

## Études littéraires africaines

# Nécessaire retour de l'africanisme ?

Alain Ricard



Numéro 40, 2015

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1035987ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1035987ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

### Éditeur(s)

Association pour l'Étude des Littératures africaines (APELA)

### ISSN

0769-4563 (imprimé)

2270-0374 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

### Citer cet article

Ricard, A. (2015). Nécessaire retour de l'africanisme ? *Études littéraires africaines*, (40), 159–175. <https://doi.org/10.7202/1035987ar>

# NÉCESSAIRE RETOUR DE L'AFRICANISME ? <sup>1</sup>

*History, whether or not it be a branch of science, is certainly a branch of Literature.*

Basil Davidson <sup>2</sup>

Des philosophes africains comme V.Y. Mudimbe revendiquent aujourd'hui la « reprise critique » de tout un ensemble de travaux produits à l'époque coloniale, comme par exemple la *Philosophie bantoue* <sup>3</sup>. Cet intérêt pour l'histoire des idées nous invite à revenir sur l'africanisme, les voies qu'il a ouvertes, les impasses dans lesquelles il s'est engagé, et sa difficulté à trouver un langage pour partager ses questionnements. C'est en effet de la mise en rapport des questions portant sur l'Égypte et Méroë, mais aussi sur l'Éthiopie, de la mise en perspective des questions archéologiques et philologiques, comme le fait François-Xavier Fauvelle-Aymar, que peut venir un nouveau type de compréhension de l'histoire de l'Afrique, et donc de l'africanisme. Pour Basil Davidson, comme pour Ivan Jablonka aujourd'hui, écrire l'histoire, c'est mettre en récit. Or, il est toujours difficile de mettre en récit l'histoire de l'Afrique sur la longue durée : la situation change, et je voudrais montrer pourquoi.

Mon éloge de l'africanisme, – la conscience que j'ai de son nécessaire retour –, est dès lors aussi l'éloge d'une démarche qui n'hésite pas à prendre des risques, à dialoguer avec les sujets de ses investigations, à remettre en cause nombre de propositions qui fondèrent les épistémologies racistes. Le nouveau siècle offre un vaste champ à nos enquêtes et de nouveaux chercheurs proposent un autre regard sur les questions africaines. Je voudrais ainsi reprendre, à ma façon, le terme d'africanisme, lui donner une ambition tout à la fois post-disciplinaire, humaniste et créatrice, en somme désensabler les traces et les archives.

---

<sup>1</sup> Conférence prononcée au Musée d'Aquitaine, Bordeaux, le 1<sup>er</sup> avril 2015.

<sup>2</sup> *Can we Write African History ?* Los Angeles : UCLA African Studies Center, coll. Occasional papers, n°1, 1965, p. I.

<sup>3</sup> TEMPELS (Placide) (P[ère]), franciscain, *La Philosophie bantoue*. Traduit du néerlandais par A. Rubbens, docteur en droit. [Avant-propos de J. Quets. Préface de E. Possoz]. Élisabethville / Elisabethstad : Lovania éditeur / uitgever, 1945, 152 p.

## Africanisme et orientalisme

L'africanisme a mauvaise presse, un peu comme l'orientalisme, dont la vocation globale voile souvent les généralisations les plus hasardeuses, comme les travaux d'Edward Saïd l'ont montré. Or ce champ africaniste en Belgique et en France demeurait « amorphe », et surtout « indiscipliné », c'est-à-dire ne relevant pas d'une discipline particulière, traitant récits de voyages, rapports de mission, études historiques, œuvres littéraires, comme une textualité relevant d'un régime « idéologique » identique : en somme, une variante originale de l'orientalisme. Seulement, la comparaison entre orientalisme et africanisme omet le fait que, avant les synthèses de l'orientalisme, il y avait eu deux siècles de travaux historiques et philologiques, de Galland à Renan en passant par Sylvestre de Sacy, sans compter les travaux des cartographes et des voyageurs. Précisément tout ce qui faisait défaut dans les études consacrées à l'Afrique, où le blanc des cartes dominait jusqu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Ni la philologie ni l'histoire n'étaient au rendez-vous quand l'africanisme s'est constitué, à la fin du XIX<sup>e</sup>, alors qu'elles avaient servi de base à l'orientalisme.

De plus, et c'est essentiel, l'ignorance des travaux allemands, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, conduisit précisément à laisser de côté l'africanistique (*Afrikanistik*), devenue une discipline reconnue en Allemagne au XIX<sup>e</sup> siècle avec la création d'un séminaire de recherche par Carl Meinhof à Berlin. Les descriptions de Meinhof, produites de 1880 à 1920<sup>4</sup>, font encore autorité aujourd'hui, même si leur cadre de référence épistémologique restait les idées darwiniennes ; nous avons là l'exemple type d'une confusion épistémologique : d'une typologie on passe à une généalogie ; de trois types de langues distincts (isolante : racines seules ; agglutinante : racines plus affixes ; flexionnelles : racines modifiables), typologie tout à fait pertinente, on passe à l'idée d'une évolution de l'un à l'autre, puis d'une gradation : isolant en bas, flexionnel en haut, et évidemment les langues de l'Afrique, en particulier bantoues, apparaissent alors d'un type inférieur moyen, voire médiocre, agglutinantes autant dire empoisonnées par une sorte de crasse intellectuelle.

L'œuvre de Diedrich Westermann, commencée en 1903 au Togo, évite ces dérives<sup>5</sup> : celui-ci garda le sens du dialogue avec les

---

<sup>4</sup> Par exemple : MEINHOF (Carl), *Grundzüge einer vergleichenden Grammatik der Bantusprachen*. Berlin : D. Reimer, 1906, 16-160 p., in-4<sup>o</sup>, ouvrage plusieurs fois réédité.

