

## De l'africanisme aux études africaines, textes et humanités

Alain Ricard

► **To cite this version:**

Alain Ricard. De l'africanisme aux études africaines, textes et humanités. Afrique & Histoire, Verdier, 2004, pp.171-192. halshs-00105806

**HAL Id: halshs-00105806**

**<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00105806>**

Submitted on 12 Oct 2006

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

## De l'africanisme aux études africaines Textes et « humanités »

Alain Ricard

Tout discours sur l'Afrique, et en particulier l'Afrique noire, ne peut-il relever que de la passion, voire de la compassion ? N'y a-t-il que les fous d'Afrique – titre d'un livre récent – pour s'intéresser à elle ? Quelles formes de raison peut-il convoquer ?

La première qui se présenta fut géographique. Sorte de page blanche de notre humanité jusqu'au XIXe siècle, l'Afrique a été inscrite avec nos routes, nos cartes, nos frontières ; aujourd'hui, les images satellitaires ne nous en laissent rien ignorer. Nous savons au mètre près ce qui se passe à Kisangani en guerre, là où Stanley donna à des chutes son nom : il avait compris que cette courbe du fleuve Congo était le centre du continent, il pensait en géographe et en stratège...

Cette Afrique des images reste face à nous, extérieure : ne relève-t-elle pas aussi d'autres formes de raison plus intérieures, voire existentielles ? Quel immense murmure monte de la forêt ? Que dit-il ? Ces Africains ne sont-ils que d'empruntés francophones ou de pompeux anglophones ? Des bégayeurs maladroits ou des volubiles irresponsables ? L'inscription géographique, qui en reste à l'image, est trop facilement la proie de la marchandise. Aujourd'hui il nous faut le son, le discours. Des langues en expansion composent d'autres circulations que nous ne capterons pas avec nos satellites. Il nous faut passer de l'œil à l'oreille, du regard à l'écoute...

### Les blancs des cartes

Les sciences humaines redécouvrent l'Afrique, titrait un journal du soir après un colloque tenu à Nantes – « Les sciences de l'homme en Afrique » – en novembre 2002... Redécouvrir ? Quelle niaiserie, voire quelle ignorance de l'africanisme ! Le problème est pourtant (mal) posé : comment se construit la connaissance sur l'Afrique, et où ? Comment peut-il y avoir un dialogue scientifique avec le sud ? De quelle nature ce savoir anthropologique, historique, voire linguistique et littéraire est-il ? Comment peut-il se transmettre aujourd'hui, mais aussi, comme l'écrivait Femi Osofisan dans *Politique africaine* en 1990 : comment les Humanités peuvent-elles aider à l'humanisation<sup>1</sup> ? Face à la *négrologie*<sup>2</sup>, que les facilités de l'euphonie aident à convoquer pour mieux la congédier, n'y a-t-il pas place pour des études africaines attentives aux discours des autres, aux textes qu'ils produisent ?

Depuis 1967, j'ai la chance de me consacrer uniquement à l'Afrique : d'abord à UCLA (Los Angeles), puis à l'université du Togo, à l'agence de la francophonie, enfin au CNRS. Je suis parfois interpellé : ce doit être une passion pour vous ? Non ! L'écriture est une passion, pas l'Afrique. L'Afrique est une raison d'agir et de travailler, elle n'est pas l'objet d'une impulsion irrationnelle. J'ai compris, au fil des années, que la relation française à l'Afrique ne pouvait s'exprimer, voire se vivre publiquement, que sur le mode du passionnel, c'est-à-dire en dehors des formes de savoir intellectuel : d'où mon interrogation sur l'africanisme... S'il est un besoin d'Afrique que je comprene, c'est le besoin de connaissance. Cet essai est une critique de l'attitude des fous d'Afrique... C'est aussi un effort pour attirer l'attention des chercheurs sur la production intellectuelle africaine, sur les textes qu'il convient de connaître et d'éditer.

Connaître, c'est d'abord essayer de baliser tous les espaces du savoir : le géographe, comme la nature, a horreur du vide, et a longtemps préféré meubler les « blancs de sa carte » avec des données réelles, certes, mais étirées au maximum pour fournir une Afrique présentable<sup>3</sup>... Combien d'autres ont meublé les blancs de leur carte intellectuelle avec des fantaisies ? Noms de langues démultipliés à l'envi, ethnies aux coutumes extravagantes, et surtout étirement de toute observation vers l'idée générale, cette plaie qui fait que l'on parle de l'Afrique dès que l'on a séjourné quelque temps dans un point du continent ! L'Afrique francophone est l'Afrique et pour un peu les Saint-Louisiens représenteraient tous les Africains ! La découverte de l'Afrique est encore en partie à faire ! Un atlas historique africain étonne par ses « blancs », remarque G. Balandier : les domaines à couvrir ne manquent pas et celui des arts du verbe n'est pas le dernier à demander notre attention !

---

Alain Ricard, directeur de recherche au CNRS (laboratoire LLACAN, « Langage, langues et cultures d'Afrique noire »), chargé de cours à l'INALCO, a récemment publié *Voyages de découvertes en Afrique* (Bouquins-Lafont, 2000), édité *L'excursion missionnaire* de Thomas Arbousset (Karthala, 2001) et préfacé *L'homme qui marchait vers le soleil levant* (Bordeaux, Confluences, 2003), de Thomas Mofolo, premier roman écrit dans une langue de l'Afrique.

<sup>1</sup> F. Osofisan (1990).

<sup>2</sup> S. Smith (2003).

<sup>3</sup> R. Mauny (1970 : 125).

Georges Balandier eut la tâche, dans la première *Encyclopédie mondiale des littératures* (Pléiade, 1955), de traiter des littératures de l'Afrique noire. Le fondateur de l'africanisme moderne dans notre pays s'est détaché de l'Afrique dans la décennie qui suit. Il s'en explique dans un entretien récent avec Pierre Nora : il n'a pas voulu devenir conseiller des princes au moment des Indépendances<sup>4</sup>. L'Afrique lui a appris plusieurs choses essentielles : goût du divers, sens de l'invention politique, pratique du métissage. Le terme d'africaniste, qui lui est souvent appliqué, continue d'être utilisé dans notre pays, sans que sa dénotation soit précisée ! Africaniste : « spécialiste des langues et civilisations africaines » (*Petit Robert*, 1972). Qui s'occupe aujourd'hui des langues et des civilisations de l'Afrique, comme Georges Balandier le faisait si bien dans le texte sur les littératures, qui précède son livre sur la vie quotidienne dans le royaume Kongo ? *L'Africanisme pose question*, comme le dit le titre d'un ouvrage récent<sup>5</sup>. A mon sens, l'une des principales questions posées, presque malgré lui, par ce livre, est qu'il ne traite pas des disciplines des humanités. Seul l'article sur l'archéologie fait la description d'une situation qui pourrait être généralisée aux autres sciences de l'homme exclues du champ de l'ouvrage : philologie, histoire de l'art, musicologie, études religieuses. Ainsi, la plus grande institution africaniste dans notre pays est elle aujourd'hui sans doute une fondation, le Musée et les éditions Dapper, qui en vingt ans ont changé notre regard sur les arts de l'Afrique : ils ne figurent pas, bien à tort, dans les états des lieux ! Les arts de l'Afrique ne sont pas considérés comme une voie d'accès à la connaissance des peuples de l'Afrique : étrange exclusion ! Un autre aspect de la question est éludé : la relation avec l'Ethiopie et les études éthiopiennes, traitée la même année par le regretté Jacques Bureau dans un essai sur *Marcel Cohen et ses successeurs, cent ans d'études éthiopiennes en France*<sup>6</sup>. Pourquoi isoler l'Ethiopie ? Pourquoi ne pas l'inclure dans les études africaines : la philologie négligée en Afrique « noire » devient soudain critère de séparation. Les sémitisants veulent rester entre eux ! Cette division, désastreuse pour l'avancée des recherches, a des racines anciennes : Jacques Bureau les mentionne sans s'y apesantir et c'est dommage (« autant de tensions dont les effets se font encore sentir aujourd'hui<sup>7</sup> ») ! De même, il conviendrait de s'interroger sur la discrétion excessive, qui confine au ridicule, réservant à l'orientalisme le privilège de désigner la seule institution qui enseigne les langues africaines en France ! INALCO, langues et civilisations orientales : pourquoi omettre l'Afrique ?!

