

**LEOPOLD SEDAR SENGHOR ET CHEIKH ANTA DIOP FACE
AU PANAFRICANISME.**

Deux intellectuels, même combat mais conflit des idéologies ?

Papier présenté lors du colloque 30^{ème} anniversaire du CODESRIA (1973-2003) à Dakar : 10-12 décembre 2003.

(Draft. Version provisoire).

Antoine TINE.

Léopold Sédar SENGHOR, Cheikh Anta DIOP face au Panafricanisme :
deux intellectuels, même combat mais conflit des idéologies ?

« L'intellectuel est celui qui juge le réel à l'aune d'un idéal » (Todorov 1991 : 28)

« Les intellectuels doivent étudier le passé non pour s'y complaire, mais pour y puiser des leçons ou s'en écarter en connaissance de cause si cela est nécessaire. Seule une véritable connaissance du passé peut entretenir dans la conscience le sentiment d'une continuité historique, indispensable à la consolidation d'un état multi-national. »
(Cheikh Anta Diop 1982 : 9)

Résumé : Ces deux intellectuels sont assurément deux figures marquantes de la démocratie sénégalaise. Ils ont, tous les deux, animé la vie culturelle, politique sénégalaise, africaine et internationale par leur intellectualité et leurs différentes thèses sur le passé et l'avenir du Continent. L'un (Senghor, 1906-2001) s'est illustré en prônant la « Civilisation de l'Universel », à travers le triptyque idéologique : négritude, socialisme africain et francophonie. L'autre (Diop, 1923-1987) consacra toute sa vie à la restauration de la conscience historique africaine, par le biais de l'égyptologie. Ils ont mené un même combat, la lutte anticolonialiste, mais avec des armes idéologiques différentes. La confrontation de leurs pensées peut être qualifiée de conflit des intellectualités et ne peut être réduite ni à une simple querelle politicienne, entre leaders de partis politiques opposés, PS (Parti Socialiste) versus RND (Rassemblement National Démocratique) ni à une rivalité « crypto-personnelle ». La comparaison peut utilement constituer une occasion de revisiter les idées d'identité culturelle, de nationalisme, de panafricanisme, d'humanisme et d'évaluer leur héritage commun dans les essais d'élaboration d'une pensée politique africaine, d'une pensée de l'altérité, d'une philosophie de « l'Afrique autre (ment)».

Mots clés : Sénégal – Senghor – Cheikh Anta Diop - Afrique noire – philosophie africaine – Intellectuel - panafricanisme – nationalisme – négritude – francophonie – socialisme africain – égyptologie.

Introduction

En Afrique francophone, d'une manière générale, le Sénégal est reconnu, à l'instar du Bénin, du Cameroun et de la République Démocratique du Congo comme une pépinière d'intellectuels. Mythe ou vérité, c'est là en tout cas une « construction sociale » qui vaut distinction et légitime une tradition de culture des choses de l'esprit, à travers des dynamiques de mobilisation idéologique, d'expertise académique ou scientifique et de production de pensées et de théories. Là, le rôle de l'école, des stratégies de reconnaissance académique et de promotion politique sont importants, car ils servent de paramètres pour évaluer le rapport entre le pouvoir politique et l'intellectualité. Sous ce regard, le statut d'intellectuel confère une identité d'acteur social, politique et donne une fonction quasi-messianique d'implication dans le jeu politique par l'entremise de la contestation de la logique coloniale, de l'élaboration

d'un discours identitaire et nationaliste, posant les bases de l'indépendance nationale et de la restauration de la conscience historique nègre. Comme l'écrivait Senghor,

« ...les intellectuels ont mission de restaurer les valeurs noires dans leur vérité et leur excellence, d'éveiller au goût du pain et des jeux de l'esprit, par quoi nous sommes hommes » (Senghor 1964 : 19)

Assurément, s'il y a deux intellectuels qui, en servant de repères idéologiques et de références politiques, ont marqué de leur empreinte la vie intellectuelle et politique sénégalaise, c'est bien **Léopold Sédar Senghor et Cheikh Anta Diop**. Avec des fortunes diverses. Le premier, agrégé de grammaire, poète et chantre de la « négritude », fut le premier président du Sénégal de 1960 à 1980. Le second, docteur d'Etat de la « Sorbonne », historien et physicien, s'est illustré par ses thèses sur « l'Afrique comme berceau de l'humanité », sur l'historicité des sociétés africaines, sur l'africanité de l'Égypte pharaonique.

« ...ces deux figures ont constitué des lignes de fractures au sein de l'intelligentsia en se donnant comme pôles de référence. Deux schèmes de pensée, deux idéologies, mais aussi deux projets politiques ; la négritude de l'un et l'égyptologie de l'autre ont cheminé sur deux voies parallèles, se gardant toujours de frôler l'intersection, s'interdisant trop souvent la proximité, comme si l'existence de l'une et de l'autre ne pouvait se donner à voir que dans ce nécessaire éloignement, dans cette inévitable antinomie. » (Diaw 1992 : 317).

Les constructions théoriques de Senghor et de Diop ont structuré idéologiquement la classe intellectuelle, militant dans les partis politiques sénégalais, selon trois modèles (P. Diagne 1981 . M.-C. Diop et M. Diouf 1990 : 251-281 ; Diaw 1992 : 299-329)ⁱ.

- 1)- le modèle senghorien de la négritude :
- 2)- le modèle culturel nationaliste, « néo-pharaonique » :
- 3)- le modèle marxiste

Et voici venir « le crépuscule des idoles » : la mort de Cheikh Anta Diop en 1987 et celle de Léopold Sédar Senghor en 2001 permettent de soumettre, sans passion, leurs pensées respectives à la critique, à la démy(s)tification et de les libérer ainsi de la vénération du « Maître » par des laudateurs, thuriféraires, des disciples, des héritiers spirituels et autres défenseurs patentés et fanatiques. Maintenant que les idoles ont physiquement disparu, il est temps de clarifier les ambiguïtés en faisant d'une part un retour critique sur leurs pensées - le seul mode de reconnaissance que connaît la communauté intellectuelle – et d'autre part en les confrontant, car elles ont été rivales. Malgré leurs divergences idéologiques profondes n'entretiennent-elles une sorte de complicité intime quant au projet national et panafricain qui les anime ?

1- Léopold Sédar Senghor, le « Poète au pouvoir ».

Poète, grammairien, penseur de la Négritude, leader de parti politique (UPS puis PS), Chef d'Etat (1960-1980), voilà les identités multiples de Senghor. Senghor a rythmé la vie intellectuelle et politique du Sénégal postcolonial en élaborant un discours nègre, panafricain qui dépasse les frontières du Sénégal et servant de soubassement à l'exercice du pouvoir. Une illustration éclatante en fut donnée lors du 1^{er} Festival Mondial des Arts Nègres de 1966 à Dakar. On se souvient encore de l'envolée lyrique de André Malraux, à l'occasion de la cérémonie inaugurale des Etats Généraux de la Négritude le 31 mars 1966 : *« Nous voici donc dans l'histoire, lança t-il, [...] Pour la première fois, un chef d'Etat prend entre ses mains périssables le destin spirituel d'un continent »*.

Senghor n'a eu de cesse de dire qu'il était avant tout homme de lettres et de culture. C'est cette facette de sa personnalité qu'il aimerait que la postérité gardât en mémoire. Mais sa position au sommet de l'Etat comme Président de la République lui permit d'impulser la mise en œuvre de la négritude et de mettre en place des dispositifs stratégiques d'instrumentalisation de l'opposition politique, de domestication de la pensée dissidente..

« (Senghor) était né pour faire de la poésie, mais dans la collusion de la poésie avec la politique, sa politique se mua en poésie. Il devint alors un magicien de la *res publica*. A ceux qui n'y comprenaient rien et qui s'étonnaient de sa virtuosité en la matière, il ne cessait de répéter la signification grecque de la poésie : « *poesis* », disait-il, c'est-à-dire action, c'est-à-dire je traduis...politique : le poète agissant dans la cité » (Adotevi 1997 : 32)

L'horizon théorico-pratique senghorien repose sur le « triangle idéologique » : négritude, francophonie, socialisme africain (Diop et Diouf 1990 : 251). Senghor se référait constamment à la *ποιεσις* (*poiesis*) aristotélicienne pour articuler sa poésie à l'action (Senghor 1980) et pour signifier que sa Négritude est une idéologie de la fabrication, de la création porteuse de valeurs culturelles du monde noir aptes à consolider l'unité nationale et à construire l'intégration africaine, et au-delà à servir de trait d'union entre les peuples noirs. Pour lui, il s'agit de créer « *une nouvelle philosophie, une nouvelle littérature, un nouvel art, une nouvelle économie, une nouvelle société, bref, un nouvel homo senegalensis* » (Senghor 1980 : 236). Il n'a jamais voulu séparer l'activité politique de la production intellectuelle, cherchant sans cesse à s'enraciner dans les réalités locales et à s'ouvrir aux valeurs universelles de la démocratie et du dialogue. Il était convaincu qu'il n'y a de vraiment durables que les œuvres de l'esprit, que la culture est supérieure à la politique :

« *La culture est l'Alpha et l'Omega de la Politique : non seulement son fondement, mais son but* ». (Senghor 1977 : 288).

La négritude senghorienne a été pendant longtemps la matrice idéologique de la création d'une mémoire collective anticolonialiste, contre l'idéologie coloniale de l'assimilation, grâce à laquelle a émergé la figure fondatrice et intégrative d'un « *homo senegalensis* » appelé à dépasser les contingences ethniques, religieuses, linguistiques et les micro-espaces pour adhérer à un universel sénégalais transcendantal, postulé comme « communauté de destin ». La négritude a été un travail de construction d'un imaginaire national, au sens de la « *communauté imaginée* » (Anderson 1996), un projet politique de fabrication d'une unité collective, de « bricolage symbolique » d'une identité culturelle. Elle a contribué à ce que l'identification ethnique n'est pas au Sénégal une variable déterminante des choix politiques (Diouf 1986 ; Dieng 1995 : 129-156) . Il y a une relative harmonie ethnique, résultant d'un grand travail d'intégration nationale, d'identification nationaleⁱⁱ. Le discours nationaliste de la négritude, en tant que rhétorique identitaire est un instrument efficace d'intégration socio-politique et un mythe fondateur :

« La nation est mythe, histoire qu'on se raconte, mémoire qu'on se fabrique : elle est avant tout catégorie discursive qui ne dit pas le réel mais le crée, l'invente, l'imagine » (Diaw 1998 : 10).