<sup>5</sup> Cf. RICARD (Alain), « Barth, Westermann : auch heute noch zeitgemasse Vorreiter ? », dans ESPAGNE (Michel) *et al.*, Hrsg., *Afrikanische Deutschland-Studien*

sujets de ses études, et ne concevait pas la linguistique comme une partie des sciences naturelles, mais bien comme une parente de l'anthropologie. Et pour rester dans le domaine des remarques qui lient méthodologie, épistémologie et politique, vous me permettrez d'évoquer un souvenir personnel et de citer le propos d'un éminent collègue, actuellement professeur à Berkeley, pour situer la perspective de Westermann et l'estime dont il peut jouir encore aujourd'hui. Je préférerais « être Westermann que Chomsky », me dit un jour à Lomé, en 1971, Larry Hyman, alors qu'il m'apprenait à transcrire l'*ewe* avec les tons. Ainsi, pensai-je, il n'était pas incongru de mettre au même niveau ces deux linguistes et peu de chercheurs posaient le problème en ces termes. Or, le travail à faire demandait les qualités et la science de Westermann pour la description, avant les généralisations aventureuses, souvent extrapolées de l'anglais, des générativistes. L'entreprise de Westermann n'a pas porté d'abord sur les langues bantoues, mais sur les langues de l'Afrique de l'Ouest, et notamment les langues du groupe qui fut nommé *kwa*, comportant des langues hautement tonales, et dont la description – sans parler de la graphie ! – présente de grandes difficultés.

Sa contribution essentielle<sup>6</sup> porte sur la tonologie, sujet longtemps dédaigné chez nous, et surtout mal compris. Problème qu'il perçoit dans toutes ses dimensions, y compris, et c'est pour moi fondamental, les dimensions pratiques, qui ont trait au système graphique nécessaire pour noter les tons. Il faut faire entendre clairement que cette langue ne peut être comprise ou parlée que par ceux qui ont acquis une maîtrise complète de son système tonal.

Fort logiquement, sa deuxième contribution porte sur la lexicographie : son dictionnaire<sup>7</sup> fait autorité et il relie ce travail à la nécessaire promotion de la langue écrite. Il met au point la graphie des langues, et l'Institut qu'il préside crée un prix. Il traduit des textes littéraires *ewe*. Cette activité multiple, qui lie la description linguistique à l'éducation dans la langue, constitue un domaine à part, souvent mal identifié. Westermann a libéré l'africanistique de ses préjugés évolutionnistes : la langue et la culture sont liées, mais

---

*und deutsche Afrikanistik : ein Spiegelbild*. Würzburg : Königshausen & Neumann, Saarbrücker Beiträge zur vergleichenden Literatur- und Kulturwissenschaft, Bd. 72, 2014, 415 p. ; p. 107-118.

<sup>6</sup> WESTERMANN (Diedrich), *Grammatik der Ewe Sprache*. Berlin : Reimer, 1907, 178 p.

<sup>7</sup> WESTERMANN (D.), *Wörterbuch der Ewe-Sprache*. Berlin : E. Vohsen, 1905-1906, 2 vol., 603-235 p. ; ID., *Evefiala, or Ewe-English Dictionary*. Berlin : [Reimer], Klaus Reprint, 1928, 661 p.

la culture est une notion dynamique, comme le montre son intérêt pour les langues écrites. Il évite le danger de s'enfermer dans une vision culturaliste : les objets de ses études sont des sujets avec lesquels il entre en relation.

Sa dernière contribution est celle de l'anthropologie des récits de vie. Il publie en 1938, en Allemagne, un volume dans lequel des Africains racontent leur propre histoire<sup>8</sup>, des « hommes en somme », comme il l'écrit. Les langues qu'il a décrites, et écrites, il veut les traduire et donner la plume sinon à des écrivains, au moins à des *écrivants*. Le livre compte onze témoignages, dont celui d'une femme ; il couvre toute l'Afrique et c'est un point tout à fait important qui met en cause en lui-même les découpages coloniaux et linguistiques. Traduit en français<sup>9</sup>, l'ouvrage a été réédité récemment au Togo, ce qui est un hommage remarquable.

Pour les tenants du scientisme évolutionniste – paradigme qui deviendra dominant dans les sciences sociales naissantes, donc dans l'anthropologie naissante – en Afrique du Sud au XX<sup>e</sup> siècle, colonisation et impérialisme ne font que prolonger les processus de sélection naturelle lancés par les guerres de Chaka. Pour eux, l'homme du continent africain est au plus bas de l'échelle de l'évolution, la violence règne, la survie est la loi, et les Européens sont mieux armés que les Africains pour diriger l'Afrique. Le naturalisme scientifique n'est pas une arme contre le racisme : il en est même souvent la justification. Le neveu de Darwin, Francis Galton, qui voyagea en Namibie vers 1880, fut l'inventeur de l'eugénisme. Ce scientisme trouve pour les idées racistes un terrain sur lequel ses prophéties s'auto-réalisent : l'infériorisation des autres en fait des inférieurs enfermés dans leur identité et piégés dans la pétition de principe sur laquelle repose une bonne part du discours raciste, dominant au début du XX<sup>e</sup> siècle et pendant longtemps.

L'anthropologie sud-africaine de la période nationaliste, à partir de 1930 et jusqu'à la révolution de 1994, s'enferma ainsi dans une

---

<sup>8</sup> WESTERMANN (D.), ed., *Afrikaner erzählen ihr leben. Elf selbstdarstellungen afrikanischer eingeborener aller bildungsgrade und berufe und aus allen teilen Afrikas*. Essen : Essener verlagsanstalt, 1938, 407 p., ill.

<sup>9</sup> WESTERMANN (D.), éd., *Autobiographies d'Africains : onze autobiographies d'indigènes originaires de diverses régions de l'Afrique et représentant des métiers et des degrés de culture différents*. Traduction française de L. Homburger. Paris : Payot, Collection de documents et de témoignages pour servir à l'histoire de notre temps, 1943, 338 p. ; réédition : *Onze autobiographies d'Africains*. Trad. de Liliás Homburger. [Avec des contributions de János Riesz, Yves Marguerat, M'Bokolo Elikia.] Paris : Karthala / IRD ; Lomé : Haho / Université du Bénin, coll. Les chroniques anciennes du Togo, n°8, 2001, 321 p.

