

François Manchuelle

Assimilés ou patriotes africains ? Naissance du nationalisme culturel en Afrique française (1853-1931)

« Nous étions pleins de nostalgie,
mais résolument progressistes »
(Mariama Bâ 1987 : 32).

C'est un lieu commun dans les milieux universitaires aux États-Unis, où j'enseigne, de dire que le colonialisme français en Afrique dut sa stabilité à la formation d'une élite noire collaborationniste — une élite de « Français noirs »¹. Cette vue présente certaines ressemblances avec l'idée que les Français, et les Africains francophones eux-mêmes, ont de la colonisation : celle-ci aurait eu pour but l'assimilation — c'est-à-dire la transformation des colonies en autant de nouvelles provinces françaises. De même que l'école de la République servit à détruire les cultures régionales et à faire du français la seule langue véhiculaire en métropole, de même l'enseignement colonial aurait eu pour but d'éliminer les cultures locales « outre-mer », et ce avec un certain degré de succès parmi les élites. (Voir, par exemple, Person 1985 ; Memmi 1973 ; Fanon 1965 ; Kesteloot 1965.)

Or certains spécialistes présentent une image assez différente des faits. La politique coloniale française en Afrique noire ne fut assimilationniste qu'à ses débuts, entre 1848 et la fin du XIX^e siècle. La politique d'assimilation ne fut d'ailleurs jamais formulée de façon cohérente, et son application

1. Il serait intéressant d'examiner quel rôle joua le grand intellectuel noir américain W.E.B. Du Bois dans la production de cette image. Ainsi : « The secret of French power [in Africa] is her refusal to draw a color line. A Negro of ability can get recognition and preferment. He can, if he has the money, attend school in France. He can exploit his fellow Negroes as completely and as cruelly as any white man if he has capital. Thus the black mass is drained of its natural leadership ; the authority and ancient social customs of the tribe are replaced by Paris ideals and the black mass festers » (Du Bois 1955). Du Bois avait exprimé cette idée dès 1925 : « But [Blaise] Diagne is a Frenchman who is accidentally Black » (Du Bois 1925).

comporta d'importantes exceptions. Par exemple, l'administration du gouverneur Faïdherbe au Sénégal (1854-1861 et 1863-1865) créa un système de tribunaux musulmans officiels, et gouverna l'intérieur du pays par l'intermédiaire de chefs africains choisis parmi les familles régnantes traditionnelles (Barrows 1978). Dès la fin du XIX^e siècle (c'est-à-dire pour la plus grande part de la période coloniale puisque, à l'exception du Sénégal et de quelques comptoirs côtiers, l'Afrique française fut conquise entre 1880 et 1900), l'« association » remplaça l'assimilation comme doctrine officielle de la colonisation. On a décrit l'association comme un équivalent français de l'*Indirect Rule* britannique : en théorie, l'association avait pour but de faire « évoluer » l'Afrique dans le respect de ses institutions et ses figures d'autorité traditionnelles, par l'intermédiaire desquelles les peuples colonisés seraient « associés » à l'effort colonial français (Betts 1961). Mais en fait, ni l'association ni l'assimilation ne furent pleinement appliquées parce que l'administration coloniale sur le terrain dut répondre au double impératif de l'adaptation aux conditions locales et du maintien de la paix civile (Crowder 1964). L'association, cependant, eut une incidence sur la politique de l'enseignement en Afrique française : dès les années vingt, les écoles coloniales eurent des programmes « africanisés », qui prêtaient attention à la géographie et à l'histoire du continent, et qui tentaient de présenter les connaissances de manière compréhensible pour des élèves africains (Bouche 1975 ; Sabatier 1985).

Le livre de G. Wesley Johnson sur la naissance de la vie politique moderne au Sénégal en 1900-1920 a introduit un élément nouveau et capital dans la discussion (Johnson 1992). On sait que les Africains nés à Saint-Louis, Gorée, Dakar, ou Rufisque — les « originaires des Quatre Communes » du Sénégal — possédaient les mêmes droits civils et politiques que les citoyens français depuis 1848, mais par une anomalie très particulière dans l'empire colonial, ils conservaient leur juridiction musulmane dans certains cas précis — leur statut personnel. Le livre de Johnson relate comment certains éléments de l'administration coloniale en vinrent à remettre en question ces droits à partir de 1903, arguant de l'impossibilité de reconnaître comme citoyens français des gens qui n'étaient pas Français par leur culture (à commencer par leur langue, peu d'originaires parlant le français) et qui n'étaient pas entièrement sous la juridiction du Code civil. Les membres du parti « Les Jeunes Sénégalais », le premier parti moderne en Afrique francophone, fondé en 1912, se mobilisèrent contre cette interprétation. Avec leur soutien, Blaise Diagne fut élu député du Sénégal en 1914. Il fut le premier Africain noir à siéger dans un parlement européen. On présente généralement Blaise Diagne, particulièrement aux États-Unis, comme un collaborateur et un assimilationniste (Manning 1988)². Mais G. W. Johnson a montré que le politicien sénéga-

2. Pour un jugement comparable dans un ouvrage en français récent, voir DIENG 1990.

lais luttâ avec succès pour que les originaires des Quatre Communes soient reconnus comme citoyens français sans avoir à renoncer à leur statut personnel islamique. En d'autres termes, Blaise Diagne et ses partisans désiraient une assimilation politique qui permettrait aux Africains d'obtenir une parcelle de pouvoir au sein du système colonial. Mais ils rejetaient une complète assimilation culturelle.

La nouvelle direction introduite par le travail de G. W. Johnson est très importante car elle suggère que certains des mouvements et des personnalités considérées jusqu'à présent comme assimilationnistes ont pu être en fait nationalistes (ou « proto-nationalistes ») en termes culturels, bien qu'assimilationnistes en termes politiques. On peut vérifier la justesse de cette proposition en examinant le cas de Léopold Sédar Senghor. Comme on sait, Senghor fut le fondateur, au milieu des années trente, en compagnie d'Aimé Césaire et de Léon-Gontran Damas, du mouvement de la négritude, très influent après la Seconde guerre mondiale, par l'intermédiaire de son organe la revue *Présence africaine*. Senghor définissait la négritude comme la recherche des « valeurs communes du monde noir », dont les plus importantes seraient les valeurs communautaires (famille étendue et solidarité villageoise) et l'émotion (exprimée dans l'art, la musique et la danse africaines), que Senghor opposait à l'individualisme et au rationalisme occidentaux. On remarquera que le mouvement de la négritude après 1947 (année de la fondation de *Présence africaine*) parut, du moins initialement, davantage intéressé à définir un nationalisme culturel qu'à lutter pour l'indépendance. Cette attitude lui fut vivement reprochée par une nouvelle génération d'intellectuels engagés, au sein de laquelle Frantz Fanon fut la personnalité la plus marquante. L'ouvrage de référence sur la négritude aux États-Unis est le livre de Lillian Kesteloot *Écrivains noirs de langue française* (Kesteloot 1965). Celui-ci présente la négritude comme très inspirée par la « Harlem Renaissance ». Comme on sait, la « Harlem Renaissance » atteint sa maturité avec la publication de l'anthologie *The New Negro* d'Alain Locke en 1925, qui contenait des textes de Countee Cullen, Langston Hughes, Claude McKay, etc. (Locke 1925). Des études plus récentes, cependant, montrent que la « Harlem Renaissance » fut influencée dès ses débuts par des écrivains francophones. Locke, Hughes et McKay vinrent à Paris au cours des années vingt et trente, et y rencontrèrent des écrivains noirs français. René Maran, en particulier — le premier Noir à recevoir le Prix Goncourt pour son célèbre roman *Batouala*, eut une influence importante sur Alain Locke, et sur tous les écrivains noirs américains de cette période en général (Fabre 1991)³. Tout ceci suggère un courant d'influences réciproques des deux côtés de l'Atlantique, plutôt qu'un mouvement à sens unique allant des intellectuels noirs américains vers les intel-

3. Le journal de Marcus GARVEY, *The Negro World*, ne consacra pas moins de six articles à *Batouala* après sa publication (MARTIN 1983 : 95-99).

lectuels noirs francophones. Dans un autre article, j'ai essayé de montrer que les idées de Blaise Diagne — son acceptation de l'assimilation politique et son rejet de l'assimilation culturelle — étaient déjà présentes dans les écrits des Antillais noirs francophones au XIX^e siècle et au début du XX^e siècle (Manchuelle 1992). Une tradition intellectuelle noire indépendante existait donc en France avant tout contact avec les Noirs américains. Dans mon texte précédent, cependant, je n'avais étudié cette question que d'un point de vue politique, avec seulement quelques références marginales à l'aspect culturel.

Or, si comme le soutient Wesley Johnson, les Africains francophones voulaient initialement l'assimilation politique tout en rejetant l'assimilation culturelle, il s'ensuit que des textes culturels, qui ont été considérés jusqu'à présent comme assimilationnistes parce qu'ils font l'éloge de la France et qu'ils exhortent les Africains à se considérer comme Français, pourraient être en fait implicitement nationalistes dans la mesure où ils louent la culture africaine et ne préconisent pas l'abandon de cette culture comme préalable à l'assimilation politique.

Un certain nombre de références éparses ont inspiré la présente réflexion. Birago Diop, qui fut l'un des fondateurs de la négritude, relate dans le premier volume de ses souvenirs, *La plume raboutée*, que lorsqu'il était enfant à Dakar au cours des années vingt, il eut pour instituteur à l'école de la rue de Thiong, un certain M. Abdoulaye Camara, qui enseignait toutes les matières du programme, y compris les sciences, en wolof (B. Diop 1978 : 30-31). Il est intéressant de comparer ce renseignement au fait que le parti Jeunes Sénégalais, fondé en 1912, choisit comme président le notable Thiécouta Diop, qui ne parlait que wolof, bien que tous les autres membres du groupe aient été formés par l'école française (la plupart étaient d'ailleurs instituteurs) (Johnson 1992 : 188). Une autre référence qui attira mon attention est un texte sur les griots, écrit par les Sénégalais Amadou Mapaté Diagne et Télémaque Sow dans le *Bulletin de l'Enseignement de l'Afrique Occidentale Française* l'organe officiel du service de l'enseignement de l'A.O.F. (Diagne & Sow 1916). Amadou Mapaté Diagne joua un rôle important dans le service de l'enseignement en Afrique Occidentale Française dans l'entre-deux-guerres et Télémaque Sow fut une des figures de proue du journalisme sénégalais et de l'opposition de gauche à Blaise Diagne à la même époque. J'avais eu aussi la bonne fortune de découvrir à la Bibliothèque nationale deux textes de personnalités politiques contemporaines de colonies françaises hors de l'A.O.F. qui, tout en louant la colonisation française, célébraient également les cultures indigènes traditionnelles. Le premier était écrit par le petit-fils d'Abd-el-Kader, l'émir Khaled, qui fut associé au mouvement Jeune Algérien (lequel inspira probablement les Jeunes Sénégalais) (Ageron 1968 : 1025-1055)⁴. Dans son opuscule, publié en 1913,

4. Sur l'émir Khaled, voir AGERON (1968 : 1050-1052). Je discute le rapport entre les Jeunes Sénégalais et les Jeunes Algériens dans MANCHUELLE (1992).

l'émir Khaled faisait l'éloge de la France et revendiquait l'extension des droits civiques et des libertés civiles françaises aux Algériens musulmans, mais il faisait *aussi* l'éloge des civilisations musulmanes du passé, en des termes que ne renieraient probablement pas les nationalistes maghrébins modernes (Khaled 1913)⁵. L'autre texte était du Malgache Samuel Stefany, qui fut une personnalité importante au sein des cercles communistes et pan-africains des années vingt à Paris (Dewitte 1985). Sa brochure, basée sur des sources orales, retraçait l'histoire du royaume malgache de Vakinankaratra, des origines à la conquête française. Bien qu'elle se terminât par une apologie de la conquête française, l'étude mettait en exergue les accomplissements du royaume au temps de son indépendance (Stéfany 1912).

Ces références semblaient suggérer que les mouvements et les personnalités politiques intéressés par l'assimilation politique pouvaient vouloir aussi la préservation des cultures africaines. Les renseignements recueillis dans le présent article, je pense, confirmeront cette intuition initiale. En même temps, ils permettront peut-être de jeter un jour nouveau sur le rôle des Africains dans la défense et l'illustration de leur patrimoine culturel : les intellectuels africains du XIX^e siècle et du début du XX^e siècle ne se contentaient pas de faire l'éloge du passé — une attitude « passiste » que ses critiques ont reproché à la négritude — ils essayaient de définir une nouvelle identité pour l'Afrique.

Précisons que la présente étude n'a aucune prétention à l'exhaustivité. Le champ de l'histoire intellectuelle de l'Afrique francophone au XIX^e siècle et au début du XX^e siècle est important et mal connu. Il s'agit ici d'ouvrir une réflexion à travers une exploration préliminaire des textes⁶.