La négritude senghorienne est circonscrite par deux thématiques : l'enracinement dans le terroir national et l'ouverture à l'universel. Ce couple ne renvoie pas à la dialectique galvaudée tradition/modernité, mais à la logique de l'articulation du particulier et de l'universel (M. Diagne 1998 : 307-317) . Il ne s'agit pas, dans le premier paradigme, d'exhumer l'histoire ou le passé ou encore de restituer à l'identique –tâche perdue d'avance- les valeurs authentiquement africaines. Il n'est pas question non plus, dans le second paradigme, de s'exposer aveuglément à tous les soubresauts de ce qu'on appelle aujourd'hui la mondialisation. Senghor préconise d' « *évacuer l'histoire aristocratique (celle des Damels*

et des Teignes), citadine et wolof...(et) l'histoire locale des micro-espaces » (Diaw 1992 : 306) et théorise la Nation sénégalaise, comme « volonté de vivre ensemble », par-delà les différences ethniques, religieuses, sociales et régionales, en s'accordant sur des valeurs universelles –le jom,(sens de l'honneur), le kersa (maîtrise de soi et pudeur), et le muñ (prudence)- destinées à créer la nouvelle éthique sénégalaise, l'identité collective de l'homo senegalensis. S'inspirant de Gaston BERGER, philosophe franco-sénégalais de la Prospective, il définit la négritude comme projet et action de culture :

« Elle est projet dans la mesure où nous voulons nous fonder sur l' « âme noire » pour apporter notre contribution à la Civilisation de l'Universel. Elle est action dans la mesure où nous réalisons concrètement notre projet dans tous les domaines, singulièrement dans les domaines de la littérature et des arts. » (Senghor 1993 : 17)

La trame de la négritude que Senghor propose réside plus justement dans ce qu'il appelle le « *dialogue des cultures* » (Senghor 1993), consistant à se soustraire aux micro-nationalismes, aux archaïsmes ethno-tribalistes, fortement territorialisés pour s'ouvrir aux valeurs détériorées, panafricaines (Chinji-Kouleu 2001 : 117-170) et métisses de la civilisation non pas universelle – elle n'existe- mais de la « *Civilisation de l'Universel* » (Senghor 1972), au « *rendez-vous du donner et du recevoir* ». La pensée senghorienne est une dialectique ouverte et polymorphe, une pensée du « métissage » :

« Une pensée ni ambiguë ni bâtarde, (...), mais plutôt une pensée métisse. Nous entendons par là une pensée qui vit de l'accouplement – de la copulation – réussi de ses pôles extrêmes : le Même et l'Autre, l'Identité et la Différence, la Négritude et la Civilisation de l'Universel, l'Enracinement et l'Ouverture, en procédant, pour ce faire, d'une façon qui relève plus de la « con-naissance » que de la connaissance, plus de l'étreinte amoureuse que de l' « ordre des raisons » à la manière cartésienne, qui est donc « sympathie » et « participation » plutôt que raisonnement discursif » (Guèye 1998 : 355)

La négritude n'est pas exempte de critiques. Considéré par Jean-Paul Sartre d'être « *un racisme anti-raciste* », elle semble être obnubilée par la notion ambiguë et illusoire de race. En réagissant contre la colonisation, la négritude a développé un discours « racaliste », nationaliste et identitaire, conçu en réaction à l'entreprise coloniale, traduction de la folie nationaliste et du mépris des autres que connaissait l'Europe . Un discours réactionnaire suspect . Quand Senghor fait de l'émotivité l'essence de l'Africain – « *l'émotion est nègre comme la raison est hellène* » (Senghor 1964 : 24 ; Diouf Sow 1998 : 301-306)ⁱⁱⁱ , il reprend d'ailleurs à son compte l'idée d'une mentalité primitive et mystique que Lucien Lévy-Bruhl attribuait aux Noirs. C'est là un essentialisme caricatural, aveuglé par l'opposition à tout prix au Blanc et trop pressé d'affirmer une « identité » africaine, mythique et massive. Dans cette optique, Senghor trouve un allié dans l'ethnophilosophie de Placide Tempels, qui lui permet de célébrer le génie de la notion de « force vitale ».

Combinée au socialisme africain (Senghor 1971), cette idéologie de la négritude se veut une « *relecture africaine de Marx et d'Engels* » enracinée dans les réalités sénégalaises et négro-africaines (Senghor 1976). Ainsi, le socialisme senghorien prend ses racines dans sa négritude et s'inspire de l'humanisme spiritualiste de Jaques MARITAIN, d'Emmanuel MOUNIER (autour de la revue *Esprit*) et surtout de Teilhard DE CHARDIN, savant, philosophe et prêtre jésuite. Teilhard présente l'évolution de l'univers comme un mouvement de « convergence » qui va de la cosmogénèse à la noogénèse en passant par la biogénèse, culminant dans la « christogénèse ». Le Christ, donc Dieu, est au centre de l'histoire de l'univers et des cultures humaines. C'est pourquoi, Senghor, soucieux de préserver les valeurs religieuses africaines, ainsi que les acquis du Christianisme et de l'Islam, récuse dans le marxisme l'athéisme, « *cette logique du myope* » (Senghor cité par De Benoist 1998 : 221), ce « *sahel du rationalisme* » (Senghor cité par De Benoist : 222) classique, le communisme (pas

le communautarisme) et la doctrine de la lutte des classes. Il fait de la religion « *le fondement le plus solide de l'éthique* » (Senghor 1971 : 190) et ne retient du jeune Marx que son humanisme, à travers lequel le marxisme cherche par la quête de la justice sociale l'amélioration de l'homme et la méthode d'analyse de la réalité sociale, grâce à laquelle une place éminente est attribuée au déterminisme économique. D'où l'importance donnée à la planification économique et sociale en vue de la répartition des investissements, de la réforme agraire et du développement rural (Senghor 1983).

Dans cette perspective, l'Etat occupe un rôle central pour réaliser la nation et l'intégration panafricaine. La mission de l'Etat est d'entraîner par une mystique patriotique toutes les forces sociales du pays à construire une « *commune volonté de vivre ensemble* ». On peut dire que le « socialisme africain » de Senghor est un nationalisme, un panafricanisme fédéraliste et un universalisme métis. Hostile à la théorie marxiste de la « lutte des classes », Senghor privilégie la notion de « consensus national ». Fidèle à la conception de la nation chez Ernest Renan, il écrit :

« La Nation, si elle rassemble les patries, c'est pour les transcender. Elle n'est pas comme la patrie, détermination naturelle, donc expression du milieu, mais volonté de construction, mieux : de reconstruction. Elle est objectivement restructuration à l'image d'un modèle exemplaire, d'un archétype. Mais pour qu'elle atteigne son objet, la Nation doit animer de sa foi, par delà les patries, tous ses membres, tous les individus. Des individus, elle doit faire des personnes, c'est-à-dire des volontés conscientes des âmes ».

Cette théorie senghorienne de la nation, qui exclut le conflit des classes, m'apparaît comme une illusion théorique et un humanisme irénique. C'est un socialisme utopique séduisant certes, mais contraire à l'histoire réelle du Sénégal, parce qu'il « *permet à Senghor de laisser intact le système traditionnel de castes qui existe au Sénégal* » (Bidima 1997 : 96) et de fermer les yeux sur « *l'aristocratie musulmane (maraboutique en l'occurrence) des deux grandes confréries, Mourides et Tidjanes* » (Bidima 1997 : 96).

Léopold Sédar Senghor, qui pourtant donnait l'image d'un homme politique modéré, humaniste et démocrate et d'un intellectuel humaniste, ouvert au dialogue, exerça parfois le pouvoir politique d'une façon autoritaire. Le régime senghorien reposait sur un exécutif fort, un parti de masse hégémonique, l'UPS, un Etat jacobin et le soutien maraboutique. Le militantisme dans l'UPS devint pratiquement la règle d'or de l'ascension sociale et de la promotion administrative. Par exemple, pour certains postes de responsabilité dans la fonction publique, la carte du pouvoir était obligatoire. La fusion était quasi parfaite entre les structures du parti et l'administration de l'Etat. On peut dire que le Sénégal vivait alors une période autoritaire, où la politique était essentiellement à base de clientélisme, de patronage et d'achat des allégeances. Le système parlementaire fut remplacé par un régime présidentiel, fortement personnalisé, patrimonialisé et centralisé, dans laquelle l'opposition politique était soit tolérée et cooptée soit réprimée, selon les calculs du « Prince » (Jackson et Rosberg 1982 : 34-36)^{iv}. Le Sénégal était gouvernée par une sorte de « monarchie présidentielle » :

« Under one-party rule, the authority and stability of Senegal's « presidential monarchy » were based on personal patronage that pervaded the legislature, judiciary, bureaucracy, and ruling Parti Socialiste. (PS), while integrating a disparate group of communal leaders. (...) the leadership of the PS state chose to avoid political violence and military repression by becoming patrimonial democrats - political incumbents who undertake political liberalization to legitimize their besieged regime, while assuring their continued tenure in power by controlling the scope and implementation of democratic reforms their patrimonial relationships » (Beck 1997 : 2).

Le monopole « upéssiste » s'exerçait avec l'appui des réseaux maraboutiques et la complicité des leaders syndicaux, surtout depuis l'inféodation de la *Confédération Nationale*

des Travailleurs du Sénégal dans l'appareil d'Etat (M. Fall 1989)^v. En cela, l'Etat sénégalais post-colonial continuait la politique coloniale, caractérisée par une extrême centralisation, un discours unitaire et un jacobinisme phagocyteur, qui consistait à coopter systématiquement les opposants, avec la complicité des marabouts et des leaders syndicaux. Mamadou Diouf a bien analysé ce phénomène de transfert de la rationalité coloniale dans le pouvoir post-colonial :

« L'environnement institutionnel que le nouvel Etat mit en place autorise à affirmer que la continuité coloniale fut maintenue ; les formes anciennes et coloniales de pouvoir et de leadership se consolidèrent en s'investissant directement ou par clients interposés dans les nouveaux espaces d'autorité et d'influence aménagés en articulation avec une classe dirigeante en construction, maîtresse d'un centre, à l'écoute de périphéries réintroduites partiellement dans les processus de décisions et de gestion politique. La coalition des *évolués* et des *originaires* s'érigea en groupe socio-professionnel stratégique dans la construction d'un Etat très fortement centralisé et doté d'une rationalité coloniale » (Diouf 1992 : 248).

L'opposition fut réduite à la clandestinité ou sujette à des brimades policières, à des tracasseries administratives et politiciennes, à des arrestations arbitraires... Bref, le pouvoir «upéssiste» fut un pouvoir autoritaire, qui ne permettait pas à l'opposition de s'exprimer librement et publiquement. Pourtant, le régime en place proclamait, surtout à l'étranger, qu'il adhérait aux principes de la démocratie, mais à l'«africaine». Il s'agissait là, semble-t-il, d'une « démocratie de propagande » (A. Ly 1992 : 291) selon la formule polémique d'Abdoulaye Ly. En somme, la première décennie du Sénégal indépendant fut marquée par une volonté d'étouffer le pluralisme des partis politiques. On peut parler d'un « intégralisme » politique, qui consistait à chercher, coûte que coûte à rallier les partis adverses à l'UPS, dont le secrétaire général n'était autre que le Président de la République. Senghor utilisait divers moyens pour éliminer les partis d'opposition au profit du parti au pouvoir : la fusion pacifique en échange de strapontins ministériels, la persuasion, l'oppression violente, la contrainte policière, l'interdiction par décret d'un parti non désirable. En dix ans, Senghor réussit à neutraliser l'opposition. Ainsi, le Sénégal, contrairement aux dires du Président-Poète, était devenu un régime à parti unique. La seule critique tolérée devait se faire à l'intérieur du parti dominant et contribuer à la consolidation du pouvoir :

« En ce qui concerne les partis de l'opposition, Senghor estime qu'ils ne peuvent être tolérés que s'ils expriment des critiques constructives et cherchent à atteindre le même but que le parti au pouvoir, c'est-à-dire empêcher que les divers groupes sociaux ne se cristallisent en classes destinées à s'affronter. Les partis d'opposition doivent servir de conscience au gouvernement et au parti au pouvoir » (G. Hesselring 1985 : 256-257).

