accompagnée de mesures équivalentes pour les minorités.<sup>118</sup> C'est ainsi qu'on peut comprendre son insistance sur l'importance de la religion (musulmane et catholique) plutôt que sur l'islam tout court, et sur l'importance des terroirs et des langues plutôt que sur le wolof tout court. De même, de l'ère senghorienne à nos jours, la confection des gouvernements, bien que ce ne soit jamais reconnu en tant que tel, est un

---

<sup>116</sup> Entretiens à Dakar et Guediawaye, juillet 2003, automne 2004 et mars 2006. Cf. aussi Vandewiele & Merenda 1982 et Vaillant 2006 : 394.

<sup>117</sup> Ainsi, sous l'ère senghorienne, davantage de fêtes religieuses catholiques que musulmanes étaient reconnues comme des jours fériés officiels malgré l'importance numérique réduite de la communauté catholique (5%). Sur le plan de la politique linguistique, Donal Cruise O'Brien a bien montré le paradoxe du maintien presque artificiel au français malgré une wolofisation linguistique irréversible (Cruise O'Brien 1998). Sous Senghor donc, des entrepreneurs politiques se réclamant de la « majorité culturelle » ont été dans la position paradoxale de faire des demandes multiculturalistes à l'Etat pour la reconnaissance des « formes de vie » de cette majorité et l'institutionnalisation de ses référents culturels (faire des pèlerinages confrériques une fête officielle, officialiser le wolof etc...).

<sup>118</sup> La politique linguistique fournit un bon exemple de la méfiance de Senghor vis-à-vis du majoritarisme wolof. Senghor refusait de favoriser le wolof au dépend des autres langues nationales (Dumont 1983 : 267s). Quand il fut contraint de faire des concessions aux militants du nationalisme culturel wolof, il s'est arrangé pour que la réforme ne concerne pas uniquement la langue wolof. Ainsi, le 10 octobre 1975, deux décrets de codification linguistique ont été émis, un pour le wolof *et* un pour le serer, ce dernier étant d'ailleurs le premier (n°75-1025) et le Wolof le second... (n°75-1026). Senghor avait aussi imposé l'énumération alphabétique des langues nationales, mettant de ce fait le Wolof en dernier. Et il n'a cessé de minimiser l'importance numérique du wolof, insistant par exemple sur la richesse et l'importance numérique du pular (Senghor 1983: 13).

équilibre informel délicat, de telle sorte qu'au moins un catholique et au moins un joola soient ministres, ce qui est une forme de quota certes informel mais généralement respecté, et qui, si exceptionnellement ne l'est pas, suscite un scandale.<sup>119</sup>

Ce faisant, Senghor a pu créer une arène de débat sous forme de jeu à trois joueurs (l'Etat républicain, la majorité culturelle ou religieuse, les minorités) et non sous la forme d'un jeu binaire à somme nulle (majorité détenant l'Etat vs minorités, ou Etat tenu par minorité vs majorité dépossédée). La minorité catholique, héritant de sa situation historique privilégiée a ainsi toujours joué un rôle actif dans l'appareil d'Etat et dans l'appareil scolaire. Ainsi, malgré une homogénéisation sociale islamo-wolof croissante (Ndiaye 1996, Cruise O'Brien 1998, Diouf 2001), les minorités ont plus trouvé dans l'Etat républicain un allié qu'un ennemi.

Pour autant, l'Etat ne s'est pas aliéné les groupes dominants la société sénégalaise grâce à une politique parallèle d'« équidistance proportionnelle » *de facto*.<sup>120</sup> Au-delà de l'égle considération formelle, l'Etat sénégalais fait bel et bien attention au poids numérique des communautés. Le marqueur linguistique et culturel wolof est déterminant en politique, et Touba et Tivaouane jouent un rôle incomparablement plus important que Popenguine en politique. Un des moyens d'évaluer de façon concrète cette « équidistance proportionnelle » est de mesurer la taille des délégations officielles du gouvernement lors des manifestations religieuses et lors des journées culturelles dans les terroirs. Ainsi chacune des manifestations religieuses ou culturelles reçoit une délégation officielle qui vient par là manifester la reconnaissance officielle de l'Etat vis-à-vis de la communauté en question, mais la taille et la qualité de cette délégation fait l'objet de tous les commentaires et se lit comme une indication du poids politique et symbolique de telle ou telle communauté organisatrice. La délégation et la couverture médiatique est proportionnelle à cette importance de ladite communauté. Ce qui peut paraître anodin de premier abord fait en fait l'objet de commentaires nombreux et significatifs (Coulon 1998).

Ainsi donc, l'héritage senghorien est une politique d'égal respect formel et d'équidistance proportionnelle informelle vis à vis des communautés religieuses et culturelles. En adaptant le modèle républicain aux réalités sénégalaises, tout en circonscrivant une ligne rouge à ne jamais franchir (laïcité et intégrité territoriale), il s'est assuré que les majorités sociologiques bénéficient du maximum de considération plus ou moins proportionnellement à

---

<sup>119</sup> En fait cet équilibre informel mais subtil est formulé dans le langage plus acceptable de la cooptation régionale. La formation d'un gouvernement au Sénégal reste une alchimie très sensible, la clientèle politique des terroirs pouvant réagir violemment dans le cas de l'absence d'un « fils du pays » au gouvernement.

