

VALENTIN-YVES MUDIMBE

L'INVENTION

DE

L'AFRIQUE

GNOSE, PHILOSOPHIE ET ORDRE DE LA CONNAISSANCE



HISTOIRE • POLITIQUE • SOCIÉTÉ

PRÉSENCE AFRICAINE

L'invention de l'Afrique
Gnose, philosophie et ordre de la connaissance

Valentin-Yves Mudimbe

L'invention de l'Afrique
Gnose, philosophie et ordre de la connaissance

Traduit de l'anglais par Laurent Vannini

Présence Africaine Éditions
25 bis, rue des Écoles – 75005 Paris

Collection
Histoire, politique, société
dirigée par Mamadou Diouf

© Présence Africaine Éditions, 2021
ISBN : 978-2-7087-0950-8

À la mémoire de James S. Coleman

Mors ipsa beatior inde est, quod per
Cruciamina leti via panditur ardua iustis, et ad
Astra doloribus itur.

Prudentius, Hymnus Circa Exequias Defuncti

Préface

Étrange destin que celui de la trajectoire du livre de Valentin-Y. Mudimbe, *L'invention de l'Afrique* (1988). Il est écrit par un des grands intellectuels de sa génération, celle qui a vingt ans au moment de la décolonisation des empires européens d'Afrique. Il est reconnu comme l'un des plus fins analystes des sciences sociales, des humanités classiques et modernes et de la philologie ; il est aussi un romancier hors pair. Pourtant, il a fallu une génération pour traduire son livre dans la langue et les traditions intellectuelles francophones qui l'ont nourri. Mudimbe explore trois territoires épistémologiques, la philologie grecque et latine, les bibliothèques religieuses et l'ethnographie coloniale pour s'en prendre avec une certaine allégresse aux littératures en quête d'une Afrique « vernaculaire », d'une modernité néopharaonique inaugurée par une Égypte ancienne triomphante, remise sur ses pieds africains, qui fit la leçon aux Grecs, pour établir une production intellectuelle détachée du monde occidental.

L'invention de l'Afrique s'inscrit résolument dans les sillons ouverts par *L'odeur du père : essai sur des limites de la science et de la vie en Afrique noire*¹. Il approfondit et recadre son objet qui consiste à identifier, décrypter et déchiffrer les questions qui sont « susceptibles d'éclairer les liens complexes qui, aujourd'hui, plus fortement hier, arriment l'Afrique à l'Occident, déterminant ainsi non seulement les attitudes d'être mais aussi l'exercice de la

1. Paris, Présence Africaine, 1982.

pensée, des pratiques de connaissance et les manières de vivre »². L'aventure telle que la qualifie Mudimbe est une archéologie de la production des connaissances africanistes et « africanisées ». La question qui le préoccupe est ce qui rend possibles les commentaires historiques, anthropologiques et religieux sur l'Afrique. Plus précisément ses interrogations portent sur leur constitution en tant que système de connaissance, le style, la forme et le contenu de cette connaissance et enfin, les questions philosophiques majeures qui en émanent. Plus précisément, il mène une investigation serrée sur l'ordre épistémologique occidental et ses modes d'analyses qui selon lui, se retrouvent dans les approches qui se réclament de l'afrocentrisme et des authentiques traditions africaines. Dans le chapitre 5, « la patience de la philosophie », il sanctionne trois domaines d'investigation pour la philosophie africaine : l'ethnophilosophie, la philosophie politique ou idéologique et la philosophie critique qui est la seule pratique qui mérite la qualification de philosophique. À l'intérieur de cette tradition autocritique et critique, il identifie la tradition éthiopienne, la tradition empiriciste de pays africains anglophones, la tradition déconstructionniste et l'universalisme marxiste. Mudimbe procède à une critique de l'ethnophilosophie et à un tour d'horizon des débats sur la philosophie africaine et des conditions de sa possibilité. Selon lui, la possibilité même de la philosophie afri-

2. *L'odeur du père*, avant-propos, p. 11. La poursuite de la réflexion entre *L'odeur du père* et *L'invention de l'Afrique* est ainsi attestée par la lecture de l'un des pères fondateurs des études africaines et de l'inclusion de la tradition orale dans les opérations historiographiques, l'historien belge Jan Vansina. N'écrit-il pas, dans sa biographie intellectuelle que « [Mudimbe] affirme que les idées et les interprétations de "l'Afrique" et de la culture africaine revendiquées par les intellectuels africains sont le produit des sciences sociales et humaines européennes et nord-américaines, que ces disciplines manquent de validité scientifique et qu'elles ne sont que l'expression d'axiomes culturels et de valeurs particuliers » ? (*Living with Africa*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1994, p. 219.)

caine constitue la condition autocritique qui rend possible la discipline elle-même.

De manière plus générale et plus ambitieuse, *L'invention de l'Afrique* est une enquête sur les fondements du discours sur l'Afrique. L'enquête met l'accent d'une part sur les procédures externes en examinant les trois narrations – alimentées par l'anthropologie, l'histoire et les commentaires religieux – qui ont contribué à l'invention d'une Afrique primitive, du XVII^e au XIX^e siècle : les récits exotiques des voyageurs ; les interprétations philosophiques relatives à la hiérarchie des civilisations et la recherche anthropologique du primitif et de la primitivité d'une part et, d'autre part, elle fait aussi cas des systèmes de pensée traditionnels et de leurs relations avec la connaissance comme genre normatif. Suivant à la trace les pistes ouvertes par Michel Foucault sur la théorie du « soi occidental » pour l'Occident et par Edward Saïd³ sur la construction de « l'autre », l'Oriental dans son cas, Mudimbe explore la tension dialectique entre le « soi occidental » (*same*) et « l'autre » telle qu'elle est mise en scène dans le discours sur l'Afrique. Il introduit avec brio l'Afrique, les multiples récits qui en rendent compte pour mettre à l'épreuve les catégories mises en circulation, pour extraire la discussion de sa détermination géographique, avec son centre, l'Occident et ses périphéries, les sociétés non occidentales. Mettre le doigt sur les connexions et les déconnexions pour déterminer précisément les conditions de production d'un savoir africain du monde et dans le monde est le défi que relève le livre.

3. Sur l'influence de Foucault et de Saïd sur les études coloniales, se référer à Frederick Cooper, *Colonialism in Question. Theory, Knowledge and History*, Berkeley, University of California Press, 2005. Cooper reconnaît que *L'invention de l'Afrique* a lancé un défi aux africanistes en les invitant à examiner les manières dont « la bibliothèque coloniale » a contribué à la construction du concept d'Afrique. Voir chapitre 2, note 14, p. 244.

Mudimbe revendique fortement dans son introduction la filiation entre *L'autre face du royaume*⁴ et *L'odeur du père*, en observant que sa « thèse majeure est demeurée la même en ce qui concerne la forme analogique des sciences sociales. Ces disciplines ne fournissent pas une réelle compréhension des *Weltanschauungen* étudiées. On peut pourtant dire que c'est dans ces mêmes discours que les mondes africains ont été établis comme réalités pour la connaissance »⁵. L'enjeu principal de l'enquête qu'il mène, interroge les conditions du « [...] maintien et l'épanouissement par l'adaptation, ou la réduction et la mort pure et simple d'expériences sociohistoriques singulières »⁶. La complexité de la situation actuelle, poursuit-il, se manifeste dans « l'occidentalisation de l'Afrique [qui] n'est plus un projet théorique ; elle est à présent une action et un mouvement qui, dans les pays africains, en fonction des rapports complexes reliant ceux-ci à l'Europe et l'Amérique, président à l'aménagement de la vie et même de la pensée »⁷.

L'invention de l'Afrique répond au défi de la nécessaire soustraction de la pensée africaine à la bibliothèque coloniale. L'entreprise menée dans l'ouvrage fait l'état des lieux de la production, des discours textuels et iconographiques, des procédures et effets de l'invention de l'Afrique et des sociétés africaines, à partir des infrastructures mises en place par la « structure coloniale » (*colonizing structure*). Elle est tout à la fois une géographie et une histoire, soutenue par trois piliers : la conquête militaire des territoires africains qui deviennent des colonies européennes ; l'inclusion des économies coloniales dans les

4. *L'autre face du royaume : une introduction à la critique des langages en folie*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1973.

5. Voir l'introduction au présent livre, p. 6.

6. *L'odeur du père*, *ibidem*, p. 11.

7. *Ibidem*.

économies métropolitaines avec l'instauration de la dépendance totale des périphéries coloniales aux centres des empires coloniaux et enfin, la re-formation (*reformation*) de la mentalité (de l'esprit) indigène par la mission civilisatrice. Des opérations qui, précisément, aident à mesurer la proximité entre l'Occident et l'Afrique, « jusqu'où [celui-ci] s'est insidieusement approché de nous », pour nous octroyer les moyens de « [...] penser contre l'Occident, ce qui est encore occidental et de mesurer en quoi notre recours contre lui est encore peut-être une ruse qu'il nous oppose et au terme de laquelle il nous attend, immobile et ailleurs »⁸. Pour éviter que « l'étreinte de l'Occident ne nous étouffe », nous conseille-t-il, il est indispensable de « mettre à jour, non seulement une compréhension rigoureuse des modalités actuelles de notre intégration dans les mythes de l'Occident, mais aussi des questions explicites qui nous permettraient d'être sincèrement critiques face à ces "corpus" »⁹.

La mission que s'assigne *L'invention de l'Afrique* est de débroussailler systématiquement l'espace discursif, dévoiler et déconstruire ses sources ethnographiques et les imaginaires qui leur sont associés et suivre à la trace les cibles qu'ils identifient et les effets qu'ils produisent. Témoigner à partir de « ce lieu singulier », l'Afrique, est en effet l'enjeu que le livre s'attache à rendre visible. Une singularité qui participe au temps du monde dont l'universalité est soustraite au rythme occidental pour devenir « un universel riche de tout le particulier, approfondissement et coexistence de tous les particuliers »¹⁰. Imaginez donc un ouvrage qui soit un récit des aventures intellectuelles qui dévoilent les imaginaires de la fabrication de l'Afrique et des so-

8. *Ibidem*, p. 12-13.

9. *Ibidem*, p. 13.

10. *Ibidem*, p. 14.

ciétés africaines, nourri de culture latine, grecque, chrétienne et « païenne »¹¹.

L'ouvrage couvre de multiples domaines du territoire des humanités. Mudimbe se livre véritablement à une leçon de lecture de ce qu'il nomme « la bibliothèque coloniale » qui est constituée de l'ensemble des représentations et des textes qui ont collectivement « inventé » l'Afrique comme le lieu par excellence de la différence et de l'altérité. Mudimbe affirme avec force que la colonisation physique des espaces géographiques et des vies humaines en Afrique est accompagnée par une « colonisation épistémologique » qui est responsable du réaménagement de la « mentalité indigène » (*native minds*).

Le livre a fait l'objet et continue de faire l'objet de commentaires et de critiques. Il est probablement l'un des ouvrages les plus cités de la littérature africaniste, dans plusieurs disciplines, des humanités aux sciences sociales. Il est l'un des livres de référence présents sur la liste des ouvrages et articles à lire obligatoirement dans les enseignements dispensés dans les universités américaines. Commentaires et critiques s'intéressent principalement à l'examen des questions suivantes : la formation d'une bibliothèque coloniale toujours ouverte ; les discours administratifs et ethnographiques considérés comme des actions plutôt que des réflexions ; l'indispensable révision des notions de subjectivité et de motricité (*agency*) ; la position centrale plutôt que marginale des textes africains dans la bibliothèque coloniale et la place de plus en plus décisive du genre comme catégorie analytique. La littérature en cause réinvestit le territoire de la colonisation

11. On a reproché avec raison à Mudimbe de faire l'impasse sur les cultures et les productions de savoirs islamiques.

comme système monolithique et singulier¹² ou comme formation politique, économique et sociale multiple qui fait l'objet d'ajustements constants (y compris de réappropriations indigènes)¹³.

Jacques Depelchin propose une lecture¹⁴ qui s'appuie sur les écrits politiques d'Amilcar Cabral, le dirigeant révolutionnaire de Guinée-Bissau¹⁵ et les réflexions philosophiques et historiques d'Ernest Wamba-dia-Wamba¹⁶ pour procéder à une critique radicale de *L'invention de l'Afrique*¹⁷. Elle l'accuse de privilé-

12. Jean-Paul Sartre, *Situations, V. Colonialisme et néocolonialisme*, Paris, Gallimard, 1964.

13. Consulter Terence Ranger, *The Invention of Tribalism in Zimbabwe*, Gweru, Mambo, 1985 ; Amadou Hampaté Bâ, *L'étrange destin de Wangrin*, Paris, 10/18, 1973 ; Kwame Anthony Appiah, *In my Father's House*, New York, Oxford University Press, 1992 ; Nicholas Dirks (éd.), *Colonialism and Culture*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1992 ; Frederick Cooper et Ann L. Stoler (éd.), *Tensions of Empire : Colonial Cultures in a Bourgeois World*, Berkeley, University of California Press, 1997 ; Frederick Cooper, *Colonialism in Question. Theory, Knowledge and History*, Berkeley, University of California Press, 2005 ; Benjamin N. Lawrance, Emily L. Osborn, Richard L. Roberts (éd.), *Intermediaries, Interpreters, and Clerks : African Employees in the Making of Colonial Africa*, Madison, University of Wisconsin Press, 2006.

14. *Silences in African history : Between the Syndromes of Discovery and Abolition*, Dar Es Salaam, Mkuki na Nyota Publishers, 2005.

15. Amilcar Cabral, *Return to the Source : Selected Speeches of Amilcar Cabral*, Monthly Review Press, 1973 et *Amilcar Cabral*, recueil de textes introduit par Carlos Lopes, Genève, éditions du CETIM, 2013.

16. Wamba-dia-Wamba associe Mudimbe à « l'école philosophique de Kinshasa » qu'il qualifie de « théophilosophique ». Voir Wamba-Dia-Wamba, « Philosophy in Africa : Challenges of the African Philosopher », dans Alf Schwartz (éd.), *Les Faux Prophètes de l'Afrique ou l'afr(eu)-canisme*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1980 et « Histoire, oui, mais quelle histoire ? », *Canadian Journal of African Studies/Revue canadienne d'études africaines*, 18, 1984.

17. La critique de Depelchin interroge le postulat qui gouverne, selon lui, la démarche scientifique de Mudimbe. D'après lui, le lieu de production des connaissances, ses infrastructures et producteurs, déterminent la pertinence du savoir produit. La critique mobilise Cabral qui considère que le test de validité d'une proposition philosophique procède exclusivement de sa capacité

gier les propositions spéculatives et idéalistes qui dissimulent les réalités quotidiennes. Certes, Depelchin reconnaît le travail novateur d'excavation des procédures savantes qui soutiennent et alimentent « la bibliothèque coloniale » ; il dénonce, néanmoins, l'absence d'engagement pour impulser le processus de réinvention de l'Afrique. L'impossible extraction de la réflexion africaine de la bibliothèque coloniale est-elle le résultat d'une approche intellectuelle et théorique qui met l'accent sur les transactions plutôt que sur les confrontations ?

L'engagement le plus astucieux et le plus systématique est proposé par Gurav Desai. Il procède à un état des lieux de l'abondante littérature provoquée par *L'invention de l'Afrique* pour engager la conversation avec Mudimbe et ses critiques. Dans son ouvrage¹⁸, Gurav Desai considère que les conditions de production de « la bibliothèque coloniale » et les confrontations dont elle fait l'objet autant dans ses infrastructures, ses objets, ses formules de collecte, de préservation et de circulation que d'interprétation indiquent qu'elle demeure un espace de contestation. Un terrain où se mène un affrontement permanent entre colonisateurs et colonisés qui signale que « la bibliothèque coloniale » est une coproduction des deux protagonistes du théâtre colonial.

Le défi lancé aux historiens par *L'invention de l'Afrique* est relevé par Vansina. Il accuse trois universitaires qui se sont rencontrés à Lubumbashi, au début des années 1970, formés en philosophie, « le philologue et philosophe, Valentin-Y. Mudimbe, l'anthropologue Johannes Fabian et Bogumil Jewsiewicki »¹⁹. Il inscrit son appréciation de l'ouvrage dans le sillage des ravages

transformative (*Silences*, *op. cit.*, p. 171).

18. *Subject to Colonialism. African Self-Fashioning and the Colonial Library*, Durham, Duke University Press, 2001.

19. *Living with Africa*, *op. cit.*, p. 219.

des interventions des anthropologues et sociologues postmodernes qui ont décidé d'abandonner l'histoire, une entreprise impossible. Le livre du « plus astucieux des trois », Mudimbe, devient un succès instantané parmi les africanistes en Amérique du Nord. Aux lecteurs qui ont peu prêté attention à la philosophie de l'histoire, Mudimbe, d'un seul coup, démolit les bases d'une science objective de l'histoire en général et du matérialisme historique en particulier. « [...] De nombreux historiens de l'Afrique ont soudainement découvert pour la première fois que l'histoire n'est pas "une science" et que la "vérité" absolue n'existe pas. »²⁰

L'engagement et la présence continue de *L'invention de l'Afrique*, dans l'espace universitaire américain/anglophone, attestent de l'intervention critique singulière de Mudimbe dans les études africaines et plus généralement dans les sciences sociales et les humanités, aussi bien africaines qu'occidentales. Je suis convaincu que la traduction française du livre suscitera une conversation encore plus riche. L'état des lieux auquel il procède et les propositions qu'il défend, parfois avec beaucoup d'audace et de créativité, ouvriront des horizons d'une indéniable richesse.

Mamadou DIOUF

Département d'Histoire
Département des études du Moyen-Orient,
de l'Asie du Sud et de l'Afrique
Columbia University, New York

20. *Ibidem*.

Introduction

Le hasard a guidé la rédaction de ce livre, fruit d'une invitation à préparer un panorama de la philosophie africaine. Au sens strict, la notion de philosophie africaine fait référence aux contributions d'Africains pratiquant la philosophie à l'intérieur du cadre déterminé de la discipline et de sa tradition historique²¹. Ce n'est que métaphoriquement ou, au mieux, dans une perspective historiciste, que l'on pourrait étendre la notion de philosophie aux systèmes de pensée traditionnels africains, en les considérant comme des démarches dynamiques dans lesquelles les expériences concrètes sont intégrées dans un ordre de concepts et de discours²². J'ai par conséquent préféré parler de *gnose* africaine. Johannes Fabian utilisa la notion de *gnose* dans son analyse d'un mouvement charismatique²³. Dans le présent ouvrage, le cadre le plus large semble mieux adapté à l'éventail des questions posées, qui reposent toutes sur une interrogation préliminaire : dans quelle mesure peut-on parler de savoir africain, et dans quel sens ? D'un point de vue étymologique, la *gnose* est liée à *gnosko*, qui en grec ancien signifie « connaissance ».

21. Robin Horton, « Traditional Thought and the Emerging African Philosophy Department », *Second Order*, vol. 6, n° 1, 1976 ; Paulin J. Hountondji, *Sur la philosophie africaine*, Paris, Maspero, 1977.

22. Jean Ladrière, préface de *Métaphore et métonymie dans les symboles parémiologiques : L'intersubjectivité dans les proverbes tetela* d'Oleko Nkombe, Kinshasa, Faculté de théologie catholique, 1979, p. 14-15.

23. Johannes Fabian, « An African Gnosis », *History of Religion*, vol. 9, 1969.

Plus précisément, la *gnose* implique la recherche du savoir, des enquêtes, des méthodes de connaissance, des investigations, voire la connaissance d'une personne. Le mot est souvent utilisé dans un sens plus spécifique, celui d'un savoir supérieur et ésotérique, et il fait ainsi référence à un savoir conventionnel, structuré et partagé, mais qui est strictement sous le contrôle de procédures déterminées pour son usage et sa transmission. Par conséquent, la *gnose* est différente de la *doxa* ou de l'opinion, et ne peut d'autre part être confondue avec l'*épistémè*, comprise comme une configuration à la fois scientifique et intellectuelle d'ordre général.

Le titre de l'ouvrage est donc un outil méthodologique : il englobe la question de ce qu'est et de ce que n'est pas la philosophie africaine et oriente également le débat dans une autre direction en prêtant attention aux conditions de possibilité de la philosophie comme composante d'un corpus plus large de connaissances sur l'Afrique appelé « africanisme ». J'utilise cette notion centrale des conditions de possibilité conformément à une tradition récente au sein de laquelle Michel Foucault pouvait, par exemple, définir sa propre ambition intellectuelle sous l'angle de sa dépendance aux déplacements opérés par Jean Hyppolite sur la philosophie hégélienne²⁴. La notion de conditions de possibilité permet de montrer que les discours n'ont pas seulement des origines sociohistoriques, mais également des contextes épistémologiques. Ce sont ces derniers qui les rendent possibles et qui peuvent également les expliciter de façon essentielle.

J'aborderai les discours sur les sociétés, les cultures et les peuples africains comme des signes d'autre chose. Je souhaiterais interroger leurs modalités, leur importance et leurs stratégies en tant que moyens de compréhension du type de savoir qui est ainsi proposé. En réalité, je n'aborde pas les problèmes classiques liés à l'anthropologie ou à l'histoire africaines, dont les conclusions

24. Michel Foucault, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971, p. 76.

pourraient ou non refléter une réalité africaine objective. J'explore plutôt ce qui se trouve *en amont* de ces travaux, et plus précisément ce qui les rend possibles, avant de pouvoir les accepter comme commentaires sur la révélation, ou la restitution, d'une expérience africaine.

Ce livre entreprend, dès lors, une sorte d'archéologie de la *gnose* africaine en tant que système de connaissance dans lequel des questions philosophiques majeures ont fait irruption récemment : en premier lieu, au regard de la forme, du contenu et du style de l'« africanisation » de la connaissance ; deuxièmement, concernant le statut des systèmes de pensée traditionnels et de leur lien éventuel avec le genre normatif du savoir. Depuis les premiers chapitres, qui interrogent les images occidentales de l'Afrique, jusqu'au dernier centré sur la philosophie, en passant par des chapitres analysant le pouvoir des anthropologues, des missionnaires et des idéologues, je m'intéresse directement aux démarches de transformation des types de connaissances.

Cette orientation a deux conséquences : d'une part, une apparente atténuation de l'originalité des contributions africaines et, d'autre part, une importance excessive accordée aux démarches extérieures, telles que les influences anthropologiques ou religieuses. Le fait est que, jusqu'à aujourd'hui, les interprètes occidentaux de même que les chercheurs africains utilisent des catégories et des systèmes conceptuels qui reposent sur un ordre épistémologique occidental. Même dans les descriptions les plus explicitement « afro-centriques », les modèles d'analyse, implicitement ou explicitement, consciemment ou non, se réfèrent au même ordre. Cela signifie-t-il que les *Weltanschauungen* africaines et les systèmes de pensée africains traditionnels sont impensables et ne peuvent être rendus explicites dans le cadre de leur propre rationalité ? Ma thèse est que jusqu'à maintenant les manières avec lesquelles ils ont été évalués et les moyens utilisés

pour les expliquer se rapportent à des théories et des méthodes dont les contraintes, les règles et les systèmes de fonctionnement supposent un *locus* (lieu) épistémologique non africain. De ce point de vue l'affirmation de certains philosophes africains tels qu'Oscar Bimwenyi-Kweshi²⁵ et Fabien Eboussi-Boulaga²⁶ selon laquelle ils constituent un hiatus épistémologique devrait être prise au sérieux. Que cela signifie-t-il pour le champ des études africaines ? Dans quelle mesure leurs perspectives peuvent-elles modifier la réalité d'une subordination silencieuse à un *épistémè* occidental ? Serait-il même possible de renouveler la notion de tradition à partir, disons, d'une *dispersion* radicale des cultures africaines ?

Il s'agit là des questions les plus importantes en discussion sur la philosophie africaine. Elles m'obligent à une mise au clair immédiate de ma position au sujet des représentants de la *gnose* africaine. Qui en parle ? Qui a le droit et les qualifications pour la produire, la décrire, l'analyser ou tout du moins donner une opinion à son propos ? J'espère que personne ne prendra ombrage des doutes que je peux formuler à l'encontre de travaux d'anthropologues. Mais curieusement, les africanistes, et les anthropologues parmi eux, ont décidé de séparer l'Africain « réel » de l'Africain occidentalisé et de ne se fier qu'au premier. Rejetant le mythe des « *bushmen* » (hommes de la brousse), Janheinz Jahn choisit de se « tourner vers ces Africains qui ont de leur culture une conscience aiguë, et à qui on reproche aujourd'hui de vouloir restaurer la continuité vivante de leurs traditions : ce sont eux qui demain décideront de l'avenir de l'Afrique²⁷ ». Toutefois, la

25. Oscar Bimwenyi-Kweshi, *Discours théologique négro-africain. Problèmes des fondements*, Paris, Présence Africaine, 1981.

26. Fabien Eboussi-Boulaga, *Christianisme sans fétiche. Révélation et domination*, Paris, Présence Africaine, 1981.

27. Janheinz Jahn, *Muntu : l'homme africain et la culture néo-africaine*, traduction par Brian de Martinoir, Paris, Seuil, coll. Les univers, 1961, p. 13.

décision de Jahn semble excessive. Je préférerais m'appuyer sur une autorité plus exhaustive : les discours des intellectuels comme bibliothèque critique et, si cela m'était possible, l'expérience de formes rejetées de sagesse qui ne font pas partie des structures du pouvoir politique et de la connaissance scientifique.

En somme, plutôt que de simplement accepter l'autorité de représentants qualifiés des cultures africaines, j'aimerais étudier le thème des fondements du discours sur l'Afrique. Il est évident que pour un tel travail subjectif je ne peux pas prétendre proposer un compte rendu exhaustif qui analyserait tous les courants actuels ou les engloberait tous dans son cadre.

Les présuppositions et hypothèses dont je viens d'exposer les grandes lignes désignent un ensemble d'alternatives théoriques sur lesquelles j'ai travaillé durant les quinze dernières années. Si mon point de vue général a quelque peu changé entre la rédaction de *L'autre face du royaume*²⁸, celle de *L'odeur du père*²⁹ et la présente contribution, je pense que ma thèse principale est restée la même au regard de la forme analogique des sciences sociales et de l'histoire du discours africaniste. Ces disciplines n'apportent pas une compréhension réelle des *Weltanschauungen* étudiées. Toutefois il est également possible d'affirmer que les mondes africains ont été instaurés comme des réalités pour la connaissance dans ces mêmes discours. Et aujourd'hui les Africains eux-mêmes lisent, remettent en cause, réécrivent ces discours afin d'expliquer et de définir leur culture, leur histoire et leur être. Il est évident que depuis sa naissance l'africanisme a produit ses propres motifs aussi bien que ses propres objets, et a fondamentalement analysé son propre être, tout en faisant la promotion systématique d'une *gnose*. De cette gnose ont fini

28. Valentin Yves-Mudimbe, *L'autre face du royaume, une introduction à la critique des langages en folie*, Lausanne, L'âge d'homme, 1973.

29. Valentin-Yves Mudimbe, *L'odeur du Père : essai sur des limites de la science et de la vie en Afrique noire*, Paris, Présence Africaine, 1982.

par émerger tant des discours africains sur la différence que des idéologies de l'altérité, dont on peut dire que les formes les plus abouties dans l'histoire intellectuelle de l'Afrique d'aujourd'hui sont sans doute la négritude, la personnalité nègre et la philosophie africaine.

Certains de mes critiques³⁰ m'ont enjoint avec agressivité de tirer de mes conclusions des enseignements politiques. D'autres, à l'instar de Mouralis³¹, ont plutôt pensé que mon projet d'aborder des thèmes tabous était beaucoup trop ambitieux. J'espère simplement que certaines personnes s'accorderont à dire que la tâche de conduire la philosophie à quelques-unes de ses propres limites et métaphores en sciences sociales, et celle de questionner les relations ambiguës qu'entretient la philosophie avec des discours non philosophiques, justifient mon engagement non envers la philosophie, ni envers une *Afrique inventée*, mais à l'égard de ce que cela signifie fondamentalement d'être un Africain et un philosophe aujourd'hui. Je suis reconnaissant envers Lufunda Kaumba dont les recherches phénoménologiques sur l'importance de l'identité dans mes travaux littéraires³² m'a contraint à réévaluer les implications de mes thèses au sujet du Même et de l'Autre en anthropologie philosophique. Cependant ses critiques croisent mes convictions profondes : l'identité et l'altérité sont toujours attribuées aux autres, présupposées par un Je- ou un

30. Thomas Mpoyi-Buatu, « V.-Y. Mudimbe ou le rêve du promontoire et le blocage dans l'ascenseur. Sur *L'écart* », *Peuples noirs, peuples africains*, n° 33, 1983 ; Luftatchy N Zembele, « L'avenir d'une dérision : l'ordre du discours africain », *Peuples noirs, peuples africains*, n° 31, 1983 ; Jean-Claude Willame, « L'autre face du royaume ou le meurtre du Père », dans *Genève-Afrique*, vol. 15, n° 1, 1976.

31. Bernard Mouralis, « Mudimbe et le savoir ethnologique », *L'Afrique littéraire et artistique*, vol. 58, n° 1, 1981, p. 112-125 : « V.-Y. Mudimbe et l'odeur du pouvoir », *Politique africaine*, n° 13, 1984.

32. Lufunda Kaumba, *Dimensions de l'identité : approche phénoménologique de l'univers romanesque de Mudimbe*, Louvain-la-Neuve, thèse de doctorat non publiée, 1986.

Nous-sujet, structurées en de multiples histoires individuelles, et, en tout cas, exprimées ou tues selon les désirs personnels vis-à-vis d'une *épistémè*.

Cela implique également, je pense, d'un point de vue méthodologique, comme Foucault l'a formulé, que « le discours en général, et le discours scientifique en particulier, constitue une réalité si complexe qu'il est non seulement possible, mais nécessaire de l'aborder à des niveaux différents et selon des méthodes différentes³³ ». Pour cet essai, j'ai choisi une perspective archéologique qui me permet d'aborder la question de la constitution progressive d'un ordre africain de la connaissance. Cependant, pour des raisons qui ont à voir avec la nature insolite de certaines des sources utilisées, principalement les sources anthropologiques, j'ai préféré ne pas séparer le niveau épistémologique de la connaissance du niveau archéologique de la connaissance.

Je suis profondément redevable au Comité conjoint sur les études africaines du Conseil pour la recherche en sciences sociales et du Conseil américain des sociétés savantes. Ils m'ont invité à écrire cette étude et m'ont donné les moyens nécessaires d'y parvenir. Une forme plus courte et légèrement différente des chapitres trois et cinq a déjà été publiée dans *African Studies Review* en 1985.

La bibliographie en fin d'ouvrage donne à voir ma dette intellectuelle à un grand nombre de travaux et de chercheurs. Dans cette bibliographie je présente les livres que j'ai réellement utilisés. J'ai pensé qu'il n'était pas nécessaire d'inclure des auteurs tels qu'Aristote, Descartes, Diderot, Rousseau ou Voltaire à qui je fais parfois référence. De la même manière, il ne m'a pas semblé utile d'inclure un certain nombre de récits et de

33. Michel Foucault, *Dits et écrits I, 1954-1988*, Préface à l'édition anglaise de *Les mots et les choses (The Order of Things)*, Londres, Tavistock, 1970, p. 9-14), Paris, Gallimard, 2001, p. 875.

textes écrits par des explorateurs, des théoriciens coloniaux et des papes. Ils expriment en règle générale une *doxa* normative et sa subordination à une *épistémè*. De ce fait, ils révèlent le développement des théories anthropologiques et philosophiques. Quant aux ouvrages rédigés dans une autre langue que l'anglais, j'ai souvent, mais pas toujours, consulté les textes originaux, même lorsque les traductions existantes étaient excellentes. Toutefois hormis quelques exceptions indiquées par mes soins, je fais généralement référence aux versions anglaises lorsqu'elles sont disponibles. Si une édition anglaise n'est pas mentionnée dans la bibliographie, la traduction est mienne.

Je tiens à exprimer clairement ma gratitude envers certain amis et collègues sans lesquels ce livre n'aurait peut-être pas été écrit, ou ne serait probablement pas encore achevé : Elisabeth Boyi pour ses encouragements ; Christie Agawu pour son aide éditoriale ; Kofi Agawu, Paul Riesman, et Ivan Karp pour leurs évaluations critiques. Je suis particulièrement reconnaissant à Arnd Bohm, Walter Michener, David Newbury et Mildred Mortimer, dont les lectures patientes du manuscrit dans son intégralité et les commentaires critiques m'ont aidé à clarifier beaucoup de points et à traduire mon expression française en langue anglaise. J'étends ma reconnaissance au Haverford College et en particulier à Robert Stevens, Robert Gavin Jr., Wyatt MacGaffey et Judy Young pour leur soutien et leur générosité. Enfin, je dois remercier tout particulièrement Shirley Averill pour ses suggestions pertinentes, sa saisie d'un grand nombre de brouillons du manuscrit et sa patience infaillible. Roberta L. Diehl et Janet Rabinowitch, mes éditeurs, méritent une profonde reconnaissance pour leurs conseils, leur soutien et leur efficacité. Il va sans dire que les idées, les hypothèses et les interprétations mises en avant dans ce livre sont de mon entière responsabilité.

Chapitre I

Discours du pouvoir et connaissance de l'altérité

La structure colonisatrice et la marginalité

Dieu ait pitié de nous... !

« *La race humaine ?* souligna Phyllis étonnée.
— C'est ce qui est écrit, confirma Jim. Ne
m'interromps pas dès le début. »

Pierre Boulle, *La Planète des singes*

Le partage de l'Afrique, et la période la plus intense de la colonisation, ont duré moins d'un siècle. Ces événements, qui affectèrent la plus grande partie du continent africain, se déroulèrent entre la fin du XIX^e siècle et le milieu du XX^e siècle. Au prisme du présent, l'expérience coloniale ne représente qu'un bref instant dans l'histoire africaine, mais cet instant est aujourd'hui encore source de douleur et de controverse puisqu'il engendra, à tout le moins, une nouvelle forme historique et ouvrit la voie à des discours d'un genre radicalement nouveau sur les traditions et les cultures africaines. On pourrait penser que cette nouvelle forme historique représentait, dès son origine, la négation de deux mythes contradictoires : à savoir « l'image hobbesienne

d'une Afrique pré-européenne dans laquelle n'existaient ni conception du temps, ni arts, ni lettres, ni société et pis encore, où régnait perpétuellement la peur et le péril d'une mort violente » et « l'image rousseauiste d'un âge d'or africain incarnant parfaitement la liberté, l'égalité et la fraternité³⁴ ».

Il est dangereux de vouloir généraliser bien évidemment, mais le *colonialisme* et la *colonisation* sont essentiellement synonymes d'organisation, d'aménagement. Les deux termes viennent du mot latin *colere*, qui signifie cultiver ou encore concevoir. En réalité, l'expérience historique de la colonisation ne renvoie pas, et ne peut de toute évidence renvoyer, aux connotations paisibles de ces termes. Cependant, nous pouvons admettre que les colons (ceux qui colonisent une région en s'y établissant), au même titre que les colonialistes (ceux qui exploitent un territoire en soumettant la population autochtone majoritaire) ont tous participé à l'organisation et à la transformation de régions non européennes en constructions fondamentalement européennes.

J'avancerais l'idée qu'en analysant cette dynamique, il est possible de rendre compte des méthodes et des méandres représentatifs de l'organisation coloniale en faisant appel à trois éléments clés : les procédures d'acquisition, de répartition et d'exploitation des terres dans les colonies ; les politiques de domestication des populations autochtones ; et les dispositifs visant à l'administration des anciennes formes d'organisation et à la mise en œuvre des nouveaux modes de production. Dès lors surgissent trois principes et actions politiques complémentaires ; la domination de l'espace physique, la réforme des esprits des autochtones, et l'intégration des histoires économiques régionales dans la stratégie occidentale. Ces opérations complémentaires constituent ce qui pourrait être appelé la structure colonisatrice,

34. Thomas Hodgkin, *Nationalism in Colonial Africa*, New York, New York University Press, 1957, p. 174-175.

qui englobe l'ensemble des dimensions physiques, humaines et spirituelles de l'expérience de la colonisation³⁵. Cette structure donne clairement à voir également le projet de métamorphose tel qu'il avait été conçu, au prix d'un renoncement intellectuel, dans des textes idéologiques et théoriques qui entre le dernier quart du XIX^e siècle et les années cinquante proposèrent des programmes de « régénération » de l'espace africain et de ses habitants.

Aimé Césaire pense que « ... le grand drame historique de l'Afrique a moins été sa mise en contact trop tardive avec le reste du monde, que la manière dont ce contact a été opéré ; que c'est au moment où l'Europe est tombée entre les mains des financiers et des capitaines d'industrie les plus dénués de scrupules que l'Europe s'est « propagée³⁶ ».

Il fait ici référence à la seconde moitié du XIX^e siècle, soulignant la coexistence de dynamiques politiques, économiques et idéologiques de nature « impérialiste » qui visaient à étendre le contrôle de l'espace africain, et d'institutions capitalistes qui conduisirent à terme à l'assujettissement et au sous-développement³⁷. Dans un ouvrage récent, David Kenneth Fieldhouse écrit que « seul un idéologue se permettrait d'affirmer catégoriquement que le colonialisme était soit totalement incompatible avec le développement économique des dépendances, soit, au contraire, qu'il s'agissait là du meilleur moyen imaginable pour encourager leur croissance. La colonisation ne fut pas suffisamment consistante dans le temps

35. Anthony John Christopher, *Colonial Africa*, Totowa, New Jersey, Barnes and Noble, 1984, p. 77-87.

36. Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence Africaine, 1955 (1950), p. 21-22.

37. Voir également Ali Al'amin Mazrui, *A World Culture and the Black Experience*, Seattle, University of Washington Press, 1974.

pour justifier de pareilles assertions à l'emporte-pièce, ni ses objectifs suffisamment cohérents pour parvenir à quelque résultat particulier que ce soit³⁸ ». Par conséquent, le colonialisme a été, en quelque sorte, un accident de l'histoire, une « période en grande partie non planifiée et qui s'est révélée éphémère dans l'évolution des rapports entre différentes régions du monde plus ou moins développées³⁹ ». Somme toute, si l'on en croit l'analyse de Fieldhouse, cet accident ne fut pas ce qui aurait pu arriver de pire au continent noir.

Dans l'absolu, l'argument n'est pas nouveau. Il remonte aux débats des premières décennies du xx^e siècle. Dans son livre *Imperialism : A Study*⁴⁰, John Atkinson Hobson associait le partage de l'Afrique au capitalisme et à la quête capitaliste de bénéfices plus importants en provenance des conquêtes coloniales. Joseph Aloïs Schumpeter écrivait en 1919 que tant le colonialisme que sa source, l'impérialisme, n'obéissaient à aucune logique. Il s'agissait d'une « inclination irrationnelle et purement instinctive à la guerre et à la conquête » qui guidait « la disposition, dépourvue d'objectifs, à l'expansion par la force, au-delà de toute limite définissable⁴¹ ». Il soutenait, à contre-courant du motif léniniste de *L'impérialisme, stade suprême du capitalisme* (1917) que « dans son principe, une société capitaliste n'offre pas un terrain favorable au développement des tendances impérialistes... le capitalisme est anti-impérialiste en quelque sorte par nature⁴² ». Et dans un document volumineux rempli de

38. David Kenneth Fieldhouse, *Colonialism, 1870-1945 : An Introduction*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1981, p. 103.

39. *Ibid.*, p. 49.

40. John Atkinson Hobson, *Imperialism : A Study*, Londres, Cosimo, 1902.

41. Joseph Aloïs Schumpeter, *Impérialisme et classes sociales*, traduction de Suzanne de Segonzac et Pierre Bresson, revue par Jean-Claude Passeron, Paris, Flammarion, 1984, p. 109.

42. *Ibid.*, p. 115, 120.

statistiques, *The Balance Sheets of Imperialism*⁴³, Grover Clark démontrait que le colonialisme n'était pas seulement irrationnel d'un point de vue économique, mais également désastreux pour les puissances coloniales.

À l'opposé, au risque d'être qualifiés d'idéologues, les interprètes marxistes adhèrent à l'essentiel des thèses de Lénine. Si le colonialisme était incompatible avec le développement économique, affirment certains néomarxistes, à l'instar de Samir Amin, Paul Baran, André Gunder-Frank et Immanuel Wallerstein, il n'en était pas moins, depuis ses origines, pleinement compatible avec ses propres intérêts et objectifs économiques.

En conséquence, le colonialisme se devait de produire un ensemble de connaissances relatives aux moyens d'exploiter les dépendances⁴⁴. Il se devait également de concevoir une sorte de technique empirique destinée à la mise en œuvre des métamorphoses structurelles, en posant comme principes quatre propositions politiques majeures : en premier lieu, priorité est donnée à la révolution industrielle au détriment de la révolution agricole ; deuxièmement, favoriser simultanément toutes les branches de l'industrie avec une préférence pour l'industrie lourde ; troisièmement, mettre en avant les activités et les services du tertiaire ; enfin, privilégier les exportations au détriment d'un système économique souverain⁴⁵. Partout où sévissait la colonisation, ces politiques engendrèrent un processus de sous-développement. Nous pouvons résumer ce processus en trois points : avant tout, le système capitaliste mondial est tel que certaines parties du système se développent toujours aux

43. Grover Clark, *The Balance Sheets of Imperialism*, New York, Columbia University Press, 1936.

44. Walter Rodney, *How Europe Underdeveloped Africa*, Washington, D. C., Howard University Press, 1981.

45. Samir Amin, *Le développement inégal. Essai sur les formations sociales du capitalisme périphérique*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1973.

dépens d'autres parties, par le biais d'échanges commerciaux ou de transfert d'excédents. Ensuite, le sous-développement des dépendances n'est pas simplement une absence de développement, mais également une structure organisationnelle créée pendant la colonisation à travers l'incorporation de territoires non occidentaux dans le monde capitaliste. Enfin, en dépit de leur potentiel économique, les dépendances ne disposent pas de la capacité structurelle propice à l'autonomie et à une croissance soutenue, puisque leur destin économique est en grande partie déterminé par les pays développés⁴⁶. S'appuyant sur ce dernier point, certains théoriciens ont rapidement émis l'hypothèse que le Japon avait échappé au piège du sous-développement, parce que c'est le seul pays non occidental à avoir échappé au colonialisme⁴⁷.