Toutefois, malgré cette confiscation du pouvoir, l'UPS ne réussit pas à éteindre l'effervescence partisane et les foyers de contestation politique (O'Brien 1967 : 557-566). Jamais le Sénégal ne sombra dans un régime policier et ne connut la loi du silence, malgré les violations occasionnelles des libertés publiques et la personnalisation du pouvoir. Le parti hégémonique ne dégénéra jamais dans une sorte de « dialectique de l'oppression » (Schatzberg 1988), c'est-à-dire dans les extravagances tyranniques et les caprices arbitraires d'un système dictatorial comme ce fut le cas, à pareille époque en Guinée avec Sékou Touré, au Zaïre avec Mobutu, en Centrafrique avec Bokassa, en Ouganda avec Idi Amin Dada. L'autoritarisme senghorien n'a jamais versé dans la dictature totalitaire ; il associait un gouvernement fort à l'existence d'un pluralisme social, économique, idéologique et politique, grâce à des mécanismes électoraux, pluripartisans et parlementaires. Malgré ses tendances hégémoniques, le pouvoir senghorien ne s'est pas enfermé dans un autoritarisme rigide. Le président Senghor, à cause de ses valeurs humanistes et de son souci de l'image internationale du Sénégal, ne pouvait pas installer un système dictatorial. Certes, sa conception du pouvoir tenait, en partie, à une philosophie politique de la monarchie, de la chefferie, mais elle était modérée. En cela, Senghor s'appuyait bien sur l'ethos politique sénégalais, marqué par des

croyances autoritaires et par des valeurs pluralistes, notamment l'art du débat, du compromis, des arrangements :

« La culture politique sénégalaise moderne est ainsi un mélange de *libéralisme* basé sur un goût pour les discussions philosophiques et doctrinales, peu compatibles avec un enfermement idéologique, et d'autoritarisme, de propension à l'*accumulation du pouvoir* (...). A cela s'ajoute un souci constant de donner de soi une *image acceptable à l'extérieur*, car les hommes politiques sénégalais ont toujours conçu leurs expériences politiques comme des modèles » (Ch. Coulon 1997 : 632).

Le régime autoritaire se pare toujours de subtilités juridiques et d'artifices constitutionnels pour ne pas donner dans la brutalité répressive. Il revêt ainsi un habillage moderne, légal - rationnel, démocratique et libéral. Le pluralisme est limité par la ruse unitaire et par la fonction primordiale d'un leadership monopolistique ou d'un exécutif hégémonique, quasi-monarchique et violent. Voici la définition de l'autoritarisme que donne Juan Linz :

« les régimes autoritaires sont des systèmes à pluralisme limité mais non responsables, sans idéologie directrice élaborée (...) ni volonté de mobilisation intensive ou extensive, sauf à certains moments de leur développement » (Linz 1985 : 273)^{vi}.

La « tradition » pluraliste du Sénégal ne cessa de s'affirmer à contretemps de l'autoritarisme « upéssiste » par le biais des grèves de travailleurs, des pressions diverses provenant des étudiants et des milieux enseignants. Des débats d'idées, au sein du « *Club Nation et Développement* » (créé en 1969), des contestations et des rivalités de clans continuaient à exister dans le parti dominant et dans la vie politique et sociale. Ici, il convient de signaler le rôle prépondérant de la « gauche marxiste », surtout à l'Université, espace de contestation et de relative autonomie académique et politique :

« Face à la vigueur des tentatives de domestication des partis d'opposition et des syndicats de travailleurs, les syndicats d'enseignants et d'étudiants sont restés les principaux canaux d'expression de la gauche. C'est pourquoi leurs luttes visent, par-delà certaines particularités, à rétablir les droits démocratiques. Le leadership étudiant fait partie des groupes qui ont alimenté le mouvement politique qui a en permanence perturbé la construction de l'hégémonie de Senghor, c'est pourquoi il est devenu un groupe relativement réprimé. Il a défendu des valeurs puisées dans le courant anti-impérialiste de la fin des années 1960 » (M.C. Diop 1992 : 434).

Le milieu universitaire sénégalais, espace d'expertise académique, de critique intellectuelle et de contestation politique, a été un cadre principal de formation au pluralisme politique en jouant un rôle décisif dans l'affirmation du nationalisme, dans la lutte pour l'indépendance et du projet contre - hégémonique de la gauche. L'Université a constitué incontestablement un vivier qui a fourni une grande partie des élites intellectuelles et dirigeantes des partis politiques actuels, en particulier elle a été le terrain culturel fertile d'une intelligentsia de gauche, d'une opposition hostile au leadership moral et intellectuel de Senghor, incapable d' « *obtenir l'obéissance de l'intelligentsia sans l'usage de la force* » (M.C. Diop 1992 : 7).

Le Président Senghor tenta d'étouffer la dissidence universitaire par la répression ou la dérision. Par ces tactiques, il a réussi quelque peu à contenir la virulence des contestations et à maintenir le « bloc hégémonique » de la classe dirigeante en pratiquant la cooptation de certains éléments de la gauche contestatrice ou le rassemblement (A. Ly 1992). Il s'est souvent agi de ce que Jean-François Bayart a appelé le « processus d'assimilation réciproque des élites » et de stratégies d'incorporation des intellectuels au cœur de l'état. Par ces politiques, Senghor cherchait à neutraliser ou à marginaliser le potentiel critique des intellectuels qui lui étaient opposés. Il leur offrait des strapontins ministériels, et progressivement il arrivait à faire de certains des idéologues de son régime ou des complices. C'est, me semble-t-il, selon cette logique d'unification du pouvoir qu'il convient d'analyser la

réintégration définitive à l'UPS du PRA-Sénégal en 1966, avec les nominations ministérielles d'Amadou Moctar MBOW à l'éducation nationale, d'Abdoulaye Ly à la santé et d'Assane Seck aux affaires culturelles. La même politique d'assimilation fut utilisée à l'égard du Bloc des Masses Sénégalaises (BMS) de Cheikh Anta Diop. Une partie des militants de ce parti intégra l'UPS avant qu'un décret ne vint dissoudre ce qui l'en restait. Toujours déterminé dans son opposition politique à Senghor, Cheikh Anta Diop créa un autre parti, le Front national sénégalais (FNS), qui connut le même sort.

Paradoxalement, Senghor se présentait comme un intellectuel ouvert, qui exprimait des convictions de démocrate, mais il ne supportait pas la critique intellectuelle quand elle était faite en dehors des cercles du pouvoir ou des cénacles autorisés, c'est-à-dire contrôlés. En janvier 1968, dans un discours plaisant et fort applaudi au Congrès de l'UPS, Senghor invitait les Sénégalais à s'exprimer librement, mais fixait en même temps les limites de l'opposition démocratique :

« Au lendemain de l'indépendance, j'ai fait un rêve. J'ai eu une vision, après m'être frotté les yeux avec l'huile de punaise verte, comme font les anciens Sérères. J'ai eu la vision d'un Sénégal uni. Il y aurait, en fait d'opposition, juste ce qu'il faudrait pour assurer la démocratie. Ainsi par exemple les étudiants anti-gouvernementaux pourraient, en toute liberté, conspuer le chef de l'Etat, mais dans les limites du campus universitaire. Ils pourraient même, dans des tracts vengeurs, confondre les crédits destinés aux élections (...) et le budget du seul ministère de l'Education nationale (...). L'opposition légale ou clandestine, pourrait jouer aux intellectuels dans les salons dakarois très parisiens, très « rive gauche », et s'attaquer au chef de l'Etat et même l'injurier dans des tracts courageusement anonymes. Car il faut, camarades, que les Sénégalais puissent parler ; il faut qu'ils fassent de l'opposition ; il faut de tout cela pour un Sénégal démocratique (...) » (Senghor, Archives RTS, cité par Sorel 1995 : 169).

Senghor était assez rusé pour contenir la contestation intellectuelle et idéologique en mettant en place des structures de réflexion comme le *Club Nation et Développement* en 1969 (en principe ouvert à toutes les sensibilités) et le *Centre d'Etudes et de Recherches Socialistes* en 1970.

Cependant, il n'arrivera pas à « capturer » complètement les forces d'opposition et à imposer durablement à toute la société la légitimité de son pouvoir. Qui ne se souvient encore de la gestion calamiteuse de la révolte estudiantine de mai 1968, des conflits opposant Senghor et les sociologues, avec l'expulsion de Pierre Fougeyrollas et la fermeture du département de sociologie ?

Du reste, on peut penser que le parti unique ou unifié au Sénégal n'a pas été un Etat intégral, voire intégriste, se donnant comme l'unique modèle de vérité et de leadership légitime. C'est que la culture politique du Sénégal semble disposée à un pluralisme ancré dans les réalités locales, c'est-à-dire articulé aux déterminations liées à la parentèle, à la clientèle ethnique, religieuse, régionale. Ce n'est pas là une logique « tribaliste », mais cela signifie que le pluralisme s'enracine dans les enjeux locaux et les réalités d'en bas. Le leadership politique ne s'impose pas d'en haut, mais il se conquiert et se négocie horizontalement par l'engagement partisan dans les réalités locales :

« Le parti unique n'a donc pas gelé la vie politique. La compétition a continué à prévaloir dans la sélection des responsables. Il est difficile au Sénégal d'imposer d'en haut à la base un leader qui n'a pas de clientèle locale » (Coulon 1997 : 617).

La virulence des contestations déstabilisait le régime de Senghor, qui pouvait cependant compter sur la loyauté de l'armée sénégalaise et le soutien des militaires français (comme ce fut lors de la crise de 1962). La tournure présidentialiste du régime et l'institutionnalisation de fait du parti unique n'avaient pas apporté l'unité politique

escomptée. La situation économique du pays se dégradait, la population était mécontente. Cette période fut sombre (« stormy years ») pour Senghor et l'UPS. De plus en plus, l'autoritarisme du pouvoir senghorien était ouvertement critiqué. Le climat politique du pays, à partir de 1967, était tendu. Demba Diop, député-maire de Mbour, fut assassiné le 3 février 1967. Le président Senghor lui-même faillit être victime d'un attentat, le jour de la Tabaski, fête musulmane du mouton.

Senghor n'hésitait pas à utiliser la force pour sauvegarder son pouvoir (arrestations d'opposants, état d'urgence...), mais surtout il avait l'habitude de faire de petites concessions aux étudiants, aux travailleurs et aux hommes d'affaires, de coopter les leaders politiques en leur proposant des postes ministériels, par exemple. La violence servit à maintenir l'ordre social, mais Senghor n'abusait pas de son pouvoir coercitif, car humaniste qu'il était, il cultivait l'ambition de faire du Sénégal la « Grèce de l'Afrique », c'est-à-dire une terre de démocratie :

« In the face of mounting opposition, the willingness of a ruler to use force plays an important role in determining the political strategy pursued by a regime. Although the PS State was undoubtedly authoritarian, Senghor saw himself as a would-be democrat who dreamt of turning Senegal into a « black Greece ». Such an ideal was incompatible with a despotic regime. Despite the use of political repression in establishing one-party rule, maintaining social order through coercion would require a greater and more sustained use of violence against the populace, something that Senghor avoid » (Beck 1997 : 11) .