<sup>120</sup> L'expression est d'Augustin Simmel Ndiaye 2002:612.

leur puissance et capacité de mobilisation, tout en veillant à ce que celle-ci ne se fasse pas aux dépens des minorités culturelles et religieuses, sans cesse célébrées et mise à égalité symbolique avec les majorités. La politique de Diouf, qui a consisté à accommoder le modèle-islamo wolof mis à distance par Senghor, a donc pris acte des majorités sénégalaises, mais sans jamais se départir radicalement de cet idéal théorique senghorien de l'équidistance.

### **La présidence Wade : fin de l'équidistance?**

Avec l'arrivée au pouvoir du président Wade, le débat a été relancé. La notion d'équidistance est revenue de façon régulière dans les entretiens pour décrire l'idéal théorique du modèle républicain sénégalais, le seul légitime aux yeux de mes interlocuteurs, afin de souligner par contraste ce qui est perçu comme une rupture vis-à-vis de ce modèle sous la présidence Wade.<sup>121</sup>

Au plan religieux, Wade a été critiqué par une partie conséquente de l'intelligentsia républicaine pour ce qui a été perçu par elle comme la fin de l'équidistance telle qu'elle était pratiquée par Senghor et Diouf. Toutefois cette équidistance n'est pas toujours conceptualisée de la même façon au sein de l'élite républicaine et de la population. C'est au nom de la défense de l'idéal républicain de neutralité et de laïcité que l'affiliation ostentatoire de Wade à la confrérie mouride a été dénoncée par les intellectuels, parlant de « République couchée ».<sup>122</sup> Mais hors de la classe intellectuelle, les personnes critiques de ce comportement du président Wade l'ont moins fait en raison du mélange inacceptable entre le temporel et le spirituel que cela impliquerait, que parce qu'elle remet en cause l'équidistance et l'égalité entre communautés. Autrement dit, là où l'élite fait une critique républicaine de Wade, les gens ordinaires en font une critique multiculturaliste, au nom de la défense de l'équidistance et de la défense d'un principe de justice qui se réfère moins à l'idéal républicain de la laïcité qu'au répertoire plus universel d'une conception de la justice (« fairness »). Ainsi, dans les milieux populaires, Wade n'est pas critiqué pour sa religiosité apparente (qui est plutôt appréciée) mais pour son « favoritisme » supposé envers les mourides, et l'orientation du modèle islamo-wolof vers un modèle wolof-mouride.<sup>123</sup> Le « diffusionnisme mouride »

---

<sup>121</sup> Entretiens à Dakar et Guediawaye, juillet 2003, automne 2004 et mars 2006.

<sup>122</sup> Cf. Ousseynou Kane, "La République couchée", *Walfadjri*, May 8<sup>th</sup> 2000 à propos de la visite médiatisée de Wade à Touba dès son élection en mars 2000.

<sup>123</sup> A la présidentielle de 2007, malgré les efforts déployés, Wade a perdu dans les villes de Tivaouane et de Medina Baye, bastions de la Tijaniya, alors qu'il l'a emporté haut la main dans les bastions mourides de Touba, Mbacké et Diourbel. Et s'il l'a emporté dans des bastions tijanes comme le Fouta ce n'est que grâce à la cooptation de politiciens influents originaires du Fouta et tijanes. Pour une évaluation des nouvelles relations entre l'Etat et la confrérie mouride sous Wade, cf. Gervasoni & Gueye 2005.

(Havard 2005) est une réalité indéniable dans la jeunesse, mais l'attachement à l'équilibre confrérique n'en reste pas moins vivace.<sup>124</sup> De même, la suppression de l'affirmation du caractère laïc de l'Etat dans la première mouture de la Constitution de 2001, n'a guère ému au-delà des milieux intellectuels francophones républicains. Enfin le militantisme du CIRCOFS pour la réforme du Code de la Famille et un retour au statut personnel musulman tel qu'il se pratiquait dans les Quatre Communes a donné l'occasion à l'élite républicaine et laïque de se faire entendre et de l'emporter, le projet de réforme du CIRCOFS n'ayant pas été suivi par Wade. Mais là encore, c'est moins au nom de la défense de l'orthodoxie républicaine que le Code de la Famille a pu être critiqué au-delà des cercles de l'élite, que de son inapplicabilité aux réalités sociologiques sénégalaises.

Sur le plan du rapport aux terroirs, Wade a initié une autre rupture vis-à-vis de l'orthodoxie républicaine. La Constitution de 2001 reconnaît officiellement dans son préambule que la nation sénégalaise est formée de « composantes » dont elle reconnaît les « spécificités culturelles », ce qui serait une hérésie dans le modèle républicain français, si l'on se rappelle les polémiques autour de la notion, refusée par le Conseil Constitutionnel, de « peuple corse ».<sup>125</sup> La même année, une polémique est née de la proposition formulée par Wade (à l'initiative d'Iba Der Thiam) de retourner pour les noms de régions et de département aux toponymes précoloniaux, au nom du nationalisme culturel et supposément pour rendre plus légitimes les découpages administratifs aux yeux des populations. Les milieux républicains de l'élite ont crié au scandale, dénonçant en termes jacobins les risques de renaissance du « particularisme » et de « fragmentation nationale » d'un tel projet qui a finalement été retiré. Cependant, nul ne sait ce que les Sénégalais ont pensé de cette mesure au-delà de l'élite républicaine francophone.