Les précurseurs créoles (milieu du XIX^e siècle)

Les administrateurs coloniaux s'intéressèrent très tôt à l'étude du folklore et de la société africaines. La première collection de contes traditionnels africains à être publiée en français (et peut-être la première à être publiée en une langue européenne) fut probablement les *Fables sénégalaises* (1828) du baron Jacques-François Roger, qui fut gouverneur du Sénégal de 1816 à 1826 (Roger 1828). Roger écrivit également une étude sur la langue wolof (*id.* 1829). Au cours des années qui suivirent, des voyageurs et administrateurs français publièrent rapports et études qui stimulèrent un certain intérêt pour l'Afrique (Mollien 1822 ; Caillié 1830 ; Raffanel 1846 ; Bouët-Willaumez 1848). Ces études ne nous concernent

5. Sur les rapports de l'émir Khaled avec les Jeunes Algériens, voir AGERON (1968).

6. Parmi les textes non examinés ici, et qui mériteraient qu'on leur porte attention, se trouvent les travaux de l'érudit Shaikh Musa Kamara (1864-1945), voir ROBINSON (1988) ; et la revue *Dakar-jeunes* (publiée dans les années 1940).

pas directement ici, sauf en ce qu'elles ont pu influencer des auteurs sénégalais, ou tout au moins créer un climat favorable à leur publication. En 1853, l'abbé Pierre-David Boilat, un prêtre sénégalais, publiait ses *Esquisses sénégalaises* (Boilat 1984). On a souvent écrit que Boilat était un Noir, mais il était en fait Créole, c'est-à-dire homme de couleur, né de père français blanc et de mère créole, à Saint-Louis, la vieille capitale du Sénégal colonial. Les Créoles de Saint-Louis et Gorée, comme on sait, étaient généralement négociants ou agents commerciaux ; ils étaient les intermédiaires obligés du commerce français dans la colonie, qui n'était alors guère plus étendue que les villes de Saint-Louis et Gorée, dont ils dominèrent la société au moins jusqu'au milieu du XIX^e siècle. Après 1848, l'importance des Créoles commença à décliner à mesure que leurs esclaves, libérés par la Deuxième République, devenaient à leur tour intermédiaires commerciaux, et que la liberté du commerce permettait aux négociants français, particulièrement aux maisons bordelaises, de pénétrer directement le marché sénégalais, et de se passer de l'entremise des Créoles.

Les *Esquisses sénégalaises* contiennent des pages autobiographiques sur les entreprises missionnaires de Boilat au Sénégal, et des descriptions ethnographiques très détaillées des peuples sénégalais au milieu desquels Boilat officiait, en particulier les Serer et les Wolof. Mais le livre renferme également des jugements de valeur sur la société sénégalaise, et des propositions d'avenir pour la colonie à un moment critique de son histoire. Boilat y apparaît comme un catholique fervent, mais d'opinions libérales et abolitionnistes modérées. Ainsi, trace-t-il un portrait très favorable de la « République des Nones », au sud de Dakar, dans sa résistance aux raids esclavagistes des royaumes voisins du Siin et du Kajoor, tandis qu'il fustige en témoin oculaire la brutalité de leurs aristocrates *cedo* — dont les principales occupations semblaient être la boisson et la capture d'esclaves. Le livre reproduit également le texte d'un discours public fait par Boilat devant le gouverneur Bouët-Willamez en 1843 à l'occasion de l'ouverture de la première école secondaire du Sénégal, qui devait son existence à Boilat lui-même (Boilat 1984 : 230-238). Le discours débute par le célèbre verset d'Isaïe : « Levez-vous, Jérusalem ». Il compare la situation présente de l'Afrique à celle du peuple d'Israël après sa captivité à Babylone. Comme lui, écrit Boilat : « Cette terre d'Afrique, aujourd'hui si barbare et si sauvage, pardonnez l'expression, c'est un ami qui vous parle, cette partie du monde la plus inconnue et jusqu'ici si délaissée, a eu son temps de gloire et de prospérité. » « Bien des siècles avant nous », commente Boilat, pour son public en majorité composé de Créoles ou de Noirs saint-louisiens,

« [l'Afrique] a produit les premières lumières du monde ; des Pères de l'Église, dont les savants ouvrages excitent aujourd'hui encore notre admiration, ont été des Africains comme vous. Saint Augustin, le plus savant de son siècle, le fameux Tertullien, saint Cyprien, et tant d'autres, avaient le sang africain dans les veines ; c'étaient des hommes universels, toutes les sciences leur étaient familières » (Boilat 1984 : 231-232).

Quel événement avait donc « changé cet or en un vil métal ? » C'était l'islam, répondait Boilat. L'islam était une religion amenée par la force en Afrique, et qui maintenait les Africains dans un état de servitude et de corruption⁷. Boilat pensait, cependant, qu'il était possible de régénérer le Sénégal en établissant près de Saint-Louis des colons chrétiens noirs, Antillais nouvellement libérés de l'esclavage. Le commerce libre devrait être abandonné, et le gouvernement devrait revenir à la politique d'encouragement à l'agriculture, politique qu'il avait poursuivie sous l'administration du baron Roger en 1816-1826. Les colons noirs antillais constitueraient une population agricole française et chrétienne qui ferait revivre l'économie et la société déclinantes du Sénégal.

Si on en excepte ses diatribes anti-islamiques, le contenu de ce discours présente de grandes similarités avec celui de publications d'abolitionnistes anglais et américains, tant blancs que noirs, de la même époque. Ces derniers cherchaient également la « régénération » ou la « rédemption » de l'Afrique (ce qui pour eux voulait dire : sa modernisation et la fin de la traite et de l'esclavage) par « la Bible et la Charrue », et par la colonisation de Noirs chrétiens en Afrique — plan qui reçut un commencement de réalisation en Sierra Leone et au Liberia. Boilat — comme les intellectuels noirs sierra léonais et libériens de l'époque (par exemple Africanus Horton et le jeune Edward Blyden) — acceptait l'idée, courante à l'époque, de l'Afrique comme actuellement « barbare », mais cela ne l'empêchait pas de trouver des sujets de fierté dans le passé de l'Afrique et de désirer la voir rattraper l'Europe dans les domaines économique, éducationnel et social⁸.

D'ailleurs, la caractérisation de l'Afrique comme « barbare » reçoit de très importants correctifs dans le livre de Boilat. Il y fait un compte rendu très équilibré de la société africaine, qui est à la fois très bien documenté (il est important de noter que Boilat parlait le wolof et le serer) et, par beaucoup d'aspects, très flatteur. Ainsi, si Boilat a des mots très durs pour les expéditions de pillage et d'esclavage des aristocraties militaires sénégalaises, il décrit également ses audiences auprès des rois du Siin et du Kajoor, et même du Fara-Kaba, le redouté commandant des forces militaires du Kajoor, au cours desquelles il fut traité avec décorum et même

7. Ces vues justifiaient évidemment le maintien de la domination de l'oligarchie créole au Sénégal, mais elles étaient aussi très probablement influencées par un ouvrage de l'abbé Grégoire, le plus important des abolitionnistes français de la période révolutionnaire. Dans son *Manuel de piété à l'usage des hommes de couleur et des noirs*, publié en 1818, Grégoire soutient qu'après une période de prospérité durant l'époque chrétienne : « Dans les septième et huitième siècles, l'Afrique fut de nouveau ravagée par les invasions des Sarrasins ou Musulmans. Alors on recommença de vendre des esclaves ; et cet infâme commerce s'est perpétré jusqu'à ces derniers temps » (GRÉGOIRE 1818 : 51).

8. Sur les abolitionnistes et les intellectuels noirs africains anglophones au XIX^e siècle, voir JULY (1968) ; WILSON (1969).

avec bonté. Le livre contient une excellente description de la culture orale wolof, qui est peut-être encore aujourd'hui l'une des meilleures du genre. Quand Boilat dépeint la passion que les Wolof ont pour la conversation, au lieu de caractériser ce passe-temps comme un bavardage oisif, comme aurait pu le faire un voyageur européen ignorant de la langue, il montre que celle-ci avait généralement pour objet des points difficiles de morale, faisant référence à une philosophie orale. Il note les références fréquentes faites dans les conversations, les proverbes et les contes wolof au philosophe légendaire Kotje-Barma (c'est Boilat qui emploie le mot « philosophe »). Il fait un exposé assez détaillé des histoires dont Kotje-Barma est le héros, et de ses enseignements moraux et philosophiques. Enfin, il réserve une place importante à la description du raffinement de la politesse sénégalaise. Au total, Boilat présente la société wolof comme viciée, mais la culture wolof comme humaine et, pour employer un mot que lui-même n'utilise pas, civilisée. De même, bien que Boilat ait des mots très durs pour l'islam, il n'hésite pas à faire l'éloge des marabouts sénégalais, dont il compare l'ascétisme et l'abnégation à la piété prétentieuse et superficielle des chrétiens de son époque.

Deux ans après la publication des *Esquisses sénégalaises* parut un autre ouvrage, *De la Sénégambie française*, écrit par Frédéric Carrère et Paul Holle (Carrère & Holle 1855). Holle était un Créole né à Saint-Louis, et doit donc, comme Boilat, être considéré comme un auteur sénégalais⁹.

De la Sénégambie française est un tableau ethnographique des sociétés de la Sénégambie, en particulier des sociétés wolof et « maures » avec lesquelles Saint-Louis était en contact. L'ouvrage critique durement le « féodalisme » des sociétés traditionnelles africaines, et particulièrement des guerriers *cedo*. Cependant, bien que Carrère et Holle condamnent l'esclavage traditionnel, ils notent correctement que les esclaves wolof ne travaillaient que les deux tiers de leur temps pour leurs maîtres et utilisaient le reste à travailler sur leurs champs personnels ou à tisser le coton pour leur propre compte. Ils notent également la condition privilégiée des esclaves royaux. Comme *Esquisses sénégalaises*, *De la Sénégambie française* est hostile à l'islam, mais au contraire de son prédécesseur, l'ouvrage critique l'esprit protectionniste des vieilles familles sénégalaises (c'est-à-dire créoles). La conclusion du livre préconise un plan de recrutement au Sénégal de travailleurs « à temps » (sous servitude temporaire) qui iraient travailler pendant dix ans sur les plantations des Antilles françaises, avant d'être installés près de Saint-Louis. Ces anciens « travailleurs à temps » rapatriés formeraient l'embryon d'une société française et chrétienne au Sénégal. L'ouvrage trace enfin les grandes lignes d'un plan de développement de la vallée du Sénégal grâce à l'emploi de péniches tirées par des

9. Paul Holle fut rendu célèbre par sa défense du fort de Médine contre les forces d'El Haj Umar Tal en 1855.

remorqueurs à vapeur : cette révolution dans les transports rendrait possible un accroissement spectaculaire de la production et de l'exportation des arachides.

De la Sénégambie française présente donc de nombreuses similarités avec le livre de l'abbé Boilat. Tous deux plaident pour la création d'une société chrétienne au Sénégal — que les Créoles, catholiques, continueraient à dominer. Il est vrai que l'ouvrage soutient la liberté du commerce, que Boilat rejette, ce qui correspondait probablement aux vues des jeunes Créoles, alors que le livre de Boilat reflète celles de la vieille génération, plus conservatrice. Mais au-delà de ces sujets d'intérêt pour les Créoles, les deux ouvrages expriment des idées fort semblables à celles des écrivains noirs qui prirent leur relève à la fin du XIX^e siècle et surtout au XX^e siècle, et que nous allons maintenant passer en revue. Leurs auteurs condamnent les aristocraties militaires et l'esclavage traditionnel, mais en même temps, ils rêvent d'un Sénégal qui rattraperait l'Europe dans les domaines économiques et sociaux, et ils font l'éloge des cultures africaines qu'ils connaissent bien et, d'une façon générale, ils font preuve d'un « patriotisme africain ».

Premiers auteurs africains : Yoro Dyâo

Dans les années 1850, on note un intérêt accru pour l'Afrique chez les auteurs français. Sous l'administration du gouverneur Faidherbe, la France commence à poser les bases, encore très mal définies, d'un empire africain. Parallèlement, il se publie un nombre accru de textes sur le Sénégal, dont peut-être la majorité des auteurs sont des administrateurs coloniaux. Faidherbe lui-même fut l'auteur de nombreuses études linguistiques et ethnographiques (Faidherbe 1859, 1882, 1887 ; Bérenger Féraud 1879, 1885)¹⁰. C'est à partir de cette époque que le journal officiel de la colonie, *Le Moniteur du Sénégal* commença à publier des articles consacrés à l'ethnographie et à l'histoire locales.

L'administration de Faidherbe eut également des conséquences importantes en ce qui concerne l'enseignement dans la colonie. Jusqu'en 1855, les écoles françaises au Sénégal étaient entre les mains d'une œuvre de laïcs catholiques, les Frères de Ploërmel. La plupart des Sénégalais étant musulmans, ceux-ci craignaient évidemment que leurs enfants ne deviennent des « nazaréens » (chrétiens) s'ils les envoyaient à l'école française, d'où son peu de succès. En 1855, cependant, Faidherbe donna une direction et des programmes laïcs à l'« École des otages », qui formait des fils de chefs et d'aristocrates africains à de futures responsabilités comme chefs officiels nommés par l'administration coloniale (c'est pour cette rai-

10. Voir aussi le journal officiel du Sénégal, *Le Moniteur du Sénégal*.

son que cette institution fut par la suite appelée « École des fils de chefs »), et comme agents de l'administration coloniale (beaucoup d'anciens élèves de l'École devinrent interprètes, petits fonctionnaires et instituteurs). En 1864, un ancien élève, Yoro Dyâo, publia dans *Le Moniteur du Sénégal* une « Histoire des Damels [rois] du Kajoor [le plus important des royaumes wolofs du Sénégal] » (Dyâo 1864 : 448-453).