Cependant, toutes ces tactiques et astuces (la carotte et le bâton, cooptation et répression) ne vinrent pas au bout du mécontentement populaire, dont le « *malaise paysan* » fut une manifestation. Les paysans, soutiens traditionnels de Senghor depuis l'époque du BDS, boycottaient la culture arachidière, principale ressource d'exportation du Sénégal. « Les marabouts de l'arachide » (Jean Copans) plaidaient la cause paysanne et montraient de la défiance vis-à-vis du régime senghorien, de plus en plus impopulaire. En habile stratège, Senghor, tout en déplorant la détérioration des termes de l'échange, lâcha du lest : il fit des concessions aux étudiants, aux travailleurs, aux hommes d'affaires et aux marabouts. En 1968-69, il y eut beaucoup de grèves et une immense agitation sociale, dont la révolte estudiantine de mai 68 . La crise organique de l'Etat s'aggravant, Senghor fut obligé de libéraliser la vie politique, tout en se réservant les moyens de canaliser et d'encadrer l'opposition. Il comprit que réduire l'opposition à la clandestinité présentait une plus grande menace à la stabilité de son régime que « l'ouverture » au multipartisme.

Dès 1970, Senghor entreprit de réviser la Constitution par référendum afin de déconcentrer le pouvoir exécutif ou de casser les rigueurs d'un présidentielisme autoritaire. La fonction de Premier Ministre fut restaurée. Par décret n° 70-230 du 26 février 1970, Senghor nomma à ce poste Abdou Diouf, alors jeune technocrate et futur « *dauphin constitutionnel* ». La libéralisation du régime sénégalais a continué en 1974, sous la pression des étudiants et des groupes politiques clandestins et de l'opinion internationale. Pour freiner le mécontentement populaire, rester maître de la situation et maintenir son image de marque sur la scène internationale, Senghor autorisa la sortie de prison de Mamadou Dia et d'autres prisonniers politiques, non moins célèbres, comme Valdiodio Ndiaye.

Senghor estima qu'il était temps de retourner au multipartisme. « L'ouverture démocratique » était motivée par l'ambition de l'U.P.S. d'intégrer l'Internationale Socialiste. Or, l'une des conditions d'admission, c'était l'existence du multipartisme au Sénégal. De plus, Senghor voulait mettre fin au « marchandage » politique : de plus en plus de politiciens rusés entraient en dissidence et utilisaient leur mouvement d'opposition pour bien se positionner au

sein de l'U.P.S. Cette pratique créait beaucoup de tensions au sein du parti au pouvoir. Pour assainir la situation, il fallait autoriser la constitution d'une opposition légale, capable de conquérir le pouvoir par la voie démocratique.

Dans cette perspective, Senghor permit la création du *Parti Démocratique Sénégalais (PDS)* de Me **Abdoulaye WADE**^{vii}, reconnu le 8 août 1974. Ce parti se désigna alors - par ruse ? - comme « parti de contribution » et non d'opposition ou du moins d' « opposition constructive ». A cause de cela, ce parti fut qualifié par certains opposants radicaux d'appendice du pouvoir et de « témoin arithmétique » du pluralisme politique. En 1975, le régime senghorien continua à montrer son désir d'une réconciliation nationale en autorisant **Mahjemout DIOP**, leader du PAI dissous, à rentrer au Sénégal après un long exil d'une quinzaine d'années.

Mais, la brèche introduite par le PDS dans le dispositif monolithique de l'UPS ne suffisait pas à établir le caractère franchement démocratique de l'ouverture politique. Il y avait toujours une opposition clandestine. Landing Savané, alors leader d'un groupe clandestin très actif, explique :

« souvenirs - nous que 1974-1975 est une période où le mouvement revendicatif de masse est en net recul. Le régime de Senghor vient d'en finir avec toutes les organisations démocratiques qu'il a dissoutes ou interdites. L'opposition semble bâillonnée. Le premier acte du théâtre pseudo - démocratique est joué sous le signe de la contradiction. Seul l'organe de « And Jëff », *Xarebi*, tient haut le drapeau de la résistance dans la clandestinité. »¹

Senghor s'avisait alors de renforcer le processus de libéralisation commencé en annonçant dès 1976 que la Constitution en vigueur depuis 1963 allait être modifiée afin de permettre une plus large participation des partis politiques à la vie du pays. La révision constitutionnelle mit en place un système de « démocratie contrôlée et paternaliste », en limitant le nombre des partis autorisés à trois (3) courants idéologiques² :

- 1)- **socialiste et démocratique ;**
- 2)- **libéral et démocratique ;**
- 3)- **communiste ou marxiste-léniniste.**

Senghor voulait ainsi préserver la stabilité de son régime contre un pluralisme anarchique et opportuniste. La transition démocratique sous Senghor avait le mérite d'atténuer

¹ - Landing SAVANE, in *Jaay Doolé bi* (Le prolétaire), 17 du 1^{er} au 15 mai 1981, p. 3.

² - « Les partis politiques concourent à l'expression du suffrage universel. Ils sont au nombre maximum de trois et doivent représenter des courants de pensée différents. Ils sont tenus de respecter les principes de la souveraineté nationale et de la démocratie et de se conformer à ceux dont ils se réclament dans leurs statuts. Les conditions dans lesquelles les partis sont formés, exercent et cessent leurs activités sont déterminées par la loi. » (Constitution du Sénégal du 7 mars 1963, art. 3). Voir : loi n°76-01 du 19 mars 1976 portant révision constitutionnelle : J.O. n°4483 du 3 avril 1976, p. 501 ; loi n°75-26 du 6 avril 1976, abrogeant et remplaçant l'article 2 de la loi n°75-68 du 9 juillet 1975 relative aux partis politiques : J.O. n° 4485 du 10 avril 1976, p.543. Pour une analyse de cette ouverture du régime sénégalais au multipartisme, voir Seydou Madani SY, « La démocratie multipartisane au Sénégal à la lumière de la révision constitutionnelle de 1976 », in *Annales Africaines* 1976, pp. 9-24 ; Bruno CHERAMY, « Une révision constitutionnelle », in *Ethiopiennes*, 7, 1976, pp. 13-21 ; François ZUCCARELLI, « L'évolution récente de la vie politique au Sénégal », in *Revue française d'études politiques africaines*, n°127, juillet 1976, pp. 85-102 ; Howard SCHISSEL, « Sénégal. La nouvelle expérience de pluralisme politique. Socialisme du verbe dans une économie dépendante », in *Le Monde diplomatique*, n°276, mars 1977, p. 7 et Ibrahima FALL, *Sous-développement et démocratie multipartisane. L'expérience sénégalaise*, Dakar, Nouvelles Editions Africaines, 1977. Le juriste sénégalais parle de « constitutionnalisation du tripartisme idéologique » (p.28).

la crise aiguë entre l'Etat et la société, de restaurer l'autorité de l'Etat sénégalais, qui était fortement affaibli par la situation politique, sociale et économique. Mais « l'ouverture démocratique » n'allait pas résoudre les difficultés structurelles du pays. Elle était ambiguë et autoritaire. Certains adversaires de Senghor lui reprochaient d'imposer une démocratisation sélective et autoritaire, de vouloir maintenir son hégémonie personnelle en n'admettant, par ce coup de force constitutionnel, que des partis qui seraient juste là pour animer le débat parlementaire. D'autres estimaient que Senghor cherchait à augmenter son prestige international : l'admission de son parti, l'UPS, au sein de l'Internationale Socialiste et le désir d'obtenir le Prix Nobel de la Paix ou de Littérature. Qu'importe ! Comment accepter ces accusations sans faire de procès d'intention ? En tout cas, la réforme constitutionnelle fut motivée officiellement par le souhait de libéraliser le jeu politique et d'éviter la croissance inconsidérée des partis politiques. Le Président Senghor pensait qu'une liberté partisane absolue était un luxe que seuls les pays développés pouvaient se permettre.

Dès la publication des nouvelles dispositions, les partis clandestins se bousculèrent au portillon pour obtenir une des trois places disponibles. Mais, la lutte ne fut pas serrée, les dès étant déjà pipés :

1)- L'*UPS (Union Progressiste Sénégalaise)* de Senghor revendiqua avec succès et prit d'office l'étiquette social-démocrate. Elle adopta en décembre 1976 le nom de PS (Parti Socialiste), un mois après son adhésion à l'Internationale Socialiste.

2)- Le *PDS (Parti Démocratique Sénégalais)*, fondé en 1974, adopta le « courant démocratique libéral ». Ce parti, qui se réclamait du socialisme démocratique, aurait préféré s'appeler « parti socialiste », mais cette dénomination était déjà prise par le parti au pouvoir. Alors le PDS se contenta, non sans réticence, de l'étiquette libérale et démocratique. Cependant, dans ses statuts, à l'article 2, il affirme que son objectif est la mise en place d'une société socialiste :

« Le but ultime du PDS est de réaliser au Sénégal, par la voie démocratique, une société démocratique et socialiste pleinement développée permettant à chaque citoyen d'assurer le plein épanouissement de sa personnalité » .

En outre, le PDS considérait que la loi sur les trois courants politiques était purement théorique ou formelle et qu'elle ne correspondait pas à la réalité politique nationale .

3)- Le *PAI (Parti Africain de l'Indépendance)* de Majhemout DIOP, fondé en 1957 et interdit en 1960, sortit de la clandestinité et se réclama du socialisme scientifique, marxiste-léniniste.

Par dessus - tout, Senghor, attentif qu'il était à la presse internationale et française, ne voulait pas ruiner le prestige d'humaniste et d'homme politique modéré dont il jouissait. Il ne voulait pas non plus compromettre, aux yeux des bailleurs de fonds et des investisseurs, l'image de marque du Sénégal. Voilà quelques raisons de fond qui ont favorisé la libéralisation politique ou l'ouverture au pluralisme des partis politiques. Mais au fond, la naissance du pluralisme politique peut être rapportée à l'érosion et aux contradictions internes du modèle senghorien de gestion du pouvoir. Tout en s'appuyant sur une logique unitaire et autoritaire, ce modèle était paradoxalement caractérisé par une volonté constitutionnelle de ne pas verrouiller le système et d'aménager, ce faisant, des espaces de liberté contrôlée ou des marges de sa propre contestation. De la sorte, Senghor, lorsqu'il s'appropriait des leviers du pouvoir, ne fut jamais un dictateur intransigeant. Il partagea certes avec ses pairs africains une vision « princière », voire gaulliste, du Président de la République, mais il se garda toujours de tomber dans les excès du monarque absolu, à qui il eût été normal de vouer un culte. Senghor fut modéré dans sa gestion d'un pouvoir unitaire. Sans doute, peut-on rattacher cette modération à ses qualités d'intellectuel, d'humaniste, d'homme de lettres (poète) et de

promoteur d'une « Civilisation de l'Universel » (Senghor : 1972) et du « dialogue des cultures » (Senghor : 1993).

Au total, « l'ouverture politique », initiée par Senghor, répondait essentiellement à des objectifs de pacification sociale et de contrôle de la contestation politique. Elle obligeait le système politique sénégalais à tempérer la répression, à choisir la cooptation ou la dévolution d'un certain pouvoir à des segments de la société civile. Par dessus tout, Senghor restait le maître du processus et distribuait habilement les cartes ; il paraissait magnanime et humaniste, car il tenait absolument à son image et à celle de son pays à l'extérieur.

