

ÉTAT, DÉVELOPPEMENT ET SCIENCES SOCIALES EN AFRIQUE

Abdoulaye BA

Université Cheikh Anta Diop de Dakar
Département de philosophie

Résumé : Quelle que soit sa forme politique, l'État dans l'Afrique d'aujourd'hui est le résultat de contingences historiques très largement liées au rapport avec l'Europe. Les mouvements d'émancipation qui ont ouvert la voie aux indépendances montrent que la lutte menée a vu l'intrication entre politique, idéologie et sciences sociales. Le premier point analyse les arguments critiques forgés contre la domination liée au capitalisme considéré comme la raison ultime du colonialisme et les met en perspective par rapport aux sciences sociales. Le second point consacre l'évaluation du recours à ces sciences sociales dans le cadre de la construction des États.

Mots-clés : Construction, État, sciences sociales, émancipation, développement, Afrique

Abstract: African nation-states are built upon various historical contingences widely due to the relationship with Europe. When the struggle for emancipation arose, one noticeable thing was the close ties between political and ideological arguments and those grounded on social sciences. My first point is to analyse the critical thinking that thrived those days against capitalism viewed as the main source of colonialism. My second point is to show how social sciences happened to intervene and why such an intervention amounts largely to a failure.

Keywords: Construction, state, social sciences, emancipation, development, Africa



INTRODUCTION

L'émergence et le développement des mouvements d'émancipation des peuples d'Afrique, au lendemain de la seconde guerre mondiale, s'accompagnent d'une prise de conscience du poids du capitalisme comme instrument d'exploitation et de domination, qui participe en tant que tel à l'impérialisme et à la perpétuation de l'assujettissement¹. Ceux qu'il est convenu d'appeler les Pères des indépendances dans les différents espaces africains l'avaient bien compris et intégré. Ainsi, à la fois dans leurs discours et dans leurs réflexions, ils ont élaboré une critique plus ou moins systématique contre le système capitaliste². Comment cette critique s'est-elle déployée ? Comment ensuite, dans son sillage, les sciences sociales ont-elles été mobilisées pour penser en même temps les systèmes politiques et le développement ? Cette mobilisation des sciences sociales a-t-elle été efficace ?

I. Critique du capitalisme et recours aux sciences sociales : Combat pour l'émancipation

L'impérialisme et la colonisation étaient perçus comme une conséquence du système de production capitaliste. Au-delà du discours de légitimation qui prêchait la bonne parole, il y avait une logique de domination et d'exploitation économiques³. Combattre la colonisation, c'était donc pour les élites africaines combattre le capitalisme qui le sous-tendait. Or, ce capitalisme faisait déjà des victimes sur ses terres de naissance. Et, sur ces mêmes terres, le combat avait commencé et

1. La lecture de certaines œuvres des continuateurs de Marx, comme celle de Lénine, *L'impérialisme stade suprême du capitalisme*) a été décisive pour toute une génération contestataire à partir de 1945.

2. Nous nous focalisons cependant sur Senghor, avec en toile de fond l'hypothèse que nos propos pourraient être applicables aux autres pionniers des indépendances africaines, même si Nyerere par exemple ne cessait d'affirmer que son socialisme est, *littéralement*, africain, voulant signifier par là qu'il n'est pas né ailleurs et qu'il ne devait rien aux courants marxistes.

3. « Il est habituel de reconnaître que la colonisation a agi par le jeu de trois forces difficiles à séparer – associées historiquement et vécues comme étroitement solidaires par ceux qui les subissent – l'action économique, administrative et missionnaire [...]. Mais, afin de caractériser la colonisation européenne et d'en expliquer l'apparition, certains historiens ont été conduits à privilégier l'un de ces aspects – le facteur économique ». Balandier Georges, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire. Dynamique sociale en Afrique centrale*, Paris, PUF, 1955, p. 8.

des armes avaient été élaborées à cet effet. Il était par conséquent logique que les Pères des indépendances fussent recourus à ces armes de la critique, forgées par le socialisme de Marx notamment. Le discours critique contre le capitalisme et contre la colonisation entre ainsi naturellement en connexion avec le socialisme qui se revendique du même idéal d'émancipation. Un tel idéal peut concerner soit l'humanité tout entière, soit des groupes humains particuliers. Pour l'Afrique, cela valait presque pour tout le continent. Décrivant le sentiment de Senghor à propos de la situation coloniale, Samba Diakité note :