« science » des entités ethniques, qu'elle décrit de manière « essentialiste » comme la philologie le faisait pour les langues au XIX<sup>e</sup> siècle. Les études bantoues furent mises au service d'une entreprise de racialisation et de subordination des populations noires de l'Afrique australe. Des entités ethniques furent délimitées, des chefferies créées, des pays inventés, qui devinrent les bantoustans du XX<sup>e</sup> siècle. Les méthodes étaient celles de l'ethnologie coloniale : travail avec des informateurs à partir de questionnaires, recueils de textes et traductions, mais refus du dialogue avec les objets de ces études, absence d'entretien à propos de leur propre conception de la situation<sup>10</sup> ; dans cette conception, la culture est à elle seule l'unité descriptive : elle ne doit pas se placer dans le cadre social et ne se trouve pas dans une relation dialectique avec la situation sociale, elle n'est pas un processus perpétuel de changement, elle est un isolat. Tout cet édifice s'est effondré.

### **Le moment des pionniers : un domaine à construire**

Dans notre pays, au cours de l'entre-deux guerres, Westermann avait le double handicap d'être allemand et d'être passé de la philologie à l'anthropologie. Avant 1945, l'anthropologie n'existait pas en France et les études consacrées à l'Afrique n'avaient pas de lieu disciplinaire. La mission Griaule, de Dakar à Djibouti en 1930, illustre bien l'enthousiasme, mais aussi le flou institutionnel des pionniers. Une mission d'exploration et de collecte, avec le soutien du Musée de l'Homme, mais aucun enseignement de la discipline dans les facultés. Michel Leiris raconte que, vers 1935, le cours de Maurice Leenhardt à l'École Pratique des Hautes Études, qui avait pris la place de la faculté de théologie de la Sorbonne, attirait deux étudiants. La première chaire d'ethnologie à l'université fut créée à Paris en 1942, pour Marcel Griaule. Cela ne clarifiait en rien le sens de l'africanisme, projet intellectuel et culturel, à « discipliner » si l'on veut, pratiqué par un groupe d'artistes et d'aventuriers, en marge de l'université. Pour ce savoir en construction, le CNRS a joué un rôle important, mais assez peu visible, sur lequel je vais revenir.

Griaule a ouvert la première chaire d'ethnologie avec ses travaux sur les Dogon : était-ce une science sociale ? Je ne le crois pas : n'était-ce pas plutôt de l'histoire de l'art, voire de la philologie (la

---

<sup>10</sup> Cf. HAMMOND-TOOKE (David), *Imperfect Interpreters : South Africa's Anthropologists, 1920–1990*. Johannesburg : Witwatersrand University Press, 1997, 239 p.

thèse de Michel Leiris porte sur la langue secrète des Dogon <sup>11</sup>) ? ou alors des études religieuses, comme la thèse de Jean Rouch sur la religion et la magie des *Songhai* <sup>12</sup> ? Gardons plutôt le terme général d'anthropologie, qui est plus englobant. Les travaux de ce que nous pouvons appeler « l'école africaniste française » ont été le fait d'une collection d'individus souvent rassemblés au CNRS. Entre la sociologie dynamique de Georges Balandier et l'anthropologie structuraliste de Claude Lévi-Strauss, ces travaux de marginaux ont eu du mal à trouver leur place.

Jean Rouch fut désigné en 1962 par le CNRS comme responsable de la Recherche coopérative sur programme (RCP) n°11 : « Objet et méthodes d'une ethnosociologie comparée de l'Afrique noire », dont la commission permanente comprenait des sous-commissions d'ethnologie, de sociologie, de géographie et de psychologie. L'archéologie, la préhistoire et la cinématographie y trouvaient une place. La RCP centra son attention sur les anciennes colonies d'Afrique occidentale et équatoriale, et notamment sur la région allant du Sénégal au Tchad.

Jean Rouch, Pierre Verger, Gilbert Rouget, Michel Leiris, Germaine Dieterlen et quelques autres n'ont pas éprouvé le besoin de fonder une école. Ils ont peuplé, autour de 1960, la section d'anthropologie du CNRS. Leur projet scientifique n'a rien perdu de son actualité, même s'il a souvent été recouvert, pour plusieurs d'entre eux, par leur notoriété d'artistes. La conjonction, par exemple, de l'histoire, de la photo et de l'anthropologie religieuse s'observait chez Pierre Verger, mais aussi chez Jean Rouch. Leur anthropologie s'exerçait dans le dialogue avec les sujets africains, elle n'avait pas les visées théoriques générales de l'anthropologie sociale, celles de Lévi-Strauss, mais relevait d'une anthropologie culturelle, peu pratiquée en France, et reléguée à l'arrière-plan du fait de sa modestie théorique. Or la théorie, c'est le pouvoir, au moins pour un temps ! Pour Jean Rouch, la religion des *Songhai* était un système, pris dans le monde des migrants, et mettant en jeu une notion de la personne. Ce questionnement était original et l'on comprenait qu'il puisse demander des enquêtes filmées. Tout comme la migration : migrer, être un *Jaquar*, puis un *Maître fou*,

---

<sup>11</sup> Cf. LEIRIS (Michel), *La Langue secrète des Dogon de Sanga (Soudan français)*. Paris : Institut d'ethnologie, coll. Travaux et mémoires de l'Institut d'ethnologie, n°50, 1948, XXXII-534 p. (réimpression : *La Langue secrète des Dogon de Sanga*. Paris : Jean Michel Place, coll. Cahiers de Gradhiva, 1992).