Sur le plan du principe, la limitation du multipartisme pouvait être comprise comme une volonté d'éviter un pluralisme arithmétique et anarchiste. Paradoxalement, plus le pluralisme profère, moins il est efficace et contribue à l'approfondissement démocratique. C'est la raison pour laquelle, Jacques Mariel Nzouankeu a pu écrire :

« Le principe même de la limitation des partis politiques est compatible avec les exigences de la démocratie, parce que la prolifération des partis politiques peut, dans certaines circonstances engendrer l'anarchie et déboucher sur la dictature. En outre, le multipartisme limité constituait, en son temps, un progrès indéniable de la démocratie dans une Afrique qui semblait vouée au régime du parti unique. Il avait en outre l'avantage de contraindre la classe politique à proposer des projets de société clairs, et d'empêcher la formation des partis d'intérêts, ou des partis ne poursuivant qu'un strict but électoraliste. En outre, dès lors que l'on reconnaît le principe du multipartisme limité, la technique sénégalaise de la limitation par les courants de pensée est la moins injuste, et celle qui est susceptible de garantir un véritable pluralisme politique » (Nzouankeu 1984 : 33) .

Cette justification nous semble incontestable sur le plan du principe. Mais, elle a le défaut de s'enfermer dans un juridisme formel, qui ne prend pas en charge les dynamiques sociales de la construction du champ politique. Pourtant, rien n'autorise Nzouankeu à penser que la multiplication des partis politiques favorise *effectivement* les circonstances d'un pluralisme désordonné. En outre, imposer « d'en haut » une limitation du multipartisme ne nous paraît pas respecter le principe libéral de la démocratie pluraliste. C'est une démarche arbitraire, car en vertu de quoi les partis politiques doivent-ils correspondre aux courants de pensée, généralement admis dans la culture occidentale : le socialisme, le libéralisme, le marxisme-léninisme, le conservatisme ? La réforme constitutionnelle de 1976 avait l'inconvénient d'être discriminatoire, car elle condamnait à l'illégalité des opposants qui ne souhaitaient pas s'affilier aux trois courants, qui étaient arbitrairement imposés. La libéralisation inaugurée par Senghor était arbitraire, autoritaire et discriminatoire. Elle constituait certes un progrès indéniable par rapport au monopole politique de fait qui eut cours de 1966 à 1974, mais l'imposition des courants idéologiques était une « démocratie par le haut » (Bakary 1992)³, voire une « démocratie contrôlée » et paternaliste. Elle engendrait un sentiment de frustration des partis d'opposition, en condamnant une large frange de la classe politique à la clandestinité subversive. La loi des courants ne permettait pas la pleine expression démocratique des mouvements politiques représentatifs dans la société sénégalaise.

Toutefois, on peut dire, quoiqu'on pense du bilan controversé du régime senghorien, que le Sénégal doit, en grande partie, sa stabilité politique à l'habileté politique, à l'élégance intellectuelle de Senghor et à son humanisme. Somme toute, l'héritage politique senghorien fut contrasté :

³ - Voir à titre comparatif : Tessy D. BAKARY, *La démocratie par le haut en Côte d'Ivoire*, Paris, L'Harmattan, 1992.

« Senghor's political legacy was a mixed one. On the one hand, he had provided Senegal with a degree of peace, political stability, tolerance, and freedom of expression that was rare in Africa. Unlike most African leaders, he knew when and how to give up power gracefully. On the other hand, though committed to democratic principles, he tended to govern in the style of a presidential monarch. By concentrating so much power in his own hands and the presidency, Senghor had reduced the National Assembly to a rubber stamp for his policies and discouraged lively debate and initiative within the government. By establishing a de facto one-party system built on his control of state resources and mastery of clientelist politics, Senghor had contributed to the decline of his own party's dynamism and thwarted the development of a vigorous and loyal opposition that could openly challenge national policies that had failed to stem Senegal's economic decline »⁴.

Son œuvre de libéralisation politique achevée, Senghor, « le dernier de l'empire »⁵ put enfin se retirer de la scène publique. Il donna deux raisons à sa démission :

1)- d'abord, son opposition à la présidence à vie : « dès mon élection en 1960, dit-il, mon principal problème a été de former une équipe pour me remplacer au plan politique ».

2)- ensuite, son âge : « à 74 ans, il faut quitter le poste pour céder le flambeau à la jeune génération »⁶.

Il fut le premier Chef d'Etat africain à quitter volontairement ses fonctions avant la fin de son mandat et à transmettre pacifiquement le pouvoir à son dauphin. Le 31 décembre 1980, il démissionna, léguant à son successeur une situation sociale tendue et une profonde crise économique et financière. Le départ de Senghor a été marqué par le début de l'ajustement structurel avec la mise en chantier du Programme de stabilisation (1978-1979) et du Plan de redressement économique et financier (1980-1985). Voilà le contexte difficile qui a entouré la démission. Par delà la volonté de Senghor de ne pas s'arc-bouter au pouvoir, on peut estimer, à la suite de Momar-C. Diop et Mamadou Diouf, que son départ a été un moyen d'éviter « d'assumer la contradiction que la nouvelle politique économique allait entraîner au niveau idéologique »⁷ (c'est-à-dire la ruine des options socialistes) et une stratégie de « décompression de la crise sociale et politique »⁸.

2- Cheikh Anta DIOP, « Pharaon du savoir »

Philosophe et homme de science, curieux de tout, des sciences physico-chimiques, des sciences exactes comme des sciences humaines, Cheikh Anta Diop fut toute sa vie durant animé d'une seule passion : la restauration de la conscience historique nègre. Au premier Festival mondial des Arts Nègres tenu à Dakar en 1966, la communauté intellectuelle lui décerna, avec W.E. Dubois le Prix de « l'Auteur africain qui a exercé sur le 20^e siècle l'influence la plus féconde ». Tout un symbole : que son nom ait été associé à l'un des théoriciens les plus féconds du Panafricanisme !

⁴ - Sheldon GELLAR, *Senegal. An African Nation between Islam and the West*, op.cit., p. 24.

⁵ - Ousmane SEMBENE, *Le dernier de l'Empire*, 2 vol., Paris, L'Harmattan, 1985, 2^e éd., 1985, 438p.

⁶ - *Le Soleil* du 2 janvier 1981. Pour une analyse de la succession Senghor-Diouf, voir : Momar-Coumba DIOP et Mamadou DIOUF, « Sénégal : par delà la succession Senghor-Diouf », in *Les figures du politique en Afrique. Des pouvoirs hérités aux pouvoirs élus*, Dakar / Paris, Codesria et Karthala, 1999, pp. 139-188.

⁷ - Momar-Coumba DIOP et Mamadou DIOUF, « Sénégal : par delà la succession Senghor-Diouf », p.145.

⁸ - Momar-C. DIOP et Mamadou DIOUF, « Sénégal : par delà la succession Senghor-Diouf », p. 146.

Cheikh Anta DIOP s'est révélé depuis 1954, date de parution de son ouvrage-phare *Nations nègres et culture*, comme un puissant savant, préoccupé de repenser l'histoire de l'Afrique noire et de fournir les fondements d'une véritable culture philosophique nègre, en recourant à L'Egypte pharaonique (Ngoma-Binda 1992 : 122-130 ; Obenga 1990, Bilolo 1986) et en proposant un destin fédéral pour le Continent. Dès cette époque, l'égyptologue sénégalais abordait le problème du nationalisme en le rattachant à la culture nationale et à l'indépendance nationale. Il se référait ainsi aux marxistes, particulièrement à l'ouvrage de Staline : *le marxisme et la question nationale et coloniale* (1913). Pourtant, estime Amady Aly Dieng (1995), la conception que Cheikh Anta Diop a de la nation n'est pas conforme à celle qu'en avait Staline et d'autres marxistes. Cheikh Anta Diop racialise la question nationale en se focalisant sur la domination coloniale et en négligeant d'intégrer les facteurs comme la communauté de langue, de territoire et de vie économique.

C'est dans un contexte social et intellectuel hostile à l'Afrique que la pensée de Cheikh Anta Diop se forge. Né en 1923 dans un petit village du Sénégal, Caytou (dans la région de Diourbel), le jeune sénégalais est très tôt confronté, dès le lycée, aux théories pernicieuses sur la race –celles de Voltaire, de Hume, de Hegel, de Gobineau, de Lévy-Bruhl...- qui s'appliquent à légitimer au plan moral et philosophique l'infériorité du Nègre par rapport au Blanc. L'Afrique subit alors les affres et violences de la colonisation européenne qui a pris le relais de la traite négrière atlantique commencée au XVI^e siècle. La vision d'une Afrique sans histoire, dont les habitants, les Nègres, n'ont jamais produit un seul fait de civilisation, s'impose partout dans les consciences et les écrits. Les universités occidentales sont victimes de ce racisme pseudo - scientifique. C'est pour lutter contre la falsification de l'histoire que Cheikh Anta Diop est conduit à remettre en cause, par une investigation scientifique rigoureuse et pluridisciplinaire (histoire, égyptologie, linguistique, anthropologie, philosophie, physique...), les fondements mêmes de la culture occidentale relatifs à la genèse de l'humanité. Dès le début, avec sa thèse refusée par les Docteurs de la Sorbonne, Cheikh Anta Diop dérange la tranquillité de l'establishment intellectuel en démontrant, avec force arguments, que la civilisation de l'Egypte ancienne était négro-africaine et en préconisant une « décolonisation » de l'histoire africaine. Il s'agit de libérer l'histoire des sociétés africaines de la prison coloniale par un discours panafricain. La thèse selon laquelle l'Afrique est le berceau de l'humanité, qui atteint sa profondeur dans l'invention par l'Egypte nègre pharaonique de la première civilisation humaine permet « *d'exhumer une profondeur historique qui dépasse l'antiquité gréco – latine, moment fondateur de la civilisation occidentale, pour narrer les constructions politiques, sociales et architecturales sophistiquées, les aventures scientifiques pionnières de l'Egypte ancienne.* » (Diouf 1999 : 6).

Cette perspective est un travail de mémoire et de « mise entre parenthèse » du moment colonial dont le but est de redonner cohérence et signification à la trajectoire nouvelle de l'Afrique, c'est-à-dire sa « longue marche vers la modernité » (Copans 1990), en l'occurrence le projet panafricain de développement économique, intellectuel et scientifique. La préoccupation nationaliste de Cheikh Anta Diop s'ouvre ainsi à l'idéal panafricain dont la mise en œuvre passe par la construction d'un Etat fédéral d'Afrique noire (Diop 1974), censée être portée par une Afrique réconciliée avec elle-même, appelée à renouer avec son « unité culturelle » (Diop 1982) et qui a dépassé ses querelles territoriales, coloniales et tribales :

« Cette forte détermination organise et oriente la narration égypto - pharaonique de Cheikh Anta Diop. Elle établit l'existence et la primauté, dans le monde, d'une civilisation africaine. Une civilisation portée par des « nations nègres » qui dévoilent des « cultures » dont la régénération passe obligatoirement par la mise en place de

l'Etat fédéral africain, réconcilié avec sa géographie et son histoire contre les manipulations et les géographies coloniales. » (Diouf 1999 : 6-7).

Mais Cheikh Anta Diop ne se contente pas de préconiser de fermer la fameuse « parenthèse » coloniale ou de lutter contre l'impérialisme occidental. Il propose de rebâtir l'histoire des sociétés africaines, en s'inspirant du modèle égypto - pharaonique, car, pour lui, la renaissance de l'Afrique, spécialement la restauration de la conscience historique africaine, doit passer par le retour à l'Egypte nègre :

« Pour nous, le retour à l'Egypte dans tous les domaines est la condition nécessaire pour réconcilier les civilisations africaines avec l'histoire, pour pouvoir bâtir un corps de sciences humaines modernes, pour rénover la culture africaine. Loin d'être une délectation sur le passé, un regard vers l'Egypte antique est la meilleure façon de concevoir et de bâtir notre futur culturel. L'Egypte jouera dans la culture africaine repensée et renouée, le même rôle que les antiquités gréco-latines dans la culture occidentale. » (Diop 1981 : 12).