Le présupposé de la passion est souvent de croire qu'elle est réciproque, qu'elle l'a été ou qu'elle le sera... Erreur funeste, comme on le sait, dans les relations personnelles. Il en va de même dans les relations internationales : les fous d'Afrique croient partout rencontrer des amoureux de la France, ou de la langue française : les foules d'Abidjan devraient faire réfléchir... Aussi je pense que l'africanisme n'a pas dit son dernier mot, mais il lui faut assumer son passé et prendre la pleine mesure de son objet.

## De la chance de commencer par Soyinka...

J'ai abordé l'Afrique par les textes ; ceux de Wole Soyinka occupent une grande place dans mon itinéraire. Ils offrent une voie d'accès à la connaissance de l'Afrique. Comme toute grande œuvre ils ont une dimension cognitive, qui n'est que rarement prise en compte dans les travaux qui lui sont consacrés. J'ai pu ainsi connaître l'Afrique en dehors du rapport colonial – à partir de l'Amérique, mais en étant intimement conscient de la situation coloniale.

Connaître à travers une œuvre qui essayait de montrer, mais aussi de comprendre et qui se situait autant en rupture par rapport au monde colonial que par rapport à l'anticolonialisme obligé, qui allait devenir tiers-mondiste. Pour Soyinka, le cycle de la violence et de la bêtise ne s'était pas interrompu en 1960 et il allait bientôt payer dans sa chair pour le savoir. Il fut en effet emprisonné pendant deux ans au Nigeria après le début de la guerre civile en 1967. C'est à ce moment que j'ai rencontré son œuvre : en 1968, j'ai traduit l'appel lancé pour sa libération, dans le cadre de mes fonctions d'assistant de rédaction de la revue *African Arts*...

Cette œuvre m'a accompagné et m'a fréquemment guidé. Plus tard, j'ai continué à en suivre le développement, notamment à travers les adaptations africaines d'Euripide, de Brecht, aujourd'hui d'Ubu. Dans les années soixante-dix, marquées par l'expansion des politiques d'autenticité africaine, le message et la pratique de Wole Soyinka demeuraient d'une redoutable et corrosive actualité.

Les années d'Ifé (1977-1985) occupent une place à part dans l'itinéraire du futur prix Nobel. Sur un campus, dans la nature, aux portes de la ville sainte des Yoruba, du berceau de l'humanité, Ifé, Wole a dirigé un institut et formé des générations d'étudiants : il s'est aussi entouré d'une cohorte de brillants universitaires, qui étaient aussi ses amis : Femi Osofisan, Kole Omotoso, Olabiyi Yai, Biodun Jeyifo. Il a vécu dans un milieu qui produisait un savoir et une compréhension critique de l'Afrique. Les soubresauts qui ont agité ce campus et dont je raconte quelques moments faisaient partie de cette effervescence. Ses pièces satiriques, notamment *A Play of Giants*, ont fait date pour moi. C'est aussi dans ces années que j'ai, un peu par hasard, fait connaissance avec lui ; j'avais été le professeur de Fola, sa sœur

<sup>4</sup> G. Balandier (2003).

<sup>5</sup> A. Piriou et E. Sibeud (1997).

<sup>6</sup> J. Bureau (1997).

<sup>7</sup> J. Bureau (1997 : 14).

cadette à Lomé. Elle avait, comme moi, gardé un bon souvenir de cette année togolaise. En 1982, elle était à Ifé, professeur de danse, et c'est **ainsi** qu'elle m'a proposé de venir un soir dîner avec son frère. C'était bien **ainsi** : nous avons plus parlé vin que littérature ou politique ; beaucoup parlé de sécurité routière. Je lui avais dit que la folie nigériane sur les routes ne pouvait se comparer qu'à la folie française. Il était alors engagé dans l'organisation de sa maréchaussée routière, une vraie cause civique dont l'impact n'a pas été nul.

Il cherchait aussi à promouvoir les créateurs nigériens et je me suis ainsi retrouvé enrôlé dans une publicité filmée sur un vin fait à partir de noix de cola. Oui : de noix de cola ! Un ersatz, en somme, mais fort buvable, et qui commençait à se répandre au Nigeria depuis les brevets qu'un ami nigérien de Wole, docteur en chimie de Cambridge, avait déposé...

J'en ai bu, beaucoup : j'ai aimé et j'ai proposé de le dire. Nous avons aussitôt imaginé un petit scénario, que notre ami Bankole Bello a tourné. J'y jouais le Français expert qui aimait le blanc sec servi par un collègue du campus et demandait sa provenance, sûr d'avoir affaire à un Chablis : eh bien non, c'était un vin nigérien et cela pouvait tromper même un Français... Nous passâmes quelques soirées à tourner cette saynète dans la belle maison de Wole, en lisière du campus, à l'orée de la forêt. Notre homme est chasseur et la brousse voisine est peuplée d'antilopes...

En 1984, il accepte que je publie des extraits d'une traduction inédite que j'avais retrouvée dans un tiroir de *Présence africaine* et que m'avait confiée G. Jones, qui gérait les droits étrangers de cette vénérable maison... Le traducteur était un inconnu, Etienne Galle, qui devait bientôt être largement apprécié : Wole nous laissa publier ce texte sans rien demander ; nous aurions même pu acquérir les droits de son œuvre, mais mon nouvel, et excellent, éditeur ne s'intéressait pas assez à la littérature... Le texte, extrait de *Cet homme est mort*, fit sensation dans le petit milieu de notre revue : j'ai souvenir des remarques admiratives et étonnées des secrétaires de rédaction ; le texte passait bien en traduction et disait des choses que l'on n'avait encore jamais dites. Deux ans plus tard Wole Soyinka recevait le prix Nobel.

## Ecouter et pas seulement voir

Une dimension centrale de cet essai est l'attention portée à la question des langues. J'ai commencé l'étude de l'Afrique en apprenant une langue, le yoruba, que je n'ai jamais pu parler, puis une autre, l'ewe, qui m'a laissé dans le même silence, avant de rencontrer le kiswahili et le sesotho qui m'ont paru plus familières, parce que je les ai d'abord lues. Nous apprenons souvent les langues par les yeux et mon contact oral avec les langues de l'Afrique de l'Ouest ne m'a pas permis d'en avoir la maîtrise. Il m'a fallu voir pour entendre !

Dans un continent comme l'Afrique, page blanche pendant une grande partie de notre histoire, les idées les plus fantaisistes ont circulé sur les langues locales. Comment parler de respect des cultures, sans donner une priorité aux langues de l'Afrique ? Je vois les objections et je veux éviter de tomber dans les ornières dont mes collègues des sciences sociales ont peine à s'extirper : tant de langues, laquelle choisir, etc. Je voudrais que tous mes collègues assistent à la rencontre annuelle Euroswahili qui se tient en mai à Bayreuth et en sera à sa dix-septième édition en 2004. Organisée à l'origine pour l'Allemagne et les pays de langue allemande, la rencontre est devenue européenne, mais il n'est pas d'africaniste en Allemagne qui ne connaisse au moins une langue africaine ou ne reconnaisse l'importance d'en savoir une, et pas de bantouiste qui ignore le kiswahili. Cela vaut aussi pour les étudiants. On enseigne dans toutes les grandes universités les langues de l'Afrique : à Hamburg, Berlin, Leipzig, Mayence, Cologne, Bayreuth et dans les pays germanophones comme à Bâle, Vienne ou Zurich, mais aussi à Saint-Petersbourg et à Moscou. Nous avons, en France, du mal à comprendre comment un tel contact modifie le rapport à l'Afrique chez les étudiants et les rend plus apte à comprendre d'autres sociétés parce qu'ils ont fait l'effort de comprendre une autre langue. Pendant trois jours, une centaine de chercheurs, d'étudiants, de professeurs débattent, en kiswahili la plupart du temps, de questions liées à une grande culture africaine moderne. Des débats théoriques ont lieu dans une langue africaine entre des chercheurs venus de tous les pays et au nombre desquels les Africains ne sont qu'une toute petite minorité ! Etudier une langue n'est pas forcément parler, mais partager des moments d'apprentissage, comprendre comment se fait la phrase, de quoi l'échange est tissé, quels sont les concepts centraux du discours. Enfin, et pour nous ce point est important en France, il faut étudier les langues des autres, en français. C'est ce qu'avait compris le fondateur d'*Afrique et langage*, Maurice Houis. C'est aussi ce qu'il est de plus en plus difficile d'accomplir. Avant la récente méthode *Assimil* de kiswahili par exemple, il n'existait que les excellentes – mais introuvables ! – grammaires des Pères Blancs pour apprendre cette langue en France : je l'ai moi même apprise à l'aide d'un manuel en anglais, d'un dictionnaire en russe et d'une grammaire en italien. On pourrait multiplier les exemples : il est impossible au Rwanda aujourd'hui de trouver un dictionnaire usuel kinyarwanda- français dans les librairies et les professeurs de ce pays « trilingue » enseignent sans dictionnaire ! Je ne saurais recommander de telles méthodes ! Cette nuance échappe souvent aux zéloteurs de la francophonie, prisonniers des clichés dualistes (anglophonie contre francophonie) et qui ne voient pas que le domaine de la science est aussi une voie d'accès à l'Afrique. Si le rapport n'est que passionnel, l'évidence est dans le partage des émotions. Musique, danse, parure, masque, diraient tout : à quoi bon traduire ? publier des dictionnaires ?