<sup>12</sup> Cf. ROUCH (Jean), *La Religion et la magie Songhay*. Paris : Presses universitaires de France, 1960, 327 p.

proclamer que *petit à petit l'oiseau fait son nid*, c'était un parcours personnel dont le film pouvait rendre compte. Cette anthropologie originale, sans lieu défini, ouverte à l'aventure, constituait peu à peu un savoir de référence sur les questions africaines, à partir d'une région. Si l'on peut critiquer cet africanisme, c'est justement pour sa timidité spatiale, pour sa modestie comparative, entre la Côte du Bénin et le fleuve Niger, tout ce que Griaule avait voulu élargir, sans succès, les éthiopiens s'enfermant dans la philologie et l'archéologie, sans contact avec l'Afrique noire. L'œuvre de Georges Balandier a accompagné les débuts de cet africanisme sans vouloir s'y inscrire : l'inventeur du mot *Tiers-monde* avait des ambitions théoriques autres. Son enseignement de sociologue, à la suite de Georges Gurvitch, l'a entraîné dans d'autres cercles, tout en lui faisant jouer un grand rôle dans la politique de la recherche sur l'Afrique.

Un cinéaste d'avant-garde, un poète surréaliste, un photographe inclassable : tous ces chercheurs formaient à leur manière une école, mais ils n'avaient pas de tribune. En dehors du Musée de l'Homme, il n'y avait que peu de salut ! Un savoir sur l'Afrique se constituait, presque incognito. Je n'insisterai pas sur le rôle de Jean Rouch le cinéaste, mais sur celui de Rouch l'anthropologue, sur le thème de l'anthropologie partagée qu'il a promu, et qui connaît aujourd'hui une vie intense à travers les thématiques du dialogisme et de la performance. Ajoutons que le fondateur de la fameuse RCP 11, Jean Rouch, est aujourd'hui considéré comme l'un des pères de l'IMAf<sup>13</sup>, qui est – avec le LAM<sup>14</sup> – la principale équipe africaniste française. Il avait fait une thèse d'État sur la religion et la magie des *Songhai* (*op. cit.*), et conduit de nombreux travaux de terrain sur les migrants, mais n'avait pas beaucoup de patience pour les rites universitaires, bien qu'il fût de la tribu, comme le montre l'un de ses derniers films, *Dionysos* (1984). Son travail de cinéaste ne peut se séparer de son projet anthropologique, mais il n'a pas théorisé longuement son projet ; s'il y a un africanisme français original, il est présent dans cette conversation avec les sujets des enquêtes, dont le film *Moi, un Noir* (1958) est le témoignage.

Pierre Verger, entré sur le tard au CNRS et au soir d'une vie de photographe érudit, avait produit de nombreux travaux sur la traite des esclaves et sur la religion des *Yoruba*. Son travail de thèse sur la

<sup>13</sup> IMAf, Institut des Mondes Africains, UMR 8171 : <http://imaf.cnrs.fr/>

<sup>14</sup> LAM, Les Afriques dans le monde, UMR 5115 : <http://www.lam.sciencespobordeaux.fr/>



traite entre la côte du Dahomey et le Brésil<sup>15</sup> fait autorité. Sa notoriété tardive, acquise grâce aux belles éditions de la *Revue noire*, ne devrait pas nous faire oublier les nombreux articles qu'il produisit dans les revues de l'IFAN et qui donnaient la parole, chose rare en ces années, aux prêtres *yoruba*. La méthode, là aussi, était claire : une anthropologie ne pouvait se construire que dans le partage de la parole ou du rite. Il ne s'est pas contenté d'écouter les prêtres *yoruba*, il a transcrit leurs incantations et les a traduites ; il a suivi un parcours d'initiation, devenant ainsi l'un d'eux ! Lire ces travaux, voir ces photos, regarder ces films, tout cela constituait un mode d'accès à l'Afrique qui donnait une place différente à la théorisation : la théorie était aussi (d'abord ?) produite dans l'échange et le dialogue, dans le travail de terrain ; il y avait une véritable épistémologie pragmatique qui détonnait dans le monde officiel des conceptions essentialistes de l'âme noire, puis de la négritude, qui ont longtemps tenu lieu de pensée sur ces questions et qui apparaissaient tout à fait hors sujet aux tenants de l'anthropologie sociale, tout comme aux théoriciens marxistes qui régnaient sur les études sociologiques de l'Afrique dans les années 1970 et un peu après.

Une anthropologie de terrain, un africanisme utile et engagé, avait pu ainsi s'enfermer dans des cadres racistes, et produire une vision chosifiée de l'objet de ses études : on comprend que des poètes et des aventuriers aient voulu réagir, mais dans quel lieu ? Leur réaction a fondé l'africanisme français, mais cette fondation n'a pas été revendiquée. Le terme, chez nous, est demeuré opaque. Amputé dans son extension géographique des études sur l'Éthiopie et de l'égyptologie – qui, comme on le voit de plus en plus, est pourtant en relation étroite avec le reste de l'Afrique –, il est aussi privé, dans l'esprit de beaucoup<sup>16</sup>, de plusieurs disciplines relevant du champ des sciences humaines : les études religieuses, l'histoire de l'art, l'archéologie, mais aussi les études littéraires et linguistiques, en somme tout ce qui justement constitue en partie la force des études éthiopiennes et égyptologiques.

Une telle restriction de son usage contribue, de plus, à accroître l'isolement de la recherche française et ne correspond en rien aux dynamiques du continent africain. Après tout, la créativité reli-

---

<sup>15</sup> VERGER (Pierre), *Flux et reflux de la traite des nègres entre le golfe de Bénin et Bahia de todos os santos du 17<sup>e</sup> au 19<sup>e</sup> siècle*. Paris : Mouton, coll. Le monde d'outre-mer passé et présent, 1968, 720-15 p.