Il semble impossible d'affirmer la moindre chose au sujet du colonialisme sans être traité d'idéologue, en particulier lorsqu'il est question d'organisation et de croissance économiques. Aussi différentes soient-elles dans leurs forme et intention, le marxisme et les théories voisines n'en prennent pas moins pour cible la même entreprise : la réorganisation intégrale des territoires d'outre-mer et leur soumission au modèle occidental⁴⁸. La théorie marxiste considère l'impérialisme colonial comme l'apogée inévitable et programmée du capitalisme. Les secondes réfutent l'idée d'un colonialisme planifié, mais affirment cependant que ce phénomène est une conséquence de l'industrialisation et du développement européens et qu'il est irrémédiablement

46. Samir Amin, *L'accumulation à l'échelle mondiale*, Paris, Anthropos, 1970 ; André Gunder Frank, *Capitalisme et sous-développement en Amérique latine*, Paris, Éditions Maspero, 1968 ; Immanuel Wallerstein, *Capitalisme et économie-monde, 1450-1640*, Paris, éd. Flammarion, 1980.

47. Pierre Bigo, *L'Église et la révolution du Tiers-Monde*, Paris, Presses universitaires de France, 1974, p. 32, 60.

48. Wolfgang Justin Mommsen, *Theories of Imperialism*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1983.

voué d'une manière ou d'une autre à s'étendre outre-mer. Quelle que soit la théorie retenue, la mise en pratique reste la même, conduisant inexorablement à ce que j'ai appelé la structure colonisatrice, responsable de la fabrication de sociétés, de cultures et d'êtres humains marginaux⁴⁹. Par conséquent, afin d'être le plus clair possible dans les pages qui suivent, je voudrais expliciter la dichotomie créée par cette structure et qui est un signe de ce qu'Ignacy Sachs appelle l'« européocentrisme ». C'est un modèle qui : « continue de dominer notre pensée et, étant donné sa projection à l'échelle mondiale par l'expansion du capitalisme et le fait colonial, il marque de son empreinte la culture contemporaine s'imposant comme moule de pensée – œillère pour les uns, déculturation forcée pour les autres⁵⁰ ».

Un système dichotomique a vu le jour dans le sillon de la structure colonisatrice, et avec lui sont apparues un grand nombre des oppositions paradigmatiques actuelles : le traditionnel et le moderne ; l'oral et l'écrit ; les communautés coutumières et agraires, et la civilisation industrielle ; les économies de subsistance et les économies hautement productives. En Afrique, on prête généralement une grande attention à l'évolution implicite promise par le passage des premiers paradigmes aux seconds⁵¹. En réalité, ce bond présupposé d'une extrémité (sous-développement) à l'autre (développement) est trompeur. En mettant en avant l'élaboration des mécanismes du changement économique, le

49. Arghiri Emmanuel, *L'échange inégal*, Paris, Maspero, 1969 ; Paul Bairoch, *Le Tiers-Monde dans l'impasse*, Paris, Gallimard, 1971.

50. Ignacy Sachs, *La découverte du Tiers-Monde*, Paris, Flammarion, 1971, p. 22-23, cité par Pierre Bigo, *L'Église et la révolution du Tiers-Monde*, p. 23, note 3.

51. Valentin-Yves Mudimbe, *La dépendance de l'Afrique et les moyens d'y remédier. Actes du congrès international des études africaines de Kinshasa établis par V.-Y. Mudimbe*, Paris, Agence de coopération culturelle et technique, Berger-Levrault, 1980.

modèle tend à négliger une disposition structurelle héritée du colonialisme. Il existe une zone intermédiaire entre les deux extrêmes, un espace diffus dans lequel les événements sociaux et économiques déterminent l'ampleur de la marginalité⁵². Au niveau économique par exemple, si la productivité relativement faible des procédés traditionnels de production (adaptés aux marchés et aux formes de commerces et d'échanges qui existaient auparavant) a été bouleversée par une nouvelle division du travail qui dépend des marchés internationaux, alors la transformation est devenue synonyme de destruction progressive des domaines traditionnels de l'agriculture et de l'artisanat⁵³. En guise de second exemple, nous pourrions considérer la désintégration sociale des sociétés africaines et la croissance du prolétariat urbain comme le résultat de la déstabilisation des organisations coutumières orchestrée à travers la mise en œuvre irrationnelle de nouvelles institutions et dispositions sociales⁵⁴. Enfin, si dans les domaines culturels et religieux, l'entreprise colonisatrice répandit, par le biais des écoles, des églises, de la presse et des médias audiovisuels, de nouvelles attitudes qui représentaient des modèles antagonistes et éminemment complexes en termes de culture, de valeurs spirituelles et de formes de transmission, elle brisa également l'unité culturelle et la portée religieuse du canevas qui régissait la plupart des traditions africaines⁵⁵.

52. Bigo, *op. cit.*, p. 20 ; Timothy M. Shaw, *Towards a Political Economy for Africa. The Dialectics of Dependence*, New York, St. Martin's Press, 1985, p. 33-36.

53. Claude Meillassoux, *Femmes, greniers et capitaux*, Paris, Maspéro, 1975, p. 115.

54. Colin M. Turnbull, *The Lonely African*, New York, Simon and Schuster, 1962 ; Albert Memmi, *Portrait du colonisé, précédé du portrait du colonisateur*, Paris, Pauvert, 1966 ; Lucy Mair, *Primitive Government*, Gloucester, Peter Smith, 1975.

55. Oscar Bimwenyi-Kweshi, *Discours théologique négro-africain. Problèmes des fondements*, Paris, Présence Africaine, 1981.

Depuis lors, les formes et les élaborations de la culture coloniale et de ses objectifs constituèrent d'une manière ou d'une autre les instruments de la dévalorisation de l'ensemble du mode de vie traditionnel et de son cadre spirituel. Les transformations contingentes et nécessaires exigeaient que la simple présence de cette nouvelle culture fût une raison suffisante pour rejeter les personnes inadaptées et les esprits confus.

La marginalité désigne l'espace intermédiaire entre ce qui est nommé la tradition africaine et le projet de modernité du colonialisme. Il s'agit à première vue d'un espace urbanisé dans lequel, comme l'a souligné Samir Amin, « des vestiges du passé, notamment la survivance de structures encore vivantes (les solidarités ethniques par exemple), masquent encore souvent les structures nouvelles (les solidarités de classes ou de groupes définis par leur position dans le système capitaliste⁵⁶) ». C'est le désespoir même qui donne à cet espace intermédiaire sa fragile pertinence et dans le même temps sa dangereuse importance ; voilà ce que cet espace révèle, bien plus que le fait que de nouveaux impératifs pourraient permettre d'accomplir un bond dans la modernité. Pour reprendre les termes employés par Pierre Bigo récemment :

« Les jeunes nations craignent à bon droit de voir leurs mondes originaux s'engloutir dans les tourbillons de la société industrielle et disparaître à tout jamais, un peu comme les espèces animales que l'on essaie difficilement et parfois en vain de protéger contre l'envahissement de l'homme technicien⁵⁷. »

« Il ne fait pas de doute que le colonialisme direct ou indirect provoque toujours dans les pays qui le subissent une contrainte culturelle, une contamination d'autant plus

56. Samir Amin, *L'accumulation à l'échelle mondiale*, 1970, p. 358.

57. Bigo, *op. cit.*, p. 23.

pénétrante qu'elle est occulte. Les modes de vie et de pensée des nations dominantes tendent à s'imposer aux nations dominées : plus encore, ils sont acceptés, voire convoités. Des modèles surgissent, véritables servitudes pour les peuples qui les adoptent⁵⁸. »

Quoi qu'il en soit, cet espace intermédiaire pourrait être considéré comme le signifiant majeur du sous-développement. Il rend visible la tension extrême entre une modernité qui représente souvent un leurre en termes de développement, et une tradition qui donne parfois à voir une piètre image d'un passé mythique. Il dévoile également le signe empirique de cette tension en montrant des exemples concrets d'échecs du développement tels que le déséquilibre démographique, des taux de natalité extraordinairement élevés, la désintégration progressive de la structure familiale traditionnelle, l'illettrisme, de fortes disparités économiques et sociales, des régimes dictatoriaux fonctionnant sous le nom cathartique de démocratie, l'effondrement des traditions religieuses, la constitution d'églises syncrétiques, etc.⁵⁹.

En règle générale, les chercheurs en sciences sociales, troublés par une telle confusion, préfèrent défendre l'idée d'une réévaluation des programmes de modernisation. Sans nul doute, un grand nombre de théories sont encore à proposer et de programmes à mettre en œuvre. Néanmoins, nous pouvons d'ores et déjà comprendre que cet espace à la marge a constitué un problème majeur depuis les premières heures de l'expérience colonisatrice : plutôt qu'une étape dans le « processus évolutionnaire » imaginé, il a été le lieu des paradoxes qui

58. Bigo, *op. cit.*, p. 24.

59. Paul Bairoch, *Le Tiers-Monde dans l'impasse*, 1971 ; Bigo, *L'Église et la révolution du Tiers-Monde*, 1974.

remettaient en question les modalités et les conséquences de la modernisation en Afrique.

Formations discursives et altérité

Il est certain que le savant Antelle, sans être misanthrope, ne s'intéressait guère aux humains. Il déclarait souvent qu'il n'attendait plus grand-chose d'eux...

Pierre Boulle, *La Planète des singes*

La structure colonisatrice, même dans ses formes les plus extrêmes, à l'instar de la crise sud-africaine⁶⁰, pourrait ne pas être la seule explication de la marginalité de l'Afrique aujourd'hui. Cette marginalité pourrait peut-être être comprise plus fondamentalement en partant d'hypothèses plus larges concernant la classification des êtres vivants et des sociétés. Il serait trop simple d'affirmer que cet état de fait, en théorie du moins, a été une conséquence des discours anthropologiques. Depuis Turgot (qui dans les années dix-sept cent cinquante fut le premier à classer les langues et les cultures suivant que « le peuple était chasseur, pasteur, ou laboureur⁶¹ » et décrira à terme une voie ascendante de la sauvagerie vers les sociétés marchandes), la marginalité non occidentale a représenté à la fois le signe d'un possible commencement absolu et d'un fondement

60. Voir par exemple Ann Willcox Seidman, *The Roots of Crisis in Southern Africa*, Trenton, Africa World Press, 1985.

61. Anne-Robert-Jacques Turgot, *Remarques critiques sur les réflexions philosophiques de Maupertuis sur l'origine des langues et la signification des mots*, dans *Œuvres de Turgot et documents le concernant*, t. 1, avec biographie et notes par Gustave Schelle, Paris, Librairie Felix Alcan, 1913-1923, p. 172.

primitif à l'histoire conventionnelle. Plutôt que de retracer une hallucination évolutionnaire que chacun connaît⁶², adoptons une approche différente en examinant tant les questions soulevées par une peinture du xv^e siècle que par l'attribution d'un « objet africain » à l'anthropologie du xix^e siècle.

Dans l'analyse que Foucault propose des *Ménines* de Velásquez, il écrit : « Le peintre est légèrement en retrait du tableau. Il jette un coup d'œil sur le modèle ; peut-être s'agit-il d'ajouter une dernière touche, mais il se peut aussi que le premier trait encore n'ait pas été posé⁶³... » Le peintre se trouve d'un côté de la toile, travaillant ou réfléchissant à la manière de représenter ses modèles. Une fois le tableau achevé, ce dernier devient à la fois un donné et un reflet de ce qui l'a rendu possible. Et Foucault pense que l'ordre des *Ménines* semble être un exemple d'une représentation qui « entreprend de s'y représenter en tous ses éléments, avec ses images, les regards auxquels elle s'offre, les visages qu'elle rend visibles, les gestes qui la font naître ». Cependant, dans l'incroyable complexité de ce tableau il y a une absence remarquable : « de celui à qui elle ressemble et de celui aux yeux de qui elle n'est que ressemblance⁶⁴ ».

Considérons à présent les gravures de Hans Burgkmair représentant des *peuples d'Afrique et d'Inde*. Le peintre est-il confortablement installé dans la contemplation de ses modèles exotiques ? Combien y en a-t-il ? Il n'est même pas certain qu'un modèle se tienne dans la pièce où Burgkmair réfléchit aux façons de subsumer des versions particulières d'êtres humains. Nous

62. Michèle Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Paris, Maspero, 1971 ; Margaret Trabue Hodgen, *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1971.

63. Michel Foucault, *Les mots et les choses, une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966, p. 19.

64. *Ibid.*, p. 31.

sommes en 1508. Dürer est encore de ce monde. Burgkmair est alors un maître respecté de la nouvelle école d'Augsbourg qu'il a fondée. Il aimerait faire plaisir aux Fugger et Welser et a accepté d'illustrer le récit que fit Balthasar Springer de ses voyages outre-mer⁶⁵. Il a lu avec beaucoup d'attention le journal de Springer, a sans doute effectué des croquis maladroits au crayon ou à la plume, et a finalement décidé de dessiner six images de « primitifs ».

La première image de la série semble représenter une famille. Imaginons le peintre à l'œuvre. Il vient de lire la description que fait Springer de son voyage, et, sur la base de quelques croquis peut-être, il essaie de créer une représentation de Noirs de « Gennea ». Peut-être a-t-il décidé de faire appel à un modèle, blanc selon toute vraisemblance mais athlétique. Le peintre contemple le corps pâle, et passe en revue les procédés qui permettraient de le transformer en une créature noire. Le modèle est devenu un miroir à travers lequel le peintre visualise comment les normes de la similitude et sa propre créativité pourraient conférer tant une identité humaine qu'un écart racial à sa toile. Peut-être l'artiste est-il déjà en action. Il lui faut cependant interrompre son geste à intervalles réguliers, faire le tour du modèle, quitter l'espace lumineux devant la fenêtre, et se retirer dans un angle effacé de la pièce. Son regard se concentre sur un point qui prend la forme d'une question : comment superposer les attributs africains décrits dans le récit de Springer aux normes du *contrapposto* italien ? S'il y parvient, le tableau devrait être, dans toute son originalité, une célébration et un rappel du lien naturel qui unit tous les êtres humains et, dans le même temps, un témoignage des différences raciales et culturelles. Il devrait attester de la vérité des similitudes, des

65. Hans-Joachim Kunst, *L'Africain dans l'art européen*, Cologne, Dumont Presse, 1967, p. 19-20.

analogies et probablement même de la violence de l'antipathie. En tout cas, Hans-Joachim Kunst note que :

« L'Africain nu présenté de dos se conforme à la loi classique du *contrapposto*, qui se traduit par le balancement compensatoire des parties symétriques du corps en mouvement, l'épaule abaissée sur la jambe d'appui et l'épaule relevée au-dessus de la jambe libre. On s'imagine fort bien que cet homme nu a été copié sur un nu antique auquel l'artiste a accordé les attributs, bracelets et épées, d'un peuple exotique, encore directement lié à la nature⁶⁶. »

Il serait assez simple d'écarter mes interrogations au sujet de la similitude dans cette démarche créative particulière. Ne suis-je pas en train de projeter une perspective propre au XX^e siècle sur les techniques picturales des premières années du XVI^e siècle ? La structure des personnages est traitée de manière caractéristique dans cette première gravure de petite taille. Ce grand cas fait de la similitude pourrait n'être, somme toute, qu'une conjecture contemporaine au sujet du procédé visant à instaurer des liens entre les êtres et les choses dans une perspective actuelle. Néanmoins, la représentation de Burgkmair soulève des interrogations qu'il nous est possible d'examiner. En réalité, nous pouvons retracer sa filiation artistique et son allégeance aux idéaux classiques de la Renaissance⁶⁷. Nous pouvons également comparer les fondements de sa technique avec ceux qui apparaissent dans d'autres créations de la même époque traitant directement ou indirectement de personnages noirs, telles que les *Danseurs mauresques* d'Erasmus Grasser (1480), *Le Jardin des délices* de Jérôme Bosch (1500), *La Négrresse Katherina* (1521) d'Albrecht

66. *Ibid.*, p. 19-20.

67. *Ibid.*, p. 20.

Dürer et dans les dernières années du siècle, *Bethsabée à sa toilette* de Cornelisz van Haarlem (1594). Analyser ou formuler des hypothèses au sujet des contrastes entre les personnages noirs et blancs dans ces tableaux permettrait certainement de dégager une approche artistique qui renvoie à des conventions historiques, par exemple l'appréhension des attributs et « l'idée de forme, c'est-à-dire, d'expression au moyen de la seule disposition des contours et des masses, et via la perfection et la mise en ordre du rythme linéaire⁶⁸ ». Le jeu complexe des couleurs en harmonie et en dissonance, le régime des ombres entre le blanc et le noir, sont consciemment créés de toute évidence à partir de ces références intellectuelles. Néanmoins, notre compréhension des arrangements colorés de ces toiles ne s'appuie-t-elle pas de manière plus qu'insistante sur des traces invisibles ?

Les contrastes entre le noir et le blanc racontent une histoire qui fait probablement écho à une configuration épistémologique silencieuse mais influente. Si l'on suit cette hypothèse, il pourrait ne s'agir que d'un jeu de similitude : « *Convenientia, aemulatio, analogie et sympathie* nous disent comment le monde doit se replier sur lui-même, se redoubler, se réfléchir ou s'enchaîner pour que les choses puissent se ressembler. Elles nous disent les chemins de la similitude et par où ils passent ; non là où elle est, ni comment on la voit, ni à quelle marque on la reconnaît⁶⁹. »

Revenons à la gravure achevée de Burgkmair. Les trois sujets noirs, un garçon, un homme et une femme assise tenant un bébé contre sa poitrine, sont bien proportionnés les uns aux autres et par rapport à un contexte plus large. Ils sont nus et portent des bracelets autour de leurs bras ou bien quatre colliers de perles autour du cou, des indices univoques de leur appartenance à un

68. Roger Fry, *Vision and Design*, New York, Penguin, 1940, p. 165.

69. Michel Foucault, *op. cit.*, p. 40-41.

univers « sauvage⁷⁰ ». Le petit garçon est en train de danser, sa tête surdimensionnée tournée vers le ciel. Au centre de la toile, l'homme, dessiné avec des traits nets et appuyés, regarde un horizon lointain, une flèche brandie dans sa main gauche et deux autres tenues dans sa main droite. Il incarne la puissance, non seulement parce qu'il occupe la place centrale dans le tableau, mais également parce qu'il est le signifiant représenté avec le plus de précision dans la scène. Nimbé tant d'une détermination majestueuse que d'une force doucement instinctuelle, il est le *locus* circonscrivant les relations entre le garçon à sa gauche et la femme à sa droite. La femme tenant le bébé est assise sur un tronc. Elle semble fixer d'un air songeur la région pelvienne de l'homme. Les courbes de son corps sont exécutées avec la plus grande orthodoxie.

Le tableau dans son ensemble, sa simplicité et le rythme équilibré de ses lignes, a tout d'une peinture décorative véritablement exquise. Cependant ce qu'il exprime réellement est un ordre du discours. La structure des personnages, de même que l'intention donnée à ces corps nus, proclament les vertus de la ressemblance : afin de donner forme aux Noirs décrits par Springer, le peintre a représenté des Blancs noircis. Cela n'était pas rare aux XVI^e et XVII^e siècles, comme le montrent un grand nombre des dessins de la période. C'est le cas par exemple de la cinquième illustration dans l'ouvrage de Filippo Pigafetta paru en 1591, *Le royaume de Congo et les contrées environnantes*, qui représente trois femmes africaines italianisées, ou encore de l'image du roi africain sur le frontispice du livre de John Ogilby⁷¹ de 1670 consacré à l'Afrique. L'élément essentiel dans

70. Hans-Joachim Kunst, *op. cit.*, p. 20.

71. John Ogilby, *Africa : being an accurate description of the regions of Aegypt, Barbary, Lybia, and Billedulgerid, the land of the Negroes, Guinea, Aethiopia and the Abyssines*, Londres, Thomas Johnson, 1670.

le tableau de Burgkmair, et dans d'autres œuvres similaires, est leur représentation double.

La première, dont l'objectif est d'intégrer des corps exotiques dans la méthodologie picturale de l'Italie du XVI^e siècle, réduit et neutralise toutes les différences dans l'uniformité signifiée par la norme blanche qui, n'oublions pas, appartient plus à l'histoire religieuse qu'à la simple tradition culturelle. Pour le dire clairement, cette référence équivalait à « une solution biblique au problème des différences culturelles [qui] était considérée par la majorité des hommes comme la meilleure que la raison et la foi pussent proposer⁷² » ; c'est-à-dire la même origine pour tous les êtres humains, suivie d'une dispersion géographique et d'une diversification raciale et culturelle. Et il était communément admis que le destin accordé aux Africains par la Bible était de devenir les esclaves de leurs frères.

Un autre niveau existe, plus difficile à discerner. Il instaure une seconde représentation qui trouve son unité dans la similitude et finit par faire ressortir différences et divergences, établissant ce faisant une classification des types d'identités. En résumé, je peux dire que dans la peinture de Burgkmair, il existe deux activités figuratives : d'un côté, les signes d'un ordre épistémologique qui, de façon silencieuse mais impérative, indiquent les procédés d'intégration et de différenciation des personnages au sein de l'uniformité normative ; de l'autre, l'excellence d'une toile exotique qui crée une distance culturelle, grâce à l'accumulation de différences fortuites, en l'occurrence la nudité, la noirceur, les cheveux frisés, les bracelets et les colliers de perles.

Ces différences se révèlent des signes pertinents de par leur disposition même. En raison de l'ordre fondamental qu'elles rendent visible, et dont elles témoignent, les vertus de la ressemblance effacent les écarts culturels et physiques, tout

72. Margaret Trabue Hodgen, *op. cit.*, p. 254.

en maintenant des différences de surface qu'elles transforment en symboles de la complexité humaine. Le portrait de *Juan de Pareja* par Diego Velásquez (1648) produit encore cette évocation intégratrice, tandis que des œuvres majeures telles que *Quatre études de la tête d'un Maure* de Peter Paul Rubens (1614-16), *Deux nègres* de Rembrandt (1661) et *Jeune nègre avec un arc* de Hyacinthe Rigaud (1697) représentent et se rapportent explicitement à un autre ordre. Un nouveau fondement épistémologique était alors à l'œuvre en Occident. Les théories de la diversification des êtres, ainsi que les tableaux de classification, expliquent les origines de la construction des taxonomies et leurs objectifs⁷³. Le cadre du *Systema naturae* de Carl von Linné (1735) n'est qu'une des classifications paradigmatiques des espèces et des variétés d'*Homo sapiens* (*europaeus, asiaticus, americanus et afer*) différenciées en fonction de caractéristiques physiques et morales⁷⁴. Il serait trop simple de relier cette classification *en amont* aux formations discursives concernant la grande chaîne des êtres et sa hiérarchie et, *en aval*, d'un côté à la craniologie de Blumenbach, et de l'autre au préjugé contre les Africains de la littérature scientifique et philosophique des XVIII^e et XIX^e siècles⁷⁵.

Deux formations discursives très différentes, la découverte de l'art africain et la constitution de l'objet des études africaines, autrement dit, « l'invention » de l'africanisme en tant que discipline scientifique, peuvent illustrer l'efficacité différenciatrice de tels instruments génériques de classification en tant que modèle de réalité, de désignation, de disposition, de structure et de nature. J'ai déjà établi que la ressemblance avait été écartée du regard esthétique que Rigaud, Rembrandt et Rubens portaient sur

73. Michel Foucault, *op. cit.*, « classer », chapitre 5, p. 137-176.

74. Earl W. Count, (éd), *This is Race : An Anthology Selected from the International Literature on the Races of Man*, New York, Schuman, 1950, p. 355.

75. Charles H. Lyons, *To Wash an Aethiop White*, New York, Teachers College Press, 1975, p. 24-85.

les Noirs. Ce qui apparaît là, fruit d'une description méthodique, pourrait être considéré comme la désignation et l'analyse d'une altérité et renvoie à une nouvelle mise en ordre épistémologique : une théorie de la compréhension et de l'examen des signes en termes de « disposition en tableaux ordonnés des identités et des différences⁷⁶ ».

C'est dans les dernières années du xv^e siècle que les marins portugais rapportèrent en Europe les premiers fétiches (*feitiços*), objets africains censés posséder des pouvoirs mystérieux. On les retrouve principalement dans des cabinets de curiosités bien organisés, aux côtés de flèches ou de tomahawks indiens, d'artefacts égyptiens et de tambours siamois. Certains exégètes estiment que ce sont les signes d'un état de barbarie⁷⁷. Cependant nous pouvons affirmer avec certitude qu'ils sont bien plus souvent considérés comme de simples curiosités, rapportées au titre de la dixième tâche à accomplir par les observateurs de passage dans tout pays et formulée par Bernhard Varenius dans *Geographia generalis* et son tableau des propriétés humaines (1650) : prendre en considération « leurs grands hommes, leurs artistes et les inventions de leurs habitants⁷⁸ ». Somme toute, ces objets sont culturellement neutres. En raison de leurs formes et de leurs styles, terrifiants parfois, ils incarnent la diversité mystérieuse du Même⁷⁹. Il faudra attendre le xviii^e siècle pour que ces objets, perçus comme étranges et « laids », entrent véritablement dans la sphère de l'art africain.

76. Michel Foucault, *op. cit.*, p. 86.

77. Margaret Trabue Hodgen, *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1964, p. 62-203.

78. Bernhard Varenius, *Géographie générale*, Tome 1, Paris, Vincent, 1755, p. 8, cité par M. T. Hodgen, 1964, p. 167-168.

79. Willy Bal, éd., *Le royaume du Congo aux xv^e et xvi^e siècles, Documents d'histoire*, Léopoldville (Kinshasa), Éditions de l'Institut national d'études politiques, 1963, p. 67.

Le continent noir était encore une *terra incognita* sur les cartes, mais ses peuples et leurs productions matérielles étaient bien moins étrangères aux voyageurs, aux savants penchés sur l'espèce humaine, aux marchands et aux États européens. Le début du XVIII^e siècle avait été le théâtre d'une accélération prodigieuse du commerce des esclaves et d'une économie transatlantique lucrative qui impliquait la plupart des pays européens. En Afrique de l'Ouest, le royaume de Dahomey était un partenaire commercial puissant des marchands européens. L'empire Ashanti s'agrandissait, dominant les royaumes des Akans et d'Oyo situés plus loin à l'est, et ne cessait d'étendre son emprise. Des organisations soutenues financièrement par l'Europe installèrent des esclaves affranchis et des Africains démunis dans l'actuelle Sierra Leone. En 1729, sur la côte est, les Africains chassèrent les Portugais de leurs forteresses dans la région nord du Mozambique ; et dans le sud, en 1770, il y eut la première guerre entre les populations néerlandaises immigrées et les Bantu. Deux ans plus tard, James Bruce, qui voyageait depuis le nord du continent jusqu'en Afrique centrale, atteignit la source du Nil Blanc l'année même où le *Lord Chief Justice* (Lord juge en chef) Mansfield déclarait l'esclavage illégal en Angleterre⁸⁰.

Dans ce contexte d'échanges intenses et violents, ces fétiches devinrent des symboles de l'art africain. Ils étaient considérés comme primitifs, élémentaires, enfantins et dénués de sens. Au début du XX^e siècle, Mary H. Kingsley prononça un jugement sans appel qui résumait bien cette attitude : « L'Africain n'a jamais fabriqué une étoffe ou une poterie ne serait-ce que de qualité médiocre⁸¹. » Il me semble qu'à partir du XVIII^e siècle s'opéra « un

80. Pierre Verger, *Flux et reflux de la traite des Nègres entre le golfe du Bénin et Bahia de Todos os Santos du XVII^e au XIX^e siècle*, Paris, Mouton, 1968.

81. Mary Henrietta Kingsley, *Travels in West Africa : Congo Français, Corisco and Cameroons*, Londres, Frank Cass & Co. Ltd, 1965, p. 670.

processus d'esthétisation⁸² ». Ce qui est appelé art primitif ou sauvage couvre un large éventail d'objets qui furent intégrés à la perspective classificatrice du XVIII^e siècle à travers les échanges entre Africains et Européens, au moment où s'intensifiait le commerce des esclaves. Ces objets, qui ne sont peut-être pas considérés comme de l'art dans leur « contexte d'origine », deviennent de l'art en se voyant attribuer simultanément une dimension esthétique et une capacité à produire et reproduire d'autres formes artistiques. Saisis dans leurs fonction et signification premières, auraient-ils pu engendrer une *mise en perspective*⁸³ radicale de la culture occidentale attachée aux classifications⁸⁴ ? Il y a précisément là une impossibilité. Les arts se fondent sur des critères, et il est difficile d'imaginer que ces normes puissent émerger de l'extérieur du champ de « pouvoir-savoir » d'une culture donnée, un champ qui, à une période historique donnée, élabore son codex artistique. Il est par conséquent évident que les fétiches et autres objets d'art « primitifs » soient merveilleux puisque leur structure, leur nature, et leur composition ne demandent qu'à être qualifiés⁸⁵. Ils sont « sauvages » au regard de la chaîne évolutionnaire des êtres vivants et des cultures, qui établit un lien entre l'état d'avancement du processus civilisationnel et la créativité artistique ou encore les accomplissements intellectuels.

À ce stade, paradoxalement, c'est une célébration de l'artisanat africain qui vient confirmer mon analyse. Admirant la beauté d'une « sculpture nègre », feu Roger Fry demeurerait perplexe :

82. Jean Baudrillard, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Paris, Gallimard, 1972.

83. NDT, en français dans le texte original.

84. Jean Baudrillard, *op. cit.*, 1972.

85. Jean Laude, *Les arts de l'Afrique noire*, Paris, Chêne, 1979 ; René S. Wassing, *L'art de l'Afrique noire*, Paris, Bibliothèque des arts, 1969.

« Il est curieux qu'un peuple ayant produit des artistes aussi talentueux n'ait pas produit également une culture dans le sens que nous donnons à ce mot. Cela montre que deux facteurs sont nécessaires pour produire les cultures propres aux peuples civilisés. L'artiste créatif doit exister, bien évidemment, mais il doit également exister une force d'évaluation et de comparaison conscientes et critiques⁸⁶. »

J'ai bien peur que Fry ne se trompe complètement. Les deux facteurs évoqués n'expliquent en rien et ne sauraient en rien expliquer les différents types de cultures. Ils ne font que constituer une base pour la production de l'art et ses évolutions possibles au fil du temps⁸⁷. Ils ne peuvent élucider pleinement les dispositions inhérentes à chaque culture. Quoi qu'il en soit, c'est le « pouvoir-savoir » d'un champ épistémologique qui rend possible la domination ou l'humiliation d'une culture. De ce point de vue, l'argument soulevé par Fry aussitôt après a une grande signification : « Il est vraisemblable que l'artiste nègre, bien que capable d'une profonde compréhension imaginative des formes, accueillerait le moins élaboré de nos tours de magie avec un enthousiasme respectueux⁸⁸. »

Ma thèse se voit confirmée, presque *ad absurdum*, par l'analyse que fait Bennetta Jules-Rosette de l'art touristique africain contemporain. Elle définit cet art comme un « art produit localement pour être consommé par des étrangers⁸⁹ » et souligne avec insistance l'interaction paradoxale entre son origine et sa destination, c'est-à-dire sa production et sa consommation :

86. Roger Fry, 1940, p. 90-91.

87. Voir Jean Laude, *op. cit.* ; Jacqueline Delange, *Arts et peuples de l'Afrique noire*, Paris, Gallimard, 1967.

88. Roger Fry, *op. cit.*, p. 91.

89. Bennetta Jules-Rosette, *The Message of Tourist Art*, New York, Plenum Press, 1984, p. 9.

« Bien que le concept de système artistique dédié aux touristes mette en évidence la manière dont les artistes et leurs audiences perçoivent les images et les transforment en marchandises économiques, il ne néglige pas pour autant les composantes expressives de l'interaction. Au sein du système, tant les images que les objets réels constituent des sources d'échanges entre les producteurs et les consommateurs. Les artistes ont une vision précise de leur audience touristique, mais les consommateurs n'ont souvent que peu de contacts directs avec les artistes⁹⁰. »

Le concept d'art touristique sous-tend, en théorie, une critique de la conception classique de l'art. Il implique également de manière explicite une relativisation de ce que l'auteur appelle des « postulats sur le procédé de fabrication et la qualité des objets d'art touristique » ; en l'occurrence, sa nature de production de masse, l'inexpérience relative des artisans d'aujourd'hui, la collectivisation de la production artistique et la domination exercée par la demande des consommateurs sur la créativité artistique.

Un argument évident corrobore la thèse au centre de l'analyse. L'art touristique est un échange à la fois symbolique et économique. Selon Jules-Rosette, nous pouvons le comprendre en nous référant à trois modèles : en premier lieu, les œuvres d'art traditionnelles africaines qui font l'objet d'une cérémonie et ont une signification sociale peuvent devenir et deviennent des objets produits prioritairement pour le commerce extérieur. Deuxièmement, il existe au sein même de l'art touristique des signes d'une tension majeure entre « la culture populaire » et la « haute culture ». Ou encore, pour reprendre les termes de Jules-

90. *Ibid.*, p. 10.

Rosette : « La culture populaire se démarque implicitement de quelque chose d'autre – la *haute culture*... Il existe une tension inhérente et une asymétrie entre les idéaux de la haute culture d'un côté, et de l'autre les velléités lucratives et les nouvelles technologies reproductrices auxquelles s'adosse la croissance du marché des cultures populaires⁹¹. » Quant aux perspectives de cette production artistique, Jules-Rosette insiste sur la réalité d'une interprétation occidentale de la créativité africaine et de ses propositions visant à l'innovation dans les ateliers africains.

« Le marché international de l'art touristique repose sur la demande occidentale de souvenirs « exotiques » ou d'articles à offrir, et sur le principe qu'ils doivent être acquis à l'étranger. Cette demande est une source de stimulation pour les artistes et les artisans dans leur recherche d'idées et de technologies à même de répondre aux besoins du marché en expansion⁹². »

L'art touristique africain et ses contradictions (Est-ce un art ? Dans quel sens et selon quelle grille esthétique ?) sont simplement une conséquence *en aval* du procédé qui, à l'époque du commerce des esclaves, consistait à classer les objets africains selon les normes occidentales de pensée et d'imagination qui faisaient de l'altérité une catégorie négative du Même. Il n'est pas anodin qu'un grand nombre de représentations européennes d'Africains, ou plus généralement du continent africain, attestaient de cette mise en ordre de l'altérité. Par exemple, dans la grande salle du château de Berlin, la sculpture intitulée *Afrique* (vers 1700) de Andreas Schlüter est construite autour de la relation complexe entre une femme noire nue et un lion effrayant qui se tient derrière son corps plantureux dans une

91. *Ibid.*, p. 23.

92. *Ibid.*, p. 192.

attitude protectrice. L'*Allégorie de l'Afrique* présentée par Cesare Ripa dans son *Iconologia*⁹³ offre une lecture biblique et scientifique. Le nom du continent est lié étymologiquement à Afer, l'un des petits-fils d'Abraham, mais la singularité du continent y est néanmoins représentée par des symboles puissants : la peau noire d'une femme à cornes, un animal monstrueux à visage humain entouré de serpents et d'oiseaux étranges. L'Africain est non seulement devenu l'Autre qui comprend tous les autres sauf moi, mais bien plus encore la clé qui, de par ses différences anormales, définit l'identité du Même. L'*Afrique* représentée par Giambattista Tiepolo dans son tableau *Allégorie des Planètes et des Continents* (1752), les *Femmes d'Alger dans leur appartement* d'Eugène Delacroix (1834), et une multitude d'autres toiles peuvent être interprétées à la lecture de ce qu'elles impliquent : les traces d'un ailleurs font surface, les écarts de couleur révèlent d'autres significations, et les marches d'un escalier dérobé divulguent la puissance d'un ordre nouveau.

Ces représentations sont contemporaines des débats propres aux Lumières autour de propositions axiomatiques telles que « les hommes naissent inégaux » ou d'autres questions encore telles que « la place du sauvage dans la grande chaîne de l'être⁹⁴ ». Dans les années qui suivent, l'expédition en Éthiopie de James Bruce en 1770 et le voyage de Mungo Park en 1795 pour trouver les sources du Niger ouvrent l'épopée des explorations. Les nouveaux écrits qui émergent de ces expéditions ne sont pas foncièrement originaux⁹⁵. Ils relatent des caractéristiques

93. Cesare Ripa, *Iconologia del cavaliere Cesare Ripa*, Pérouse, imprimeries de Piergiovanni Costantini, 1764 (1600), livre IV, p. 164 (dernière consultation le 28/04/2019 : <https://archive.org/details/iconologiadelcav04ripa/page/164>).

94. Michèle Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Paris, Maspero, 1971 ; M. T. Hodgen, *op. cit.*

95. Voir par exemple Dorothy Hammond et Alta Jablow, *The Myth of Africa*,

déjà parfaitement documentées et connues. La distinction entre « Nègre sauvage » et « Mahométan courtois » et les commentaires sur l'indolence des Africains, leurs passions débridées, leur retard mental et leur cruauté existaient déjà. Ils faisaient partie des catégories d'antagonismes et des niveaux de classification des humains requis par la logique de l'échelle des êtres et les étapes du progrès et du développement sociaux. Les explorateurs ne firent que collecter de nouvelles preuves permettant d'expliquer « l'infériorité africaine ». Puisque les Africains ne pouvaient rien produire ayant de la valeur ; la technique statuaire des Yorubas provenait certainement d'Égypte ; l'art du Bénin devait être une création portugaise ; les réalisations architecturales du Zimbabwe étaient le fait de techniciens arabes ; et l'habileté politique des Haoussa et des Bougandais fut une invention des envahisseurs blancs⁹⁶.

Cette tendance apparaît également dans d'autres champs. Deux botanistes français, Auguste Chevalier en 1938 et Roland Portères dans les années cinquante, avancèrent l'idée que le continent africain avait très tôt pu être un chef-lieu de la domestication des plantes⁹⁷. En prenant appui sur des données linguistiques, l'anthropologue George Peter Murdock exposa

New York, The Library of Social Science, 1977.

96. Basil Davidson, *The Lost Cities of Africa : With Maps and Illustrations*, Boston, Little, Brown and Co., 1959 ; Flora L. Shaw, par la suite Lady Lugard (Flora Louisa), *A Tropical Dependency*, Londres, James Nisbet & Co. Nisbet, 1905 ; David Randall-MacIver, *Medieval Rhodesia*, Londres, Macmillan, 1906 ; Edith R. Sanders, « The Hamitic Hypothesis : Its Origin and Functions in Time Perspective », *Journal of African History*, vol. 10, n° 4, 1969 ; Edward Wilfrid Nassau Mallows, *The Mystery of the Great Zimbabwe : a New Solution*, New York, W. W. Norton, 1984.

97. Voir par exemple Roland Portères, « Vieilles agricultures de l'Afrique intertropicale. Centres d'origine et de diversification variétale primaire et berceaux d'agriculture antérieurs au xvi^e siècle », *Agronomie tropicale*, n° 9-10, p. 489-507 et « Berceaux agricoles primaires sur le continent africain », *Journal of African History*, vol. 3, n° 2, 1962, p. 195-210.

une proposition similaire et postula l'existence d'un « système de cultures soudanais⁹⁸ ». Ces hypothèses furent balayées, et aujourd'hui « l'opinion de loin la plus partagée au sujet des origines de l'agriculture céréalière affirme qu'elle fut le produit des migrations humaines ou encore d'une forme d'essaimage ou d'influence culturels en provenance de l'Asie du Sud-Ouest⁹⁹ ».

Voici un dernier exemple. Le travail de Marcel Griaule et de ses disciples en pays Dogon a démontré la complexité du savoir astronomique dogon et de son symbolisme¹⁰⁰. Carl Sagan, professeur d'astronomie à l'université Cornell entreprit de vérifier la validité de la cosmologie dogon. En premier lieu, Sagan évoque sa surprise : « Contrairement à quasiment toutes les sociétés préscientifiques, les Dogon tiennent pour acquis que les planètes et notamment la Terre sont en rotation autour de leur axe et tournent autour du Soleil¹⁰¹... » Étrangement, plutôt que de se fier aux travaux de Griaule et de ses disciples, Sagan se réfère à un certain Temple, qui résumait les découvertes de Griaule : « Les Dogon vont plus loin. Ils affirment que Jupiter possède quatre satellites et que Saturne est ceinturée par un anneau... À l'inverse de tous les astronomes avant Kepler, les Dogon sont réputés

98. George Peter Murdock, *Africa : Its Peoples and Their Culture History*, New York, McGraw-Hill, 1959.

99. J. Desmond Clark, Steven A. Brandt et American Council of Learned Societies, *From Hunters to Farmers : The Causes and Consequences of Food Production in Africa*, Berkeley, University of California Press, 1984, p. 111 ; voir également Charles A. Reed, *Origins of Agriculture*, La Haye, Mouton, 1977.

100. Voir par exemple, Marcel Griaule, *Dieu d'eau : entretiens avec Ogotemméli*, Paris, Éditions du Chêne, 1948, et « Le savoir des Dogon », *Journal de la société des africanistes*, tome 22, 1952 ; Marcel Griaule et Germaine Dieterlen, *Le renard pâle*, Paris, Institut d'ethnologie, 1952 ; Germaine Dieterlen, *Les âmes des Dogon*, Paris, Institut d'ethnologie, 1941 ; Luc De Heusch, *Le sacrifice dans les religions africaines*, Paris, Gallimard, 1986.

101. Carl Sagan, *Broca's Brain : Reflections on the Romance of Science*, New York, Ballantine Books, 1983, p. 81.

décrire le mouvement correct des planètes, dont les orbites sont elliptiques et non pas circulaires¹⁰². » Et ce qui suit semble plus étonnant encore aux yeux de Sagan :

« [Les Dogon] soutiennent que [Sirius] a un compagnon mystérieux et invisible qui entre en orbite autour de Sirius... tous les cinquante ans. Ils affirment que ce compagnon stellaire est très petit et très lourd, fait d'un métal très spécial nommé « sagala » que l'on ne trouve pas sur Terre. La chose remarquable c'est que cette étoile visible a effectivement un compagnon mystérieux extraordinaire, Sirius B qui tourne autour d'elle dans une orbite elliptique d'une durée de $50,04 \pm 0,9$ ans. Sirius B est le premier spécimen de naine blanche découvert par les astrophysiciens modernes. Sa matière est dans un état dit « relativiste dégénéré », qui n'existe pas sur Terre, et puisque les électrons ne sont pas unis au noyau dans une telle matière dégénérée, elle peut véritablement être décrite comme métallique¹⁰³. »

Comment expliquer les connaissances en astronomie des Dogon ? Sagan propose une hypothèse : « J'imagine qu'un Gaulois rendit visite aux Dogon... c'était peut-être un diplomate, un explorateur, un aventurier ou un pionnier de l'anthropologie¹⁰⁴... » Cet homme a lu, ou peut-être possède-t-il encore, un exemplaire de l'ouvrage d'Arthur Stanley Eddington, *The Nature of the Physical World*¹⁰⁵, publié en 1928, qui traite de la densité des naines blanches.

102. *Ibid.*, p. 82.

103. *Ibid.*, p. 83.

104. *Ibid.*, p. 87.