En 1977 se tenait le festival de Lagos, *Deuxième Festival mondial des Arts du monde noir*. Wole Soyinka y présidait une session dans laquelle il proposait les résolutions de l'Union des écrivains des peuples africains, et notamment celle qui a trait aux questions linguistiques : « The scholar in African society ». Le futur prix Nobel y discute les recommandations du Deuxième congrès des écrivains et artistes noirs tenu à Rome en 1959, sous l'égide de la revue *Présence africaine*, où il fut recommandé de faire du kiswahili la langue de l'Afrique subsaharienne. Je m'intéresse depuis ces années, en partie sous l'influence de Wole Soyinka, à la littérature en kiswahili, qui en bonne logique devrait figurer l'avant-garde de la nouvelle littérature africaine que le futur prix Nobel appelle de ses vœux. Tel n'est pas exactement le cas, et qui connaît, en France, la littérature swahili ? Certes, deux romans (*Les Girofliers de Zanzibar*, 1986, et *Les enfants du faiseur de pluie*, 1996) ont été traduits, mais c'est peu.

J'ai beaucoup de difficultés à comprendre que l'on puisse revendiquer des principes et ne pas se sentir concerné par l'application que certains essaient d'en donner. Beaucoup d'écrivains africains me semblent avoir à l'égard de la production en langues africaines l'attitude des communistes français de naguère à l'égard de l'URSS : la patrie du socialisme réalisé ne les intéressait pas plus que les problèmes concrets de la littérature en kiswahili ne semblent concerner nombre des auteurs de motions sur la littérature en langues africaines. Comme si les réalisations de ces auteurs n'étaient pas à la hauteur des ambitions idéales – idéalistes – des promoteurs de motions volontaristes. Le vrai post-colonialisme est sans doute la manifestation allemande Euroswahili !

La figure de l'écrivain en langues africaines suscite l'indifférence, voire la condescendance. Les marques d'intérêt qui lui sont accordées sont surprenantes : il se voit considéré comme un barde ou un transcritteur de l'oralité. De tels travestissements sont censés valoir à l'écrivain en langue africaine une meilleure place dans l'histoire de la culture : étrange avatar récurrent de Thomas Mofolo, premier romancier africain (1907), dont les œuvres se retrouvent encore dans un récent volume sur les épopées orales, après avoir figuré dans les anthologies de littérature orale ou de littérature anglophone ! Il faut se rendre à l'évidence : le personnage de l'écrivain en langue africaine en tant que sujet historique n'a pas sa place sur la scène historique et culturelle du vingtième siècle de l'histoire de l'Afrique. Il est plus incongru que dépassé, plus déplacé, voire gênant, que ringard ! La figure de Ngugi Wa Thiongo, romancier anglophone se mettant à écrire en kikuyu – exemple suivi par Boubaçar Boris Diop, romancier sénégalais qui vient de publier son premier roman en wolof (*Doomi Golo*, 2003) après plusieurs romans en français – donne une modernité tonitruante à une pratique originale, dont les effets sont encore peu mesurés en français.

Etudier les littératures en langues de l'Afrique, c'est refaire de la philologie, c'est s'intéresser aux textes, et aux langues dans leurs rapports avec le livre, avec la tradition littéraire, dans laquelle évidemment l'oralité transcrite tient une place de choix. Elle n'est pas seule à tenir la place : il y a aussi la Bible, le Coran, Maria Corelli ou Rider Haggard, Sainte Thérèse et Conan Doyle... Cela suppose donc de se demander tout ce que des intellectuels locaux, des intellectuels ruraux, « organiques », des hommes respectables et admirables, pionniers de la culture dans leur langue et leur peuple, lisaient et écrivaient. L'appropriation de l'écriture et de la littérature ne s'est pas faite qu'à Paris ou à Londres : elle a eu lieu dans les îles Ukerewe ou à Abeokuta. Seulement son histoire est encore en partie à faire. Les urgences de la politique et du développement ont fait oublier que le contenu des humanités africaines doit être aussi fait de ces formes locales d'appropriation.

J'ai observé pendant les trois dernières décennies l'avancée des études francophones, c'est-à-dire la poursuite de l'enseignement du français en Afrique. Institutions, prix, projets soutiennent ces entreprises. Défendre la diversité culturelle, c'est défendre les langues et les cultures de l'Afrique, contre le français. La question se pose à Lubumbashi par exemple. Les travaux de Johannes Fabian ont montré l'importance du kiswahili au Shaba ; j'ai animé plusieurs stages d'écriture dans cette région. Mes étudiants savaient tous le kiswahili : nous avons discuté de traductions. Tous avaient appris cette langue durant leur scolarité secondaire dans les années 80, mais ils ne voyaient pas l'intérêt de continuer à la pratiquer ou à l'écrire. Or n'est ce pas une langue internationale ? Une langue interafricaine ? Tous ces débats n'ont pas de lieu dans la presse et l'université françaises, mais ils sont bien présents à l'esprit des jeunes chercheurs africains, dont on conçoit qu'ils s'interrogent sur le sens d'une pseudo-diversité toute en français, ou toute en anglais, ce qui est identique !

## **Africanisme et études africaines**

C'est précisément dans le rapport entre textes, langues, situations et personnes, que se constitue l'africanisme, parce que les études culturelles sont d'abord l'étude des relations, verbales et sociales. Le terme d'africanistique, venu de l'allemand (*Afrikanistik*), a un clair enracinement linguistique : celui qui étudie et parfois parle les langues de l'Afrique. La méthode est claire : ne pas séparer le travail de production et d'édition des textes, le travail proprement philologique, de l'analyse de leur situation historique et de leurs conditions d'énonciation. Je plaide ici pour la dimension humaniste des études africaines, qui dans notre pays semble avoir été oubliée. Des projets comme l'annonce récente (2003) du recrutement par l'université de Stanford d'un spécialiste du « secteur humaniste » (« Humanistic Field », *sic*) des études africaines paraissent fort exotique pour nous. Ce secteur humaniste est défini ainsi dans l'appel à candidatures : histoire de l'art, histoire, études religieuses, études littéraires... Voilà bien une définition du

champ qui nous conduit à revenir sur l'oeuvre de pionniers, dont l'oeuvre scientifique, toujours actuelle, s'est construite à partir de l'Afrique : Dietrich Westermann, Melville Herskovits et Georges Balandier.