Cette invention d'un nouvel humanisme égypto – pharaonique, comparable à l'humanisme gréco- latin, ne s'appuie pas sur la célébration d'un grand passé de l'Egypte. Elle vise à produire une antiquité nègre unique (Diop 1954, 1979²), d'un universel humain, portant le projet de valeurs communes, gage d'unification, de cohérence et de continuité historique devant le péril d'une Afrique vouée à la dispersion tribale, divisée, émiettée, fragmentée et incapable de sortir des frontières rigides de l'Etat – nation.

Ce disant, Cheikh Anta Diop a aussi l'ambition de justifier la légitimité d'une philosophie négro-africaine en montrant « *l'apport (fondateur) de l'Egypte nègre à la pensée philosophique mondiale* » (Diop 1981). C'est à partir de cette philosophie pharaonique, considérée comme « le tout premier moment historique de la philosophie africaine » selon Théophile Obenga, que la philosophie africaine doit prendre son envol théorique (Obenga 1990). De la même façon que la philosophie grecque sert de point de référence à la philosophie occidentale. Cette conception qui fait de l'Egypte négro-africaine le « premier berceau connu de la philosophie et de la science » conduit Cheikh Anta Diop à accuser les Grecs de vulgaires plagiaires. Cette position nous semble très critiquable, car elle ignore le travail de créativité que les Grecs ont déployé pour s'approprier les divers emprunts faits à l'Egypte et à l'Extrême Orient pour créer une pensée autonome. Il me semble que le plagiat n'est pas constitué (Mame Sow 1982 et Guissé 1985) et que la philosophie au sens strict du terme est un type de préoccupation intellectuelle grecque, ce qui n'occulte en rien ses racines égyptiennes et orientales. Sous l'emprise du diffusionnisme (comme beaucoup d'anthropologues européens) et d'un afrocentrisme égypto-maniaque, Cheikh Anta Diop « *n'a pas su traiter correctement le problème des relations entre la création et l'emprunt ; car l'emprunt est sélectif et n'est pas exempt de créativité.* » (Dieng 1989 : 152).

Cheikh Anta Diop était engagé dans ses recherches au Laboratoire Carbone 14 de l'Institut Fondamental d'Afrique Noire (IFAN) et actif sur le front de la lutte démocratique. Il refusait invariablement les compromissions politiciennes et les portefeuilles ministériels et était radicalement opposé à Senghor qu'il critiquait sévèrement en ces termes :

« Si Senghor était un véritable constructeur de l'Afrique, s'il devait faire bon usage de mes idées, je n'aurais rien dit, nous serions même aujourd'hui tous derrière lui, mais il se contente de se parer de ces idées pour briller d'un éclat stérile et rien de plus ; ensuite il édulcore toutes ces données culturelles pour les réutiliser contre l'Afrique.

La « Négritude » n'est qu'un mot pour lui, un manteau prestigieux dont il se couvre pour procéder à la destruction de la vraie culture africaine dont il a peur pour toutes les raisons que l'on sait.

Voilà pourquoi nous n'aurons de cesse que ses idées aliénées soient extirpées du corps culturel africain » (Diop cité par Ndiade 2003 : 135)

Cette critique au vitriol me semble excessive, exagérée, sans doute motivée par des considérations « politiciennes » et idéologiques. A la « Négritude » de Senghor, ouverte à la francophonie, au métissage culturel et fragile devant les menaces du néo-colonialisme, Cheikh Anta Diop opposait un nationalisme anti-impérialiste, favorable à l'indépendance, à l'émancipation des populations africaines par la promotion des langues nationales et le développement de la puissance panafricaine. Pourtant, Senghor visait aussi la réhabilitation des peuples Noirs, l'éveil des consciences africaines et se fondant sur l'unité culturelle de l'Afrique, comme Cheikh Anta Diop, il préconisait que l'Afrique devait s'unir politiquement pour s'en sortir. Contre donc la « balkanisation » et la « sud-américanisation ». « *Africa must unite* » : voilà le credo du panafricanisme, tel que l'affirmait Kwame Nkrumah. Il y a, nous le voyons, des convergences profondes entre Léopold Sédar Senghor et Cheikh Anta Diop, mais règne entre eux un, véritable conflit d'idéologies et d'intellectualité.

- ❖ Si, pour expliquer les racines de la civilisation moderne, Senghor se réfère essentiellement à la Grèce Antique, Cheikh Anta Diop fait de l'Égypte pharaonique, donc de l'Afrique, le berceau de l'humanité et de la civilisation.
- ❖ Si Senghor rejetait la doctrine marxiste de la lutte des classes, Cheikh Anta Diop s'abreuvait aux sources d'un nationalisme marxiste et analysait la société sénégalaise comme une lutte entre les « évolués », les « intellectuels » et les « masses ». Pour l'émancipation des masses, Cheikh Anta Diop faisait de l'éradication de l'analphabétisme et de la réhabilitation des langues nationales ses principaux chevaux de bataille. A ses yeux, il s'agissait aussi de combattre « *l'inculture qu'entraîne la désinformation servie dans un pédantisme nourri et entretenu par le chef même de l'exécutif, un certain Léopold Sédar Senghor* » (Ndiade 2003 : 141).
- ❖ Senghor proposait, par le biais du métissage culturel, de créer l'Eurafrique par souci de complémentarité entre l'Europe et l'Afrique. Pour lui, l'Afrique seule, même unie, n'était pas viable en dépit de ses immenses ressources. Cheikh Anta Diop voyait dans cette doctrine politique un danger national, « *une fiction commode pour légitimer l'association du loup et de l'agneau* », c'est-à-dire la soumission de l'Afrique aux diktats des « maîtres occidentaux ».

La non-reconnaissance du R.N.D.(*Rassemblement national démocratique*)^{viii}, parti nationaliste créé par Cheikh Anta DIOP, témoigne de l'injustice de la technique senghorienne de limitation des partis politiques. Le gouvernement alléguait comme raison que le RND qui refusait les trois courants ne pouvait entrer dans aucune catégorie prévue par la nouvelle législation. En outre, il y avait une rivalité intellectuelle entre Senghor et Cheikh Anta Diop. Le Président de la République qualifiait l'adversité du leader du RND d' « *opposition crypto-personnelle* ».

Ceux qui, comme Cheikh Anta Diop, s'obtenaient dans leur contestation du pouvoir senghorien et refusaient d'être cooptés, étaient exclus du système ou marginalisés. C'est ainsi que pendant longtemps, durant tout le règne de Senghor, Cheikh Anta Diop fut confiné, avec la complicité de l'institution universitaire, dans son laboratoire Carbone 14 de l'IFAN. Un veto politique s'opposait à ce qu'il enseigne à l'Université de Dakar. Ce n'est qu'en 1981, après le départ de Senghor, que Cheikh Anta Diop est nommé, sur initiative du nouveau Président Abdou Diouf, professeur associé à la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de

Dakar. Vingt-sept (27) ans après la parution de *Nations nègres et Culture*, vingt et un (21) ans après son doctorat d'état, l'Université de Dakar s'ouvrait enfin à son enseignement de l'histoire.

Et aujourd'hui, depuis 1987 (décret 87-382 du 30 mars 1987), toujours sur initiative du pouvoir politique, l'Université de Dakar, porte le nom du savant sénégalais : Université Cheikh Anta DIOP (UCAD). Serait-ce là de la mauvaise conscience et un aveu des maladresses et injustices du régime senghorien vis-à-vis des intellectuels contestataires ? C'est sans doute le retour des cendres d'un héros de la pensée à l'intérieur du panthéon universitaire.

BIBLIOGRAPHIE

1- Cheikh Anta DIOP

- *Nations nègres et culture. De l'Antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique noire d'aujourd'hui*, Paris, Présence Africaine, (1954), 1979⁴.
- *L'Unité culturelle de l'Afrique Noire. Domaines du patriarcat et du matriarcat dans l'Antiquité classique*, Paris, Présence Africaine, (1959), 1982.
- *L'Afrique noire précoloniale. Etude comparée des systèmes politiques et sociaux de l'Europe et de l'Afrique noire, de l'Antiquité à la formation des Etats modernes*, Paris, Présence Africaine, (1960), 1987².
- *Les fondements économiques et culturels d'un Etat fédéral d'Afrique Noire*, Paris, Présence Africaine, (1960), 1974.
- *Antériorité des civilisations nègres : mythe ou vérité historique ?*, Paris, Présence Africaine, 1967.
- *Civilisation ou Barbarie : Anthropologie sans complaisance*, Paris, Présence Africaine, 1981.
- *Alerte sous les Tropiques. Culture et Développement en Afrique Noire. Articles 1946-1960*, Paris, Présence Africaine, 1990.

2- Léopold Sédar SENGHOR

- *Liberté I : Négritude et Humanisme*, Paris, Le Seuil, 1964.
- *Liberté II : Nation et Voie africaine du socialisme*, Paris, Seuil, 1971.
- *Liberté III : Négritude et Civilisation de l'universel*, Paris, Seuil, 1977.
- *Liberté IV : Socialisme et Planification*, Paris, Seuil, 1983.
- *Liberté V : Le dialogue des cultures*, Paris, Le Seuil, 1993.
- *La poésie de l'action. Conversations avec Mohamed Aziza*, Paris, Editions Stock, 1980.
- *Pour une relecture africaine de Marx et de Engels*, Dakar, NEA, 1976.
- *Ce que je crois*, Paris, Grasset, 1988.

3- Panafricanisme

- CAMPBELL, Horace, *Pan-Africanism : Struggle Against Neocolonialism and Imperialism*, Toronto, Union Labour Better Read Graphics, 1975.
- DECRAENE, Philippe, « Panafricanisme », in *Encyclopaedia Universalis*, Corpus 17, Paris, Editeur Encyclopaedia Universalis, 1990, pp. 422-425.

- EMEAGWARA, Horace E., *An Eclectic Philosophical Hermeneutics of African Personality*. Master of Arts Thesis, Department of Philosophy, University of Nigeria, Nsukka, January, 1998.
- FAUVELLE-AYMAR, François-Xavier, CHRETIEN, Jean-Pierre et PERROT, Claude-Hélène, *Afrocentrisme. L'histoire des Africains entre Egypte et Amérique*, Paris, Karthala, 2000.
- GEISS, I., *The Pan-African Movement*, London, Methuen Publishers, 1974.
- LARA, Oruno D., *La naissance du Panafricanisme. Les racines caraïbes, américaines et africaines du mouvement au XIX^e siècle*, Paris, Editions Maisonneuve et Larose,
- LARONCE, Cécile, *Nkrumah, le panafricanisme et les Etats-Unis*, Paris, Karthala, 2000.
- LEGUM, Colin, *Panafricanism – Africanism : a short Political guide*, London, Pall Hall Press, 1961.
- NDABANINGI, S., *African Nationalism*, London, Oxford University Press, 1958.
- NWENE-OSUH, E. I., *Pan-Africanism As a Revolutionary Movement*, Onitsha, Afro-Press, 1973.
- OBENGA, Théophile, *Le sens de la lutte contre l'africanisme eurocentriste*, Khepera/L'Harmattan, 2001.
- PADMORE, George, *Pan-Africanism or Communism*, New York, Doubleday Publishers, 1971.

4- Autres...