105. Arthur Stanley Eddington, *La nature du monde physique*, traduit de l'anglais par le colonel G. Cros, Mayenne, impr. Floch, Paris, Payot, 1929.

« La conversation s'oriente vers les connaissances astronomiques traditionnelles. Sirius est l'étoile la plus brillante dans le ciel. Les Dogon régaleront leur visiteur avec leur mythologie concernant Sirius. Puis, souriant poliment, les yeux remplis de curiosité, ils s'enquêteront auprès de leur visiteur de *son* propre mythe au sujet de Sirius... la naine blanche accompagnant Sirius faisant grand bruit dans les milieux de l'astronomie à l'époque, le voyageur offre un mythe conventionnel en échange de celui spectaculaire qui vient de lui être exposé. Après son départ, on se remémore son récit, on le raconte de nouveau et il finit par être intégré dans le corpus de la mythologie Dogon... lorsque Marcel Griaule se renseigne sur les mythologies dans les années trente et quarante, on lui redonne à entendre son propre mythe européen au sujet de Sirius¹⁰⁶. »

Tout ceci n'est que pure spéculation. Si Sagan avait consulté des sources faisant autorité¹⁰⁷, il n'aurait pas mélangé faits et dimensions symboliques dans le but d'exprimer son opinion à propos d'un magnifique « retour du mythe à son origine ». Soulignons ici trois points. En premier lieu, la célébration du *Sigui*, un rituel initié par un ancêtre mythique des Dogon, Dyongou Serou, établit une analogie avec le cycle orbital de Sirius B et en donne une représentation. Ce rituel est célébré tous les soixante ans ; une période symbolique qui intègre les cinquante années de la révolution de Sirius B (surnommé « l'étoile du *fonio* » par les Dogon) plus dix années qui rendent

106. *Ibid.*, p. 88.

107. Marcel Griaule, *Dieu d'eau : entretiens avec Ogotemmêli*, 1948 ; Germaine Dieterlen, « Les cérémonies soixantenaires du *Sigui* chez les Dogon », *Africa*, vol. 41, n° 1, janv. 1971, p. 1–11 ; Marcel Griaule et Germaine Dieterlen, *Le renard pâle*, t. 1 : *Le mythe cosmogonique*, Paris, Institut d'ethnologie, 1965.

compatibles le rituel avec l'ancien système de numération Mandé en base soixante et avec ses symboles ésotériques¹⁰⁸. Le dernier rituel du *Sigui* eut lieu en 1967. Jean Rouch et Germaine Dieterlen le filmèrent et réalisèrent le documentaire *La caverne de Bongo* qui sortit en 1969 (35 min). L'avant-dernière performance rituelle avait eu lieu en 1907, et la précédente en 1847. « Le rite se célèbre sous le signe de "l'étoile du *fonio*" ; ce "compagnon" de Sirius représente en effet dans le ciel la petite graine de *fonio*¹⁰⁹... » Deuxièmement, si l'on souhaite valider l'hypothèse avancée par Sagan, il est en réalité nécessaire de démontrer qu'un voyageur européen s'est empressé de partir en territoire dogon juste après la découverte du mouvement sinusoïdal de Sirius par Friedrich Wilhelm Bessel. Il a dû enseigner admirablement cette découverte pour que les Dogon l'intégrassent si rapidement à leur mythe au point qu'elle pût parfaitement fonctionner dans un ensemble de symboles fondateurs essentiels et ce à temps pour la célébration du rituel du *Sigui* de 1847. Enfin, la supputation précédente semble improbable puisque l'existence de Sirius B fut réellement découverte dans la science occidentale en 1862 par Alvan Graham Clark. Les Dogon avaient déjà utilisé le symbolisme du *fonio* dans leurs rituels du *Sigui* de 1847 et 1787. Les spécialistes des « civilisations orales » n'auront aucun mal à vérifier ce point. Dans le même temps, ils devraient également évaluer le contexte et la crédibilité historique de Dyongou Serou, qui selon la tradition dogon est à la fois le « responsable de la perte de l'immortalité » et l'inventeur du cycle du *Sigui*¹¹⁰. D'autre part je distingue un autre problème : le concept dogon de *sagala*, un métal qui n'existe pas sur Terre et qui compose l'essence du compagnon de Sirius, est étroitement lié au cycle mythique du *Sigui*. Il semble donc remonter relativement

108. Germaine Dieterlen, « Les cérémonies soixantenaires du *Sigui* chez les Dogon », 1971, p. 2-3.

109. Luc de Heusch, *Le sacrifice dans les religions africaines*, 1986, p. 228.

110. *Ibid.* ; Marcel Griaule et Germaine Dieterlen, *Le renard pâle*, t. 1, 1965.

loin dans l'histoire du rituel, alors que dans la science moderne l'hypothèse de la « nature relativiste dégénérée » de Sirius B fut avancée pour la première fois dans les années trente. La plupart des chercheurs en astronomie rejetèrent le concept, qui, précision importante, fut proposé par un universitaire indien, Subrahmanyan Chandrasekhar.

Pour conclure cette longue illustration d'un ethnocentrisme épistémologique, j'imagine qu'apparaît de manière beaucoup plus claire désormais le caractère controversé de l'hypothèse de Carl Sagan. Résumons. Tout d'abord, je ne pense pas que les Dogon aient acquis leur savoir astronomique auprès d'extraterrestres. La « mauvaise foi » (dans le sens sartrien) avec laquelle Sagan détruit les thèses et les idées fantaisistes d'Erich von Daniken qui soutient cette idée dans *Présence des extraterrestres* (Paris, 1969), et *Retour aux étoiles*, (1970) m'incite à penser que Sagan et Daniken sont probablement plus proches qu'ils ne l'imaginent. Ensuite, la manière dont Sagan discute des Dogon illustre parfaitement la puissance d'une volonté de vérité. Une *métaphore* permettrait de généraliser cet exemple. Imaginons un théoricien dont la pensée s'inscrit dans la géométrie euclidienne. Sa pensée, sa foi, ses écrits sont consacrés à l'impossibilité de systèmes non euclidiens. Ces derniers, de fait, incarneraient la possibilité de contradictions incroyables telles que la réalité intellectuelle d'une *vérité intrinsèque* (par exemple, un théorème démontré dans la géométrie euclidienne), qui serait dans le même temps une *erreur extrinsèque*, c'est-à-dire un axiome invalidé dans la logique d'une géométrie non euclidienne. Nous savons qu'il existe de telles géométries non euclidiennes. Par conséquent ma métaphore pourrait pour le moins devenir un symbole : rapporter tous les systèmes non euclidiens à celui d'Euclide pourrait n'avoir aucun sens, puisque ces systèmes émergent de postulats et d'ensembles axiomatiques radicalement différents.

Pour résumer, bien que Carl Sagan ait avancé ces hypothèses durant la seconde moitié du ^{xx}^e siècle, elles appartiennent à une forme de raisonnement au sujet des « primitifs » qui est propre au ^{xix}^e siècle. Au nom du pouvoir et du savoir scientifiques, cette forme de pensée révèle de façon remarquable ce que je qualifierai dans le chapitre suivant d'ethnocentrisme épistémologique ; c'est-à-dire la croyance que rien de scientifique ne puisse être appris d'« eux », à moins que cela ne soit déjà « nôtre » ou provienne de « nous ».

Les explorateurs ne donnent pas à voir l'altérité. Ils commentent « l'anthropologie », c'est-à-dire la distance séparant la sauvagerie de la civilisation sur la ligne diachronique du progrès¹¹¹. Robert Thornton prétend que « la découverte de l'Afrique fut également une découverte *par* la plume. Si les grands voyageurs de l'ère victorienne n'avaient rien écrit, on ne défendrait pas l'idée aujourd'hui qu'ils ont « découvert » quelque chose ». Cependant, il semble à proprement parler difficile de prouver de façon convaincante que « Livingstone, Stanley, Burton, Grant, Speke et d'autres se sont engagés dans cette voie par seul égard pour le texte¹¹² ». D'autres chercheurs invoquent d'autres motifs telles que les classiques dispositions de curiosité, de courage, de générosité, de mépris¹¹³.

Quoi qu'il en soit, les récits des explorateurs n'inventent rien sur le plan épistémologique. Ils suivent un chemin tracé par la tradition. Les rapports d'expédition ne font qu'établir une représentation très concrète et vivante de ce que les peintures

111. Robert I. Rotberg, *Africa and its Explorers : Motives, Methods and Impact*, Cambridge, Harvard University Press, 1970.

112. Robert J. Thornton, « Narrative Ethnography in Africa 1850-1920 : The Creation and Capture of an Appropriate Domain for Anthropology », *Man*, vol. 18, n° 3, septembre 1983, p. 509.

113. David Killingray, *A Plague of Europeans Westerners in Africa Since the Fifteenth Century*, Harmondsworth, Penguin Education, 1973, p. 48.

et les théories du progrès social avaient postulé depuis l'époque baroque. Rien de ce que révèlent les récits d'explorateurs n'est nouveau hormis de plus récentes et tangibles raisons d'entériner une discipline déjà remarquablement bien circonscrite par les Lumières¹¹⁴. La nouveauté réside dans le fait que le discours sur les « sauvages » est, pour la première fois, un discours dans lequel un pouvoir politique explicite présuppose l'autorité d'un savoir scientifique et inversement. Le colonialisme devient son projet et peut être pensé comme la reproduction et l'accomplissement du pouvoir des discours occidentaux sur les variétés humaines.

Le développement de l'anthropologie dont on trouvait l'empreinte jusqu'à la toute fin du XVIII^e siècle dans les récits des voyageurs, change radicalement d'orientation. La discipline va désormais se développer sous la forme d'un système politique manifeste de pouvoir-savoir. Pour reprendre les termes de Foucault :

« L'ethnologie s'enracine, en effet, dans une possibilité qui appartient en propre à l'histoire de notre culture, plus encore à son rapport fondamental à toute histoire... *Il y a une certaine position de la ratio occidentale qui s'est constituée dans son histoire et qui fonde le rapport qu'elle peut avoir à toutes les autres sociétés...* Ce n'est pas dire, évidemment, que la situation colonisatrice soit indispensable à l'ethnologie : ni l'hypnose, ni l'aliénation du malade dans le personnage fantasmatique du médecin ne sont constitutives de la psychanalyse ; mais tout comme celle-ci ne peut se déployer que dans la violence calme d'un rapport singulier et du transfert qu'il appelle, *de la même façon l'ethnologie ne prend ses dimensions propres que dans la souveraineté historique – toujours retenue mais toujours actuelle – de la*

114. Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale II*, Paris, Plon, 1973, p. 45-56.

*pensée européenne et du rapport qui peut l'affronter à toutes les autres cultures comme à elle-même*¹¹⁵. »

« *La Genèse africaine* »

J'aimerais emprunter à Léo Frobenius son expression de « Genèse africaine¹¹⁶ », pour élaborer des hypothèses concernant le *locus* (lieu) épistémologique de l'invention de l'Afrique et sa signification pour les discours sur l'Afrique.

La genèse de la science anthropologique se trouve au cœur de l'idéologie mercantiliste. Nous savons qu'au cours du XVIII^e siècle, comme le donne à entendre Glyndwr Williams, « les colonies avaient [...] de la valeur dans la mesure où elles engendraient des bénéfices matériels pour la mère patrie¹¹⁷ ». D'autre part, c'est au cours de ce même siècle que, paradoxalement, des lectures originales au sujet des « sauvages » furent proposées par des chercheurs en sciences sociales des Lumières¹¹⁸. Et je suis d'accord avec Ronald L. Meek sur le fait que si nous analysons leur travail, « ce ne sont pas tant ses vices que ses vertus qui fascinent, pas tant ses erreurs de raisonnement occasionnels que ses brillantes intuitions, pas tant son dogmatisme que ses perspectives audacieuses et innovantes¹¹⁹ ». Pour défendre cette idée, Meek cite Marvin Harris et son ouvrage *The Rise of Anthropological Theory* (1968), Benjamin Keen, *The Aztec Image in Western*

115. Michel Foucault, 1966, p. 388 (les italiques sont miennes).

116. Léo Frobenius, *African Genesis*, New York, Stackpole Sons, 1937.

117. Glyndwr Williams, *The Expansion of Europe in the Eighteenth Century. Overseas Rivalry. Discovery and Exploitation*, New York, Walker & Company, 1967, p. 17-30.

118. Michèle Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, 1971.

119. Ronald L. Meek, *Social Science and the Ignoble Savage*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976, p. 242.

Thought (1971) et Sidney Pollard, *The Idea of Progress* (1958). J'ajouterais Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale II* (1973) et Michèle Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières* (1977).

Le problème est que, durant cette période, l'impérialisme et l'anthropologie prirent tous deux corps, ouvrant ainsi la voie à la réification du « primitif ». Le concept d'Histoire avec un grand H est déterminant ici. Il incarne tout d'abord la notion augustinienne de Providence puis se manifeste plus tard sous la forme du darwinisme social. L'évolution, les conquêtes et les différences deviennent les signes d'une destinée théologique, biologique et anthropologique, et attribuent aux choses et aux êtres tant leur place naturelle respective que leur mission sociale. Les théoriciens du capitalisme, à l'instar de Benjamin Kidd et Karl Pearson en Angleterre, Paul Leroy-Beaulieu en France, Friedrich Naumann et Friedrich von Bernhard en Allemagne, de même qu'un certain nombre de philosophes interprètent deux paradigmes primordiaux et complémentaires. Il s'agit de la supériorité inhérente à la race blanche, et, dans la droite lignée de ce qui avait déjà été exposé explicitement par Georg Wilhelm Friedrich Hegel dans les *Principes de la philosophie du droit*, la nécessité pour les économies et les structures européennes de continuer à se développer dans les « zones vierges » du monde¹²⁰.

À partir de là, différentes écoles d'anthropologie développèrent des modèles et des techniques pour décrire les « primitifs » en fonction des courants fluctuants à l'œuvre au sein du cadre empirique occidental. Ces divers courants peuvent facilement être analysés à partir de deux modèles de pensée. Le premier est idéologique et concerne la relation entre une projection de la conscience individuelle, les normes incarnées par sa société, et

120. Wolfgang J. Mommsen, *Theories of Imperialism*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1983.

le groupe scientifique ou social dominant¹²¹. D'autre part, et ce essentiellement depuis la fin du XVIII^e siècle, les sciences naturelles ont servi de modèles à la mise en œuvre progressive et tâtonnante des sciences sociales¹²². De façon concrète, cela fait penser à ces « intérêts en partie idéels des couches sociales qui se trouvent, d'une manière ou d'une autre, idéellement privilégiées par leur présence à l'intérieur d'une formation politique et par l'existence de cette dernière¹²³ ». D'autre part, l'invitation d'Aristote à étudier dans les êtres le « plan de la Nature¹²⁴ » est mathématisée¹²⁵. De nouvelles grilles méthodologiques relient des faits sociaux à des phénomènes physiques. Les lois de l'organisation et de la répartition structurelle, les schémas de développement individuel et collectif expliquent les transformations historiques. Les chercheurs en sciences sociales tendent à imiter les naturalistes et tassent les comportements sociaux et les cultures humaines dans des « paradigmes scientifiques ». Ces derniers restent intégrés à ce qui est défini comme l'objectif du savoir. Paul Veyne a récemment pris des positions tranchées à propos de la confusion léguée par cet héritage :

« Buffon estimait que la mouche ne devait pas occuper plus de place dans les préoccupations du naturaliste qu'elle n'en occupe dans le théâtre de la nature ; en revanche, il entretenait un rapport aux valeurs envers le cheval et le cygne [...]. Mais la zoologie a bien changé depuis et, après que Lamarck eut plaidé la cause des animaux inférieurs, tout organisme est

121. Voir par exemple Jean Baudrillard, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, 1972, p. 174.

122. Michèle Duchet, *op. cit.*, 1971, p. 229-473.

123. Max Weber, *Les communautés*, traduction de Catherine Colliot-Thélène et Élisabeth Kauffmann, Paris, La Découverte, 2019, p. 196.

124. Aristote, *Les parties des animaux*, I, 5, 644b.

125. Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire : essai d'épistémologie*, Paris, Éditions du Seuil, 1971, p. 79-81.

devenu bon pour elle [...]. Weber s'indignait qu'on pût s'occuper de l'histoire des Cafres autant que de celle des Grecs. N'allons pas lui rétorquer que les temps ont changé, que le Tiers-Monde et son patriotisme naissant... que le réveil des peuples africains qui se penchent sur leur passé... : il ferait beau voir que des considérations d'ordre patriotique alassent trancher d'un intérêt intellectuel et que les Africains aient plus de raisons de mépriser l'Antiquité cafre¹²⁶. »

Sur le plan de l'organisation des discours, ces deux facteurs, l'impact de l'idéologie et le modèle des sciences naturelles, peuvent servir de guides à la relative unité épistémologique que connaissent les sciences sociales depuis le XIX^e siècle. Par exemple, il s'avérerait assez simple d'établir un parallèle entre la philologie et l'anthropologie. Nous avons tendance à tort aujourd'hui à considérer la première, et plus particulièrement l'une de ses ramifications, la linguistique, comme plus scientifique que la seconde. L'historicisme déployé par Morgan dans *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* (1871) entre en résonance avec le positivisme de l'ouvrage *Lectures on the Science of Language* (1861 et 1864) de Max Müller¹²⁷, dans lequel la filiation à la *Stammbaumtheorie* (L'arbre généalogique) d'August Schleicher est adossée aux postulats généraux de Darwin. De la même manière, la *Wellentheorie* (théorie des vagues) qui est centrale dans l'œuvre de Johannes Schmidt¹²⁸ est similaire à la perspective diffusionniste d'Ankermann, de Frobenius et de Graebner en anthropologie.

126. Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, 1971, p. 79.

127. Max Müller, *La science du langage. Cours professé à l'Institution royale de la Grande-Bretagne en l'année 1861*, troisième édition revue et augmentée sur la huitième édition anglaise, Paris, A. Durand et Pedone, 1876.

128. Voir par exemple Johannes Schmidt, *Die Verwandtschaftsverhältnisse der indogermanischen Sprachen*, Weimar, H. Böhlau, 1872.

Les principes de similarité et de différence invoqués par Franz Boas et Lowie s'apparentent à de nombreuses hypothèses dans le champ philologique. On peut évoquer les interprétations néogrammairiennes (« *Junggrammatiker* ») de l'analogie dans l'évolution du langage dont le travail de Meyer-Lubke est une parfaite illustration, ou les perspectives ouvertes par Hugo Schuchardt avec *Über die Lautgesetze. Gegen die Junggrammatiker* (1885), dans lequel le concept fondamental, le *Sprachmischung* (mélange de langues), implique la nécessité de soumettre les lois générales, telles que celles mises en avant par les disciples de Darwin, à la complexité et l'altérité des objets décrits et étudiés.

Je ne veux pas dire qu'il existe une incontestable dépendance généalogique ou un lien synchronique manifeste entre ces théories. Il est clair, par exemple, que Schuchardt se rapporte essentiellement à des comparaisons multidimensionnelles tandis que Boas les évite. Pour le dire plus simplement, je dis que l'anthropologie, la philologie et toutes les sciences sociales ne peuvent réellement être comprises que dans le contexte de leur territoire épistémologique d'avènement. Les histoires de ces sciences aussi bien que leurs courants, leurs vérités autant que leurs expériences, sont issus d'un espace donné d'où elles parlent et, essentiellement, dont elles parlent. Compte tenu de cela, nous pourrions tout aussi bien convenir que de l'anthropologie de Buffon, de Voltaire, de Rousseau et de Diderot jusqu'aux recherches les plus récentes, à l'instar du travail de Jeanne Favret-Saada sur la sorcellerie en France¹²⁹, la préoccupation majeure de l'anthropologie n'est pas tant la description des réalisations et des sociétés « primitives », que la question de ses propres motifs, et l'histoire du champ épistémologique qui la rend possible, et dans lequel elle s'est épanouie sous la forme d'un discours

129. Jeanne Favret-Saada, *Les mots, la mort, les sorts*, Paris, Gallimard, 1977.

philosophique rétrospectiviste ou perspectiviste¹³⁰. Par conséquent l'ethnocentrisme est à la fois sa vertu et sa faiblesse. Il ne s'agit pas, comme certains universitaires le pensent, d'une mésaventure malencontreuse, pas plus que d'un accident stupide, mais bien de l'un des signes majeurs de la possibilité de l'anthropologie.

Certains penseurs, à l'instar de Lévi-Strauss, pensaient qu'étudier une diversité de cultures réduisait le poids de l'idéologie et permettait aux anthropologues de combattre des contre-vérités telles que la supériorité naturelle de certaines races et traditions sur d'autres. De ce point de vue éthique, certains chercheurs se sont demandé s'il était possible de réfléchir à une science anthropologique dénuée d'ethnocentrisme¹³¹. Il est certainement possible, comme l'ont prouvé le fonctionnalisme et le structuralisme, de produire des travaux qui respectent les traditions autochtones. Et l'on pourrait espérer des changements encore plus profonds dans la discipline anthropologique, comme le propose Roy Wagner¹³². Mais jusqu'à présent, il semble impossible d'imaginer toute anthropologie sans un lien épistémologique avec l'Occident : en premier lieu parce qu'elle ne peut pas être entièrement séparée du champ de sa genèse épistémologique ni être coupée de ses racines ; et en second lieu parce qu'en tant que science, elle s'inscrit dans un cadre précis sans lequel ne peut exister aucune science, ni aucune anthropologie.

130. Lucien Sebag, *Marxisme et structuralisme*, Paris, Payot, 1964 ; Stanley Diamond, *In Search of the Primitive : A Critique of Civilization*, New Brunswick, Transaction Books, 1974.

131. Par exemple, Gérard Leclerc, *Anthropologie et colonialisme*, Paris, Fayard, 1972.

132. Roy Wagner, *The Invention of Culture*, Chicago et Londres, University of Chicago Press, 1981 (1975).

Je distingue deux formes d'« ethnocentrisme » : une filiation épistémologique et une relation idéologique. En réalité, ces deux formes sont souvent complémentaires et inséparables. La première constitue un lien avec une *épistémè*, c'est-à-dire une atmosphère intellectuelle qui donne à l'anthropologie son statut de discours, sa signification en tant que discipline et sa crédibilité de science dans le champ de l'expérience humaine. La seconde est un état d'esprit intellectuel et comportemental qui varie selon les individus. Fondamentalement, cet état d'esprit est à la fois une conséquence et une manifestation d'une relation complexe entre la projection de la conscience du savant, les modèles scientifiques de son temps et les normes sociales et culturelles de sa société. Dès lors, pour ce qui concerne le XVIII^e siècle par exemple, nous pourrions songer aux différences existantes entre Goguet, Quesnay et Helvétius, indépendamment du contenu de leur interprétation des étapes de l'évolution¹³³. Léo Frobenius et Lucien Lévy-Bruhl se distinguent de la même manière, et leur ethnocentrisme est bien différent de celui, par exemple de Michel Leiris, Margaret Mead ou Carl Sagan. Je pourrais dire que la filiation épistémologique maintient et nourrit l'anthropologie en tant que système de connaissance et science en développement ; l'ethnocentrisme culturel explique les changements et les luttes idéologiques dans l'histoire et la pratique de la discipline des sciences sociales.

« Le fait que la civilisation universelle ait procédé pendant longtemps du foyer européen a entretenu l'illusion que la culture européenne était, de fait et de droit, une culture universelle. L'avance prise sur les autres civilisations semblait fournir la vérification expérimentale de ce postulat ; bien plus,

133. Michèle Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, 1971 ; Ronald L. Meek, *Social Science and the Ignoble Savage*, 1976.

la rencontre des autres traditions culturelles était elle-même le fruit de cette avance et plus généralement le fruit de la science occidentale elle-même. N'est-ce pas l'Europe qui a inventé, sous leur forme scientifique expresse, l'histoire, la géographie, l'ethnographie, la sociologie¹³⁴ ? »

Dans l'expérience colonisatrice, le croisement de ces deux dimensions de l'ethnocentrisme avait presque naturellement tendance à s'accomplir tant dans le discours du pouvoir que dans celui du savoir, au point de transformer la mission de la discipline en une entreprise d'acculturation. Et l'anthropologue décida de prendre la responsabilité du contrôle des dynamiques évolutionnaires : « L'anthropologie qui avait auparavant pour tâche d'étudier les êtres et les choses sous-développés, archaïques et lents, est désormais confrontée à la difficile mission de consigner la façon dont le "sauvage" devient un participant actif dans la civilisation moderne¹³⁵. »

Cependant, il est évident que depuis le début du XIX^e siècle, les comptes rendus des explorateurs avaient servi à ouvrir le continent africain aux intérêts européens. Les mythes au sujet de « sauvages bestiaux », de « splendeurs barbares » ou du « tombeau de l'homme blanc » vont de pair avec la « théorie de l'eldorado tropical », les promesses de la Terre d'Or ou de la Nouvelle Ophir, et avec la morale humanitaire appelant à supprimer le commerce des esclaves, et à christianiser et civiliser les Africains¹³⁶.

Les théories de l'expansion coloniale et les discours sur le caractère primitif des Africains mettent en avant une certaine historicité et valorisent un modèle de construction historique

134. Paul Ricoeur, *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1955, p. 292.

135. Bronislaw Malinowski *et al.*, *Methods of Study of Culture Contact in Africa*, Oxford, Oxford University Press, 1965 (1938), p. 7.

136. Dorothy Hammond et Alta Jablow, *The Myth of Africa*, 1977 ; Gérard Leclerc, *Anthropologie et colonialisme*, 1972.

particulier. Autrement dit, le journal de voyage de Mungo Park, *Second voyage dans l'intérieur de l'Afrique pendant l'année 1805* (1820) ou encore le récit de Richard et John Lander (1838) traitent essentiellement des mêmes problématiques que celles invoquées en d'autres termes par Richard Francis Burton, Verney Lovett Cameron, Henry Morton Stanley et Frederick John Dealtry Lugard, et auxquelles se consacre l'anthropologie du ^{xx}e siècle. Il s'agit de l'opposition entre « civilisation » et « christianisme » d'un côté, et « primitivité » et « paganisme » de l'autre, et les modalités d'« évolution » ou de « conversion » de la première phase vers la seconde. De ce point de vue, on peut dire que, par exemple, la théorie programmatique des étapes de la colonisation développée par Joseph Chailley-Bert (agriculture, commerce, industrie) a la même portée que les réflexions de Lugard au sujet de l'autorité européenne en Afrique. Ce qu'ils proposent équivaut à une justification idéologique de l'obligation faite aux Africains d'entrer dans une nouvelle dimension historique. Finalement, les deux types de discours sont profondément réductionnistes. Ils n'évoquent ni l'Afrique ni les Africains, mais justifient plutôt les démarches d'invention et de conquête d'un continent, celles visant à le qualifier de « primitif » et de « chaotique », ainsi que les moyens ultérieurs de son exploitation et méthodes employés pour sa « régénération ».

En réalité, la question pourrait être un peu plus complexe, et spectaculaire également, pour le pouvoir impérial du Même si nous prenons en considération par exemple, la méditation de Ricœur sur l'irruption de l'Autre dans la conscience européenne :

« Au moment où nous découvrons qu'il y a des cultures et non pas une culture, au moment par conséquent où nous faisons l'aveu de la fin d'une sorte de monopole culturel, illusoire ou réel, nous sommes menacés de destruction par

notre propre découverte ; il devient soudain possible qu'il n'y ait plus que les autres, que nous soyons nous-mêmes un autre parmi les autres ; toute signification et tout but ayant disparu, il devient possible de se promener à travers les civilisations comme à travers des vestiges ou des ruines ; l'humanité entière devient une sorte de musée imaginaire : où irons-nous ce week-end ? Visiter les ruines d'Angkor ou faire un tour au Tivoli de Copenhague¹³⁷ ? »

Outre les hypothèses tourmentées de Paul Ricoeur, nous devrions souligner la présence toujours opérante de l'esprit anthropologique, tel qu'incarné dans le petit livre de Nigel Barley, *Adventures in a Mud Hut*¹³⁸ (1984). En 1978, Barley décida de porter son attention sur les Dowayo, « un groupe étrangement oublié de païens des montagnes dans le nord du Cameroun... ils présentaient un intérêt [pour lui] : ils pratiquaient par exemple, des cultes du crâne, la circoncision, une langue sifflée, avaient des momies et la réputation d'être récalcitrants et sauvages¹³⁹ ». Le résultat prend la forme d'un court journal qui aurait été qualifié d'arrogant il y a dix ans, ou au mieux irrespectueux tant de la recherche sur le terrain que des populations décrites. Entre des commentaires sur « leur version fortement africanisée de Marianne, l'héroïne de la Révolution française¹⁴⁰ » et le fait qu'il est « absurde que ce soit en Afrique que des populations de différentes races soient en mesure de se rencontrer selon des modalités simples et sans faire d'histoire¹⁴¹ », le lecteur se voit infliger des leçons gênantes. Parmi elles, les deux suivantes

137. Paul Ricoeur, *Histoire et Vérité*, p. 293.

138. Nigel Barley, *Adventures in a Mud Hut : An Innocent Anthropologist Abroad*, New York, Vanguard Press, 1984.

139. Nigel Barley, *Adventures in a Mud Hut*, p. 13.

140. *Ibid.*, p. 17.

141. *Ibid.*, p. 21.

résumant l'objet du projet scientifique. À propos de « toute cette affaire » qu'est l'anthropologie, l'auteur affirme :

« Pour être franc, il me semblait alors, et il me semble encore aujourd'hui, que la justification du travail de terrain, comme de toute entreprise universitaire, n'est pas à chercher dans la contribution de chacun à la collectivité mais plutôt dans une forme d'enrichissement égoïste. Au même titre que la vie de moine, la recherche académique n'a d'autre but que la perfection de sa propre âme. Cela peut participer d'un plus vaste dessein, mais on ne peut la juger seulement sur cette base¹⁴². »

Pour ce qui concerne les Dowayos, ses aventures dans une hutte de boue donnèrent à Barley des raisons de croire qu'« en essayant de comprendre la vision du monde propre aux Dowayos, j'avais mis à l'épreuve la pertinence de certains modèles d'interprétation et de symbolisme culturel très généraux. Ils ont globalement tenu le choc et je me suis senti bien plus satisfait de la place qu'ils occupaient dans l'ordre des choses¹⁴³ ».

Voilà, selon un critique du *Daily Telegraph*, ce qui constitue « probablement le livre le plus drôle ayant été publié cette année ». L'appréciation a depuis été utilisée pour promouvoir l'essai. Sur un ton plus neutre, je dirais que ce livre a une grande importance épistémologique. Il illustre de manière convaincante les deux dimensions de l'ethnocentrisme inhérentes aux sciences sociales que je viens de décrire : la pertinence de la projection de la conscience individuelle et l'appréhension d'une discipline sous le prisme de la perspective normative de sa pratique et de son histoire ; elle se commente elle-même à partir d'un modèle

142. *Ibid.*, p. 10.

143. *Ibid.*, p. 188.

culturel paradigmatique. Barley adopte une position formidable qui désigne allégoriquement l'espace de son introspection et de son anthropologie africaine : « Face-à-face avec l'Afrique, les différences entre un botaniste français et un anthropologue anglais semblent minimales, et nous bavardâmes jusqu'à tard dans la nuit¹⁴⁴. »

Par conséquent, nous n'avons pas simplement affaire à un musée imaginaire en puissance, mais à de réelles contraintes produites par deux ordres majeurs : une dimension topographique qui explique comment et pourquoi les discours sur le Même et l'Autre sont développés en détail, et un ordre culturel qui, dans le chaos de ce qui aujourd'hui semble être une humanité commune, donne à voir d'évidents clivages, de subtiles frontières et parfois ce que l'on désigne comme des ouvertures vers une unité.

J'imagine explicite désormais l'idée que ce qui pose problème dans l'ouvrage de Barley n'est pas son orientation idéologique. En réalité, le texte ne semble pas présenter de problème, patent du moins, en dehors de son exquise remise en question du commerce de « vieilles histoires » qu'est l'anthropologie. Ce qu'il livre là, au fond, relève d'une hypercritique absolue et quasiment amoralisée, et d'une métaphorisation de la lecture culturelle. Ainsi, par exemple, cet « étranger anglais », « de retour en Europe, redécouvre *la Ville éternelle*¹⁴⁵ et constate : « Je marchai dans les rues de Rome comme un sorcier dowayo dont la lenteur surnaturelle distinguait ses responsabilités rituelles des activités de tous les jours¹⁴⁶. » Secouru alors qu'il était agressé par des voleurs italiens, puis envoyé en Angleterre par l'ambassade britannique à Rome, l'une des choses les plus importantes dont il se souvient est le fait est

144. *Ibid.*, p. 106.

145. NDT, en français dans le texte.

146. *Ibid.*, p. 183.

le fait de se sentir étranger : « Une heure après mon arrivée, je reçus un appel d'un ami qui fit simplement cette remarque laconique : "Écoute, je ne sais pas où t'étais mais tu as laissé un pull chez moi y a près deux ans de ça. Quand viens-tu le chercher ?" On a le sentiment vain que de telles questions sont indignes des responsabilités d'un prophète de retour sur ses terres¹⁴⁷. » De fait, c'est une configuration topographique qui justifie le discours de Barley et une atmosphère culturelle qui pourrait expliquer son addiction aux gâteaux à la crème et à l'anthropologie. Quant à son message parodique, il s'agit d'une réappropriation étonnamment moderne des questions soulevées par Joseph Conrad dans *Au cœur des ténèbres* : Pourquoi l'Afrique est-elle une expérience « barbare » ? Qu'est-ce que la civilisation européenne, et dans quel sens est-elle différente ?

Pour établir une histoire des études africaines et des discours sur l'Afrique, il est par conséquent important de souligner que des changements apparents au sein des symboles dominants n'ont jamais fondamentalement modifié la signification d'une conversion de l'Afrique, mais seulement les politiques adoptées pour sa mise en œuvre et son expression idéologiques et ethnocentriques. Les catégories des intellectuels actuels permettent, comme l'a démontré Jean Copans dans sa périodisation, d'opérer une distinction entre la littérature de voyage, l'ethnologie et l'anthropologie appliquée¹⁴⁸. Néanmoins ce serait une erreur de se fier à ce type de distinction théorique, qui vise à différencier des politiques idéologiques afin de distinguer les genres de « connaissances africaines ». Les voyageurs au XVIII^e siècle, tout comme ceux du XIX^e et

147. *Ibid.*, p. 186.

148. Jean Copans, « Pour une histoire et une sociologie des études africaines », *Cahiers d'études africaines*, vol. 11, cahier 43, 1971a, p. 22-447.

leurs successeurs du ^{xx}^e siècle (les proconsuls coloniaux, les anthropologues et les colonisateurs), s'exprimaient en utilisant le même type de signes et de symboles et s'appuyaient sur eux pour agir. Durant l'époque coloniale, ces agissements avaient invariablement pour conséquence de réduire les différences dans une historicité occidentale. Cela ne signifie pas que les inventeurs occidentaux d'une « Genèse africaine » ne distinguaient pas différents niveaux et types d'analyses de l'Afrique. L'auteur de *Ursprung des Afrikanischen Kulturen*, par exemple, pouvait, dans un article sur l'origine des civilisations africaines, percevoir que les informations produites par les voyageurs ne respectaient pas le niveau d'exigence de sa discipline. « Au lieu d'apporter des réponses à nos questions, les voyageurs ont multiplié le nombre de nos énigmes par autant de récits¹⁴⁹. » Aujourd'hui, les chercheurs les plus brillants, confrontés à des comptes rendus contradictoires, poseront des questions pertinentes : De quoi ces récits témoignent-ils ? Contribuent-ils à un savoir plus grand du passé africain ? Sont-ils scientifiquement crédibles et acceptables¹⁵⁰ ? Si l'on y répond correctement, ces propositions mènent, en principe, à une nouvelle compréhension de l'histoire humaine. Pour reprendre les termes de Paul Veyne, « ajoutons que si l'*homo historicus* cafre se révélait être un organisme plus sommaire que l'athénien, il n'en aurait que plus d'intérêt, car il révélerait ainsi une partie moins connue du plan de la Nature. Quant à savoir – ce que demande aussi Weber – combien de pages il faudra consacrer à l'histoire cafre et combien à la

149. Leo Frobenius, « The Origin of African Civilizations », *Annual Report of the Board of Regents of the Smithsonian Institution*, Washington, Government Printing Office, 1899, p. 637 (<https://library.si.edu/digital-library/book/annualreportofb1898smit> – dernière consultation le 30/04/2019).

150. Jan Vansina, *De la tradition orale, essai de méthode historique*, musée royal de l'Afrique centrale, Tervuren, *Annales Sciences Humaines*, n° 16, 1961.

grecque, la réponse est simple... tout dépend du volume de la documentation¹⁵¹ ».

La question que je traite ici fait partie de celles qui donneraient à voir la possibilité d'un savoir anthropologique, et sa signification pour la fondation tant des discours africanistes que de la *gnose* africaine. Je me propose de la formuler à travers une synthèse critique de la thèse de Foucault sur la dernière rupture archéologique dans l'épistémologie occidentale, une brève interprétation de la notion de *pensée sauvage* de Lévi-Strauss, et enfin un plaidoyer pour l'importance du sujet en sciences sociales ; un sujet que le structuralisme prétend avec un peu de complaisance avoir tué. Ces questions philosophiques de méthode devraient, je l'espère, prouver l'utilité tant d'une analyse épistémologique que d'une compréhension critique de l'africanisme.

151. Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire : essai d'épistémologie*, p. 79.

Chapitre II

Questions de méthode

De la disparition du sujet selon Foucault

Je me rappelai les conclusions d'un grand savant biologiste à propos d'une expérience semblable : il était possible, disait-il, en abusant ainsi un animal, de provoquer chez lui des désordres émotionnels rappelant d'une manière remarquable la névrose chez l'homme, parfois même de l'amener à la folie, en répétant assez souvent ces manœuvres.

Pierre Boule, *La Planète des singes*

Au cours de l'âge classique en Europe, le centre du savoir était, selon l'archéologie de Foucault (1966), le principe d'ordre. Les moyens utilisés pour organiser ce savoir sont le discours, le tableau et l'échange. Il est possible d'observer trois systèmes majeurs dans ce paysage épistémologique : (a) La grammaire générale, « l'étude de l'ordre verbal dans son rapport à la simultanéité qu'elle a pour charge de représenter¹⁵² ». Elle a

152. Foucault, *op. cit.*, p. 97.

pour objet le discours dans lequel prédomine le nom : « La tâche fondamentale du « discours » classique, c'est *d'attribuer un nom aux choses*, et *en ce nom de nommer leur être*¹⁵³. » (b) L'histoire naturelle, ou une théorie de la nature définie comme la caractérisation, la mise en ordre et la nomination du visible. Son projet est d'« établir le grand tableau sans faille des espèces, des genres, et des classes¹⁵⁴ ». (c) Une théorie des richesses, plutôt qu'une économie politique, qui analyse « la valeur à partir de l'échange des objets du besoin » ou « à partir de la formation et de la naissance des objets dont l'échange définira ensuite la valeur, – à partir de la proximité de la nature¹⁵⁵ ».

En d'autres termes, durant l'âge classique il n'y eut qu'une seule *épistémè* qui « définit les conditions de possibilité de tout savoir. Que ce soit celui qui se manifeste en une théorie ou celui qui est silencieusement investi dans une pratique¹⁵⁶ ». Durant les dernières années du XVIII^e siècle, apparaît une rupture. L'*épistémè* qui permettait la grammaire générale, l'histoire naturelle et la théorie des richesses disparaît progressivement. Il y a une mutation radicale du thème de l'ordre vers celui de l'histoire. Dans l'espace que les systèmes du savoir classique n'ont jamais occupé, de nouvelles manières de connaître se définissent elles-mêmes, grâce à de nouveaux transcendants : le travail, la vie et le langage. L'économie remplace la théorie des richesses et, depuis Adam Smith, le travail « découvre une unité de mesure irréductible, indépassable et absolue » et les richesses « se décomposent selon les unités de travail qui les ont réellement produites¹⁵⁷ ». La biologie supprime l'histoire naturelle. Avec Lamarck, Jussieu et Vicq d'Azyr, le principe de la structure organique devient le

153. *Ibid.*, p. 136.

154. *Ibid.*, p. 173.

155. *Ibid.*, p. 204.

156. *Ibid.*, p. 204.

157. *Ibid.*, p. 235.

fondement des taxonomies et sépare par conséquent l'organique de l'inorganique : le premier définit le vivant, et le second, le non-vivant. Dans le champ de l'analyse du langage, la philologie prend la place de la grammaire générale : « Le langage n'est plus constitué seulement de représentations et de sons qui à leur tour les représentent et s'ordonnent entre eux comme l'exigent les liens de la pensée ; il est de plus constitué d'éléments formels, groupés en système, et qui imposent aux sons, aux syllabes, aux racines, un régime qui n'est pas celui de la représentation¹⁵⁸. »

À partir de cette césure épistémologique, un nouveau paysage se dessine.

« L'espace d'ordre qui servait de *lieu commun* à la représentation et aux choses, à la visibilité empirique et aux règles essentielles, qui unissait les régularités de la nature et les ressemblances de l'imagination dans le quadrillage des identités et des différences, qui étalait la suite empirique des représentations dans un tableau simultané, et permettait de parcourir pas à pas selon une suite logique l'ensemble des éléments de la nature rendus contemporains d'eux-mêmes – cet espace d'ordre va être désormais rompu: il y aura les choses, avec leur organisation propre, leurs secrètes nervures, l'espace qui les articule, le temps qui les produit ; et puis la représentation, pure succession temporelle, où elles s'annoncent toujours partiellement à une subjectivité, à une conscience, à l'effort singulier d'une connaissance, à l'individu « psychologique » qui, du fond de sa propre histoire, ou à partir de la tradition qu'on lui a transmise, essaie de savoir¹⁵⁹. »

158. *Ibid.*, p. 248.

159. *Ibid.*, p. 252.