Dietrich Westermann (1875-1956) est sans doute le plus grand africaniste de la première moitié du vingtième siècle. Missionnaire au Togo (1900-1905), colonie allemande avant la première guerre mondiale, il apprend l'ewe, rédige une grammaire et commence un dictionnaire qu'il mettra près de quinze ans à achever. Il entreprend aussi une oeuvre de linguiste comparatiste, classe les langues de l'Afrique et milite pour leur description systématique et leur comparaison. Il ne sépare pas le travail africaniste d'une défense des civilisations africaines, et il voit dans la culture ewe l'une des grandes cultures de l'Afrique. Pour lui, la linguistique mène à l'anthropologie et au développement. Premier président de l'Institut international africain, il incite vivement les Africains à écrire leurs langues. C'est ainsi qu'un pasteur de Ho, au Togo britannique, Kwasi Fiawoo, écrit en 1937 la première pièce de théâtre publiée dans une langue africaine, *Toko Atolia* (« La cinquième lagune »), traduite peu de temps après en allemand et en anglais. D. Westermann essaie aussi, à sa manière, de combattre les idées racistes qui se diffusent en Allemagne. Il publie *Autobiographies d'Africains*, ouvrage dans lequel il donne la parole à des intellectuels, des écrivains, des hommes d'Eglise africains, pour qu'ils racontent leur itinéraire. Cet ouvrage, traduit en français en 1943, a été récemment réédité au Togo (2001). Professeur à l'université de Berlin, il demeure à son poste, alors que son fils, pasteur, sera interné dans un camp pour antinazisme. Il part à la retraite en 1953. D. Westermann est le vrai fondateur de la linguistique africaine moderne. Disciple de Meinhof, il a dépassé son maître par l'ampleur de ses intérêts comparatistes et par son influence internationale. L'ouvrage qu'il rédige avec D. Baumann, *Les Civilisations de l'Afrique*, paru en 1948, est justement salué comme inégalé dans la recherche africaniste française de la même époque<sup>8</sup>. Il incarne une approche de la linguistique qui part de la description, mais se fixe pour but la mise par écrit, la traduction, l'entrée dans le monde de l'écriture, de l'alphabétisation, et donc un certain type de développement. Il a ouvert la voie à l'anthropologie linguistique, mais aussi à la fixation et à la littérisation des langues africaines.

Melville Herskovits (1895-1963), fondateur de l'Association américaine d'études africaines (1957) et du premier programme d'études africaines aux Etats-Unis, celui de l'université Northwestern en 1958, est l'un des maîtres de l'anthropologie moderne. Il a rédigé une thèse sur le royaume d'Abomey, avant de s'intéresser à l'apport africain au Nouveau Monde, qui donnera lieu à son ouvrage le plus célèbre : *The myth of the Negro past* (1941, traduit par *L'héritage du noir*). Lui aussi veut combattre les préjugés qui enferment les Noirs, américains notamment, dans un statut subalterne. La voie de l'anthropologie culturelle et la notion de relativisme culturel qu'il développe est un moyen puissant pour modifier les mentalités. Son travail théorique a été rassemblé dans un ouvrage, *Man and his works* (1948) intitulé en français *Les bases de l'anthropologie culturelle* (1960). Les concepts qu'il y propose, comme ceux de réinterprétation et d'acculturation, sont toujours acceptés aujourd'hui, parfois sous des noms différents, par exemple celui de transfert culturel.

La tradition des études africaines inaugurée par Melville Herskovits à Northwestern University est toujours vivante à l'occasion des conventions annuelles de l'African Studies Association (ASA), qui rassemblent des milliers de chercheurs, et auxquelles participent parfois quelques chercheurs français, qui seraient bien avisés de se demander ce qui suscite ce dynamisme : l'association a été à l'origine du développement des programmes d'études africaines aux Etats-Unis. Sait-on qu'il y a aujourd'hui près de 5000 étudiants américains qui étudient en Afrique noire<sup>9</sup>, soit près de cinq fois le nombre d'il y a dix ans : que viennent-ils chercher aujourd'hui ?

L'Amérique était anticolonialiste et généreuse du temps d'Herskovits et de Kennedy, au début des années soixante. Malgré la ségrégation raciale dans le Sud, malgré le Liberia, elle se considérait déchargée de toute responsabilité coloniale en Afrique : c'était pour Melville Herskovits la garantie d'une attitude scientifique plus indépendante de la part des chercheurs américains : on peut comprendre ce point de vue, sans nécessairement le partager ! Les Etats-Unis devaient connaître le reste du monde ; la loi sur la Défense (NDEA) finançait les programmes d'études africaines. Les membres du Corps de la Paix (*Peace Corps*) apprenaient l'ewe mieux que le français quand ils étaient au Togo. Ils allaient dans les villages alors que les volontaires du Service national (VSN), dont j'étais, enseignaient en ville et recevaient une solde plus élevée, façon comme une autre de les obliger à tenir leur rang. Nous étions sommés d'être dignes par l'attaché culturel, alors que les Américains inventaient leur propre version du costume africain : dashiki, boubou, sandale... Ils n'étaient pas moins visibles que nous, mais ils avaient bonne conscience : ils étaient plus proches d'une certaine version du peuple. De telles prétentions peuvent paraître exorbitantes. Il me semble qu'elles doivent aussi se juger à la qualité et à la quantité des travaux produits et, à cet égard, la position de Melville Herskovits, libérée de la tutelle coloniale et des carcans disciplinaires dans des centres d'aires culturelles, a suscité un très grand nombre de travaux excellents, comme en témoigne encore aujourd'hui la qualité des ouvrages présentés au prix qui porte son nom, jusqu'en 2003.

J'ai participé souvent au Congrès de l'association américaine, au cours des trois dernières décennies, et je me sens autorisé à apporter mon point de vue, cela d'autant plus que j'ai aussi assisté au congrès de 1969 qui devait voir l'association mise en cause gravement, et en quelque sorte renaître. C'était au Québec, à Montréal, hôtel de la Reine

<sup>8</sup> E. Coulibaly, in A. Piriou et E. Sibaud (1997 : 95).

<sup>9</sup> *International Herald Tribune*, 13 novembre 2003.

Elizabeth. Les associations françaises, japonaises étaient invitées à se joindre aux Canadiens et aux Américains. La délégation française comprenait des grands noms de l'africanisme et de la littérature africaine : il y avait Yambo Ouloguem, Tchikaya U Tamsi et Léon Damas. Côté universitaire : Georges Balandier, Samir Amin, Jacqueline Delange, Gérard Chaliand et beaucoup d'autres ; il y avait aussi la presse : Philippe Decraene, à l'époque chef du service africain du *Monde*, qui lui donna ce style si particulier de Journal officiel du « pré carré francophone ». Des étudiants participaient aussi et j'étais censé présenter une communication – une première pour moi ! – sur le nationalisme culturel, dans un atelier présidé par Janheinz Jahn, dont je critiquais vivement, dans mon texte écrit, les idées que je considérais fumeuses. J'étais un peu inquiet de ma rencontre, sur un tel thème, avec cet « africaniste » fameux, par ailleurs objet d'une grande notoriété en Amérique depuis l'édition par Random House de son livre, *Muntu*, déjà traduit en français (Paris, Le Seuil, 1963). Mes craintes étaient vaines : la conférence n'eut pas lieu. La conférence fut soudain bloquée par des militants noirs opposés à la guerre du Vietnam : l'association était, pour eux, un repaire de « vendus » à la CIA. De fait, la fondation Fairfield finançait des revues et des associations en Afrique, à travers le Congrès pour la liberté de la culture. Il n'y eut pas de sessions universitaires mais beaucoup de débats, de disputes, d'explications : j'ai beaucoup appris sur le sens d'un africanisme engagé en pleine guerre froide. Aujourd'hui, je ne condamnerais plus le Congrès pour la liberté de la culture ! « Liberté de la culture » : un beau programme !