- AA.VV., *Senghor : Colloque de Dakar*, Université Cheikh Anta Diop, 10-11 Octobre 1996, Dakar, Presses Universitaires de Dakar, 1998.
- ADOTEVI, Stanislas, *Négritude et Négrologues*, Paris, Union Générale d'Éditions, coll. 10/18, 1975.
- ADOTEVI, Stanislas, « L'autre Senghor », in UNESCO, *Présence Senghor. 90 écrits en hommage aux 90 ans du poète-président*, Paris, Editions UNESCO, 1997.
- AKINDES, Francis, « L'échec des sciences sociales dans l'accompagnement du rapport de l'Afrique à la modernité. Une lecture à partir de l'expérience de l'Afrique subsaharienne ». Papier présenté à l'Assemblée Générale du CODESRIA, Dakar, 1998.
- AMONDJI, Marcel, *L'Afrique Noire au miroir de l'Occident*, Paris, Editions Nouvelles du Sud, 1993.
- ANDERSON, Benedict, *Imagined communities. Reflections on the origin and spread of nationalism*, Londres and New York, Verso, 1983 ; trad. de l'anglais par Pierre-Emmanuel Dauzat, *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte, 1996.
- APPIAH, Kwame Anthony, *In my Father's House. Africa in the Philosophy of Culture*, London, Methuen, 1992.
- ASSOGBA, Yao, « Sciences Sociales et changement social en Afrique. Dépasser le paradigme de la « réappropriation ». Papier présenté à l'Assemblée Générale du CODESRIA, Dakar, 1998.
- BATHILY, Abdoulaye *Mai 68 à Dakar ou la révolte universitaire et la démocratie*, Paris, Editions Chaka, 1992.

- BECK, Linda J. , « Senegal's « Patrimonial Democrats »: Incremental Reform and the Obstacles to the Consolidation of Democracy », in *Canadian Journal of African Studies*, vol. 31, n° 1, 1997.
- BERNAL, Martin, *Black Athena. The Afro-Asiatic Roots of Classical Civilization*, tomes 1 et 2, New Brunswick, Rutgers University Press, 1988-1991.
- BIDIMA, Jean-Godefroy, *La philosophie négro-africaine*, Paris, P.U.F., coll. « que sais-je », 1995.
- BIDIMA, Jean-Godefroy, *La Palabre. Une juridiction de la parole*, Paris, Michalon, 1997.
- BIONDI, Jean-Pierre, *Senghor ou la Tentation de l'Universel*, Paris, Denoël, 1993.
- BOULAGA, Fabien Eboussi, « L'intellectuel exotique », in *Politique Africaine*, n°51, 1993, pp. 26-34.
- BRANDILY, Max-Yves (Textes réunis par), *Léopold Sédar Senghor*, Paris, Editions du PhotoPhore, Maisonneuve & Larose, 2002.
- Centre d'études francophones Université Paris XIII, *Itinéraires et contacts de cultures. Vol. 9 : Léopold Sédar Senghor, un poète*, Paris, L'Harmattan, 1988.
- CHINDJI-KOULEU, *Négritude, philosophie et mondialisation*, Yaoundé, Editions Clé, 2001.
- COPANS, Jean, *La longue marche de la modernité africaine. Savoirs, Intellectuels, Démocratie*, Paris, Karthala, 1990.
- COULON, Christian, « Sénégal: le développement et la fragilité d'une semi-démocratie », in Larry Diamond, Juan-José Linz, Seymour Martin Lipset (eds), *Les pays en développement et l'expérience de la démocratie*, trad. de l'anglais par Brigitte Délorme, Paris, Nouveaux Horizons, 1993, pp. 603-654.
- DE BENOIST, Joseph Roger, *Léopold Sédar Senghor (avec Témoignage de Cheikh Hamidou Kane)*, Paris, Beauchesne, 1998.
- DIAGNE, Mamoussé, « Léopold Sédar SENGHOR : le particulier et l'universel », in Senghor : Colloque de Dakar, Université Cheikh Anta Diop, 10-11 Octobre 1996, Presses Universitaires de Dakar, 1998, pp. 307-317.
- DIAGNE, Pathé, *L'Europhilosophie face à la pensée du négro-africain*, suivi de *Thèses sur l'épistémologie du réel et problématique néo-pharaonique*, Dakar, Editions Sankoré, 1981.
- DIAGNE, Pathé, *Cheikh Anta Diop et l'Afrique dans l'histoire du monde*, Paris, L'Harmattan, 1999.
- DIAW, Aminata, « La démocratie des lettrés », in Momar Coumba Diop (éd), *Sénégal : Trajectoires d'un Etat*, Dakar, CODESRIA, 1992, pp. 299-329.
- Aminata DIAW, « La problématique de la nation dans la pensée politique de Senghor », in *Senghor. Colloque de Dakar*, Université Cheikh Anta Diop, Dakar, Presses Universitaires de Dakar, 1998, pp. 7-13.
- DIOUF, Mamadou et MBODJ, Mohamed, « The Shadow of Cheikh Anta Diop », in V.-Y. MUDIMBE (ed), *The Surreptitious Speech. Présence Africaine and the Politics of Otherness, 1947-1987*, Chicago and London, University of Chicago Press, 1992, pp. 118-135.
- DIENG, Amady Aly, « Hommage à Cheikh Anta Diop, 1923-1986. Un bilan critique de l'oeuvre de Cheikh Anta Diop », in *Canadian Journal of African Science, Revue Canadienne d'Etudes Africaines (CJAS/RCEA)*, 23 : 1, 1989, pp. 151-157.
- DIENG, Amady Aly, « Question nationale et ethnies en Afrique noire : le cas du Sénégal », in *Africa Development*, vol.20, n° 83, 1995, pp. 129-156.

- DIOP, Momar Coumba (éd), *Sénégal : Trajectoires d'un Etat*, Dakar, CODESRIA, 1992.
- DIOP, Momar Coumba, « Du « socialisme » au « libéralisme » : les légitimités de l'Etat » (Introduction), in Momar C. DIOP (dir), *Sénégal. Trajectoires d'un Etat*, Dakar, CODESRIA, 1992, p. 7.
- DIOP, Momar Coumba, « Le syndicalisme étudiant : pluralisme et revendications », in Momar C. DIOP (dir.), *Le Sénégal. Trajectoires d'un Etat*, Dakar, CODESRIA, 1992, p. 434.
- DIOP, Momar Coumba et DIOUF, Mamadou, *Le Sénégal sous Abdou Diouf : Etat et Société*, Paris, Karthala, 1990.
- DIOUF, Makhtar, *Sénégal, les ethnies et la nation*, Dakar, UNRISD -Forum du Tiers-Monde ; Paris, L'Harmattan, 1986
- DIOUF, Mamadou, « Représentations historiques et légitimités politiques au Sénégal (1960-1987) », in *Revue de la Bibliothèque Nationale*, n° 34, 1989.
- DIOUF, Mamadou, « Le clientélisme, la « technocratie » et après ? », in Momar C. Diop (sous la dir.), *Sénégal. Trajectoires d'un Etat* , Paris, Dakar ; Karthala / Codesria, 1992, p. 248.
- DIOUF, Mamadou, « Sénégal : la négritude n'est plus ce qu'elle était », in *Autrement*, n° 72, janvier 1994, pp. 129-138.
- DIOUF, Mamadou, « Entre l'Afrique et l'Inde : sur les questions coloniales et nationales. Ecritures de l'histoire et recherches historiques. » (Introduction), in M. DIOUF (éd), *L'historiographie indienne en débat. Colonialisme, nationalisme et sociétés postcoloniales*, Paris/Amsterdam, Karthala et Saphis, 1999, pp.5-35.
- DIOUF SOW, Mame, « Notes sur la notion de plagiat dans l'antiquité grecque à propos de Civilisation ou Barbarie », in *Revue sénégalaise de philosophie*, n°2, 1982.
- DIOUF SOW, Mame, « L'émotion est nègre, comme la raison est hellène... » : étude critique », in *Senghor. Colloque de Dakar*, Université Cheikh Anta Diop, Dakar, Presses Universitaires de Dakar, 1998, pp. 301-306.
- EBOUSSI-BOULAGA, Fabien, *La Crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Paris, Présence africaine, 1981.
- ELA, Jean-Marc, *Cheikh Anta Diop ou l'honneur de penser*, Paris, L'Harmattan, 1989.
- ELA, Jean-Marc, « Les Sciences Sociales à l'épreuve de l'Afrique : les enjeux épistémologiques de la mondialisation ». Papier présenté à l'Assemblée Générale du CODESRIA, Dakar, 1998.
- FAUVELLE, François-Xavier, *L'Afrique de Cheikh Anta Diop. Histoire et idéologie*. Préface de Elikia M'Bokolo, Paris, Karthala, 1996.
- GUEYE, Sémou Pathé, « Senghor ou la pensée métisse », in *Senghor. Colloque de Dakar*, Université Cheikh Anta Diop, Dakar, Presses Universitaires de Dakar, 1998, pp.353-358.
- GUISSÉ, Youssouph Mbargane, « Pensée égyptienne et philosophie grecque. Transfert et plagiat. Critique à Cheikh Anta Diop », in *Ethiopiennes*, 1985, Vol III, n°3, pp. 88-100.
- GUISSÉ, Youssouph Mbargane, *Philosophie, culture et devenir social en Afrique noire*, Dakar-Abidjan-Lomé, Les Nouvelles éditions africaines, 1979.
- HESSELING, Gerti, *Histoire politique du Sénégal. Institutions, droit et société*, Paris, Karthala ; Leiden, Afrika-Studiecentrum, 1985, Vol. III, n°.
- HOUNTONDJI, Paulin Jedenu, *Sur « la philosophie africaine »*, Paris, Maspéro, 1977.