Yoro Dyâo, né en 1847, était le fils de Fara Penda, un aristocrate wolof allié aux Français, qui fut nommé chef du Waalo (un autre royaume wolof) par le gouverneur Faidherbe. Yoro Dyâo fut en 1856 l'un des premiers élèves de l'« École des Otages » après sa réorganisation en établissement laïque par Faidherbe. Il termina ses études en 1860, et en qualité de meilleur élève de sa promotion, il lut son discours de remerciement au gouverneur Faidherbe. Il alla ensuite rejoindre au Waalo le cercle de Foss, dont il avait été nommé chef en 1859. Il participa à plusieurs expéditions militaires françaises au Futa Toro et au Jolof. Sa carrière officielle fut, selon son biographe français R. Rousseau, « mouvementée ». Il fut limogé par l'administration coloniale cinq fois, à la suite d'intrigues familiales, et aussi sous l'accusation de détournements de fonds. Il fut cependant régulièrement réintégré (en général à la tête d'un nouveau district), jusqu'à son renvoi définitif en 1914. Il mourut en 1919, probablement à Khouma (Xuma) au Waalo (Introduction par R. Rousseau, ed., Dyâo 1930 : 1 [133]-2 [134]).

Yoro Dyâo semble avoir eu l'intention d'écrire une étude très ambitieuse sur l'histoire et la société de l'ensemble des pays wolof, mais il ne put aller au bout de ce projet. Les parties terminées de son étude furent écrites sur des cahiers que Yoro Dyâo utilisa comme notes pour rédiger l'article précité dans *Le Moniteur du Sénégal* de 1864. Deux des cahiers de Yoro Dyâo furent par la suite publiés dans la *Revue d'Ethnographie* en 1912, et enfin, la totalité des cahiers, sous une forme considérablement revue et corrigée, fut publiée en 1930 dans le *Bulletin du Comité d'Études historiques et scientifiques de l'A.O.F.* Je n'ai pas encore pu me procurer l'étude publiée dans *Le Moniteur* en 1864 ; les commentaires qui suivent sont basés sur la version des cahiers publiée en 1930 (Dyâo 1930).

Le projet originel de Yoro Dyâo était d'écrire une histoire de l'empire du Jolof. L'empire du Jolof domina les pays wolof du Sénégal entre le XIII^e et le XVI^e siècle, après quoi ses provinces constitutives (tel le Kajoor) devinrent de fait indépendantes, bien qu'elles aient continué symboliquement à prêter allégeance au *bourba* (empereur) du Jolof. Il apparaît clairement dans ses cahiers que l'intention de Yoro Dyâo n'était pas d'écrire seulement l'histoire du Jolof médiéval, mais plutôt de faire un tableau historique et ethnographique de toutes les terres wolof qui firent partie de l'empire du Jolof. Le projet aurait donc donné une expression implicite à un « nationalisme », ou plus exactement à un patriotisme wolof.

Les cahiers de Yoro Dyâo donnent une description détaillée de la société wolof du point de vue d'un aristocrate traditionnel. Les mythes fondateurs, et les couches sociales avec lesquelles les aristocrates étaient en contact (particulièrement les esclaves de la couronne et les artisans castés, qui étaient les clients des familles aristocratiques) reçoivent beaucoup plus d'attention que la société paysanne. Le ton des descriptions est généralement neutre, mais Yoro Dyâo émet parfois un jugement de valeur. Ainsi, bien qu'il apporte un compte rendu très équilibré de l'esclavage traditionnel, Yoro Dyâo en fait également la critique : il montre que les aristocrates avaient le droit de vie et de mort sur leurs esclaves, que les esclaves, même en voie d'affranchissement, n'avaient aucun moyen de se rendre matériellement indépendants de leurs maîtres, et enfin que les esclaves « nés dans la maison » étaient parfois vendus, bien que la coutume ait considéré une telle pratique comme déshonorante (Dyâo 1930 : 60-61). Yoro Dyâo critique l'arbitraire de l'autorité dont les chefs disposaient sur leurs sujets. Il flétrit le gaspillage occasionné par les besoins de prestige des rois et des chefs traditionnels. À ce sujet, il cite le passage suivant qu'il entendit prononcer par le général Faidherbe (peut-être alors qu'il étudiait à l'École des otages) :

« Pour qu'un pays se civilise et que les habitants deviennent heureux et riches, il faut que le roi sache se faire obéir et guider la population dans la voie de l'avancement, qu'il protège ses sujets contre les injustices et qu'il la défende [la population] bien contre les peuples voisins qui voudraient l'attaquer.

Mais [si] le roi est toujours entouré de griots, à boire du sangara et qui [s'il] laisse faire toute sorte de mal dans son pays, son pays restera toujours sauvage et lui-même toujours misérable » (Dyâo 1930 : 56 [188], note 1).

Si l'on me permet maintenant de « traduire » les textes de Yoro Dyâo, il apparaît qu'il était un collaborateur des Français, mais qu'en même temps il était un « patriote wolof » qui rêvait d'une société wolof renouvelée, sans esclavage et avec une forme d'autorité plus humaine. Il s'opposait aux gaspillages occasionnés par les festivités traditionnelles dans une société clientéliste, et il voulait le développement économique et le progrès. Ce genre de « profil » était, semble-t-il, celui de beaucoup de chefs formés par l'enseignement colonial : les cahiers posthumes du chef Ibrahima Diaman Bathily du Gwey (Haut Sénégal), mort en 1947, contiennent des idées similaires (Bathily 1969 : 31-105 ; Manchuelle 1987, chap. 6). Il faut aussi mentionner un autre élément des cahiers de Yoro Dyâo. Yoro Dyâo affirme que les Wolof venaient originellement d'Égypte. Ce type d'affirmation est très courant dans la tradition orale des sociétés musulmanes d'Afrique noire : elle sert à asseoir une légitimité islamique, en établissant un lien avec le monde arabe — et, en ce qui concerne l'Égypte, avec un pays qui était le centre intellectuel et économique du monde musulman. On la retrouve en particulier chez les Halpuular, et le mythe d'une origine égyptienne se rencontre chez les

Futanke du Sénégal, comme nous allons le voir¹¹. Yoro Dyâo étendait l'application de cette tradition futanke à toute la Sénégalie, sans qu'il soit possible ici de dire s'il s'agissait d'une interprétation personnelle ou d'une traduction fidèle de ses sources orales. Mais il y ajoutait des éléments qui ne pouvaient que provenir de son éducation ou de ses lectures françaises. Il écrivait par exemple que l'émigration venue d'Égypte qui créa l'empire légendaire de Dya'ogo (le premier empire des Futanke) « comprenait des blancs, des Romains et des Arabes, peut-être même des Berbères » (Dyâo 1930 : 126). À partir du milieu du XIX^e siècle, les intellectuels européens se passionnèrent pour ce que l'on a appelé depuis le « mythe hamitique », qui attribuait tous les accomplissements de la civilisation africaine aux « Hamites », peuple de race blanche que l'on rattachait généralement à l'Égypte ancienne et qui était considéré par ailleurs comme l'origine de la civilisation gréco-romaine, et donc de la civilisation occidentale (Sanders 1964 : 521-532). On sait que Yoro Dyâo a utilisé des sources écrites dans la préparation de ses cahiers. Celles-ci comprenaient en particulier les articles anthropologiques et historiques publiés dans *Le Moniteur du Sénégal*, dont une bonne partie était de Faidherbe¹². Or Faidherbe croyait au « mythe hamite » en ce qui concerne les Futanke de la moyenne vallée du Sénégal (Barrows 1978 : 75).

Un autre travail qui attribuait aux Sénégalais une origine égyptienne, les *Chroniques du Fouta sénégalais*, parut en 1913, mais il était de provenance plus ancienne (Delafosse & Gaden 1913). Il s'agissait d'une compilation de deux manuscrits similaires (« A » et « B »), écrits en arabe par un même auteur sénégalais. Ces manuscrits tiraient leurs renseignements en partie de la tradition orale, et en partie d'un autre travail rédigé en arabe par un auteur sénégalais, lequel travail était perdu en 1913. L'auteur des manuscrits « A » et « B » était un érudit futanke, Siré-Abbâs-Soh. Ses manuscrits avaient été recueillis de la manière suivante : « A » par l'interprète en retraite Abdoulaye Kane (Abdulay Kan), qui était alors chef au Futa Toro, décoré de la Légion d'Honneur, et « B » par Yahia Kane (Yahya Kan), neveu du précédent, lui aussi chef nommé par l'administration coloniale française. Les manuscrits « A » et « B » furent ensuite transmis à des administrateurs coloniaux. Ils furent révisés par Siré-Abbâs-Soh, au cours de plusieurs séances de discussion avec l'administrateur colonial et lettré Henri Gaden, un ami de Maurice Delafosse. Delafosse, enfin, traduisit et édita les deux manuscrits et les combina en un seul texte pour publication, en y ajoutant une introduction critique.

Selon ces sources, les Futanke devaient leur origine à une migration en provenance d'Égypte. Cette prétention était basée sur l'étymologie

11. Voir plus bas la discussion du texte de Siré-Abbâs-Soh (DELAFOSSE & GADEN 1913), voir aussi ROBINSON (1985 : 81-89).

12. R. ROUSSEAU, dans son introduction à DYÂO (1930 : 5 [137]).

suivante : en arabe, le nom de la péninsule du Sinaï est Tor, et les Futanke dérivent leur nom de la région où ils vivent — le Futa Toro (la moyenne vallée du Sénégal). On est donc en présence d'un cas très classique de revendication d'une origine arabe par des musulmans africains. Mais l'étude contient également des références plus curieuses. Elle mentionne que le « premier prince qui régna sur le Futa du Toro », et dont le nom était Dya'hogo (il s'agit du fondateur de l'empire du même nom mentionné par Yoro Dyâo ci-dessus), « provenait, dit-on, des Coptes d'Égypte ». Dya'hogo avait dû quitter l'Égypte après avoir été attaqué par « de nombreuses troupes arabes qui voulaient [p. 16] s'emparer de ce qu'il possédait en fait d'or et d'argent, car il transformait les pierres en or et en argent par des procédés magiques dont il avait acquis le secret ou dont il l'avait hérité de ses ancêtres les pharaons égyptiens » (Delafosse & Gaden 1913 : 15-16).

Je ne suis pas suffisamment versé en littérature islamique pour être en mesure de dire si les lettrés musulmans sénégalais de cette époque pouvaient connaître l'existence des Coptes ou des pharaons par les seuls textes arabes, mais je soupçonne que Siré-Abbâs-Soh (ou l'auteur de la source manuscrite perdue qu'il utilisa pour rédiger ses textes) avait eu connaissance de ces faits à travers ses contacts (directs ou indirects) avec les Français. Comme on l'a déjà vu, les deux manuscrits de Soh furent recueillis par des chefs sénégalais. Le premier (« A ») le fut par Abdoulaye Kane, qui était très certainement un ancien élève de l'École des otages, puisqu'il était interprète et décoré de la Légion d'Honneur. Le second (« B ») était la copie d'une note préparée à l'intention de M. Mariani, le directeur de l'inspection de l'enseignement musulman au Sénégal, lequel aurait fort bien pu influencer Siré-Abbâs-Soh au cours de conversations qu'il eut avec lui. Des influences plus anciennes, datant de l'époque de Faidherbe, ont pu jouer également. Ainsi, se peut-il que la tradition orale ait été influencée par le « mythe hamitique » européen. On sait que ce genre d'influence exercé sur les traditions orales africaines par des théories européennes a été un phénomène assez courant dans l'histoire africaine contemporaine¹³. Robin Law a montré comment l'historien nigérian Samuel Johnson utilisa des mythes islamiques revendiquant une origine arabe afin de rattacher les Yoruba au monde biblique ainsi qu'au « mythe hamitique » — de fait Johnson, comme Siré-Abbâs-Soh pour les Futanke, fit des Coptes égyptiens les ancêtres des Yoruba (Law 1984)¹⁴.

Comme on sait, une des figures les plus importantes de la négritude fut le Sénégalais Cheikh Anta Diop, qui soutint que les Égyptiens anciens

13. Je me rappelle avoir entendu le professeur Raymond Mauny discuter de ce problème quand j'étais son étudiant à la Sorbonne dans les années 1970. La question est bien connue des spécialistes des traditions orales en Afrique.

14. Je remercie Philip Zachernuk, de l'université Dalhousie (Canada), pour avoir attiré mon attention sur cet article.

étaient de race noire, et que ceux-ci transmirent leur civilisation à l'Afrique noire d'une part, et aux Grecs, et donc à l'Occident, d'autre part (voir, par exemple, Cheikh Anta Diop 1967 et 1983). Les débats actuels aux États-Unis sur certaines variétés d'« afrocentrisme » et sur l'ouvrage de Martin Bernal, *Black Athena*, sont directement et indirectement apparentés aux écrits de Cheikh Anta Diop (Bernal 1987). Il serait intéressant de savoir si Cheikh Anta Diop a pu être influencé par des textes sénégalais du type de ceux de Yoro Dyâo ou Siré-Abbâs-Soh.