Par conséquent, une nouvelle *épistémè* s'impose, différente et en opposition à ses propre histoire et préhistoire. Plus important encore, selon Foucault, dans la mutation même qui l'engendre – la métamorphose de la théorie des richesses en économie, de l'histoire naturelle en biologie et de la grammaire générale en philologie – pour la première fois, « l'homme apparaît avec sa position ambiguë d'objet pour un savoir et de sujet qui connaît¹⁶⁰ ». Foucault affirme que l'homme est constitué au début du XIX^e siècle, et par conséquent :

« Celle-ci n'est donc pas du tout pour lui le commencement, – une sorte de premier matin de l'histoire à partir duquel se seraient entassées les acquisitions ultérieures. L'origine, c'est beaucoup plus tôt la manière dont l'homme en général, dont tout homme quel qu'il soit, s'articule sur le déjà commencé du travail, de la vie et du langage ; elle est à chercher dans ce pli où l'homme travaille en toute naïveté un monde ouvrageé depuis des millénaires, vit dans la fraîcheur de son existence unique, récente et précaire, une vie qui s'enfonce jusqu'aux premières formations organiques, compose en phrases jamais encore dites (même si des générations les ont répétées) des mots plus vieux que toute mémoire¹⁶¹. »

Pour le dire simplement, depuis la mutation épistémologique de la fin du XVIII^e siècle, trois modèles s'imposent en tant que paradigmes fondamentaux : la fonction et la norme, le conflit et la règle, la signification et le système. Ils constituent et recouvrent simultanément le champ de tout ce qui peut être connu et dit à propos des humains. Ils délimitent formellement tout ce que le savoir peut offrir au sujet des êtres humains. Foucault pense

160. *Ibid.*, p. 323.

161. *Ibid.*, p. 341.

même que la brève histoire des sciences humaines et sociales pourrait être étudiée « à partir de ces trois modèles ». Il suffira aux chercheurs de « suivre [...] la dynastie de leurs privilèges¹⁶² » en se concentrant sur la succession temporelle des modèles (biologique, économique, et philologique et linguistique), ou en analysant les changements réguliers de catégories et la raison de leur remplacement. Nous pourrions prendre l'exemple du recul de la fonction, du conflit et de la signification, et de l'émergence de la norme, de la règle et du système avec Goldstein, Mauss, Dumézil. Foucault montre également deux conséquences majeures de ce renversement.

I. (a) tant que le point de vue de la fonction l'emportait sur celui de la norme [...] alors il fallait bien partager *de facto* les fonctionnements normaux de ceux qui ne l'étaient pas ; on admettait ainsi une psychologie pathologique tout à côté de la normale mais pour en être comme l'image inverse [...] on admettait aussi une pathologie des sociétés (Durkheim), des formes irrationnelles et quasi morbides de croyances (Lévy-Bruhl, Blondel) ;

(b) de même tant que le point de vue du conflit l'emportait sur celui de la règle, on supposait que certains conflits ne pouvaient pas être surmontés, que les individus et les sociétés risquaient de s'y abîmer ;

(c) enfin aussi longtemps que le point de vue de la signification l'emportait sur celui du système, on partageait le signifiant et l'insignifiant, on admettait qu'en certains domaines du comportement humain ou de l'espace social il y avait du sens, et qu'ailleurs il n'y en avait pas.

162. *Ibid.*, p. 371.

II. Au contraire, lorsque l'analyse s'est faite du point de vue de la norme, de la règle et du système, chaque ensemble a reçu de lui-même sa propre cohérence et sa propre validité, il n'a plus été possible de parler même à propos des malades de « conscience morbide », même à propos de sociétés abandonnées par l'histoire, de « mentalités primitives », même à propos de récits absurdes, de légendes apparemment sans cohérence, de « discours insignifiants ». Tout peut être pensé dans l'ordre du système, de la règle et de la norme. En se pluralisant – puisque les systèmes sont isolés, puisque les règles forment des ensembles clos, puisque les normes se posent dans leur autonomie – le champ des sciences humaines s'est trouvé unifié : il a cessé du coup d'être scindé selon une dichotomie de valeurs¹⁶³.

Fort de ces propositions, nous pourrions, dans une visée méthodologique, classer le corpus des discours sur les sociétés non occidentales en deux groupes principaux. Au cours du XIX^e siècle et durant le premier quart du XX^e siècle, les discours se caractérisaient généralement par une perspective fonctionnelle et une intolérance moralisatrice fondée sur les implications philosophiques des paradigmes du conflit et de la signification. Par conséquent l'analyse, à travers une temporalisation de la chaîne de l'être et des civilisations¹⁶⁴, pouvait simultanément justifier la normalité, le dynamisme créatif et les accomplissements du « monde civilisé » face à l'anormalité, la déviance et la primitivité des « sociétés non civilisées ». Cette manifestation d'une volonté de vérité n'a été remise en cause que récemment, grâce à la portée des travaux de Freud et aux contributions de Dumézil,

163. *Ibid.*, p. 371-372, la disposition des citations est mienne.

164. Michèle Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, 1971 ; Margaret Trabue Hodgen, *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, 1964 ; Ronald L. Meek, *Social Science and the Ignoble Savage*, 1976.

Mauss, Dumont et Lévi-Strauss, au point qu'aujourd'hui l'on peut se ranger sans hésiter du côté de Wagner lorsqu'il affirme : « En réalité, nous pourrions dire qu'un anthropologue "invente" la culture qu'il pense être en train d'étudier, que la relation est plus "réelle" de par les actes et expériences singulières de l'anthropologue que de par la chose étudiée.¹⁶⁵ »

Néanmoins, examinons de près l'hypothèse de Foucault d'une archéologie du savoir. *Les mots et les choses*, dit-il, ne constituent pas l'archéologie, mais une archéologie des sciences humaines¹⁶⁶. En premier lieu, pourrait-on se demander : quelle est, en pratique, cette archéologie qui selon l'auteur, est différente de l'histoire traditionnelle des idées¹⁶⁷ ? Il se peut que l'archéologue traite chaque discours comme un « monument », et mette en avant l'analyse différentielle des modalités de chacun et des normes silencieuses régissant les pratiques discursives. Cependant l'originalité de ces discours et leur spécificité sont relatives dans la mesure où elles sont déterminées géographiquement et intégrés culturellement. Certes, Foucault insiste sur le caractère vague de ce qu'« il » entend par Occident¹⁶⁸. Mais la succession d'épistémès, sans oublier les procédures et les disciplines que ces dernières rendent possibles, répondent d'une activité historique et légitiment indirectement une évolution sociale dans laquelle le savoir fonctionne principalement comme une forme de pouvoir. Il est vrai que Foucault a pour objectif méthodologique de s'opposer à ce processus en faisant appel à quatre principes

165. Roy Wagner, *The Invention of Culture*, 1981, p. 4.

166. Michel Foucault, « Questions à Michel Foucault sur la géographie » (1976), *Dits et écrits*, vol. 3 : 1976-1979, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 1994, p. 29.

167. Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 177-183.

168. Michel Foucault, « Questions à Michel Foucault sur la géographie » (1976), *Dits et écrits*, vol. 3 : 1976-1979, 1994.

fondamentaux. À savoir : le renversement, afin de « reconnaître le jeu négatif d'une découpe et d'une raréfaction du discours » ; la discontinuité, afin de comprendre les discours comme « des pratiques discontinues » ; la spécificité, afin de « concevoir le discours comme une violence que nous faisons aux choses, en tout cas comme une pratique que nous leur imposons » ; et l'extériorité, afin de chercher les « conditions externes de possibilité » du discours¹⁶⁹. Ces principes, de même que les idées qu'ils véhiculent, contribuent à une nouvelle compréhension de l'expérience occidentale, et dans le même temps indiquent clairement sa capacité à relier savoir et pouvoir.

Il se pourrait que l'Histoire, comme le soutient Foucault, « ne cherche plus à comprendre les événements par un jeu de causes et d'effets dans l'unité informe d'un grand devenir, vaguement homogène ou durement hiérarchisé ¹⁷⁰ ». La démarche de Foucault explique de façon remarquable les horizons conquérants de cette histoire. Depuis la fin du XVIII^e siècle, les discours anthropologiques l'illustrent. Ce sont des discours contraints qui se développent au sein du système général du savoir en étroite relation interdépendante avec des systèmes de pouvoir et de contrôle social. Les recommandations de Durkheim contre la pathologie des civilisations, les thèses de Lévy-Bruhl sur les systèmes de pensée prélogiques, de même que les hypothèses de James Frazer sur les sociétés primitives témoignent, d'un point de vue fonctionnel, d'un même espace épistémologique dans lequel les récits sur les Autres, ainsi que les commentaires sur leurs différences, ne sont que des composantes de l'histoire du Même et de sa connaissance.

169. Michel Foucault, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971, p. 53-56.

170. *Ibid.*, p. 58.

Le royaume de la pensée sauvage

« Les hommes, toujours les hommes »,
remarqua encore Phyllis. « Les hommes »,
confirma Jinn. « C'est écrit. »

Pierre Boulle, *La Planète des singes*

La quête d'un ordre discret mais essentiel est commune aux travaux de Foucault et de Lévi-Strauss. Dans un sens large, les objectifs de Lévi-Strauss lorsqu'il appréhende l'histoire et l'anthropologie sont fondés sur quatre principes : (a) la réalité vraie n'est jamais manifeste et « la nature du vrai transparait déjà dans le soin qu'il met à se dérober » ; (b) les sciences sociales ne se fondent pas sur des événements ; (c) la réalité et l'expérience pourraient être complémentaires mais « le passage entre les deux ordres est discontinu » ; et (d) la mission du chercheur en sciences sociales est « de comprendre l'être par rapport à lui-même et non par rapport à soi [moi]¹⁷¹ ».

Selon Lévi-Strauss, les similitudes existantes entre l'histoire et l'anthropologie sont plus importantes que leurs différences. En premier lieu, les deux disciplines s'intéressent à l'éloignement et à l'altérité ; là où l'histoire traite de l'éloignement dans le temps, l'anthropologie traite de l'éloignement dans l'espace. Deuxièmement, leur objectif est le même, à savoir une meilleure compréhension de sociétés temporellement et spatialement différentes, et par conséquent, une reconstruction, « une réécriture » de ce « qui s'est produit » ou de ce qui « se produit » dans ces sociétés. Enfin, dans les deux cas, les scientifiques sont confrontés à « des systèmes de représentations qui diffèrent pour chaque membre du groupe, et qui, tous ensemble, diffèrent des représentations de l'enquêteur ».

171. Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, Paris, Plon, 1955, p. 61.

« La meilleure étude ethnographique ne transformera jamais le lecteur en indigène... Tout ce que l'historien et l'ethnographe réussissent à faire, et tout ce qu'on peut leur demander de faire, c'est d'élargir une expérience particulière aux dimensions d'une expérience générale ou plus générale, et qui devienne, par cela même, accessible comme expérience à des hommes d'un autre pays ou d'un autre temps. Et c'est aux mêmes conditions qu'ils y parviennent : exercice, rigueur, sympathie, objectivité.¹⁷² »

Lévi-Strauss connaît la distinction opérée traditionnellement entre les deux méthodologies. Les techniques de l'historien sont fondées sur des données et des documents précis, tandis que l'anthropologue construit une compréhension d'une « civilisation orale » sur la base de l'observation. Néanmoins, Lévi-Strauss ne considère pas que cette distinction soit pertinente :

« Nous nous proposons de montrer que la différence fondamentale entre les deux n'est ni d'objet, ni de but, ni de méthode ; mais qu'ayant le même objet, qui est la vie sociale ; le même but, qui est une meilleure intelligence de l'homme ; et une méthode où varie seulement le dosage des procédés de recherche, elles se distinguent surtout par le choix de perspectives complémentaires : l'histoire organisant ses données par rapport aux expressions conscientes, l'ethnologie par rapport aux conditions inconscientes, de la vie sociale¹⁷³. »

Nous reviennent aussitôt à la mémoire les assertions suivantes de Foucault. Au sujet de l'histoire, il observe : « Toute connaissance s'enracine dans une vie, une société, un langage

172. Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 23.

173. *Ibid.*, p. 24-25.

qui ont une histoire ; et dans cette histoire même elle trouve l'élément qui lui permet de communiquer avec d'autres formes de vie, d'autres types de société, d'autres significations¹⁷⁴. » Au sujet de l'anthropologue, il soutient : « L'ethnologie se place dans celle [la dimension] de l'historicité (de cette perpétuelle oscillation qui fait que les sciences humaines sont toujours contestées, vers l'extérieur, par leur propre histoire)¹⁷⁵. » Cependant, la différence entre les deux positions est évidente. Foucault souligne la possibilité d'une nouvelle anthropologie et son assujettissement à l'historicité occidentale. Lévi-Strauss de son côté distingue la question méthodologique de celle épistémologique. La première examine le futur de l'anthropologie ; la seconde, considère les moyens de décrire la solidarité qui pourrait exister entre l'histoire et l'anthropologie si l'on prend au sérieux l'affirmation suivante de Marx : « Les hommes font leur propre histoire, mais ils ne savent pas qu'ils la font¹⁷⁶. » Par conséquent, Lévi-Strauss pense qu'il serait inexact d'opposer la méthode de l'historien à celle de l'anthropologue.

« Sur un chemin où ils font, dans le même sens, le même parcours, leur orientation seule est différente : l'ethnologue marche en avant, cherchant à atteindre, à travers un conscient qu'il n'ignore jamais, toujours plus d'inconscient vers quoi il se dirige ; tandis que l'historien avance, pour ainsi dire, à reculons, gardant les yeux fixés sur les activités concrètes et particulières, dont il ne s'éloigne que pour les envisager sous une perspective plus riche et plus complète¹⁷⁷. »

174. Michel Foucault, *Les mots et les choses*, p. 384.

175. *Ibid.*, p. 388.

176. Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, p. 31.

177. *Ibid.*, p. 32.

Cette conception de l'histoire et de l'anthropologie comme d'un Janus à deux visages a des conséquences importantes. Elle implique une réorganisation des disciplines sociales : l'histoire, la sociologie, la philosophie sociale, l'ethnographie, et l'anthropologie. Plus fondamental encore, elle implique à la fois un abandon par l'anthropologie du paradigme de la primitivité considéré comme évident et une approche différente des « sociétés primitives » et de la « pensée sauvage ». *Ex hypothesi*, le moteur de cette conception est le rejet de l'antinomie entre le logique et le prélogique, puisque selon Lévi-Strauss, la pensée sauvage est logique¹⁷⁸.

Qu'est-ce que la « pensée sauvage » exactement ? Lévi-Strauss affirme que la pensée sauvage « n'est pas, pour nous, la pensée des sauvages, ni celle d'une humanité primitive ou archaïque, mais la pensée à l'état sauvage, distincte de la pensée cultivée ou domestiquée en vue d'obtenir un rendement¹⁷⁹ ». En désaccord avec Lévi-Strauss, Maurice Godelier estime de son côté que la « pensée mythique » est non seulement la pensée des sauvages, mais également, de par son statut, une pensée primitive. Il écrit : « Nous nous séparerons, nous semble-t-il, de Claude Lévi-Strauss, la pensée mythique est à la fois pensée à l'état sauvage et pensée des sauvages¹⁸⁰. » L'analyse de Godelier consiste à dire que la pensée mythique est principalement constituée de procédés analogiques, dominés par des relations de similitude, comme l'était, selon Foucault, le champ épistémologique de l'Occident au XVI^e siècle¹⁸¹.

178. Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 355.

179. *Ibid.*, p. 289.

180. Maurice Godelier, « Mythe et histoire : réflexions sur les fondements de la pensée sauvage », dans *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 26^e année, n° 3-4, 1971, p. 541-558, p. 553.

181. Michel Foucault, *Les mots et les choses*, p. 32-59.

« Ce sont les analogies tirées du champ de la perception, de la connaissance sensible, qui constituent le matériau de base avec lequel la pensée des sauvages, spontanément soumise aux principes formels de la pensée à l'état sauvage, construit les « palais d'idées » où se réfléchit à l'infini l'image réciproque de l'homme et du monde et où naissent et s'enferment les illusions que l'homme sauvage se fait de lui-même et du monde¹⁸². »

La position de Godelier est stimulante, dans la mesure où elle sous-entend une hypothèse radicale et controversée : la possibilité d'une comparaison interculturelle des systèmes de pensée dominés par les motifs de la similitude, et par conséquent une étude comparée des types de savoir définis dans le cadre d'une prolifération à l'infini des ressemblances¹⁸³. D'autre part, on pourrait craindre que cela ne contribue qu'à tirer le voile du matérialisme historique sur les thèses les plus traditionnelles et les plus controversées de l'évolutionnisme social. Jack Goody a récemment proposé d'utiliser les changements dans la communication comme critère de compréhension de cette forme d'altérité. Puisque ces changements sont critiques par nature et sont saisis « dans leur pluralité, sans chercher à y voir une rupture unique », elles invalident la dichotomie entre « primitifs » et « civilisés¹⁸⁴ ». De surcroît Goody décrit comme un problème majeur la nécessité de tenir compte des transformations sociales et des types de domestication observés¹⁸⁵.

182. Maurice Godelier, « Mythe et histoire : réflexions sur les fondements de la pensée sauvage », p. 554.

183. Voir par exemple, V.-Y. Mudimbe, « Signes thérapeutiques et prose de la vie en Afrique noire », *Social Sciences and Medicine*, Part. B, *Medical anthropology*, vol. 15, n° 3, p. 195-197.

184. Jack Goody, *La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, trad. Jean Bazin et Alban Bensa, Paris, Les Éditions de Minuit, 1986, p. 48.

185. *Ibid.*, p. 57.

En réalité, le caractère statique apparent de l'analyse que fait Lévi-Strauss de la pensée sauvage est surprenant de prime abord. Résumons les trois principes majeurs sur lesquels s'appuie sa réflexion.

En premier lieu, toute langue humaine est particulière et exprime de façon originale des formes de rapports qui existent entre l'homme (producteur de culture) et son environnement (la nature). Dès lors chaque langue définit de façon singulière des concepts, des systèmes de classification et de connaissance. Traditionnellement, l'opposition entre « primitif » et « civilisé » est expliqué à travers l'opposition de deux systèmes d'« ordre » : la magie et la science. Lévi-Strauss lui substitue une autre opposition, la science du concret face à la science de l'abstrait.

Deuxièmement, Lévi-Strauss pense que la magie et la science ne devraient pas être considérées comme deux étapes différentes d'une évolution chronologique, la première supposée primitive et simple annonciatrice de la seconde. Il s'agit de deux systèmes de connaissance parallèles et distincts. La magie « postule un déterminisme global et intégral » et traduit probablement « une appréhension inconsciente de la *vérité du déterminisme* en tant que mode d'existence des phénomènes scientifiques ». La science, par contre, « opère en distinguant des niveaux dont certains, seulement, admettent des formes de déterminisme tenues pour inapplicables à d'autres niveaux¹⁸⁶ ». La mise en parallèle signifierait donc que la science peut coexister avec la magie. La période néolithique en est la preuve, étant caractérisée tant par la magie que par d'importantes découvertes et réalisations comme l'invention de l'agriculture et la domestication des animaux.

Troisièmement, l'opposition entre science du concret et science de l'abstrait serait donc plus pertinente ; ou, par analogie, une opposition entre « bricolage » et « ingénierie », qui pour-

186. Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, p. 19.

rait établir et signifier l'opposition entre « pensée mythique » et « science ». Il ne s'agit pas « de deux stades, ou de deux phases, de l'évolution du savoir, car les deux démarches sont également valides¹⁸⁷ ». Lévi-Strauss insiste sur la dimension relative de la distinction classique entre ces deux systèmes de mise en ordre et d'acquisition du savoir.

« Au lieu, donc, d'opposer magie et science, il vaudrait mieux les mettre en parallèle, comme deux modes de connaissance, inégaux quant aux résultats théoriques et pratiques (car, de ce point de vue, il est vrai que la science réussit mieux que la magie, bien que la magie préforme la science en ce sens qu'elle aussi réussit quelquefois), mais non par le genre d'opérations mentales qu'elles supposent toutes deux, et qui diffèrent moins en nature qu'en fonction des types de phénomènes auxquels elles s'appliquent¹⁸⁸. »

Cette affirmation concernant « la science du concret » fait ressortir les raisons incitant Lévi-Strauss à valoriser et célébrer les mythes « primitifs » en tant que « des systèmes de relations abstraites et [...] objets de contemplation esthétique¹⁸⁹ ». Non seulement l'étude des mythes « primitifs » pourrait ouvrir des pistes de compréhension de la logique cachée derrière la pensée mythique, dans sa double dimension de logique d'attributs et de logique de formes, mais elle pourrait également signifier la possibilité de découvrir des systèmes éthiques, qui peuvent selon Lévi-Strauss nous donner « une leçon de modestie¹⁹⁰ ».

187. *Ibid.*, p. 33.

188. *Ibid.*, p. 21.

189. *Ibid.*, p. 38.

190. Claude Lévi-Strauss, *L'origine des manières de table, Mythologiques III*, Paris, Plon, 1968, p. 422.

La critique formulée par Goody de la dichotomie opérée par Lévi-Strauss souligne la faiblesse des postulats, et de la distinction même entre « magie » et « mythe », des concepts qui sont « délicats à manipuler », et qui demeurent les « résidus d'anciennes oppositions populaires ; celles qu'on faisait entre magie et religion (comme dans l'Angleterre du xvi^e siècle) ou entre mythe et histoire (comme dans l'Athènes du v^e siècle) ». Plus important encore il pense qu'opposer comme le fait Lévi-Strauss une « science du concret » et une « science de l'abstrait » revient à « mettre en contraste la domination de la science abstraite et de l'histoire, avec des formes plus concrètes de connaissance¹⁹¹ ».

Illustration n° 1 : La dichotomie de Lévi-Strauss (ci-contre)

191. Jack Goody, *La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, p. 248.

La science du concret	La science de l'abstrait
« Première » plutôt que primitive <i>Le bricolage</i> Le bricoleur est apte à exécuter un grand nombre de tâches diversifiées. Son univers instrumental est clos, et la règle de son jeu est de toujours s'arranger avec les « moyens du bord » ; l'ensemble des moyens du bricoleur n'est donc pas définissable par un projet... il se définit seulement en vertu du principe que « ça peut toujours servir ». Le bricoleur s'adresse à un sous-ensemble de la culture. Il opère de gré ou de force au moyen de signes. Le bricoleur demeure toujours <i>en deçà</i> des contraintes résumant un état de civilisation. <i>La pensée mythique</i> La réflexion mythique apparaît comme une forme intellectuelle de bricolage ; elle élabore des ensembles structurés en utilisant des résidus et des débris d'événements. Elle édifie des ensembles structurés au moyen d'un ensemble structuré, qui est le langage ; mais ce n'est pas au niveau de la structure qu'elle s'en empare : elle bâtit ses palais idéologiques avec les gravats d'un discours social ancien.	<i>L'ingénierie</i> L'ingénieur subordonne chacune de ses tâches à l'obtention de matières premières et d'outils, conçus et procurés à la mesure de son projet. L'ingénieur interroge l'univers. Il opère au moyen de concepts, cherche toujours à s'ouvrir un passage et à se situer <i>au-delà</i> des contraintes résumant un état de civilisation. <i>La science</i> La science tout entière s'est construite sur la distinction du contingent et du nécessaire, qui est aussi celle de l'événement et de la structure. La science, « en marche » du seul fait qu'elle s'instaure, crée, sous forme d'événements, ses moyens et ses résultats, grâce aux structures qu'elle fabrique sans trêve et qui sont ses hypothèses et ses théories.
Source : <i>La pensée sauvage</i> , p. 26-33.	

Contrairement à Lévi-Strauss qui met l'accent sur la dimension synchronique, Goody insiste sur le développement historique et, plus particulièrement, sur le « passage d'une science du concret à une science de l'abstrait ». Dès lors, il relativise l'une des mises en garde de Lévi-Strauss : les deux systèmes sont parallèles et ne doivent pas être pensés comme des étapes chronologiques. L'analyse de Goody est diachronique. Selon lui, ce passage « ne peut être compris que si l'on prend en compte les changements fondamentaux survenus dans la nature même de la communication ». Autrement dit, il est impératif d'imaginer une dynamique historique expliquant « le progrès des connaissances », et « ce mouvement doit être relié aux développements dans les techniques intellectuelles, aux changements dans les moyens de communication et en particulier à l'introduction de l'écriture ». Avançant une nouvelle distinction, l'oral et l'écrit, Goody espère éviter la *grande dichotomie* opérée par Lévi-Strauss et son « relativisme diffus au nom duquel on se refuse à reconnaître qu'il y a là à long terme des différences, en préférant voir dans chaque culture un monde clos ayant ses propres lois¹⁹² ».

Paradoxalement, c'est l'apparent relativisme diffus de Lévi-Strauss qui m'attire tout comme il attire, du moins je l'imagine, de nombreux universitaires étudiant les *Weltanschauungen* (conceptions ou visions du monde) et systèmes de pensée non occidentaux¹⁹³. C'est compréhensible non seulement pour ce que cela permet, c'est-à-dire une anthropologie autocritique, mais également pour ce que cela relativise. Comme le démontre *Tristes Tropiques*, l'utilité d'un discours sur les autres va au-delà d'une

192. Jack Goody, *La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, p. 251-252.

193. Luc de Heusch, *Rois nés d'un cœur de vache*, Paris, Gallimard, 1982 ; Barry Hallen et John Olubi Sodipo, *Knowledge, Belief and Witchcraft : Analytical Experiments in African Philosophy*, Londres, Ethnographica, 1986.

parole d'évangile sur l'altérité : il n'existe pas de culture humaine normative. Cela devient un moyen de se comprendre soi-même. Pour reprendre les termes de Lévi-Strauss, et son excellente métaphore, le plaisir d'écouter Debussy après Chopin est exacerbé ; car le premier constitue une préparation méthodique au second, qui n'est plus dès lors perçu comme arbitraire. « Est-ce donc cela le voyage [et l'anthropologie] ? Une exploration des déserts de ma mémoire, plutôt que ceux qui m'entouraient ? ¹⁹⁴ » D'autre part, pour la première fois l'anthropologue sait qu'il est l'Autre devant éventuellement accepter la responsabilité de reproduire un état mythique « qui n'existe plus, qui peut-être n'a point existé, qui peut-être n'existera jamais ¹⁹⁵ ». Il peut penser à l'impossible : dans l'extériorité de sa propre culture, il entre en contact avec un *épistémè* radicalement opposé aux normes occidentales, qui depuis Descartes, et ce malgré l'invitation de Rousseau, ont consacré le *cogito* ¹⁹⁶. On peut supposer que la perspective de Lévi-Strauss sous-tend un projet radical de fournir un corpus de connaissances qui pourrait simultanément ébranler un ordre totalitaire du savoir et faire pénétrer la connaissance dans des territoires traditionnellement écartés en raison de leur prétendue absurdité.

Clifford Geertz affirme que « ce que Lévi-Strauss s'est fabriqué est une machine culturelle infernale ¹⁹⁷ ». Et Hayden White remarque à propos de la démarche de Foucault qu'elle « ne doit pas sembler autre chose que la perpétuation d'une tradition pessimiste, voire d'une pensée décadente... Et il est vrai que non seulement [Foucault] ne regrette que peu de chose dans la disparition de la civilisation occidentale, mais il offre encore

194. Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, p. 452.

195. *Ibid.*, p. 469.

196. Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale II*, p. 48-49.

197. Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York, 1973, p. 346.

moins d'espoir quant à son remplacement par quelque chose de mieux¹⁹⁸ ». Ce diagnostic a quelque chose de familier. Il peut être relié aux doutes de Lévi-Strauss et de Foucault au sujet de l'histoire du Même.

Lévi-Strauss s'oppose à la tyrannie de l'histoire. « Même une histoire qui se dit universelle n'est encore qu'une juxtaposition de quelques histoires locales, au sein desquelles (et entre lesquelles) les trous sont bien plus nombreux que les pleins¹⁹⁹. » Il serait même possible de généraliser à partir de cette idée pour imaginer que l'histoire est fondamentalement un mythe et par conséquent prolonger la question préoccupant Lévi-Strauss : « L'histoire n'est donc jamais l'histoire, mais l'histoire-pour ». En réalité, comme le dit Lévi-Strauss, « ce qui rend l'histoire possible, c'est qu'un sous-ensemble d'événements se trouve, pour une période donnée, avoir approximativement la même signification pour un contingent d'individus qui n'ont pas nécessairement vécu ces événements, et qui peuvent même les considérer à plusieurs siècles de distance²⁰⁰ ».

Lévi-Strauss a choisi d'entreprendre l'analyse des « systèmes mythologiques » afin d'écrire son propre mythe à leur sujet en recourant à des « catégories » intellectuelles comme outils de dévoilement d'un ordre de rationalité abstrait et universel²⁰¹. Lors de cette démarche il met en avant les royaumes des « organisations primitives » et dans le même temps avance l'idée que l'ordre des changements culturels est en tout lieu déterminé par les contraintes de l'esprit humain. Ce faisant, il remplace méthodologiquement l'inconscient freudien par un « super-rationalisme » qu'il pose comme postulat et dont il fait son but, un inconscient universel

198. Hayden White, « Michel Foucault », *Structuralism and Since*, John Sturrock (éd.), Oxford, Oxford University, 1979, p. 113.

199. Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, p. 340.

200. *Ibid.*, p. 341.

201. Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale II*, p. 48-49.

qui englobe toutes les particularités. Ce qui, de fait, est rejeté ou amoindri dans cette perspective est la souveraineté de la « raison dialectique » et de la « conscience historique ». Il fait référence à la *Critique de la raison dialectique* de Sartre pour affirmer que dans le système sartrien, l'histoire joue exactement le rôle du mythe²⁰².

Foucault semble être « un historien du Même » contrarié. « Je n'aurai pas le droit » écrit-il, « d'être tranquille tant que je ne me serai pas départagé de l'"histoire des idées", tant que je n'aurai pas montré en quoi l'analyse archéologique se distingue de ses descriptions²⁰³. » En somme, en tant qu'historien incrédule, il « réécrit » la passion ambiguë du savoir. Tous ses livres fournissent des exemples patents de cet exercice, qui met au jour la lutte permanente, délicate et interminable entre le Même et l'Autre. En prônant une archéologie critique du savoir, il se sépare non seulement d'une histoire mais également de ses présupposés traditionnels, qui mènent et alimentent l'arrogance du Même. Dans sa leçon inaugurale au Collège de France, *L'ordre du discours*, Foucault définit cet objectif : « remettre en question notre [l'Occident] volonté de vérité : restituer au discours son caractère d'événement ; lever enfin la souveraineté du signifiant²⁰⁴ ».

L'horizon de Foucault est, pourrait-on dire, une relativisation de la vérité du Même dans la dispersion de l'histoire ; en d'autres termes « un décentrement qui ne laisse de privilège à aucun centre ». Il est frappant d'entendre, de cette pratique même consistant à « déployer une dispersion qu'on ne peut jamais ramener à un système unique de différences²⁰⁵ », la voix de Lévi-Strauss proclamer après Rousseau : « Rien n'est joué ; nous

202. Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, p. 339-340.

203. Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, p. 179.

204. Michel Foucault, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971, p. 53.

205. Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, p. 268.

pouvons tout reprendre. Ce qui fut fait et manqué peut être refait ; « L'âge d'or qu'une aveugle superstition avait placé derrière [ou devant] nous, est en *nous*²⁰⁶ ». »

Je pense que les positions de Lévi-Strauss et de Foucault impliquent de nouveaux symboles critiques et des invitations à redéfinir et retravailler ou transformer l'histoire du Même. J'aimerais également associer Ricoeur, qui, étudiant la crise de l'historicité occidentale, nous invite à unir nos efforts « sous les auspices de la « grande classe » (platonienne) qui elle-même associe le Même et l'Autre. Cette catégorie immense c'est le Similaire. Ou mieux encore, l'Analogue qui est une ressemblance entre des relations plutôt qu'entre de simple termes²⁰⁷ ».

Les pages qui suivent donneront à voir l'ambition réelle de l'Analogue. Cependant, afin de rendre la chose plus claire, je me permets de préciser que je l'étudierai avec la passion propre à l'Autre, à cet être qui n'a été jusqu'à maintenant qu'un simple objet des discours des sciences humaines et sociales.

Malgré les démonstrations magistrales de Lévi-Strauss et Foucault, je ne suis pas convaincu que le sujet dans le discours sur le Même ou sur l'Autre doive être seulement une illusion ou simplement l'ombre d'une *épistémè*. J'en tire un enseignement différent ; à savoir que nous manquons d'une théorie qui pourrait résoudre la tension dialectique entre d'un côté des discours créatifs et le champ épistémologique qui les rend possibles, et de l'autre l'inconscient de Lévi-Strauss qui alimente les discours et explicite leur structuration. En réalité, on peut aisément contourner ce problème en recourant au sujet, qui, directement ou indirectement, consciemment ou inconsciemment, participe de la modification ou de la constitution d'un ordre épistémologique.

206. Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, p. 471.

207. Paul Ricoeur, *The Reality of the Historical Past*, Milwaukee, Marquette University Press, 1984, p. 25.

Michel Foucault, par exemple, savait pertinemment ce que sa volonté subjective signifiait pour la valorisation de l'altérité et nous incita fortement à reconsidérer ce que la folie, ou encore l'incarcération et l'« anormalité » sexuelle, représentent dans une société donnée²⁰⁸. Quant à Lévi-Strauss, force est de constater qu'il démontre habilement dans les *Mythologiques* que les catégories empiriques peuvent être utilisées comme les clés d'un code silencieux menant à des universaux. Lorsqu'on l'analyse, un tel projet en sciences sociales ne peut être pertinent qu'à l'aune de l'intentionnalité de son inventeur. Dans le cas qui nous intéresse, elle se situe dans la *praxis* de Lévi-Strauss opérant au cœur d'un environnement culturel et humain qui est un *pratico-inerte* du propre aveu de l'auteur dans *Tristes Tropiques*. L'apostrophe qui conclut le livre, établissant que l'âge d'or n'est ni derrière ni au-devant de nous mais est en nous, illustre la puissance d'une conscience et sa liberté. En somme, la méthode structuraliste que Lévi-Strauss développe et applique de manière convaincante est un outil intellectuel ; sa condition de possibilité réside dans le champ épistémologique au sein duquel la force du *cogito* a conduit au droit de liberté absolue de l'humain, et par conséquent à des réflexions systématiques sur les vertus comparatives du Même et de l'Autre.

La conclusion morale lourde de sens de *L'origine des manières de table* (1968) pourrait faire l'objet d'une réflexion approfondie. Elle démontre que l'idée ambiguë développée par Sartre lorsqu'il affirme « l'enfer c'est les autres » n'était pas partagée par les Indiens, qui soutenaient avec modestie que « l'enfer c'est nous-mêmes²⁰⁹ ». Ce choix philosophique parachève l'enseignement des *Confessions* de Rousseau sur Je comme

208. Voir par exemple Michel Foucault, *L'histoire de la folie*, Paris, Gallimard, 1961 ; *Surveiller et Punir*, Paris, Gallimard, 1975 ; *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976.

209. Claude Lévi-Strauss, *L'origine des manières de table*, p. 422.

un Autre, sans nier ou supprimer la liberté de Lévi-Strauss de méditer sur ces affirmations paradoxales et les comparer. Dans ce contexte particulier, Lévi-Strauss, pour employer une expression qu'il affectionne, est dans une situation similaire à celle de l'astronome regardant les étoiles. Affirmer que « Je est un Autre » serait, dans ce cas, proposer une identification symbolique. Le « je » qui prononce cette phrase est, en termes sartriens, dans l'angoisse, un sujet qui réfléchit à la façon de se définir lui-même. Est-il le sujet absolu de la *praxis* que la phrase donne symboliquement à voir, ou purement un reflet de l'Autre comme l'indique la copule ?

Une amplification africaine

Après une certaine période, c'est le son du sifflet, seul, qui causerait le même effet. Les hommes auraient acquis des réflexes conditionnés, suivant le jargon scientifique.

Pierre Boulle, *La Planète des singes*

Lévi-Strauss et Foucault ont donné à la conscience africaine de nouvelles raisons de développer des stratégies originales au sein des sciences sociales. Mon intention ici n'est pas de débattre de l'étendue de leur présence en Afrique, ni du possible écart que leurs disciples réels ou présumés soulignent dans les études africaines²¹⁰. Je décrirai plutôt une atmosphère, celle d'une *prise*

210. Voir par exemple Masala Kinanga, « L'archéologie foucauldienne. Une méthode d'analyse du discours », dans *Langage et philosophie*, Kinshasa, Faculté de théologie catholique, 1981, p. 239-253 ; Luftatchy N Zembele, « L'avenir d'une dérision : l'ordre du discours africain », dans *Peuples noirs*,

*de parole*²¹¹ africaine à propos de la philosophie et du savoir, dans laquelle on reconnaîtra facilement une amplification des thèses principales de Lévi-Strauss et de Foucault. D'un point de vue politique, on pourrait également trouver dès l'abord de fortes ressemblances concomitantes aux rêves sartriens concernant la libération.

La notion d'amplification implique des relations causales directes ou indirectes. Pour reprendre les termes de Ivan D. London, « des effets amplificateurs [...] peuvent faire de choses mineures les progéniteurs d'événements d'envergure ». Plus précisément, il est possible de distinguer deux principaux types d'effets : « on peut voir une séquence causale amplificatrice produire l'un des deux effets suivants. (1) Elle peut converger vers les prévisions, et dans ce cas l'amplification est définie comme convergente ; (2) elle peut s'écarter des prévisions, dans lequel cas l'amplification est définie comme divergente²¹² ».

La convergence est évidente, en particulier en Afrique francophone, où la *prise de parole* eut lieu dans les années soixante et soixante-dix sous la forme d'un discours sur l'anthropologie et dans le même temps d'une réflexion critique sur la culture africaine et sa géographie. La génération des intellectuels africains d'avant l'indépendance s'intéressait principalement au pouvoir politique et aux stratégies de succession idéologique. Depuis 1960, et plus manifestement encore depuis les années soixante-dix, une nouvelle génération préfère mettre en avant la notion de *vigilance épistémologique*. Cette génération semble se préoccuper bien plus de stratégies d'appriovissement des paradigmes intellectuels concernant « la voie de la vérité », d'analyses des dimensions politiques du

peuples africains, Paris, n° 31, janvier-février 1983, 160 p., p. 107-138.

211. NDT, en français dans le texte.

212. Ivan D. London, « Convergent and Divergent Amplification and its Meaning for Social Science », *Psychological Reports*, n° 41, 1977, p. 111-123.

savoir, et de procédures visant à établir de nouvelles règles dans les études africaines. Comme l'a indiqué Engelbert Mveng récemment, le principe guidant cette nouvelle attitude est différent : « Si la souveraineté politique est nécessaire, la souveraineté scientifique l'est encore d'avantage aujourd'hui en Afrique²¹³. »

Le pouvoir est toujours un objectif. Afin de comprendre le plus authentique des discours contemporains, on peut toujours se référer au souhait d'Aimé Césaire d'une « révolution copernicienne en Afrique²¹⁴ ». Que l'utilisation de la haine contre la tutelle ou les politiques publiques (néo)coloniales continue de faire sens ou non ne semble plus un facteur essentiel dans la lutte pour atteindre la maturité. Il existe une littérature africaine qui flatte l'oreille occidentale condescendante, et dans laquelle les Africains *prouvent*, à grand renfort de négritude et de rhétorique propre à la personnalité nègre qu'ils sont des « êtres humains intelligents » qui disposaient autrefois de civilisations respectables détruites par le colonialisme. Certains représentants de la génération actuelle d'intellectuels africains considèrent qu'il s'agit là d'une réaction puérile de surcompensation²¹⁵. Parce que, comme le suggérait Adotévi :

« Le nègre qui prend conscience de sa race est un bon nègre, mais s'il perd la mémoire de notre chute, s'il s'oublie, s'il s'évanouit dans une extase mystique, s'il voit nègre quand il faut voir juste, il se perd, il perd le nègre en perdant la vue²¹⁶. »

213. Engelbert Mveng, « Récents développements de la théologie africaine », *Bulletin de théologie africaine*, vol. 5, n° 9, 1983, p. 141.

214. Aimé Césaire, *Lettre à Maurice Thorez*, Paris, Présence Africaine, 1956, p. 12.

215. Marcien Towa, *Léopold Sédar Senghor : négritude ou servitude*, Yaounde, Clé, 1971 ; Marc Rombaut, *La parole noire*, Paris, Éditions Saint-Germain-des-Prés, 1976.

216. Stanislas Adotévi, *Négritude et négrologues*, Paris, Éditions 10/18, 1972, p. 102.

La responsabilité africaine semble dès lors définie en termes d'attitudes intellectuelles plutôt qu'en référence à une indispensable succession politique. Cette forme de stratégie est-elle le signe d'une amplification de la crise occidentale traversée par les sciences humaines et sociales ? Engelbert Mveng est très explicite au sujet des liens et de leurs significations : « L'Occident est d'accord avec nous aujourd'hui que l'approche de la vérité passe par des voies innombrables, autres que la logique aristotélico-thomiste ou la dialectique hégélienne. Mais les sciences humaines et sociales elles-mêmes doivent être décolonisées²¹⁷. » Dans un texte présentant la mission de la « philosophie » en Afrique, Paulin J. Hountondji insiste sur l'importance d'une conscience préalable et la nécessaire destruction des mythes de l'« africanité » et des mystifications hérités des « inventeurs » de l'Afrique et de sa culture.

« Il fallait donc commencer par *démythifier* l'africanité en la réduisant à un *fait* – le fait tout simple, et, en soi, parfaitement neutre, de l'appartenance à l'Afrique – en dissipant le halo mystique de valeurs arbitrairement greffé sur ce fait par les idéologues de l'identité africaine. Il fallait, pour penser la complexité de notre histoire, rendre à sa simplicité originaire le théâtre de cette histoire et, pour penser la richesse des traditions africaines, *appauvrir* résolument le concept d'Afrique, le délester de toutes les connotations éthiques, religieuses, philosophiques, politiques, etc., dont l'avait surchargé une longue tradition anthropologique, et dont l'effet le plus visible était de fermer l'horizon, de clore prématurément l'histoire²¹⁸. »

217. Engelbert Mveng, « Récents développements de la théologie africaine », p. 141.

218. Paulin J. Hountondji, « Que peut la philosophie ? », *Présence Africaine*, n° 119, 1981, p. 47-71, p. 52.

Les propositions sont claires. Mveng semble pousser le projet de Foucault plus loin que le philosophe français ne l'aurait fait lui-même. Hountondji souligne la nécessité de considérer l'africanité comme un *fait*, dans le sens d'un événement. Sa démythification devrait nourrir une réinterprétation critique d'une histoire africaine inventée depuis son extériorité. L'invitation d'Hountondji à *appauvrir* la notion même d'Afrique a pour conséquence une rupture radicale dans l'anthropologie, l'histoire et l'idéologie africaines. La convergence avec les catégories de Foucault et Lévi-Strauss est évidente.