L'Afrique des colons doit mourir pour renaître comme l'Afrique des Africains, l'Afrique Universelle. La renaissance africaine ne serait rien d'autre qu'une dialectique du changement au sens hégélien du terme, de l'*aufhebung*. [...]. Pour Senghor, si l'on définit la négritude comme ensemble des valeurs du monde noir, celles-ci relèvent d'emblée de l'existence historique et non de l'essence pure, notamment des luttes économiques et sociales dont l'issue peut provoquer la destruction ou la transformation de ces valeurs. À partir de ce moment, on peut dire qu'il y a du socialisme dans la pensée de Senghor et ce socialisme semble être situé au bout du développement logique de la négritude.

Senghor propose du marxisme une lecture qui doit aboutir à la validation de certains de ses éléments comme cet humanisme qui le porte et, par la même occasion, à la réfutation de certains autres, comme le matérialisme athée qui le colore. L'humanisme, fibre de toute pensée socialiste, travaillé par une méthode dialectique puissante, fait partie, selon lui, de ces vérités objectives dont il dit qu'elles parsèment le marxisme. Dans le combat pour la dignité des peuples africains, ces outils sont bienvenus, à condition qu'ils ne soient pas transformés en objets de culte qui feraient du marxisme un ensemble de dogmes. Ne doit pas non plus être considéré comme un dogme le concept de lutte des classes si cher à Marx. En dehors du fait que pour Senghor les Africains dans leur ensemble sont les exploités, sa pensée a intrinsèquement *une orientation culturaliste*, là où chez Marx c'est *l'infrastructure* économique (Althusser) qui prend le dessus. La culture est à la base de tout, y compris du développement.

Marx, à l'en croire, a beaucoup perdu, au cours du chemin, de ce souffle humaniste, gagné qu'il fut par une fièvre de plus en plus positiviste. Donc, on ne saurait appliquer le marxisme tel quel aux sociétés africaines, dont l'histoire et la vie obéissent à d'autres ressorts. Senghor, lors d'une allocution à l'université d'Abidjan, rappelle que Marx fut le premier à reconnaître que sa pensée, parce qu'ancrée dans un contexte socio-historique particulier, n'est pas transposable ailleurs sans modification.

Marx lui-même n'a pas manqué, dans sa correspondance, de préciser que son système n'était pas une pure abstraction, qu'il n'était valable que pour l'Europe occidentale et qu'ailleurs la révolution prolétarienne devrait emprunter d'autres voies, conformément aux réalités économiques et surtout sociales : *humaines*⁴.

Diakité confirme le même propos de Senghor:

Mais, il faut le dire tout de suite, les rapports de Léopold Sédar Senghor avec le socialisme scientifique, représenté par le marxisme, sont en fait issus d'un double mouvement d'approbation et de réfutation. Tout en lisant Marx, il recommande aux Africains une relecture de Marx, en montrant que le marxisme est un humanisme, le fondement de la dignité retrouvée. Cependant, à un moment donné, il semble réfuter le socialisme de Marx en mentionnant que l'actualité de Marx semble se référer exclusivement aux problèmes de l'Europe tout en occultant les problèmes africains⁵.

Mais, nous pouvons aussi dire qu'au moment même où Senghor a croisé le chemin du marxisme, il entra par le même mouvement en contact avec les sciences sociales, à travers le prisme de la pensée économique de l'auteur du *Capital*, même si son socialisme, enchâssé dans sa doctrine de

4. Senghor Léopold Sédar, « Pourquoi une idéologie négro-africaine ? », *Présence africaine*, 2, n° 82, 1972, p. Le mot « humaines » est souligné par l'auteur.

5. Diakité S., op. cit., p. 11. La citation se poursuit ainsi : « Pour lui, le marxisme qui devrait être universel est plutôt eurocentré, partant sa valeur scientifique, sa contradiction majeure est de se présenter comme une science, tout en étant, malgré ses dénégations, une éthique. Pour lui, la thèse du développement uniforme met en cause l'existence même, donc la lutte des classes au sein des sociétés africaines actuelles. Dès lors, il faut réclamer à la théorie marxiste les services qu'elle est susceptible de rendre à la société africaine. Dans cette perspective, il ne faut point se laisser assimiler à une doctrine élaborée dans un contexte historico-culturel européen, mais assimiler cette doctrine pour en faire un outil d'émancipation africaine ».

