



Des *lançados* aux expatriés :¹ « l’Ethnie² Blanche »³ entre les fleuves Sénégal et Casamance

Armonia Pérez Crosas*

Résumé

La région comprise entre les fleuves Sénégal et Casamance a un long parcours historique de contact et de présence de l’homme Blanc occidental. Même si les personnages et les situations qu’ont conformé « l’Ethnie Blanche » pendant le temps ont été très variés, il existe des caractéristiques qui se répètent, des continuités associées avec l’ambiguïté du statut social, des relations entre les sexes ou les spécialisations économiques, à la frontière entre le local et le global. L’article explore cette durabilité d’une frontière culturelle, en proposant des pistes de recherche à partir de la figure des *lançados*. L’analyse montre des indices, des parallélismes réitérés entre les effets des variations dans les conditions frontalières sur le collectif « Blanc », en oscillant entre le maintien de son identité et l’intégration dans les communautés autochtones. L’auteur estime qu’une perspective de longue durée aiderait à comprendre l’articulation actuelle des contingents de coopérants et d’agents économiques qui arrivent à la région, compréhension qui pourrait être extrapolée à d’autres zones du continent.

Abstract

The region located between the Senegal and the Casamance rivers has a long history of the presence of Western white men. Although the characters and situations modeled by the ‘White Ethnic Group’ over time have been very varied, there are characteristics that are repeated, continuities associated with the ambiguity of social status, gender relations or economic specializations, on the boundary between both

* Agrupament per a la Recerca i la Docència d’Àfrica (ARDA), Universitat de Barcelone. MUNTU (Association dédiée à la diffusion de l’histoire d’Afrique) kermuntu@gmail.com Centre d’Études Africaines (CEA) de Barcelone. E-mail: harmux@gmail.com.

local and global levels. The paper explores the durability of a cultural boundary, suggesting avenues of research from the figure of *lançados*. The analysis shows indications, repeated parallels between the effects of variations in boundary conditions on the collective 'White', swaying between maintaining their identity and integrating into indigenous communities. The author believes that a long-term perspective would help understand the current articulation of contingents of cooperation volunteers who come to the region, an understanding that could be extrapolated to other areas on the continent.

Introduction

Depuis l'époque des grandes explorations qui a précédé la colonisation, en Occident, s'est forgé une image du « Noir » qui a été concrétisée en une littérature volumineuse. Paradoxalement, il n'existe pas trop d'études des « Blancs » (occidentaux) installés dans cette zone ni sur les relations qu'ils ont établies avec les Africains. Je propose d'analyser les caractéristiques de ce secteur minoritaire de population et les motifs qui l'ont incité à se déplacer en Afrique, les activités qu'ils ont réalisées, le type de relations qu'ils ont établies avec la population africaine et, finalement, en insistant sur la vision que les Africains créaient d'eux en forme de stéréotypes, en focalisant les premiers contacts, mais en prolongeant la réflexion jusqu'à nos jours. Je pense que ces images stéréotypées influent sur les relations actuelles qui s'établissent entre les Blancs occidentaux et les Noirs africains.

Je voudrais analyser aussi au moyen de quels processus les Blancs (occidentaux) arrivés à ce territoire ont défini leur identité en face de celle des Africains, ou dans quels cas leur identité a été construite en intégrant des éléments africains, quand l'identité différentielle se maintient et quand l'assimilation prévaut. Depuis les *lançados*, en passant pour les colonisateurs français, jusqu'aux expatriés actuels, les acteurs qui ont configuré « l'Ethnie Blanche » ont été hétérogènes dans leur provenance, leur lien avec les sociétés d'origine, leurs activités dans la région ou les motivations de leur séjour en Afrique. On peut aussi suivre des parallélismes et des similitudes qui valent la peine d'être étudiées.

Je partirai de l'hypothèse selon laquelle les premiers expatriés Blancs en Afrique noire, les *lançados* portugais qui se sont installés dans la région comprise entre les fleuves Sénégal et Casamance, ont adopté – en partie volontairement et en partie en s'adaptant aux sociétés locales – un modèle d'interaction qui caractériserait la frontière « afrooccidentale » pendant des siècles, de façon que certains modèles auraient été perpétués, plus ou moins actualisés, jusqu'aux circonstances actuelles autour des expatriés. Ce modèle

affecterait leur statut ou leurs relations personnelles, mais, peut-être surtout, je voudrais ouvrir des pistes sur son impact sur la capacité de médiateur entre les différentes cultures et les différents mondes de cette « Ethnie Blanche », explorer des nouvelles pistes pour comprendre et évaluer les résultats de la traite négrière, l'héritage colonial, la coopération et la mondialisation.

Premiers contacts et période précoloniale

Par sa position géostratégique, la Sénégambie a été la première région de l'Afrique noire qui est entrée en contact avec le commerce atlantique portugais. Les raisons de la première implantation des Européens dans la région étaient économiques et commerciales. On cherchait à rentabiliser la longue route vers l'Amérique, l'objectif principal de l'aventure atlantique, qui essayait de contourner les concurrents musulmans qui dominaient les connexions connues avec l'Extrême-Orient, soit par la Route de la Soie soit par le Golfe Persique. Il s'agissait, en fait, de stabiliser le drainage de bénéfices additionnels possibles que pouvait rapporter le cabotage africain, une fois – déjà à la fin du XVe siècle – s'est écarté par ordre royal le système prédateur des *entradas*, du fait de son risque et son manque de rentabilité. Les produits recherchés allaient de l'or, si apprécié et entouré de légendes, aux esclaves – qui deviendront la marchandise la plus importante –, en passant par d'autres matières premières exotiques comme les cuirs, l'ivoire ou certaines espèces moins appréciées que les asiatiques. L'ouverture de cette frontière atlantique perturberait et réordonnerait les circuits commerciaux locaux, en créant une ligne d'évacuation internationale de la production locale qui concurrencerait les routes séculières transsahariennes et leurs comptoirs caravaniers. L'implantation des nouveaux marchés où réaliser le correspondant *resgate*,¹ commandait l'installation de facteurs commerciaux ou médiateurs qui accéléraient l'échange, en coopérant avec les autorités africaines. Ainsi donc, depuis le début, les expatriés européens en Afrique seraient caractérisés pour être des connecteurs avec la périphérie du système économique mondial, un rôle qui leur attribue un statut social particulier dans la marginalité.

Lançandose com os negros...

Lançados (*lançados em terra*), *brancos da terra*, *filhos da terra* ou *tangomãos*² dans la Sénégambie et *pombeiros* en Afrique équatoriale, furent les termes qu'on utilisait pour désigner ces agents commerciaux européens, en général des hommes, qui depuis les premiers contacts se sont introduits à l'intérieur du continent africain: « dos christãos que se lançarem em Guiné com os negros ».³ Ils travaillaient comme commerçants et ils approvisionnaient les bateaux étrangers qui commençaient à fréquenter l'Afrique de l'Ouest vers

la moitié du XVI^e siècle. Tous ont été relativement africanisés et ils feraient partie du groupe transcultureur, ils vivaient sans difficultés entre deux mondes : l'un animiste et/ou musulman et l'autre chrétien ou juif. Malgré le fait qu'ils n'étaient pas très nombreux, ils constituèrent une population originale.

Ces *lançados* se sont installés dans la Petite-Côte, une région située à environ 70 km au sud de l'actuelle ville de Dakar,⁴ entre les villes de Rufisque (du *Río Fresco* portugais), Cap-Gaspard,⁵ Portudal (aussi du portugais *Porto Dale*) et Joal (royaumes du Kajoor, du Bawol et du Siin respectivement) ; fait qui a doté la façade atlantique de la région d'une importance ignorée jusqu'alors.

Selon les sources, il existait deux catégories de *lançados*. D'une part, ceux qui l'étaient volontairement, fuyant ainsi des normes rigides de la Couronne, bien qu'avec l'idée de revenir au Portugal ou au Cap-Vert après avoir obtenu la fortune désirée. Selon les informations de Coelho, trois ans étaient suffisants pour accumuler un grand capital (Coelho 1953:11). Ils vivaient en petits groupes à l'intérieur d'une communauté d'accueil dans laquelle ils ne se confondaient pas complètement, malgré le fait que, avec le temps, les différences entre eux et la population africaine ont été atténuées. Plusieurs d'entre eux se mariaient avec des femmes africaines, se tatouaient le corps, participaient aux célébrations et abandonnaient peu à peu leurs pratiques occidentales, comme la religion, en même temps qu'ils apprenaient les langues africaines. Ils ont été fréquemment poursuivis par la Couronne portugaise, accusés d'insurrection et d'infidélité religieuse, mais leur qualité d'intermédiaires entre les Africains et les Européens était indispensable pour la bonne articulation de la traite commerciale et des esclaves. Ils ont été les premiers expatriés occidentaux résidant en Afrique noire.

D'autre part, il y avait ceux qui ne l'avaient pas choisi : ou tout simplement ils avaient été abandonnés par le chef d'une expédition, ou ils avaient subi un naufrage. Ils vivaient totalement isolés des autres Européens et ont été pleinement intégrés dans le territoire et dans le groupe d'Africains qui les avait accueillis, essentiellement par question de survie.⁶

L'origine des *lançados*, en particulier au début, était dans sa majorité portugaise métropolitaine ou cap-verdienne, de sorte que, même si certains pouvaient provenir d'autres nationalités européennes, ils étaient assimilés aux Portugais. Il convient de noter que nombre d'entre eux étaient juifs car, depuis l'Inquisition d'Evora en 1536, ils n'avaient pas d'autre choix que la conversion ou l'expulsion.⁷

Socialement, la grande majorité d'entre eux appartenait à une classe modeste, et bon nombre des expulsés étaient des criminels qui ont été graciés

en échange des peines pour effectuer ce type de voyages ou d'activités risqués. Pour cette raison, et parce qu'ils n'avaient rien à perdre, ils ont été également nombreux, ceux qui ont vu dans la fuite vers le continent africain la seule chance de modifier leur statut social. Cependant, il existe des documents qui nous informent sur des hommes qui appartenaient à un statut social plus élevé. En tout cas, et quelles que soient leurs origines, la volonté d'enrichissement et la rapide ascension sociale seront des éléments constants dans « l'Ethnie Blanche » ; la conviction que cette ascension seulement pourrait être atteinte par des moyens plus ou moins « hétérodoxes » – tolérés seulement dans l'ambiguïté de la frontière, dans les marges, qui permettent de définir leur réalité vitale comme « aventure ».⁸

Depuis le XVI^e siècle, les sources et les documents qui nous parlent de ces *lançados* sont abondants, car tous les voyageurs, explorateurs, commerçants et missionnaires qui sont passés par cette région au cours des XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles ont été étonnés, et souvent indignés par leur présence en Afrique. Les premières sources écrites qui nous parlent d'eux sont des lettres de missionnaires – portugais, français ou espagnols, qu'ils soient jésuites ou capucins –, ainsi que des compilations et des chroniques de voyages. Tous ces récits qui, dans certains cas s'étendent au XIX^e siècle et même au-delà, composent des informations volumineuses qui nous apportent une première approximation de leur réalité, mais toujours dans une optique très officielle et biaisée par la divergence des intérêts parmi les témoins qui ont raconté et les *lançados* « racontés ».