Bien que la plupart des anthropologues occidentaux continuent encore aujourd'hui à se quereller au sujet des modèles les plus aptes à rendre compte des sociétés primitives, Lévi-Strauss, Foucault, et, depuis les années soixante, les Africains n'ont cessé de briser le cadre classique de l'anthropologie. En mettant en avant l'importance de l'inconscient et en remettant en question la validité de l'hypothèse d'un sujet universel au centre de la signification, ils exigent une nouvelle compréhension de l'objet étrange des sciences humaines et dans le même temps une redéfinition d'au moins trois champs, anthropologique, historique et psychanalytique, comme disciplines motrices de cette démarche autocritique. Foucault rêvait du prestige d'une anthropologie qui « chercherait délibérément son objet du côté des processus inconscients qui caractérisent le système d'une culture donnée » et « ferait jouer ainsi le rapport d'historicité, constitutif de toute ethnologie en général, à l'intérieur de la dimension où s'est toujours déployée la psychanalyse ». Le but de cette reconversion serait la définition d'« un système des inconscients culturels ». L'anthropologie pourrait dès lors cesser d'être ce qu'elle a été jusqu'à maintenant, un discours contestable

sur « les sociétés sans histoire²¹⁹ ». Comment ne pas avoir à l'esprit la définition que donne Lévi-Strauss du but de l'anthropologue ?

« Son but est d'atteindre, par-delà l'image consciente et toujours différente que les hommes forment de leur devenir, un inventaire de possibilités inconscientes, qui n'existent pas en nombre illimité ; et dont le répertoire, et les rapports de compatibilité ou d'incompatibilité que chacune entretient avec toutes les autres, fournissent une architecture logique à des développements historiques qui peuvent être imprévisibles, sans être jamais arbitraires²²⁰. »

Cette critique de l'anthropologie a eu des conséquences dévastatrices²²¹. Il s'agit cependant des conséquences d'une crise externe²²². Par exemple, Mveng fait explicitement référence à la reconversion et à la déconstruction de systèmes réputés être les meilleurs tremplins vers la vérité. Dans le calendrier des travaux philosophiques que propose Hountondji, si une critique radicale des productions de l'anthropologie est un préalable indispensable, l'objectif ultime de l'ensemble des tâches semble défini par l'amplification d'un enseignement spécifique d'Althusser qui repose sur une théorie de la pratique scientifique dont le développement dépend du développement réel des connaissances scientifiques²²³. Cependant, même un lecteur

219. Michel Foucault, *Les mots et les choses*, p. 391.

220. Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, p. 30-31.

221. Marcien Towa, *Léopold Sédar Senghor : négritude ou servitude*, 1971 ; Gérard Leclerc, *Anthropologie et colonialisme*, Paris, Fayard, 1972 ; Stanislas Adotévi, *Négritude et négrologues*, 1972.

222. Alf Schwarz, *Colonialistes, africanistes et Africains*, Montréal, Nouvelle Optique, 1979 ; (éd.), *Les faux prophètes de l'Afrique, ou l'afr(eu)canisme*, Québec, Presses de l'université de Laval, 1980.

223. Paulin J. Hountondji, *Sur la philosophie africaine*, Paris, Maspéro, 1977, p. 214-215.

distrain percevra un soupçon d'ethnocentrisme. Mveng écrit « l'Occident est d'accord avec nous » plutôt que « nous apprenons de l'Occident ». Hountondji souligne le caractère unique de la tradition scientifique européenne et, dans le même temps, décrit le nouveau sujet de la pensée, le philosophe africain, en tant qu'« homme parmi les hommes, intellectuel parmi d'autres, [qui] appartenait à une classe sociale déterminée²²⁴ ». Un regard en arrière à la littérature des années quarante jusqu'aux années soixante montre l'originalité de l'esprit d'aujourd'hui. À l'époque, comme l'écrivait Georges Balandier dans son *Afrique ambiguë*, les Africains mettaient au défi les « faiblesses » de l'Occident, cherchant à « se faire reconnaître en tant que sujet de l'histoire », et paradoxalement, voulaient « s'imposer à notre attention et à celle d'un monde devenu plus curieux de son destin ». Cette période constituait pour lui un moment d'« affirmation » puissant, « après avoir été longtemps un objet de troc ou un instrument tenu par des mains étrangères²²⁵ ». Ils définissaient leurs droits de succession et se vouaient à un possible nouveau commencement. C'était l'époque de la négritude et de la personnalité africaine, en bref, la période de « l'Avènement de l'Afrique » telle que décrite par Claude Wauthier dans son panorama de l'Afrique des intellectuels africains²²⁶. Un chercheur français en sciences humaines et sociales pouvait entamer son livre sur *L'Avènement de l'Afrique noire...* avec une assertion qui serait aujourd'hui source de gêne. Les Noirs sortent d'un sommeil long de plusieurs siècles :

« L'avènement de l'Afrique noire, c'est la lente évolution qui a conduit les Noirs à participer activement à

224. Paulin J. Hountondji, « Que peut la philosophie ? », p. 70.

225. Georges Balandier, *Afrique ambiguë*, Paris, Plon, 1957, p. 284.

226. Claude Wauthier, *L'Afrique des Africains, inventaire de la négritude*, Paris, Seuil, 1964.

la vie internationale. Pendant des millénaires, en effet, ils ne semblent pas y avoir pris d'initiatives : ni dans l'Antiquité, où ils ont cependant été en contact avec les civilisations du Moyen et de l'Extrême-Orient, ni au Moyen Âge, où ils ont fourni esclaves, or et encens aux commerçants arabes installés sur les côtes du Mozambique ou des Somalis, et où le message de l'islam leur a été transmis, du Maghreb à travers le Sahara, ni à l'époque moderne, où les Européens ont ceinturé les côtes africaines de forts et de factoreries²²⁷. »

Dans les années cinquante, certains des universitaires les plus brillants dans le champ des études africaines s'intéressaient encore à des questions relatives à l'humanité, aux capacités intellectuelles et à l'évolution morale africaines²²⁸. Jan Vansina étudiait comment l'oralité pouvait matérialiser de pures hypothèses factuelles et détailler des connaissances qui, une fois parfaitement acquises, pouvaient être reproduites et consacrées au sein des discours scientifiques²²⁹. Aux États-Unis, plus spécifiquement dans les années soixante, du moins en sciences politiques, « l'objectif majeur recherché par les comparatistes de l'époque était le développement d'un cadre et de catégories qui seraient universellement valides afin de permettre la comparaison entre toutes les formes de systèmes politiques contemporains et historiques (occidentaux et non occidentaux en particulier)

227. Henri Brunschwig, *L'avènement de L'Afrique noire : du XIX^e siècle à nos jours*, Paris, Armand Colin, 1963, p. 7.

228. Marcel Griaule, « Philosophie et religion des Noirs », *Présence Africaine*, n° 8-9, 1950, p. 307-321 ; « Le savoir des Dogon », dans *Journal de la société des africanistes*, tome 22, 1952, p. 27-42 ; André Ombredane, *L'exploration de la mentalité des Noirs, le Congo TAT*, Paris, Presses universitaires de France, 1969 ; Eugène Guernier, *L'apport de l'Afrique à la pensée humaine*, Paris, Payot, 1952 ; Raoul Van Caenegem, *La notion de Dieu chez les Baluba du Kasai*, Bruxelles, Académie royale des sciences coloniales, 1956.

229. Jan Vansina, *De la tradition orale, essai de méthode historique*, 1961.

indépendamment de l'échelle, de la structure ou de la matrice culturelle auxquelles ils sont apparentés²³⁰ ».

Certains Africains, postérieurs à la génération de la négritude, ont été domestiqués par la force sur le plan intellectuel. En principe, ils devraient servir dans la plus grande orthodoxie au sein du champ consacré du discours normatif, de l'intelligence sophistiquée et de la textualité scientifique. Mais plutôt que de renforcer de façon normative leur propre compétence, la plupart d'entre eux, dans une forme de réflexe instinctuel, commencèrent à remettre en question sa portée, à douter de la crédibilité de leurs propres *prises de parole*, et à contester l'échelle d'évaluation tant des procédés scientifiques d'analyse des tâches que des présupposés idéologiques les sous-tendant dans les sciences sociales.

Entre autres représentants de cet esprit, nous pouvons nommer : William Emmanuel Abraham (Ghana), Oscar Bimwenyi-Kweshi (Zaïre), Hichem Djaït (Tunisie), Fabien Eboussi Boulaga (Cameroun), Alphonse Elungu Pene Elungu (Zaïre), Paulin J. Hountondji (Bénin), Engelbert Mveng (Cameroun), Mushete Alphonse Ngindu (Zaïre), Théophile Obenga (Congo), Theophilus Okere (Nigeria), John O. Sodipo (Nigeria), Alfa Ibrahima Sow (Guinée), Marcien Towa (Cameroun), et Kwasi Wiredu (Ghana). Ils appartiennent tous à la même génération : le plus vieux, Mveng, est né en 1930 ; le plus jeune, Hountondji, en 1942. Ils publièrent tous leurs œuvres majeures entre 1960 et 1970. Deux caractéristiques extérieures donnent à ce groupe une relative homogénéité : le contexte spirituel de leur jeunesse et leur formation universitaire. La plupart d'entre eux étaient nés de familles chrétiennes, qui représentaient la deuxième ou troisième génération de chrétiens africains. Par conséquent ils étaient ou

230. James S. Coleman et Clyde Ray Daniels Halisi, « American Political Science and Tropical Africa : Universalism vs. Relativism », *African Studies Review*, vol. 26, n° 3-4, p. 25-62.

sont toujours profondément marqués par les valeurs et la morale chrétiennes. Un certain nombre d'entre eux ((Bimwenyi, Eboussi-Boulaga, Mveng, Okere et Ngindu) sont des prêtres catholiques romains tandis que d'autres (Elungu et Towa par exemple) se posèrent la question de devenir prêtre à un moment de leur vie. La seconde caractéristique commune est le type d'éducation que ces personnes reçurent. Pour l'illustrer, remarquons simplement qu'ils suivirent les enseignements de quelques-unes des écoles et des universités les plus respectées d'Europe, principalement en Belgique et en France, et obtinrent de prestigieux diplômes universitaires. Par exemple, Djait et Hountondji furent admis à l'École normale supérieure à Paris et sont tous deux *agrégés*, respectivement en histoire et en philosophie. Abraham fit ses études de troisième cycle à l'université d'Oxford, et y obtint son doctorat de recherche. Obenga détient une liste impressionnante de diplômes allant de l'histoire à la philologie en passant par l'égyptologie. Théologien et philosophe, formé dans le *curriculum studiorum* de la Compagnie de Jésus, Eboussi-Boulaga est *docteur en philosophie* de l'université de Lyon. Bimwenyi et Okere ont des doctorats en théologie et en philosophie de l'université de Louvain ; Ngindu détient un doctorat de la faculté de théologie catholique de Kinshasa et un diplôme en sciences sociales de l'université de Paris. Sow, docteur en médecine, est titulaire de deux *doctorats d'État* de l'université de Paris, le premier en médecine, le second en sciences humaines et sociales. Elungu, Mveng et Towa, outre leurs *doctorats de troisième cycle* et divers diplômes en philosophie et en lettres sont *docteurs d'État* de l'université de Paris.

Sur la base de leurs accomplissements académiques, ces hommes occupent des postes importants. Ils sont professeurs d'université, et certains ont assumé des responsabilités politiques. Pendant quelques années, Abraham fut le philosophe *in partibus*

de Nkrumah, président du Ghana ; Obenga a été le ministre des Affaires étrangères du Congo ; et Hountondji et Mveng furent, pendant des années, des fonctionnaires de haut rang de leurs pays respectifs, le Bénin et le Cameroun. Leur réel pouvoir, cependant, se trouve dans le champ intellectuel et spirituel qu'ils contrôlent de fait. Ils ne sont pas seulement enseignants mais également responsables d'agences régionales, interafricaines voire internationales visant au développement du continent. Bimwenyi, par exemple, était jusqu'à peu encore un secrétaire général puissant de l'influent épiscopat du Zaïre. Sow est actif dans toute l'Afrique noire et met en œuvre de nouveaux programmes de psycho-anthropologie. Obenga apporte aux sociétés d'histoire africaine une vision critique sur les thèses de Cheikh Anta Diop et, dans le même temps, en tant que directeur d'un important centre de recherche à Libreville, lutte pour une initiative et « une perspective africaines » en histoire. Sodipo, recteur d'université, est le rédacteur en chef de *Second Order : An African Journal of Philosophy*, et Wiredu est son adjoint. Hountondji dirige le secrétariat général du Conseil inter-africain de philosophie. Mveng, qui pendant longtemps fut le secrétaire général de la Société africaine de culture à Paris, s'occupe aujourd'hui de la coordination de l'Association œcuménique des théologiens du Tiers-Monde ; et Ngindu est le rédacteur en chef du *Bulletin de théologie africaine*, et le secrétaire du Centre des religions africaines de Kinshasa et secrétaire de son journal, les *Cahiers des religions africaines*.

Tous ces hommes sont « au pouvoir », et aucun ne doute de sa mission dans la dynamique de modernisation. À travers des prismes différents, ils définissent et analysent tous plus ou moins les conditions et les possibilités de mise en œuvre des principes de modernisation et de détermination de ce qu'être africain signifie aujourd'hui. Il s'agit ici de pure idéologie, et nous pourrions

soutenir que leurs contributions ne sont rien de plus que des « déclarations programmatiques » ou des « polémiques ». C'est une question de jugement personnel. Ces intellectuels produisent un corpus de travaux de qualité, qui sont à la fois ambitieux, en raison de l'amplification qui leur est sous-jacente, et extrêmement complexes au regard des relations existantes entre pouvoir et savoir. Il ne fait aucun doute qu'une étude minutieuse de leurs travaux permettrait de découvrir certaines failles. Néanmoins, elle soulignerait également la complexité et l'ambiguïté des propositions visant au développement de compétences créatives et à l'ouverture de chemins multiples et non restrictifs vers la vérité. En effet, la principale ambition de ces propositions pour une autonomie spirituelle et intellectuelle présuppose sans le dire une confrontation idéologique et politique violente. Abraham l'écrit avec justesse :

« Mais que doit faire l'Afrique, qui n'est ni de l'Est ni de l'Ouest ? Singer l'Ouest ou l'Est, voire tout autre point du compas, serait sans doute pour le moins un acte de folie apathique, l'équivalent d'un nouveau culte du soleil, dans des proportions qui ne laisseront pas indemnes les cultures africaines sauf à nous intéresser à ce qui est dominant au sein de la culture extérieure, ou à nous donner du mal pour comprendre sa mécanique et sa logique²³¹. »

La question de la vérité nous confronte à l'une des formes d'amplification les plus paradoxales mais également à la valorisation d'alternatives africaines. En effet, c'est au sujet de cette question particulière que les universitaires et chercheurs africains ont questionné non sans violence la tradition européenne. Afin d'éclairer le sens de cette violence, soulignons que depuis

231. William Emmanuel Abraham, *The Mind of Africa*. Chicago, The University of Chicago Press, 1966.

Descartes, la philosophie occidentale s'est penchée, de façon très singulière, sur les liens entre connaissance et vérité : « La philosophie, en tout cas depuis Descartes, a toujours été liée en Occident au problème de la connaissance. On n'y échappe pas. Quelqu'un qui se voudrait philosophe et qui ne se poserait pas la question, qu'est-ce que la connaissance ? Ou qu'est-ce que la vérité ? En quel sens pourrait-on dire que c'est un philosophe ?²³² » Avec Nietzsche, la question se modifia et devint : « Quel est le meilleur chemin, le chemin le plus sûr de la vérité ? » En ce sens, dans son travail sur *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Husserl traitait littéralement de ce que proclamait Nietzsche. Foucault estime représenter un troisième moment, à partir duquel, lorsqu'il regarde en arrière, il peut se demander : « La science, la contrainte du vrai, l'obligation de vérité, les procédures ritualisées pour la produire traversent absolument toute la société occidentale depuis des millénaires et se sont maintenant universalisées pour devenir la loi générale de toute civilisation. Quelle en est l'histoire, quels en sont les effets, comment ça se trame avec les rapports de pouvoir ?²³³ »

Le postulat en Afrique semblerait situé, métaphoriquement, entre le prédicat de Nietzsche et l'entreprise de Foucault. Plus précisément, il effectue un bond critique par-dessus les « bavardages » des discours coloniaux et leur mise en œuvre « anthropologique », et il se concentre sur le système de signification qui rendait possibles les « propositions coloniales » et leurs inférences. Ce bond critique est décrit négativement par Eboussi-Boulaga comme une « stratégie de survie ». Philosopher devient une tâche urgente : « si l'on veut survivre, il faut

232. Michel Foucault, *Dits et écrits*, vol. 3 : 1976-1979, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 1994, p. 30.

233. *Ibid.*, p. 30-31.

« vraiment » philosopher ». De façon concrète, le chemin de la vérité semble encore suivre, jusqu'alors, un modèle extérieur mis en œuvre en Occident, imposant des règles de renoncement à la volonté africaine d'être soi-même et, simultanément, définissant les principes de l'abolition des histoires régionales :

« Il reste au Muntu à réaliser pour soi ce qui est déjà en soi. Réaliser pour soi, à son profit, en se mettant à bonne école, en se faisant aider ou en apprenant à reproduire, à imiter, selon la mesure de ses capacités. Sa vérité étant réalisée hors de lui, il n'est d'autre ressource que d'appliquer, d'imiter, de recourir à des intermédiaires²³⁴. »

Ce principe qui fonda les « sciences coloniales » est, selon Eboussi-Boulaga, toujours d'usage en Afrique. Même aujourd'hui dans les engagements des philosophes et des chercheurs en sciences sociales africains, il est possible de trouver, de façon subtile et silencieuse, la reconnaissance de la thèse du modèle philosophique occidental comme une « *rationalité en acte* ». Au regard de ce contexte, Eboussi-Boulaga avance l'hypothèse d'un « *récit pour soi* » critique, qui à un niveau régional et à partir d'une nouvelle « compréhension » de sa propre expérience particulière, peut organiser le chaos et mettre en avant la rationalité de séquences historiques, les liens entre des faits du point de vue de leur finalité, ou à partir de la genèse de cette finalité elle-même. Dès lors, selon Eboussi-Boulaga, le *récit* est une reconstruction de l'histoire. Par nécessité une négation du présent, et également une négation de soi, il est dans le même temps, le seul chemin critique vers soi. Sa dynamique interne

234. Fabien Eboussi Boulaga, *La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Paris, Présence Africaine, 1977, p. 99.

finira par garantir la réconciliation de la raison historique avec une liberté raisonnable pour le Muntu.

« La raison historique et la liberté raisonnable se conquièrent sur la déraison et l'arbitraire vécus. Elles sont leur inversion et leur renversement. Le discours qui se constitue pour soi décrit, de manière concrète, le devenir pour soi de la raison dans l'histoire, dans une histoire particulière, mais dont la portée est universelle du fait de son sujet, du sujet de cette histoire²³⁵. »

La notion de compréhension critique, ainsi que celle de *récit pour soi* qui pourrait produire un témoignage historique régional de l'histoire globale de l'espèce humaine, nous ramènent à l'annihilation par Lévi-Strauss et Foucault des mythologies du Même.

De ce point de vue, les règles classiques de Barrington Moore concernant les stratégies scientifiques et leurs métaphores (par exemple, « en science, comme en art, nous sommes contraints d'estimer quels plans d'action sont prometteurs et lesquels sont douteux²³⁶ »), s'apparentent au rêve d'une conjonction contestable de science, de connaissance et de pouvoir. Lévi-Strauss insiste : Qui parle de science ? Savons-nous comment vivre avec les autres ? « Une formule à laquelle nous avons fait un aussi grand sort que "l'enfer, c'est les autres" ne constitue pas une proposition philosophique, mais un témoignage ethnographique sur une civilisation. Car on nous a habitués dès l'enfance à craindre l'impureté du dehors. Quand ils proclament au contraire que "l'enfer, c'est nous-mêmes", les peuples

235. *Ibid.*, p. 223.

236. Barrington Moore, *Political Power and Social Theory*, Cambridge, Harvard University Press, 1958.

sauvages nous donnent une leçon de modestie qu'on voudrait croire que nous sommes encore capables d'entendre²³⁷. » Cette leçon d'éthique découle d'un contexte anthropologique. Le discours d'Eboussi-Boulaga se déploie sous la forme d'une amplification conçue depuis une perspective africaine. Foucault, dans la conclusion de son enquête sur l'histoire de la folie à l'âge classique, souligne que « le dernier cri de Nietzsche, se proclamant à la fois Christ et Dionysos, ce n'est pas aux confins de la raison et de la déraison, [...] c'est bien l'anéantissement même de l'œuvre, ce à partir de quoi elle devient impossible, et où il lui faut se taire²³⁸ ». Je pense qu'un certain nombre de penseurs africains épouseraient, de manière figurée, la conviction de Nietzsche.

L'amplification est évidente. N'est-ce qu'un pur hasard si un grand nombre d'éminents intellectuels africains ont, entre 1955 et 1970, travaillé avec ferveur à la publication d'ouvrages traitant de penseurs européens réellement « compromettants » ? Pour n'en citer que quelques-uns : Elungu s'est spécialisé dans la philosophie de Malebranche ; Hountondji a choisi Husserl et Comte ; Léopold Sédar Senghor commenta les thèses de Teilhard de Chardin ; Towa travaillait alors sur Hegel, Ngindu entamait son livre sur Laberthonnière, et Ugirashebuja finissait ses recherches sur Heidegger. Dans ces différentes entreprises, on peut noter une conciliation remarquable entre la rigueur d'un exercice philosophique et les fantasmes d'une insurrection politique : les textes commentés sont des miroirs qui révèlent le soi au lecteur ou à l'exégète. D'une épistémologie idéaliste émergent des questions et des propositions qui, d'une part, semblent proches de l'esthétique politique de Sartre pour la

237. Lévi-Strauss, *L'origine des manières de table*, p. 422.

238. Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972, p. 555.

libération du Tiers-Monde, et, d'autre part, transposent dans la géographie africaine les critiques formulées par Foucault et Lévi-Strauss à l'encontre de notions telles que l'histoire, la culture, l'espace humain et les conventions.

Cette amplification évidente est une raison suffisante à mes yeux pour affirmer qu'en dépit de leur violence contre le règne du Même et l'histoire de ses conquêtes aux dépens de tous les régionalismes, de toutes les spécificités et de toutes les différences, Lévi-Strauss et Foucault, de même qu'un certain nombre de penseurs africains, font partie des signes du même pouvoir. Ce qu'ils représentent pourrait être considéré comme une expression de l'« intelligence » du Même. Pour reprendre ce que disait Foucault lui-même à propos de sa propre filiation intellectuelle : « Mais échapper réellement à Hegel suppose d'apprécier exactement ce qu'il en coûte de se détacher de lui ; cela suppose de savoir jusqu'où Hegel, insidieusement peut-être, s'est approché de nous ; cela suppose de savoir, dans ce qui nous permet de penser contre Hegel, ce qui est encore hégélien²³⁹. » On pourrait également associer la réflexion de Lévi-Strauss aux mêmes sources, ou, de façon plus convaincante, au rêve de Kant à propos de la métaphysique et de l'anthropologie²⁴⁰.

L'apparent outrage que représentent ces projets pourrait n'être autre qu'une illusion d'optique. Lévi-Strauss et Foucault sont immergés dans l'histoire du Même et ses contradictions. Je ne dirais pas que les intellectuels africains sont immergés de la même manière. La passion qui dans les travaux de Lévi-Strauss et Foucault donne à voir des théories sur la norme, la règle et le système ne fait que dévoiler et ne cherche strictement qu'à définir cette histoire complexe d'une identité. Au nom des mêmes principes méthodologiques, les Africains ont tendance à douter,

239. Michel Foucault, *L'ordre du discours*, p. 74-75.

240. Voir Lévi-Strauss, *L'origine des manières de table*.

en dépit de différences de langage et d'éducation, de la valeur éthique de ces évaluations²⁴¹.

Observés depuis les frontières du système de pouvoir-savoir occidental, tous ces choix semblent stimulants. Cependant, nous pouvons envisager ces projets comme des symboles possibles de l'échec d'une volonté de transcendance, qui exprime à présent son désir d'un nouveau commencement ambigu. Toutefois, il est important de noter que l'idéologie africaine, en tant que corpus de réflexions et de questions, provient des mêmes lignes de dissolution qui, dans le royaume du Même, rendirent possibles les crises déclenchées par Foucault et Lévi-Strauss. Pour employer une métaphore, il n'y a pas seulement dans le trouble de Nietzsche le silence d'un art et d'un pouvoir-savoir, mais également, de manière insistante, les promesses accompagnant la vieille interrogation de Kant sur la possibilité d'une anthropologie : quelle pertinence y a-t-il à parler des humains ?

241. Voir Paulin J. Hountondji, *Sur la philosophie africaine*, 1977 ; Kwasi Wiredu, *Philosophy and an African Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.

Chapitre III

Le pouvoir de la parole

Le discours du missionnaire et la conversion de l'Afrique

En vérité, je suis si bien accoutumé
aujourd'hui aux paradoxes de cette planète
que j'ai écrit la phrase précédente sans
songer à l'absurdité qu'elle représente.

Pierre Boule, *La Planète des singes*

Il ne faut guère d'imagination pour prendre conscience de la puissance des discours du missionnaire sur les Africains. Ils étaient à la fois les signes et les symboles d'un modèle culturel. Pendant une assez longue période, ils constituèrent une forme de savoir au même titre que les récits de voyageurs et les commentaires des anthropologues. Durant le premier quart du ^{xx}e siècle, le voyageur était de toute évidence devenu un colonisateur et l'anthropologue son conseiller scientifique, tandis que le missionnaire, plus énergiquement que jamais, continuait, en théorie comme en pratique, à vanter le modèle de métamorphose culturelle et spirituelle de l'Afrique.

Le rôle singulier du missionnaire dans le processus de conversion de l'Afrique eut des résultats inattendus²⁴². La portée de ses actions, couplée à des perspectives idéologiques, encouragea d'une part les théories africaines de l'altérité et fit naître d'autre part de sérieux doutes concernant la pertinence des discours occidentaux sur les sociétés africaines. Par conséquent, nous avons deux formidables acteurs : le missionnaire et son successeur africain, tous deux exposant leurs visions de ce que doivent être les politiques de conversion, leur donnant comme fondement ce que la culture africaine est supposée être, et utilisant l'anthropologie comme un moyen de dominer ou de libérer les peuples africains²⁴³.

La question à traiter est celle de l'articulation entre le langage du missionnaire et sa reproduction ou sa négation par les Africains, et les conséquences ultimes de cette relation pour l'anthropologie. L'enquête est pertinente au regard de l'existence d'hypothèses contestables concernant les contributions positives ou négatives des missionnaires à l'idéologie africaine, et, de façon générale, d'interprétations controversées de cette relation dans la crise traversée par les études africaines.

Dans un souci de clarté, je traiterai en premier lieu du sujet du discours du missionnaire ; ensuite, de la réponse africaine ; enfin de la façon dont discours et réponse se sont mêlés historiquement et idéologiquement dans une position anthropologique et leur part de responsabilité *ad valorem* dans la construction d'une idéologie africaine de l'altérité.

Plus le chercheur approfondit son analyse de l'histoire des missions en Afrique, plus il devient difficile de ne pas l'associer à la propagande culturelle, aux intentions patriotiques et aux intérêts commerciaux, puisque le programme des missions est

242. René Bureau, « Les Missions en question. La conversion des cultures », *Christus*, n° 33-34, 1962.

243. Adrian Hastings, *A History of African Christianity 1950-1975*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, p. 119-120.

effectivement plus complexe que la simple transmission de la foi chrétienne. Dès le ^{xvi}^e siècle et jusqu'au ^{xviii}^e siècle, les missionnaires furent, à travers tout le « nouveau monde », partie prenante de la dynamique politique de création et d'extension du droit de souveraineté européenne sur les terres « nouvellement découvertes²⁴⁴ ». Ce faisant, ils obéissaient aux « instructions sacrées » du pape Alexandre VI et de sa bulle *Inter Caetera* (1493) : renverser le paganisme et établir la foi chrétienne dans toutes les nations barbares. Les bulles de Nicolas V, *Dum Diversas* (1452) et *Romanus Pontifex* (1455), avaient en effet déjà donné aux rois du Portugal le droit de déposséder et de mettre éternellement en esclavage les mahométans, les païens et les peuples noirs en général²⁴⁵. *Dum Diversas* stipule clairement ce droit d'envahir, de conquérir, d'expulser et de combattre (*invadendi, conquirendi, expugnandi, debellandi*) les musulmans, les païens et d'autres ennemis du Christ (*saracenos ac paganos, aliosque Christi inimicos*) où qu'ils se trouvent. Les rois chrétiens, après la décision du pape, pouvaient occuper des royaumes, des principautés, des seigneuries, des possessions de païens (*regna, principatus, dominia, possessiones*) et les déposséder de leurs terres ou domaines personnels, et de tout ce qui pouvait leur appartenir (*et mobilia et immobilia bona quaecunque per eos detenta ac possessa*). Le roi et ses successeurs ont le pouvoir et le droit de réduire perpétuellement ces personnes en esclavage²⁴⁶ (*subjugandi illorumque personas in perpetuam servitutem*).

244. Arthur Schopenhauer Keller, Oliver James Lissitzyn et Frederick Justin Mann, *Creation of Rights of Sovereignty Through Symbolic Acts, 1400-1800*, New York, Columbia University Press, 1938.

245. Hubert Deschamps, *Histoire de la traite des Noirs, de l'Antiquité à nos jours*, Paris, Fayard, 1971.

246. Voir Oscar Bimwenyi-Kweshi, *Discours théologique négro-africain. Problèmes des fondements*, 1981.

Les missionnaires, qu'ils devancent ou qu'ils suivent un pavillon européen, aidaient non seulement leur pays d'origine à acquérir de nouvelles terres mais accomplissaient également une mission « divine » ordonnée par le Saint-Père, *Dominator Dominus*. Ce fut au nom de Dieu que le pape considéra la planète comme sa franchise et établit les principes fondamentaux de *terra nullius* (territoire sans maître), qui dénie le droit à une existence politique autonome et le droit de posséder ou de transférer leur propriété aux peuples autochtones non chrétiens²⁴⁷.

La Réforme contestait le pouvoir du Saint-Père de « donner, concéder, transférer à perpétuité » des terres aux monarques européens, mais le nouvel axiome *Cujus regio, ejus religio* (À chaque région sa religion) consolida la complémentarité entre l'activité coloniale et la conversion religieuse. Par exemple, le royaume chrétien du Congo fut officiellement reconnu par le Saint-Siège et les principales puissances navales européennes aux XVI^e et XVII^e siècles. Néanmoins, il perdit son statut spécial au cours du XVIII^e siècle marqué par le mercantilisme et le protestantisme. L'idée économique très répandue d'une « balance commerciale » était inséparable du besoin d'augmenter les richesses d'une nation et sa puissance, d'où la grande utilité du commerce et des domaines coloniaux.

L'implication de l'Église dans l'établissement de la souveraineté occidentale fut prépondérante tant avant qu'après la Réforme. La messe célébrée sur la côte guinéenne en 1481, sous un arbre immense déployant les armes royales du Portugal, symbolisa la possession d'un nouveau territoire. Entre autres nombreuses actions du même ordre qui furent menées, Vasco de Gama érigea un pilier, gravé aux armes royales portugaises, sur la côte est

247. Charles-Martial de Witte, « Les bulles pontificales et l'expansion portugaise au XV^e siècle », université catholique de Louvain, *Revue d'histoire ecclésiastique*, n° 53, 1958.

du royaume de Melinda, et Diego Caon en construisit un autre en 1494 à l'embouchure du fleuve Congo. Ces symboles faisaient partie de la cérémonie formelle et perfectionnée d'appropriation d'une *terra nullius*. En règle générale, une telle cérémonie présentait trois caractéristiques majeures²⁴⁸ : (a) la construction d'un signe physique portant les armes royales, tel qu'un pilier (les Portugais), une borne ou même un simple empilement de cailloux (les Espagnols), ou une croix (les Anglais et les Français) ; (b) une déclaration solennelle, ou peut-être la présentation des lettres patentes envoyées par le roi, annonçant la nouvelle souveraineté et stipulant que la possession se fait au nom du roi, ou pour le roi. ; et (c) une symbolisation de la nouvelle juridiction. Généralement, les explorateurs des nations catholiques romaines célébraient une messe ; tandis que les Anglo-Saxons symbolisaient leur prise de contrôle de la terre par une formule sacrée ou un décret légal. Par exemple, le 5 août 1583, dans le cadre de la cérémonie de prise de possession de Terre-Neuve, Sir Humphrey Gilbert promulgua un code constitué de trois lois ; à savoir, l'établissement de l'Église d'Angleterre dans la colonie ; le qualification de haute trahison de tout acte portant préjudice au droit de la reine de posséder la nouvelle terre ; et pour « ceux prononçant des paroles offensant la reine, la condamnation à avoir les oreilles coupées et leurs navires et marchandises confisqués²⁴⁹ ».

Les missionnaires jouèrent un rôle essentiel dans le mouvement global d'expropriation et par conséquent d'exploitation de toutes les « nouvelles terres découvertes » sur la planète. Pour reprendre les termes de Glyndwr Williams, si dans de nombreuses régions

248. Arthur Schopenhauer Keller *et al.*, *Creation of Rights of Sovereignty Through Symbolic Acts*, 1938.

249. Glyndwr Williams, *The Expansion of Europe in the Eighteenth Century. Overseas Rivalry. Discovery and Exploitation*, New York, Walker & Company, 1967.

leur présence « contribua à infléchir la dureté de l'impact européen sur les populations autochtones dont les terres furent envahies et exploitées », leur « ferveur se conciliait avec des visées économiques plus qu'elle ne s'y opposait²⁵⁰ ».

Le partage de l'Afrique au XIX^e siècle se déroula dans une atmosphère de renouveau chrétien : l'âge des Lumières et sa critique de la religion avait pris fin. La réflexion de Coleridge, « la Bible vous trouve », était appropriée pour tous les chrétiens. Dans l'Europe catholique, le premier concile du Vatican réorganisa le catholicisme en profondeur. Un groupe de prélats distingués réévalua même le sens de ce que l'on désignait par la malédiction de Canaan, dans l'espoir que « l'intérieur de l'Afrique puisse participer à la joie solennelle annoncée du triomphe de l'Église²⁵¹ ». En outre, flottait dans l'air un esprit général d'aventure²⁵². Les rivalités économiques et politiques européennes incitaient à l'action outre-mer. Le succès d'hommes tels que Cecil Rhodes renforça le mythe d'un eldorado africain et attirait les potentiels jeunes colonisateurs ambitieux. Par-dessus tout, la curiosité scientifique et les visées philanthropiques mêlaient et confondaient la lutte contre la traite des esclaves, les explorations géographiques et les mythologies à propos des « pauvres sauvages africains²⁵³ ».

Entre le XV^e siècle et la fin du XIX^e siècle, trois figures majeures déterminèrent les modalités et le rythme de la prise de contrôle, de la colonisation et de la transformation du « continent noir » : l'explorateur, le soldat et le missionnaire²⁵⁴. L'explorateur, à la

250. *Ibid.*, p. 29.

251. *Interior Africa solennis gaudii proximi Ecclesiae triumpho particeps fiat !*, Oscar Bimwenyi-Kweshi, *Discours théologique négro-africain. Problèmes des fondements*, 1981, p. 625-26.

252. Robert I. Rotberg, *Africa and its Explorers : Motives, Methods and Impact*, 1970 ; Raymond F. Betts, *The False Dawn. European Imperialism in the Nineteenth Century*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1975.

253. Dorothy Hammond et Alta Jablow, *The Myth of Africa*, 1977.

254. Anthony John Christopher, *Colonial Africa*, Totowa, 1984.

fin du xv^e siècle, cherchait une voie maritime vers l'Inde. Plus tard, il s'occupa de cartographier le continent et, au xix^e siècle, compila des informations et organisa des corpus complexes de connaissances, notamment en médecine, en géographie et en anthropologie. Le soldat représenta la figure la plus visible de l'extension de la juridiction européenne. Il construisit des châteaux et des forts sur les côtes, fut en charge des comptoirs d'échange, participa à la traite des esclaves, et, au xix^e siècle, implanta le pouvoir colonial. Enfin, il y avait le missionnaire, dont l'objectif a été le plus consistant au fil des siècles : répandre « l'absoluité du christianisme » et ses vertus.

D'entre tous « ces porteurs du fardeau africain », le missionnaire fut également, et paradoxalement, le meilleur symbole de l'entreprise coloniale²⁵⁵. Il se consacrait aux idéaux du colonialisme : l'essor de la civilisation, la dissémination du christianisme et l'avancée du progrès. L'image qu'en donne Pringle en 1820 résume parfaitement cette idée :

« Ouvrons une ère nouvelle et plus noble de conquête. Assujettissons l'Afrique sauvage à la justice, à la bonté, au talisman de la vérité chrétienne. Avançons progressivement, au nom de Dieu et sous sa bénédiction, pour étendre l'influence morale [...] les frontières territoriales également de notre colonie, jusqu'à ce qu'elle devienne un empire²⁵⁶. »

De toute évidence, les objectifs du missionnaire devaient être coextensifs aux perspectives politiques et culturelles de son pays sur la colonisation, et à la vision chrétienne de sa mission. Il officiait avec non moins d'enthousiasme comme agent d'un

255. Kalu, Ogbu U., « Church Presence in Africa : A Historical Analysis of the Evangelization Process », dans *African Theology En Route*, Kofi Appiah-Kubi et Sergio Torres (éd.), New York, Orbis, 1977.

256. Dorothy Hammond et Alta Jablow, *The Myth of Africa*, 1977, p. 44.

empire politique, le représentant d'une civilisation, et l'envoyé de Dieu. Il n'y a pas de contradiction majeure entre ces différents rôles. Le même objectif les sous-tendait tous : la conversion de la pensée et de l'espace africains. Anthony John Christopher observe avec justesse que « les missionnaires, vraisemblablement plus que les membres des différentes branches de l'administration coloniale, visaient à une transformation radicale de la société autochtone... ils aspiraient dès lors, consciemment ou non, à la destruction des sociétés précoloniales et à leur remplacement par de nouvelles sociétés chrétiennes qui étaient à l'image de l'Europe²⁵⁷ ».

Nous pourrions considérer que la parole du missionnaire est toujours prédéterminée, préréglée, en un mot, *colonisée*. Elle dépend d'un discours normatif déjà donné, établi de façon définitive et aux intentions manifestes dans « une relation vitale entre le christianisme et la culture occidentale dans son ensemble²⁵⁸ ». La parole orthodoxe du missionnaire, même lorsqu'elle était imaginative ou fantaisiste, évoluait dans le cadre de ce que j'appellerai désormais l'autorité de la vérité. Il s'agit du désir de Dieu de convertir le monde en termes de régénération politique et culturelle, de progrès économique et de salut spirituel. Cela signifie pour le moins que le missionnaire n'entre pas en dialogue avec les païens et les « sauvages » mais doit imposer la loi de Dieu dont il est l'incarnation. Toutes les cultures non chrétiennes doivent subir un processus de réduction aux normes représentées par le missionnaire, ou, pour utiliser le langage de ce dernier, de régénération à travers elles. Cette entreprise est parfaitement logique : une personne dont les idées et la mission émanent de Dieu et puisent en lui sa force est légitimement autorisée à employer tous les moyens à sa

257. Anthony John Christopher, *Colonial Africa*, 1984, p. 83.

258. Kwesi A. Dickson, *Theology in Africa*, New York, Orbis, 1984, p. 33.

disposition, y compris la violence, pour atteindre ses objectifs. Par conséquent, « la conversion africaine », plutôt que le résultat positif d'un dialogue, impensable en soi, devint la seule position que l'Africain pouvait adopter s'il voulait survivre en tant qu'être humain.

Pour traiter de ce type de théorie générale, il nous faut des modèles auxquels nous référer. Je propose de faire appel à trois hommes : un Italien du XVII^e siècle, Giovanni Francesco Romano ; un Africain du XIX^e siècle, Samuel Ajayi Crowther ; et un Belge du XIX^e siècle, Placide Frans Tempels. Ces individus n'étaient ni les meilleurs missionnaires ni nécessairement les plus remarquables. Cependant nous pouvons admettre sans difficulté que chacun d'entre eux était, à son époque, un excellent exemple de ce que signifie un dévouement profond aux intérêts religieux et à la politique impériale.

Giovanni Francesco Romano, missionnaire au Congo de 1645 à 1654, publia en 1648 un rapport de moins de cent pages sur son voyage et son séjour dans ce royaume d'Afrique centrale²⁵⁹. Il ne fait état d'aucune raison de penser que les Congolais ne peuvent pas comprendre les messages de l'Évangile. Sa conception de la mission est en phase avec la tradition en usage. J'ai réalisé qu'il avait sans doute accompli, en tant que missionnaire, le même type de travail que Boniface de Mayence en Allemagne. Il se vante du nombre de personnes converties, de messes célébrées, de sacrements donnés, d'églises érigées, mais il ne supporte pas la présence des protestants néerlandais, ces « ennemis de la foi catholique », *nemici della Santa Fede Cattolica*, qui sapent l'empreinte de grandeur et d'unité européennes. Romano précisait que sa propre mission

259. Giovanni Francesco Romano, *Breve Relatione del successo della Missione de Frati Minori Cappuccini del Serafico P. S. Francesco al Regno del Congo*, 1648.

revenait à cultiver le « champ de Dieu », *la vigna del Signore*, et « prêcher la parole de Dieu », *predicare la parole di Dio*, aux Congolais « pauvres et païens », *questi gentili, quei poveri*, etc. Pour un soldat de Dieu, cela n'exclut pas un certain intérêt pour les privilèges du rang et la perpétuation de ce bienveillant royaume chrétien du Congo. Romano et ses collègues interviennent dans le conflit entre le monarque congolais et l'un de ses vassaux révoltés, dans la mesure où un monarque chrétien est un trésor qui doit être préservé à tout prix. Il écrit à propos du monarque catholique congolais Garcia II : « La dévotion que Sa Majesté a montré envers notre religion, notre couvent et notre école, est une chose digne d'éloges pour l'éternité²⁶⁰. »

Le langage de Romano est le langage de l'orthodoxie, l'expression de *la Sainte Foi*. Peu de termes péjoratifs apparaissent dans son rapport. Dans sa description ethnographique du royaume, les coutumes africaines ne sont ni curieuses ni étranges²⁶¹. À l'exception du roi et de sa cour, tous les habitants sont des *gens pauvres et païens*. Il n'y a là aucun paradoxe. Romano décrit une version africaine du royaume chrétien européen avec ses ducs, ses comtes et ses barons. Avec un tel modèle, il semble parfaitement normal de faire état d'une hiérarchie rigide déterminée par la position et le statut sociaux ou, si l'on adopte les termes de l'opinion qui prévalait à l'époque de Romano, par la volonté de Dieu. La seule différence majeure entre le modèle et son expression africaine apparaît dans une métaphore de couleurs, le blanc et le noir : « Les natifs du Congo sont tous noirs, certains plus que d'autres. À la naissance, ils ne sont pas noirs mais blancs, puis progressivement ils deviennent noirs²⁶². » Au cœur

260. *Ibid.*, p. 37.