Le travail de Georges Balandier sur les religions du Congo, *Sociologie de l'Afrique noire*, son essai autobiographique, *Afrique ambiguë*, ont marqué toute une génération de chercheurs qui ont trouvé dans le concept de « situation coloniale » un moyen de comprendre l'étrange dialectique entre culture et domination, dont les effets littéraires et linguistiques nous occupent. L'Afrique a beaucoup appris à Balandier, mais, à la différence des deux auteurs précédents, il n'a pas souhaité y inscrire son œuvre institutionnelle, bien qu'il ait été l'un des fondateurs du Centre d'études africaines de l'EHESS. Inventeur du terme de « tiers-monde », il n'a pas revendiqué le terme d'africaniste. Une certaine confusion terminologique s'est ensuivie. Alors que son collègue, l'historien Raymond Mauny, militait en 1970 pour la création d'un grand institut d'Afrique, qui faisait selon lui défaut à la France – il avait raison ! –, Georges Balandier a lancé des cohortes d'étudiants dans l'étude des sociétés politiques africaines en plein changement. Seulement, dans le climat intellectuel parisien des années soixante-dix, il était théoriquement plus rentable de disserter sur les luttes de classes au XVIIIe siècle dans les royaumes africains que de faire des « terrains » aux usines Peugeot de Kaduna. Jean-Pierre Dozon explique, avec un sens aigü de l'euphémisme, combien cette hyperthéorisation a détourné de l'Afrique concrète des chercheurs « rendus assez peu attentifs aux déclinaisons proprement étatiques et nationales des intérêts français en Afrique »<sup>10</sup>. De fait, Georges Balandier a, en partie, abandonné le terrain africain à de brillants idéologues. La cause de la liberté lui était chère, et il espérait seulement que certains disciples n'arriveraient jamais au pouvoir, comme il me le dit un jour, à Bordeaux en 1973, alors que je lui faisais remarquer combien il les citait dans *Sens et puissance* ! La catégorie universalisante de l'économie a, pour reprendre l'analyse pertinente de J.-P. Dozon, submergé les objets de recherche, aussi bien dans l'histoire que dans l'anthropologie. L'époque suivante a été celle où la catégorie du politique a remplacé la catégorie de l'économie, avec le même dédain pour les questions culturelles...

## Les années *Politique africaine*

La création de la revue *Politique africaine* – « Polaf » pour les initiés –, en 1980, a été la réponse d'une génération de jeunes chercheurs, emmenés par Jean-François Bayard, aux errements théoriques que je viens de mentionner. « Sans sous estimer les contraintes résultant du faible développement et des dominations économiques, j'ai mesuré à quel degré l'essentiel dépend du pouvoir. Il reste, plus que l'économie, l'intermédiaire par quoi tout se fait ou se définit, y compris dans la passivité ou le refus<sup>11</sup> ». Georges Balandier a ainsi fait partager sa conviction de la « centralité » du politique à de nombreux chercheurs : beaucoup, au sein de la revue, ont compris « exclusivité », à de rares exceptions près (Jean Copans, Christian Coulon, Denis Martin)... Pour ma part, préoccupé de « textes », j'ai conçu le politique comme un pôle, situé en tension avec le culturel, informant, voire déformant (la langue de bois, l'engagement, l'art officiel) les productions culturelles. L'analyse culturelle est d'abord l'analyse de formes : la morphologie est la base de cette anthropologie, soucieuse des formes verbales et visuelles. Les plaidoyers pour la culture, le dialogue des cultures, etc., oublient souvent de nous proposer une analyse concrète des productions culturelles des autres. Transcrire, traduire, éditer, reconstituer toute cette chaîne de production du sens est exigeant : la mise en texte du discours de l'autre est le fondement de cette pratique anthropologique.

D. Westermann, avec sa passion pour la description et l'écriture des langues orales, son intérêt pour la promotion de l'ewe, était un exemple précieux. La dignité africaine passait par cette dignité des langues : il ne reculait pas devant cette forme de militantisme et cette promotion par l'écriture. L'apport de Melville Herskovits était différent et se plaçait sur le terrain du contact des cultures : la notion de réinterprétation a été essentielle dans ce travail. Les Africains, au Nouveau monde, interprétaient en termes chrétiens des figures de leurs anciennes religions ; un écrivain

<sup>10</sup> J.-P. Dozon (2003).

<sup>11</sup> G. Balandier (1977: 280).

« anglophone » – Wole Soyinka, par exemple – interprétait des récits yoruba dans ses propres fictions. Les éléments culturels n'étaient pas des morceaux d'un jeu de lego : ils se modifiaient pour s'insérer dans d'autres ensembles qui leur donnaient sens. Tout était transfert et acculturation. Rien n'était moins culturaliste – au sens de refermé sur la culture ou une culture – que l'anthropologie de Melville Herskovits. Il est vrai qu'il se tenait à l'écart des questions de pouvoir et ce fut la critique que lui adressa Roger Bastide. Seulement la centralité du politique, qui prit le relais de l'économique, en est venue à recouvrir et à occulter la question des formes culturelles dans une partie de l'anthropologie africaniste française. L'africaniste français des années « polaf » est devenu quelqu'un qui ne s'occupe plus que de questions politiques. Le talent et le succès mérité de Jean-François Bayard ont donné une illustration éclatante de cette attitude. Pour beaucoup, dans cette perspective, les questions culturelles et linguistiques n'ont pas de place dans l'africanisme... Or, on ne peut distinguer les questions de francophonie de celles du pouvoir et l'on ne peut comprendre les sociétés sans connaître langues et langages religieux, tout ce que Georges Balandier avait bien montré. Dans l'équipe éditoriale de *Politique africaine*, j'ai essayé de maintenir ces exigences largement admises par les collègues dans la pratique éditoriale, beaucoup plus difficile à faire passer dans les pratiques universitaires ligotées dans le carcan des corporatismes disciplinaires.

De plus, les catégories universalisantes monocolors peuvent fonctionner à plein dans un système totalement centralisé comme le nôtre ! Les mécanismes du champ intellectuel français, et notamment son extraordinaire concentration à Paris, en particulier autour de la Maison des sciences de l'homme du boulevard Raspail, font que des personnalités comme Georges Balandier pouvaient jouir d'un énorme pouvoir institutionnel : à l'ORSTOM (aujourd'hui IRD), à l'ENS, au CNRS, à l'EPHE, à la Sorbonne... Ne lui échappa que le Collège de France : le successeur de Gurvitch ne pouvait sans doute pas succéder à Raymond Aron. L'anthropologie politique s'est vulgarisée en science politique. Par défiance envers les entreprises politiques de la coopération et de la francophonie, linguistes et anthropologues ont abandonné le terrain aux historiens, plus assurés de leur poids institutionnel, mais ne jurant plus, à de trop rares exceptions (Jean-Pierre Chrétien, par exemple) que par l'histoire économique. L'histoire culturelle a été abandonnée. Il est étrange qu'un Anglais ait produit l'étude la plus pertinente sur l'assimilation au Sénégal<sup>12</sup>, une Néerlandaise l'histoire politique de ce pays<sup>13</sup> et une Américaine l'étude sur la culture d'une métropole aussi francophone que Brazzaville<sup>14</sup>. Les thématiques de l'histoire culturelle ont disparu alors même que la culture française (langue, mais aussi mode, cuisine, style politique) se répandait dans une partie de l'Afrique. Le grand apport de l'anthropologie culturelle, le relativisme, a été oublié, dans la promotion de la francophonie. Les langues africaines ont été vues comme des vestiges.

## Anthropologie partagée et mise en texte...

La connaissance s'acquiert par la conversation plus que par l'observation. Converser avec les Africains, parler leur langue ou comprendre leur version de la nôtre. Une communauté parlante est une communauté interprétante. Elle demande que le discours de l'autre reçoive le statut de texte, et non celui de donnée. Jean Rouch, dans son œuvre cinématographique et anthropologique, a constitué, sous le signe de l'anthropologie partagée, ce type de savoir appuyé sur l'échange : le texte théorique donné par Jean Rouch dans le volume sur la *Notion de personne en Afrique noire* (1973) est fondateur d'une autre relation à l'Afrique, dont le cinéma a été la première traduction, mais dont le théâtre, les arts de la performance, la littérature, les arts du verbe peuvent encore vivre aujourd'hui :

« Cet ethno-dialogue permanent me paraît l'un des plus intéressants biais de la démarche ethnographique aujourd'hui : la connaissance n'est plus un secret volé, dévoré ensuite dans les temples occidentaux de la connaissance, elle est le résultat d'une quête sans fin où ethnographiés et ethnographes s'engagent sur un chemin que certains d'entre nous appellent déjà l'anthropologie partagée<sup>15</sup>. »

Son œuvre, marquée en Afrique par ces films majeurs que sont *Moi un Noir* et *Les Maîtres fous*, est pour moi la grande œuvre de l'africanisme français. Ce que les films nous apportent est le fruit d'une longue conversation entre filmeurs et filmés. Le travail s'inscrit dans l'histoire d'une relation : il peut être l'objet d'une connaissance. Cet apport théorique du cinéma a une valeur générale : le produit, le film, est tout entier le résultat du processus, de la relation, de la qualité de la conversation. La révolution esthétique et politique que constitue la prise de parole d'un Africain dans un film qu'il commente en son nom propre (*Moi un Noir*, 1957) signale l'avènement de l'anthropologie partagée : de l'échange verbal sort un autre regard. En parlant on voit les choses différemment. Jean-Luc Godard ne s'y est pas trompé qui fait de ce film l'une des œuvres essentielles de l'histoire du cinéma<sup>16</sup>. Cette poétique de la relation est le

<sup>12</sup> M. Crowder (1968).