Il existe un autre registre de la mémoire, l'oral, qui nous apporte aussi des informations importantes. Ainsi, à la fin du XVIII^e siècle, l'ingénieur Golberry (1802) a repris une tradition orale de l'intérieur du Bambuk datant du XV^e siècle :

La seconde circonstance célèbre chez les Bamboukains c'est l'invasion des Portugais dans leur pays: elle date, suivant leur tradition, du commencement du neuvième siècle de l'Hégire. Ils disent que les Portugais se rendirent maîtres de tout le pays de Bambouk et des mines d'or; qu'ils massacrèrent plusieurs de leurs princes et un grand nombre d'habitants (...) Ces évènements sont souvent racontés par les Manding du Bambouk (...) assurent qu'ils ont conservé la plus grande haine pour les Portugais (...) Cette terreur est sans doute la source de leur éloignement pour tous les blancs, quelle que soit la nation dont ils puissent être (Boulègue 1987:47).

Dans toutes ces œuvres, les *lançados* sont décrits comme des hommes et des femmes polygames, ils sont comparés aux pirates, par leur comportement individuel, en travaillant pour leur propre compte et non dans celui de la Couronne. C'est pourquoi ils étaient considérés comme des hors-la-loi et

des infidèles (ce qui a un fondement historique puisque plusieurs d'entre eux étaient des juifs). Cependant, ils étaient bien reçus par les Africains – du moment qu'ils s'adaptèrent suffisamment aux conventions sociales et culturelles des collectifs locaux –, et ils ont eu un rôle décisif dans l'établissement des relations commerciales entre Européens et Africains. Cette vision négative des expatriés depuis les sociétés d'origine, malgré leur rôle nécessaire, est profondément associée à leur marginalité et à la constitution d'un autre stéréotype très répété (plus accentué quand l'observateur est occidental, et encore plus s'il est d'une autre nationalité), en particulier lorsque son activité est économique ; seuls les missionnaires et, plus récemment, les coopérants ont échappé à cette mauvaise réputation.

L'élément identitaire

Ces *lançados* et leurs descendants fondaient leur identité sur la religion, la langue et une spécialisation économique axée sur la médiation dans le commerce extérieur. La religion, chrétienne ou juive, marquait une différence importante en ce qui concerne l'environnement social autochtone qui est « animiste » – idée très expressive malgré la connotation négative qu'elle a acquise – ou musulman. Et la différence existait, même si les documents nous disent que, dans leur vie quotidienne, ils ne disposaient pas de religieux locaux, pratiquaient la polygamie et exprimaient une tendance à l'alcoolisme. Ils voulaient être connus sous le nom de « Blancs » et/ou de « chrétiens », même si avec le temps leur peau était noire; voulaient être connus comme « les Portugais » pour se différencier des « Mandingues », terme qu'on utilisait pour appeler d'une manière générale tous les groupes ethniques de la région. Malgré les critiques qu'ils ont reçues de l'Église, ils ont fini par être acceptés par celle-là, car leur présence a permis de concevoir une conversion des Africains au Christianisme: contrairement au *Maure*, le Noir était « récupérable ».

En ce qui concerne la langue, au cours du XVII^e siècle, est apparu le *crioulo* ou créole,¹³ un portugais qui se développera rapidement en raison de l'influence phonétique – et aussi lexicologique – des langues locales, jusqu'à être incompréhensible pour l'environnement lusophone. Le créole, avec son dynamisme et sa variabilité, deviendra la propre langue, « vernaculaire » des *lançados* et de leurs descendants, tout en agissant comme *lingua franca* dans le commerce des Africains de la côte sénégalaise et de la Haute Guinée.

Finalement, la spécialisation dans le rôle de médiateurs du commerce extérieur, même lorsqu'ils interviennent dans les circuits locaux, leur a permis de prospérer économiquement, tout au long du XVII^e siècle, comme acteurs presque indispensables de la frontière afro-européenne. Les États de la région, très stables et hiérarchisés, leur ont donné un rôle dans le commerce parce

que, sur la côte et à la différence de l'intérieur, il n'y avait pas des spécialistes commerciaux. L'exception a été Cantor (Bambuk) et la région du fleuve Gambie, où il y avait des groupes tels que les commerçants djula de l'intérieur – d'origine mandingue –, les Soninké ou les Jaxanké. Quoi qu'il en soit, les *lançados* se sont bientôt articulés avec les commerçants autochtones. Le panorama politique et commercial de la région a fait que le nouveau commerce atlantique ne se dotait pas d'un monopole capable d'assurer les échanges régionaux sur une grande échelle, mais d'un réseau complexe de marchands et de pouvoirs locaux autonomes, dans lesquels les intérêts des *lançados* ont été maintenus. Les produits que ces *lançados* offraient aux Européens qui fréquentaient la côte étaient l'or, le cuir et le fer.

Relations avec les autorités locales

Les *lançados* entretenaient avec les Africains une relation d'ambivalence, différente de celle qui les liait aux sociétés-mères européennes. Et cela est un autre trait qui a été perpétué, au-delà du passage du temps et du changement des protagonistes. Les autorités africaines se sont intéressées à la traite promue par les Portugais sur la côte, mais rapidement ont détecté et rejeté les effets d'un hypothétique monopole commercial portugais (sur le contrôle des prix ou sur la variété dans la fourniture des biens, par exemple). Ces questions affectaient naturellement les *lançados*, mais dans l'ensemble, il y avait plus de possibilités d'ouverture que de fermeture. Aussi, sait-on par Almada que le roi du Siin autorisait la présence des Portugais à Joal, et protégeait les *tangomãos*.

Les relations pratiques que les *lançados* avaient avec les autorités locales ont été transmises par une série de douanes, des taxes ou des dons, en fonction de la générosité ou l'exigence de ces pouvoirs. Toutefois, il est difficile d'établir la nature de ces relations, c'est-à-dire le statut attribué aux *lançados*, toujours caractérisé par une ambiguïté insurmontable – ce que les expatriés du XXI^e siècle rencontrent encore –. Nous savons par Jobson que, lorsque ces *tangomãos* décédaient, le roi local héritait leurs biens, ce qui laisse à penser que leur position sociale dans le royaume était servile, parce que dans les communautés sénégalaises les esclaves avaient une certaine liberté et mobilité, pouvaient, en même temps, posséder d'autres esclaves et, quand ils mourraient, leurs biens revenaient aussi à leurs propriétaires. Dans le cadre de cette approche, l'apparente contradiction entre position servile et pouvoir économique n'en serait pas une, au sein des sociétés sénégalaises. L'argument des partisans de la « théorie servile » est que, malgré le fait que la société d'accueil était patrilinéaire, la plupart des descendants des *lançados* étaient considérés comme des enfants des femmes esclaves du roi, un fait qui pouvait être décisif dans leur « place sociale ». Dans les royaumes wolof

qui dominaient la région, le pouvoir les considérait comme esclaves de la famille royale (*jaami-buur*), en appliquant la pratique traditionnelle d'intégration des étrangers qui souhaitaient s'installer pour une longue période de temps dans le royaume (Boulègue 1989:63). Les *jaami-buur* constituaient la base de l'autorité de l'État en nourrissant sa force militaire et ses cadres administratifs qui, aux yeux de la masse rurale, étaient confondus jusqu'à une certaine mesure avec l'aristocratie politique.

Cependant, il existe d'autres explications possibles qu'il faudrait sonder et qui se rattachent à l'insuffisance de compréhension de beaucoup de catégories et de structures indigènes que l'on a souvent traduit par des expressions comme « esclave » ou « esclave royal », chargées de connotations précises, juridiques même. La confiscation de l'héritage par le roi montre simplement que les *lançados* n'avaient pas d'ancêtres dans cette terre – ils ne pouvaient pas fonder des lignées – ; ce qui les rapproche de ce que nous pourrions appeler esclaves.

Le mépris ou la dévalorisation de l'étranger – plus ou moins occulte –, est une constante du nationalisme et du sentiment ethnique que l'on retrouve même dans les actuelles régions plus pauvres : ce qui ne signifie pas qu'un étranger et un esclave ont le même statut. Il faut approfondir d'autres aspects des relations pour en savoir plus sur celles-ci et pour éviter le recours à taxonomies faciles : connaître ce qui arrivait à leurs descendants, évaluer la diversité des liens des *lançados* et Africains. Par exemple : certains d'entre eux se sont mariés avec des filles de roi, accédant, de cette façon, à une position politique importante dans les royaumes hiérarchisés wolof et rendant plus difficile leur assimilation aux esclaves royaux. Un autre exemple qui mérite plus d'attention et qui ne réfute pas la « théorie servile » : dans les sociétés moins centralisées de la Gambie et de la Casamance, certains *lançados* se sont convertis en vrais seigneurs locaux.¹⁴

Ce qui semble évident c'est que, pour les rois locaux, il était plus pratique de les laisser s'enrichir et hériter de leurs biens quand ils mouraient que de se séparer d'eux. Cette confiscation de biens n'a pas empêché que de nouveaux *lançados* continuaient à arriver sur le territoire durant les XVIe et XVIIe siècles et ils ont maintenu leur rôle médiateur.

Décadence

Depuis le milieu du XVIIe siècle et, surtout, durant le XVIIIe siècle, avec l'intérêt croissant de l'Europe au commerce négrier et au commerce triangulaire, les *lançados* et la population autochtone ont poursuivi leur fusion progressive dans les sociétés d'accueil. Cette situation répondait à deux causes étroitement liées : premièrement, on a noté une baisse des déplacements des Portugais et des Capverdiens dans la zone, à cause du collapsus de

l'entreprise d'outre-mer portugaise ; deuxièmement, la multiplication des liens familiaux a donné lieu à l'africanisation de la communauté moins nombreuse, les *lançados*, avec comme résultat la perte progressive de leur identité. En plus, cela induit une autre constante chez les expatriés en général : la nécessité d'un apport extérieur plus ou moins régulier pour marquer son identité et accomplir son rôle de médiateur.