la négritude, repose sur ce postulat que c'est la culture qui irrigue la création et le développement de l'homme. Selon N. Y. Kisudiki :

(...) il y a une relativisation des thèses du *Capital* en un double sens : non seulement on peut persister à les comprendre à partir des premières orientations humanistes de la pensée marxienne, mais encore, en tant qu'elles participent à la construction d'instruments d'action, il s'agira d'en infléchir les modalités d'application en fonction de l'inscription géographique et historique des forces sociales qui les requièrent. [...]. D'où une deuxième opération critique : la méthodologie marxienne ne reste pertinente, comme pensée de la libération (...), que si elle s'intègre à la pensée de la négritude⁶.

Pour autant, il n'y a pas rupture avec les sciences sociales. On ne niera pas en effet le lien entre sa pensée et celle de certaines figures de l'ère coloniale. Au-delà des questions qu'on se pose légitimement à propos du statut de scientifiques d'un certain nombre d'entre eux, il reste vrai que ces figures ont développé ou pratiqué des disciplines s'intéressant au social. L'exemple paradigmatique en est *l'ethnologie-philosophie* du révérend Père Tempels, en dépit de son caractère problématique et des biais qui y sont attachés⁷. Un autre exemple, moins polémique, est celui de Léo Frobenius. Relatant sa rencontre intellectuelle avec l'anthropologue allemand, Senghor écrit :

Dans la préface rédigée pour l'anthologie éditée à l'occasion du centenaire de Frobenius, j'ai écrit que j'avais ressenti cette œuvre comme « un coup de tonnerre ». Il ne faudrait pas se méprendre sur le sens de l'expression. Les thèmes de la préhistoire et de l'histoire, des valeurs de la civilisation africaine n'étaient pas nouveaux pour moi en 1936. J'y avais, déjà, longuement réfléchi. Ma sur-

6. Kisudiki N. Y., *op. cit.*, p. 62.

7. « L'affirmation du primat de la culture est, chez Senghor, le résultat concret de la réinterprétation de l'aliénation marxienne à partir de cette clé herméneutique que constitue la négritude : c'est à partir de la culture que se conçoivent le véritable sens de l'aliénation et par suite les voies pour en sortir. La négritude ne constitue pas, chez Senghor, le moment daté historiquement d'une lutte de libération (...); elle forme la matrice d'une nouvelle pensée de l'humanisme ayant intégré les apports de la pensée marxienne ». Kisudiki Nadia Yala, « Vie éthique et pensée de la libération. Lecture critique des usages senghoriens de Marx à partir de Fanon », *Actuel Marx*1, n° 55, 2014, p. 70.

prise, c'était de trouver confirmation de mes intuitions, comme de mes certitudes, chez un philosophe, doublé d'un savant, qui représentait une civilisation étrangère à la mienne⁸.

Le contact avec ces écrits ethnologiques ou à propension ethnologiques a donc participé à l'éclosion, ou à la confirmation si on veut suivre Senghor, de l'idée (parmi d'autres) selon laquelle la culture est le pilier du développement et de la construction de l'État. « L'interaction entre la culture et le développement prouve que ce sont deux aspects d'un même problème fondamental. Le développement de la culture enrachine la culture du développement »⁹. Cela participait d'ailleurs d'un contexte général qui est celui de la revendication identitaire des élites africaines de l'époque. Ces débats sur l'identité ont influé sur leur créativité intellectuelle à un point tel qu'ils orientèrent leurs productions en sciences sociales¹⁰. Toutefois, si dans la marche historique vers l'émancipation des peuples d'Afrique les sciences sociales furent ce réservoir dans lequel il fallait puiser pour alimenter la revendication culturelle et identitaire, devaient-elles pour la suite s'imposer comme pensée du développement ? À supposer que ce recours fut pertinent, pourquoi le bilan a-t-il été si maigre ?

II. Le recours aux sciences sociales : quel bilan ?

Au lendemain des indépendances, la mise au-devant de la scène de la question du développement marque une nouvelle phase dans le commerce entre politique de construction des États et Sciences sociales. La tendance forte qui a vite pris le dessus fut de convoquer massivement celles-ci, avec, dans les années soixante et soixante-dix, un habillage socialiste-marxiste très visible. Pour des raisons diverses, liées peut-être en grande partie à l'urgence de l'amélioration des conditions de vie des africains, les sciences sociales furent rapidement adoptées par les nouvelles élites pour penser le développement.