Toujours en 2001, une déclaration faite par le président Wade selon laquelle le gouvernement allait « promouvoir l'alphabétisation de tous les fonctionnaires en Wolof » a suscité un vif débat. Devant le scandale, la présidence a dû diffuser un communiqué le lendemain, accusant le journaliste français de RFI d'avoir mal retranscrit les propos présidentiels : le Président avait voulu dire « en Wolof *et dans toutes les autres langues*

---

<sup>124</sup> De fait, la dynamique mouride et la non moins dynamique mouridologie font du modèle wolof-mouride le modèle dominant de la société et de l'historiographie sénégalaise. Il manque cependant des études sur les perceptions et réactions face à ce phénomène qui seraient fort instructives. La question demeure sensible au sein des élites sénégalaises et la querelle des chiffres entre mourides et tijanes, relancée par l'inflationnisme numérique mouride (ainsi des marabouts Cheikh Béthio Thioune ou Cheikh Modou Kara se flattant d'avoir de *millions* de talibé) ne s'estompe pas. Le recensement de 2002 donne les chiffres suivants, assez peu médiatisés en raison de leur caractère sensible : 49% de Tidianes, 31% de Mourides.

<sup>125</sup> Il est courant au Sénégal de parler *des* peuples du Sénégal. Cf. par exemple l'ouvrage *Peuples du Sénégal* (1996).

*nationales* », et le journaliste français n'aurait écrit que « en Wolof ». <sup>126</sup> Mais les réactions consternées à cette déclaration l'ont, là encore, été de deux points de vue assez différents. L'élite républicaine francophone l'a dénoncé comme un abandon du français, autrement dit comme une violation du principe républicain selon lequel l'unique langue officielle est le français, là où d'autres milieux l'ont dénoncé comme un favoritisme vis-à-vis du wolof et du mépris pour les autres langues parlées au Sénégal, autrement dit comme une rupture de l'équidistance. Le débat linguistique au Sénégal, jamais tranché car trop délicat, illustre à merveille les difficultés de cette équidistance théorique dès lors qu'il faut passer au stade des décisions concrètes : l'Etat devant se tenir à égale distance de langues également dignes car codifiées et reconnues par la constitution tout en tenant compte de leur poids numérique incomparables. <sup>127</sup>

On le voit la consécration institutionnelle ou officielle du modèle islamo-wolof associée à tort ou à raison à la présidence de Wade s'attire les foudres d'une double critique : d'un côté par l'élite républicaine défendant ses privilèges et sa conception d'un Etat républicain, de l'autre l'attachement des Sénégalais à la diversité culturelle et religieuse et la défense farouche de l'équidistance de l'Etat vis-à-vis des différentes composantes de la nation, témoignant d'une grande résilience du pluralisme culturel malgré la wolofisation indéniable.

Au total, si l'on tente un bref bilan depuis l'indépendance, on constate que malgré ses justifications théoriques et ses manifestations ritualisées, cette politique d'égal respect de l'Etat républicain n'a pas été réellement institutionnalisée. Il s'agit plutôt d'une pratique d'accommodation informelle, d'une pratique et d'un esprit multiculturaliste, derrière le paravent officiel et républicain de l'Etat sénégalais. Au plan de la pratique, ce modèle est proche d'une forme de consociationalisme, dont il emprunte moins les formes institutionnelles ou juridiques que l'*esprit*. <sup>128</sup> Le modèle « républicain » sénégalais n'est donc pas une forme figée et stable, mais un modèle tissé de compromis, souvent informels, dont les

---

<sup>126</sup> L'introduction dans 155 classes expérimentales de l'enseignement des langues nationales en 2002 a également donné lieu à un débat virulent, certaines associations linguistiques (notamment pulaar) dénonçant une répartition géographique inéquitable qui favoriserait le wolof.

<sup>127</sup> Ainsi le wolof parlé quasi universellement au Sénégal, soit par près de 10 millions de locuteurs, est-il placé à égalité symbolique et officielle avec une autre « langue nationale » comme le bassari parlé par quelques milliers de personnes.

<sup>128</sup> Par « esprit consociationnel » j'entends quelque chose de différent de la définition d'Arend Lijphart, qui implique, selon cet auteur, un degré d'institutionnalisation et de procédures formelles ainsi qu'une autonomie légalement reconnue des communautés. Ceci est loin d'être le cas au Sénégal, car ces *pratiques* consociationnelles sont absentes de la constitution et du droit. Par exemple, la Constitution n'énumère pas la liste des « composantes de la nation » évoquées symboliquement dans le Préambule. La collaboration poussée avec les confréries n'apparaît pas non plus dans le texte constitutionnel non plus que l'accommodation informelle avec les institutions traditionnelles de la collectivité lebu par exemple.

choix sont souvent invisibles. On peut argumenter que cette informalité et cette souplesse est précisément ce qui a fait sa légitimité et sa force, les accommodations mutuelles étant sans cesse retravaillées et renégociées. L'Etat républicain sénégalais est resté un Etat fort depuis son indépendance (Cruise O'Brien 2002 ; Gellar 2002) et jusque récemment encore les partisans d'une réforme du Code de la Famille (CIRCOFS) et le MFDC en Casamance ont appris à leur dépend que l'Etat seul décidait des règles du jeu et des frontières de ce dont il est légitime de parler dans l'espace public.<sup>129</sup> Toutefois, on peut alors se poser la question de son caractère démocratique, car qui finalement participe dans ces compromis informels, sans grand débat public, qui déterminent les paramètres de l'identité nationale et des relations entre l'Etat et les confréries ?