<sup>16</sup> Comme en témoignent un petit livre publié en 1997 par l'EHESS sous la direction d'Anne Piriou et Emmanuelle Sibeud : *L'Africanisme en questions*. Paris : École des Hautes Études en Sciences Sociales / Centre d'Études Africaines, 1997, 121 p.

gieuse, culturelle, musicale ou linguistique fait partie de ces apports qu'il convient de comprendre, voire de mettre en valeur. Marquée par le racisme et l'ignorance, notre approche est détestable si elle oublie la contribution des esprits originaux qui ont fondé et développé l'anthropologie de l'Afrique et dont le volume sur la *Notion de personne*<sup>17</sup> est sans doute le grand œuvre. Ces travaux, qui ne sortaient pas d'un institut labellisé comme africaniste, ont eu une très grande influence sur de jeunes chercheurs, et en particulier dans le domaine *yoruba*. Ola Yai a rendu hommage à Pierre Verger et à son œuvre, Karin Barber a fait de même pour Jean Rouch. Ces travaux étaient des œuvres originales, parfois isolées ; cette anthropologie était celle du partage, du dialogue : le savoir se constituait dans l'échange.

### Une rupture épistémologique

J'ai fait allusion aux confusions épistémologiques des classements linguistiques, et à leurs malheureuses conséquences à l'époque de l'évolutionnisme. Notons maintenant les ruptures méthodologiques fécondes des deux dernières décennies, issues de nouvelles questions et de nouvelles méthodes historiques. Il est difficile, en effet, de ne pas convoquer la discipline de l'Histoire, qui a été la plus négligée chez nous, en même temps que la philologie. Faute de comprendre les enjeux méthodologiques de cette discipline et l'importance de ses retombées sur tout le champ des études africaines, nous ne pouvons expliquer la stagnation et une manière d'ignorance de l'africanisme, à partir des problèmes qui se posent aujourd'hui. L'UNESCO a entrepris une histoire de l'Afrique et l'on sait les débats qui eurent lieu sur la place, notamment, de l'égyptologie dans ce domaine. Grâce à Cheikh Anta Diop, l'égyptologie est redevenue une discipline de l'africanisme. Mais il y a bien plus et l'histoire de l'Afrique, sinistrée en France, a repris des couleurs ces dernières années, en particulier sous l'influence d'un de nos amis bordelais, Jean-Pierre Chrétien ; une revue a été créée en 2003 : *Afrique et Histoire* ; elle a vécu quelques années mais assez pour promouvoir et rendre visible une nouvelle pratique scientifique de l'Histoire. J'ai publié, dans le numéro deux de cette revue, il y a dix ans, un long article intitulé : « De l'africanisme aux études africaines »<sup>18</sup>. Aujourd'hui, je pourrais intituler un nouvel article en train de se construire : *Nécessité de*

<sup>17</sup> BASTIDE (Roger) et DIETERLEN (Germaine), éd., *La Notion de personne en Afrique noire. Colloques internationaux du CNRS*. Paris : Éditions du CNRS, 1973, 598 p. ; réédition : Paris : L'Harmattan, 1993, 596 p.

<sup>18</sup> Dans *Afrique et histoire*, vol. 2, n°1, 2004, p. 171-192.

*l'africanisme*. Il était utile de montrer la vitalité, dans de nombreux domaines, des études sur l'Afrique, celle des études africaines dans le monde. Mais il est utile aussi de montrer à nouveaux frais l'importance d'un champ africaniste spécifique. Dans les études historiques, cette nouvelle configuration a été brillamment illustrée par les travaux de Claude Rilly et de François-Xavier Fauvelle-Aymar.

Le livre de celui-ci, le *Rhinocéros d'or*<sup>19</sup>, primé aux Rendez-vous de l'Histoire de Blois en 2014 et rapidement publié en poche, montre, dans sa construction même, pourquoi il ne nous est plus possible d'avoir un africanisme généralisateur, pourvoyeur d'idées simples sur les civilisations. Il faut ouvrir le champ méthodologique, accepter le côté fragmenté d'une histoire à écrire. L'historien des traces humaines dans les déserts ou les forêts est un archéologue, mais il doit pouvoir utiliser la tradition orale, tout comme les traces matérielles : les traces sont des archives qui deviennent des sources. La rareté des sites monumentaux, la fragilité des établissements humains, aussi bien que la pauvreté des documents écrits demandent des efforts d'imagination.

À ce sujet, on s'émerveillera peut-être que tant de trésors exhumés du sol africain, à commencer par le Rhinocéros d'or de Mapungubwe qui donne son titre à l'ouvrage, servent souvent de point de départ au récit. Mais on peut aussi inverser la perspective en suggérant que ce qui est exhumé n'apparaît comme un trésor que là où manque la documentation archéologique qui aurait dû accompagner la découverte. Fruits d'une collecte hâtive, de fouilles désinvoltes ou sélectives, les trésors sont peut-être une aubaine pour l'historien, mais ils sont à coup sûr l'illustration de processus d'élimination qui ont ramené toute la documentation d'une région ou d'une période à cette forme résiduelle. Le trésor est ce qui demeure quand tout le reste a disparu<sup>20</sup>. Il ne suffit pas, en effet, de s'extasier sur la découverte d'un trésor dans un tumulus à Mapungubwe ou dans le Sahara, mais il faut comprendre qu'il y a beaucoup de tumulus et d'enclos de pierre : des « ma zimbabwe ». Ces trésors sont tels parce qu'alentour le désert a tout recouvert : ce dont ils témoignent n'est pas d'un miracle sidéral (le Grand Zimbabwe produit par des extraterrestres ; Mapungubwe trésor arabe enfoui au Botswana ; Kilwa, chef-d'œuvre persan et autres balivernes merveilleuses...) : ces vestiges nous permettent d'entre-

---

<sup>19</sup> FAUVELLE-AYMAR (François-Xavier), *Le Rhinocéros d'or. Histoires du Moyen Âge africain*. Paris : Alma éditeur, 2013, 317 p., ill. ; réédition : Paris : Gallimard, coll. Folio histoire, 2014, 384 p.