261. Elisabeth Mudimbe-Boyi, *Testi e Immagini. La Missione del « Congo » nelle Relazioni dei Missionari Cappuccini Italiani 1645-1700*, thèse non publiée, Lubumbashi, 1977.

262. *Ibid.*, p. 375-83.

de la croyance de Romano se tient le désir que la loi de Dieu soit universelle. Dans le même temps, il espère vaincre la présence de Satan dans la *vigna della christianita* (le champ du christianisme) et promouvoir la *essenza della verita* (l'essence de la vérité).

Le deuxième modèle est Samuel Ajayi Crowther. Né vers 1806, cet ancien esclave et natif des Terres des Yorubas au Nigeria fit ses études à l'université de Fourah Bay (Sierra Leone) et en Angleterre. Ordonné prêtre en 1843 au sein de la *Church Missionary Society*, il devint le premier évêque anglican des « terres de l'Afrique équatoriale de l'Ouest par-delà les dominions de la reine ». Missionnaire infatigable, il participa à plusieurs expéditions, parmi lesquelles un voyage dont il fit le récit dans son *Journal of an expedition up the Tshadda Rivers* publié en 1855.

Crowther pensait que l'Afrique pouvait se régénérer sans l'aide de quiconque²⁶³. Néanmoins, en décrivant sa propre expérience, il a tendance à se référer à la classification contemporaine de « sauvages » et construit à partir de là son propre projet de conversion de ses frères africains à la civilisation et au christianisme. Aux environs de 1854 et de son expédition au Niger, par exemple, Crowther se souvient :

« Je demandai si les habitants de Gomkoi étaient païens ou mahométans ; et on me répondit qu'ils étaient tous païens, que les hommes portaient une sorte de tissu autour des reins, mais que les femmes n'étaient couvertes que d'une poignée de feuilles vertes. Lorsque je demandai s'ils étaient cannibales, on me répondit par la négative²⁶⁴. »

Ce qui est intéressant dans ce court extrait, ce sont les conséquences de la classification, en particulier les caractéristiques

263. Paul de Meester de Ravestein, *L'Église d'Afrique*, Lubumbashi, éditions Saint Paul, 1980, p. 72 ; Lamin O. Sanneh, *West African Christianity : The Religious Impact*, New York, Orbis, 1983, p. 60-83.

264. Dorothy Hammond et Alta Jablow, *The Myth of Africa*, 1977, p. 36.

choisies : le paganisme, la nudité et le cannibalisme. Intégré à la culture européenne, Crowther aspire à rendre compte d'un cas ethnographique en toute objectivité, mais il décrit très clairement le syndrome de sauvagerie. Comme le donnent à entendre avec justesse Dorothy Hammond et Alta Jablow :

« Les mentalités élémentaires qui associent arbitrairement ces qualités fondamentalement sans liens l'une avec l'autre, le paganisme, la nudité, le cannibalisme, sont celles qui rangent toute différence culturelle dans la catégorie de la sauvagerie ; et un trait qui différencie un sauvage d'un Européen devient un indice de l'existence des autres traits qui composent un syndrome.²⁶⁵ »

En réalité, loin de vouloir rendre Crowther responsable de ce syndrome, je suis enclin à le considérer comme l'expression des signes d'une *épistémè*. Il partage simplement une hypothèse évolutionniste omniprésente, une tendance à faire de ces caractéristiques répertoriées les seuls traits distinctifs des Africains, et par conséquent à souligner la nécessité d'une régénération à travers une conversion tant culturelle que spirituelle (voir l'illustration n° 2).

Illustration n° 2. Modèle idéologique de conversion : le règne colonial

265. *Ibid.*, p. 36-37.

	Présupposés	Procédés de médiation	Finalités
Statut	Primitivité	Conversion	Civilisation
Symboles ou Signes	Païens (le mal)	Christianisme	Chrétiens (le bien)
	Nus (enfants)	Éducation	Civilisés (adultes)
	Cannibales (animaux)	Évolution	« Évolués » (êtres humains)
Méthode	Présupposés anthropologiques	Missiologie, anthropologie appliquée, pédagogie	Sciences coloniales

Mon troisième modèle est le Belge Placide F. Tempels, missionnaire en Afrique centrale de 1933 à 1962 et auteur de *La philosophie bantu*. Placide Tempels étudia avec beaucoup de sérieux et de soin la culture bantu, en dépit des allégations du contraire émanant principalement de philosophes et d'anthropologues professionnels, qui ont tendance à mettre l'accent sur la formation classique comme condition *sine qua non* d'un travail viable. Tempels avait vécu pendant plus de dix ans parmi le peuple luba du Katanga, apprenant leur langue et leur culture, lorsqu'il décida de publier ses expériences²⁶⁶. Plus qu'un simple traité de philosophie, sa *Philosophie bantu* pouvait être comprise à la fois comme le signe d'une connaissance religieuse, l'expression d'un doute culturel à propos du caractère supposément arriéré des Africains et un manifeste politique

266. Placide F. Tempels, *La philosophie bantu*, préface d'Émile Possoz, trad. du néerlandais par A. Rubbens, Élisabethville, Lovania, 1945.

pour une nouvelle politique de promotion de la « civilisation » et du christianisme. Mais cette complexité n'est généralement pas ce dont il est question lorsque des spécialistes parlent de la philosophie de Tempels.

Il est important de garder à l'esprit que *La philosophie bantu* repose sur des idées très simples. Résumons-les ici. En premier lieu, dans toute culture, la vie et la mort déterminent le comportement humain ; ou encore, pour le dire autrement, tout comportement humain dépend d'un système composé de principes généraux. Deuxièmement, si les Bantu sont des êtres humains, il y a lieu de chercher les bases de leurs croyances et de leurs comportements, ou encore leur système philosophique fondamental. À partir de ces énoncés, Tempels rejette « le mépris et le fanatisme de l'ancienne ethnologie et l'attitude d'aversion des anciens²⁶⁷ » et développe à leur place une véritable « estime de l'indigène ». Cela sous-entendait la remise en question des doctrines classiques au sujet de l'évangélisation, de la civilisation et de la colonisation²⁶⁸.

Ces trois modèles, Giovanni Francesco Romano, Samuel Ajayi Crowther et Placide Frans Tempels, incarnent l'autorité de la vérité, ses signes et ses discours. Nous percevons en eux une manifestation d'une idéologie commune. Ce sont, sans exception, des personnes pour qui la fidélité à Dieu est primordiale. Concrètement, ils se sentent responsables du salut de l'Afrique. Pour eux, cela signifie la défense des idéaux de la civilisation chrétienne. Enfin, ils ont confiance en leur connaissance des moyens appropriés pour assurer la conversion de l'Afrique. En résumé, ils donnent raison à Michel de Certeau lorsque ce dernier observait

267. Préface d'Émile Possoz à l'ouvrage de Tempels, Lovania, 1945, p. 1.

268. Placide F. Tempels, *La philosophie bantu*, traduit du néerlandais par A. Rubbens, Paris, Présence Africaine, 4^e édition, 1949, p. 121-123.

qu'« une crédibilité du discours est d'abord ce qui fait marcher des croyants. Elle produit des pratiquants²⁶⁹ ».

Dans son analyse du christianisme à partir d'une perspective africaine, Eboussi-Boulaga, le philosophe originaire du Cameroun, soutient qu'en règle générale le discours du missionnaire a toujours été présenté comme un discours de réduction philosophique et d'intolérance idéologique :

« Le christianisme est héritier de la raison grecque et il est la continuation et l'achèvement de la révélation judaïque. Par ce double trait, il est critique de la déraison des autres religions et dénonciation de leur caractère mythologique. Son élément propre est le langage et l'histoire, mais non les régions obscures du cosmos ou de l'imaginaire. Voilà pourquoi il est accordé à la modernité et résiste mieux que d'autres à la corrosion de celle-ci, au désenchantement du monde qui lui est corrélatif²⁷⁰. »

Selon Eboussi-Boulaga, le discours du missionnaire, qui partage cette croyance en la supériorité du christianisme, incarnée par ses attributions essentielles, c'est-à-dire son assimilation à la raison, à l'histoire et au pouvoir, a toujours présenté cinq caractéristiques majeures. En premier lieu, c'est un langage de dérision, dans la mesure où il tourne foncièrement en ridicule les dieux des païens. Et on ne doit pas oublier que depuis sa naissance le christianisme s'est approprié à la fois l'unique moyen de communication véritable avec le divin et la seule image fidèle de Dieu et de la gloire de Dieu. Deuxièmement, c'est un langage de réfutation ou de réduction systématique : toutes les religions

269. Michel de Certeau, *L'invention du quotidien*, tome 1 : *Arts de faire*, Paris, Gallimard, 1990 (1980), p. 218.

270. Fabien Eboussi-Boulaga, *Christianisme sans fétiche. Révélation et domination*, Paris, Présence Africaine, 1981, p. 35.

païennes constituent la part sombre d'un christianisme transcendantal blanc, et cet antagonisme métaphorique des couleurs symbolise l'opposition entre le bien et le mal, entre Satan et Dieu. La troisième caractéristique met au jour les objectifs pragmatiques du missionnaire : son action est soutenue par un langage démonstratif, qui reflète la vérité de Dieu. Afin de renforcer sa réfutation et sa mise en dérision des croyances et pratiques non chrétiennes, le missionnaire met en valeur la foi chrétienne en termes de cohérence historique et de vertus transformatrices. Les catégories religieuses et bibliques entrent dans la logique de sa civilisation ; elles rendent dès lors sacré un modèle culturel et lui attribuent un sceau divin. Par conséquent, il existe une quatrième caractéristique : la règle de l'orthodoxie chrétienne qui relie la Foi à la connaissance de l'unique Vérité. Il s'agit là de la pierre angulaire de la croyance en la suprématie de l'expérience européenne, le soubassement d'une étonnante série de principes. Cette règle justifie les principes majeurs suivants : tout d'abord, la singularité chrétienne réside dans la qualité de la Foi et non pas dans la grandeur morale ; ensuite, c'est la Foi qui promeut et donne sens à l'éthique et pas le contraire. Le dernier trait caractéristique du discours missionnaire se rapporte à ces deux axiomes et à leur portée théologique : c'est un langage qui est en conformité avec ces axiomes prépondérants. La parole et la pratique du missionnaire démontrent qu'aucune entreprise humaine ne peut réussir tant que le vrai Dieu n'est pas reconnu. Dès lors, l'esprit du Dieu chrétien apparaît comme le seul moteur de l'histoire.

Je préférerais condenser cette perspective analytique d'Eboussi-Boulaga en un schème plus simple. Le langage de mise en dérision des missionnaires est fondamentalement une position culturelle, l'expression d'une vision ethnocentrique. Les attributs de réfutation et de démonstration rationalisent le moment ethnocentrique initial et visent explicitement à une

réduction intellectuelle qui complétait les règles de l'orthodoxie et de la conformité. Par conséquent, nous avons trois moments, plutôt que trois types de violence dans le langage des missionnaires. En théorie, ils sont représentés par les concepts de dérision, de réfutation-démonstration et d'orthodoxie-conformité.

Si l'on prend en compte la théologie missionnaire du salut, et plus précisément la politique générale de *conversio gentium*, il devient évident que la même violence est liée à la dynamique culturelle et spirituelle de conversion à travers une union hypos-tatique (voir illustration n° 3). Tous les missionnaires, quel que soit leur ordre religieux, agissent conformément au même canon de conversion.

Leur langage dépend de trois formes majeures de données toujours traitées comme une évidence et considérées comme acquises : les postulats, les procédés de médiation et les objectifs. L'ensemble de ces données tend à intégrer des finalités culturelles et religieuses, la mission étant entièrement tournée vers le développement culturel et le salut spirituel des « sauvages ». Dès lors, par exemple, prêcher la Sainte Foi comme le faisait Giovanni F. Romano auprès de « ces nécessiteux » impliquait également une participation aux affaires politiques afin de perpétuer une forme de gouvernement dépendant de l'Occident chrétien. L'évêque Crowther était soucieux à la fois de christianiser et d'occidentaliser les « primitifs nus, cannibales et païens ». Tempels formulait sa philosophie visant à civiliser le peuple bantu de la manière suivante : « Si ce n'est par une civilisation chrétienne que les Bantu peuvent être élevés, ils ne le seront par aucune autre civilisation²⁷¹. »

Les catégories pertinentes résultent d'une alliance structurelle. D'une part, les commentaires ethnographiques sur les peuples africains sont organisés en fonction de la perspective de

271. Placide F. Tempels, 1945, p. 47.

leur possible conversion ; d'autre part, des symboles socioculturels spécifiques marquent le passage de la primitivité à la civilisation.

Une thèse évolutionniste donne à voir la conversion de la sauvagerie et des ténèbres sataniques en lumière de la civilisation et royaume de Dieu. La transformation est parfois décrite comme l'avènement ou la restauration de la vie dans un univers malade, l'instauration de l'ordre dans un monde de désordre, de folie, de corruption et d'illusions diaboliques²⁷². Dans sa forme conventionnelle, la dynamique de conversion qui constitue un chemin vers une « vie civilisée » est présentée comme progressive : au niveau le plus bas se trouvent les primitifs ou les païens ; infectés par la « volonté de s'occidentaliser », ces derniers deviennent des catéchumènes ; l'apogée de leur développement advient lorsqu'ils deviennent chrétiens, ou « évolués », c'est-à-dire des individus occidentalisés. En ce sens, le langage des missionnaires présente trois principales approches : la mise en dérision de religions dites primitives et de leurs dieux, la réfutation et la démonstration pour convaincre les Africains en cours de conversion, et la soumission des convertis aux règles d'orthodoxie et de conformité.

272. Voir Jean Pirotte, *Périodiques missionnaires belges d'expression française. Reflets de cinquante années d'évolution d'une mentalité*, Louvain, Publications universitaires, 1973 ; James W. Fernandez, « Africanization, Europeanization, Christianization », *History of Religions*, vol. 18, n° 3 (février 1979), p. 284-292.

	Présupposés	Procédés de médiation	Finalités
Statut	Primitivité	Conversion	Christianisme et civilisation chrétienne
Symboles	La maladie	Initier Restaurer	La vie (la santé)
	Le désordre (folie, illusions sataniques et corruption)	Établir	L'ordre (modèles chrétiens de la foi et des comportements)
	Les ténèbres	Promouvoir	La lumière de Dieu et de la civilisation
Méthode	La dérision	Démonstration	Conformité

« Assez inévitablement, la foi chrétienne est depuis longtemps [...] inextricablement liée à cette agression de l'Occident. Mais nous devons ouvertement admettre également qu'au cours de ces siècles les missionnaires de l'Église chrétienne ont partagé la conviction que la civilisation et le christianisme occidentaux représentaient deux aspects du même don qu'ils étaient en charge d'offrir au reste de l'humanité. Ce postulat était parfois très conscient et déclaré explicitement. Le plus souvent il était plutôt inconscient et aurait été nié avec indignation. Cependant, ni dans un cas ni dans l'autre nous n'avons le droit de juger nos pères. Leur sincérité peut difficilement être remise en question²⁷³. »

273. John Vernon Taylor, *The Primal Vision*, Londres, Press Ltd, 1963, p. 5-6.

Fondamentalement, un postulat évolutionniste fut énoncé sur la base d'une anthropologie dualiste²⁷⁴. Pour reprendre les termes utilisés par Benoît XV dans sa lettre apostolique *Maximum Illud* (1919), les missionnaires doivent être déterminés à s'opposer à Satan et à apporter le salut aux « malheureux indigènes [d'Afrique] et [à] les arracher à l'implacable esclavage des démons²⁷⁵ ». Cependant, nous pouvons souligner que Romano privilégiait les procédés de médiation et les finalités plutôt que les postulats. Et Tempels avait de sérieux doutes sur la dynamique classique de conversion : il n'était pas certain du tout que l'assimilation constituait le meilleur procédé, et il détestait les « évolués » qu'il considérait n'être que de pâles copies des Européens. De surcroît, il ne croyait pas que christianiser signifiait imposer une anthropologie philosophique occidentale²⁷⁶. Néanmoins, la position de Tempels ne sous-entendait pas une négation intégrale du dualisme primordial, mais manifestait simplement un autre type de directives pour la promotion de l'orthodoxie et de la conformité. L'importance qu'il accordait à l'ontologie bantu, par exemple, signifie qu'il avait foi en la possibilité d'engendrer une « nouvelle civilisation chrétienne » sans détruire les valeurs bantu ou leurs principes majeurs sous-jacents, le concept et la réalité de « la force vitale²⁷⁷ ». Cette approche n'est autre qu'une nouvelle manière de

274. Voir Ngimbi-Nseka, « Théologie et anthropologie transcendante », *Revue africaine de théologie*, vol. 3, n° 5, 1979, p. 10 et 18-19.

275. Benoît XV, *Lettre apostolique Maximum Illud*, Rome, 1919. Version française de la lettre : <https://archives.mepasie.org/fr/annales/sur-la-propagation-de-la-foi-a-travers-le-monde>, dernière consultation le 09/07/2019.

276. Placide F. Tempels, *Notre rencontre*, Léopoldville, Centre d'études pastorales, 1962.

277. Voir Par exemple David A Mataczynski, *A re-examination of the Jamaa : « thick description »*, Bruxelles, Centre d'étude et de documentation africaines, 1986 ; Joseph G. Donders, *Non-bourgeois Theology : An African Experience of Jesus*, New York, Orbis, 1985.

démontrer et de promouvoir l'essence de l'orthodoxie, la finalité restant clairement la même : « Le christianisme [...] est le seul assouvissement possible de l'idéal bantu²⁷⁸. »

Tempels n'est pas le seul à chercher de nouvelles politiques d'intégration du christianisme dans les cultures africaines, et le christianisme éthiopien, l'islam africain et les Églises syncrétiques sur tout le continent témoignent de la vitalité d'un processus d'indigénisation²⁷⁹. Dans les années soixante, Taylor décèle trois ingrédients principaux au défi que l'Afrique posait au christianisme : (a) la religion chrétienne est « intrinsèquement occidentale » et « ne correspond pas aux besoins *ressentis* en Asie et en Afrique » ; (b) ce défi soulève une question radicale : « La foi chrétienne peut-elle non seulement prouver sa capacité à répondre aux profondes nécessités humaines de notre temps mais également faire en sorte que des peuples d'horizons différents se sentent chez eux dans le nouveau monde ? » ; (c) « L'Église chrétienne ne s'est pas encore confrontée au problème théologique de la 'coexistence' avec d'autres religions²⁸⁰ ».

Quoi qu'il en soit, le succès manifeste du christianisme est surprenant. Après un siècle d'évangélisation, la communauté chrétienne représente aujourd'hui environ 45 % de la population du continent. Il nous faut indiquer ici que, d'après la Banque mondiale (1984), la population totale de l'Afrique subsaharienne, qui « est passée de 270 millions d'habitants en 1970 à 359 millions en 1980, semble bien partie pour doubler au début

278. Placide F. Tempels, *La philosophie bantu*, traduit du néerlandais par A. Rubbens, Paris, Présence Africaine, 4^e édition, 1949, p. 121.

279. Vincent Monteil, *L'islam noir*, Paris, Seuil, 1964 ; Bengt G. M. Sundkler, *Bantu Prophets in South Africa*, Londres, Lutterworth Press, 1948 ; David B. Barrett, *Schism and Renewal in Africa*, Nairobi, Oxford University Press, 1968 ; Louis Brenner, *West African Sufi : The Religious Heritage and Spiritual Search of Cerno Bokar Saalif Taal*, Berkeley, University of California Press, 1984.

280. John Vernon Taylor, *The Primal Vision*, p. 6-8.

du siècle prochain et nettement plus que tripler d'ici l'année 2020²⁸¹ ». Dans ce contexte, l'Église catholique a aujourd'hui environ soixante-seize millions de fidèles, et les groupes religieux protestants dénombrent cinquante-cinq millions de pratiquants ; l'Église copte égyptienne compte trente millions de membres, et quelques milliers d'églises régionales autonomes amènent le total à plus ou moins deux cents millions de chrétiens. Si nous gardons à l'esprit qu'à travers la conversion et plus particulièrement la croissance démesurée de la population²⁸², la communauté chrétienne séduit entre cinq et six millions de nouveaux membres chaque année, il devient évident que dès l'année 2000, l'Afrique pourrait représenter la plus grande concentration de chrétiens dans le monde²⁸³. La tendance est identique pour ce qui concerne l'augmentation du nombre de prêtres. Un rapport statistique émanant du Vatican en 1985 montre que dans le catholicisme, « le nombre de clergés augmente en Afrique, en Amérique du Sud et en Océanie ». En Amérique centrale, les chiffres restent « quasiment les mêmes ». En Amérique du Nord, le rapport souligne une « baisse très modérée », et que « la diminution la plus significative [est] à déplorer en Europe ». Mais le changement le plus significatif se trouve dans la part de grands séminaristes à l'échelle planétaire formés par les différentes régions du monde. En Afrique, on est passé de 6,7 % en 1973 à 10,7 en 1983, quand dans le même temps cette proportion chutait en Amérique du Nord, passant de 19,2 % à 10,9. En Europe, la proportion est passée de 41,1 % à 34,3 %.

281. Banque mondiale, *Toward Sustained Development in Sub-Saharan Africa*, Washington, D. C., La Banque mondiale, 1984, p. 26.

282. *Ibid.*, p. 82-83.

283. David B. Barrett, « AD 2000 : 350 Million Christians in Africa », *International Review of Missions*, vol. 59, n° 233, 1970, p. 39-54 ; Paul de Meester de Ravestein, *Où va l'Église d'Afrique ?*, Paris, Éditions du Cerf, 1980, p. 215 ; Joseph G. Donders, *Non-bourgeois Theology : An African Experience of Jesus*, 1985, I, p. 30.

Si le catholicisme européen semble être en train de vieillir dangereusement, le dynamisme de son pendant africain participe soit d'un saint cauchemar, soit, si l'on préfère, d'un incroyable miracle : des monastères sont construits ; de nouveaux mouvements religieux, à la fois militants et charismatiques, apparaissent et se mettent sur pied avec succès ; il n'y a pas suffisamment d'écoles pour le nombre de catéchistes potentiels, ni suffisamment non plus de couvents pour les nonnes. Il n'y a pas assez de place dans les séminaires pour les candidats à la prêtrise, et pourtant, malgré la croissance des vocations, notamment dans les pays ayant les taux de fertilité les plus élevés, le Kenya, le Nigeria, la Tanzanie, le Zaïre, le nombre de prêtres est considéré comme faible. D'après le document statistique du Vatican mentionné plus haut, en 1983 l'Europe représentait 58,2 % du nombre de prêtres dans le monde et 38 % de la population catholique ; l'Amérique du Nord représentait 17,1 % des prêtres et 7,7 % de la population catholique mondiale ; pour l'Amérique du Sud, les chiffres étaient respectivement de 8,4 % et 28,1 % ; et pour l'Afrique, ils étaient de 4,3 % du nombre de prêtres et 8 % de la population catholique mondiale²⁸⁴. Quant aux autres dénominations chrétiennes, on peut souligner, par exemple, que la communauté quaker la plus peuplée au monde vit dans la région nord du Kenya, et que c'est en Ouganda que l'on trouve statistiquement l'église anglicane la plus importante au monde.

La question qui se pose alors devient : dans quelle mesure cette Afrique convertie est-elle véritablement chrétienne ? Adrian Hastings propose une réponse vague et prudente :

284. Voir également René Laurentin, « Données statistiques sur les chrétiens en Afrique », *Concilium*, n° 126, 1977 ; Paul de Meester de Ravestein, *Où va l'Église d'Afrique ?*, p. 214.

« En ce qui concerne les catholiques et les anglicans, la progression [chrétienne] pourrait probablement être schématisée de façon sommaire mais pas incorrecte à travers le déclin des taux de mariage ecclésiastiques. Son gigantesque flot informe de piétés, de cultes, de croyances, de superstitions, de nouveaux liens de fraternité si souvent structurés sous des formes qui concordent à peine avec les règles de Rome, Gênes ou Canterbury, s'avère peut-être l'héritage ecclésiastique le plus pérenne de ce quart de siècle²⁸⁵. ».

Cette analyse ne répond pas à la question, ni n'explique pourquoi le christianisme semble si séduisant. Dans son livre consacré à une théologie non bourgeoise, Donders insiste sur l'attrait du miracle de Dieu en Jésus et le désir d'être membre d'une nouvelle *communitas* ou communion²⁸⁶. Il fait également référence à une raison d'ordre culturel : la nécessité d'une conversion anthropologique.

« David Barrett pense que la communauté apportée par le christianisme (et l'islam) est l'une des raisons principales pour lesquelles les Africains sont tellement attirés. Il estime que le mouvement de conversion au niveau local est lié au fait que les Africains se détournent de leurs religions tribales locales parce qu'ils ne voient plus aucun « salut » dans ces organisations. Ils veulent appartenir à une plus grande communauté humaine et religieuse²⁸⁷. »

285. Adrian Hastings, *A History of African Christianity 1950-1975*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, p. 274.

286. Voir également Mercy Amba Oduyoye, *Hearing and Knowing. Theological Reflections on Christianity in Africa*, New York, Orbis, 1986, p. 97-108.

287. Joseph G. Donders, *Non-bourgeois Theology : An African Experience of Jesus*, 1985, p. 32.

En réalité, cela ressemble à l'explication classique donnée par Baëta : « le rôle de la mission n'était pas simplement de servir de base d'enseignement de la discipline chrétienne [...] et de propagation de la Foi : elle était également le foyer d'une nouvelle civilisation colonisatrice²⁸⁸ ».

Dans une analyse critique du christianisme africain, Meester de Ravestein évoque trois antinomies : la complexité de la critique africaine du christianisme occidental, qui implique la possibilité d'un degré zéro de christianisme ; la difficulté de rassembler les valeurs « traditionnelles » africaines et la gratification absolue du don de Dieu ; et l'opposition fondamentale entre la religion du Christ et l'héritage religieux africain²⁸⁹. Ces commentaires d'observateurs éclairés montrent clairement la réalité confuse du christianisme africain. Parcourons son histoire récente.

Depuis les années cinquante, de nouvelles orientations sont apparues dans le cadre de l'indigénisation de l'Église²⁹⁰. Progressivement, les politiques officielles évoluèrent d'une étape initiale d'adaptation, qui insistait sur l'africanisation de certains aspects externes (musique, hymnes, etc.), vers un examen du contenu du christianisme dans un contexte africain. De nouveaux postulats établirent une perspective complètement différente : la culture « païenne » est considérée et analysée comme un champ en friche dans lequel les signes de Dieu existent déjà (voir illustration n° 4). Par conséquent, s'il ne doit y avoir qu'une finalité, le christianisme, les méthodes demeurent arbitraires, et devraient être modifiées et adaptées aux circonstances et aux cultures²⁹¹.

288. Christian Gonçalves Kwami Baëta (éd.), *Christianity in Tropical Africa*. Oxford, Oxford University Press, 1968, p. 15.

289. Paul de Meester de Ravestein, *Où va l'Église d'Afrique ?*, p. 43-50.

290. Charles Nyamiti, « New Theological Approach and New Vision of the Church in Africa », *Revue africaine de théologie*, vol. 2, n° 3, 1978, p. 33-53 ; Adrian Hastings, *A History of African Christianity*, 1979.

291. John Vernon Taylor, *The Primal Vision*, 1963, p. 124.

Les intellectuels africains implorèrent « l'Église de parvenir à comprendre les pratiques traditionnelles, et la vision du monde que ces croyances et pratiques impliquaient²⁹² ».

Les exemples les plus emblématiques de ce courant sont *Visage africain de l'Église* (1962) de Henry Gravrand, *Un visage africain du christianisme* (1965) de Vincent Mulago, *Clairières métaphysiques africaines* (1967) de Jean-Calvin Bahoken et *New Testament Eschatology in an African Background* (1971) de Joseph Samuel Mbiti. Dans ces ouvrages, les auteurs encouragent explicitement la quête du message essentiel du christianisme, un message qui pénétrerait la façon de penser et la philosophie de vie des Africains. Un nouveau vocabulaire voit le jour et, en principe, couvre de nouvelles formes d'évangélisation : l'africanisation, l'indigénisation, la naturalisation, l'adaptation du christianisme. Certains théoriciens parlent même « d'indigéniser l'Évangile » et « le Message²⁹³ ». Dans les cercles du catholicisme romain, les normes de la nouvelle politique sont relativement bien expliquées dans deux encycliques de Pie XII ; *Evangelii Praecones* (1951) et *Fidei Donum* (1957).

Ce qu'intronise et sous-tend ce vocabulaire ambivalent est un déplacement progressif de la responsabilité dans la mesure où le futur du christianisme est en jeu²⁹⁴. Historiquement, nous pouvons nous référer à *Des prêtres noirs s'interrogent* (1956), un

292. Adrian Hastings, *op.cit.*, p. 119 ; voir également Ogbu U. Kalu, « Church Presence in Africa : A Historical Analysis of the Evangelization Process », dans *African Theology En Route : Papers from the Pan African Conference of Third World Theologians, December 17-23, Accra, Ghana*, Kofi Appiah-Kubi et Sergio Torres (éds.), New York, Orbis, 1977.

293. Oscar Bimwenyi-Kweshi, *Discours théologique négro-africain. Problèmes des fondements*, 1981, p. 231.

294. Jose B. Chipenda, « Theological Options in Africa Today », p. 66-72 et Gabriel Molehe Setiloane, « Where Are We in African Theology? », p. 59-65 dans *African Theology En Route : Papers from the Pan African Conference of Third World Theologians, December 17-23, Accra, Ghana*, Kofi Appiah-Kubi et Sergio Torres (éds.), New York, Orbis, 1977.

recueil d'articles écrits par des prêtres noirs et une réflexion profondément nationaliste sur le christianisme, comme la première manifestation explicite d'un nouveau courant radical. Paradoxalement, ce fut durant cette période que des contributions positives et sympathiques à l'égard des religions africaines furent produites en anthropologie. Citons notamment *Les religions d'Afrique noire* (1954) d'Hubert Deschamps, *African Traditional Religion* (1954) et *Witchcraft* (1958) de Geoffrey Parrinder, *Divinity and Experience* (1961) de Godfrey Lienhardt, *La notion de Dieu chez les Baluba du Kasai* (1956) de Van Caeneghem, *Le sens religieux des primitifs* (1963) de Paul Schebesta, *Les religions de l'Afrique* (1964, une traduction de son ouvrage *Die Religionen Afrikas* publié en 1963) et *African Systems of Thought* (1965, dirigé par Fortes et Dieterlen) d'Ernst Damann. Les hommes d'Église africains lurent ces livres pour trouver des moyens de transformer la religion traditionnelle ou, pour le moins, d'utiliser certains de ses éléments dans le processus d'adaptation du christianisme²⁹⁵.

Illustration n° 4. La théologie de l'indigénisation

	Présupposés	Procédés de médiation	Finalités
Statut	Culture païenne	Conversion	Christianisme
Symboles	Champ en friche	Planter, ensemercer le champ africain	Christianisme adapté
	Points d'ancrage du christianisme dans les traditions païennes	Établir et bâtir l'Église	Christianisme indigénisé
Méthode	Évaluation critique des postulats	Démonstration	Conformité

295. Vincent Mulago, « La théologie et ses responsabilités », *Présence Africaine*, n° 27-28, 1959/4, p. 188-205.

Dans le sillage de l'indépendance, certains d'entre eux devinrent clairement radicaux : ils doutaient de la bonne foi des descriptions anthropologiques et commencèrent à questionner le sens même des théologies de l'adaptation²⁹⁶.

« À l'origine, le concept d'« adaptation » fut acclamé des deux côtés, par les chrétiens africains aussi bien que par les missionnaires. Bien que n'étant pas considérée comme l'engagement de l'Église à un dialogue religieux avec la tradition africaine, et peut-être même pour cette raison, l'adaptation, en tant que moyen par lequel l'Église africaine pouvait développer son propre style de vie, était vivement appréciée. Il fallut du temps pour comprendre que le concept d'adaptation contenait en son sein les graines de la supériorité et de la domination occidentales perpétuelles. La réaction a été extrêmement violente²⁹⁷. »

Le fait est que même à l'époque du manifeste des prêtres noirs (1956), la quête d'un christianisme africain était déjà imprégnée des thématiques de l'authenticité et de l'indépendance culturelles. Elle sous-entendait de toute évidence un certain rejet des interprétations des missionnaires aussi bien que des anthropologues des traditions et des religions africaines, ainsi que de la présence coloniale.

La quête prit essentiellement deux aspects : une lecture nationaliste d'un côté et l'introduction d'une rupture intellectuelle dans l'histoire coloniale de l'autre. Par exemple, Alexis Kagame questionne le professionnalisme de Tempels et effectue un voyage vers ses propres racines dans son ouvrage *La philosophie bantu-*

296. Oscar Bimwenyi-Kweshi, *Discours théologique négro-africain. Problèmes des fondements*, 1981, p. 172-89.

297. Aylward Shorter, *African Christian Theology*, New York, Orbis, 1977, p. 150.

*rwandaise de l'être*²⁹⁸ (1956), dans lequel il décrit l'ontologie, une psychologie, une cosmologie, une éthique et une critériologie bantu-rwandaïses. J'ai bien peur que Shorter ne confonde des problèmes de méthode avec des motivations idéologiques lorsqu'il affirme que « c'est uniquement parce que Kagame s'inspire de la philosophie européenne que l'auteur africain pense pouvoir exprimer la pensée traditionnelle de son peuple sous forme d'un système conceptuel²⁹⁹ ». L'inspiration est une chose, la finalité une autre. Ce que fit Kagame fut d'utiliser le modèle aristotélicien afin de démontrer que, contrairement aux opinions communément admises parmi les anthropologues et les missionnaires, son peuple avait toujours eu une « philosophie » organisée et systématique. Il cherchait explicitement à discréditer les mythes qui soutenaient les politiques coloniales et les programmes de l'Église pour un christianisme adapté³⁰⁰. D'un point de vue philosophique, nous pourrions contester les supputations de Kagame au sujet de la possibilité de philosophies collectives et non explicites. Cependant, idéologiquement, son travail est tout à fait essentiel, si nous l'appréhendons comme une réponse aux hypothèses sur les cultures « païennes » et aux postulats des politiques d'adaptation (Voir illustration n° 4).

Dans le même ordre d'idées, André Makarakiza publia son ouvrage *La dialectique des Barundi* (1959), Bolaji E. Idowu, *Olodumare. God in Yoruba Belief* (1962) et *Towards an Indigenous Church* (1965), Engelbert Mveng, *L'art d'Afrique noire. Liturgie et langage religieux* (1965), et François-Marie Lufuluabo, une série de petits livres présentant et analysant la

298. Alexis Kagame, *La philosophie bantu-rwandaise de l'être*, Bruxelles, Académie royale des sciences coloniales, 1956.

299. *Ibid.*, p. 24.

300. Alexis Kagame, *La philosophie bantu comparée*, Paris, Présence Africaine, 1976.

religiosité traditionnelle par rapport au christianisme³⁰¹. Le concept de monothéisme africain fit son apparition de manière significative et fut utilisé de plus en plus fréquemment. En réalité, il fait référence au concept de révélation primitive de Wilhelm Schmidt³⁰² et donne de l'estime à ce qui était auparavant appelé croyance polythéiste et païenne. L'une des hypothèses majeures de la méthode de Schmidt est l'existence d'une théorie ou d'une « philosophie » universelle que chaque communauté humaine exprime à sa manière et selon ses propres nécessités. Cette philosophie serait toujours et en tout lieu particulière dans ses manifestations culturelles, historiques et religieuses, mais universelle dans son essence. Sa présence marque la différence entre les sociétés humaines et les communautés animales³⁰³. Une révélation primitive peut donc être déduite de toutes les cultures humaines et, avec elle, un monothéisme fondamental. Le concept de révélation primitive n'est pas parvenu, à ce jour, à expliciter les questions théoriques qu'il implique, en dépit des analyses et synthèses théoriques brillantes présentées par Mulago³⁰⁴ et Bimwenyi³⁰⁵. Kwesi Abotsia Dickson pense même qu'« il n'existe pas de réponse toute faite à la question de la relation entre Dieu et les dieux, et il est bien moins instructif qu'on ne le

301. François-Marie Lufuluabo, *Vers une théodicée bantu*, Tournai, Louvain, 1962 ; *Orientation préchrétienne de la conception bantu de l'être*, Léopoldville, Centre d'études pastorales, 1964 ; *La notion luba-bantu de l'être*, Tournai, Casterman, 1964 ; *Perspective théologique bantu et théologie scolastique*, Malines, imprimerie St. François, 1966.

302. Wilhelm Schmidt, *The Origin and Growth of Religion*, Londres, Methuen & Co, 1931.

303. Wilhelm Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, Munster, Aschendorff, 1933-49 (1912-55, 12 vols).

304. Vincent Mulago, *La religion traditionnelle des Bantu et leur vision du monde*, Kinshasa, Presses universitaires du Zaïre, 1973.

305. Oscar Bimwenyi-Kweshi, « Le Muntu à la lumière de ses croyances en l'au-delà », *Cahiers des religions africaines*, vol. 2, n° 3, 1968, p. 73-94 ; *Discours théologique négro-africain. Problèmes de fondements*, 1981.

pense d'utiliser des termes tels que monothéisme et polythéisme ; d'une certaine manière, ils sèment la confusion dans le débat³⁰⁶ ».

D'un autre côté, le poids des idées pour l'autonomie culturelle et politique eut un impact direct sur la pensée religieuse. Au cours du Congrès des écrivains et artistes noirs à Rome, une sous-commission théologique élaborait un texte prônant un autre christianisme en Afrique. Au sein du catholicisme, deux prêtres jésuites originaires du Cameroun, Engelbert Mveng et Meinrad Hebga, furent actifs dans ce domaine et leur influence imprégna les débats sur les moyens possibles de réconcilier le christianisme avec l'africanité³⁰⁷. Une théologie de l'incarnation fut valorisée en accordant une importance particulière à de nouveaux postulats : la négritude et la personnalité nègre comme expressions d'une civilisation africaine, l'histoire africaine et ses propres symboles en tant que prélude au christianisme, et enfin l'expérience de l'esclavage, de l'exploitation et de la colonisation comme signes de la souffrance des élus de Dieu (voir illustration n° 5). La caractéristique la plus saisissante de ces prises de position intellectuelles réside dans la distinction théorique entre le programme de libération politique qui devrait permettre une transformation de la civilisation traditionnelle et celui de la refonte du christianisme comme faisant partie intégrante de la culture locale³⁰⁸. Il y a une raison à cette ligne de pensée, explique Mercy Amba Oduyoye, une femme théologienne originaire du Ghana :

306. Kwesi Abotsia Dickson, *Theology in Africa*, New York, Orbis, 1984, p. 58.

307. Oscar Bimwenyi-Kweshi, *Discours théologique négro-africain. Problèmes de fondements*, p. 227-30.

308. Bolaji E. Idowu, *Towards an Indigenous Church*, Londres et Ibadan, Oxford University Press, 1965 ; Meinrad Hebga (éd.), *Personnalité africaine et catholicisme*, Paris, Présence Africaine, 1963 ; Raymond-Marie Tchidimbo, *L'homme noir dans l'Église*, Paris, Présence africaine, 1963.

« La crise identitaire en Afrique, qui touche particulièrement la population urbaine, les Africains formés en occident et les chrétiens, peut être attribuée à la disparition d'une perspective de vie dynamique, qui prend sa source dans la connaissance et l'expérience de sa propre histoire culturo-religieuse. Nous ne pouvons pas attendre de ceux qui ne peuvent raconter leur histoire, qui ne savent d'où ils viennent, qu'ils entendent l'appel de Dieu vers son futur³⁰⁹. »

J'ai récemment avancé l'idée que les années soixante étaient traversées par un objectif clair, et qu'il est désormais possible de distinguer les courants majeurs qui contribuèrent à la construction progressive d'une théologie de l'Incarnation³¹⁰. Ces courants sont :

(a) Un intérêt marqué pour l'africanisation du christianisme dans la mesure où cela permettait un divorce entre le christianisme d'un côté et l'histoire et la culture occidentale de l'autre, et introduisait des caractéristiques africaines au sein de l'Église.

(b) La quête d'une composante africaine dans le champ de la théologie et des activités religieuses, qui pourrait suivre étape par étape les objectifs idéologiques de l'autonomie politique et culturelle. Cette tendance est caractéristique notamment des théologiens africains de confession catholique romaine.

(c) Un fort attachement aux religions traditionnelles, conduisant à l'hypothèse qu'en général les travaux des anthropologues et des missionnaires ne sont ni fiables ni acceptables. Les nouveaux programmes et projets qui seront de la responsabilité des chercheurs africains sont favorisés³¹¹.

309. Mercy Amba Oduyoye, *Hearing and Knowing. Theological Reflections on Christianity in Africa*, Maryknoll, New York, Orbis Books, 1986, p. 54.

310. Valentin-Yves Mudimbe, « An African Criticism of Christianity », dans *Genève-Afrique*, Genève, vol. 21, n° 2, 1983, p. 91-100.

311. Jose B. Chipenda, « Theological Options in Africa Today », p. 66-72,

Il serait inexact de prétendre que la plupart des missionnaires soutenaient cette nouvelle perspective africaine. Les politiques officielles de l'Église à la fin des années cinquante et au début des années soixante étaient aussi déroutantes que celles des puissances coloniales³¹². En dépit du fait que l'Église avait formé la majorité des leaders et intellectuels nationalistes, et nonobstant les nombreux doutes quant à la reconnaissance par l'Église des principes étayant la suprématie occidentale en Afrique, plus d'un missionnaire réprouvait les conséquences des idéologies de l'altérité et n'adhérait aucunement aux doctrines de l'indépendance africaine. Outre les craintes sur le plan politique, il y avait le sentiment que ces nouvelles théories ouvraient une ère nouvelle et annonçaient la fin des initiatives des missionnaires en Afrique. Pour reprendre les termes d'Hastings qui rend compte de l'importance de l'assemblée du Conseil international des missions organisée au Ghana en 1958 :

« Les Églises du Tiers-Monde devenaient indépendantes et l'ancienne relation avec les missionnaires qui supposait de manière évidente un statut de dépendance doit inévitablement prendre fin. Quel rôle y-aurait-il pour les missionnaires désormais³¹³ ? »

Gabriel M Setiloane, « Where are we in African Theology? », dans *African Theology En Route : Papers from the Pan African Conference of Third World Theologians, December 17-23, Accra, Ghana*, Kofi Appiah-Kubi et Sergio Torres (éd.), New York, Orbis, 1977, p. 59-65 ; Mercy Amba Oduyoye, *Hearing and Knowing. Theological Reflections on Christianity in Africa*, 1986.

312. Adrian Hastings, *A History of African Christianity 1950-1975*, 1979, p. 159-74.

313. *Ibid.*, p. 120.