On peut également se demander si l'exception tant célébrée du « modèle républicain » sénégalais ou du « modèle islamo-wolof » et de leur conjonction en une « *success story* » sénégalaise<sup>130</sup> est moins une arène de débat qu'une célébration nationaliste, qui, à l'image de la célébration rétrospective et non critique du « modèle républicain » en France, évite de s'interroger sur les échecs et les non-dits du modèle, et si le discours de « l'exception sénégalaise », à destination à la fois interne et externe, ne fait pas au final écran vis-à-vis des dynamiques de transformation sociale lourdes de conflits potentiels.

---

<sup>129</sup> Sur la politisation du patriotisme local en Casamance et le conflit avec l'Etat cf. Faye 1994; Lambert 1998; Marut 2002; Foucher 2002; Diouf 2004; Awenengo 2005.

<sup>130</sup> Cf. Cruise O'Brien 1978 ; Mk. Diouf 1998; Villalon 1995: 43-60; Cruise O'Brien 1998; Gellar 2002, 2005:124-139.

## Bibliographie

- AMSELLE Jean-Loup, *Logiques métisses, Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot, 1990.
- AMSELLE Jean-Loup, *Vers un multiculturalisme français. L'empire de la coutume*, Paris, réed. Champs-Flammarion, 2001.
- AMSELLE Jean-Loup, SIBEUD Emmanuelle (dir.), *Maurice Delafosse. Entre orientalisme et ethnographie : l'itinéraire d'un africaniste (1870-1926)*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1998.
- APPLGATE Celia, *A Nation of Provincials: the German Idea of Heimat*, Berkeley, University of California Press, 1990.
- AUDRAIN Xavier, « Du « ndigël avorté » au Parti de la Vérité. Evolution du rapport religion/politique à travers le parcours de Cheikh Modou Kara (1999-2004) », *Politique Africaine*, n°96, 2004, 99-118.
- AWENENGO Séverine, « Les Joola, la Casamance et l'État (1890-2004). L'identisation joola au Sénégal », Thèse de doctorat, Paris, Université Paris-VII, 2005.
- BABOU Cheikh Anta, *Fighting the Greater Jihad: Amadu Bamba and the Founding of the Muridiyya of Senegal 1853-1913*, Athens, Ohio University Press, 2007.
- BADIANE-LABRUNE Céline & SMITH Etienne, « La production du savoir ethnologique par les instituteurs africains dans le *Bulletin de l'Enseignement de l'AOF* (1913-1960) et les « Cahiers Ponty » (1933-1945), communication au colloque « La Fabrique des savoirs en Afrique subsaharienne : acteurs, lieux et usages dans la longue durée », 13-15 mai 2009, Université Paris 7-Diderot.
- BAYART Jean-François, *L'Etat en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard, 1989.
- BAYART Jean-François, « Les chemins de traverse de l'hégémonie coloniale : anciens esclaves, anciens combattants, nouveaux musulmans », *Politique Africaine* 105, 2007, 201-240.
- BERENGER-FERAUD Louis Jean-Baptiste., *Les peuplades de la Sénégambie*, Paris, Ernest Leroux, 1879
- BETTS Raymond, *Assimilation and Association in French Colonial Theory 1890-1914*, New York, Columbia University Press, 1961.
- BOILAT David, *Esquisses sénégalaises*, [1853], Paris, Karthala, 1984.
- BOUCHE Denise, *L'Enseignement dans les territoires français de l'Afrique occidentale de 1817 à 1920 : mission civilisatrice ou formation d'une élite ?*, Université Panthéon-Sorbonne, Paris, 1974, 2 vol.
- BRIGAUD Félix, *Histoire traditionnelle du Sénégal*, Dakar, IFAN, 1962.
- BRUMMERT Ulrike, *L'universel et le particulier dans la pensée de Jean Jaurès. Fondements théoriques et analyse politique du fait occitan*, Tübingen, Narr, 1990.
- CHANET Jean-François, *L'école républicaine et les petites patries*, Paris, Aubier, 1996.
- CHRISTOPHE Jacqueline, BOELL Denis-Michel, MEYRAN Régis, *Du folklore à l'ethnologie*, Paris, Editions de la MSH, 2009.
- Colloque Senghor, *Senghor*, Colloque de Dakar, Presses Universitaire de Dakar, 1998.
- Colloque Senghor, *Léopold Sédar Senghor : la pensée et l'action politique*, Assemblée Nationale & OIF, 2006.
- CONFINO Alon, *The Nation as a Local Metaphor: Württemberg, Imperial Germany, and National Memory, 1871-1918*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1997.
- CONKLIN Alice, *A Mission to Civilize, The Republican Idea of Empire in France and West Africa, 1895-1930*, Stanford, Stanford University Press, 1997.
- CONKLIN Alice, « 'On a semé la haine' : Maurice Delafosse et la politique du Gouvernement général en AOF, 1915-1936, in Jean-Loup Amselle & Emmanuelle Sibeud (dir.), *Maurice Delafosse. Entre orientalisme et ethnographie : l'itinéraire d'un africaniste (1870-1926)*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1998, 65-77.
- COPANS Jean, *Les marabouts de l'arachide*, Paris, Le Sycomore, 1980.
- COQUERY-VIDROVITCH Catherine, « Nationalité et citoyenneté en Afrique occidentale française: originaires et citoyens dans le Sénégal colonial », *Journal of African History* 42, 2001.