Vers la même époque, les nouvelles puissances maritimes européennes – Angleterre, Hollande, France – établirent des relations plus ou moins positives avec ces *lançados* et leurs descendants, mais on ne peut nier que, comme durant la période précédente, une partie du succès de ces puissances dans la région s'explique par la collaboration des rois locaux et la médiation des *lançados*. Comme nous l'avions dit plus haut, certains de ces rois se méfiaient du monopole portugais, quand ils ne s'y opposaient pas ; ce qui, tout au moins au début, a facilité le déplacement des Portugais devenus par la force des choses des partenaires forcés. Les *lançados*, qui en fin de compte dépendaient de ces pouvoirs locaux, ont dû s'adapter et nouer d'autres liens que la nationalité : l'exemple des partenariats entre Luso-africains juifs et Hollandais de la même confession illustre bien cette idée. En tous cas, étant donné que les *lançados* composaient la majorité des expatriés, l'identité culturelle européenne occidentale les a maintenus durant un certain temps comme des guides, des ambassadeurs, des commissionnaires des marins et des trafiquants européens, quelle que fût leur origine. Et encore, avec le temps, les agents commerciaux d'autres origines ont proliféré et se sont mieux adaptés au statut liminaire requis par les trafiquants européens ; ce qui scellera le destin des *lançados*.

On retrouve le dernier réduit des *lançados* de la Petite-Côte et leurs descendants dans la localité de Joal qui dépendait du royaume du Siin. Bien qu'ils aient été sous influence de la France, les descendants de ces *lançados* se sont obstinés à rester à Joal jusqu'au milieu du XIXe siècle. À cette époque, des missionnaires de la Congrégation du Saint-Esprit ont comptabilisé 250 Portugais chrétiens pratiquant, selon ceux-ci, un catholicisme très altéré, la polygamie et qui sont en grand partie alcoolisés (Boulègue 1987:83 et 84).

Sur le plan linguistique, le créole a été abandonné en faveur du sereer et du wolof, ce qui signifie que la relation avec les Portugais métropolitains était devenue faible et que l'usage d'une langue européenne commune n'était plus nécessaire. C'est un fait très important à tenir compte, parce que la langue est un élément fondamental dans la construction de l'identité. Même ainsi, les Luso-africains affirmaient encore leur particularisme par rapport à la population sereer, par le biais de la religion, de sorte qu'ils étaient hostiles à l'évangélisation chrétienne de la population africaine.¹⁵ Ils ont exigé, en tant

que descendants des premiers Portugais, qu'on les appelât « les Blancs de Joal » ou « les chrétiens de Joal ». Ils ressentait une grande admiration pour les métis franco-africains de Gorée et un désir d'imiter les Européens pour marquer la différence avec les Sereer.

Une illustration de ce processus de retrait est perçue dans le cas de Rufisque et Portudal. Le déclencheur en serait la baisse des prix du cuir qui a été imposée peu à peu par la Compagnie commerciale française après la prise de l'île de Gorée en 1677. Autrement dit, les *lançados*, leurs descendants et les autorités locales du Kajoor et du Bawol, étaient contre la Compagnie de Guinée française, et celle-ci, une fois qu'elle a consolidé son pouvoir, a poussé les *lançados* à quitter Rufisque et Portudal. Par ailleurs, la France était plus intéressée à la traite d'esclaves et au commerce de la gomme arabique, qui se concentrait au fleuve Sénégal.

Plus au sud, dans l'espace du fleuve Gambie et dans la Casamance, plus loin des grands royaumes et dans un contexte culturel et géostratégique différent, la présence luso-africaine a été plus longue et sa fusion beaucoup plus lente. La partie inférieure du fleuve Gambie a été contrôlée par les Afro-portugais descendants des *lançados*, jusqu'à 1780. Malgré le fait qu'en 1661 l'Angleterre s'était installée à l'île Saint-James, la Royal African Company n'avait pas le monopole de tout le bord de la mer ; donc la France maintenait l'enclave d'Albréda et la présence des Luso-africains était encore forte. Dans cette région gambienne, il faut aussi parler des *Akus*, un groupe ethnique créole métissé issu d'unions entre Européens et anciens esclaves libérés venus de Bathurst (Banjul) en provenance de Freetown pendant la fin du XVIIIe et la première moitié du XIXe siècle. Ils parlaient l'aki, un créole de l'anglais, dialecte du krio, et ils se sont dédié au commerce. Aujourd'hui encore, même s'ils sont peu nombreux, ils restent influents dans le monde des affaires et des professions libérales.

Au cours du XVIIIe siècle, ces aventuriers occupaient encore plusieurs villes du fleuve, telles que Sika et Tankula, qui étaient le siège d'un important commerce : celui des esclaves. À l'intérieur, les *lançados* se trouvaient jusqu'à Cantor, point le plus éloigné de la côte. Ici, comme dans la Petite-Côte, l'intérêt de l'or et des esclaves a augmenté, contrairement aux cuirs et aux tissus. Cependant, la cire, l'ivoire et le sel du Saalum ont gardé leur place tout au long du XVIIIe siècle. En tout cas, les conditions des échanges dans la Gambie ont permis de maintenir plus longtemps ces intermédiaires luso-africains. Et quelque chose de semblable s'est produite dans la basse Casamance: aujourd'hui, à Ziguinchor subsiste une communauté diluée qui parle toujours le créole.

Période coloniale

La colonisation française du fleuve Sénégal a été précoce (milieu du XIX^e siècle) et précédée par une installation progressive des Français sur la côte. En fait, la première enclave fondée par les Européens (des marins de la Normandie) en Afrique de l'Ouest a été la ville de Saint-Louis, en 1659, après le déclin portugais. Capitale de l'Afrique Occidentale Française (AOF) et de la colonie jusqu'en 1902, Saint-Louis, est devenue le principal centre colonial, avec une forte concentration d'Européens. Plus tôt, au cours du XVII^e siècle, ces derniers se sont disputés l'île de Gorée à cause de sa position géostratégique, même si la population européenne résidente a été réduite à environ 50 personnes, car les taux de mortalité de l'île étaient très élevés ; ce qui a contribué à créer un style de vie marqué par l'indolence, la crainte, l'intimidation, la violence et le manque d'intérêt dans un avenir sans perspectives. Dans ces circonstances, les femmes étaient très populaires et recherchées. Les Hollandais et les Anglais étaient également intéressés par la région depuis les premiers contacts, occupant plusieurs fois Gorée et Saint-Louis, jusqu'à ce que le Traité de Paris de 1815 accorde la région côtière à la France – à l'exception des établissements gambiens. Cette date marque pour l'île de Gorée, du fait de la nomination d'un Gouverneur représentant directement l'administration royale française.

Au cours des années qui ont précédé la colonisation, le personnel européen qui travaillait dans les comptoirs commerciaux, l'armée et le service domestique ont été recrutés parmi les couches les plus marginales des villes de Marseille, de Bordeaux et de Dieppe. Souvent, les responsables des Compagnies ont été accusés de détournement de fonds, d'indiscipline, d'alcoolisme et de non-orthodoxie religieuse. Les motifs qui poussaient ces personnes à aller en Afrique ont été essentiellement les mêmes que pour les *lançados*, avec qui elles partageaient leur marginalité et l'enrichissement rapide, souvent grâce aux possibilités qui leur étaient ouvertes en Afrique de participer au trafic illicite. Dans d'autres cas, comme dans le cas des Luso-africains, une minorité avait une catégorie sociale plus « haute » : les marins professionnels, les bourgeois et les aristocrates qui se sont considérablement enrichis par la participation à la vente de la gomme arabique et des esclaves. Le Sénégal colonial du XVIII^e siècle était une société complexe et pleine de contradictions : société raffinée et esclavagiste, inégalitaire et métisse, influencée par la culture française et mêlée à des mœurs africaines et anglaises.

Par ailleurs, les proto-colons français se sont unis aux femmes africaines, créant les mêmes métissages que les *lançados*. Toutefois, dans un contexte plus moderne, et à cause de la puissance plus présente de l'État et de la société gauloise, ainsi que d'un index des retours à la métropole plus élevé,

les liaisons se sont beaucoup plus formalisées, en générant un nouveau type de contrat reconnu par l'administration française pendant un certain temps ; ce qui contraste avec la qualification « d'hors-la-loi » des *lançados*. C'était le mariage à la mode du pays, établie sur l'île de Gorée et à Saint-Louis, comme un moyen de légaliser les liaisons entre les hommes européens et les *signares*¹⁶ africaines, surtout actives dans le commerce.¹⁷ Avant tout, c'était l'union entre deux familles. Il s'agissait, en fait, de mariages à caractéristiques économiques et politiques, reconnus par le roi de France et l'église catholique, libres et limités dans le temps ; il cessait d'être valable à partir du moment où l'homme rentrait en Europe aux côtés de son épouse qui appartient à la même classe sociale que lui. Il s'agissait là donc d'une polygamie permise qui répondait à des intérêts économiques : d'une part, les Occidentaux obtenaient des bons contacts sur le terrain et une alliance avec les structures de pouvoir qui ont fourni leur activité principale, la contrebande de l'or, de la gomme arabique et des esclaves, et d'autre part, les femmes africaines et leurs lignées stabilisaient leurs partenaires extérieurs et trouvaient la manière de respecter certaines formes qu'exigeait l'honorabilité morale à laquelle les dames du Sénégal aspiraient. Les formalités matrimoniales étaient relativement simplifiées pour l'Européen, mais pas pour les femmes africaines puisque cette institution était pour elles tout à fait légitime. Ce type de mariages a eu cours jusqu'en 1830, date de son interdiction par le Code civil français, pratiquement à la veille de l'attaque coloniale. À partir de ce moment, les fils issus de ces unions, qui parfois portaient le nom du père, héritaient de leur fortune et qui se fixaient au territoire en créant des grandes familles, ont été considérés illégitimes.