8. Senghor L. S., « Les leçons de Léo Frobenius », in Tradition et développement en Afrique, Présence africaine, n° 111, p. 142.

9. Diakité S., *op. cit.*, p. 7.

10. Amadou D. Sarr, Les théories africanistes du développement. Entre déconstruction et travers idéologiques, L'harmattan, 2016.

À propos de ce lien entre les sciences sociales en Afrique et les objectifs de développement, Sardan précise :

Il semble impossible d'échapper au développement. Les sciences sociales baignent dedans, au cœur même des universités, et il est difficile de trouver des programmes de recherches qui n'aient pas de liens quelconques avec le développement, ses objets, ses rhétoriques. La sociologie et l'anthropologie sont en première ligne, dans la mesure où elles sont mobilisées, dès qu'il est question de « développement », aux côtés de disciplines plus proches des centres de décision telles que l'agronomie, l'économie ou la santé. Mais ce n'est pas forcément bon signe pour la recherche (...) ¹¹ .

Dans cette quête du développement qui est la reprise de l'ancienne idée de mise en valeur, on n'a pas eu cependant ce recul critique nécessaire qui aurait permis de rompre avec les présupposés dont se sont nourries ces sciences ¹² .

De la même manière que l'examen des fondements du « développement » a fait défaut, l'utilisation des sciences sociales a souffert d'une absence d'attitude critique à leur égard. En remontant aux principes de leur mise en pratique et de leur actuelle crise dans l'univers d'où elles ont été exportées, à savoir l'Occident, apparaissent les tares qui les ont accompagnées et la faiblesse des paradigmes utilisés ¹³ .

Selon Fall, les spécialistes qui ont voulu penser le développement n'ont tout simplement pas rompu avec son cadre originel. Ils se sont entêtés à faire du développement un objet pour les sciences sociales ¹⁴ alors

11. Sardan Jean-Pierre Olivier de, « Promouvoir la recherche face à la consultance », 2011, Cahiers d'études africaines. Les sciences sociales face au miroir du développement, [en ligne]

12. Durant l'époque coloniale, on les chargeait de fournir les outils de compréhension et d'interprétation des schèmes des peuples colonisés aux fins d'exploitation des terres conquises.

13. Fall Mouhamedoune Abdoulaye, « Décoloniser les sciences sociales en Afrique », *Journaldesanthropologues*[en ligne], 2011, n°124-125, p. 313.

14. L'auteur estime que tous ceux qui s'efforcent d'en faire un objet sont plutôt réduits à élaborer ce qu'il appelle une philosophie critique du développement en se demandant, pour les uns ce qu'il est ; pour les autres, comment parvenir à en juguler les impacts négatifs sur les sociétés africaines.

que d'après lui il ne saurait en être un. Obnubilés par cette idée, ils n'ont jamais pris le temps nécessaire pour en examiner les soubassements idéologiques. Ce faisant, ils ont perdu le contact avec les populations au service desquelles ils doivent pourtant être. Il y a eu une déconnexion avec ces populations qu'il aurait fallu considérer comme de véritables sujets épistémiques¹⁵. Cette catégorie est convoquée par l'auteur pour mettre en relief l'origine sociale des sciences sociales. Il importe, pour les spécialistes, de s'intéresser aux citoyens, à leur vécu et aux représentations qui l'accompagnent, au lieu d'être la caisse d'enregistrement des commandes venant de l'occident. Fall en arrive à la conclusion qu'il faut décoloniser les sciences sociales africaines. Une telle exigence de rupture avec les schèmes coloniaux en appelle une autre : la réorientation de la recherche, avec des outils et des objets adéquats. Mais cet échec est aussi celui des États qui étaient au cœur de ce processus de mobilisation des sciences sociales. En effet, ces structures étatiques étaient ou commanditaires d'études ou exécutantes. Les ambitieux programmes de planification, à la mode après les indépendances, ont été déclinés à grand renfort d'experts constitués surtout de coopérants au début. Pendant des décennies, on n'a jamais douté qu'il revenait entièrement à l'État de s'occuper du développement. Dans « L'État patrimonialisé¹⁶ », J. F. Médard écrit :

« Un trait commun aux idéologies et aux stratégies du développement, qu'elles soient d'inspiration « libérale » ou « socialiste », a été d'assigner à l'Etat la responsabilité principale du développement. En l'absence d'un capitalisme indigène et d'une bourgeoisie nationale, c'est à l'Etat que devait revenir non seulement la gestion – le mot est faible – mais l'initiation, la mise en œuvre, la direction du développement ».