- COULON Christian, *Le marabout et le prince. Islam et pouvoir au Sénégal*, Paris, Pédone, 1981.
- COULON Christian, « The Grand Magal in Touba : a Religious Festival of the Mouride Brotherhood in Senegal », *African Affairs*, Vol. 98, No. 391, 1999, pp. 195-210.
- COULON Christian, « La tradition démocratique du Sénégal : histoire d'un mythe », in C. Jaffrelot (dir.), *Démocraties d'ailleurs*, Paris, Karthala, 2000, 67-92.
- CROWDER Michael, *Senegal: a Study in French Assimilation Policy*, Londres, Oxford University Press, 1967
- CRUISE O'BRIEN Donal B., "Towards an 'Islamic Policy' in French West Africa", *Journal of African History*, 8, 1967, pp. 303-316
- CRUISE O'BRIEN Donal B., *The Mourides of Senegal: the Political and Economic Organization of an Islamic Brotherhood*, Oxford, Clarendon Press, 1971
- CRUISE O'BRIEN Donal B., « The shadow politics of wolofisation », *The Journal of Modern African Studies*, Vol. 36, No.1, 1998, pp. 25-46.
- CRUISE O'BRIEN Donal B., « Le sens de l'Etat au Sénégal », in Momar-Coumba DIOP (dir.), *Le Sénégal contemporain*, Paris, Karthala, 2002, 501-506.
- CRUISE O'BRIEN Donal B., DIOP Momar-Coumba, DIOUF Mamadou, *La construction de l'Etat au Sénégal*, Paris, Karthala, 2003.
- CRUISE O'BRIEN Donal B., *Symbolic Confrontations. Muslims Imagining the State in Africa*, London, Hurst, 2003.
- DAHOU Tarik, « Entre engagement et allégeance : historicisation du politique au Sénégal », *Cahiers d'Etudes Africaines*, 167, 2002, 499-520.
- DAHOU Tarik, *Entre parenté et politique*, Paris, Karthala, 2006.
- DELAVIGNETTE Robert, *Soudan Paris Bourgogne*, Paris, Grasset, 1935.
- DELAVIGNETTE Robert, *Service Africain*, Paris, Gallimard, 1946.
- DIA Mamadou, *Nations africaines et solidarité mondiale*, Paris, PUF, 1960.
- DIAGNE Pathé, *Pouvoir politique traditionnel en Afrique occidentale*, Paris, Présence Africaine, 1967.
- DIAGNE Souleymane Bachir, *Léopold Sédar Senghor, l'art africain comme philosophie*, Paris, Riveneuve éditions, 2007.
- DIARRA, Fatoumata Agnès et FOUGEYROLLAS, Pierre, *Relations interraciales et interethniques au Sénégal*, Dakar, IFAN, 1969.
- DIAW Aminata, « La démocratie des lettrés », in M.-C. Diop (dir.), *Sénégal : trajectoires d'un Etat*, Paris, Karthala-CODESRIA, 1992, 301-329.
- DIMIER Véronique, « Une analyse de l'administration coloniale signée Broussard », in Jean-Loup Amselle & Emmanuelle Sibeud (dir.), *Maurice Delafosse. Entre orientalisme et ethnographie : l'itinéraire d'un africaniste (1870-1926)*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1998, 21-38.
- DIMIER Véronique, *Le gouvernement des colonies, regards croisés franco-britanniques*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 2004.
- DIOP Cheikh Anta, *L'Afrique noire précoloniale*, Paris, Présence Africaine, 1960.
- DIOP Momar-Coumba, DIOUF Mamadou, *Le Sénégal sous Abdou Diouf. Etat et société*, Paris, k Karthala, 1990.
- DIOP Momar-Coumba, DIOUF Mamadou, « L'administration sénégalaise, les confréries religieuses et les paysanneries », *Africa Development*, Vol. 27, No. 2, 1992, pp. 65-87.
- DIOUF Makhtar, *Sénégal, les ethnies et la nation*, Dakar, NEAS [1994 UNRISD], 1998.
- DIOUF Mamadou, "The French Colonial Policy of Assimilation and the Civility of the Originaires of the Four Communes (Senegal): A Nineteenth Century Globalization Project", *Development and Change*, 29, 1998, 671-696.