Il faut tenir compte que l'extrême rareté des femmes européennes a marqué autant l'époque des *lançados* que des premiers français en Afrique. Les pionniers expatriés étaient très peu nombreux (quelques dizaines), car le Sénégal était dépourvu, alors, d'importance stratégique, ne recevait presque rien de la métropole et la plupart des Blancs mouraient pendant leur première année de séjour, à cause du climat et de maladies tropicales diverses auxquelles ils n'étaient pas habitués comme le paludisme, la dysenterie, les « vers de Guinée » ou la fièvre. Ainsi, au début du XVIIIe siècle, un tiers de la population Blanche du Sénégal mourait, surtout pendant la saison des pluies, et ceux qui réussissaient à survivre devenaient très faibles physiquement et psychologiquement. Cette insalubrité et la crainte de la férocité des « cannibales » – qui a pris la dimension de mythe en Europe – ont fait partie des raisons majeures pour interdire aux employés des sociétés commerciales d'amener leurs familles sur le territoire africain. Cette interdiction a incité dès le début les relations entre les hommes européens et les femmes africaines,

qui sont devenues, au fil du temps, plus stables et plus durables au point de créer un modèle particulier de mariage entre les deux communautés. Le botaniste français Michel Adanson raconte dans son ouvrage : « Les François établis sur cette île [Saint-Louis] pour le commerce n'ayant pas la permission de se marier et d'y amener des femmes de France, ils ont attiré des négresses qu'ils ont domicilié avec les mêmes avantages qu'eussent pu exiger des Européennes. On pense bien que dans un pays très chaud les hommes ne sont pas insensibles, mais encore les François qui ont toujours eu des égards pour un sexe aussi dangereux qu'aimable, et il faut dire qu'il y a au Sénégal des négresses qui, malgré leur couleur noire méritent d'être aimées » (Sankalé 2007:42 et 43). Pour ces raisons, la seule forme d'union qui existait avant le début de la colonisation a été celle de l'homme européen avec la femme africaine.

Colonisation

L'intégration définitive du Sénégal à la France est intervenue entre les années 1848-54 avec la conquête de la vallée du fleuve Sénégal qui avançait par une série d'opérations militaires sur le fleuve et les établissements côtiers. Sa présence a été consolidée avec la construction des forts jusqu'à la ville de Podor, après la défaite des Tukuleur.¹⁸

Tout au long du XIX^e siècle, il y avait une rivalité constante entre les civils et les militaires qui a atteint son point culminant en 1857, quand Dakar a été occupée pour son excellent port maritime et sa proximité avec la ville de Rufisque qui avait déjà une longue tradition de contact avec les européens. Malgré la résistance du général Faidherbe et de l'élite européenne de Saint-Louis à la création de ce nouveau centre, Dakar est devenue la nouvelle base administrative de l'AOF, à partir de 1902. À ce titre, elle devient le cœur de la société coloniale française sur le continent et la capitale la plus moderne de l'Afrique de l'Ouest. Son port, son industrie naissante, le commerce de l'arachide et son climat de côte exceptionnel, ont attiré rapidement et en grand nombre les Blancs dont la présence a affecté les politiques coloniales de la métropole et les relations entre colonisateurs et colonisés.

Cette nouvelle enclave française sous le tropique a été le terrain d'expérimentation de la politique française d'assimilation en Afrique, « ancêtre » de la Francophonie.¹⁹ Pour ce faire, les travaux publics nécessaires pour répondre aux besoins des Européens ont été entrepris. Toutefois, il y avait une question paradoxale dans l'esprit de certains colonisateurs qui ont travaillé dans l'administration de l'AOF : à priori, ils étaient considérés comme des « colonisateurs par vocation », donc porteurs de la civilisation française et chargés du renforcement du système colonial, réel et symbolique, mais en vérité beaucoup d'entre eux avaient de fortes contradictions avec la politique

française (Cruise O'Brien 1975:114). Ceci montre donc une nouvelle forme de marginalité que la colonisation n'a pas pu supprimer.

L'année 1900 marquera la fin de l'expansion coloniale et verra l'arrivée d'une nouvelle vague d'Européens qui se sont installés dans la colonie pour plusieurs raisons. D'abord, le reste du monde désirait implanter des Compagnies commerciales pour finir avec l'hégémonie de Bordeaux. Ensuite, les nouveaux types d'investissement ont obligé à réorganiser les structures et les intérêts. Enfin, la combinaison de la prospérité de la colonie, de la restructuration de la traite à l'intérieur et de la dépression économique, a obligé beaucoup d'investisseurs à rentrer en France, mais elle a produit l'émergence de nouveaux commerçants indépendants qui provenaient de la classe moyenne et prolétaire de Marseille, Bordeaux et Ariège ; avec quelques artisans, ils ont émigré à la colonie et sont entrés en concurrence directe avec les Libanais. Le retard industriel du sud de la France a été l'une des principales raisons qui les ont poussés à aller aux colonies. En 1900, la population européenne résidante à Dakar était estimée à près de 2 500 personnes (militaires et civils), et la plupart d'entre eux travaillaient dans l'administration de l'AOF ou au service de l'élite coloniale (Cruise O'Brien 1972:54 et 55). La France ne s'est jamais trop appuyée sur les missionnaires, étant donné la laïcité de l'État français et la forte islamisation de cette partie de la colonie, qui rendait difficile la conversion au Christianisme; d'où la concentration des missionnaires dans la Casamance.

Parmi les nouveaux arrivés, figuraient pour la première fois les femmes européennes ; ce qui a modifié la relation des expatriés hommes avec la population locale, tout comme sa nouvelle position de force politique et sa croissance numérique (même s'ils étaient encore une petite minorité). Ce n'est pas par hasard que c'est à ce moment-là qu'a commencé la ségrégation raciale dans la ville de Dakar, sous la forme de regroupements endogames non institutionnalisés par l'État, contrairement à l'*apartheid*. Les *lançados* ont vécu aussi regroupés, mais leurs mariages forcés avec les femmes locales perméabilisaient leurs communautés. La minorité Blanche française s'est concentrée dans les quartiers de Kermel, du Plateau, de Bel Air et de Hann, alors que la majorité des Africains étaient dans celui de la Médina. Vers 1926, il y avait au Sénégal près de 1 500 femmes européennes qui passeront à environ 2 000 en 1955. Il semble que la majorité d'entre elles vivaient l'expérience négativement, à cause de leur inactivité (qui portait fréquemment à la dépression), hormis le travail social, l'assistance médicale aux enfants africains et l'étude de la faune et de la flore (Cruise O'Brien 1972:57 et 85).

La fin de la Première Guerre mondiale – et de la période que le gouvernement français avait nommée par euphémisme « de pacification » –

a ouvert le bref âge d'or colonial et a marqué la supériorité du modèle familial européen : les relations sexuelles entre les Européens et les femmes africaines (celles des Africains avec des femmes européennes étaient difficiles à concevoir) – sont restées enfermées dans le domaine hypocrite clandestin (mais connu de tous), à l'adultère plus ou moins accepté. Ce fait a supposé qu'on commençait à voir des enfants blancs, un secteur de la population, avec celui-ci des vieillards, qui n'existait pas jusqu'alors, puisqu'il y avait seulement des hommes à l'âge de production active. Avec l'objectif d'élever ces enfants, se sont créés des écoles²⁰ privées basées sur le système éducatif français ; ce qui signifiait la rupture avec les écoles coraniques traditionnelles. Dans les nouvelles écoles, le français était la langue avec laquelle on apprenait l'histoire de *nos ancêtres les Gaulois*.

La ségrégation était une norme dans le nouveau style de vie coloniale – et pas seulement dans la distribution des domiciles. La division répondait à différents modes de vie, de professions et de loisir, et le peu de relations qu'entretenaient les Blancs avec les Africains sont restées limitées au travail ou à la vie politique. Cependant, les Européens qui s'occupaient de la politique dans la colonie étaient une minorité et le faisaient ou bien parce que dans la métropole ils s'occupaient déjà de la même activité, ou bien en improvisant ces activités au niveau local.

La vitrine la plus stéréotypée du nouvel idéal était sans doute la vie sociale de l'élite Blanche composée des militaires, des administrateurs et des commerçants européens de Saint-Louis et de Dakar. Cette époque fut caractérisée par des activités comme les fêtes et les danses au Palais du Gouverneur, les concerts, le théâtre, l'opéra, les clubs et l'heure de l'apéritif, entre autres. « En fin de journée et pendant le weekend, ils se rencontrent au cercle européen, un club privé où aucun Noir n'a accès si ce n'est pas pour y servir les maîtres européens » (schipper-de Leeuw 1973:27).

La fin de la Seconde Guerre mondiale a provoqué des changements décisifs, une fin brusque de l'âge d'or mentionné plus haut et l'annonce de l'imminence de la fin de la colonie. Entre les années 1940 et 1942, Dakar et l'Administration de l'AOF avaient été contrôlées par Vichy et l'isolement que les colonisateurs ont senti de la part de la métropole durant la guerre a eu des effets sur eux. Peu à peu, ils se sont déliés des affaires politiques qui succédaient en France et on est passé d'un modèle de Blanc dédié basiquement à l'administration et aux tâches militaires à un autre, dédié celui-là au secteur privé. L'idée de la « course coloniale » commençait à disparaître.

Par ailleurs, et malgré le fait que la colonie agonisait, les possibilités peu abondantes d'emploi dans la métropole ont accentué l'idée d'une « terre promise » sous les tropiques et encore une fois, d'une possible ascension

sociale puisque la possession d'un simple diplôme scolaire était suffisante pour obtenir un bon salaire, surtout que la mobilité professionnelle et de classe semblait beaucoup plus faisable ici qu'en Europe (en 1955, 55 pour cent des Européens résidents possédaient seulement le diplôme scolaire). Un ouvrier en France pouvait se convertir en patron aux colonies et le fait d'être placé pour la première fois dans une position d'autorité a fait que plusieurs d'entre eux développaient une « mentalité petite bourgeoise », en embauchant *boys* ou *fatous* comme service domestique: « Les européens qui en Europe appartiennent à une classe moyenne constituent ici [au Sénégal] un groupe privilégié, s'ils sont dans l'administration ou dans le secteur privé ». ²¹ Ce différentiel situationnel de prestige et de pouvoir social entre la vie d'expatrié et celle de la métropole est une autre des constantes – toujours raffinée et actualisée, pas toujours également explicite – de l'attraction de l'Afrique qui dure depuis les *lançados* jusqu'aux actuels coopérants.