Illustration n° 5. La théologie de l'Incarnation

	Présupposés	Procédés de médiation	Finalités
Statut	Civilisation traditionnelle africaine Personnalité nègre - Négritude	Conversion	Civilisation africaine Personnalité nègre - Négritude
Symboles	Histoire africaine Héritages africains, musulman et européen Une expérience particulière : esclavage, exploitation, colonisation	Altérité	Culture africaine (<i>Weltanschauungen</i> - visions du monde - africaines, chrétienté africaine)
Méthode	Sciences sociales	Idéologie africaine	Autonomie

La question était pertinente. Dès le milieu des années soixante, l'Afrique prit l'initiative, intégrant en règle générale les thèses essentielles d'un nouveau modèle de conversion³¹⁴. L'accent est alors mis sur de nouveaux postulats : la négritude, la couleur noire, l'expérience et l'héritage africains. La conversion tend à être

314. Paul de Meester de Ravestein, *Où va l'Église d'Afrique ?*, 1980.

présentée en termes d'intégration critique dans le christianisme ; c'est-à-dire d'une part, revendiquer l'autonomie culturelle, et d'autre part, définir la christianisation comme un moyen d'accomplir en Jésus-Christ un héritage spirituel authentiquement africain³¹⁵. Eboussi-Boulaga écrivait avec justesse que *pour les Africains tout du moins*, l'émergence d'un « Nous-sujet » africain était le phénomène humain majeur de la seconde moitié du siècle³¹⁶. Par conséquent apparurent deux phénomènes essentiels (voir illustration n° 5). Le premier fut l'importance accordée à l'histoire et à une nouvelle anthropologie comme moyens de mieux comprendre l'identité et la tradition africaines. Cela conduisit, en 1966, à la création de centres de religions africaines. Au sein d'instituts pastoraux à Bodija (Nigeria), à Bukumbi (Tanzanie), à Cocody (Côte d'Ivoire), à Kinshasa et Lubumbashi (Zaïre), etc. Cela donna généralement naissance à des programmes réalistes prenant en compte les langues autochtones, les coutumes locales et les rapports sociaux de production. En second lieu, une convergence idéologique notable s'imposa : l'intérêt porté par les théologiens africains à l'importance des religions africaines trouvait un écho dans les nationalismes régionaux, dans les orientations de la Société africaine de culture (SAC), et au sein de *Présence Africaine*³¹⁷ (Paris). En outre, une série de rencontres universitaires eut lieu dans les années soixante qui

315. Vincent Mulago, « Évangélisation et Authenticité », *Aspects du catholicisme au Zaïre*, Kinshasa, Faculté de théologie catholique, 1981, p. 43 ; Oscar Bimwenyi-Kweshi, « L'inculturation en Afrique et attitude des agents de l'évangélisation », *Aspects du catholicisme au Zaïre*, Kinshasa, Faculté de théologie catholique, 1981, p. 47-60.

316. Fabien Eboussi Boulaga, « Pour une catholicité africaine », *Civilisation noire et Église catholique*, Paris, Présence Africaine, 1978, p. 339.

317. Édouard Camille Basse, « Itinéraire de Présence Africaine : Problème de l'Église en Afrique », *Cahiers des religions africaines*, vol. 11, n° 21-22, 1977, p. 129-138 ; Gwinyai H. Muzorewa, *The Origins and Development of African Theology*, New York, Orbis, 1985, p. 37-56 ; Mercy Amba Oduyoye, *Hearing and Knowing. Theological Reflections on Christianity in Africa*, 1986, p. 45-55.

redéfinirent la notion de conversion et les objectifs de l'étude des religions africaines, tout en élargissant dans le même temps la portée de la critique de l'anthropologie et de la philosophie des missions chrétiennes en Afrique³¹⁸ :

1955 : On Africa and Christianity (Sur l'Afrique et le christianisme). Assemblée (Accra, Ghana).

1959 : On Christianity, Africanity and Theology (Sur le christianisme, l'africanité et la théologie). Assemblée. Sous-commission théologique, second congrès des écrivains et artistes noirs (Rome, Italie).

1961 : On African religions (Sur les religions africaines), colloque de la Société africaine de culture (SAC) (Abidjan, Côte d'Ivoire) ; les actes ont été publiés par Présence Africaine, Paris, 1962.

1963 : Publication de la SAC, *Personnalité africaine et catholicisme*, Paris, Présence Africaine.

1963 : Réincarnation et vie mystique en Afrique noire, colloque (Strasbourg, France), publication en 1965.

1965 : Sur les religions traditionnelles africaines, colloque (Bouaké, Côte d'Ivoire), actes publiés, *Les religions africaines traditionnelles*, Paris, Seuil.

1966 : On African Theology (Sur la théologie africaine), conférence des Églises de toute l'Afrique (Ibadan, Nigeria), actes publiés : *Pour une théologie africaine*, Yaoundé, Clé, 1969.

1968 : Renewal of the Church and New Churches, colloque (Kinshasa, Zaïre), actes publiés : *Renouveau de l'Église et nouvelles Églises*, Mayidi, Revue du clergé africain, 1969.

318. Médéwalé-Jacob Agossou, « Pour un christianisme africain », *Cahiers des religions africaines*, vol. 11, n° 21-22, 1977 ; Kofi Appiah-Kubi et Sergio Torres (éd.), *African Theology En Route*, 1977.

1969 : *Understanding African Religions. À la rencontre des religions africaines*, Secrétariat pour les non-chrétiens, Rome, Libreria Editrice Ancora.

1970 : *On African Religion as a Source of Culture and Civilization*, colloque SAC (Cotonou, Bénin), actes publiés : *Les religions africaines comme source de valeurs et de civilisation*, Paris, Présence Africaine, 1972.

Dans les années soixante-dix, le réexamen des grilles classiques d'analyse était une pratique courante parmi les chercheurs africains³¹⁹. Lors de conférences universitaires, les preuves scientifiques du passé n'étaient plus vraiment prises en considération par quiconque. Les chercheurs africains préféraient désormais traiter directement les questions qui impliquaient la responsabilité de l'Afrique dans la théologie et les sciences sociales, ou encore dans les humanités³²⁰. Dans les études religieuses, les rencontres théologiques les plus stimulantes furent les suivantes : en 1976, l'assemblée des théologiens du Tiers-Monde (Dar es Salaam, Tanzanie) et le colloque pastoral de Koumi (alors en Haute-Volta) ; en 1977, la conférence sur la civilisation noire et l'Église catholique à Abidjan et la rencontre d'Accra qui conduisit à la création de l'Association œcuménique

319. Meinrad Hebga, *Émancipation d'Églises sous tutelle. Essai sur l'ère post-missionnaire*, Paris, Présence Africaine, 1976 ; Patrick Augustine Kalilombe, « Self-Reliance of the African Church : A Catholic Perspective », dans *African Theology En Route*, Kofi Appiah-Kubi et Sergio Torres (éd.), 1977 ; Mushete Alphonse Ngindu, « La théologie africaine. De la polémique à l'irénisme critique », *Bulletin de théologie africaine*, vol. 1 n° 1, 1979.

320. Maurice Ahanhanzo Glélé, *Religion, culture et politique en Afrique noire*, Paris, Présence Africaine, 1981 ; Mushete Alphonse Ngindu (éd.), « The Mission of the Church Today », Kinshasa, *Bulletin de théologie africaine*, 1984, p. 17-27.

des théologiens africains³²¹ ; et, en 1978, le congrès de Kinshasa sur les religions africaines et le christianisme³²².

Le résultat de ce processus peut être parfaitement illustré par deux citations de catholiques romains africains.

La première émane du cardinal Joseph-Albert Malula, archevêque de Kinshasa :

« Le christianisme africain ne peut exister sans une théologie africaine. Et cela implique que les relations existantes entre la religion authentique qui nous a été apportée à travers le Christ d'un côté, et de l'autre les religions en général, et plus précisément les religions africaines devraient être clarifiées. Puisque l'Afrique possède aujourd'hui ses propres théologiens, cette tâche appartient au premier chef à ces théologiens africains³²³. »

J'emprunte la seconde au cardinal Paul Zoungana, consacré archevêque à Rome :

« Au-delà du refus de toute domination extérieure, notre souhait est de créer de profonds liens avec l'héritage culturel africain, qui a pendant trop longtemps été incompris et rejeté. Loin d'être une entreprise superficielle ou folklorique de ranimer certaines traditions et pratiques ancestrales, la question est celle de la construction d'une société africaine nouvelle dont l'identité n'est pas imposée du dehors. ».

321. Voir Kofi Appiah-Kubi et Sergio Torres, 1977.

322. Voir Renza Arrighi, *Libération ou Adaptation. La théologie africaine s'interroge. Le colloque d'Accra*, Paris, L'Harmattan, 1979.

323. Joseph-Albert Malula, « Inaugural Address », dans *Cahiers des religions africaines*, vol. 11, n° 21-22, 1977, p. 23.

Les cardinaux, même d'origine africaine, ne sont généralement pas des extrémistes. Bien au contraire. Les déclarations de Malula et de Zoungana soulignent clairement les préoccupations des années quatre-vingt : une analyse de la complémentarité existante entre le christianisme et les religions africaines ; une théologie africaine de l'Incarnation, considérée comme de la responsabilité des théologiens africains ; et pour finir, une quête permanente d'identité à partir d'un cadre anthropologique positif³²⁴. Aussi, Malcolm J. McVeigh pouvait souligner en 1980 que :

« L'Afrique a atteint sa maturité théologique et le christianisme africain est à la recherche de nouvelles interprétations de sa foi. C'est un temps de bouillonnement et de fermentation, mais aussi un temps de surexcitation. Il se passe quelque chose de nouveau, quelque chose d'unique et d'important³²⁵. »

Cet élan vers un nouveau discours est-il purement militant ? Reflète-t-il un état de confusion intellectuelle impliquant une possible déformation de la référence idéologique ? Il est évident que de nouvelles normes semblent s'imposer d'elles-mêmes dans l'arène où dominaient jusqu'alors les voix des missionnaires, des anthropologues et des administrateurs coloniaux³²⁶. Nous pourrions dire que l'enjeu pour les Africains

324. Tharcisse Tshishiku Tshibangu, « L'Afrique noire et le christianisme », *Cahiers des religions africaines*, vol. 11, n° 21-22, 1977.

325. Malcolm J. McVeigh, « La notion de religion dans les théologies chrétiennes africaines » *Concilium*, vol. 156, 1980, p. 91.

326. Voir par exemple Louis-Vincent Thomas, René Luneau et Jean L. Doneux, *Les religions d'Afrique noire*, Paris, Fayard, Denoël, 1969 ; Dorothy Emmet, « Haunted Universes », *Second Order*, vol. 1, n° 1, 1972, p. 34-42 ; Vernon Pratt « Haunted Universes », *Second Order*, vol. 1, n° 1, 1972, p. 7-20 ; Barry Hallen, « Phenomenology and the Exposition of African Traditional Thought », *Second Order*, vol. 5, n° 2, p. 45-65 ; Mercy Amba Oduyoye, *Hea-*

est simplement l'appropriation d'une initiative qui est assise sur ce qui a paradoxalement fondé le pouvoir et le savoir du système colonial³²⁷. Comme le donne à entendre Theophilus Okere :

« De là provient l'originalité singulière de la culture africaine. Elle véhicule l'expérience commune du trauma de la traite des esclaves, de l'humiliation que fut la colonisation, de l'attaque contre les religions traditionnelles, de l'indépendance politique récemment conquise, de l'exploitation économique actuelle, du statut ambivalent de la marque d'hésitation devant le seuil de l'ère industrielle³²⁸. »

Les interrogations qui sous-tendent cette entreprise sombrent parfois dans une forme d'activisme spirituel démagogique. Néanmoins, ce n'est peut-être pas aussi important que la lutte pour une orthodoxie définie en termes de différences historiques et culturelles.

À un niveau très large et très vague, la caractéristique principale de ce nouveau discours provient du fait qu'il se définit lui-même comme discours de succession³²⁹. Si on l'examine en détails, il est possible de le diviser en deux genres complémentaires. Le premier concerne des techniques d'interprétation et de remaniement des signes de ce qui hier était appelé paganisme et primitivité et qui aujourd'hui est qualifié de religion et sagesse symbolique de Dieu. Le second genre tend à se focaliser sur le

ring and Knowing. Theological Reflections on Christianity in Africa, 1986.

327. Voir par exemple Ali Al'amin Mazrui, *A World Culture and the Black Experience*, 1974.

328. Theophilus Okere, « The Assumptions of African Values as Christian Values », *Civilisation noire et Église catholique*, Paris, Présence Africaine, 1978, p. 279.

329. Engelbert Mveng, « De la sous-mission à la succession » dans *Civilisation noire et Église catholique*, colloque d'Abidjan, 12-17 septembre 1977, Paris/Abidjan/Dakar, Présence Africaine, 1978, p. 267-276.

droit d'être Autre et donc sur les exigences épistémologiques de cette entreprise³³⁰. Dans le premier cas, les recherches évaluent les valeurs du passé en termes d'exigences au présent et d'avenir des communautés africaines, inversant ce faisant l'ordre de présentation classique de l'anthropologie. La fertilité de l'anthropologie s'est fondée sur une approche des « organisations primitives » considérées comme des systèmes fermés³³¹. Dans le second cas, le débat idéologique ou philosophique est surtout consacré à la diversité de l'expérience humaine. Il analyse par conséquent la relativité des grammaires politiques et culturelles, qui, dans leur singularité, témoignent d'un sens caché sous-jacent qui est primordial³³². Dans les deux cas, nous voyons qu'émane de ce nouveau discours sur la différence africaine une volonté de vérité explicite et ambitieuse. De ce fait, il génère et justifie sa propre présence à la fois dans l'histoire et dans la connaissance au présent des réalités africaines³³³.

330. Mushete Alphonse Ngindu (éd.), *The Mission of the Church Today*, 1984.

331. Voir par exemple Célestin Mubengayi Lwakale, *Initiation africaine et initiation chrétienne*, Kinshasa, Centre d'études pastorales, 1966 ; Vincent Mulago, *La religion traditionnelle des Bantu et leur vision du monde*, 1973 ; Bénézet Bujo, *Morale africaine et foi chrétienne*, Kinshasa, Faculté de théologie catholique, 1980 ; Masamba Ma Mpolo, *La libération des envoûtés*, trad. de l'anglais par Jean Géli, Yaoundé, éd. Clé, 1976 ; Meinrad Hebga, *Sorcellerie, chimère dangereuse*, Abidjan, Inades, 1979.

332. Voir par exemple Tharcisse Tshishiku Tshibangu, *Le propos d'une théologie africaine*, Kinshasa, Presses universitaires du Zaïre, 1974 ; Allan Aubrey Boesak, *Farewell to Innocence : A Socio-Ethical Study on Black Theology and Black Power*, New York, Orbis, 1977 ; Barthélémy Adoukonou, *Jalons pour une théologie africaine I et II*, Paris, Lethielleux, 1980 ; Fabien Eboussi-Boulaga, *Christianisme sans fétiche. Révélation et domination*, 1981 ; Oscar Bimwenyi-Kweshi, « L'inculturation en Afrique et attitude des agents de l'évangélisation », *Aspects du catholicisme au Zaïre*, 1981.

333. Par exemple, Fabien Eboussi-Boulaga, « Pour une catholicité africaine », *Civilisation noire et Église catholique*, 1978, p. 339-370 ; Jean-Marc Ela et René Luneau, *Voici le temps des héritiers. Églises d'Afrique et voies nouvelles*, Paris, Karthala, 1981.

Il existe une troisième tendance qui est clairement politique : la théologie noire d'Afrique du Sud. Influencée par la théologie de la libération telle qu'elle prit corps en Amérique latine et par le Mouvement afro-américain des droits civiques des années soixante, ce courant reprend le thème de l'Exode et l'interprète dans des circonstances modernes³³⁴. Son élaboration se fonde sur trois principes majeurs : l'importance de prendre en compte le contexte sociopolitique dans lequel vivent les êtres humains, l'obligation de faire de la dignité humaine la préoccupation première, (la pratique théologique croise dès lors la *praxis* politique) et la croyance en l'idée que la foi chrétienne ne transcende pas les idéologies³³⁵. Une telle compréhension radicale de la théologie ne peut qu'entrer en conflit avec les deux types de discours précédents, et plus particulièrement le premier. D'après Buthelezi par exemple, la théologie de l'indigénisation n'est pas acceptable pour deux raisons : « cela signifie recourir à une manœuvre superficielle d'harmonisation de l'enseignement chrétien, déjà marqué culturellement, avec la pensée africaine [...] » et « l'importance que cette procédure accorde à la vie et la pensée africaines n'est pas réaliste puisque cela implique d'invoquer le passé qui n'est pas déterminant pour les Africains dans leurs conditions socio-économiques et politiques actuelles³³⁶ ». À ma connaissance, seul Eboussi Boulaga pour l'instant a placé au centre de son analyse les limites et les ambiguïtés intellectuelles de cette orientation théologique radicale. De fait, ce courant se considère lui-même comme de la théologie appliquée et se soumet expli-

334. Allan Aubrey Boesak, *Farewell to Innocence : A Socio-Ethical Study on Black Theology and Black Power*, 1977 ; *Black and Reformed : Apartheid, Liberation and the Calvinist Tradition*, New York, Orbis, 1984 ; *Walking on Thorns : The Call to Christian Obedience*, Grand Rapids, W. B. Eerdmans, 1984.

335. Allan Aubrey Boesak, 1977, p. 99-122.

336. Dans Kwesi A. Dickson, *Theology in Africa*, New York, Orbis, 1984, p. 127-128.

citement aux idées politiques de ceux qui deviendraient les princes d'une nouvelle organisation du pouvoir. Ce faisant, elle rallie la cause des nouveaux chauvinismes et idoles politiques, réitérant le rêve du missionnaire de concilier la gloire de Dieu avec le pouvoir de César.

Tant dans son intention que dans sa puissance, le nouveau discours sur le christianisme est le résultat manifeste d'un métissage interculturel. Nous pourrions choisir de souligner son ambiguïté³³⁷, voire passer en revue les questions paradoxales qui permirent son surgissement. En premier lieu, il y a la question de savoir qui détient, ou devrait avoir, la légitimité de parler de l'Afrique et à partir de quel point de vue. Deuxièmement, il y a la question de la mise en avant des « discours » concernant les autres, dès lors que nous avons tiré un enseignement important de la critique du discours missionnaire et anthropologique : les « sauvages » peuvent parler, non seulement lorsque leur propre être et leurs traditions sont en jeu, mais également afin d'évaluer les procédures et les techniques qui se rapportent à la description de leur être, de leurs traditions et de leurs croyances³³⁸.

Néanmoins, dans la mesure où le nouveau discours africain perçoit ses propres trajectoire et destin à travers l'idée d'une rupture épistémologique³³⁹, arrêtons-nous un instant sur cette affirmation et interrogeons sa position. Cela peut se faire à l'aide de trois questions : Qui parle ? À partir de quel contexte ? Dans quelles grilles d'analyse et dans quel sens les questions sont-elles

337. Rémi Ralibera, « Théologien-prêtre africain et le développement de la culture africaine », *Présence Africaine*, n° 27-28, 1959, p. 54-87.

338. Voir Kofi Appiah-Kubi et Sergio Torres (éds.), 1977, p. 189-195 ; Mushete Alphonse Ngindu (éd.), 1984.

339. Oscar Bimwenyi-Kweshi, *Discours théologique négro-africain. Problèmes des fondements*, 1981 ; Fabien Eboussi Boulaga, « Pour une catholicité africaine : étapes et organisation », *Civilisation noire et Église catholique*, Paris, *Présence Africaine*, 1978 ; *Christianisme sans fétiche. Révélation et domination*, 1981.

pertinentes ? J'avance l'idée que l'une des meilleures façons de répondre à ces questions pourrait être une réécriture minutieuse de la relation qui a existé entre l'ethnographie africaine et les politiques de conversion.

L'influence des anthropologues : l'ethnographie et les politiques de conversion

Il me faut maintenant confesser que je m'adaptai avec une aisance remarquable aux conditions de vie dans ma cage... Je m'accoutumai même si bien à cette situation que, pendant plus d'un mois, sans ressentir son extravagance ni ce qu'elle avait de dégradant, je ne fis aucune tentative sérieuse pour y mettre un terme.

Pierre Boule, *La Planète des singes*

L'anthropologie prit part à la colonisation et favorisa ce que MacGaffey appelle « la phase mythologique », synonyme d'hypothèses « fondées sur une série d'oppositions binaires qui valorisaient les vertus de la civilisation européenne en les prétendant absentes du continent ». Mais je ne suis pas convaincu, comme le suggère MacGaffey en citant Gwilym Iwan Jones, que « les premiers représentants de l'ethnographie descriptive furent desservis par les élaborations spéculatives des anthropologues amateurs vers qui ils se tournèrent pour trouver des hypothèses théoriques³⁴⁰ ». Je pense que l'amateurisme a fortement contribué à

340. Wyatt MacGaffey, « African Ideology and Belief : A Survey », *African Studies Review*, vol. 24, n° 2/3, 1981.

la construction des bases solides de l'anthropologie. Sa présence avait, selon moi, exactement le même statut que l'amateurisme durant l'émergence de la discipline aux XVIII^e et XIX^e siècles³⁴¹. La bibliographie d'anthropologie sur l'Afrique centrale, par exemple, fourmille de travaux d'amateurs, de missionnaires notamment, qui sont des documents importants dans les sources anthropologiques. MacGaffey pense que :

« Les travaux de missionnaires, de prêtres et d'ethnographes amateurs qui traitent de croyances ou de rites religieux africains ne devraient pas nécessairement être considérés comme relevant de l'anthropologie... Les écrits européens traitant de l'Afrique se réclamaient en Afrique de la même autorité en tant que produits de la science, elle-même une propriété de l'Europe à laquelle les Africains étaient conviés à aspirer ; une analyse ethnographique de ces écrits se doit d'établir la piètre qualité de la majeure partie de ce qui a été produit, et d'admettre que ce qui a de la valeur n'est pas parvenu à remplacer les représentations inexactes de l'Afrique dans la presse populaire, pour ne citer qu'elle. Nous aimerions tous identifier notre société avec ses plus grands accomplissements, et nous avons tendance à oublier ses médiocrités, ses horreurs et ses échecs ou à prétexter leur caractère aberrant pour passer l'éponge³⁴². »

Tout ceci est louable et juste. Néanmoins il y a au moins deux points que j'aimerais discuter. Le premier concerne l'autorité anthropologique ; le second, l'interprétation ethnographique.

341. Margaret T. Hodgen, *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, 1971.

342. Wyatt MacGaffey, *op. cit.*, p. 265.

C'est au nom de la science que MacGaffey opère la distinction entre une anthropologie fiable et une anthropologie qui ne l'est pas. En d'autres termes, la science est la science, et elle ne devrait pas être confondue avec son antithèse. Plus précisément, bien que la « bonne » anthropologie partage avec la « mauvaise » le même cadre épistémologique, elles sont différentes par nature : la mauvaise anthropologie est mauvaise dans la mesure où elle n'obéit pas aux règles de « l'autorité anthropologique », c'est-à-dire pour utiliser une expression d'Edward Evan Evans-Pritchard, « une habitude d'esprit scientifique ». En ses propres termes :

« Il est vrai que certains missionnaires étaient des hommes fort instruits et parlaient couramment la langue des indigènes, mais parler couramment une langue ne signifie pas qu'on la comprenne, j'en ai souvent fait l'observation dans les rapports entre les Européens et les Africains ou les Arabes... Celui qui n'a pas étudié de très près les institutions, les habitudes, les coutumes dans le milieu indigène (c'est-à-dire loin des postes administratifs, commerciaux et missionnaires) peut tout au plus acquérir un dialecte dans lequel il peut parler de sujets d'intérêt commun³⁴³. »

Je comprends parfaitement l'argument d'Evans-Pritchard lorsqu'à propos des théoriciens évolutionnistes il écrit qu'« aucun des anthropologues dont les théories sur la religion primitive ont eu de l'influence n'a jamais approché une population primitive. C'est comme si un chimiste n'était jamais entré dans un laboratoire³⁴⁴ ». En revanche, je ne suis pas d'accord avec lui

343. Edward Evan Evans-Pritchard, *La religion des primitifs à travers les théories des anthropologues*, trad. de l'anglais par Marie Matignon, Paris, Payot, 1971, p. 12.

344. *Ibid.*, p. 10.

lorsqu'il critique le savoir des missionnaires. Si certains missionnaires, comme il le fait remarquer, étaient « des hommes fort instruits », il est également juste de reconnaître qu'un grand nombre d'entre eux étaient, de par leur formation, relativement cultivés, non seulement dans le domaine des sciences sociales, mais également en anthropologie scolastique. En outre, lorsqu'on parle sérieusement d'Occidentaux qui, très loin de territoires occidentalisés, vivaient avec des Africains et partageaient leur vie ordinaire, on parle forcément de missionnaires. Les archives et les preuves existent. Contrairement aux dix mois d'expérience des anthropologues voire, au mieux, de leurs deux ou trois années d'étude sur le terrain, la plupart des missionnaires passaient quasiment toute leur vie parmi les Africains. Et, en général, un regard objectif porté sur les faits montre que leur compréhension existentielle des habitudes et des coutumes locales est et était très souvent extraordinaire. S'il existe une différence entre les interprétations des missionnaires et celles des anthropologues, elle réside dans la particularité intellectuelle de leurs missions respectives. Dans le but de « sauver des âmes », le missionnaire entreprend la tâche d'intégrer sa compréhension de la communauté locale à un processus de réduction fondé sur la théologie du salut telle que définie dans l'historicité occidentale. D'autre part, l'anthropologue veut contribuer à l'histoire de l'humanité en prêtant une grande attention à toutes ses singularités régionales et en les interprétant selon une grille d'analyse et de systématisation méthodologique qui découle également de la même expérience historique occidentale³⁴⁵.

De surcroît, pour ce qui est de la crédibilité, tant le missionnaire que l'anthropologue utilisent le même argument qui

345. Voir par exemple Rodolfo Stavenhagen, « Decolonizing Applied Social Sciences », *Human Organization*, vol. 30, 1971 ; Alf Schwarz, *Colonialistes, africanistes et Africains*, 1979 ; *Les faux prophètes de l'Afrique ou l'afr(eu)canisme*, 1980.

pourrait être remis en cause par les « autochtones » : « Je les connais » ou « J'ai vécu avec eux ». Commentant récemment ce principe d'autorité, James Clifford écrivit avec beaucoup de justesse : « Beaucoup d'ethnographes [...] sont encore cramponnés à leur expérience personnelle, et assèment, avant toute hypothèse ou méthode de recherche spécifique, le « j'étais là » de l'ethnographe initié et participant. Bien évidemment, il est difficile de dire grand-chose de l'expérience. Au même titre que « l'intuition », on en a ou pas, et son invocation fleure souvent la mystification³⁴⁶. » Puisqu'il est possible de spéculer à propos de la signification de cette forme d'autorité, nous pourrions également admettre que l'autorité du missionnaire n'a pas plus de sens que celle de l'anthropologue. Il y a, cependant, une différence majeure. Tant le missionnaire que l'anthropologue prétendent être « bilingues » dans un environnement africain. Mais le premier, en règle générale, fait référence à une expérience existentielle, tandis que le second brandit une autorité expérientielle ; le premier parle peut-être la langue autochtone ; le second préfère généralement employer « un dialecte » intermédiaire. Le premier cherche à réduire les « primitifs » à sa foi et ses présupposés culturels. Pour le second, les « primitifs » constituent un « objet topique », qui pourrait ou non convenir à un cadre scientifique et dont on doit tenir compte. Il y a là fondamentalement deux problèmes majeurs : l'un ayant trait aux cultures englobantes, l'autre concernant la portée de l'interprétation proposée.

Avant tout, les missionnaires, de même que les anthropologues, lorsqu'ils repartent du « milieu primitif », font référence au même milieu. Pour reprendre l'exemple et les termes de Martin Hollis : les anthropologues et les missionnaires ne savaient rien des « autochtones » lorsqu'ils débutèrent et semblent découvrir

346. James Clifford, « On Ethnographic Authority », *Representations*, vol. 1, n° 2, 1983, p. 128.

tout ce qu'ils finissent par savoir. Tout cela est fort bien ; comment *découvrent*-ils que les autochtones perçoivent parfois ce qu'ils perçoivent ? Pour ce qui concerne l'anthropologue, Martin Hollis propose une interprétation : « deux réponses possibles sont que d'un côté il observe leur comportement et de l'autre il traduit leurs déclarations³⁴⁷ ». Cette explication est gênante, puisque la plupart des anthropologues ne parlent qu'un pidgin. Comment pourraient-ils traduire une langue locale qu'ils ne connaissent pas, et que, paradoxalement, le missionnaire partage avec les « autochtones » ? En réalité, cette question est horriblement mal posée. Elle a transformé de façon abusive un antagonisme de « missions » en un problème de compétences pour l'interprétation de textes culturels et des sujets étudiés. Dans tous les cas, son exagération montre au moins que, sur le principe, l'idée de missionnaire faisant le travail d'un anthropologue devrait être imaginable. De fait, en dépit du biais majeur de la discipline, rien ne peut ontologiquement empêcher un missionnaire d'acquérir la conscience méthodologique et les compétences indispensables d'un bon travailleur de terrain. Dès lors il pourrait, comme le font les spécialistes les mieux formés, pratiquer l'anthropologie, autrement dit construire des passerelles entre deux cultures, deux « textes », le sien et le local, et par conséquent produire une parfaite représentation de sa propre expérience créative. Dans ce cas, aussi bien que dans celui de l'anthropologue, comme le fait remarquer Roy Wagner, « il en résulte une analogie, ou une série d'analogies, qui « traduit » un ensemble de significations fondamentales de l'une dans l'autre, et dont on peut dire qu'elle participe aux deux systèmes de référence en même temps et au même titre que leur créateur³⁴⁸ ».

347. Martin Hollis, « The Limits of Irrationality », dans B. R. Wilson (éd.), *Rationality*, Oxford, Basil Blackwell, 1981, p. 228.

348. Roy Wagner, *The Invention of Culture*, 1981 (1975), p. 9.

Empruntons une autre image à Hollis inspirée de la théorie de la cohérence de la vérité. Nous devrions métaphoriquement considérer l'organisation culturelle africaine à l'égal d'un texte. De par sa formation et sa mission, le missionnaire est et doit être un interprète « incrédule ». L'anthropologue, en principe, devrait « croire » ; sinon son projet scientifique n'a plus aucun sens. Le missionnaire est soucieux de la conversion intégrale du texte, l'anthropologue de la compréhension de sa logique interne. C'est parce que le missionnaire est, en règle générale, un non-croyant que l'anthropologue a tendance à rejeter ses interprétations qu'il juge être des approximations. En prononçant ce jugement, l'anthropologue oublie souvent ce que le missionnaire, ou pire encore, l'« autochtone » pourrait lui rappeler, c'est-à-dire qu'il n'est pas parfaitement bilingue et par conséquent, qu'en dépit de sa formation scientifique, sa construction intellectuelle pourrait bien n'être qu'une « invention » contestable.

On pourrait objecter que là n'est pas la question. D'un point de vue archéologique, on préférera souligner que les récits des missionnaires et ceux des anthropologues témoignent de la même *épistémè*. Dans leur diversité et leurs contradictions, les discours font explicitement état des processus européens de domestication de l'Afrique. Si ces discours devaient être identifiés avec quelque chose, ce serait avec des symboles intellectuels européens et pas avec des cultures africaines.

Par conséquent, Tempels peut être rapproché de Marcel Griaule et Evans-Pritchard, et *La philosophie bantu*³⁴⁹ peut être lue en lien avec *Dieu d'eau*³⁵⁰ et *Anthropologie sociale*³⁵¹. Tous partagent la même perspective, une croyance idéaliste en la possibilité d'une « culture » africaine, exprimée dans une

349. Tempels, *op. cit.*, 1959.

350. Marcel Griaule, *Dieu d'eau : entretiens avec Ogotemmêli*, 1948.

351. Edward E. Evans-Pritchard, *Anthropologie sociale*, traduit de l'anglais par Monique Manin, Paris, Payot, 1969.

métaphore agraire, et la conviction que la colonisation est à la fois un accident providentiel et un avantage historique. L'analyse de ce fait et sa possible évaluation³⁵² montrent, comme le donne très justement à entendre Gilles Vilasco que « toutes les étapes qui fondent le projet ethnologique et son objet d'étude sont empreintes d'une « difformité primordiale » » ou d'un vice majeur », en d'autres termes « cette oblitération du regard qui produisit une idéologie civilisationnelle³⁵³ ».

En dépit de leurs positions critiques, Tempels, Griaule et Evans-Pritchard se rapportent toujours à l'héritage de Lévy-Bruhl, Frazer, Morgan et Tylor, qui, dans le sillage de la loi des trois états d'Auguste Comte se firent les avocats d'une division dans la condition humaine. De façon allégorique, cela a très bien été illustré dans une multitude de thèses défendant ou pourfendant l'axiome de l'identité de la nature humaine. Et nous sommes tous douloureusement conscients de la mystification selon laquelle toutes les cultures traversent une succession de phases de l'évolution ; de la magie à la science en passant par la religion ; de la sauvagerie à la civilisation en passant par la barbarie ; de la promiscuité sexuelle à la patrilinéarité en passant par la famille matrilineaire. Tempels, Griaule et Evans-Pritchard pensaient tous que l'administration coloniale pourrait utiliser leur science et leur expérience pour mettre en œuvre la conversion de la société autochtone. Comme le formule Evans-Pritchard :

352. Spero Stanislas Kpakpovi Adotevi, *Négritude et négrologues*, Paris, Plon, 1970 ; Gérard Leclerc, *Anthropologie et colonialisme*, 1972 ; Marc Augé, *Symbole, fonction et histoire. Les interrogations de l'anthropologie*, Paris, Hachette, 1979.

353. Gilles Vilasco, « Philosophie, anthropologie et culture », dans *Philosophy and Cultures, Proceedings of 2nd Afro-Asian Philosophy Conference*, H. O. Oruka (éd.), Nairobi, Bookwise Ltd., 1983, p. 23.

« Si ceux qui contrôlent la politique croient vraiment à la prospérité matérielle, à l'instruction publique, aux institutions démocratiques, ils voudront les donner aux peuples coloniaux qu'ils gouvernent. Quant à savoir si ce qu'ils font est bien ou mal, c'est à la philosophie morale d'en décider et non à l'anthropologie³⁵⁴. »

En d'autres termes, il est probable que cette perspective idéaliste puisse voir et décrire la valeur des coutumes locales que le pouvoir colonial ne tolère aucunement. Dans le même temps, la description qui en résulte peut aider les administrateurs coloniaux à comprendre la culture indigène et à mieux la dominer. Cependant, c'est un Evans-Pritchard rempli de frustration de n'avoir pas été nommé conseiller du Gouvernement en matière de politiques coloniales qui affirme :

« Je ne pense pas que la connaissance anthropologique puisse être appliquée d'une façon ou d'une autre à la pratique de l'administration et de l'éducation chez les peuples primitifs dans un sens autre qu'un sens de culture générale, par l'influence qu'elle exerce sur l'attitude des Européens envers les indigènes³⁵⁵. »

Tempels et Griaule éprouvèrent également les mêmes sentiments ambigus concernant la mission coloniale. La civilisation humaine était occidentale aux yeux des colonisateurs, et les Africains étaient, du moins pour Tempels dans les années trente, pas tout à fait humains. Ce qu'ils étaient, qu'il s'agît de purs enfants ou d'êtres humains balbutiant et nécessitant une

354. Edward E. Evans-Pritchard, *Anthropologie sociale*, 1969, p. 149.

355. *Ibid.*, p. 152.

tutelle, n'était que le résultat de la mise en œuvre des normes occidentales dans un contexte non occidental.

Nous pourrions généraliser cette perspective, puisqu'au niveau théorique elle transcende la prétendue différence entre l'anthropologie française et britannique. Par conséquent, je ne suis pas d'accord avec Jean Copans ni avec la vision traditionnelle qui oppose la pensée française à la pensée britannique en soulignant les aspects métaphysiques de la première comparés au pragmatisme et à l'empirisme de la seconde. Ce genre de distinction est probablement pertinent lorsqu'une classification des politiques intellectuelles est en jeu. D'un point de vue épistémologique, les approches françaises et britanniques signifiaient essentiellement la même chose : la réduction et l'acculturation³⁵⁶. De plus, le fondement idéologique premier est le même. En premier lieu, l'importance de l'héritage de Durkheim dans les deux écoles de pensée explique la responsabilité des chercheurs européens dans le façonnage du savoir africain, notamment en termes de classification et d'interprétation des hiérarchies dans les systèmes politiques et religieux. Deuxièmement, les raisons essentielles qui conduisirent à l'établissement de l'Institut africain international en Grande-Bretagne en 1926 et à la création de l'Institut d'anthropologie en France proviennent d'une même philosophie de la conquête.

L'essence de l'anthropologie en France et en Angleterre est la même. Ses tonalités et ses formes circonstanciées varient mais sa finalité semble identique³⁵⁷. Paradoxalement, Lévy-Bruhl, en dépit de son opposition à « l'école anthropologique anglaise », était celui qui incarnait le mieux l'idéologie victorienne selon laquelle l'évolution de la culture comme parallèle de l'évolution

356. Voir par exemple Elsa Marston Harik et Donald G. Schilling, *The Politics of Education in Colonial Algeria and Kenya*, Athens (Ohio), University Center for International Studies, 1984.

357. Gérard Leclerc, *Anthropologie et colonialisme*, 1972.

des espèces expliquait la supériorité de l'Europe en tant que le résultat d'un accomplissement biologique et culturel. Mais c'est en Angleterre que les anthropologues sociaux et culturels firent le plus grand usage de la doctrine de Durkheim concernant les sociétés primitives.

En réalité, si l'on adopte un cadre historique plus large, on observe trois genres complémentaires de « discours » contribuant à l'invention d'une Afrique primitive : les textes exotiques sur les sauvages, représentés par les comptes rendus des voyageurs ; les interprétations philosophiques au sujet d'une hiérarchie des civilisations ; et la quête anthropologique de la primitivité. La complémentarité de ces discours est évidente. Dans la conscience occidentale, il y a là une unité. Le texte exotique est prédominant au xvii^e siècle. Au xviii^e siècle, il vient compléter les classifications des peuples et des civilisations propres aux Lumières. Au xix^e siècle, une idéologie de la conquête apparaît dans les sagas des explorateurs, les théories des anthropologues et l'implantation des politiques coloniales. Toutefois, jusqu'au commencement du partage de l'Afrique, les distinctions historiques de genre ne peuvent être que relatives.

À ma connaissance, personne n'a encore effectué une analyse détaillée de l'influence des auteurs grecs et latins sur l'invention européenne de l'Afrique. La synthèse de Miller³⁵⁸ au sujet de l'ambivalence à l'égard de la couleur noire dans l'Antiquité est trop brève, et, de ce fait, sujette à controverse. Elle fait référence à la thèse de Snowden³⁵⁹ selon laquelle les Grecs et les Romains ne manifestaient qu'un biais culturel et distinguaient les civilisés des *barbaroi*, indépendamment de la race : « Les Grecs et les Romains ne stigmatisaient pas la couleur, considérant les cheveux blonds

358. Christopher L. Miller, *Black Darkness : Africanist Discourse in French*, Chicago, University of Chicago Press, 1985.

359. Frank M. Snowden, *Blacks in Antiquity : Ethiopians in the Greco-Roman Experience*, Cambridge, Harvard University Press, 1970.

ou les yeux bleus comme le fruit du hasard géographique et ne développaient aucune théorie raciale à propos de l'infériorité de personnes à la peau plus sombre en tant que peuple à la peau plus sombre³⁶⁰. » Le problème est plus complexe que ça. Dans le même ordre d'idée que l'argument de Snowden, nous pourrions souligner, comme l'a fait Alain Bourgeois, les preuves d'une assimilation et d'une intégration culturelle : « Des Grecs étaient allés jusqu'en Afrique, des Nègres inversement séjournèrent ou vécurent en Grèce³⁶¹. » Ce fut la même chose à Rome. Toutefois, quels enseignements pouvons-nous réellement en tirer ? En voici l'un des nombreux contre-exemples : durant le règne d'Hadrien (76-138), le poète Florus originaire de la province d'Afrique se vit refuser un prix parce que, selon un témoin, « l'empereur [...] ne voulait pas voir la couronne de Jupiter partir en Afrique³⁶² ». L'analyse de Miller contredit purement et simplement l'interprétation donnée par Snowden.

Une recherche systématique consacrée aux perceptions des Anciens peut discerner trois problèmes majeurs : le premier est la question de la localisation et de la description minutieuse des sources et l'évaluation de leur crédibilité. Par exemple, dans sa présentation des sources grecques de l'histoire africaine³⁶³, Mveng commence par remarquer qu'une consultation rapide de l'ouvrage *Die Fragmente der griechischen Historiker* de Felix

360. *Ibid.*, p.176.

361. Alain Bourgeois, *La Grèce antique devant la négritude*. Paris, Présence Africaine, 1971, p. 120.

362. Voir Robert Schilling, *La veillée de Vénus (Peruigilium Veneris)*, texte établi et traduit, Paris, Les Belles Lettres, 1944, p. 26 ; vérifier dans l'ouvrage à la bnf : <https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb33133687v> ; Valentin-Yves Mudimbe, *Le chant d'un Africain sous les Antonins : lecture du « Pervigilium Veneris »*, *Africa et Roma : Acta Omium Gentium ac Nationum Conventus Latinis Litteris Linguaeque Fovendis*, Rome, l'Erma di Bretschneider, 1979.

363. Engelbert Mveng, *Les sources grecques de l'histoire négro-africaine*, Paris, Présence Africaine, 1972.

Jacoby montre que, des 943 pages composant la troisième partie, il y a 276 pages se référant à l'Égypte, 60 à l'Éthiopie, 9 à la Libye et 8 à Carthage, pour un total de 355 pages³⁶⁴. Il ne s'agit pas là du point final d'une recherche, mais d'une invitation à une étude plus approfondie. Un large champ d'investigation attend les universitaires. La deuxième question concerne le contenu des sources et les « géographies » à la fois physiques et culturelles qu'elles révèlent. Comment lire ces textes aujourd'hui et donner un sens aux informations et aux représentations qu'ils offrent ? Enfin, il y a une question de méthode et elle est double. D'un côté, comment pouvons-nous distinguer le mythe des faits observés lorsqu'ils proviennent de genres aussi variés que le drame (par exemple, Eschyle, Aristophane, Sophocle...), la poésie (Callimaque de Cyrène, Homère, Pindare entre autres), la mythographie (Apollodore par ex.), les textes hermétiques et techniques (par ex. Hésychios, Hippocrate, Xénophane) et l'histoire et la géographie (Agatharchide, Diodore de Sicile, Hérodote, Pline...) ? Dans le même temps, en rassemblant ces informations, nous devons respecter un mouvement invisible qui explique des différences chronologiques dans les méthodes de description des *barbaroi* en général. Pour le dire de façon plus concrète, je pense qu'il est évident que Diodore de Sicile et Pline, qui décrivent l'Afrique du Nord cinq siècles après Hérodote, ajoutent et transforment un savoir ancien en l'intégrant à l'ordre de la culture de leur époque.