Auteurs sénégalais et africains à l'époque de l'association

On notera que la plupart des premières publications importantes par des auteurs noirs, y compris celles des cahiers de Yoro Dyâo et de la traduction des travaux de Siré-Abbâs-Soh discutés ci-dessus, apparurent autour des années 1912-1913. Or c'était l'époque où la politique d'association atteint le sommet de sa popularité en A.O.F.

La politique d'association commença à entrer en faveur parmi les fonctionnaires coloniaux français vers les années 1900. Il ne s'agissait pas d'une doctrine unifiée et cohérente. Il y avait des associationnistes conservateurs, tel Jules Harmand — qui désirait faire gouverner les Africains par l'intermédiaire de leurs seuls chefs traditionnels, dans le but d'assurer la tranquillité de l'administration coloniale et, partant, du commerce français. Depuis la publication du livre de référence de Raymond Betts sur l'histoire de la politique coloniale française, c'est surtout à ce type de politique conservatrice que les chercheurs américains se réfèrent quand ils parlent d'« association » (Betts 1961). Mais, en fait, c'est un groupe situé dans la gauche libérale, réuni autour de *La Revue indigène* et de son directeur Paul Bourdarie, qui fit le plus pour populariser le concept d'association. *La Revue indigène* préconisait le respect des institutions et des autorités des sociétés colonisées, leur modernisation graduelle « à leur propre rythme » grâce à l'établissement d'une collaboration entre les élites traditionnelles et les autorités coloniales, et l'octroi progressif de droits politiques (y compris le droit de vote et la citoyenneté française) aux peuples colonisés, mais ce sans qu'ils aient à adopter le droit français ou à renoncer à leurs coutumes et à leur culture traditionnelles¹⁵. La Ligue des droits de l'homme, très active en Afrique française, préconisait une politique similaire, bien que plus avancée en ce qui concerne les droits politiques (Manchuelle 1992).

Les Africains étaient certainement au courant de ces idées. J'ai discuté ailleurs des contacts établis entre certains hommes politiques et journalistes sénégalais et le sénateur antillais de couleur, Alexandre Isaac, l'un

15. Excellente discussion de la genèse de l'idée d'Association dans AGERON (1968 : 989-1002).

des fondateurs de la Ligue des droits de l'homme, et son « spécialiste des questions africaines » jusqu'à sa mort en 1899 (Manchuelle 1992 et 1984). En 1910, il existait une section de la Ligue à Porto-Novo au Dahomey. En 1913, la section de la Ligue à Saint-Louis du Sénégal, comptait parmi ses membres un certain « I. Diop », qui était très probablement Isaac Diop, un instituteur (Manchuelle 1984 ; Bouche 1975 : voir index). Isaac Diop signa un article sur « Le rôle de la religion musulmane dans la société indigène sénégalaise » dans *La Revue indigène* en 1921, dans lequel il démontrait que la domination des guerriers dans la société sénégalaise traditionnelle avait été détruite, non par la conquête française, mais par les révolutions islamiques qui la précédèrent (I. Diop 1921). Ceci évidemment ne suffit pas pour conclure qu'on lisait *La Revue indigène* au Sénégal avant la Première guerre mondiale, mais c'est assez probable. Le ton général de *La Revue indigène* était sérieux et modéré, mais on y trouvait parfois des articles fort surprenants pour l'époque. Par exemple, dans son numéro de février 1910 figure un texte intitulé « Pour la France et pour l'Indochine » par Hoang-Cao-Khai, « Régent de l'empire d'Annam en retraite ». L'article commence par un éloge du travail accompli par la colonisation depuis la conquête de l'Indochine : les Français avaient créé des villes, des ports, amélioré le réseau des transports, créé des chemins de fer, des canaux, rénové le système de santé, développé les exportations. Et maintenant l'Indochine avait une chance « d'obtenir son indépendance », grâce aux Français. Si le pays continuait de progresser, « il est certain que la France sera la première à nous donner notre indépendance intérieure, ne se réservant que le droit de nous représenter dans les affaires extérieures auprès des autres pays. Nous serons alors dans la même situation que le Canada et l'Australie » (Hoang-Cao-Khai 1910). Dans la mesure où l'Annam était un protectorat et non une colonie, de telles idées ne paraissent peut-être pas si choquantes à l'époque, mais on peut se demander quel effet elles avaient en Afrique, si effectivement on y lisait la revue.

Par ailleurs, beaucoup d'administrateurs coloniaux en Afrique étaient influencés par la variété progressiste de l'association représentée par *La Revue indigène*, bien qu'ils aient été généralement plus réservés que celle-ci sur la question des droits politiques. Une des personnalités les plus connues parmi ces coloniaux humanistes était Maurice Delafosse, que l'on considère généralement comme le fondateur des études africaines en France (L. Delafosse 1976). Il est intéressant de noter que la première publication des cahiers de Yoro Dyâo apparut en 1912 dans la *Revue d'Ethnographie*, créée et dirigée par Maurice Delafosse, et que les manuscrits de Siré-Abbâs-Soh furent traduits, édités et préfacés par Delafosse en 1913. Les administrateurs coloniaux humanistes tels que Maurice Delafosse paraissent avoir gagné du terrain dans les années qui précédèrent la Première guerre mondiale. En 1915, F. J. Clozel, qui avait été le supérieur hiérarchique de Delafosse en tant que gouverneur de Côte-

d'Ivoire et gouverneur du Soudan, et qui était un ancien élève du beau-père de Delafosse, l'arabisant Octave Houdas, fut nommé gouverneur général de l'A.O.F. Clozel, qui semble avoir partagé les opinions humanitaires et associationnistes de Delafosse, créa en 1915 le Comité d'études historiques et scientifiques de l'A.O.F., avec pour mission d'entreprendre des études ethnographiques, historiques et scientifiques sur l'Afrique Occidentale Française. Le Comité comprenait Maurice Delafosse, et la plupart de ses amis et collègues — administrateurs ethnologues tels que Dupuis-Yakouba, Henri Gaden, Labouret, Charles Monteil, ou encore l'inspecteur général de l'enseignement en A.O.F., Georges Hardy, dont il sera question plus loin, ainsi que des personnalités universitaires métropolitaines, tel Émile Durkheim ou Lucien Lévy-Bruhl¹⁶. Le Comité publia une excellente revue, la première du genre en Afrique française, qui précèdera le célèbre *Bulletin de l'IFAN*. Le premier numéro, paru en 1916, comportait un article d'Abdoulaye Kane, le chef officiel qui avait recueilli le manuscrit « A » de Siré-Abbâs-Soh dont il a été question ci-dessus (Kane 1916).

Également importante durant ces années d'avant-guerre fut la nomination de Georges Hardy, un autre ami de Delafosse, comme inspecteur général de l'enseignement en A.O.F. En lisant l'organe officiel du service de l'enseignement en A.O.F., le *Bulletin de l'Enseignement de l'Afrique Occidentale Française*, créé par Hardy en 1913, on ne peut qu'être frappé de l'audace des réformes qu'il introduisit dans les programmes et les écoles de l'A.O.F. : je reviendrai sur cette question plus loin. La nomination de Georges Hardy ne fut peut-être pas étrangère à la publication en 1912, par un instituteur sénégalais, Amadou Duguay-Clédor N'Diaye, de la *Guerre entre le Cayor et le Djoloff : Bataille de M'benlaké ou de Guilé (1886)* (Duguay-Clédor 1912), ouvrage réédité par la suite en 1931 sous le titre de *La bataille de Guilé* (Duguay-Clédor 1931)¹⁷. Le livre fit l'objet d'un compte rendu très favorable dans le deuxième numéro du *Bulletin de l'Enseignement de l'Afrique Occidentale Française*, compte rendu dans lequel Hardy qualifia Duguay-Clédor de « précurseur » pour avoir tiré ses informations de la tradition orale. Hardy ajoutait que « vous seuls, les instituteurs indigènes, vous pouvez recueillir et comparer [ces traditions, en séparant] les “flatteries des griots”, comme les appelle si justement M. Clédor, de la réalité des faits » (*Bulletin de l'Enseignement de l'Afrique Occidentale Française*, 2, février 1912 : 59). À l'époque de la publication de *La bataille de Guilé*, Duguay-Clédor était l'un des fondateurs du parti

16. « Circulaire au sujet de la création d'un Comité d'études historiques et scientifiques de l'Afrique Occidentale Française, Dakar, le 11 déc. 1915, le gouverneur général [Clozel] à lieutenant gouverneurs... », *Annuaire et mémoires du Comité d'études historiques et scientifiques de l'A.O.F.*, 1917. Pour références sur les amis de Maurice Delafosse, voir L. DELAFOSSE (1976 : index) ; et les préfaces de M. DELAFOSSE (1913) et dans DUPUIS-YAKOUBA (1911).

17. C'est cette deuxième édition, corrigée par l'auteur que j'ai utilisée ici.

Jeunes Sénégalais — qui fut, comme je l'ai indiqué, le premier mouvement politique moderne en Afrique francophone. Duguay-Clédor allait par la suite démissionner de son poste de fonctionnaire pour se consacrer à la politique. Il devint un partisan de Blaise Diagne, et, après la Première guerre mondiale, son principal lieutenant. Il fut élu maire de Saint-Louis, la capitale administrative de la colonie du Sénégal. Duguay-Clédor fut par conséquent une personnalité importante dans l'histoire politique du Sénégal et de l'Afrique francophone. G. Wesley Johnson le décrit comme « an ardent defender of the French policy of assimilation » (Johnson 1973 : 551, voir aussi 558 ; 561 ; 1972a : 65 ; 1972b : 158-160). Mais la lecture de *La bataille de Guilé* et sa réception par le public sénégalais suggèrent une réalité plus complexe.

Un des fondateurs de la négritude, Birago Diop, décrit ainsi sa réaction lorsque, dans les années vingt, il prit connaissance de l'ouvrage à la bibliothèque municipale de Dakar, après avoir lu les travaux des africanistes français tels Maurice Delafosse et Georges Hardy :

« Je revenais ainsi par le chemin de certaines lectures à mes maîtres familiaux, à notre histoire, aux dits de nos griots.

Et voici que marchaient à côté de ceux-ci, le dernier de nos maîtres-mainteneurs, Amadou N'Diaye Duguay-Clédor, qui redisait l'épopée sénégalaise avec des mots de France, assemblés en des phrases qui sonnaient en Wolof de diseur : "Guilé ! Guilé ! Au son de ce nom se dresse de fierté tout Djoloff-djoloff [habitant du Jolof] !"... "Comme Napoléon à Waterloo, sur la route de MBoyenane !" » (B. Diop 1978 : 49).

La bataille de Guilé, de fait, est un travail littéraire assez remarquable, mis à part son intérêt proprement historique. C'est une épopée, mais c'est aussi une tragédie. L'histoire relate la guerre menée en 1886 par le roi du Kajoor, Samba Lawbe Fal, contre Alhuri Njaay, le roi du Jolof. Les deux rois sont présentés comme des héros plus grands que nature, mais leur lutte est futile. Samba Lawbe Fal attaque Alhuri Njaay, son propre beau-frère, parce qu'il jalouse sa renommée militaire. Ses conseillers, parmi lesquels le chef des esclaves de la couronne et chef de son armée, le célèbre Demba War Sal, essaient de l'en dissuader, mais en vain. Samba Lawbe Fal est battu à la bataille de Gile. Le Kajoor est sur le point d'être pillé par les troupes d'Alhuri Njaay, quand une médiation du gouverneur français du Sénégal obtient d'Alhuri qu'il épargne le Kajoor en échange d'une indemnité de 20 000 francs. Afin de s'en acquitter, Samba Lawbe Fal attaque les commerçants français du Kajoor. Les Français interviennent et Samba Lawbe est tué au combat. Cette mort — ce fait n'est pas mentionné dans le livre, mais il était bien connu des lecteurs sénégalais de Duguay-Clédor par la tradition orale et par d'autres écrits — amène la conquête française du Kajoor, le plus grand royaume wolof au Sénégal (Ganier 1965 : 223-281, part. 248-252). Le livre contient donc une leçon historique : l'indépendance des royaumes sénégalais a été perdue par

suite de leurs divisions. Pourtant, dans sa conclusion, Duguay-Clédor ne blâme pas Samba Lawbe Fal pour s'être lancé dans sa guerre contre Alburi Njaay (peut-être parce que sa victoire aurait constitué un État wolof unifié et puissant), mais plutôt pour s'être lancé dans cette entreprise sans préparation suffisante. Au total, Duguay-Clédor apparaît partagé entre deux sentiments contradictoires : il admire la bravoure des guerriers de jadis ; mais en même temps, il condamne leur manque de sens pratique et la vanité de leur quête de la gloire militaire à tout prix. L'histoire de la bataille de Guilé fonctionne comme un mythe : on peut l'admirer, mais comme un fait de légende appartenant au passé, et seulement au passé. Il s'agit maintenant de tourner la page, et d'entrer dans le monde moderne.