<sup>13</sup> G. Hesselting (1985).

<sup>14</sup> P. Martin (1995).

<sup>15</sup> J. Rouch (1973).

<sup>16</sup> J.-L. Godard (1997).

premier moyen de connaissance de l'Afrique : nous sommes loin de la folie et de la passion ! Ou peut-être Jean Rouch a su théoriser sa propre passion... Pas de plus belle reconnaissance de cet apport que l'entretien entre Dobi, la jeune tchadienne, et Depardon, dans son film *Afrique comment ça va avec la douleur*. Dobi était l'une des héroïnes du film *La Captive du désert*, qui essaie de raconter la captivité de Françoise Claustre. Depardon a failli à sa promesse pendant longtemps en ne montrant pas son film aux villageois, ses acteurs. Il est de retour : Dobi lui fait des reproches, il est gêné, mais il y a entre eux un vrai dialogue. Une mouche se promène sur le visage de Dobi et Depardon ne cesse pas de filmer : dans la fiction il n'y a pas de mouches, mais dans des moments partagés, il y a des mouches ! Dobi, c'est *Moi, une Noire*, écoutée par le cinéaste.

La leçon a été comprise par Depardon, mais l'apport théorique est resté trop confiné dans le domaine du cinéma, alors qu'il a une valeur générale, comme le remarque Karin Barber :

« La perspective de recherche entrevue par Jean Rouch a été récemment renforcée par un fort courant théorique dans l'ethnographie américaine et les études de performance. Clifford et Marcus ont proposé que la rencontre ethnographique ne soit pas seulement participante, mais implique l'ethnographe dans une relation de collaboration, ouverte et dialogique avec ses interlocuteurs... La performance est le moyen par lequel les gens réfléchissent sur leur condition, définissent ou se réinventent eux mêmes et leur monde social, et renforcent, résistent ou subvertissent l'ordre social dominant. Et en même temps le terrain est à sa façon une performance<sup>17</sup>. »

L'africanisme, dans sa définition première, générale, ouverte aux arts et aux langues, a subsisté après les indépendances africaines dans quelques lieux hors norme comme le CNRS, en partie grâce à des individualités. Jean Rouch, Michel Leiris, Pierre Verger, Gilbert Rouget, mais aussi Simha Arom et Maurice Houis étaient au CNRS : l'originalité de toutes leurs recherches consistait en un étroit rapport entre textes et terrains, qu'il s'agisse de cinéma, de musique, de rite ou de poésie. La catégorie universalisante d'africanité n'était justement pas opératoire dans ces travaux parce la diversité des formes culturelles et musicales empêchait toute velléité de discours général.

Le terme d'africanisme est opaque chez nous. Amputé dans son extension géographique des études sur l'Éthiopie et de l'égyptologie – qui, comme on le voit de plus en plus, est en relation étroite avec le reste de l'Afrique –, il est aussi privé de plusieurs disciplines relevant de ce « *humanistic field* » : 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. En fait, c'est un abus de langage que de considérer comme africanisme les seules disciplines des sciences sociales qui ont utilisé l'Afrique francophone comme laboratoire théorique dans les années soixante-dix. Le terme doit garder son extension interdisciplinaire et non s'appliquer seulement aux sciences sociales. Une telle restriction induite de son usage contribue, de plus, à accroître l'isolement de la recherche française et ne correspond en rien aux dynamiques nouvelles du continent. Après tout, la créativité religieuse, culturelle, musicale, linguistique fait partie de ces apports africains qu'il convient de comprendre, voire de mettre en valeur. Pourquoi refuser alors une approche plus pragmatique, relevant des « *African studies* », des études africaines ?

Je voudrais dans les pages qui suivent faire revenir dans le champ de nos intérêts quelques-uns des problèmes culturels de ces années, dans ma perspective propre, à travers des acteurs culturels, des lieux, des rencontres qui s'ordonnent autour de cette double dimension fondatrice : celle de la conversation et du terrain, celle de l'édition et des textes. Après les catégories universalisantes de l'économie dans les années soixante-dix, puis du politique dans les années « Polaf », la décennie suivante, je crois qu'il faut en revenir aux questions culturelles, en les abordant d'une manière neuve en termes de dialogue, de relation, en termes de performance culturelle. Des travaux originaux issus de cette approche renouvellent les perspectives de l'anthropologie culturelle, comme le livre remarquable de Kelly Askew sur la Tanzanie, *Performing the nation: Swahili music and cultural politics in Tanzania* (Chicago, 2002) :

« Peut-être n'est-ce pas une coïncidence si la Tanu débordait de poètes, de danseurs, de musiciens et d'artistes. Et peut-être cela a-t-il quelque rapport avec le fait que la Tanzanie – malgré contradictions et défis – a réussi comme nation là où beaucoup de ses voisins ont échoué<sup>18</sup>. »

Un imaginaire national, contradictoire, cacophonique, est clairement à l'œuvre en Tanzanie, mais peut-être aussi en République démocratique du Congo (RDC), où il expliquerait que le pays n'ait pas éclaté malgré le démembrement de l'État : cet imaginaire a un effet politique. Pourquoi certaines sociétés tiennent-elles ensemble, malgré l'effondrement des États ? Toute une série de travaux récents portent sur ces phénomènes culturels. Les questions de la musique, de la mode font l'objet de travaux dont les références sont à chercher dans les théories de la performance, c'est-à-dire de la mise en scène d'actes de langage, voire leur effet imaginaire : le texte représenté, énoncé, tel est notre objet de recherche. A la vision holiste du culturalisme, les études de performance substituent des tableaux de la société

<sup>17</sup> K. Barber, in K. Barber, J. Collins et A. Ricard (1997: xii).

<sup>18</sup> K. Askew (2002 : 290).

faits de multiples actes poétiques, souvent verbaux, dont l'effet social et politique est bien une « performance » culturelle et politique. Elles n'oublient pas les rapports de domination culturelle et l'échange inégal des mots et des images entre le Nord et le Sud, mais elles prennent au sérieux les textes produits par les acteurs culturels, donc sociaux, du Sud.

L'oeuvre de Johannes Fabian<sup>19</sup>, non traduite en français, alors qu'elle porte en grande partie sur le Congo, nous apparaît centrale dans cette recherche, tout comme celle de Karin Barber sur les Yoruba<sup>20</sup> ou celle de David Coplan sur les Basotho<sup>21</sup>. Tous ces travaux conduits depuis plusieurs décennies ont renouvelé l'approche des questions culturelles, mais sont restés trop ignorés en France. Le décalage croissant entre les perspectives de ces chercheurs, qui ont renouvelé les études africaines, et l'ignorance française de ces questions, est un sujet d'étonnement et d'inquiétude pour moi : il s'agit d'une forme d'exception culturelle qui n'est en fait qu'un provincialisme germanopratin détestable. Ces travaux constituent le nouveau socle théorique de mon projet, et à mon sens la véritable descendance de D. Westermann et de Melville Herskovits : Karin Barber a reçu le prix Herskovits en 2001 pour son livre *The generation of plays*.

La clé de l'analyse est ici dans l'étude du dialogue et de la relation. Seulement, comment s'y prendre ? La réponse de Karin Barber, de Johannes Fabian et de David Coplan, qui est aussi la mienne, porte un nom : la production et l'étude de textes. Il peut s'agir d'une œuvre picturale, d'un récit de vie, d'une transcription d'entretien.