Le « nouveau type » de Blanc qui s'est déplacé à la colonie en se basant sur ces idées a été appelé *petit blanc*, un Européen de bas statut social, employé et marginal, ce qui collait avec la « tradition » des expatriés dans la zone. Ce colonisateur tardif s'est accroché à l'ancien stéréotype selon lequel les Africains étaient des êtres inférieurs qui devaient être assujettis et dirigés, considérant que le statut social était basé sur des questions raciales. Ils en sont arrivés même à croire qu'ils étaient des victimes d'un racisme anti-blanc discriminatoire et que la métropole ne s'occupait pas suffisamment d'eux. Cette vision obéissait à son fragile statut social, c'est la raison pour laquelle ils se devaient de gagner l'approbation des Européens riches qui vivaient depuis longtemps dans la colonie, les *grands blancs*. Curieusement, les *petits blancs* allaient marquer la phase suivante postcoloniale, incarnée par le coopérant, autant ou plus que les *grands blancs*.

Pour les vieux Sénégalais qui ont vécu la fin du colonialisme, les *grands blancs*, même s'ils étaient plus racistes et moins intégrés, connaissaient mieux le territoire, les grandes villes et la brousse. D'ailleurs, plusieurs d'entre eux parlaient la langue wolof, fruit de l'intérêt exotique de l'*Autre*. En revanche, pendant les années qui ont précédé l'indépendance et avec l'arrivée du « personnel technique », le panorama a totalement changé. La nouvelle population Blanche, après leurs séjours de plus en plus brefs en Afrique, restait pratiquement tout le temps dans les zones urbaines et, peu à peu, elle a cessé de s'intéresser aux langues locales. À Dakar, deux nouveaux quartiers de population Blanche se sont développés, celui de Fann et celui de Point E où logeaient la plupart des directeurs de sociétés et des hauts fonctionnaires civils.

Période postcoloniale

L'indépendance du Sénégal en 1960 a supposé pour la plupart des vieux colons la difficulté d'accepter l'autorité africaine, fait qui s'est traduit par de fortes frustrations. Entre certains de ces colons qui ont décidé de rentrer en France, il y a eu même des cas de suicide, à cause de l'impossibilité de se réadapter à la vie métropolitaine, socialement et professionnellement.²²

Selon le Consulat de France à Dakar, il y avait au Sénégal en 1960 environ 40 000 Français et en 1967 environ 27 500. Quatre ans plus tard, en 1971, le même Consulat avait recensé environ 29 000 dont 27 500 vivant dans la ville de Dakar (Cruise O'Brien 1972:17; 1975:113). Cette diminution a fondamentalement concerné le secteur administratif et militaire colonial. La population française résidante hors de Dakar était minoritaire et se trouvait principalement dans les villes de Saint-Louis, Ziguinchor, Kaolack, Thiès et Diourbel. Le fait de résider presque toujours dans des zones urbaines rattache directement l'homme Blanc à la Modernité.

De nouveau, un autre prototype de Blanc s'est introduit au pays, il a été le dénommé « assistant technique » qui d'une manière générale s'est mieux intégré à la population africaine et a eu quelques attitudes moins racistes bien que la majorité des sénégalais considérât que les français sont plus racistes ici qu'en France (Cruise O'Brien 1975:112). Il faut tenir compte qu'à partir de l'indépendance, le modèle des relations que la France et son ancienne colonie essayaient de suivre était celui-là de « coopération » – ou « dialogue » dans sa version sénégalaise – ; en réalité, ce modèle cachait une dépendance économique, politique et organisationnelle. Plusieurs de ces assistants techniques travaillaient dans le système éducatif et dans les centres culturels des grandes villes – discrimination anti-paysanne – qui fondent les bases idéologiques de la Francophonie, et nous montrent, encore de nos jours, la présence évidente et l'influence de l'ancienne métropole dans la société sénégalaise: pour la plupart des expatriés et des Sénégalais, le référent culturel n'est pas Dakar, mais Paris. Les centres amicaux surgis durant la colonisation ont continué de fonctionner après l'indépendance – dans quelques cas jusqu'au maintenant – et ils regroupaient les communautés, tout comme les Basques, les Bretons, les Corses ou les Italiens.

Les couples mixtes ont augmenté au cours des années 60 et 70 et un nouveau modèle est apparu, celui-ci d'homme sénégalais de l'élite ou de la classe moyenne marié à une française (ou d'une autre nationalité) universitaire ou appartenant à la petite bourgeoisie. Dans certains cas, la femme appartenait à la classe prolétaire, mais à son arrivée au Sénégal, son statut a augmenté immédiatement. Pourtant, ces couples ont continué à être rares, la plupart des relations qui existaient entre les Européens et les Sénégalais ont continué

à se développer dans le milieu professionnel et le modèle bien connu de l'expatriation s'est perpétué dans le couple de l'homme coopérant et de la femme africaine. Les différents degrés d'acculturation ou d'africanisation, ont quelque chose à voir avec le degré d'intégration d'un individu dans la communauté d'accueil. Et ici la question des mariages mixtes et des enfants métis ont joué un rôle clé. En effet, à la fin du XIXe et au début du XXe siècle, des nombreux enfants métis de ces unions ont été éduqués dans des orphelinats de Dakar car normalement leurs pères étaient des militaires ou des hauts fonctionnaires qui ont passé des longues périodes dans la colonie et, souvent, ont reconnu leur paternité et donc leur responsabilité. À partir des années 50, cette responsabilité n'existait plus, et beaucoup de ces enfants métis ont été abandonnés et leur entretien est devenu un véritable problème social. Cette transformation est due au changement même de la minorité européenne car celle-ci a grandi en nombre et son séjour était plus court. Le métissage postcolonial a été caractérisé, pour sa part, pour une nette tendance à l'occidentalisation.

Peu à peu, et même si la France continue à avoir une influence incontestable dans le pays, des nouveaux expatriés et des *toubabou*²³ d'autres nationalités se sont installés au Sénégal comme des anthropologues, des tour-operators, des diplomates, des journalistes et des reporters, des artistes, des soldats et des mercenaires de diverses nationalités, des hommes d'affaires et un grand nombre de fonctionnaires et de techniciens travaillant pour des ONG depuis le boom humanitaire, avec d'autres Occidentaux en diaspora, en processus de désintégration, qui continuent de se déplacer. On pourrait ajouter des nouveaux voyageurs et des aventuriers, des participants à des *rallyes* et des touristes, bien qu'ils ne vivent pas dans le pays.

Selon les chiffres du Sénat et du Ministère des Affaires Étrangères français sur l'expatriation, la population française résidante au Sénégal dans les villes de Dakar et de Saint-Louis entre 1995 et 2004 était la suivante :

	1995	2000	2001	2002	2003	2004
Dakar	11 591	13 392	12 690	13 780	14 221	14 247
Saint-Louis	963	779	593	748	858	988
Sénégal	12 554	14 171	13 283	14 528	15 079	15 235

Actuellement, selon le dernier recensement de 2007, le nombre de ressortissants occidentaux au Sénégal est d'environ 20 000 individus, c'est-à-dire 1,7 pour chaque 1 000 habitants sénégalais. Ce sont là des données de référence et non des données pas réelles puisque ce ne sont pas tous les

individus qui sont enregistrés auprès de leurs ambassades ou consulats et que les raisons pour lesquelles on se fait enregistrer à certains moments peuvent être le résultat d'insécurité, de menaces ou de raisons administratives.

Bien qu'il existe d'autres pays africains qui ont un plus grand nombre de personnes d'origine occidentale, je crois que le chiffre du Sénégal est suffisamment représentatif, car c'est un pays qui a de nombreux contacts et accords avec l'Europe, et sa capitale a été historiquement l'ancienne vitrine de l'AOF. Par ailleurs, il est significatif que le Sénégal soit l'un des rares pays en Afrique de l'Ouest où les Blancs, les *toubabou*, sont toujours accueillis à bras ouverts et qu'il n'y ait pas eu de conflit entre eux et la population locale.

Le Blanc, l'Autre, sur le plan idéologique et mental

La philosophie dite du Dialogue, de la rencontre ou de l'Autre a souligné les relations interpersonnelles entre Moi et l'Autre et l'attitude qu'il faut avoir vis-à-vis de celui-ci. Le problème qui sous-tend cette philosophie est que, jusqu'à présent, seul fait référence à l'Autre celui qui appartient à une culture différente de celle du Blanc occidental. Cela veut dire qu'il n'y a pas de questions sur les relations, les modifications, les réactions et les changements que le Blanc occidental souffre quand il devient l'Autre et entre en contact avec quelqu'un qui a une couleur de peau, une religion et une tradition différentes. Qu'est-ce qui arrive à ce Blanc, quand il commence à devenir l'Autre ? La première étincelle qui lui produit l'altérité quand il est en Afrique subsaharienne est la couleur de la peau. On peut passer toute la vie sans se poser la question jusqu'à ce qu'on se trouve dans un contexte où la couleur de peau est minoritaire. Tout au long de l'histoire, cet événement a eu l'habitude d'unir les individus Blancs qui ont été en Afrique dans une endogamie, souvent motivés par un acte irrationnel, par le simple fait d'être Blancs. Cependant, lorsque les circonstances locales ont forcé au métissage local, les Occidentaux africanisés ont présenté des modèles nécessairement différents, en arrivant à produire un effet inverse au point d'être incapables de tolérer ni la compagnie ni la part des espaces, des goûts, des intérêts ou des activités avec d'autres Blancs. Certains autres qui ne se sentent pas trop africanisés, ou même qui participent à des activités pouvant renforcer la domination coloniale ou néocoloniale finissent pour vivre très frustrés.

Le Blanc occidental représente pour certains Africains le vestige de la domination coloniale qui n'a pas encore été inversée puisque la colonisation s'est muée en d'autres formes de dépendance. Cette perception est réelle et historique, et elle occupe également une place dans l'imaginaire collectif des anciens colonisés. Des siècles d'esclavage et de domination coloniale ont transformé le Blanc en quelqu'un qui nie l'existence historique de l'Afrique avant son arrivée, ce qui empêche certains Africains de se représenter sans

faire référence au Blanc, en les poussant à définir certains aspects de leur vie en relation et/ou en opposition à celui-ci. En résumé, le Blanc, dans de nombreux cas, a fait l'objet de discours. Il a construit ce qu'on appelle la « barrière invisible » qui n'est pas une politique discriminatoire, mais qui est réelle et qui met une minorité blanche en face d'une majorité africaine.

Le Blanc peut devenir une obsession. Il est connu que beaucoup de femmes sénégalaises essaient de se blanchir la peau avec de dangereuses crèmes abrasives (le *Khessal*), pour des raisons esthétiques de la même façon que les perruques sont utilisées pour cacher leurs cheveux crépus. Ces modes sont appelés par certains le « traumatisme colonial » et sont le résultat d'un complexe d'infériorité qui leur entrave la projection de l'avenir.