Selon Médard, cet échec est le résultat d'un malentendu nourri à propos de la nature de l'État. Il se demande : « Comment un État qui n'existait pas vraiment encore pouvait-il faire la société et se faire dans un

15. « Car, ce qui devient déterminant, c'est d'abord la connaissance du vécu des sujets épistémiques ainsi que de leurs sentiments sur un tel vécu ; c'est le décodage de ces « formes de «programmes» culturels » ou de ce « système de savoirs pratiques », seuls aptes à renseigner à la fois sur le vécu et le sentiment sur un tel vécu et qui fondent la détermination sociale de la représentation sociale ». M. A. Fall, op. cit., p. 315).

16. <http://www.politique.africaine.com>. Dernière consultation le 31 août 2021 à 17h35mn.

laps de temps aussi bref?¹⁷ ». Une autre raison de cet échec, apparemment éloignée de celle qui vient d'être soulignée, est ce lien (qui subsiste encore et que les sciences sociales tardent à expliciter systématiquement) avec la philosophie en général¹⁸. Ainsi qu'indiqué au début de notre étude, ce lien avec la philosophie s'explique pour une bonne part par l'histoire de leur gestation en Europe et leur condition d'introduction en Afrique. Tout au long de leur développement, dans leurs diverses branches, les sciences sociales ont régulièrement été portées par des « transfuges » de la philosophie. Jean Copans évoque cette proximité en parlant de confiage. Cependant, comparée à ces sciences sociales, la philosophie a fait l'effort, assez tôt, de réfléchir sur elle-même et incidemment sur ce qui passait par exemple à une certaine époque pour de l'ethnologie. En témoignent toute la « querelle » concernant l'existence ou non de la philosophie en Afrique et la passion qui s'est cristallisée autour de l'ethnophilosophie, même si on pourrait être sceptique quant aux résultats¹⁹. Du côté des sciences sociales, il est vrai que des efforts, très louables, sont entrepris par des organismes comme le CODESRIA. Mais il manque encore à produire une épistémologie qui les accompagne, à la hauteur des défis qui sont les leurs. C'est une tâche importante qui incombe à la fois aux spécialistes des sciences sociales et aux philosophes. Car :

L'Afrique ne peut être pensée que si elle devient, grâce aux centres de recherches de l'ensemble du continent, un objet construit, empiriquement, méthodologiquement et conceptuellement d'abord sur place. [...]. Les discours postcolonialistes africains sont encore, pour le moment, des discours littéraires, philosophiques, voire moraux et politiques, qui ne maîtrisent pas l'épistémologie de la recherche et qui parfois cherchent même à s'en éloigner volontairement²⁰.

17. <http://www.politique.africaine.com>. Dernière consultation le 31 août 2021 à 17h35mn.

18. C'est une question qui semble dépasser le cadre africain. En effet, une sociologie aussi marquante que celle de Bourdieu est un exemple vivant de ce compagnonnage.

19. « (...) Les principales tentatives de décolonisation des savoirs dans la philosophie africaine ont beaucoup de mal à s'échapper de la ruse de la raison coloniale. Qu'elles se présentent sous la forme de la revendication d'un « droit à la différence » ou d'un « droit à la ressemblance », elles ont tendance à entériner paradoxalement l'hégémonie du savoir colonial ». Mbonda Ernest-Marie, « La décolonisation des savoirs est-elle possible en philosophie ? », *Philosophiques*, 46, 2, 2019, p. 300.

20 « Penser l'Afrique ou connaître les sociétés de l'Afrique », *Cahiers d'études africaines*, 1, n° 233, 2019, p. 218.