- HYMANS, Jacques Louis, *Leopold Senghor, an intellectual biography*, Edinburg, Edinburg University Press, 1971.
- JACKSON, Robert and ROSBERG, Carl G., *Personal Rule in Black Africa*, Berkeley, University of California Press, 1982.
- KANE, Abdoulatif, *Culture et politique dans la pensée de Léopold Sédar Senghor*. Mémoire pour le DESS en science politique, Université de Paris I, 1977.
- KEITA, Lansiné, « Two philosophies of African history : Hegel and Diop », in *Présence africaine*, n°91, pp. 41-49.
- LINZ, Juan, cité par Guy HERMET, « L'autoritarisme », in Madeleine GRAWITZ et Jean LECA (dirs), *Traité de science politique*, vol. 2, Paris, P.U.F., 1985, p. 273.
- LY, Abdoulaye, *Les regroupements politiques au Sénégal (1956-1970)*, Dakar, CODESRIA, 1992.
- MARKOVITZ, Leonard Irving, *Leopold Sedar Senghor and the politics of Negritude*, New York, Athenium, 1969.
- MBEMBE, Achille, *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique en Afrique*, Paris, Karthala, 2000.
- MILCENT, Ernest et SORBET, Monique, *Léopold Sédar Senghor et la naissance de l'Afrique moderne*, Paris, Editions Seghers, 1969.
- MOURALIS, Bernard, « Les Esquisses Sénégalaises de l'Abbé Boilat, ou le Nationalisme sans la Négritude », in *Cahiers d'Etudes Africaines*, vol. xxxv (4), n°140, 1995, pp. 819-837.
- MPONDO, Robert, « Kwame Nkrumah, Cheikh Anta Diop : deux hommes, deux Etats », in *Afrique 2000*, n°18, juillet-août-septembre 1994, pp. 91-102.
- MUDIMBE, Valentin - Yves, *The invention of Africa*, Bloomington, Indiana University Press, 1988.
- MUDIMBE, Valentin - Yves, *The idea of Africa*, Bloomington, Indiana et Indianapolis, University Press ; Londres, James Currey, 1994.
- MVE-ONDO, Bonaventure, « La question de l'identité dans la philosophie négro-africaine d'aujourd'hui », in *Afrique 2000*, n° 18, août 1994, pp. 77-103.
- NDIADÉ, Mama Yatassaye, *Cheikh Anta Diop, le dernier des Pharaons*, Dakar, Editions Tokossel, 2003.
- NGOMA - BINDA, P., *La philosophie africaine contemporaine. Analyse Historico - Critique*, Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 1994.
- OBENGA, Théophile, *Cheikh Anta Diop, Volney et le Sphinx*, Paris, Présence africaine/khepera, 1996.
- OBENGA, Théophile, *La philosophie africaine de la période pharaonique*, Paris, L'Harmattan, 1990.
- O'BRIEN, Donal Brian Cruise, « Political opposition in Senegal : 1960-1967 », in *Government and opposition*, vol. 2, n°4, july-october 1967, pp. 557-566.
- SAID, Edward W., *Des intellectuels et du Pouvoir*, trad. de l'anglais par Paul Chemla et revu par Dominique Eddé, Paris, Seuil, 1996.
- SAMB, Djibril, *Cheikh Anta Diop*, Dakar, NEAS, 1982.
- SARTRE, Jean-Paul, *Orphée noir*, Paris, Présence africaine, 1972.
- SCHATZBERG, Michael G., *The Dialectics of Oppression in Zaire*, Bloomington, Indiana University Press, 1988 ; First Midland Book Edition, 1991.
- SOREL, Jacqueline, *Léopold Sédar Senghor. L'émotion et la raison*, Paris, Sepia, 1995.
- TODOROV, Tzvetan, *Les morales de l'histoire*, Paris, Grasset, 1991.

- TOWA, Marcien, *Léopold Sédar Senghor : Négritude ou servitude ?* Yaoundé, Clé, 1971.
- UNESCO, *Présence Senghor. 90 écrits en hommage aux 90 ans du poète-président*, Paris, Editions UNESCO, 1997.
- VAILLANT, Janet G., *Black, French, and African. A Life of Leopold Sedar Senghor*, Cambridge and London, Harvard University Press, 1990.
- WEBER, Max, *Le savant et le politique*, trad. par Julien Freund, introduit par Raymond Aron, Paris, Plon, 1959.
- WIREDU, Kwasi, *Philosophy and an African Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.
- ZELEZA, Paul Tiyambe, *Manufacturing African Studies and Crises*, Dakar, CODESRIA, 1997.

ⁱ - Voir aussi Mamadou DIOUF, « Les Intellectuels, l'Etat et la société civile au Sénégal : la quête perpétuelle d'un paradigme », Communication au colloque sur la liberté académique, Kampala, Ouganda, 26-29 novembre 1990.

ⁱⁱ - Cependant, une observation attentive du champ politique sénégalais montre qu'il y a régulièrement des revendications identitaires de type ethnique et/ ou religieux. La rébellion casamançaise en est un exemple. Le compromis national sénégalais n'est pas définitif. Il n'est pas irréversible. L'identité politique sénégalaise se dit de plusieurs manières, car il n'y a pas de référent unique. Du reste, n'assiste - on pas aujourd'hui à une crise du nationalisme sénégalais et du rapport au pouvoir politique ?

ⁱⁱⁱ - Cette brève formule, écrite entre 1938 et 1939, suscita beaucoup de critiques chez les intellectuels noirs. Prise au pied de la lettre, cette thèse est évidemment grossière et absurde. Senghor dut préciser sa pensée lors du premier Congrès international des écrivains et artistes noirs en 1956. Il écrivit, en citant malheureusement Gobineau, dont les thèses étaient aussi suspectes et fallacieuses que celles de Lévy-Bruhl : « *Le nègre, traditionnellement, n'est pas dénué de raison, comme on a voulu me le faire dire. Mais sa raison n'est pas discursive ; elle est synthétique. Elle n'est pas antagoniste ; elle est sympathique. C'est un autre mode de connaissance. La raison nègre n'appauvrit pas les choses, elle ne les moule pas en des schémas rigides, en éliminant les sucs et les sèves ; elle les coule dans les artères des choses, elle en épouse tous les contours pour se loger au cœur vivant du réel. La raison blanche est analytique par utilisation, la raison nègre, intuitive par participation. C'est dire la sensibilité de l'homme noir, sa puissance d'émotion. Gobineau définit le nègre comme " la créature la plus énergiquement saisie par l'émotion artistique " » ». Plus loin, dans le même texte, Senghor renchérit : « *Chez l'Européen, les fils des sens conduisent au cœur, et à la tête ; chez le Nègro-Africain, au cœur et au ventre, à la racine de la vie.* ». Certes, Senghor ne déniait pas au Nègre la raison, mais souhaitait curieusement la greffe du « rameau latin » (raison discursive) sur le « sauvageon africain » (raison intuitive). Tout compte fait, sa formule manque de nuance et est caricaturale. La problématique philosophique qui la soutient, celle de la réhabilitation de la notion bergsonnienne d'« intuition » (cf. Essai sur les données immédiates de la conscience) et de l'opposition au « Cogito » (raison discursive) cartésien (Discours de la Méthode), est mal posée et noyée dans une sorte de « précipité » poétique, qui ne prend pas le soin d'analyser le sens des concepts. Le moins que l'on puisse dire c'est que la pensée de Senghor ici manque singulièrement de nuance, de rigueur et est victime d'être ramassée, ambiguë. En tant que telle, elle prête le flanc à la critique. Qu'il y ait d'autres types de rationalités, autre que la rationalité discursive occidentale, cela est acceptable, surtout que depuis que Lévi-Strauss a révélé l'existence d'une « pensée sauvage » opérant selon d'autres critères que ceux de la logique formelle. Mais, l'émotion, tout comme la raison, ne saurait être le monopole d'aucune civilisation et nulle civilisation ne saurait en avoir une part plus grande qu'une autre.*

^{iv} - Selon Senghor à cette époque, le présidentielisme représentait la forme appropriée du leadership pour construire une nation sénégalaise unie. Le Président Senghor gouvernait comme un « Prince » par excellence, comme un leader charismatique, arbitrant les luttes entre ses disciples ou ses protégés. Lui-même maître dans le patronage politique, il fustigeait paradoxalement la « politique politicienne ». Il voulait consacrer l'essentiel de son temps aux plus nobles dimensions politiques, notamment les affaires étrangères, culturelles et idéologiques. Cependant, quelque fut la puissance du présidentielisme, jamais l'autorité de Senghor ne dégénéra en dictature brutale. Senghor tolérait l'opposition politique aussi longtemps qu'elle ne lui semblait pas « crypto - personnelle », selon ses termes, ou une menace à son hégémonie personnelle. Senghor avait certes des attitudes

humanistes et démocratiques, mais paradoxalement il faisait montre d'un autoritarisme princier et florentin. N'est-ce pas là une autre ambiguïté du personnage senghorien, à la fois machiavélien et démocrate ? De ce point de vue, ne serait-il pas intéressant de comparer Senghor et De Gaulle et d'analyser l'héritage de la Cinquième République dans le présidentialisme sénégalais de 1963 à 1970 ?

^v - Voir aussi : Magatte LO, *Syndicalisme et participation responsable*, Paris, L'Harmattan, 1987.

^{vi} - Il convient ici de bien distinguer **autoritarisme** et **totalitarisme**. Voir outre l'article de Guy Hermet : Raymond ARON, *Démocratie et totalitarisme*, Paris, Gallimard, 1965 ; Hannah ARENDT, *Le système totalitaire*, Paris, Seuil, 1972 ; Jean-Pierre FAYE, *Langages totalitaires*, Paris, Hermann, 1972 ; Guillermo O'DONNELL, *Modernization and bureaucratic-authoritarianism*, Berkeley Institute of International Studies, 1973.

^{vii} - C'est en juillet 1974, au sommet des Chefs d'Etat de l'O.U.A. à Mogadiscio qu'Abdoulaye WADE rencontra Senghor et lui exprima son désir de créer un parti politique. Senghor lui donna son accord d'autant que dans la Constitution, rien ne l'interdisait. Au contraire, la Constitution autorisait le multipartisme. Il serait judicieux de souligner brièvement ici le parcours politique de Wade pour comprendre pourquoi le PDS naissant se voulait « parti de contribution » et « socialiste », selon l'article 2 de ses statuts. Wade a milité au PRA - Sénégal, puis s'est rapproché de l'UPS. En 1972, il essaie de gagner, au sein de ce parti, la coordination de Kébémér, mais échoue. Se sentant à l'étroit dans ce parti de Senghor, il l'a quitté. Et c'est alors qu'il a demandé à créer son propre parti. En ce moment, Wade était donc idéologiquement proche de l'UPS. Du reste, il a contribué à asseoir le système d'hégémonie socialiste, en militant dans le parti senghorien et en participant à la création de l'un des cadres intellectuels de la « révolution passive » (Fatton) sénégalaise, le *Club Nation et Développement*. Quand en 1974, Wade créait le Parti démocratique sénégalais, qui se définissait comme un « parti de contribution », il ne semblait pas se démarquer fondamentalement de sa trajectoire collusive avec l'UPS. Pendant longtemps, le PDS a été considéré comme un appendice de l'UPS-PS, comme la droite de l'UPS-PS. Le PDS et le PS ont souvent fonctionné comme deux vases communicants. Mais, on se trompe en croyant que ces deux partis sont complémentaires. Les « transactions collusives » nous semblent être plus des alliances tactiques et des jeux de ruse (comme entre chat et la souris) que des connivences idéologiques profondes. En fait, par ses mouvements dans (et hors de) l'espace présidentiel, le PDS s'est peu à peu ménagé une figure - ambiguë certes, mais réelle - d'opposition alternative. Il est apparu comme incontournable à chaque fois que le parti gouvernemental a engagé des négociations. Doucement et sans radicalisme politico-idéologique, le PDS s'est positionné comme le leader de l'opposition sénégalaise. Il ne convient donc pas de s'arrêter à une lecture minimaliste de l'appellation « parti de contribution ». La « contribution » s'est muée subtilement en « opposition » et finalement en « alternative ».

^{viii} - Le R.N.D. (Rassemblement National Démocratique) a été créé le 10 janvier 1976 par un groupe d'intellectuels patriotes dits de « gauche », provenant, pour l'essentiel, de l'ex-Bloc des Masses Sénégalaises (B.M.S.) de Cheikh Anta Diop et de la direction du PAI historique. L'Administration refusa de lui délivrer un récépissé de reconnaissance au motif qu'il était un parti à idéologies multiples et qu'il ne s'identifiait pas à l'un des courants autorisés. Ce rejet était injuste. Le RND intenta un recours pour excès de pouvoir et mobilisa l'opinion publique pour sa reconnaissance. Cette bataille juridique et politique n'aboutit pas, mais le RND fonctionna comme un parti politique légal, en soulevant contre l'Administration l'exception d'illégalité. Il fallut attendre l'avènement d'Abdou Diouf à la magistrature suprême et l'instauration du multipartisme illimité pour voir le RND enfin reconnu le 18 juin 1981. Voir : Rassemblement National Démocratique, *Le Combat politique de Cheikh Anta Diop du B.M.S. au R.N.D.*, s.l., 1999