Duguay-Clédor publia un deuxième livre en 1913, *Les Gandiols-Gandiols au service de la France* (in Duguay-Clédor 1931). Cet ouvrage contient de fréquentes condamnations des guerriers wolof, par exemple : « Le Damel [roi du Kajoor] Birahima Ngone Latir Fal régnait alors sur une riche contrée, mais qui était dévastée par les raids des *thiédos* [*cedo*] qui attaquaient et dépouillaient les pauvres paysans sans pitié » (Duguay-Clédor 1931 : 47). En surface, le livre paraît assimilationniste. L'auteur se réfère toujours à la France par les locutions « nous », ou « nos troupes », etc. L'intention de l'ouvrage est de célébrer la longue histoire de loyauté envers les Français des habitants de Ganjool, village et région proches de Saint-Louis, à l'embouchure du fleuve Sénégal. Les Ganjool-Ganjool (habitants de Ganjool) étaient des chameliers qui assistèrent les troupes françaises dans leurs transports de vivres et de soldats au cours de la conquête coloniale au Sénégal et en Mauritanie. Pourquoi Duguay-Clédor s'intéressait-il à un tel sujet ? Il y a plusieurs réponses possibles à cette question. L'ouvrage peut être interprété comme un plaidoyer en faveur du chef traditionnel de Ganjool, Manyand Nyang, à qui les Français avaient promis la Légion d'Honneur pour ses services, mais qui fut par la suite insulté par un administrateur colonial raciste, et enfin révoqué (voir les appendices du livre). Dans une telle optique, le livre apparaîtrait comme une protestation contre le racisme et l'injustice de certains Blancs. Je soupçonne également, sans avoir de preuves à ce sujet pour le moment, que l'ouvrage faisait l'éloge de la loyauté des habitants de Ganjool afin d'établir leur statut comme originaires de Saint-Louis — ce qui leur aurait donné le droit de vote et les libertés civiles des Français¹⁸ — le village de Ganjool est très proche de Saint-Louis et il aurait pu aisément être inclus

18. Il est intéressant de remarquer que Rawane Boy, chef du Tuube (environs de Saint-Louis), qui fut comme Yoro Dyâo élève de l'École des Otages, et qui fut conseiller municipal de Saint-Louis et conseiller général du Sénégal avant d'être rayé des listes électorales en 1908, comme n'étant pas de Saint-Louis même, écrivit ses « Cahiers » « froissé dans son amour-propre par sa radiation des listes électorales » et pour démontrer la loyauté de la « banlieue de Saint-Louis » envers les Français (Boy 1931 : part. 336).

dans les limites de la commune, comme ce fut le cas, par exemple, avec le village de Bargny près de Rufisque.

Une troisième interprétation est suggérée par la conclusion de l'ouvrage, qui place la loyauté des Ganjool-Ganjool dans un contexte plus vaste : celui de tous les

« événements [historiques de la conquête française] que certains [racistes français] préfèrent apparemment oublier, au détriment de ces héros [noirs] : les officiers, sous-officiers et soldats, volontaires de Gorée et de Saint-Louis, Bargny et Dakar, laptots [marins] de Faidherbe, Pinet-Laprade, Brière de l'Isle et Canard, chefs indigènes, guerriers et chameliers de nos alliés, qui depuis 1854, ont généreusement versé leur sang pour la conquête, la pacification et le développement de ce pays ; pour la gloire et la grandeur de la France... ».

Cette conclusion suggère que l'intention de l'auteur était de démontrer que beaucoup d'Africains, et non seulement les « originaires des Quatre Communes » avaient droit à la gratitude des Français, c'est-à-dire au droit de vote et aux libertés civiles.

Les instituteurs

J'ai déjà fait allusion au fait que Georges Hardy avait institué en A.O.F. une politique d'enseignement particulièrement audacieuse, qui tentait de mettre en place des programmes spécifiquement africains. Ceci pourra surprendre, parce qu'on a toujours présenté l'enseignement colonial comme assimilationniste, bien que des études spécialisées, comme celle de Denise Bouche, aient déjà montré qu'il n'en était rien (Bouche 1975). On connaît l'histoire célèbre selon laquelle les enfants africains apprenaient à l'école coloniale que : « Nos ancêtres étaient les Gaulois. Ils portaient de longs cheveux blonds et de longues moustaches, qu'ils nouaient en tresses. » Il est effectivement assez drôle d'imaginer la surprise d'enfants sénégalais apprenant que leurs ancêtres ressemblaient à Astérix, le héros d'une bande dessinée, mais je soupçonne fort l'histoire d'être apocryphe, ou bien de dater de la dernière période de la colonisation, quand, par un mouvement paradoxal, les Africains refusèrent les programmes « inférieurs » introduits par Georges Hardy et ses successeurs, et exigèrent les programmes métropolitains¹⁹.

Dans les écoles françaises du temps de Hardy non seulement il n'était pas question de « nos ancêtres les Gaulois », mais encore on y enseignait l'histoire africaine dès l'époque des grands empires soudanais. Ainsi, en 1913 parut, sous les auspices du gouvernement général de l'A.O.F., un numéro spécial du *Bulletin de l'Enseignement de l'Afrique Occidentale*

19. Voir sur cette question l'article de David GARDINIER, consacré à l'A.E.F. (1972 : 7-20).

Française, une Histoire de l'Afrique Occidentale Française, par André Léguilletté, instituteur et délégué à l'École normale de Gorée (il s'agissait de la future école William Ponty, qui forma l'élite de l'Afrique française et, partant, tout le personnel dirigeant des indépendances) (Léguilletté 1913).

Le livre était organisé en quatre sections : 1) L'Afrique Occidentale Française avant la colonisation ; 2) Les débuts de la colonisation ; 3) La formation des colonies ; 4) La création de l'Afrique Occidentale Française. La première section n'était pas une simple préface mais un compte rendu très détaillé, bien qu'assez bref, de l'histoire des empires médiévaux du Ghana, Mali, Songhay, Tekrur, Mosi et Bornu ; de la conquête marocaine de Tombouctou et de la destruction de l'empire Songhay ; des empires peuls de Sekele et du Masina ; des jihads islamiques au XIX^e siècle de El Haj Umar Tal, Samori Ture, Mamadu Lamin Darame, et Rabih ; et des royaumes du Danhomé. Ce résumé de l'histoire précoloniale « date » évidemment par endroits, et il se conclut par l'affirmation prévisible que l'insécurité et les guerres au XIX^e siècle auraient amené la « disparition d'une race [et] la ruine d'un pays » si la France n'était pas apparue à point nommé « pour accomplir son œuvre d'émancipation, de liberté et de générosité », mais, ceci mis à part, ses renseignements sont fort complets et qui plus est fort honnêtes, et je pourrais probablement le mettre entre les mains de mes étudiants, après quelques révisions de détail. Particulièrement surprenante est la description du conquérant Samori Ture, que l'historiographie coloniale présentait ordinairement comme un tyran sanguinaire et esclavagiste, et qui est dépeint ici avec une certaine admiration réservée : « Samori devint alors un organisateur. Il se donna une cour, créa une administration, obtint des ressources financières, et surtout il organisa une armée » (Léguilletté 1913 : 23). L'ouvrage tire manifestement ses informations des travaux de Maurice Delafosse, probablement de son *Haut-Sénégal Niger*, publié l'année précédente. En 1913 également, le *Bulletin de l'Enseignement de l'Afrique Occidentale Française*, publia (à nouveau avec le soutien du gouvernement général) une *Géographie de l'Afrique Occidentale Française*, écrite par Georges Hardy, avec la collaboration d'un administrateur colonial, Robert Arnaud (qui était également ethnologue, et surtout le plus connu des romanciers « africainistes » sous le pseudonyme de Robert Randau) et de plusieurs instituteurs, dont un Africain, Traoré (aucun prénom n'est donné) (Hardy 1913).

Un article de 1925 dans le *Bulletin* qui donne la liste des sujets de certificats d'études en A.O.F. montre que les réformes de Georges Hardy ne restèrent pas lettre morte. On y trouve, parmi des sujets plus classiquement français (une dictée sur Pasteur, ou encore une dictée sur « la Marseillaise ») les questions suivantes : *Composition française* : « Avez-vous vu célébrer une fête indigène dans votre village ? Donnez les motifs de cette fête et racontez ce qui s'est passé » (Bamako, le 13 juin 1914) ; *Géo-*

graphie : « Citez les grands fleuves du Soudan, et nommez les pays et les villes qu'ils traversent » (14 juin 1916) ; *Histoire* : « Vous avez certainement entendu parler de Samory : dites ce que vous en savez (répondre très succinctement 7 ou 8 lignes au plus) » (14 juin 1916). [On notera que les élèves devaient répondre tout aussi succinctement à une question sur les « changements apportés dans votre pays par l'occupation française » (24 mai 1920)] ; *Coutumes, législation, morale* : « Votre père vient de mourir. Il avait un troupeau de bœufs. D'après la coutume locale, dites ce que devient ce troupeau » (15 juin 1915) ; *Orthographe* (dictée) : « Les griots » (Kaolack 1923)²⁰. Les mémoires de personnalités africaines de l'époque tels Birago Diop ou Fily Dabo Sissoko confirment que l'histoire africaine était enseignée dans les écoles françaises dans les années 1910 et 1920, et témoignent de la forte impression qu'elle fit sur eux. Décrivant ses années d'enfance à l'école primaire de Babarato, près de Bafoulabé, avant la Première guerre mondiale, Fily Dabo Sissoko raconte : « Mais M. D. [...] ne nous enseigna pas "Nos ancêtres les Gaulois..." ». Au contraire, il nous enseigna, en même temps que la géographie locale, l'histoire de notre pays : depuis l'empire du Mali jusqu'à la Conquête » (Sissoko 1953 [?]) : 34). Quant à Birago Diop, il eut pour professeur d'histoire au lycée de Saint-Louis peu après 1920, Raymond Rousseau, qui publia les cahiers de Yoro Dyâo en 1931 (voir plus haut). Rousseau soulevait l'enthousiasme de ses élèves avec « son culte pour les royaumes de Ghana et d'Awdaghost » (Mercier & Battestini 1964 : 4).

L'aspect le plus intéressant des réformes de Hardy fut les encouragements qu'il donna (et cette politique fut poursuivie par ses successeurs) aux instituteurs, et tout particulièrement aux instituteurs africains, afin qu'ils entreprissent des recherches sur les traditions orales (proverbes, fables, et récits historiques), et l'ethnographie, l'art, la musique, la technologie et l'économie des régions dans lesquelles ils étaient postés. Ces études étaient publiées au *Bulletin de l'Enseignement de l'Afrique Occidentale Française*. Denise Bouche est injustement sévère avec cette publication quand elle note que les contributions « vinrent d'abord presque exclusivement de la part d'Européens » et que « les participations au *Bulletin* étaient de valeur inégale, et quelquefois complètement dépourvues d'intérêt » (Bouche 1975 : 806). Au contraire, les participations africaines vinrent relativement rapidement, et leur abondance montre que les instituteurs africains étaient impatients de répondre à l'invitation qui leur était faite. Les auteurs africains fournirent surtout des fables animales, des proverbes, et des récits historiques tirés de la tradition orale, des études ethnographiques, et des travaux sur les technologies et les économies locales.

20. Assomption, inspecteur des écoles au Soudan français, « Le certificat d'études primaires indigène dans les écoles de l'A.O.F. », *Bulletin de l'Enseignement de l'Afrique Occidentale Française*, 60, janv.-juin 1925 : 69-107.

Je ne discuterai ci-dessous que les textes qui contiennent un jugement de valeur au moins implicite sur la société ou la culture africaines.

Il est frappant de remarquer combien de contributeurs africains du *Bulletin* eurent par la suite des carrières politiques importantes. Parmi ceux-ci, on note : le Sénégalais Hamet Télémaque Sow, qui devint dans l'entre-deux-guerres un journaliste politique important intéressé par le socialisme ; le Béninois Paul Hazoumé, qui fut l'un des premiers romanciers africains francophones avec la publication de *Dogucimi* en 1937, et qui, après la Seconde guerre mondiale, devint homme politique et membre du comité de patronage de *Présence africaine* à sa fondation en 1947 ; le Guinéen Mambo Sano, l'un des premiers hommes politiques d'importance dans son pays après la Seconde guerre mondiale, et qui fit d'abord partie du Rassemblement démocratique africain, avant de s'en séparer au prix de sa carrière politique ; le Malien Mamby Sidibé, un collaborateur particulièrement fécond et intéressant du *Bulletin*, qui joua un rôle politique dès le Front populaire, et qui fut une personnalité importante de l'Union soudanaise-Rassemblement démocratique africain (le parti dominant au Mali) après la Seconde guerre mondiale²¹. On notera aussi, pour la petite histoire, le nom d'Abdoulaye Camara, l'instituteur de Birago Diop à l'école de la Rue de Thiong, qui enseignait toutes les matières du programme en wolof, et qui apparaît en 1916 dans le *Bulletin* sur la « Liste des adhérents au projet de Société de secours mutuel du personnel enseignant de l'Afrique Occidentale Française » (*Bulletin de l'Enseignement de l'Afrique Occidentale Française*, 26, juillet 1916 : 336-337). La création de sociétés volontaires de secours mutuel indigènes avait été préconisée par *La Revue indigène* dès 1910²².