Le point commun méthodologique est l'édition de textes, recueillis sur le terrain, soit enregistrés et transcrits, soit manuscrits, voire publiés et édités. J'ai la faiblesse de penser que cette méthode d'analyse a été délaissée : les recueils de contes, par exemple, ont servi à illustrer des modèles structuraux ou à constituer des recueils de phonèmes : très peu de textes dans l'anthropologie française ont mis en situation de discours l'Afrique contemporaine, à la façon de Rouch. Les travaux du groupe de Geneviève Calame-Griaule ont porté sur le conte et se sont trop tenus à l'écart de l'Afrique d'aujourd'hui. Où trouver par exemple un recueil de chansons congolaises, transcrites et traduites en français ? On sait que Karin Barber a travaillé sur les Oriki, les devises des Yoruba, avant d'éditer et d'analyser un corpus théâtral ; Johannes Fabian a commencé par éditer les textes produits dans le mouvement religieux de la Jamaa qui suivait les intuitions du père Tempels, auteur de la *Philosophie bantoue*. Ensuite, Johannes Fabian a édité une pièce de théâtre produite autour d'un proverbe par un groupe de Lubumbashi, Mufwankolo. Aussi bien dans le cas du théâtre yoruba que dans le cas de Mufwankolo, il s'agit de spectacles oraux, dont la mise par écrit relève de l'ethnologue. Cette mise en texte n'est pas une fabrication : elle est seulement l'actualisation de cette textualité virtuelle dont le travail oral nous donne des exemples. De plus, le premier texte édité par Johannes Fabian était en fait le corpus écrit des notes du groupe religieux. Enfin, David Coplan a enregistré et commenté les chants de mineurs sotho.

Aussi bien chez les Yoruba que chez les Lushois – gens de Lubumbashi – ou chez les Basotho, que ce soit en yoruba, en kiswahili ou en sesotho, nous avons des textes de l'Afrique contemporaine qui sont les produits de ces performances culturelles, par lesquelles les « gens » réfléchissent sur leur condition, se définissent et se réinventent à l'intérieur de leur monde social. Réfléchir sur la performance, la conversation, le dialogue, c'est d'abord éditer des textes, les commenter, les interpréter. La discipline philologique ressurgit là où l'on ne l'attendait pas : sur le terrain de l'ethnographie de la performance ! Je peux aussi considérer que les travaux de Westermann et d'Herskovits, en particulier ont été en partie des travaux d'édition : j'ai mentionné le livre *Autobiographie d'Africains*, qui met en texte des expériences de vie et invente le genre du récit de vie. D. Westermann voulait donner la parole aux Africains, montrer la diversité de leurs trajectoires et il a produit ces textes. Herskovits s'est intéressé à la culture du royaume d'Abomey et il a organisé le recueil de tous les récits dahoméens, *A Dahomean narrative* (1966). Tentative pionnière par son ampleur et par la qualité de l'analyse appuyée sur la connaissance ethnographique, à laquelle manque cependant la reconnaissance de la relation impliquée dans le processus de transcription-traduction.

L'Afrique offre une spécificité importante pour notre propos : d'avoir été connue et conquise au moment où l'évolutionnisme s'imposait comme théorie scientifique, et donc de s'être vue tout de suite rangée au dernier échelon de l'humanité. Langues, religions, pratiques ont été comprises en fonction de ce schéma interprétatif dont nous avons du mal à nous déprendre. Un projet cohérent de connaissance de l'Afrique unit la démarche anthropologique, sa pratique du terrain, la méthode de l'entretien à la tradition philologique d'édition et de commentaires textuels. De plus, dans ma perspective, l'auteur et l'œuvre sont des unités d'analyse que l'on ne peut évacuer. Tel est pour moi le sens d'une démarche africaniste, dont je prétends qu'elle n'a rien à voir avec le culturalisme, non plus qu'avec une quelconque science sociale (au singulier ou au pluriel), mais qu'elle fonde un élargissement des disciplines des Humanités vers un nouveau continent qui a tout l'avenir devant lui. Le grand moment des enquêtes orales est passé : aujourd'hui, les spécialistes des études de textes peuvent aussi trouver en Afrique un terrain pour leur disciplines. Il ne s'agit donc pas de rechercher l'africanité, mais de prendre acte du mépris dans lequel l'Afrique a été tenue, de l'ignorance dont elle est l'objet, des lacunes de nos connaissances, et de répondre à cette situation par une pratique du terrain, entendue comme l'état d'esprit qui fait préférer la conversation au questionnaire ! La conversation, puis la transcription, produit les

<sup>19</sup> J. Fabian (1971 ; 1990 ; 1997).

<sup>20</sup> K. Barber (1991 ; 2000).

<sup>21</sup> D. Coplan (1994).

documents écrits que nous pouvons éditer, commenter et interpréter. La philologie africaniste a voulu brûler les étapes au début du siècle. Meinhof croyait avoir tout compris parce qu'il n'y avait pour lui que peu à comprendre. Aujourd'hui, nous sommes mieux armés pour commenter et interpréter.

## Bibliographie

- Adam Adam Shafi, 1986, *Les Girofliers de Zanzibar*, Paris, Karthala, (traduction française de *Kasri ya Mwinyi Fuad*, Dar es Salaam, 1978)
- Amselle J.-L. et Sibeud E. (dir.), *Maurice Delafosse, entre orientalisme et ethnographie. L'itinéraire d'un africaniste (1870-1926)*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1998.
- Askew K., *Performing the nation : Swahili music and cultural politics in Tanzania*, Chicago, Chicago University Press, 2002.
- Balandier G., « Littératures de l'Afrique et des Amériques noires », dans Raymond Queneau (dir.), *Histoire des littératures* 1, Encyclopédie de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1955, p. 1537-1567.
- Balandier G., *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, Paris, PUF, 1955.
- Balandier G., *Afrique ambiguë*, Paris, Plon, coll. « Terre humaine », 1957.
- Balandier G., *La vie quotidienne au Royaume de Kongo*, Paris, Hachette, 1965.
- Balandier G., *Sens et puissance*, Paris, PUF, 1973.
- Balandier G., *Histoires d'autres*, Paris, Stock, 1977.
- Balandier G., *Civilisés, dit-on*, Paris, PUF, 2003.
- Barber K., "Popular Arts in Africa", *African Studies Review*, 30 (3), 1987, p. 1-79.
- Barber K., *I could speak until tomorrow. Oriki, women and the past in a Yoruba town*, Edimbourg, Edimbourg University Press et International African Institute, 1990.
- Barber K., Collins J. et Ricard A., *West African popular theater*, Bloomington, Indiana University Press, 1997.
- Barber K., *The generation of plays, Yoruba popular life in theater*, Bloomington et Oxford, Indiana University Press et James Currey, 2000.
- Bastide R., « Mémoire collective et sociologie du bricolage », *L'Année Sociologique*, vol. 21, 1970, p. 65-108 ; reproduit dans *Bastidiana*, n° 7-8, juillet-décembre 1994, p. 209-242.
- Bauman R. et Briggs C.L., « Poetics and performance as critical perspectives on language and social life », *Annual Review of Anthropology*, 19, 1990, p. 59-88.
- Baumann H. et Westermann D., *Les peuples et les civilisations de l'Afrique, suivi de Les langues et l'éducation*, Paris, Payot, 1962.
- Bayart J.-F., *L'Etat en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard, 1989.
- Bureau J., *Marcel Cohen et ses successeurs, ou cent ans d'études éthiopiennes en France*, Addis-Abeba, Maison des études éthiopiennes, ambassade de France en Ethiopie, 1997.
- Chrétien J.-P., *Le défi de l'ethnisme. Rwanda et Burundi (1990-1996)*, Paris, Karthala, 1997.
- Chrétien J.-P. (dir.), *Rwanda, les media du génocide*, Paris, Karthala, 2002.
- Copans J., *La longue marche de la modernité africaine*, Paris, Karthala, 1998 (2e éd. augmentée).
- Coplan D., *In Township tonight !, Musique et théâtre dans les villes noires d'Afrique du sud*, Paris, Karthala, 1992 (1e éd. 1985).
- Coplan D., *In the time of cannibals. The word music of South Africa's Basotho migrants*, Chicago, University of Chicago Press, 1994.
- Crowder M., *Senegal : a study of French assimilation policy*, Londres, Methuen, **date**.
- de La Guérvrière J., *Les fous d'Afrique : histoire d'une passion française*, Paris, Seuil, 2001.
- Depardon R., *Afrique, comment ça va avec la douleur*, film documentaire, 1996, 2h45.
- Dozon J.-P., *Frères et sujets : la France et l'Afrique en perspective*, Paris, Flammarion, 2003.
- Fabian J., *Jamaa. A charismatic movement in Katanga*, Evanston, Northwestern University Press, 1971.
- Fabian J., *Language and colonial power. The appropriation of Swahili in the former Belgian Congo*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.
- Fabian J., *Power and performance: Ethnographic explorations through proverbial wisdom and theater in Shaba, Zaire*, Madison, the University of Wisconsin Press, 1990.
- Fabian J., *Remembering the present. Paintings and popular history in Zaire*, Berkeley, University of California Press, 1996.
- Falgayrettes-Leveau C. (dir.), *Arts d'Afrique*, Paris, Musée Dapper/Gallimard, 2000.
- Falgayrettes-Leveau C. (dir.), *Parures de tête. Hairstyles and headdresses*, Paris, Musée Dapper, 2003.
- Fiawoo K.F. « Toko Atolia », *Mitteilungen der Ausland-Hochschule an der Universität Berlin*, Afrikanische Studien 3, 1937, p. 1-53.