- DIOUF Mamadou, *Histoire du Sénégal. Le modèle islamo-wolof et ses périphéries*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2001.
- DIOUF Mamadou, « Between Ethnic Memories and Colonial History in Senegal : The MFDC and the Struggle for Independence in Casamance », in B. BERMAN, D. EYOH & W. KYMLICKA (eds.), *Ethnicity and Democracy in Africa*, Oxford, James Currey, 2004 : 218-239.
- DREYFUS Martine, JUILARD Caroline, *Le plurilinguisme au Sénégal. Langues et identités en devenir*, Paris, Karthala, 2005.
- DRIVAUD Marie-Hélène, « La dynamique des langues à Ziguinchor : le cas du wolof », in Gouani E., Thiam N., *Des langues et des villes*, ACCT- Didier Erudition, 1996, 553-566.
- DULUCQ Sophie, « Des yeux africains derrière des lunettes européennes? Historiographie et logiques autochtones en AOF (c. 1900-c. 1930) », *Outres-Mers*, Nos 352-353, 2006, 15-32.
- DUMONT Pierre, *Le français et les langues africaines au Sénégal*, Paris, Karthala, 1983.
- FAYE Ousseynou, « L'instrumentalisation de l'histoire et de l'ethnicité dans le discours séparatiste en Basse-Casamance (Sénégal) », *Africa Spectrum*, 29 (1), 1994: 65-77.
- FOSTER E. A., « Rethinking "Republican Paternalism": William Ponty in French West Africa, 1890-1915 », *Outre-mers*, 2007, n° 356-357, 211-233.
- FOUCHER Vincent, "Cheated Pilgrims: Education, Migration and the Birth of Casamançais Nationalism (Senegal)", Ph.D in Political Studies, SOAS, 2002.
- GALVAN, Dennis, *The State must be our Master of Fire. How Peasants Craft Culturally Sustainable Development in Senegal*, Berkeley, University of California Press, 2004.
- GELLAR Sheldon, "Pluralisme ou jacobinisme: quelle démocratie pour le Sénégal ? », in Momar-Coumba DIOP (dir.), *Le Sénégal contemporain*, Paris, Karthala, 2002, 507-528.
- GELLAR Sheldon, *Democracy In Senegal: Tocquevillian Analytics In Africa*, London, Macmillan, 2005.
- GERVASONI Olivia & GUEYE Cheikh, "La confrérie mouride au centre de la vie politique sénégalaise: le "Sopi" inaugure-t-il un nouveau paradigme?", in GOMEZ-PEREZ Muriel (ed.), *L'islam politique au sud du Sahara*, Paris, Karthala, 2005, 621-639.
- GINIO Ruth, « Marshal Petain Spoke to Schoolchildren - Vichy Propaganda in French West Africa, 1940-1943 », *International Journal of African Historical Studies*, 33 (2), 2000, 291-312.
- GINIO Ruth, "Les enfants africains de la Révolution nationale : la politique vichyssoise de l'enfance et de la jeunesse dans les colonies de l'AOF (1940-1943) », *Revue d'histoire moderne et contemporaine* 49 (4), 2002.
- GIRARDET Raoul, *L'idée coloniale en France de 1781 à 1962*, Paris, La Table Ronde, 1972.
- GRANDHOMME Helene, "La politique musulmane de la France au Sénégal (1936-1964), *Canadian Journal of African Studies*, Vol. 38, No.2, 2004, pp. 237-278.
- HARRISON Christopher, *France and Islam in West Africa, 1860-1960*, Cambridge University Press 1988.
- HAVARD Jean-François, *Bul Faale ! Processus d'individualisation de la jeunesse et conditions d'émergence d'une « génération politique » au Sénégal, thèse de science politique*, Lille, Université de Lille 2, 2005.
- HYMANS Jacques-Louis, *L'élaboration de la pensée de Léopold Sédar Senghor : Esquisse d'un itinéraire intellectuel*, Thèse de Doctorat, FNSP, Paris, 1964.
- HYMANS Jacques-Louis, *Léopold Sédar Senghor. An Intellectual Biography*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1971
- IDOWU H. Oludare, "Assimilation in 19<sup>th</sup> Century Senegal", *Cahiers d'Etudes Africaines* 9 (2), 1969, 194-218.
- JAURES Jean, « Les petites patries », *La Revue de l'Enseignement Primaire*, n° 2, 1913.
- JEAN De DIANOUX Hugues, "Frédéric Mistral et Léopold Sédar Senghor", *Ethiopiennes* 13, 1978, 58-70.
- JEZEQUEL Jean-Hervé, « Maurice Delafosse et l'émergence d'une littérature africaine à vocation scientifique », in AMSELLE Jean-Loup & SIBEUD Emmanuelle, *Maurice Delafosse. Entre orientalisme et ethnographie : l'itinéraire d'un africaniste (1870-1926)*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1998, 90-104.