On trouve un certain nombre de thèmes communs dans les textes publiés dans le *Bulletin de l'Enseignement de l'Afrique Occidentale Française*. Comme dans les textes sénégalais discutés plus haut, on y critique certains aspects de la société africaine traditionnelle — tels que la guerre (Sidibé 1927a : 58), l'esclavage traditionnel (Sidibé 1923), les castes (Diagne 1916 : 275-278), la tyrannie de certaines coutumes et croyances religieuses suivies par routine plutôt que par choix rationnel (*ibid.* : 42), l'oppression des femmes par les mariages pré-arrangés par les parents, par la polygamie, par le concubinage (*ibid.* : 46), et par le détournement de la dot à des fins lucratives (Mademba 1917 : 241-245), et la négligence criminelle et intentionnelle (pour des raisons religieuses) des jumeaux nou-

21. Sur Hamet Télémaque Sow, voir JOHNSON (1972a : 68 ; voir aussi la notice sur Ibrahima Sow : 69) ; sur les autres personnalités, voir MORGENTHAU (1964) ; sur Paul Hazoumé et *Présence africaine*, voir *Présence africaine*, 1, oct.-nov. 1947, in MUDIMBE (1992 : 10) ; voir aussi l'article de Richard BJORNSON, in *id.* : 147-156).

22. Voir « L'inondation de Paris et les bienfaits de l'association », *Revue indigène*, 47, mars 1910 : 128-129 ; également RAINIZANAKA, « La mutualité indigène à Madagascar », *Revue indigène*, 94, mars 1914.

veaux-nés (Sidibé 1927a : 69). Les textes préconisent le développement économique, par l'adoption de meilleurs outils par les artisans (Diouf 1916 : 95—97) et de la charrue par les paysans, et le développement de la production agricole afin d'accroître les exportations (Sidibé 1922 : 59-69). Un auteur recommande l'adoption de mesures destinées à améliorer la condition sociale des apprentis dans l'artisanat traditionnel (Cissé 1916). Les textes documentent parfois le changement social qui commençait déjà à se faire sentir en Afrique. Bendaoude Mademba note ainsi que les jeunes femmes refusent désormais d'être mariées sans leur consentement, et que, lorsqu'on fait pression sur elles pour qu'elles épousent un homme qu'elles n'aiment pas, elles préfèrent s'enfuir et obtenir le divorce, d'où le nombre anormalement élevé de divorces que notaient tous les observateurs de l'époque (Mademba 1917 : 241-245). Mais la critique de la société traditionnelle n'est ni caricaturale ni mal informée. Les auteurs africains notent que les femmes, dans les mariages traditionnels, ne sont pas achetées, et que la morale sexuelle des villages est très stricte (Sidibé 1923 : 40). Ils font remarquer que la polygamie est un signe de richesse et résulte également du désir d'avoir davantage de main-d'œuvre pour les travaux des champs, mais qu'elle n'est pas la conséquence d'appétits sexuels anormaux (*ibid.* : 50). Un autre texte montre qu'il y a beaucoup à apprendre des artisans traditionnels, et qu'on devrait les aider à se moderniser en encourageant parmi eux l'introduction de technologies plus modernes (Diouf 1916 : 95-97). Mamby Sidibé introduit même une note prudente de critique de la colonisation quand il remarque que les impôts coloniaux sont trop élevés en comparaison avec les ressources locales et qu'ils amènent les paysans à s'endetter ; il exhorte l'administration coloniale à ne pas faire de recrutements excessifs de travailleurs (forcés), et à ne pas le faire pendant la période des cultures, ou au sein de familles ayant peu d'enfants — que l'administration prive ainsi des bras nécessaires pour les cultures (Sidibé 1922 : 59-69).

Nombre de contributeurs développent leur argumentation à l'aide de références à l'islam. Ainsi Télémaque Sow critique la coutume qui interdit le mariage avec des membres de castes artisanales en faisant remarquer que pour l'islam, tous les hommes sont égaux devant Dieu, et qu'on connaît des exemples de grands marabouts mariés à des griottes (Diagne & Sow 1916 : 275-278). Moctar Diallo note que, bien que le *jihad* soit une obligation pour tous les musulmans, cette règle comporte des limitations très importantes, sans lesquelles celui-ci

« dégénère en basse conquête de rapine. Le prêcheur de guerre sainte doit être un très grand marabout et même un prophète (wahli), être poussé par des puissances mystiques, être le plus fort et avoir la certitude de vaincre sans tuer beaucoup ni des siens, ni des fidèles. Son but doit d'ailleurs être la délivrance de ses coreligionnaires opprimés. L'infidèle qui ne trouble pas le musulman dans ses pratiques ne doit pas être attaqué... » Il ajoute : « Maba [Ma Ba Jaxo], en délivrant les musulmans du joug des tiédos, avait bien mérité d'Allah mais en s'attaquant aux Fran-

çais et à leurs alliés qu'il savait sûrement être plus forts, sortait du domaine des règles édictées par le Coran. » Et enfin : « Les prêcheurs de guerre sainte entraînaient les populations avec la promesse du paradis et la conquête de richesses matérielles. Leurs hordes dévastaient toutes les régions qu'elles traversaient ; le peuple vaincu était réduit en esclavage, les belles femmes emmenées comme concubines, les troupeaux confisqués, et ceux qui ne voulaient pas se convertir exterminés sans quartier » (Diallo 1916 : 137).

On notera également l'intérêt croissant marqué par des instituteurs dont la plupart étaient au moins nominalement musulmans pour les religions africaines traditionnelles. Djiguy Kanté remarque que les Serer du Bawol (qu'il appelle cependant un « peuple grand enfant ») ont un Dieu suprême, bien qu'ils défient également les forces de la nature ; et son texte suit les Serer dans leurs rites de passage de la naissance à la mort (Kanté 1917 : 146-160). Mamby Sidibé décrit de façon assez émouvante comment il fut invité par des paysans senufo animistes à participer à une cérémonie collective de purification en préparation de la tombée des pluies avant la saison des cultures. Au début hésitant, car étranger au village et à sa religion, il finit par changer d'avis devant la gentillesse des villageois qui l'assurent qu'ils seraient enchantés, et en fait honorés, de l'avoir parmi eux, et que sa présence leur porterait bonheur (Sidibé 1927a : 67-69). Le texte a un peu du parfum du passage d'*Esquisses sénégalaises* où l'abbé Boilat discute du raffinement de la politesse traditionnelle des Wolof (voir plus haut). Mamby Sidibé était d'ailleurs fasciné par les religions traditionnelles pour des raisons plus profondes. Ses textes sont probablement les meilleurs et les plus « contemporains » du *Bulletin*. Ainsi, dans un long article consacré aux importantes sociétés de chasseurs du Mali, Mamby Sidibé explique leurs concepts très élaborés de la divinité, et l'influence de ces concepts sur le reste de la société (Sidibé 1929 : 47-73). Le texte est clairement un précurseur de l'article célèbre de Youssouf Tata Cissé sur les sociétés de chasseurs (Cissé 1964), et il mériterait probablement d'être redécouvert par les spécialistes de la culture malienne traditionnelle et moderne.

Les auteurs du *Bulletin* donnent parfois des références qui fournissent des indications sur leurs connaissances générales et sur leurs lectures. Mamby Sidibé compare certains cultes au culte des Lares et des Pénates des anciens Romains (Sidibé 1929 : 61). Il compare une fable africaine, « L'Aveugle et le paralytique », à une fable de Florian — une référence manifestement tirée des *Fables sénégalaises* du baron Roger (Sidibé 1916 ; Roger 1828 : 6, note). Mambo Sano, commentant une autre fable traditionnelle, mentionne le « totémisme si ancré dans nos coutumes » (Sano 1924 : 73-74). Mamby Sidibé donne enfin comme sous-titre à l'un de ses articles : « Origine de quelques TOTEM et de quelques TABOU (téné ou tana) de tribus ou de familles indigènes d'Afrique Occidentale Française » (Sidibé 1927b). De telles références, chez des hommes dont la plupart vivaient dans de petites villes isolées de l'intérieur, indiquent l'empressement avec lequel ces auteurs cherchaient à placer leurs découvertes dans le contexte de la culture mondiale.

Enfin, le *Bulletin* publia en 1931 un texte du jeune Alioune Diop. Dans cet article, celui-ci, qui venait tout juste de terminer ses études secondaires, décrivait son itinéraire intellectuel d'enfant et d'adolescent (A. Diop 1931). Il se voyait comme le produit de la culture wolof contemporaine, dont la « mentalité actuelle résulte d'une triple influence : sérère (race fétichiste), arabe [c'est-à-dire islamique] et française ». À l'âge de cinq ans, Alioune Diop avait été envoyé à l'école coranique, où il ne comprit rien de ce qu'on lui apprenait (les enfants apprenant par cœur des versets du Coran en arabe) et où il fut battu par le maître. À dix ans, il fut envoyé à l'école française, dont la discipline plus douce le surprit et l'enchantait. Cependant, « ... étant faible et chétif », il ne se mêlait pas aux jeux de ses camarades, qui se moquaient de lui à cause de son accent qu'il avait acquis des Futanke au milieu desquels il avait vécu jusqu'à dix ans. Par réaction, il lisait et il enviait les enfants blancs qu'il découvrait dans ses lectures.

« Quelquefois, ajoutait-il, je ne lisais pas. Je songeais : je remuais des questions métaphysiques. Je fixais mon regard et ma pensée sur mon corps et me demandais ce que j'étais, d'où je venais, ce qu'étaient ma pensée et ma volonté, si la natte sur laquelle j'étais couché était vivante, et pensante comme moi. Je n'avais pas de mots pour exprimer ces idées, mais je les pensais. »

En 1922, Alioune Diop entra au lycée Faidherbe de Saint-Louis, où il apprit à aimer l'ordre, collectionna les prix, et se débarrassa enfin de sa timidité. Pendant les vacances, il travaillait « soit dans une maison de commerce, soit dans l'administration ». Son ami d'alors était un fils de marabout.

« Il me donna le goût des études arabes, mais m'exhorta à continuer jusqu'au baccalauréat. Il exécrait comme moi les mœurs voluptueuses des jeunes générations. [Cependant]... mes études au lycée Faidherbe élargirent mes idées. Je condamnai successivement l'esclavage, les griots, la malpropreté à la maison, les préjugés contraires à l'hygiène, la méthode d'enseignement des marabouts, etc. Mais c'est lorsque je fus élève de première que je me permis de douter de certains préceptes religieux. »

Après avoir été nommé surveillant à l'internat, il vécut en plus grande intimité avec les Européens, « et surtout avec les élèves de philosophie qui m'habituaient à discuter sur la religion. Leur contact m'entraîna peu à peu à adopter des idées plus raisonnables que mes préjugés ». Par ailleurs, Alioune Diop s'habilla à l'européenne, mangea à table, et parla couramment le français. Enfin :

« Ce fut surtout en philosophie que je me transformai complètement. L'étude de la physique, de la chimie, de l'histoire naturelle et de la cosmographie m'a ouvert un monde nouveau et donné une conception positive de l'Univers. Elle a radicalement supprimé tous mes préjugés sociaux et religieux. J'ai appris à aimer tous les hommes comme des frères, abandonné l'idée de tradition pour celle de progrès. J'ai acquis à cette étude le goût de l'analyse, de la réflexion, l'horreur du

vague et de l'à-peu-près. Enfin la philosophie m'a élargi l'esprit. J'ai reconnu en elle un noble effort de l'homme pour tâcher de se connaître, pour résoudre le problème de la signification de la vie, pour créer un idéal tel qu'en développant toutes les facultés virtuelles de sa nature, il remplisse mieux sa destinée » (A. Diop 1931 : 29).

Ces lignes portent évidemment la marque des professeurs français d'Alioune Diop, et elles sont, en un sens, assimilationnistes. Mais c'était également ce même Alioune Diop qui allait diriger après la Seconde guerre mondiale, avec la revue *Présence africaine*, la tentative peut-être la plus audacieuse de redécouverte et de renaissance de la culture africaine du xx^e siècle.