- Fiawoo K.F. *The fifth landing stage*, trans. from Ewe by the author, Londres, Longmans, 1943.
- Gerhardt L., «The place of Carl Meinhof in African linguistics », *Afrika und Ubersee*, 78, 1995, p. 163-175.
- Godard J.-L., *Histoire(s) du cinéma*, Paris, Gallimard, 1998, 4 vol.
- Herskovits M., *The myth of the Negro past*, New York, 1941 (traduction française : *L'héritage du Noir*, Paris, Présence africaine, 1959).
- Herskovits M., *Man and his works*, New York, 1948 (traduction française : *Les bases de l'Anthropologie culturelle*, Paris, Payot, 1960).
- Herskovits M. et Herskovits F., *A Dahomean narrative*, Evanston, Northwestern University Press, 1958.
- Hesseling G., *Histoire politique du Sénégal*, Paris et Leiden, Karthala et Afrika Studiecentrum, 1985.
- Houis M., *Anthropologie linguistique de l'Afrique noire*, Paris, PUF, 1971.
- Jahn J., *Muntu*, Paris, Seuil, 1961 (traduit de l'allemand).
- Jewsiewicki B. (dir.), *Art et politiques en Afrique noire*, Association canadienne des études africaines, Safi, 1989.
- Jewsiewicki B. (dir.), *Naître et mourir au Zaïre, un demi siècle d'histoire au quotidien*, Paris, Karthala, 1993.
- Jeyifo B., *The Yoruba popular travelling theater of Nigeria*, Lagos, Nigeria Magazine Publication, 1984.
- Kitereza A., *Les enfants du faiseur de pluie*, Paris, L'Harmattan/Unesco, 1996 (traduit du kiswahili : *Bwana Myombekere na Bibi Bugonoka*, Dar es Salaam, 1980).
- Leiris M., *Miroir de l'Afrique*, textes sur l'Afrique rassemblés et présentés par Jean Jamin, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 1996.
- Martin Phyllis, *Leisure and society in colonial Brazzaville*, Bloomington, Indiana university Press, 1995.
- Mauny R., *Les siècles obscurs de l'Afrique noire*, Paris, Fayard, 1970.
- Möhlig W.J.G., « Diedrich Westermann : pionnier de la recherche sur la culture ewe », in **Prénom** Riesz et A. Ricard (dir.), *Le champ littéraire togolais*, Bayreuth, 1991, p. 67-82.
- Mofolo T., *L'homme qui marchait vers le soleil levant*, Bordeaux, Confluences, 2003 (traduction française de : *Moeti oa Bochabela*, 1907).
- Osofisan F., « Discours (peu) académique : les Humanités contribuent-elles à l'humanisation ? », *Politique africaine*, 13, 1984, p. 65-78.
- Piriou A. et Sibeud E. (dir.), *L'africanisme en questions*, Paris, EHESS, Centre d'études africaines, 1997.
- Ranger T., *Dance and society in Eastern Africa, 1890-1970: The Beni Ngoma*, Londres, Heinemann Educational Books, 1975.
- Ricard A., *Théâtre et nationalisme*, Paris, Présence africaine, 1972.
- Ricard A., *Livre et communication au Nigeria*, Paris, Présence africaine, 1975.
- Ricard A., *L'invention du théâtre: le théâtre et les comédiens en Afrique noire*, Paris/Lausanne, L'Age d'homme, 1987.
- Ricard A., « Les Humanités peuvent contribuer à l'humanisation ? », *Politique africaine*, 39, 1990, p. 124-134.
- Ricard A., *Littératures d'Afrique noire : des langues aux livres*, Paris, CNRS/Karthala, 1995.
- Ricard A., *Ebrahim Hussein : théâtre swahili et nationalisme tanzanien*, Paris, Karthala, 1998.
- Rouch J., *La religion et la magie songhai*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1989 (1<sup>ère</sup> éd., 1954), suivi de *La notion de personne en Afrique noire* (1<sup>ère</sup> éd., 1973).
- Rouget G., *La Musique et la transe*, Paris, Gallimard, 1980.
- Schicho W. et Ndala M., *Le groupe Mufwankolo*, Institut d'Africanistique et d'Égyptologie, Vienne, 1981.
- Smith S., *Négrologie. Pourquoi l'Afrique meurt*, Paris, Calmann-Lévy, 2003.
- Soyinka W., « Towards a true theater », 1962, reprint in Y. Ogunbiyi (ed.), *Drama and theater in Nigeria, a critical source book*, 1981, p. 457-461.
- Soyinka W., *A dance of the forests*, Londres/Ibadan, Oxford University Press, 1963.
- Soyinka W., *The lion and the jewel*, Londres/Ibadan, Oxford University Press, 1963.
- Soyinka W., *Idanre and other poems*, Londres, Methuen, 1967.
- Soyinka W., *The man died*, Londres, Rex Collings, 1972 (traduction française : *Cet homme est mort*, Paris, Belfond, 1986).
- Soyinka W., *The bacchae of Euripides*, Londres Methuen, 1973.
- Soyinka W., *Poems of Black Africa*, Londres, Heinemann, 1975.
- Soyinka W., *Myth, literature and the African world*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976.
- Soyinka W., *Ake*, Londres, Rex Collings, 1984.
- Soyinka W., *Que ce passé parle à son présent*, Paris, Belfond, 1986.
- Soyinka W., *Cycles sombres*, Paris, Silex, 1987.
- Soyinka W., *Ibadan, the Penkelemes years. A Memoir : 1946-1965*, Londres, Methuen, 1994 (traduction française : *Ibadan, les années pagaille*, Arles, Actes Sud, 1997).
- Soyinka W., *The burden of memory, the muse of forgiveness*, New York, Oxford University Press, 1999.
- Szombati-Fabian I. et Fabian J., « Art, history and society: popular painting in Shaba, Zaire », *Studies in Anthropology of Visual Communication*, 3 (1), 1976, p. 1-21.
- Verger P., *Notes sur le culte des orisa et vodun*, Dakar, IFAN, 1957.

- Waterman C., *Juju, A social history and ethnography of an African popular music*, Chicago, University of Chicago Press, 1990.
- Westermann D., *Grammatik der Ewe Sprache*, Berlin, 1907.
- Westermann D., *Eweŋfala, or Ewe-English dictionary*, Berlin, Dietrich Reimer, 1928.
- Westermann D., *A study of the Ewe language*, Londres, Oxford University Press, 1930.
- Westermann D., *Afrikaner Selbstdarstellungen Afrikanischer Eingeborener aller Bildungsgrade und Berufe und aus allen Teilen Afrikas*, Essen, Essener Verlagsanstalt, 1938 (traduction française, 1943 ; nouvelle édition, *Autobiographies d'Africains*, Lomé, 2001).