Il existe deux principaux types de Blanc : le premier est celui qui pendant la colonisation était au pouvoir constitutionnel et qui a été maintenu après l'indépendance, le second, ce sont les *toubabou* essentiellement produits de la coopération, mais aussi voyageurs, anthropologues, chercheurs, crieurs de nouvelles croyances, investisseurs, etc., suspects et considérés avec méfiance, car on ne sait pas encore quelles sont les conséquences de leur présence dans le pays.

Le Blanc occidental exerce une forte fascination, il est le protagoniste du rêve occidental et tous ses symboles et attributs le sont aussi. Ses aspects culturels tels que la mode et les tendances, ses moyens de transport tels que les avions, ses systèmes de santé comme les hôpitaux, son passeport et son visa, etc. sont les nouvelles adaptations de l'ancienne pacotille coloniale.

Autour du *toubabou*, on a construit toute une série de stéréotypes. En effet, il est passé de l'image d'un être surnaturel à celle d'individu en tous points égal aux autres humains. Surnaturel par sa supériorité au niveau des armes, de sa capacité à capturer des esclaves et pour fabriquer et exploiter des machines qui ont transformé la nature. Aussi, parce que depuis le début, parmi les Européens venus en Afrique, on a trouvé rarement des handicapés, des malades mentaux ou physiques, ou des mendiants.

Ce changement de représentation du Blanc dans l'imaginaire des sénégalais a été souvent accompagné du nationalisme dans le milieu urbain et a permis la montée de mouvements d'émancipation après la Seconde Guerre mondiale et pendant le milieu des années 60 du siècle dernier. Au cours de la colonisation française, il y avait une relation entre le Blanc et l'Africain, dans laquelle on a essayé d'assimiler le second, en dépit de leurs différences en mettant l'accent sur la distinction de *petit noir* ou *grand enfant*, symbole de leur infériorité dans le classement de la civilisation. L'identité française est basée plus sur la culture que sur la race. La relation entre la France et ses colonies n'était pas basée sur l'extermination ni la ségrégation, mais sur l'idée que les africains finiraient par « devenir français ». D'une part, il y a le mythe de l'efficacité

du Blanc, son développement et son progrès, trois concepts liés à la Modernité, mot inévitablement lié à l'homme Blanc occidental. D'autre part, le Blanc est considéré riche par essence, parce que, comme expatrié il est payé à distance, payé en euros ou en dollars. Et, en général, il est vrai qu'il a un bon salaire, qui a été exploité par la population locale: dans les marchés n'est pas rare de trouver « des prix locaux » et les prix *toubabou*. Dans certains cas, le Blanc est accusé d'avoir favorisé un certain nombre de pratiques humiliantes, dont il n'a pas toujours le monopole, comme l'esclavage, la pornographie, la pédophilie ou l'homosexualité, généralement mal vues en Afrique et souvent attribuées à l'influence occidentale. On considère le Blanc comme le produit d'une société qui a perdu ses valeurs et ses références et qui, dans de nombreux cas, se tourne vers le continent africain : avec lui arrive un certain nombre de pratiques qui ne sont pas toujours bien acceptées dans la société africaine.

Conclusions

L'histoire et les peuples de cette région d'Afrique de l'ouest ne sont pas les mêmes que ceux des autres régions du continent, étant donné son immensité et la complexité de son histoire. Par conséquent, les caractéristiques du Blanc occidental qui y a vécu et qui y habite encore ne coïncident pas forcément avec celles du prototype du Blanc de l'Afrique du sud ou d'Afrique de l'est. Toutefois, son analyse peut favoriser la compréhension d'autres situations, sans la nécessité d'appliquer un « modèle ». La persistance historique que présentent certains des modèles de déploiement d'expatriés dans la région de la Sénégambie semblent aussi trouver écho dans d'autres régions du continent.

En abordant « l'Ethnie Blanche », on doit s'approcher des imaginaires impliqués dans l'histoire. Pour l'homme Blanc occidental, l'Afrique a entraîné un continent réceptacle de ses mythes. Les relations des européens avec l'Afrique « réelle » ont été généralement superficielles et conflictuelles; très peu de fois, elles se sont données dans le respect ou l'intégration. L'Afrique reste, pour beaucoup d'occidentaux, un endroit de rêve, d'aventure et de romantisme. Paradis et enfer sont deux des clichés qui sont dans le subconscient collectif de la plupart des occidentaux, lorsqu'ils parlent de l'Afrique. Au cours des deux derniers siècles, l'image des africains a oscillé entre le Bon Sauvage – mythe forgé en Amérique, caillé dans le Pacifique et embarqué partout dans le monde, y compris le continent africain – et le Sauvage Dépravé – esclave de ses passions et créateur du « cœur des ténèbres » que nous montrent assez souvent les mass media. Les visions romantiques des Blancs se sont alternées ou, mieux encore, ont généralement « décoré » la volonté d'enrichissement rapide, depuis les *lançados* jusqu'à la petite bourgeoisie française qui a osé aller dans certaines colonies déjà « pacifiées ».

Il y avait aussi des motivations géostratégiques, pour le débarquement en Afrique, mais son intérêt a été ponctuel et moins important dans l'esprit de la plupart des expatriés. Le rêve de l'autre Africain a généré le rêve de l'autre Blanc, par les européens eux-mêmes. L'impulsion civilisatrice est intimement mêlée avec un sentiment de supériorité unie le plus souvent à une hystérie nationaliste impériale projetée sur l'Afrique. La figure du « chasseur Blanc » (Carvajosa 2004), résume cette quête d'aventure, de « découverte » propulsée par l'ardeur d'avarice, la soif de notoriété, les intérêts commerciaux, la vocation évangélistrice, la recherche de la connaissance au nom des nouvelles sociétés géographique et scientifiques de l'époque ou tout simplement pour répondre aux besoins d'espèce, à notre nature de primate.²⁵ La terre africaine, inconnue et primitive, offrait – et offre encore – des nombreuses possibilités de liberté, de retour à la nature, d'hommes faits à eux-mêmes et d'utopies: en tout cas, une auto-vision héroïque, depuis les luso-africains aux actuels coopérants, qui ne cesse pas d'être, dans la plupart des cas, une réadaptation de l'idéal paternaliste, la dure et lourde charge de l'homme Blanc.²⁶ Bien sûr, il y avait aussi une image africaine de ce Blanc, mais « l'Ethnie Blanche » a préféré l'ignorer.

Pour tenter d'attirer ceux regards croisés – tus par les témoins – pas très attentifs –, afin de réduire la subjectivité du discours sur les imaginaires, il est très important de reconstituer la séquence des contacts historiques et historicisés : les commerçants précédèrent – de loin – les explorateurs et missionnaires, et les trois étaient en avance sur les colonisateurs eux-mêmes. Dans cette première implantation résidentielle, celle des *lançados*, on a fixé des règles d'actuation mises à jour régulièrement. Et là, il y avait la rapide et impitoyable exploitation des ressources d'autrui, très peu spécifique dans le fond de « l'aventure africaine », mais aussi la marginalité, le métissage et les partenariats avec les autochtones, l'africanisation, l'ambiguïté du statut et du rôle fondamental de médiateurs entre deux mondes. Contrairement à l'Amérique, et avec la seule exception importante en Afrique du sud, la société coloniale africaine n'avait pas généré une communauté « créole » au sens de descendant des colons opposé à une population « autochtone ». Si le créole américain aimait montrer ses boucles pour indiquer clairement sa différence avec les indiens, le descendant *lançado*, qui parlait *crioulo*, souvent présentait en trois ou quatre générations un phénotype différent des – premiers occupants –. Dans la Petite Côte, sur le fleuve Gambie ou en Casamance, comme dans le reste de l'Afrique, l'expatrié n'est devenu presque jamais africain, mais il est resté jusqu'à nos jours dans une zone liminaire – ni autochtone ni métropolitain –, dans la frontière culturelle qu'il contribuait et contribue à construire.

Dans ce domaine et dans bien d'autres, il y a de place pour la recherche, beaucoup même. La raison des régularités mentionnées peut être en partie dans notre optique, mais elle invite également à reconsidérer l'élasticité du patrimoine culturel subsaharien – il faut se rappeler la fameuse « unité culturelle africaine » des intellectuels de l'indépendance – qui ne découle pas d'un mystérieux substrat africain ou d'une âme africaine, mais d'un continuum historique encadré dans une singularité écologique et dans des décisions qu'ont prises, au fil des siècles, les hommes et les femmes d'Afrique, ainsi que les membres de « l'Ethnie Blanche », expatriée, sans ancêtres, mais incompréhensibles en dehors de l'Afrique.

Remerciements

La publication en français de cet article n'aurait pas été possible sans l'aide de Mamadou Amadou Ndiaye.

Notes

1. Selon le dictionnaire de l'Académie Royale Espagnole, un expatrié est celui qui « habite à l'extérieur de la patrie ».
2. L'utilisation que je fais du terme « Ethnie » n'est rien d'autre qu'une provocation. Ce concept ethnie a été le successeur du terme « tribu », en particulier après la fin du colonialisme, pour se référer aux différences linguistique et culturels des communautés qui vivent en Afrique. En fait, la définition remarque la différence entre les ethnies africaines et les nations européennes, car, selon ces paramètres, les Européens pourraient également être classés par groupes ethniques. La Nation dans sa forme d'État, avec sa pente radicale jacobine, est présentée comme une référence unique en origine et avenir et avec un contrôle territorial. Voir Coulon & Iniesta (1995).
3. Par le mot Blanc, je fais référence à des Européens et par extension à cette catégorie immatériel qu'on appelle Occidentaux. Je ne considère pas à d'autres immigrants ou voyageurs « Blancs » comme les Nord-Africains, les arabophones ou les Berbères, les Libanais ou d'autres moins « Blancs » comme les Chinois.
4. Le *resgate* ou l'acte de *resgatar* signifie acheter, vendre, acheter de nouveau, modifier, échanger un produit par un autre ...
5. Le mot vient du « tanga-mala ». Sans aucun doute, ces Portugais africanisés étaient habillés à l'africaine et beaucoup d'entre eux, selon les textes, avaient tatoué leurs corps. Selon W. Rodney, les descendants des *tangomãos* pourraient être désignés, avec le même nom, contrairement, le mot *lançado* les définit individuellement. Jean Boulège, dans son livre, appelle tous ces descendants luso-africains, car avec le temps la question métisse a été consolidé et africanisé.