*

Il se peut que le petit texte d'Alioune Diop ait moins d'intérêt que je lui en accorde ici. Mais il existe des preuves plus convaincantes du lien entre les intellectuels africains du xix^e et du début du xx^e siècle, discutés dans la présente étude, et la négritude. Ces indications se trouvent en particulier dans le domaine littéraire. En 1924, le *Bulletin de l'Enseignement de l'Afrique Occidentale Française* annonçait la création à Dakar d'une *Revue coloniale, artistique et littéraire*, qui avait « pour but de publier les œuvres inédites des écrivains et poètes coloniaux ». Le comité de rédaction « désirerait surtout des traductions de contes locaux ou des nouvelles inspirées de récits indigènes ». Enfin, « La note exotique donnée à la revue par ces publications intéresserait une grosse partie des lecteurs de la métropole et prouverait la vitalité intellectuelle de la colonie »²³. L'un des contributeurs (fondateur et co-directeur, selon Birago Diop) de ce périodique, qui fut peut-être la première revue littéraire en Afrique Occidentale Française, était Massyla Diop, le frère aîné de Birago Diop, très admiré par lui, et très regretté après sa mort prématurée en 1932 (B. Diop 1978 : 16, 27, 46 ; voir aussi — date de la mort de Massyla Diop —, *id.* 1982 : 15). Aucun des écrits de Massyla Diop ne semble être parvenu jusqu'à nous, mais Birago Diop devint, comme on sait, l'un des fondateurs de la négritude, et ses fables sont à présent des classiques dans les écoles africaines. Avant Massyla Diop, un instituteur africain, Amadou Mapaté Diagne, avait écrit un roman, *Les trois volontés de Malic*, roman que le jeune Birago Diop lut avec beaucoup de fierté et de plaisir en 1920 à la bibliothèque municipale de Dakar (Diagne 1920). Le livre est l'histoire d'un jeune Sénégalais qui est envoyé par ses deux grands-pères et tuteurs à l'école française, et qui décide de braver le préjugés sociaux traditionnels en devenant un artisan du métal (un métier traditionnellement

23. « Bibliographie. Une Revue littéraire à Dakar », *Bulletin de l'Enseignement de l'Afrique Occidentale Française*, 59, juil.-déc. 1924 : 75.

réservé aux membres de la caste des forgerons). En surface, le roman semble assimilationniste, mais, encore une fois, les choses ne sont pas si simples. Ainsi, l'auteur prend-il soin de nous montrer le jeune Malic écoutant les contes et histoires du griot du village, qui est par ailleurs l'ami des deux tuteurs de l'enfant. En 1935, Ousmane Socé Diop, qui fut l'ami de Birago Diop, et l'un des premiers participants à l'aventure de la négritude, publiait *Karim, roman sénégalais* (O. S. Diop 1948)²⁴. Le roman raconte l'histoire de Karim, un jeune Sénégalais, dans ses tribulations à travers deux mondes opposés : Saint-Louis, la vieille capitale historique et traditionnelle du Sénégal, et Dakar, la capitale européanisée de l'Afrique Occidentale Française. Au début du livre, Karim porte un boubou ; il fait la cour à sa belle, couché sur des lits et des nattes, dans le parfum de l'encens, au son des guitares des griots. Les griots font l'éloge des grands guerriers de jadis, que Karim essaie d'égaliser en générosité, jusqu'à ce que sa recherche du prestige le ruine financièrement : son rival en amour le provoque en une sorte de duel de générosité, une séance publique au cours de laquelle l'un doit être capable de dépasser l'autre dans la magnificence de ses dons. Karim perd, et doit partir pour Dakar. À Dakar, il s'habille à l'européenne, porte un costume et un casque colonial. Il apprend à danser des danses européennes, et il fait la cour à une jeune catholique de Gorée. Mais Karim n'est pas heureux à Dakar : il se sent, on dirait aujourd'hui, « aliéné » vis-à-vis de sa culture. À la fin du livre, il apprend que son rival à Saint-Louis a été arrêté pour détournement de fonds (c'était l'origine de son apparente richesse), et il revient pour épouser sa bien-aimée.

Ce résumé apparaîtra peut-être fade à certains lecteurs contemporains, mais le roman gagnerait à être réédité, et il contient une leçon dont la similarité avec certains des textes présentés dans cette étude est tout à fait frappante : l'auteur a la nostalgie de la vieille société du Sénégal, mais il reconnaît que cette société ne peut plus exister au sein du monde contemporain. Mais, par ailleurs, les Africains ne peuvent pas — ne doivent pas — devenir des Européens. Il faut donc une synthèse des deux civilisations, une « civilisation métisse », pour utiliser l'une des expressions les plus célèbres de Senghor.

En 1937, Paul Hazoumé publiait *Doguiçimi*, le premier roman africain à obtenir un prix littéraire français (Hazoumé 1938 ; le livre fut publié en fait en 1937). L'action se passe à la cour des rois du Danhomey à l'époque précoloniale. Le livre, basé sur des recherches historiques fort détaillées, ne déguise aucun des aspects les plus négatifs de la société du Danhomey précolonial, en particulier les sacrifices humains. Mais en même temps, l'auteur nous fait comprendre ce que ces sacrifices signifiaient pour ceux qui les pratiquaient : sans cacher leur brutalité, il montre qu'ils étaient un

24. Voir préface (R. DELAVIGNETTE), p. 11, pour la date de la première édition de l'ouvrage.

rite faisant partie d'un ensemble cohérent de croyances religieuses. Cependant, la compréhension dont fait preuve l'auteur ne veut pas dire qu'il est incapable de faire la critique de la société et de la religion traditionnelles du Danhomey. Dans le roman, la princesse Doguicimi représente une sorte de voix prophétique de dignité, qui annonce la venue de temps nouveaux plus humains. Dans le chapitre, intitulé « Les supplices d'une innocente », Doguicimi espère que, comme le résume Richard Bjornson, « si les Français font du Danhomé une partie de leur empire, ils ne détruiront pas ce qui est bon dans le royaume »²⁵. Il est intéressant de souligner que Paul Hazoumé fut l'un des plus importants contributeurs du *Bulletin de l'Enseignement de l'Afrique Occidentale Française*, auquel il fournit plusieurs articles ayant trait à des légendes ou à l'histoire du Danhomey pré-colonial, qui servirent de matériau à l'élaboration de Doguicimi (Hazoumé 1917 ; 1921). On se souvient que Paul Hazoumé fut l'un des membres du « comité de patronage » de *Présence africaine* à sa fondation en 1947.

Un autre lien entre les textes discutés ici et le nationalisme culturel africain moderne peut être retrouvé dans la personne de Mamby Sidibé, qui fut probablement le plus intéressant des contributeurs du *Bulletin de l'Enseignement de l'Afrique Occidentale Française*, Mamby Sidibé semble avoir été associé dans les années trente à un groupe d'étudiants qui montraient au Mali des pièces « sur les débuts de Sunjata [Keita], Bakari Jan, Samori [Ture] », pièces que les autorités coloniales considéraient comme subversives (Morgenthau 1964 : 272). L'ironie de l'histoire, évidemment, était que Mamby Sidibé, comme tous les élèves de l'école Willam Ponty, avait été encouragé par des professeurs inspirés par Georges Hardy à monter des pièces sur des sujets africains (Sabatier 1985). Pendant le Front populaire, Mamby Sidibé fut président du syndicat des enseignants à Bamako, une composante importante de la coalition des Amis du rassemblement populaire dont le vice-président était Mamadou Konaté (qui fut après la guerre l'un des dirigeants les plus importants de l'Union soudanaise-Rassemblement démocratique africain). Bien que je manque de renseignements sur ce point, le syndicat des enseignants dirigé par Mamby Sidibé participa très probablement aux activités du groupe Art et travail, autre élément des Amis du rassemblement populaire, qui jouait des pièces d'auteurs africains sur des thèmes africains, comme « Le triomphe du griot » ou la vie de Samori. De fait, les animateurs d'Art et travail étaient d'anciens élèves de l'école William Ponty (Cutter 1985).

Ainsi il semble bien qu'on puisse découvrir un lien historique entre les travaux ethnographiques et historiques discutés dans la présente étude, la négritude, et le nationalisme culturel contemporain en Afrique francophone. Mais ces premiers travaux ethnographiques et historiques furent

25. Richard BJORNSON, « Alienation and Disalienation : Themes of Yesterday, Promises of Tomorrow », in MUDIMBE (1992 : 152).

plus que des précurseurs de la négritude : ils furent des tentatives pour définir une culture africaine moderne qui conserverait certains des éléments de la culture du passé, tout en la débarrassant des traits les plus négatifs de la vieille société.

New York University, New York.

BIBLIOGRAPHIE

AGERON, C.-R.

1968 *Les Algériens musulmans et la France (1871-1919)*, Paris, Presses universitaires de France.

BÂ, M.

1987 *Une si longue lettre*, Dakar-Abidjan-Lomé, Les nouvelles éditions africaines.

BARROWS, L. C.

1978 « Louis Léon César Faidherbe (1818-1889) », in L. H. GANN & P. DUIGNAN, eds., *African Proconsuls : European Governors in Africa*, New York, The Free Press ; London, Collier Macmillan ; Stanford, Hoover Institution.

BATHILY, I. D.

1969 « Notices socio-historiques sur l'ancien royaume Soninké du Gadiaga », Présentées, annotées et publiées par Abdoulaye Bathily, *Bulletin de l'IFAN*, XXXI (1), Série B : 31-105.

BÉRENGER FÉRAUD, L.-J.-B.

1879 *Les peuplades de la Sénégambie. Histoire, ethnographie, mœurs et coutumes, légendes, etc.*, Paris, Leroux.

1885 *Recueil de contes populaires de la Sénégambie*, Paris, Leroux.

BERNAL, M.

1987 *Black Athena : the Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, London, Free Association Books.

BETTS, R. F.

1961 *Assimilation and Association in French Colonial Theory, 1890-1914*, New York, Columbia University Press.

BOILAT, D.

1984 *Esquisses sénégalaises*, Paris, Karthala (1^{re} éd. 1853).

BOUCHE, D.

1975 *L'enseignement dans les territoires français de l'Afrique occidentale de 1817 à 1920. Mission civilisatrice ou formation d'une élite ?*, Lille, Université de Lille-III ; diffusion Paris, Librairie Honoré Champion.

BOUËT-WILLAUMEZ, E.

1848 *Commerce et traite des Noirs aux côtes occidentales d'Afrique*, Paris, Imprimerie nationale.

BOY, R.

1931 « Le Sénégal d'autrefois. Étude sur le Toubé », Papiers de Rawane Boy, publiés par R. Rousseau, *Bulletin du Comité d'Études historiques et scientifiques de l'A.O.F.*, 3 : 334-364.

CAILLIÉ, R.

1830 *Journal d'un voyage à Temboctou et à Jenné pendant les années 1824-1828*, Paris, Imprimerie royale.

CARRÈRE, F. & HOLLE, P.

1855 *De la Sénégambie française*, Paris, F. Didot.

CISSÉ, A.

1916 « Enquête sur l'apprentissage en Afrique Occidentale Française. Les bijoutiers de Saldé », *Bulletin de l'Enseignement de l'Afrique Occidentale Française*, 22.

CISSÉ, Y. T.

1964 « Notes sur les sociétés de chasseurs Malinké », *Journal de la Société des Africanistes*, XXXIV, mars : 175-226.

CROWDER, M.

1964 « Indirect Rule-French and British Style », *Africa. Journal of the International African Institute*, XXIV (3) : 197-205.

CUTTER, C. H.

1985 « The Genesis of a Nationalist Elite : The Role of the Popular Front in the French Soudan (1936-1939) », in G. W. JOHNSON, ed., *Double Impact : France and Africa in the Age of Imperialism*, Westport (CT), Greenwood Press : 107-139.

DELAFOSSÉ, L.

1976 *Maurice Delafosse : le Berrichon conquis par l'Afrique*, Paris, Société française d'histoire d'outre-mer.

DELAFOSSÉ, M. & GADEN, H., eds

1913 *Chroniques du Foûta sénégalais*, traduites de deux manuscrits arabes inédits de Siré-Abbâs-Soh par M. Delafosse & H. Gaden, Paris, Leroux (« Collection de la *Revue du Monde musulman* »).

DEWITTE, P.

1985 *Les mouvements nègres en France, 1919-1939*, Paris, L'Harmattan.

DIAGNE, A. M.

1920 *Les trois volontés de Malic*, s.l., « Collection des bibliothèques roses » (Nendeln, Kraus Reprint, 1973).

DIAGNE, A. M. & SOW, T.

1916 « Origine des griots », *Bulletin de l'Enseignement de l'Afrique Occidentale Française*, 25, juin : 275-278.

DIALLO, M.

- 1916 « L'Islam dans le Rip », *Bulletin de l'Enseignement de l'Afrique Occidentale Française*, 20, janv. : 42-45 ; 21, févr. : 83-88 ; 22, mars : 136-147.

DIENG, A.

- 1990 *Blaise Diagne, premier député africain*, Paris, Éditions Chaka.

DIOP, A.

- 1931 [Diop, Alioune. Bachelier, Maître d'internat], « Histoire d'un écolier noir (par lui-même) », *Bulletin de l'Enseignement de l'Afrique Occidentale Française*, 76, juil.-sept. : 25-29.

DIOP, B.

- 1978 *La plume raboutée. Mémoires 1*, Paris, Présence africaine ; Dakar, Nouvelles éditions africaines.
1982 *À rebrousse-temps. Mémoires 2*, Paris, Présence africaine.

DIOP, Cheikh A.

- 1967 *Antériorité des civilisations nègres : mythe ou vérité historique ?*, Paris, Présence africaine (*The African Origin of Civilization : Myth or Reality ?*, Westport, Lawrence Hill, 1974).
1983 *L'unité culturelle de l'Afrique noire : domaines du patriarcat et du matriarcat dans l'Antiquité classique*, Paris, Présence africaine (*The Cultural Unity of Black Africa : the Domains of Matriarchy and of Patriarchy in Classical Antiquity*, Chicago, Third World Press ; London, Karnak House, 1978).

DIOP, I.

- 1921 « Rôle de la religion musulmane dans la société indigène sénégalaise », *Revue indigène*, XVI (145-147), janv.-mars : 55-59.

DIOP, O. S.

- 1948 *Karim. Roman sénégalais*. Préface de R. DELAVIGNETTE, Paris, Éditions latines.

DIOUF, A. K.

- 1916 [Abdou Karim Diouf, Instituteur adjoint], « Enquêtes. Le travail du bois dans la région de Louga », *Bulletin de l'Enseignement de l'Afrique Occidentale Française*, XXVIII, déc. : 95-97.

DU BOIS, W. E. B.