<sup>20</sup> FAUVELLE-AYMAR (F.-X.), *Le Rhinocéros d'or, op. cit.*, 2013, p. 20.

voir l'étendue du monde dans lequel ils ont été érigés, rassemblés et fabriqués.

L'un des plus remarquables de ces trésors a été trouvé près du Niger, dans ce qui fut le Biafra. Le commerce préislamique et l'urbanisation expliquent en partie l'un des mystères de l'histoire africaine, la découverte à Igbo Uchkwu de tombes d'un chef rituel ou politique, comprenant des objets en bronze, faits de matériaux locaux dans un style africain, et montrant « *a superb technical skill that was both distinctive and arguably unequalled elsewhere in the world* »<sup>21</sup>. Pour comprendre le génie des fondateurs d'Igbo Uchkwu, dont les réalisations sont datées de la fin du premier millénaire, il faut admettre l'évidence que la métallurgie connaissait un grand développement près du Niger, ne pas attribuer toute prouesse technique à un emprunt de l'extérieur, construire de nouveaux rapports, de nouveaux parallèles. Le trésor n'est pas une « cache » : il est un témoin et une archive.

Tout à l'autre bout de l'Afrique, sur la côte tanzanienne, Kilwa est aussi une merveille surprenante que nous ne pouvons comprendre que par la marque de la citadinité, le style de vie des cités *swahili* de l'océan Indien, dont la ville en l'île nous donne un bel exemple, et que les travaux archéologiques de Félix Chami nous aident à mieux comprendre. Tout comme les nouvelles recherches d'archéologie sous-marine du British Institute in East Africa (BIEA). Le préjugé orientaliste faisait de toute construction un apport arabe ou persan : pourtant, le *kiswahili* est une langue africaine typique, une vraie langue bantoue. Puisque tous ces vestiges sont issus de son aire de diffusion, pourquoi ne pas créditer les indigènes de la qualité de leurs édifices ?

Précisons que certaines traditions tumulaires, – comme c'est le cas des monuments maliens situés sur la rive gauche du Niger, depuis la région du Mema –, apparaissent clairement antérieures au VII<sup>e</sup> siècle<sup>22</sup>. Dans le cas des plus gros tumulus sénégalais, la force de travail nécessaire à la réalisation est estimée à plus de 25 000 jours / hommes de travail. On peut légitimement parler des riches défunts, mais qui étaient-ils ? Les tumulus sont les marqueurs de cette onde de choc qu'a engendrée le commerce et qui constituait un signe

---

<sup>21</sup> ILIFFE (John), *History of Honour in African History*. Cambridge : Cambridge University Press, coll. African studies, n°107, 2005, 404 p. ; p. 50 ; version française : *Les Africains. Histoire d'un continent*. Traduit de l'anglais par Jean-Paul Mourlon. Paris : Aubier, coll. Histoires, 1997, 459 p.

<sup>22</sup> FAUVELLE-AYMAR (F.-X.), *Le Rhinocéros d'or*, *op. cit.*, 2013, p. 117-121.

avant-coureur de l'islam. Ces vestiges sont en somme des instantanés.

Mégalithes, tumulus, enclos, répandus par centaines sur de vastes aires, sont les restes épars de mondes qui ont eu leur territoire, mais qui ont été recouverts par le sable ou la forêt, alors que leurs créateurs ne se souciaient pas ou ne pouvaient pas en transmettre autrement des témoignages. Faire l'hypothèse de cette richesse, c'est réussir à comprendre les flux commerciaux, les empires, les caravanes. Nous pouvons avoir des aperçus de ces mondes si nous savons lire des chroniques, si nous comprenons ce que nous racontent les mythes ou les épopées.

Traiter toute archive (y compris matérielle) comme source, avoir une pensée du système, insérer l'Afrique depuis toujours dans le monde et ne pas en faire une province reculée, attardée, dépendante. Changer notre point de vue, reconsidérer les archives dispersées des siècles d'ignorance et écrire enfin une histoire cohérente de siècles obscurs, c'est-à-dire oubliés ou négligés, de l'Afrique.

Claude Rilly, quant à lui, est dans une démarche érudite différente mais qu'il sait faire novatrice : il étudie l'épigraphie méroïtique et en même temps les langues nilo-sahariennes pour son projet de déchiffrement du méroïtique. Un laboratoire de linguistique (LLACAN<sup>23</sup>) accueillant un épigraphiste : voilà bien une configuration surprenante, mais c'est ainsi que nous avançons et que nous écrivons l'histoire de l'humanité, par des sortes de transgressions ou de bonds épistémologiques, qui n'ont rien à voir avec des surprises.

Un discours magistral sur l'Afrique ancienne est difficile, voire impossible, parce que les sources sont désespérément silencieuses sur des pans entiers de la réalité. Certains ont perçu le problème et construit une œuvre en rupture avec les méthodes de leur discipline, comme Jan Vansina utilisant les sources orales, dès 1964, pour l'histoire des empires *kuba*<sup>24</sup>. Un siècle plus tôt, en 1865, Daniel Frederic Ellenberger, historien amateur, pasteur au Lesotho, collectionnait les généalogies orales et montrait qu'elles remontaient au XII<sup>e</sup> siècle, alors que la doxa historico-archéologique au début du siècle faisait arriver les Bantous au sud de l'Afrique après les Blancs, soit en 1643. Il était facile, pour les colons de l'époque, de discréditer

---

<sup>23</sup> LLACAN – Langues, Littératures et Cultures d'Afrique Noire, UMR 8135.