6. Lettre de Manuel I du Portugal de 1517 (Brasio 1963:143).
7. L'étymologie du mot est une source de débat. La première fois que le mot a été écrit c'était sur une carte du botaniste français Michel Adanson en 1750.
8. Terme dont les Français dénommaient l'ancien Bezequiche (voir Monod, Mauny & Duval 1959) situé dans la presqu'île du Cap-Vert.
9. Il y avait un Cap-verdien qui est devenu *alcaire* (gouverneur) d'un peuple du Kajoor qui avait presque oublié sa langue maternelle (Saint-Lô 1637: 56).
10. Selon l'Inquisition d'Evora, il y avait environ 200 nouveaux-chrétiens installés en Guinée.
11. Voir une réflexion sur l'aventure à partir de l'émigration subsaharienne dans Sarró (2007).
12. En ce qui concerne les sources du XVI^e siècle et les auteurs, on doit nommer le métis cap-verdien André Álvares d'Almada, Baltasar Barreira (Brásio 1960) et Richard Jobson. Aussi les capucins français, Père Alexis de Saint-Lô (1637) et Bernardin de Renouard. En ce qui concerne les documents officiels, il y a quelques lettres de correspondance comme celles de João III (Brásio 1963:143 et 352).
 Au XVIII^e siècle, on a certaines chroniques de voyage comme celle de La Maire (1685), ou les descriptions du Jajolet de La Courbe (1913), directeur de la Compagnie de Guinée, ainsi que celles de Francisco de Lemos Coelho (1953), avec ses constantes références à cette communauté originale. Du même siècle, il y a les compilations de Dapper (1686) et Labat (1728), même si celle-ci est publiée plus tard, ni l'un ni l'autre n'ont jamais été en Afrique, et Labat, qui fournit des informations importantes sur la politique et la Compagnie Française et ses conséquences, est basé sur La Courbe pour parler des Luso-africains.
 Au XVIII^e siècle, on a les journaux qui composent l'ouvrage de l'écrivain et facteur de la Royal African Company en Gambie, Francis Moore (1738). Il parle des quartiers et des villages des descendants des *lançados*, de leurs familles et aussi de la décadence et sa réduction à la ville de Joal, au sud de la Petite-Côte. L'année 1814, Geoffroy de Villeneuve publie les mémoires du voyage qu'il a fait en 1787 à cette population.
 On est déjà au XX^e siècle, quand on publie les volumineux travaux du Père António Brásio, de nombreuse information, ce qui fait de l'ouvrage une référence obligatoire. On peut également obtenir des informations utiles provenant des Archives de la Congrégation du Saint-Esprit de Paris, et des Archives du Diocèse de Dakar: dans ces dernières on trouve le *Liber defunctorum in pago Joala, Senegambia, 1849-1892*, le *Livre des bûtemes faits à Joal de 1827 à 1847* ou le *Livre des mariages faits à la maison de Joal de 1856 à 1906*, qui permettent de reconstruire l'évolution démographique et l'intégration sociale de la dernière redoute de Luso-africains de la Petite-Côte.
13. Les premières références qu'on a du créole ce sont celles de VILLAUT DE BELLEFOND en 1666 (Boulègue 1989:51).

14. La Courbe, dans l'histoire de son trajet entre Bissau et Gorée en 1686, parle d'un espagnol qui a été trouvé à Gerege qui était le beau-frère du roi de la région (La Courbe 1913: 232).
15. Quand même les Sereer montrent un degré plus élevé de christianisation que tous les autres groupes du Sénégal. Il serait intéressant d'explorer le rôle des traits dans la basse prévalence relative de l'islam – en comparaison avec le wolof ou d'autres groupes – parmi les communautés d'accueil dans la région, sereer, diola et mandingue plus au sud.
16. Le terme *signare*, du portugais « *segнора* » ou dame, a été appliquée à ces femmes, noires ou métisses, appartenant à la noblesse et libres (*gelwaar*), qui sont devenues épouses ou maîtresses des européens qui se sont installés dans la côte sénégalienne, même si elles existaient déjà depuis le XVe siècle dans les comptoirs portugais.
17. Comme exemple des femmes d'affaires influentes dans la région sénégalienne méridionale au XVIIIe et XIXe siècle voir: Brooks (1976).
18. Le nom vient du mot arabe ou berbère *tekrur*, qui précédemment désignait l'ensemble du Fouta Toro sénégalais. Les *maures*, de langue arabe, appelaient les habitants de ce pays *tekarir* (sing. *tekruri*). Selon Maurice Delafosse, ce nom, converti par la prononciation wolof en *tokoror* ou *tokolor*, est devenu, au cours de la dernière déformation phonétique française, *toucouleur* (A. HAMPATÉ BÂ 1996:13).
19. Sur sa définition voir: <http://www.francophonie.org/oif/francophonie.cfm>: « L'Organisation internationale de la Francophonie (OIF) est une institution fondée sur le partage d'une langue, le français, et de valeurs communes. Elle compte à ce jour 56 Etats et gouvernements membres et a admis 14 observateurs qui totalisent une population de 803,44 millions dont 200 millions de locuteurs de français. Présente sur les cinq continents, elle regroupe près du tiers des États membres de l'Organisation des Nations unies ».
20. Cheikh Hamidou Kane décrit dans son travail à l'École des Blancs comme l'endroit où on apprend *l'art de vaincre sans avoir raison* (2006: 48).
21. Seck (1955), cité en Cruise O'Brien (1972: 83).
22. Certains chefs d'entreprises français m'ont informé au cours de mon séjour au Sénégal, qu'en France, le fait d'avoir été un expatrié en Afrique pendant longtemps c'est un handicap, car il y a beaucoup qui pensent que son caractère est despotique et méprisant.
23. Le mot *toubab* vient de l'arabe *tabib* qui signifie médecin et, plus largement, homme sage ou homme de sciences (même si en Algérie il signifie sorcier). En Afrique de l'ouest, principalement francophone, le mot a conduit à un autre sens, en se référant à des médecins qui étaient dans l'armée et qui étaient de Blancs. Au fil du temps, le mot de *toubab* ou *toubabou* (pl.) désigne à toute personne de peau claire d'origine occidentale. Dans d'autres régions d'Afrique de l'Ouest, on emploie le terme *nassara* (Blanc en langue mooré), de l'arabe *nesrani* / *nesara* qui signifie chrétien. Au fil du temps, il a également acquis le sens de Blanc d'origine occidentale, soit chrétien ou pas. Le terme

d'oreilles rouges a un origine comique, fruit de la couleur rouge qui acquérait la peau des Blancs à cause du contact avec le soleil. Les africains ont toujours été étonnés de la peau rose des Blancs. L'année 1455, dans son premier voyage au Sénégal, Alvise da Cà da Mosto a écrit « certains me touchaient la main et le bras et me frottaient avec salive, pour voir si ma blancheur était de la teinture ou de la chair ». Le mot swahili *mzungu* et le lingala *mondele* sont aussi des termes pour nommer l'homme Blanc étranger. En Éthiopie, il est habituel d'utiliser le terme *farangi*. Les ingénieurs français qui ont construit le chemin de fer qui relie la capitale, Addis-Abeba, avec la mer Rouge, à Djibouti, étaient les *français*, mot qui après des changements de prononciation est devenu celui de *farangi*. Les ndowé du Cameroun utilisent le terme *utangani* pour désigner les étrangers Blancs, ce mot vient de l'archaïque *moto a ugani* (être étrange, d'au-delà), car tous ceux qui venaient d'outre-mer étaient vus comme d'au-delà. Au Bénin, les fon les appellent *yobo*, au Ghana *obronis*, à Madagascar *vahazas*, et au Mozambique *tugas*... Cependant, certaines personnes croyaient et croient que *toubab* est vraiment une attitude ou un comportement, plutôt qu'une question raciale, et on peut appelé *toubab* un noir, même si acquit un sens péjoratif. De même, il ya ceux qui appellent *toubabou ñuul* (ñuul signifie noir en langue wolof) aux Blancs africanisés.

24. Selon Ortega y Gasset (1943: t. IV, 484), « L'homme est un transfuge de la Nature (...) Après avoir chassé, l'homme réussit à annuler toute l'évolution historique, à se détacher de l'actualité et à renouveler la situation primitive (...) Quand l'homme d'aujourd'hui se met à chasser, cela qu'il fait n'est pas une fiction, ce n'est pas une farce; il fait essentiellement, le même qu'il faisait durant le paléolithique (...) Le chasseur est, à la fois, l'homme d'aujourd'hui et celui-là d'il y a dix mille ans (...) Si on veut jouir de ce bonheur pur et intense qui est le « retour à la Nature », on doit chercher le traitement de la bête sauvage, descendre à son niveau, sentir une émulation en face d'elle, la poursuivre. Ce rite subtil c'est la chasse ».
25. John Gray (2003) parle de ces deux besoins fondamentaux de l'espèce humaine, le sexe et la religion.
26. Rudyard Kipling, écrivain britannique, victorienne, eurocentrique, et franc-maçon né en Inde à la fin du XIXe siècle, avait déjà utilisé le terme de « charge de l'homme Blanc » pour décrire l'évangélisation, et l'implantation de la « civilisation » et du progrès faite sur les peuples qui avaient été écartés du processus de construction d'Occident.

Références

- Adanson, M., 1763, *Familles des plantes*, Paris: V. Masson.
- Almada, A.A., 1594 (1964), *Tratado breve dos Rios de Guiné do Cabo Verde*, Lisbonne, rédité par BRÁSIO, Père Antonio, à *Monumenta Missionária Africana*, Lisbonne: Agencia Geral do Ultramar Divisão de Publicações e Biblioteca.