- JEZEQUEL Jean-Hervé, « Le théâtre des instituteurs africains en A.O.F. : pratique socio-culturelle et vecteur de cristallisation des nouvelles identités », in Odile Goerg, *Fêtes urbaines en Afrique noire*, Paris, L'Harmattan, 1999.
- JEZEQUEL Jean-Hervé, “*Les mangeurs de craies*”. *Socio-histoire d'une catégorie lettrée en situation coloniale. Les instituteurs diplômés de l'école normale William Ponty (c. 1900- c. 1960)*. Thèse de l'Ecole des Hautes- Etudes en Sciences Sociales, Paris, 2002.
- JOHNSON Wesley, *The Emergence of Black Politics in Senegal. The Struggle for Power in the Four Communes, 1900-1920*, Stanford, Stanford University Press, 1971.
- JOHNSON Wesley, « William Ponty and Republican Paternalism in French West Africa (1866-1915) », in L.H. Gann et Peter Duignan (dir.), *African Proconsuls : European governors in Africa*, 1978, 127-156
- KAMARA Shayk Muusa, *Florilège au jardin de l'histoire des Noirs: Zuhur al-basatin,1, L'aristocratie peule et la révolution des clercs musulmans, vallée du Sénégal*, (ed.) Jean Schmitz, Paris, CNRS Editions, 1998.
- KOPYTOFF Igor (ed.), *The African Frontier. The Reproduction of Traditional African Societies*, Bloomington, Indiana University Press, 1987.
- LAMBERT, Michael, « Violence and the war of words: ethnicity vs nationalism in the Casamance », *Africa*, 68 (4), 1998, 585-602.
- LEVTZION Nehemia, « The Early states of Western Sudan to 1500 », in Ajayi & Crowder (eds.), *History of West Africa*, London, Longman, 1971
- LIJPHART Arend, *The Politics of Accomodation. Pluralism and Democracy in the Netherlands*, Berkeley, University of California, 1968.
- LONDRES Albert, *Terre d'ébène*, [1929], Paris, Le Serpent à Plumes, 1998.
- LUCHAIRE François, *Naissance d'une Constitution : 1848*, Paris, Fayard, 1998
- MAMDANI Mahmoud, *Citizen and subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*, Princeton, Princeton University Press, 1996.
- MANCHUELLE François, « Assimilés ou patriotes africains ? Naissance du nationalisme culturel en Afrique francophone, (1853-1931) », *Cahiers d'Etudes Africaines*, n° 138-139, 1995, 333-368
- MARCSON Marc, « European-African Interaction in the Precolonial Period : Saint-Louis, Senegal, 1758-1854 », *Ph.D Thesis*, Princeton University, 1976
- MARUT Jean-Claude, « Le problème casamançais est-il soluble dans l'État-nation ? », in M.-C. DIOP (dir.), *Le Sénégal contemporain*, Paris, Karthala, 2002, 425-458.
- MEILLASSOUX Claude, “Rôle de l'esclavage dans l'histoire de l'Afrique occidentale”, *Anthropologie et Sociétés*, 2 (1), 1978, 117-148.
- MEYRAN Régis, *Le mythe de l'identité nationale*, Berg International, 2008.
- MICHEL Claude, “L'organisation coutumière (sociale et politique) de la collectivité léboue de Dakar”, *BCEHSAOF* 3, 1934.
- MOREAU Marie-Louise, « Ombres et lumières d'une expansion linguistique. Les attitudes des Diola et des Peul d'Oussouye à l'égard du wolof », *Langage et société*, No. 68, juin 1994, 63-88.
- MOUNIER Emmanuel, *L'éveil de l'Afrique noire*, Paris, Seuil, 1948.
- MOURALIS Bernard, *République et Colonies*, Paris, Présence Africaine, 1999.
- MOURALIS Bernard, PIROU Anne (dir.) , *Robert Delavignette, savant et politique (1897-1976)*, Paris, Karthala, 2003.
- NDIAYE Augustin Simmel « Une minorité confessionnelle dans l'Etat laïc. Point de vue d'un chrétien », in DIOP Momar-Coumba (ed.), *Le Sénégal contemporain*, Paris, Karthala, 2002, 601-616.
- NDIAYE Malick, *L'éthique ceddo et la société d'accaparement ou les conduites culturelles des Sénégalais d'aujourd'hui*, Dakar, P.U.D, t. 1, *Le Goorgi*, 1996, t. 2, *Les Moodu Moodu*, 1998
- NDIAYE, Théodore Ndok, *Initiation civique, Savoir pour agir*, Dakar, EENAS, 1999.