<sup>24</sup> Cf. VANSINA (Jan), *Le Royaume Kuba*. Tervuren : Musée Royal de l'Afrique Centrale (MRAC), coll. Annales in-8°, Sciences humaines, n°49, 1964, 196 p. ; voir aussi : ID., *De la tradition orale. Essai de méthode historique*. Tervuren : Musée Royal de l'Afrique centrale (MRAC), coll. Annales, Sciences humaines, n°36, 1961, X-179 p.

diter D.F. Ellenberger, dont les recherches allaient contre toutes les idées reçues et contre toutes celles que l'on voulait imposer, mais c'est lui qui avait raison et sa créativité méthodologique est aujourd'hui reconnue<sup>25</sup>.

La rareté de nos sources crée une obligation qui est sans aucun doute l'une des caractéristiques les plus fortes du métier d'historien de l'Afrique : celle de considérer chaque trace à l'égal d'un document. L'historien qui travaille sur des traces écrites du passé aime savoir ce qu'elles sont. Le travail qui le lui indique est celui qui transforme l'archive en source. Mais ce que l'on a désormais l'habitude d'appliquer aux textes, a-t-on vraiment pris soin de le faire pour les autres traces du passé ? La question est essentielle lorsque les sources textuelles ne sont pas le support principal de la reconstitution historique, et telle est bien notre situation. Les traces non textuelles ont-elles eu leurs philologues ?<sup>26</sup>

On comprend mieux alors pourquoi, il y a plus d'un demi-siècle, dans notre pays, des esprits aventureux, poètes, cinéastes, photographes, ont été à l'avant-garde de l'étude de l'Afrique : ils avaient le sentiment d'avoir compris la logique de la transe et celle des religions, la cohérence des langues et des langages plastiques, mais ils ne voulaient pas proposer une synthèse qui serait retombée dans les cadres anciens, les configurations politiques et les généralisations culturelles de pure rhétorique, comme savait si bien le faire le poète Senghor avec la négritude. Il fallait au contraire accepter de se laisser interroger par ces trésors, ces tumulus, imaginer leurs relations, et surtout ne les voir ni comme des épiphénomènes ni comme des mystères. Faire l'effort de repenser les relations entre les disciplines et les techniques d'enquête, construire de nouveaux paradigmes bien loin de la doxa de l'époque.

Faute de textes, faute de sources bien identifiées, aveuglés par des préjugés, nous avons oublié de traiter la question de l'Histoire de l'Afrique. Elle nous demandait des efforts méthodologiques importants : écouter les traditions orales pour reconstruire des généalogies qui corroboraient des découvertes archéologiques et qui faisaient remonter la métallurgie du fer et l'occupation du sol au premier millénaire, et non au second comme les historiens sud-africains, par exemple, le voulaient. Faire crédit aux sources arabes et chinoises,

---

<sup>25</sup> RICARD (Alain), « In a Free State, Translation and the Basotho : From Eugène Casalis to Antje Krog », dans BANDIA (Paul), ed., *Writing and Translating Francophone Discourse*. Amsterdam / New York : Rodopi, coll. Textset : Studies in Comparative Literature, n°78, 2014, 235 p. ; p. 205-224.

<sup>26</sup> Voir FAUVELLE-AYMAR (F.-X.), *Le Rhinocéros d'or*, op. cit., 2013, p. 18.

mettre en rapport ces sources et des trouvailles trop souvent considérées comme isolées, comme des trésors mystérieux. Ainsi, en prenant le parti d'une Histoire à faire, d'une histoire de l'action des sujets africains, on peut arriver à écrire, comme John Iliffe, une histoire de l'honneur en Afrique.

L'Histoire est une bataille pour les récits que l'on peut raconter, une lutte entre une mémoire parfois disqualifiée, parfois interrogée, et une volonté de créer un discours officiel. Puisant dans les traditions orales, Ellenberger faisait remonter les généalogies *sotho* au XIV<sup>e</sup> siècle, thèse que les historiens de son temps discréditaient. Pourtant, aujourd'hui, les traces des établissements humains des régions de l'Afrique australe corroborent les témoignages de la parole. Il faut dans ces questions une inventivité méthodologique appuyée sur un socle ferme, celui du refus des préjugés raciaux qui ont empoisonné nos sciences jusqu'à très récemment.

### La reprise et la post-disciplinarité

Ainsi, il est urgent de restituer l'épaisseur du corpus, d'en hiérarchiser les niveaux et d'en montrer les articulations. D'en faire surgir aussi de nouveaux éléments et de ne pas se contenter de ce qui est répété. Une critique à la fois textuelle et politique d'un corpus historicisé relève de la discipline philologique. Pratique herméneutique, lecture critique des textes, non pas en fonction de quelque corpus institué, mais en instituant sa propre archive. Mudimbe relit la *Philosophie bantoue* (1945) du père Tempels<sup>27</sup>, non pas pour sa contribution théologique ou philosophique dans une perspective d'histoire de la philosophie, ce qui conduirait à négliger son apport, mais pour l'audace du geste d'un obscur franciscain, le père Tempels, qui essayait de comprendre le monde dans lequel il vivait, à partir de ses paroissiens, dans le sud du Congo colonial. Mudimbe fait même de Placide Tempels un auteur congolais, un auteur dont la vie et la pensée ont été entièrement « congolisées ». Non pas penser à partir des catégories reçues de l'histoire de la philosophie, mais voir comment une pensée s'invente en vivant avec d'autres, et inventer ses propres catégories.

Il relit aussi la *Bible noire*<sup>28</sup>, travail de deux médecins belges au Kasai, effectué entre 1930 et 1950, et constituant, selon ses auteurs, un exposé de « conceptions, croyances et pratiques dites magico-

<sup>27</sup> Cf. FRAITURE (Pierre-Philippe), *V.Y. Mudimbe, Undisciplined Africanism*. Liverpool : Liverpool University Press, 2013, 260 p.