- Angrand, J.-L., 2006, *Céleste ou le temps des Signares*, Sarcelles: A. Pépin.
- Bâ, A.H., 1996, *Amkul lel el nen ful*, Andorre: Limits.
- Bâ, A.H., 2005, *Oui mon comandant!*, Saint-Amand-Montrond: Actes Sud.
- Bâ, B., 2007, « Afrique, les Blancs y ont-ils encore une place ? », *Courrier International*, n° 850, du 15 au 21 de fevrier.
- Barreira, B., 1960, *Relação da costa de Guiné*, publié par Brásio, Vol. IV, Lisbonne: Agencia Geral do Ultramar Divisão de Publicações e Biblioteca.
- Barreira, B., 1906, « La description de la Côte de Guinée du père Baltasar Barreira (1906) », *Bull. IFAN*, t. XXXIV, sér. B, n° 1, 1972, pp. 1-50. (Traduction faite par G. Thilmans et I. de Morães; 1972).
- Barreira, B., 1609, « La mission de Baltasar Barreira à Joal et Portudal (1609) », *Notes Africaines*, n° 130, 1971, Dakar, avril, pp. 44-46. (Traduction faite par Pinto-Bull, Benjamin et Boulègue, Jean 1971).
- Barry, B., 1988, *La Sénégambie du Xve au XIXe siècle. Traite négrière, Islam, conquête coloniale*, Paris: L'Harmattan.
- Bellagamba, A., 2002, *Ethnographie, histoire et colonialisme en Gambie*, Paris: L'Harmattan.
- Benoist, J.R. de, 2008, *Histoire de l'Église catholique au Sénégal. Du milieu du XVe siècle à l'aube du troisième millénaire*, Paris: Karthala; Dakar: ClairAfrique.
- Boulègue, J., 1987, *Les Luso-africains de Sénégambie XVIe –XIXe siècles*, Lisbonne: Ministério da Educação, Instituto de Investigação Científica tropical.
- Boulègue, J., 1972, « Aux confins du monde Malinke: Le royaume de Kasa (Casamance) », Communication présentée au *Congrès d'Études Manding*, Londres, juillet.
- Boulègue, J., 1967, « Relation de Francisco d'Andrade sur les îles du Cap-Verd et la côte occidentale d'Afrique (1582) », *Bulletin de l'IFAN*, T. XXIX, sér. B, n°1-2.
- Boulègue, J., 1973, « Trois anciens points de traite de la Petite Côte Sénégalaise: Palmeirinha, Punto Sereno, Porto Novo », *Notes Africaines*, n°137, janvier, pp. 16-22.
- Boulègue, J., 1966, *La Sénégambie. Du milieu du XVe siècle au debut du XVIIe siècle*, Thèse Doctorale, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de l'Université de Paris.
- Boulègue, J. et Marquet, R., 1971, « Le voyage de Richard Rainolds en Sénégambie (1581) », *Bulletin de l'IFAN*, T. XXXIII, sér. B, n°1.
- Brásio, P.A., *Monumenta Missionária Africana*, Lisbonne: Agencia Geral do Ultramar, Divisão de Publicações e Biblioteca, Vol. I, 1958, Vol. II, 1963, Vol. III, 1964, Vol. IV, 1968.
- Brooks, G., 1976, « The Signares of Saint-Louis and Gorée: Women Entrepreneurs in Eighteen Century Senega », in Hafkin, N., J., ed., *Women in Africa: Studies in Social and Economic Change*, Stanford : Stanford University Press, pp. 19-44.
- Camara, A. et al., 2003, *Histoire de Gorée*, Paris: Maisonneuve & Larose.
- Carvajosa, A., 2004, « Ellos las prefieren blancas », *El País*, le 28 mars.
- Coelho, F., 1953, *Duas descrições seiscentistas de Guiné*, Lisbonne: Acad. Portug. da Historia.

- Chrétien, J.P. et Prunier, G., 1989, *Les ethnies ont une histoire*, Paris: Karthala.
- Coulon, C. et Iniesta, F., ed., 1995, *Ètnia i nació als mons africans*, Barcelone: L'Avenç.
- Cruise O'Brien, R., 1972, *White Society in Black Africa. The French of Senegal*, Londres: Northwestern University Press.
- Cruise O'Brien, R., 1975, « Les relations raciales au Sénégal », *Psychopathologie africaine*, Vol. XI, n°1, Dakar.
- Dapper, O., 1686, *Description de l'Afrique*, Amsterdam: Chez Wolfgang, Waesberge, Boom et van Someren.
- Diarra, F.A. et al., 1982, *Dos estudos sobre las relaciones entre grupos étnicos en África. Senegal, República Unida de Tanzania*, Barcelone: UNESCO.
- Diasso, E., 2007, « À Ouaga, on pratique le racisme positif », *Journal du jeudi*. Ouagadougou.
- Diop, C.A., 1965, *Nations nègres et culture*, Paris: Présence africaine.
- Diop, O.B., 1982, *Les héritiers d'une indépendance*, Dakar, Nouvelles Editions Africaines.
- Diouf, M., 1998, *Sénégal. Les ethnies et la nation*, Dakar: Nouvelles Editions Africaines du Sénégal.
- Donelha, A., 1625, *Descrição da Serra Leoa e dos Rios da Guiné do Cabo Verde*, réédité par Mota, A. Teixeira da, 1977, Lisbonne: Junta de Investigações do Ultramar.
- Estrées d', 1761, *Mémoire tant sur l'arrivée des vaisseaux du Roy au cap Verd et leur séjour à ses rades que sur le commerce qu'on peut faire à ces costes jusques à la rivière de Gambie*; Mélanges Colbert, Paris: Mélanges Colbert.
- Fernandes, V., 1951, *Description de la côte occidentale d'Afrique (Sénégal au Cap de Monte, Archipels) (1506-1510)*, Texte réédité par Monod, Th., Mota, A. T. da, et Mauny, R., Bissau : Centro de Estudos da Guiné Portuguesa.
- Ferro, M., 2005, *El libro negro del colonialismo. Siglos XVI al XXI: del exterminio al arrentimiento*, Madrid: Esfera de los Libros.
- Geoffroy de Villeneuve, R., 1814, *L'Afrique ou histoire, mœurs, usages et coutumes des Africains-Le Sénégal*, Paris: Nepven.
- Golberry, X., 1802, *Fragment d'un voyage en Afrique fait pendant les années 1785 et 1787 dans les contrées occidentales du continent*, Paris: Chez Treuttel et Wurtz.
- Gray, J., 2003, *Perros de Paja*, Barcelone: Piadós.
- Jajolet de La Courbe, M., 1913, *Premier voyage du sieur de La Courbe fait à la Côte d'Afrique en 1685*, Paris: E. Champion.
- Jobson, R., 1933, *The Golden Trade or a Discovery of the River Gambia, and The Golden Trade of the Aethiopians*, Londres: The Penguin Press.
- Kane, Ch. H., 2006, *La aventura ambigua*, Barcelone: Elipsis.
- Labat, J.-B., 1728, *Nouvelle relation de l'Afrique Occidentale*, Paris: Pierre-François Giffart.
- La Roncière, C. de, 1906, *Histoire de la marine française*, Paris: Librairie Plon.

- Lavanha, J.B., 1967, « Relation du port de fleuve Sénégal de João Barbosa par João Baptista Lavanha (vers le 1600) ». Traduction faite par Jean Boulègue, *Bulletin de l'IFAN*, XXIX, sér. B, n° 3-4.
- Le Maire, 1685, *Les voyages du Sieur Le Maire aux îles Canaries, Cap Verd, Sénégal et Gambie*, Paris: Chez J. Collombat.
- Mallart, Ll., 2001, *Okupes a l'Àfrica*, Barcelone: La Campana.
- Marcson, M.D., 1976, *European-African interaction in the Precolonial Period: Saint-Louis-Sénégal 1758-1854*, Thèse Doctorale, Université de Princeton.
- Mercier, P., 1955, « Le groupement européen de Dakar: orientation d'une enquête », *Cahiers Internationaux de Sociologie*, Vol. XIX, juillet-décembre.
- Moore, Fr., 1738, *Travels in to the Island of Africa*, London.
- Monod, T., Mauny, R. et Duval, G., 1959, *De la première découverte de la Guinée, récit par Diogo Gomes*, Bissau: Centro de Estudos da Guiné Portuguesa.
- Mota, A.T. da, 1946, *A descoberta da Guiné*, Bissau: Centro de Estudos da Guiné Portuguesa.
- Mota, A.T. da, 1950, *Topónimos de origem portuguesa na costa occidental de África*, Bissau.
- Njike-Bergeret, C., 1997, *Ma passion africaine*, Paris: J.-C. Lattès.
- Ortega, Y.G., 1943, « Prologue » au Conde de Yebes, *Veinte años de caza mayor*, Madrid: Espasa-Calpe.
- Park, M., 1991, *Viajes a las regiones interiores del África (1795-1805)*, Barcelone: Serbal.
- Reyss, N., 1982, *Saint-Louis du Sénégal à l'époque pré-coloniale: L'émergence d'une société métisse originale (1658-1854)*, Thèse Doctorale, Université de Paris (Sorbonne).
- Rodney, W., 1970, *A History of the Upper Guinea Coast, 1545-1800*, Londres: Clarendon.
- Sackur, K.A., 1999, *The development of creole society and culture in Saint-Louis and Gorée, 1719-1817*, Thèse Doctorale, Université de Londres.
- Saint-Lô, A., 1637, *Relation du voyage du Cap-Verd*, Paris: chez François Targa.
- Sankalé, S., 2007, *À la mode du pays. Chroniques saint-louisiennes*, Paris: Riveneuve.
- Sarró, R., 2007, « La aventura como categoría cultural. Apuntes simmelianos sobre la emigración subsahariana » [manuscrit en voies de publication]
- Schipper de Leew, M., 1973, *Le Blanc vu d'Afrique : Le Blanc et l'Occident au miroir du roman négro-africain de langue française (des origines au festival de Dakar: 1920-1966)*, Yaoundé: CLE.
- Seck, A., 1955, « La Formation d'une Classe Moyenne en Afrique Occidentale Française », p. 150-163 dans le *Development of a Middle Class in Tropical and Sub-Tropical Countries*, Bruxelles.
- Sinou, A., 1999, *Comptoirs et villes coloniales du Sénégal: Saint-Louis, Gorée, Dakar*, Paris: Karthala.
- Thomas, H., 1998, *La trata de esclavos, historia del trafico de seres humanos de 1440 à 1870*, Barcelone: Planeta.

- Vial, G., 1997, *Les signares à Saint-Louis du Sénégal au XIXe siècle : étude critique d'une identité métisse*, Mémoire de maîtrise, Université de Reims.
- Van Der Post, L., 2002, *El ojo oscuro de África. El hombre blanco en el continente negro*, Barcelone: Peninsula.
- Villaut de Bellefond, N., 1669, *Relation des Costes d'Afrique appelées Guinée*, Paris.
- Wondji, C., 1985, *La côte ouest africaine du Sénégal à la Côte d'Ivoire. Géographie, sociétés, histoire. 1500-1800*, Paris: L'Harmattan.
- Zurara, G.E. de, 1960, *Chronique de Guinée*, Dakar: IFAN.