- NIANE Boubacar, « Sociologie des enseignants sénégalais : contribution à l'étude d'un groupe socioprofessionnel », Thèse de Doctorat d'Etat de Sociologie, Dakar, Université de Dakar, 1984.
- PARK Mungo, *Voyage dans l'intérieur de l'Afrique*, [1799], Paris, La Découverte, 1996.
- PASQUIER R., « L'influence de l'expérience algérienne sur la politique de la France au Sénégal (1842-1869) », in *Perspectives sur le passé de l'Afrique noire et de Madagascar. Mélanges offerts à H. Descamps*, Paris, Publication de la Sorbonne, 1974, 263-285.
- *Peuples du Sénégal*, Saint-Maur, Sépia, 1996.
- PIRIOU Anne, « Intellectuels colonisés et écriture de l'histoire en Afrique de l'Ouest c 1920 c 1945 », in *Décoloniser l'histoire ? De « l'histoire coloniale aux histoires nationales en Amérique latine et en Afrique (XIXe-XXe siècles)*, (eds.) S. Dulucq & C. Zytnicki, Paris, Société française d'histoire d'outre-mer, 2003.
- ROBINSON David, « French Islamic Policy and Practice in late nineteenth century Senegal », *Journal of African History*, Vol. 29, No. 3, 1988, 415-436
- ROBINSON David, *Paths of Accommodation: Muslim Societies and French Colonial Authorities in Senegal and Mauritania, 1880-1920* (Athens: Ohio University Press, 2000 [2004 pour la version française utilisée ici].
- SAMSON Fabienne, *Les marabouts de l'islam politique. Le Dahiratoul Moustarchidina Wal Moustarchidaty un mouvement néo-confrérie sénégalais*, Paris, Karthala, 2005.
- SAND Shlomo, « Jaurès et la question nationale », *Pluriel*, n°12, 1977, 31-52.
- SARR D., ROBERTS R., « The Jurisdiction of Muslim Tribunals in Colonial Senegal, 1857-1932 », in K. Mann, R. Roberts (eds), *Law in Colonial Africa*, London, Heinemann & James Currey, 1991, p 131.
- SCHAFFER Frederick, *Democracy in Translation: Understanding Politics in an unfamiliar Culture*, Cornell, Cornell University Press, 2000.
- SCHMITZ Jean, « Un politologue chez les marabouts », *Cahiers d'Etudes Africaines* 23 (91), 1983, 329-351.
- SCHMITZ Jean, « Introduction », in *Florilège au jardin de l'histoire des Noirs: Zuhur al-basatin*, 1, *L'aristocratie peule et la révolution des clercs musulmans, vallée du Sénégal*, (ed.) Jean Schmitz, Paris, CNRS Editions, 1998.
- SCHMITZ Jean, « L'ingénierie de la France puissance musulmane en Afrique de l'Ouest : réseaux et pratiques (fin XIXe-début XXe) », papier présenté lors de la *Journée d'étude du SEDET*, « Réseaux de savoirs en situation coloniale : figures, institutions, pratiques et politiques », Université Paris VIII, 30 avril 2003.
- SCHNAPPER Bernard, « Les tribunaux musulmans et la politique coloniale au Sénégal, 1830-1914 », *Revue historique du droit français et étranger*, 39, 1961, 90-128.
- SCHNAPPER Dominique, *La communauté des citoyens, Sur l'idée moderne de nation*, Paris, Gallimard, 1994.
- SEARING James, « *God Alone is King* » : *Islam and Emancipation in Senegal. The Wolof Kingdoms of Kajoor and Bawol 1859-1914*, Oxford, James Currey, 2002.
- SENGHOR Léopold Sédar, *Nation et voie africaine du socialisme*, Paris, Présence Africaine, 1961
- SENGHOR Léopold Sédar, *Liberté 1: Négritude et Humanisme*, Paris, Seuil, 1964.
- SENGHOR Léopold Sédar, « Un gouverneur humaniste », in : « Hommage à Robert Delavignette », numéro spécial de la *Revue française d'histoire d'Outre-Mer*, n° 194 à 197, 1967.
- SENGHOR Léopold Sédar, *Liberté 2: Nation et voie africaine du socialisme*, Paris, Seuil, 1971.
- SENGHOR Léopold Sédar, « Préface », in P. Dumont, *Le français et les langues africaines au Sénégal*, Paris, Karthala, 1983, 7-20.
- SMITH Etienne, « La nation 'par le côté' : politique des cousinages au Sénégal », *Cahiers d'Etudes Africaines*, 184, 2006, 907-965.
- SMITH Etienne, « Merging ethno-histories in Senegal: whose moral community? », in D. Peterson & G. Macola (eds.), *Recasting the Past: History Writing and Political Work in Twentieth Century Africa*, Ohio University Press, 2009, 213-232.
- SYLLA Assane, *Le peuple lébou de la presqu'île du Cap-Vert*, Dakar, NEAS, 1992.

- SWIGART Leigh, « Cultural Creolisation and Language Use in post-colonial Africa : the case of Senegal », *Africa*, Vol. 64, No. 2, 1994, 175-189.
- SWIGART Leigh, « Wolof, langue ou ethnie : le développement d'une identité nationale, in Gouani E., Thiam N., *Des langues et des villes*, ACCT- Didier Erudition, 1996, 545-552
- TAYLOR Charles, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Paris, Champs-Flammarion, 1997.
- THIESSE, Anne-Marie, *Ils apprenaient la France. L'exaltation des régions dans le discours patriotique*, Paris, Edition de la Maison des Sciences de l'homme, 1997.
- THIAM Ndiassé, « Nouveaux modèles de parlars et processus identitaires en milieu urbain : le cas de Dakar, in Gouani E., Thiam N., *Des langues et des villes*, ACCT- Didier Erudition, 1996, 495-512.
- THIAM Ousmane Niokhor, « Contribution à l'étude des "Cahiers William Ponty ». Le cas des monographies : présentation et analyse thématique », Mémoire de DEA d'Histoire, Université Cheikh Anta Diop, Dakar, 2004.
- TRAORE Bakary, LO Mamadou, ALIBERT Jean Louis, *Forces politiques en Afrique noire*, Paris, Presses Universitaires, 1966, 1-104.
- VAILLANT Janet, *Vie de Léopold Sédar Senghor : Noir, français et Africain*, Paris, Karthala-Sephis, 2006.
- VANDEWIELE Michel, MERENDA Peter F., « Senegalese Student's Perceptions of L. S. Senghor, Perceptual and Motor Skills, n° 154, 1982, 131-134.
- VARIKAS Eleni, « L'institution embarrassante. Silences de l'esclavage dans la genèse de la liberté moderne », *Raisons Politiques*, N°11, 2003, 81-96.
- VENGROFF Richard, CREEVEY Lucy & NDOYE Abdou, "Islamic Leaders' Values and the Transition to Democracy: The Case of Senegal", unpublished manuscript, University of Connecticut, 2005
- VILLALON, Leonardo A., *Islamic Society and State Power in Senegal, Disciples and Citizens in Fatick*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- WADE Abdoulaye, « Les doléances du Sénégal aux Etats Généraux de 1789 », *Géopolitique Africaine*, No. 7-8, octobre 2002.
- WILDER Gary, *The French Imperial Nation-State. Negritude and Colonial Humanism between the Two World Wars*, Chicago, Chicago University Press, 2005.
- ZUCCARELLI François, *La vie politique sénégalaise : 1789-1940*, Centre des hautes études sur l'Afrique et l'Asie modernes, 1987