CONCLUSION

Dans son processus d'émergence et de construction, tout État se confronte à des défis. En Afrique, compte tenu d'une situation historique particulière liée pour le XX^e siècle à la colonisation, le défi du développement s'est imposé immédiatement et avec lui le recours aux sciences sociales. À l'heure du bilan, la balance penche nettement du côté négatif. Des causes et raisons variées sont invoquées, mais les plus décisives résultent du manque de reconsidération de l'idée de développement et de ces sciences sociales. En d'autres termes, un travail critique aurait dû être entrepris, pour s'interroger sur ce qu'on peut appeler développement et délester les sciences sociales de leur gangue idéologique originelle. Tout l'engouement autour des thèmes comme la décolonisation conceptuelle trouve ici un de ses puissants moteurs. Et il est de bon ton d'étendre, de nos jours, cette idée de décolonisation à toutes sortes de sujets. Mais, nous reprendrons la question de Copans pour souligner que nous sommes encore loin du basculement intellectuel :

Avant de repenser, de ré-imaginer et de réécrire l'Afrique, ne faut-il pas plutôt se demander pourquoi l'essentiel des recherches en sciences sociales, culturelles et historiques sur l'Afrique proviennent encore, et presque toujours, plus d'un demi-siècle après les Indépendances, de lieux académiques étrangers, essentiellement occidentaux ? Pourquoi les universités et les centres de recherche localisés en Afrique sont-ils toujours aussi mal soutenus financièrement, politiquement et humainement par leurs Etats nationaux²¹ ?

S'il faut penser la post-colonialité et les conditions de son effectivité dans la production scientifique en général (et philosophique), le préalable est d'oser se regarder en face pour cerner les pesanteurs individuelles et collectives.

21. Copans J., op. cit., p. 217. Et pour éviter tout prétexte d'auto-justification de la part des chercheurs africains, l'auteur, à la même page, poursuit : « Il n'est plus possible (...) pour les penseurs africains de se contenter de regretter cette situation et de condamner les producteurs occidentaux des connaissances et des savoirs sur les Afriques concrètes et réelles, y compris ceux qui bénéficient de la connivence de collègues africains qui joueraient là une espèce de double jeu ».

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BALANDIER Georges, 1955, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire. Dynamique sociale en Afrique centrale*, Paris, PUF.
- COPANS J., 2019, « Penser l'Afrique ou connaître les sociétés de l'Afrique », *Cahiers d'études africaines*, 1, n° 233, pp. 215-269.
- COPANS Jean, 2000, « Les sciences sociales africaines ont-elles une âme de philosophe ? », *Politique africaine*, n° 77, pp.54-71. Edition numérique, *Les classiques des sociales*, classiques.uqac.ca
- DIAKITÉ Samba, 2014, « De la négritude au socialisme : Léopold Sédar Senghor et les enjeux de la renaissance africaine », *Cahier Senghor*, n° 9, pp.1-14.
- FALL Mouhamedoune Abdoulaye, 2011, « Décoloniser les sciences sociales en Afrique », *Journal des anthropologues*[en ligne],n°124-125,pp.313-330. <http://journals.openedition.org/jda/5874>; DOI :10.4000/jda.5874
- KISUDIKI Nadia Yala, 2014, « Vie éthique et pensée de la libération. Lecture critique des usages senghoriens de Marx à partir de Fanon », *Actuel Marx*/1, n° 55, pp. 60-72.
- MBONDA Ernest-Marie, 2019, « La décolonisation des savoirs est-elle possible en philosophie ? », *Philosophiques*, 46, 2, 299-325.
- LÉNINE Vladimir I., 1945, *L'impérialisme stade suprême du capitalisme*, Paris, Editions sociales.
- MÉDARD J. F., « L'Etat patrimonialisé, <http://www.politique.africaine.com>. Dernière consultation le 31 août 2021 à 17h35mn.
- SARR Amadou Diop, 2016, *Les théories africanistes du développement. Entre déconstruction et travers idéologiques*, L'harmattan.
- SARDAN Jean-Pierre Olivier de, « Promouvoir la recherche face à la consultance », 2011, *Cahiers d'études africaines. Les sciences sociales face au miroir du développement*, [en ligne] pp. 511-528. Mise en ligne le 27 octobre 2013. Dernière consultation, le 02 septembre 2021.
- SENGHOR Léopold Sédar, 1979, « Les leçons de Léo Frobenius », in *Tradition et développement en Afrique*, Présence africaine, n° 111, pp. 141-152.

SENGHOR L. S., 1972, « Pourquoi une idéologie négro-africaine ? », 62, n° 82, pp. 11-38.

SENGHOR L. S., 1971, *Liberté 2. Nation et voie africaine du socialisme*, Paris, Seuil.

TEMPELS Placide, 1949, *La philosophie bantoue*, Paris, Présence africaine.