- 1925 « The Negro Mind Reaches Out », in A. LOCKE, ed., *The New Negro*, New York, Albert & Charles Boni : 392-397.
1955 « The Giant Stirs », *National Guardian* (New York), 14 févr.-10 avr. (repris dans *The World and Africa*, Millwood (NY), Kraus Thomson, 1988) : 274-275.

DUGUAY-CLÉDOR, A.

- 1912 *Guerre entre le Cayor et le Djoloff : Bataille de M'Benlaké ou de Guilé (1886)*, Saint-Louis, Imprimerie O. Lesgourgues.
1931 *La bataille de Guilé*, suivi de *De Faidherbe à Coppolani ; ou, Les Gandiols-Gandiols au service de la France* (2^e éd. du précédent, revue, corrigée, et augmentée, 1912-1930), Saint-Louis, Imprimerie du gouvernement du Sénégal.

DUPUIS-YAKOUBA, A.

1911 *Les Gow ou chasseurs du Niger. Légendes songaï de la région de Tombouctou*, Paris, Leroux.

DYÂO, Y.

1864 « Histoire des damels du Cayor », *Le Moniteur du Sénégal et dépendances* : 448-453.

1930 [Cahiers de Yoro Dyâo], « Le Sénégal d'autrefois. Étude sur le Oualo. Cahiers de Yoro Dyâo », R. ROUSSEAU, ed. [Professeur au lycée Faïdherbe, à Saint-Louis], Paris, Librairie Larose (Extrait du *Bulletin du Comité d'Études historiques et scientifiques de l'Afrique Occidentale Française*, XII (1-2), 1929).

FABRE, M.

1991 *From Harlem to Paris, Black American Writers in France, 1840-1980*, Chicago, University of Illinois Press.

FAIDHERBE, L.

1859 *Notice sur la colonie du Sénégal et sur les pays qui sont en relation avec elle*, Paris, A. Bertrand.

1882 *Grammaire et vocabulaire de la langue poul à l'usage des voyageurs dans le Soudan...*, Paris, Maisonneuve.

1887 *Langues sénégalaises : wolof, arabe-hassaniya, soninke, sérère...*, Paris, Leroux.

FANON, F.

1965 *Peau noire, masques blancs*, Paris, Éditions du Seuil.

GANIER, G.

1965 « Lat Dyor et le chemin de fer de l'arachide, 1876-1886 », *Bulletin de l'IFAN*, CCXXVII (1-2), Série B, : 223-281.

GARDINIER, D.

1972 « Education in French Equatorial Africa, 1842-1945 », *Proceedings of the French Colonial Historical Society*, III : 7-20.

GRÉGOIRE, G.

1818 *Manuel de piété à l'usage des hommes de couleur et des noirs*, Paris, Imprimerie de Fain.

HARDY, G.

1913 *Géographie de l'Afrique Occidentale Française. Livre du maître*, [Dakar], Gouvernement général de l'A.O.F. ; Editions du *Bulletin de l'Enseignement de l'Afrique Occidentale Française*.

HAZOUMÉ, P.

1917 [Paul Hazoumé, Directeur de l'école régionale de Ouidah], « Noms donnés aux Européens à Ouidah », *Bulletin de l'Enseignement de l'Afrique Occidentale Française*, 33, juin : 237-239.

1921 « Annales Dahoméennes. La conquête du royaume houéda par les Dahoméens au XVII^e siècle », *Bulletin de l'Enseignement de l'Afrique Occidentale Française*, 45, janv.-févr.-mars : 41-45.

1938 *Doguicimi*, Paris, Larose.

HOANG-CAO-KHAI

1910 [Son Excellence Hoand-Cao-Khai, Régent en retraite de l'empire d'Annam], « Pour la France et pour l'Indochine », *Revue indigène*, V (46) : 67-72.

JOHNSON, G. W.

1972a « Commémoration du centenaire de la naissance de Blaise Diagne », *Notes africaines*, 135, juil. : 57-95.

1972b « The Senegalese Urban Elite, 1900-1945 », in P. CURTIN, ed., *Africa and the West : Intellectual Responses to European Culture*, Madison, University of Wisconsin Press.

1973 « African Political Action in French West Africa, 1900-1940 », in J. F. A. AJAYI & M. CROWDER, eds, *History of West Africa*, New York, Columbia University Press.

1992 *Naissance du Sénégal contemporain. Aux origines de la vie politique moderne, 1900-1920*, Trad. F. Manchuelle, Paris, Karthala (1^{re} éd., *Emergence of Black Politics in Senegal : The Struggle for Power in the Four Communes, 1900-1920*, Stanford, Stanford University Press, 1971).

JULY, R. W.

1968 *The Origins of Modern African Thought*, New York, Praeger ; 1967 ; London, Faber.

KANE, A.

1916 « Histoire et origine des familles du Fouta Toro », *Annuaire du Comité d'Études historiques et scientifiques de l'A.O.F.*, 1 : 325-344.

KANTÉ, D.

1917 « Les rites fétichistes chez les Sérères du Baol », *Bulletin de l'Enseignement de l'Afrique Occidentale Française*, 30, févr. : 146-160.

KESTELOOT, L.

1965 *Les écrivains noirs de langue française : naissance d'une littérature*, Bruxelles, Université libre de Bruxelles, Institut de sociologie (*Black Writers in French : A Literary History of Negritude*, Philadelphia, Temple University Press, 1974).

KHALED, Émir

1913 *Réflexions sur le rapprochement franco-arabe en Algérie*, Alger, Imprimerie Gojoss.

LAW, L.

1984 « How Truly Traditional is our Traditional History : the Case of Samuel Johnson and the Recording of Yoruba Oral Tradition », *History in Africa*, XI : 195-221.

LÉGUILLETÉ, A.

1913 *Histoire de l'Afrique Occidentale Française*, Dakar, Gouvernement général de l'A.O.F., Éditions du *Bulletin de l'Enseignement de l'Afrique Occidentale Française* ; Imprimerie Ternaux.

LOCKE, A. L., ed.

1925 *The New Negro : An Interpretation*, New York, A. & C. Boni.

MADEMBBA, B.

- 1917 [Bendaoude Mademba, Instituteur, Secrétaire du Tribunal de subdivision de Sansanding], « Mœurs et coutumes. L'éternelle question : le divorce en pays bambara », *Bulletin de l'Enseignement de l'Afrique Occidentale Française*, 33, juin : 241-245.

MANCHUELLE, F.

- 1984 « Métis et colons : la famille Devès et l'émergence politique des Africains au Sénégal, 1881-1897 », *Cahiers d'Études africaines*, XXIV (4), 96 : 477-504.
- 1987 *Background to Black African Migration to France : the Labor Migrations of the Soninke, 1848-1987*, Ph.D. dissertation, University of California at Santa Barbara.
- 1992 « Le rôle des Antillais dans l'apparition du nationalisme culturel en Afrique noire francophone », *Cahiers d'Études africaines*, XXXII (3), 127 : 375-408.

MANNING, P.

- 1988 *Francophone Sub-Saharan Africa, 1880-1985*, Cambridge-New York, Cambridge University Press.

MARTIN, T.

- 1983 *Literary Garveyism : Garvey, Black Arts, and the Harlem Renaissance*, Dover (Mass.), Majority Press.

MEMMI, A.

- 1973 *Portrait du colonisé. Précédé du portrait du colonisateur*, Paris, Payot.

MERCIER, R. M. & BATESTINI, S., eds.

- 1964 *Birago Diop, écrivain sénégalais*, Paris, Fernand Nathan.

MOLLIEN, G. T.

- 1822 *Voyage dans l'intérieur de l'Afrique aux sources du Sénégal et de la Gambie*, Paris, A. Bertrand.

MORGENTHAU, R. S.

- 1964 *Political Parties in French-Speaking Africa*, Oxford, Clarendon Press.

MUDIMBE, V. Y., ed.

- 1992 *Présence africaine and the Politics of Otherness, 1947-1987*, Chicago, University of Chicago Press.

PERSON, Y.

- 1985 « L'État-nation et l'Afrique », in « Hommage à Yves Person », *Cahiers du Centre de Recherches africaines (CRA)-Histoire*, 3 : 67-70.

RAFFENEL, A.

- 1846 *Voyage dans l'Afrique occidentale... exécuté en 1843 et 1844*, Paris, A. Bertrand.

ROBINSON, D.

- 1985 *The Holy War of Umar Tal : The Western Sudan in the Mid-Nineteenth Century*, Oxford, Clarendon Press.
- 1988 « Un historien et anthropologue sénégalais : Shaikh Musa Kamara », *Cahiers d'Études africaines*, XXVIII (1), 109 : 89-116.

ROGER, J. F.

- 1828 *Fables sénégalaises recueillies de l'ouolof, et mises en vers français, avec des notes destinées à faire connaître la Sénégambie, son climat, etc.*, Paris, Nepveu.
- 1829 *Recherches philosophiques sur la langue ouoloffe, suivies d'un vocabulaire abrégé français-ouolof*, Paris, Dondey-Dupré.

SABATIER, P.

- 1985 « Did Africans Really Learn to Be French ? The Francophone Elite of the Ecole William Ponty », in G. W. JOHNSON, ed., *Double Impact : France and Africa in the Age of Imperialism*, Westport (CT), Greenwood Press : 179-187.

SANDERS, E. R.

- 1964 « The Hamitic Hypothesis : Its Origin and Function in Time Perspective », *Journal of African History*, X : 521-532.

SANO, M.

- 1924 « Folklore Malinké. Une ruse du lièvre », *Bulletin de l'enseignement de l'Afrique Occidentale Française*, 59, juil.-déc. : 73-74.

SIDIBÉ, M.

- 1916 « L'aveugle et le paralytique », *Bulletin de l'Enseignement de l'Afrique Occidentale Française*, 24, mai.
- 1921-1923 « Monographie de la subdivision de Banfora (cercle de Bobo) », *Bulletin de l'Enseignement de l'Afrique Occidentale Française*, 48, oct.-déc. : 52-64 ; 51, juil.-sept. : 62-74 ; 52, oct.-déc. : 59-69 ; 53, janv.-mars : 38-51 ; 54, avr.-juin : 40-52.
- 1927a « Contribution à l'étude de l'histoire et des coutumes des indigènes de la région de Bobo-Dioulasso (Haute-Volta) », *Bulletin de l'Enseignement de l'Afrique Occidentale Française*, 64, janv.-juin : 54-71.
- 1927b « Contribution à l'étude des croyances et des coutumes des indigènes de l'Afrique Occidentale Française. Origine de quelques TOTEM et de quelques TABOU (téné ou tana) de tribus ou de familles indigènes de l'A.O.F. », *Bulletin de l'Enseignement de l'Afrique Occidentale Française*, 65, juil.-déc. : 56-64.
- 1929 « Premières notes sur la littérature orale, les croyances et coutumes indigènes. La chasse dans ses rapports avec les croyances religieuses, les mœurs et les coutumes indigènes au Birgo (Colonie du Soudan français, Cercle de Kita) », *Bulletin de l'Enseignement de l'Afrique Occidentale Française*, 69, janv.-juin : 47-73.

SISSOKO, F. D.

- 1953 [?] *Crayons et portraits*, Mulhouse, Imprimerie Union.

STÉFANY, S.

- 1912 *Fondation du royaume du Vakinankaratra, récits historiques recueillis par Samuel Stéfany*, s.l., Imprimerie du « Progrès ».

WILSON, H. S., ed.

- 1969 *Origins of West African Nationalism*, London, Macmillan.

RÉSUMÉ

L'élite africaine francophone est souvent présentée comme fortement marquée par la politique coloniale d'assimilation — du moins jusqu'à l'apparition du mouvement de la négritude à la veille de la Seconde guerre mondiale. Le présent article remet en question cette interprétation par l'analyse de textes d'histoire et d'ethnographie locale publiés par des auteurs africains entre le milieu du XIX^e siècle et la Seconde guerre mondiale. Ces sources révèlent chez leurs auteurs un grand intérêt pour la culture africaine, bien qu'elles se montrent critiques vis-à-vis de la société africaine traditionnelle. Un grand nombre des auteurs de ces textes devinrent par la suite des politiciens et des intellectuels importants. Certains jouèrent un rôle dans l'émergence de la négritude. Leurs travaux, cependant, firent davantage que d'annoncer la négritude, ils furent des tentatives de définition d'une culture africaine moderne qui conserverait des éléments essentiels de la culture traditionnelle, tout en se débarrassant des aspects les plus oppressifs de la société précoloniale.

ABSTRACT

Assimilés or African patriots? The Emergence of Cultural Nationalism in French-speaking Africa (1853-1931). — The French-speaking African educated elite is generally presented as strongly influenced by the colonial policy of Assimilation—at least until the emergence of the negritude movement before the Second World War. This article challenges this view by analyzing texts of local history and ethnography published by Francophone African authors from the middle of the nineteenth century to the 1930s. These sources display great pride in African culture, although they are also critical of traditional African society. Many of their authors later became important African politicians and intellectuals. Some played a role in the emergence of negritude. The works of these authors, however, were more than precursors of negritude: they were also attempts to define a modern African culture—one that would retain cultural elements from the past, while discarding oppressive traits of the old society.

Mots clés/Key words : assimilation, culture, indigénisme, nationalisme, négritude/assimilation, culture, indigenism, nationalism, negritude.