<sup>28</sup> FOURCHE (T.) et MORLIGHEM (H.), *Une Bible noire*. Bruxelles : Max Arnold, 1973, 265 p.

religieuses, propres aux *Bantu* de la zone centrale de l'actuel Zaïre » ; il s'agit en l'occurrence de textes et récits de leurs collègues et employés, collectés, mis en fiches et réécrits pour faire un corpus de textes *luba*. Mudimbe ne récuse pas ces textes, purs produits coloniaux, mais essaie de les intégrer dans une archéologie du savoir congolais et sur le Congo. Cette capacité à interroger et à faire parler les textes fait de lui un héritier de Foucault ; s'il est postcolonial, c'est parce qu'il n'hésite pas à « reprendre » ce qui a été enseigné dans les années de la colonie, parce qu'il est capable de le voir à nouveau, d'en tirer un nouveau sens. Sachons-lui gré de pointer les directions utiles, de noter les points de contact, les divisions, et de situer les convergences au niveau pertinent, ce qu'il appelle l'exploration de l'archive coloniale. Non pas pour en nier la violence, mais pour comprendre les questions que posait ce monde nouveau à des esprits qui essayaient de comprendre la pensée de leurs interlocuteurs africains.

J'ai noté l'erreur épistémologique dans le raisonnement linguistique avant Westermann : déduire, de la juxtaposition, une progression, confondre la typologie et la généalogie. Mais il y avait une faille méthodologique plus grave dans la construction de ce savoir : vouloir comprendre leur Histoire en évitant de parler aux Africains contemporains. Revenons un instant sur la question de Méroé et du déchiffrement, et dès lors sur le parcours de Claude Rilly<sup>29</sup> : pourquoi ne pas s'intéresser aux langues parlées dans la région pour comprendre les inscriptions ? Ou, dans un autre domaine : pourquoi n'accorder aucun crédit aux généalogies *sotho* ? Disqualifier *a priori* les « indigènes » ? Exclure les Africains du travail sur leurs cultures et leurs langues ? Nous n'en sommes plus là, mais nous revenons de loin.

Il fallait débusquer et dissiper les préjugés, recueillir aussi les traditions orales encore vivantes dans de nombreux cas. Un exemple extraordinaire est offert dans le travail de David Van Reybrouck, *Congo. Une histoire*<sup>30</sup>, qui est à ce jour la somme la plus convaincante sur plus d'un siècle d'histoire de ce pays. L'auteur est archéologue et historien, mais il s'est fait ethnologue et a enquêté comme un journaliste réalisant des entretiens, et finalement il nous restitue sa

---

<sup>29</sup> RILLY (Claude), *La Langue du royaume de Méroé. Un panorama de la plus ancienne culture écrite d'Afrique subsaharienne*. Paris : Honoré Champion, coll. Bibliothèque de l'École des Hautes Études, 2007, 624 p.

<sup>30</sup> VAN REYBROUCK (David), *Congo, een geschiedenis*. Amsterdam : De Bezige Bij, 2012, 680 p. ; *Congo, une histoire*. Traduit du néerlandais par Isabelle Rosselin. Arles : Actes Sud, coll. Lettres néerlandaises, 2012, 864 p.



recherche comme un roman, illustrant à sa manière le propos d'Ivan Jablonka : l'histoire est une littérature. L'africanisme met à sa manière en question les disciplines, au nom de cette complexité dont Edgar Morin nous a entretenus et qu'Ivan Jablonka appelle la post-disciplinarité<sup>31</sup>. Les questions relatives à l'herméneutique des textes se posent ainsi en étroite relation avec l'anthropologie et permettent un considérable élargissement des études littéraires, s'il faut prendre en compte le passage de l'oral à l'écrit, les questions de diglossie ou de multilinguisme.

En somme, il nous faut penser de manière très différente. Les réflexions qui précèdent, j'ai trouvé à les nourrir dans des livres récents, et très différents les uns des autres, dus à de jeunes historiens, et en particulier dans *L'Histoire est une littérature contemporaine*<sup>32</sup>. Il faut que nous en finissions avec les erreurs épistémologiques d'autrefois, qui s'exprimaient sur le fond de lacunes méthodologiques et dans une grande confusion rhétorique. L'étude de l'Afrique, si elle est conçue comme une science des entités fermées, comme à l'époque de la philologie ancienne, et coupée des acteurs de terrain, se prête assez facilement à une essentialisation des cultures, et à ce que l'on a appelé la « négritude », un discours qui a trop longtemps tenu lieu de pensée sur ces questions. Or, il convient de repenser les partages disciplinaires et de traiter les archives comme des sources. Changement de regard et donc changement de méthodes : il est très commode de croire que l'Afrique n'a pas d'histoire, sans s'émouvoir de l'énormité d'un tel énoncé, au lieu de s'en prendre à sa propre ignorance. Or cette ignorance a une histoire et c'est par là que doit commencer l'africanisme : nous devons raconter cette histoire, la partager, la donner à penser. Ne plus avoir peur de poser de grandes questions, qu'il s'agisse des origines des langues, des migrations bantoues, de la place de l'Afrique dans un monde global, ou encore de sa place future en fonction de sa démographie. La mondialisation nous oblige à penser à nouveaux frais l'insertion de l'Afrique dans le système du monde. Penser à la fois les pyramides de Méroë et d'Égypte, les tumulus et les enclos, les trésors et les manuscrits, les épées et l'honneur de leur héros.

Ces perspectives sont originales et stimulantes. Elles dépassent la rupture coloniale et celle de la traite ; elles ne les effacent pas mais elles aident à comprendre pourquoi ces ruptures, amplifiées par le

---

<sup>31</sup> JABLONKA (Ivan), *L'Histoire est une littérature contemporaine*. Paris : Le Seuil, coll. La Librairie du XXI<sup>e</sup> siècle, 2014, 339 p.

<sup>32</sup> *Ibidem*.

racisme et l'évolutionnisme, ont abouti à une telle mise à l'écart. L'histoire est aussi une littérature contemporaine et les sciences sociales sont post-disciplinaires ! L'africanisme fait entrer dans l'ère post-disciplinaire : bienvenue !

■ Alain RICARD