La carte ethnographique d'Hérodote est détaillée, des frontières de l'Égypte jusqu'au lac Tritonis. Chaque « tribu » ou communauté est soigneusement caractérisée sur la base de quelques paradigmes majeurs : l'habitation, l'espace social, la nourriture, les traits physiques, la religion et les coutumes de mariage. Le lac Tritonis est le point de référence d'Hérodote.

364. *Ibid.*, p. 13.

Il décrit avec force détails ses associations mythologiques en remontant jusqu'aux Argonautes (livre IV, chap. 179), et en particulier sa tradition grecque en termes de sacrifices et de coutumes : « Tous les Libyens font des sacrifices à ces deux divinités ; cependant ceux qui habitent sur les bords du lac Tritonis en offrent aussi à Athéna, ensuite au Triton et à Poséidon, mais principalement à Athéna³⁶⁵. » Le récit que livre Hérodote des régions à l'ouest du lac devient vague. Dès lors, par exemple, les distances jusqu'aux « Ammoniens », aux « Garamantes », et pour rejoindre d'autres « tribus » sont exprimées en jours de voyage. Il écrit : « Je connais le nom de ceux qui habitent cette élévation jusqu'aux Atlantes ; mais je n'en puis dire autant de ceux qui sont au-delà³⁶⁶. » Ceci étant dit, il décrit les nomades qui vivent dans des « logements portatifs³⁶⁷ », qui mangent de la viande, boivent du lait, ne touchent pas la chair des vaches³⁶⁸. Il note qu'à l'ouest du lac Tritonis, la région est à l'état de nature, remplie de bêtes sauvages et d'étranges créatures : « les cynocéphales (têtes de chien) », « les acéphales (sans tête) qui ont, si l'on en croit les Libyens, les yeux à la poitrine », « On y voit aussi des hommes et des femmes sauvages, et une multitude d'autres bêtes féroces, qui existent réellement³⁶⁹ ».

La chronique de Pline obéit à des normes différentes. En premier lieu, elle procède d'Ouest en Est, et plus précisément de « Mauretaniae » (Maurétanie) jusqu'au sud de l'Égypte et aux cités éthiopiennes de Napata et Meroë en passant par les régions les plus à l'est de la Libye. Ensuite, et plus important encore,

365. Hérodote, *Histoires*, livre IV, traduction du grec par Larcher, avec des notes de Bochart, Wesseling, Scaliger, Casaubon, Barthélémy, Bellanger, Larcher, etc., 2 vols., Paris, Lefevre et Charpentier, 1842, chapitre 188, p. 350.

366. *Ibid.*, chap. 185, p. 349.

367. *Ibid.*, chap. 190, p. 350.

368. *Ibid.*, chap. 186, p. 349.

369. *Ibid.*, chap. 191.

Pline évalue des pays et des peuples en termes de présence ou d'absence des Romains. L'un des exemples les plus marquants est peut-être sa réflexion à propos des Éthiopiens et de la ville de Napata : « *Nec tamen arma Romana ibi solitudinem fecerunt* » (Ce ne sont cependant pas les armes romaines qui ont dépeuplé ce pays)³⁷⁰. » La géographie de Pline détaille les colonies romaines et dépeint les groupes ethniques en termes d'allégeance politique, d'autonomie relative, et d'opposition au pouvoir romain. Cette géographie révèle l'expansion de l'*Imperium Romanum* : les royaumes vaincus et les nouvelles colonies en Maurétanie (Iulia Traducta, Iulia Constantia Zilil, Lixus, etc.), les villes de culture romaine sur les côtes de la mer Méditerranée (Portus Magnus, Oppidum Novum, Tipasa de Maurétanie, Rusucurium, etc.), les avant-postes stratégiques en bordure du désert du Sahara (Augusta, Timici, Tigavae, etc.) et, pour finir, les centres romains dans les provinces de Numidie, d'Afrique et de Cyrénaïque.

L'arrière-plan de cet espace normatif, qui est l'équivalent de la région du lac Tritonis pour Hérodote, permet de comprendre la signification d'« une géographie de la monstruosité », autrement dit des espaces inconnus et leurs habitants. Hérodote pouvait affirmer au v^e siècle av. J.-C. : » Quant à la bonté du terroir, la Libye ne peut, à ce qu'il me semble, être comparée ni à l'Asie ni à l'Europe : j'en excepte seulement le Cinyps, pays qui porte le même nom que le fleuve dont il est arrosé³⁷¹. » Cinq cents ans plus tard, Pline décrit le nord de l'Afrique en termes des transformations apportées par la civilisation romaine³⁷². Néanmoins, sa géographie de la monstruosité reflète fidèlement la description d'Hérodote. À l'immense espace dépeint par

370. Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, livre VI, chapitre 35, 182.

371. Hérodote, *Histoires*, livre IV, chap. 198, p. 353.

372. Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, livre V, chapitre 1, 14.

Hérodote, habité de monstres humains vivant dans la région est de la Libye, Pline oppose un territoire spécifique aux alentours du fleuve « Nigris [qui] a la même nature que le Nil³⁷³ ». Des êtres étranges vivent dans ces contrées : des gens qui n'ont pas de nom les distinguant individuellement, des troglodytes qui n'ont pas de langage et vivent de la chair des serpents, les « Garamantes » qui ne pratiquent pas le mariage, les « Blemmyes » qui sont sans tête, les satyres, les Himantopodes qui ont pour pieds des espèces de courroies, etc.³⁷⁴. Soulignons rapidement ici que l'ethnographie des Éthiopiens de Diodore de Sicile (livre III) est conforme à ce modèle. Il adopte également une structure antithétique et présente deux types d'Éthiopiens. Il y a les « civilisés » qui habitent la capitale de Napata, et dont l'histoire est transformée pour leur bien par un roi formé à la philosophie grecque, Ergamène. Puis il y a la majorité, l'autre groupe ethnique, dont les membres sont sauvages (*agrioi*) et noirs de peau (*melanes*).

Pendant des siècles, les faits contestables établis par Hérodote, Diodore de Sicile et Pline furent très largement admis. Au XVI^e siècle, par exemple, John Lok, qui avait prétendument rencontré des Africains de L'Ouest, proposa un récit qui de toute évidence s'inspirait des sources classiques : il décrivait les « Nègres, un peuple à la vie bestiale, sans Dieu, ni loi ni religion » ; « d'autres peuples dont les femmes sont partagées » ; « la région appelée Berenice Troglodyte, dont les habitants habitent dans des grottes et des tanières : car ce sont là leurs maisons, et la chair des serpents est leur nourriture » ; « et un peuple sans tête, ayant leurs yeux et leurs bouches dans la poitrine ». C'est une régurgitation fidèle d'Hérodote³⁷⁵, de Diodore de Sicile³⁷⁶ et de Pline³⁷⁷. À l'autre

373. Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, livre V, chap. 8, 44.

374. *Ibid.*, 45-46.

375. Voir par exemple le livre IV.

376. Voir le livre III.

377. Voir le livre V.

extrême, les anthropologues du XIX^e siècle mettent en lumière le paradigme essentiel de l'invention européenne de l'Afrique : Nous-Eux. Ils expriment souvent la croyance selon laquelle l'Afrique est une négation de toute expérience humaine, ou pour le moins une exception exemplaire en matière d'évolution.

Les différentes perspectives philosophiques des Lumières ne réfutaient pas cette hypothèse³⁷⁸. Dans un discours plus technique, les Lumières définirent les caractéristiques de la sauvagerie. Par conséquent l'explication que donnait Voltaire de l'inégalité entre les hommes en employant la métaphore de l'inégalité entre les arbres dans une forêt, et le principe proposé par Buffon d'un progrès humain dépendant de l'utilisation des capacités intellectuelles, font partie de la tradition même qui intègre les récits des voyageurs européens. Leur particularité réside dans le fait qu'ils sont conscients de traduire des expériences de peuples étrangers et de les réduire à des modèles théoriques plutôt que de simplement les présenter comme exotiques et incompréhensibles. Dans son *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité* ainsi que dans son *Essai sur l'origine des langues*, Rousseau suggère, dans le même esprit, que l'inégalité est produite par la société. Il affirme que les primitifs sont au-delà de l'état de nature et définit l'homme naturel comme une fiction. Cependant, émerge de sa dialectique de la nécessité et de la liberté, une échelle complexe de cultures, ordonnées diachroniquement. Nous pourrions même mettre en lien le discours critique des Lumières sur la primitivité, l'origine historique des peuples, et leur identification à des objets d'étude avec les variantes ultérieures de ces théories. On peut citer entre autres les pages méprisantes de Hegel sur les Noirs et les « sauvages » en général et l'affirmation de Lévy-Bruhl selon laquelle les primitifs semblent figés dans

378. Michèle Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, 1971 ; Ronald L. Meek, *Social Science and the Ignoble Savage*, Cambridge, 1976.

un état de prélogisme, en retard de quelques milliers d'années sur la civilisation occidentale. Plus récemment, on peut citer Karl Jaspers et son interprétation de l'histoire des primitifs selon laquelle ils disparaissent simplement en présence de la culture occidentale, ou encore la théorie du changement culturel de Bronisław Malinowski, impliquant le rêve africain de devenir « sinon européen, du moins le maître (ou maître en partie) de certains processus, possessions et influences qui constituent à ses yeux la supériorité européenne³⁷⁹ ».

En réalité, nos trois genres de discours constituent des variations d'un seul discours. Plus précisément, ils révèlent la même *ratio* archéologique qui à la fois les crée et les justifie. À supposer que cette analyse soit juste, chercher à expliquer la dépendance de ces genres de discours à leur condition de possibilité épistémologique revient, dans une large mesure, à expliquer les procédés intellectuels de réduction de l'altérité non occidentale à la similitude occidentale ; ou, d'un point de vue diachronique, à établir leur ordre d'apparition.

J'avance l'idée de l'existence de deux périodes, et par conséquent de deux types de savoir entrelacés concernant l'Afrique : avant et après les années 1920, ou, pour utiliser un repère, avant et après Malinowski. Avant 1920, ce savoir était organisé en concordance substantielle avec l'« existence » occidentale. Il est dans sa manifestation même le versant négatif du territoire que Foucault décrit comme le champ sociologique « où l'individu travaillant, produisant et consommant se donne la représentation de la société où s'exerce cette activité, des groupes et des individus entre lesquels elle se répartit des impératifs, des sanctions,

379. Bronisław Malinowski, *Les dynamiques de l'évolution culturelle : recherche sur les relations raciales en Afrique*, Paris, Payot, 1970, p. 225, cité par Janheinz Jahn, *Muntu : l'homme africain et la culture néo-africaine*, traduction par Brian de Martinoir, Seuil, coll. Les Univers, 1961, p. 11.

des rites, des fêtes et des croyances par quoi elle est soutenue ou scandée³⁸⁰ ».

Évolutionnisme, fonctionnalisme, diffusionnisme... quelle que soit la méthode, toutes expriment l'altérité au nom de la similitude, réduisent le différent au déjà connu, et évitent par conséquent la tâche de devoir chercher à comprendre les autres mondes³⁸¹. Nous n'avons pas affaire ici qu'à de simples limitations méthodologiques. Cet ethnocentrisme restrictif témoigne d'un genre de déterminisme épistémologique. L'ouvrage d'Evans-Pritchard, *La religion des primitifs à travers les théories des anthropologues* en est un bon exemple. Il divise les théories sur les religions primitives en deux catégories, psychologiques et sociologiques, les psychologiques étant elles-mêmes divisées une seconde fois en théories « intellectualistes » et « affectives ». Le courant psychologique est représenté par les travaux de Max Müller, Herbert Spencer, Edward Tylor, James Frazer, Andrez Lang, Robert Ranulph Marett, Robert Harry Lowie, Gerard van der Leeuw, et la visée sociologique peut être trouvée dans les travaux de Fustel de Coulanges, Émile Durkheim et Robertson Smith. Lorsqu'on lit dans la conclusion qu'aucune de ces théories n'est plus en vogue, la première réaction est l'étonnement. En y regardant de plus près cependant, le lecteur attentif réalise qu'Evans-Pritchard fait en réalité ressortir les limites méthodologiques de la recherche sur les religions et les cultures non occidentales.

380. Michel Foucault, *Les mots et les choses*, 1966, p. 367.

381. Claude Ake, *Social Science as Imperialism : The Theory of Political Development*, Lagos, University of Ibadan Press, 1979 ; Jean Copans, *Critiques et politiques de l'anthropologie*, Paris, Maspero, 1971 ; Catherine Coquery-Vidrovitch, « Anthropologie politique et histoire de L'Afrique noire », *Annales*, n° 1, 1969, p. 142-163 ; Archie Mafeje, « The Problem of Anthropology in Historical Perspective : An Inquiry into the Growth of the Social Sciences », *Canadian Journal of African Studies*, vol. 10, n° 2, 1976.

« Tout cela revient à dire que pour expliquer les faits religieux il faut tenir compte de la totalité de la culture et de la société où ils se produisent... Il faut considérer les faits religieux comme une relation réciproque des parties dans un système cohérent, chaque partie n'ayant de signification que par rapport aux autres et le système lui-même n'ayant de signification que par rapport à d'autres systèmes institutionnels, comme faisant partie d'un ensemble plus vaste³⁸². »

Par conséquent pour Evans-Pritchard, toutes les interprétations antérieures étaient, au mieux, contestables car doublement erronées : en premier lieu ces théories prenaient pour base des hypothèses évolutionnistes ; en second lieu, elles « faisaient intervenir les origines chronologiques, mais étaient aussi des théories psychologiques ; et même celles que nous avons appelées théories sociologiques reposaient en fin de compte sur des suppositions psychologiques, du genre "si j'étais un cheval"³⁸³". Evans-Pritchard utilise également l'hypothèse de type « si j'étais un cheval ». Ce qu'il entend par là c'est que chacun de ces savants essayait d'imaginer comment il penserait s'il était un primitif, puis tirait des conclusions de ces introspections futiles. Selon Evans-Pritchard, Lévy-Bruhl fut le plus objectif des auteurs ayant traité des religions primitives³⁸⁴.

Evans-Pritchard croyait que « si nous parvenons à établir une théorie sociologique générale de la religion, nous devons prendre en considération toutes les religions et pas seulement

382. Edward Evan Evans-Pritchard, *La religion des primitifs à travers les théories des anthropologues*, p. 132.

383. *Ibid.*, p. 128.

384. *Ibid.*, p. 129.

les religions primitives ; ce n'est qu'en procédant ainsi que nous en comprendrons les caractères essentiels³⁸⁵ ». Néanmoins il n'indique pas comment les chercheurs actuels pourraient traiter les problèmes d'interprétation auxquels étaient confrontés leurs prédécesseurs. Dans un livre récent³⁸⁶, Aylward Shorter tenta d'analyser les principales écoles de pensée dans la recherche sur les « religions primitives ». Parmi le désordre magnifique des hypothèses et idéologies contradictoires qui animèrent la période antérieure aux années vingt puis la période ultérieure, Shorter distingue six écoles : (a) l'approche particulariste, la méthodologie classique de l'anthropologie sociale, qui est remise en cause par les chercheurs africains ; (b) la méthode énumérative, illustrée par Geoffrey Parrinder, qui pour l'essentiel « ne parvient pas à situer les faits qu'elle étudie dans leurs contextes entiers » et semble « stérile » ; (c) l'hypothèse d'une unité religieuse africaine (William Emmanuel Abraham, John Samuel Mbiti) qui reste « improuvée », et n'est « qu'une hypothèse et rien d'autre » ; (d) l'approche historique, (Terence Osborn Ranger, Isaria Ndelahiyosa Kimambo) qui est contestable parce qu'elle s'appuie abondamment sur l'histoire orale ; (e) la méthodologie comparative (Evans-Pritchard) qui présuppose une méthode historique ; et (f) les approches catégoriques et thématiques (Mary Douglas, Joseph Goetz, C. H. Sawyer) qui, fondées sur des modèles théoriques, sont « conçues pour aider un chercheur à comprendre toute situation donnée, et ne se substituent pas à une étude sérieuse de chaque société à part entière³⁸⁷ ». Si le progrès est imaginable, déclare Shorter, c'est sur la base de la potentialité créative que représente une combinaison des trois dernières méthodologies. « L'avenir de la

385. *Ibid.*, p. 134.

386. Aylward Shorter, *African Christian Theology*, 1977.

387. *Ibid.*, p. 38-57.

recherche comparative sur les religions africaines semble être lié aux approches restrictives plutôt qu'aux généralisations³⁸⁸. »

Alfons Josef Smet, professeur de philosophie de la faculté catholique de théologie de Kinshasa, propose une classification historique plutôt que méthodologique. Il organise les contributions théoriques en fonction du contenu, mettant en avant celles qui apportent une approche favorable à la compréhension de la « philosophie » africaine³⁸⁹. Deux noms dominent ce courant : Cyrille van Overbergh et Georges van der Kerken. Le premier, président du Bureau international d'ethnographie, défendit les positions prises par l'Assemblée internationale sur la croissance économique, qui se déroula à Bergen en 1905, pour une description systématique des *Weltanschauungen* (visions du monde) africaines³⁹⁰. Le second « découvrit » la rationalité des systèmes africains, à travers les langues africaines, grâce à son séjour au Congo belge³⁹¹. Leurs analyses, à l'opposé des descriptions contemporaines, décrivent des aspects positifs dans trois domaines principaux : la culture, la religion et le comportement³⁹². Kerken est conscient de la richesse de la littérature traditionnelle, qui à ses yeux est une forme de philosophie populaire. Il lui donne le nom de philosophie pratique et la compare à « la philosophie populaire des gens simples et frustes de l'Europe contemporaine³⁹³ ». Kerken insiste sur l'existence d'un savoir organisé (*connaissances et croyances*) et de l'importance manifeste de savoirs concrets (*savoir et technique*) :

388. *Ibid.*, p. 58.

389. Alfons Josef Smet, *Histoire de la philosophie africaine contemporaine*, Kinshasa, Faculté de théologie catholique, 1980, p. 27-107.

390. Cyrille van Overbergh, *Les Nègres d'Afrique*, Bruxelles, A. de Wit, 1913.

391. Alfons Josef Smet, *Histoire de la philosophie africaine contemporaine*, 1980, p. 96.

392. *Ibid.*, p. 98-99.

393. *Ibid.*, p. 102.

« Il est incontestable que les *écoles de magiciens* y [en Afrique] ont souvent été en même temps, comme ailleurs dans le monde, en dehors des premiers centres de magie, *les premiers centres religieux, scientifiques et philosophiques*, qu'il y a eu tout au moins un enseignement oral et que certaines traditions y ont passé des « maîtres » aux « disciples ».

Ils [les Africains] possèdent des notions pratiques de *psychologie* (qu'ils utilisent dans l'éducation des enfants), de *logique* (dont ils se servent pour exposer une affaire devant un tribunal africain ou y réfuter les arguments d'un adversaire), de *morale* (sur laquelle ils s'appuient pour reprocher à un membre du clan sa conduite), de *politique* (qu'ils mettent en œuvre pour administrer le village, etc.³⁹⁴). »

Kerken nous donne un grand nombre d'informations concernant cette répartition entre psychologie, logique, éthique et politique. Il écrit que ces éléments ne constituent en réalité pas un ordre de la connaissance comparable à ce qui existe en Europe. Ce sont plutôt des systèmes embryonnaires qui n'ont pas encore développé leur complexité.

À la même époque, entre 1907 et 1911, un jeune séminariste, Stefano Kaoze, publia deux textes courts consacrés à la « psychologie des Bantu » dans la *Revue congolaise*. Kaoze avait étudié la philosophie depuis 1905 et l'influence des hypothèses évolutionnistes est manifeste dans sa réflexion. À ses yeux, la civilisation signifie la régénération de l'Afrique à travers l'occidentalisation et la christianisation. Son article est symboliquement sous-titré : « Les Congolais par un Congolais civilisé ». Toutefois, à la lecture de ce raisonnement masochiste, par lequel Kaoze célèbre la supériorité des Européens et

394. *Ibid.*, p. 101-102 (les italiques sont miennes).

démontre la sauvagerie relative de son propre pays, nous découvrons d'étonnants aveux. Le jeune homme d'Église avait espéré impressionner ses compatriotes en formulant des questions inspirées de sa récente formation en philosophie. Leurs réponses le surprirent : » Ils raisonnent mieux que moi... Ils répondirent mieux que je ne le pensais. Par conséquent je me suis dit que l'être humain est philosophe par nature³⁹⁵. »

Dans les années vingt, une expression ambiguë fit son apparition dans les travaux des missionnaires et des anthropologues : « la philosophie orale ». Elle sous-entend toujours à la fois les notions traditionnelles de retard historique et ses possibilités d'évolution. Elle renvoie à deux formes d'expérience : la première est celle d'être humain et par conséquent de posséder la rationalité d'une *Weltanschauung* spécifiquement propre aux humains ; la seconde procure les fondements culturels d'une *Weltanschauung* spécifique à travers les constructions intellectuelles collectives (mythes, littérature, proverbes, etc.) ou en regard d'une forme personnelle de raisonnement. En réalité l'expression n'est pas nouvelle. On la trouve dans les écrits de Frobenius au début du xx^e siècle et plus tard dans différents travaux d'anthropologues³⁹⁶. La nouveauté réside dans le fait que l'expression est admise à une échelle institutionnelle et implique dès lors une reconversion possible des politiques de domestication du continent noir. L'encyclique de 1919 de Benoît XV (*Maximum Illud*) n'en est qu'un signe parmi d'autres.

Pendant longtemps, en anthropologie, le problème important a été la démarche méthodologique d'analyse, qui suivait le modèle des sciences naturelles. Elle réduisait les personnes au

395. Stefano Kaoze, « La psychologie des Bantu », *Revue congolaise*, vol. 1, p. 410-12.

396. Alfons Josef Smet, *Histoire de la philosophie africaine contemporaine*, p. 95-96.

statut de simples objets, afin qu'une perspective ethnocentrique pût illuminer « la sauvagerie africaine » au moyen des normes occidentales³⁹⁷. MacGaffey, à la suite de Dan Sperber, parle d'une « illusion sémiologique » et souligne très justement la possibilité que « le processus de distorsion ethnocentrique en anthropologie soit bien plus complexe qu'on ne l'imagine généralement : un processus au moins à double sens, dans lequel il est montré que les théories africaines peuvent se montrer attractives sur les marchés mondiaux³⁹⁸ ». Même des anthropologues africains ont décrit leur propre culture à partir de ce point de vue, introduisant clandestinement des « concepts européens dans les contextes africains, et les faisant passer pour de la religion ou de la philosophie africaines³⁹⁹ ».

Dans l'entre-deux-guerres en Europe, et plus particulièrement en France et en Allemagne, certains des chercheurs les plus diligents parmi ceux qui travaillaient sur les sociétés africaines, développèrent de nouvelles façons de parler des « primitifs ». Il y avait là des scientifiques ou des missionnaires à l'instar de Maurice Delafosse, Leo Frobenius, Madeleine Rousseau, R. Schmitz, P. Schumascher, Günther Tessmann, Georges van der Kerken et Cyrille van Overbergh. Ils étaient tous contemporains de Lévy-Bruhl, et la plupart d'entre eux avaient lu son ouvrage *La mentalité primitive*. Bien qu'une partie de ces universitaires tendît à accepter ses idées omniprésentes, ou involontairement à renforcer leur influence, il était d'ores et déjà manifeste qu'un changement était en train de se produire en anthropologie. Lévy-

397. Gérard Leclerc, *Anthropologie et colonialisme*, 1972 ; Aidan Southall, « The Contribution of Anthropology to African Studies », *African Studies Review*, volume 26, n° 3-4, 1983 ; Emmanuel Terray, *Le marxisme devant les sociétés primitives*, Paris, Maspero, 1969.

398. Wyatt MacGaffey, « African Ideology and Belief : A Survey », 1981, p. 252.

399. *Ibid.*, p. 248.

Bruhl, comme beaucoup d'autres anthropologues de profession, avait pour habitude de travailler par procuration. Certains, et notamment Maurice Delafosse, O. Le Roy, ou Paul Salkin, qui avaient vécu avec des populations africaines, pouvaient réfuter ses idées. Des titres tels que *Weltanschauung und Charakter des Negers*, *L'âme nègre* et *La raison primitive*, ou encore *Essai de réfutation de la théorie du prélogisme*, constituent un nouveau schéma pour la recherche, ou dans tous les cas, la possibilité d'interpréter l'Afrique à partir d'une nouvelle perspective.

Néanmoins, les règles méthodologiques restaient essentiellement les mêmes. Elles sont évolutionnistes, ou fonctionnalistes, et sous-tendent toujours que les Africains doivent évoluer de leur état figé vers le dynamisme de la civilisation occidentale. Les principes gouvernant l'anthropologie appliquée avaient comme ligne directrice le dogme du colonialisme et ciblaient les structures africaines afin de les intégrer au nouveau processus historique. Les africanistes les plus perspicaces, notamment Paul Salkin, avaient déjà imaginé quelques-unes des conséquences de la colonisation politique et de l'occidentalisation intellectuelle, anticipant le mouvement d'indépendance et ses possibles retombées, c'est-à-dire l'autonomie relative d'une Afrique européanisée et assimilée.

« La culture européenne détruira-t-elle l'édifice social africain et y substituera-t-elle l'édifice social européen ? Ou bien la civilisation africaine résistera-t-elle victorieusement à l'emprise de la civilisation européenne ? Ou encore, des réactions réciproques de l'une sur l'autre, naîtra-t-il une civilisation intermédiaire, qui conservera le fond africain en le déguisant sous une vêtue européenne⁴⁰⁰ ? »

400. Maurice Delafosse dans Paul Salkin, *L'Afrique centrale dans cent ans. Le problème de l'évolution noire*, préface de Maurice Delafosse, Paris, Payot, 1926, p. 8, cité par Alfons Josef Smet, 1980, p. 103.

Une multitude d'interprétations fut proposée, en particulier au sujet des religions africaines. Cependant, elles empruntaient toutes des voies traditionnelles. En premier lieu, la notion de religion est très peu utilisée pour décrire les croyances et les pratiques religieuses africaines. Ensuite, les schémas explicatifs, les formulations théoriques, sans oublier les descriptions empiriques, suivent précautionneusement les modèles classiques du XIX^e siècle. C'est le cas même de réalisations telles que les travaux de Henri-Louis-Marie-Paul Trilles sur les Pygmées⁴⁰¹ ou encore de l'étude d'Evans-Pritchard consacrée aux Azandé⁴⁰². L'entreprise ambitieuse de Schmidt avec *Die Ursprung der Gottesidee*⁴⁰³ et son concept d'*Urmonotheismus* (monothéisme primitif) constituait une avancée importante de par ses objectifs heuristiques. Comme je l'ai souligné précédemment, l'une des hypothèses majeures de la méthode est l'existence d'une théorie universelle que chaque communauté humaine exprime de manière singulière et selon ses propres nécessités. Cette « philosophie » était toujours et en tout lieu particulière dans ses manifestations culturelles et historiques, et universelle par essence.

Ce fut également durant cette période que de plus en plus d'Africains prirent conscience de leurs traditions. Dans les colonies britanniques, il s'agissait de la grande époque de l'anthropologie appliquée, ainsi que des premières monographies sur les lois et les coutumes africaines⁴⁰⁴. On peut observer la même tendance dans les pays francophones : A. A. Dim Delobsom publia *L'empire du*

401. *Les Pygmées de la forêt équatoriale : cours professé à l'Institut catholique de Paris*, préface du R. P. Pinard de la Boullaye, Paris, Bloud & Gay, 1932.

402. *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*, trad. de l'anglais par Louis Evrard, Paris, Gallimard, 1972 (1937).

403. Wilhelm Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, 1933-49.

404. E. A. Ajisafe Moore, *The Laws and Customs of the Yoruba People*, 1924 ; Joseph Kwame Kyeretwie Boakye Danquah, *Akan Laws and Customs*, Londres, George Routledge & Sons, Ltd ; Hertford, Stephen Austin and Sons, Ltd. 1928.

Mogho-Naba et *Les secrets des sorciers noirs*⁴⁰⁵, et Maximilien Quénum, *Au pays des Fons*⁴⁰⁶. *Le Bulletin de l'enseignement de l'Afrique occidentale française* publia des articles écrits par des Africains (Delobson, Boubou Hama, Amadou Mapaté Diagne, Bendaoud Mademba, etc.) sur les cultures locales. Au Congo belge, les normes officielles encourageaient l'enseignement et l'utilisation des langues africaines. Des journaux, à l'instar de *Nkuruse*, rédigé en tshiluba, avaient un tirage important. En outre, la littérature écrite en langues africaines affichait des débuts encourageants ou, dans certains pays, une vitalité incontestable. Je n'en citerai que quelques exemples. Au Nigeria, Abubakar Tafawa Balewa écrivait en haoussa (*Shaihu Umar*, 1934) et Abubakar Imam devint le rédacteur en chef d'un journal rédigé en haoussa, *Gaskiya Ta Fi Kwabo*. Au Malawi, E. W. Chafulumire enseignait l'histoire à son peuple et écrivait en nyanja sur la façon de se comporter à l'époque contemporaine. Dans la même langue, Yosia S. Ntara rédigea l'histoire du chef de village Msyamboza et décrivit le passé de la communauté chewa. Au Rwanda, Kagame, rédacteur en chef d'un journal en kinyarwanda (*Kinyamateka*) depuis 1941, démarra son œuvre importante de poésie en kinyarwanda sur les tambours victorieux et la source du progrès. La même tendance était observable dans un grand nombre d'autres langues africaines, parmi lesquelles le bemba (Zambie, Zaïre), l'éwé (Ghana), le kikongo (Angola, Congo, Zaïre), le lingala (Congo, Zaïre), le lozi (Zambie), le runyoro (Ouganda), le swahili (Tanzanie, Zaïre), et le yoruba (Nigeria). La littérature dans les langues sud-africaines est certainement la plus prolifique (le sesotho, le setswana, le xhosa, le zoulou) et fut

405. Antoine Dim Delobson, *L'empire du Mogho-Naba*, Paris, Domat Montchrétien, 1932 et *Les secrets des sorciers noirs*, Paris, Librairie Émile Nourry, 1934.

406. Maximilien Quénum, *Au pays des Fons : us et coutumes du Dahomey*, Paris, Larose, 1938.

produite par des auteurs tels que John Knox Bokwe (1855-1922), Herbert Isaac Ernest Dhlomo (1903-1971), Motswana Michael Ontepetse Seboni (1912-1972) et Benedict Wallet Vilakazi (1906-1947).

Néanmoins, la promotion de la littérature et des langues africaines était une entreprise fondamentalement suspecte. Elle emboîtait le pas à la philosophie de l'anthropologie appliquée et aux dispositifs contestables des programmes pédagogiques. Quoi qu'il en soit, il semble légitime de considérer cette littérature en langues africaines comme une expression de la condition africaine : dès lors il s'agit là d'une voix de l'anthropologie si l'on adopte la racine étymologique de ce mot : *anthropo-logos*, c'est-à-dire une parole au sujet des humains. Cette littérature s'inspire fortement des expériences et des milieux africains, et présente une autre « vision », différente de celle des colonisateurs et des anthropologues occidentaux. Par conséquent, elle est chargée d'un pouvoir qui pourrait à terme être utilisé contre les idéologies étrangères. Deux autres faits confèrent un poids particulier à cette période : la collaboration, tant aux États-Unis qu'en Europe, entre les Noirs africains et les Noirs américains⁴⁰⁷ ; et en France, la glorification de modèles africains tant en art qu'en littérature. Parmi les artistes concernés, on peut citer Apollinaire, Cendrars, Derain, Guillaume, Matisse, Picasso et Vlaminck⁴⁰⁸. Les deux mouvements contribuèrent à l'émergence d'une conscience noire africaine.

407. George Shepperson, « Notes on Negro-American Influences on the Emergence of African Nationalism », *Journal of African History*, vol. 1, n° 2, 1960.

408. Michel Hauser, *Essai sur la poétique de la négritude*, Lille, université de Lille-III, 1982.

Cette conscience est solidement ancrée dans une perspective anthropologique mais ne semble pas toujours suivre le courant dominant des conclusions livrées par les anthropologues. Durant l'ère post-primitiviste, par exemple, Paul Hazoumé écrivit *Doguicimi*⁴⁰⁹ (1938), un roman ethnologique à propos de la cour du royaume d'Abomey. En 1938, Jomo Kenyatta publia *Facing Mount Kenya*⁴¹⁰, qui est à la fois une étude des styles et des modes de vie des Kikuyus et un manifeste politique déguisé. Au cours de ces années un genre d'anthropologie très populaire se développa. De plus en plus d'Africains publiaient des contes et des légendes traditionnels⁴¹¹. Plus tard, l'influence du travail de Griaule et Dieterlen et l'impact de l'anthropologie culturelle conduisirent les intellectuels africains à distinguer les « bons » et les « mauvais » travaux au sujet de l'Afrique, en fonction de leur conception de la valeur de leur propre civilisation. L'exemple le plus abouti de ce processus idéologique est le travail mené par Cheikh Anta Diop sur les expériences culturelles de l'Afrique⁴¹².

Dans les années cinquante il était clair que les mouvements d'indépendance, dans leur confrontation au colonialisme, tendaient également à rejeter les bases des perspectives anthropologiques. Les intellectuels africains commencèrent à remettre en question le réductionnisme méthodologique de la discipline. Plus tard, les africanistes préférèrent parler d'histoire de l'Afrique, considérant la colonisation occidentale

409. Paul Hazoumé, *Doguicimi*, Paris, Larose, 1938.

410. Jomo Kenyatta, *Facing Mount Kenya*, Londres, Secker and Warburg, nouvelle édition, 1962 ; New York, Vintage, 1938.

411. Dorothy S. Blair, *African Literature in French*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976.

412. Cheikh Anta Diop, *Nations nègres et culture*, Paris, Présence Africaine, 1954 ; *L'Afrique noire précoloniale*, Paris, Présence Africaine, 1960 ; *Parenté génétique de l'égyptien pharaonique et les langues négro-africaines*, Dakar-Abidjan, Nouvelles Éditions africaines, 1978.

et son idéologie comme une parenthèse dans l'expérience des Noirs africains⁴¹³.

« Les changements qui advinrent aux alentours des années cinquante n'étaient pas le fait des africanistes. Ils furent la conséquence de l'essor du nationalisme africain sous la forme de mouvements politiques. Les mouvements nationalistes par leur existence même remettaient en cause tant implicitement qu'explicitement, les deux postulats fondamentaux des travaux antérieurs des africanistes. En premier lieu, les mouvements nationalistes affirmaient que l'arène primordiale de l'action politique et sociale, en termes de légitimité et donc de recherche, était et devait être l'état colonial/la prétendue nation et pas la "tribu" [...]. En second lieu, les mouvements nationalistes soutenaient l'idée que la relation entre Européens et Africains n'avait en aucun cas été de l'ordre d'un "contact de culture", mais bien plutôt de l'ordre d'une "situation coloniale". Le contact de cultures pouvait être bon ou mauvais et [...] les anthropologues s'étaient dévoués politiquement à tenter de confirmer qu'il était bon plutôt que mauvais⁴¹⁴. »

Une analyse de quelques-uns des travaux les plus représentatifs de cette dernière période révèle un climat étrange. Certaines méthodologies classiques de philosophie et d'anthropologie sociales continuaient de nourrir des travaux

413. Jacob Festus Adeniyi Ajayi, « Colonialism : An Episode in African History », dans *Colonialism in Africa 1870-1960*, L. H. Gann and P. Duignan (éd.), vol. 1 de *The History and Politics of Colonialism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969 ; Joseph Ki-Zerbo, *Histoire de L'Afrique d'hier à demain*, Paris, Hatier, 1972.

414. Immanuel Wallerstein, « The Evolving Role of the Africa Scholar in African Studies », *African Studies Review*, vol. 26, n° 3-4, 1983, p. 157.

académiques, à l'instar du livre de Dike sur le commerce et la politique dans le delta du Niger⁴¹⁵, l'étude d'Idowu sur Dieu dans les croyances des Yorubas⁴¹⁶, l'hypothèse de William Emmanuel Abraham sur l'existence d'un air de famille qui lui permettait d'utiliser la culture des Akan comme paradigme méthodologique⁴¹⁷, l'histoire des langues luo du Sud compilée par Ogot⁴¹⁸, la description par Francis A. Arinze de la religion des Ibos⁴¹⁹, la présentation par Okot p'Bitek de la religion des Luo⁴²⁰, le travail de Jacob-Médéwalé Agossou sur la relation entre Dieu et les hommes parmi les populations du Dahomey du Sud⁴²¹, et le livre de Francis Mading Deng sur les Dinka⁴²².

Mais au sein de ce courant vraisemblablement établi de longue date, une nouvelle dimension idéologique voit le jour. Par exemple, E. Bolaji Idowu, dans son ouvrage ultérieur sur les religions africaines, remet en question la validité des travaux des chercheurs occidentaux, puisque la plupart d'entre eux ne comprennent pas les langues africaines et conduisent leurs études « par procuration via leurs assistants de recherche éparpillés sur leur terrain ou bien en s'appuyant sur des ouvrages de bibliothèques⁴²³ ». La tentative de Joseph Boakye Danquah de

415. Kenneth Onwuka Dike, *Trade and Politics in the Niger Delta : An Introduction to the Economic and Political History of Nigeria (1830-1885)*, Oxford, Clarendon, 1956.

416. E. Bolaji Idowu, *Olodumare : God in Yoruba Belief*, Londres, Longmans, 1962.

417. William Emmanuel Abraham, *The Mind of Africa*, Chicago, 1966.

418. Betwell Allan Ogot, *History of the Southern Luo, Migration and Settlement : 1500-1900*, vol. 1, Nairobi, East African Publishing House, 1967.

419. Francis A. Arinze, *Sacrifice in Ibo Religion*, Ibadan, Ibadan University Press, 1970.

420. Okot p'Bitek, *Religion of the Central Luo*, Nairobi, East African Literature Bureau, 1971.

421. Jacob-Médéwalé Agossou, *Gbet'o et Gbedo'to*, Paris, Beauchesne, 1972.

422. Francis Mading Deng, *The Dinka of the Sudan*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1972.

423. E. Bolaji Idowu, *Towards an Indigenous Church*, Londres et Ibadan, Oxford University Press, 1965 ; *African Traditional Religion : A Definition*, New York, Orbis, 1975.

lier les catégories religieuses des Akan à celles du Moyen-Orient⁴²⁴ est similaire à l'entreprise de Jonathan Lucas Olumide dans son étude de la religion des Yorubas⁴²⁵, dans laquelle l'auteur prétend démontrer les origines égyptiennes de la tradition yoruba. Cette affirmation fait écho au thème développé par Cheikh Anta Diop dans ses travaux sur l'unité religieuse, linguistique et culturelle de l'Afrique⁴²⁶. En réalité, personne ne contestera qu'existe un courant nationaliste. De plus en plus de chercheurs africains semblent s'en remettre à l'hypothèse d'une unité africaine. Le titre de l'ouvrage d'Abraham, *The Mind of Africa* (1966), est un programme en soi. On peut également citer ici l'entreprise de Mulago⁴²⁷ qui, à la suite des travaux majeurs de Pierre Colle, Gustaaf Hulstaert, du père Van Caeneghem et d'autres encore, dessine un nouveau cadre à partir de l'approche de Parrinder et soutient l'idée de l'homogénéité de la vision religieuse du monde chez les Bantu, « que d'aucuns appellent le *untu*, négritude, africanité, trois termes employés l'un pour l'autre⁴²⁸ ».

Le paradoxe auquel sont confrontés ces chercheurs africains est facile à déceler : d'une part, au nom de leurs propres fierté et identité ils nient l'exotisme et ses postulats ; d'autre part, ils sont sincèrement disposés à la pratique d'une science sociale positive, et par conséquent à une alliance consciente avec la science dans

424. Joseph Boakye Danquah, *The Akan Doctrine of God*, Londres, Frank Cass, 1968 (1944).

425. Jonathan Lucas Olumide, *The Religion of the Yorubas*, Lagos, C.M.S. Bookshop, 1948.

426. Cheikh Anta Diop, *Nations nègres et culture*, 1954 ; *L'Afrique noire précoloniale*, 1960 ; *Les fondements culturels, techniques et industriels d'un futur État fédéral d'Afrique noire*, Paris, Présence Africaine, 1960.

427. Vincent Mulago, *La religion traditionnelle des Bantu et leur vision du monde*, 1973.

428. *Ibid.*, p. 11.

le cadre de son champ épistémologique⁴²⁹. C'est à partir de ce point précis que nous pouvons observer et comprendre les incohérences de l'idéologie panafricaniste en sciences sociales⁴³⁰. Les postulations d'Idowu ou encore l'africanité de Mulago en tant que « facteur commun » des cultures et des croyances religieuses africaines, ne sont que des hypothèses, de la même manière que l'air de famille d'Abraham est une assertion mais pas une démonstration scientifique. La théorie de Mbiti d'une unité culturelle du continent comme fondement de la cohérence des religions et de la philosophie africaines ne s'adosse à rien d'autre qu'à sa propre subjectivité⁴³¹.

Ce paradoxe peut expliquer certains débats fastidieux qui, en Afrique, réitèrent « des déclinaisons de la pensée sociale européenne⁴³² ». Il n'est cependant pas possible de déduire de cette affirmation que les Africains doivent essayer de créer à partir de leur altérité une science sociale radicalement nouvelle. Il serait vraiment absurde de reprocher à la tradition occidentale son héritage oriental. Par exemple, personne ne remettrait en question le droit de Heidegger de philosopher à l'intérieur des catégories de la langue grecque ancienne. C'est son droit d'exploiter toutes les composantes de cet héritage. Voilà où je veux en venir : la tradition scientifique occidentale, tout comme le traumatisme du commerce des esclaves et de la colonisation, sont des composantes de l'héritage africain actuel. Kwame Nkrumah souligna avec justesse, dans son ouvrage *Le consciencisme*⁴³³ (chapitre 3), le fait que les Africains doivent

429. Paulin J. Hountondji, « Distances », *Recherche, pédagogie et culture*, vol. 49, 1980, p. 27-33 ; « Que peut la philosophie ? », 1981.

430. Aylward Shorter, 1977, p. 38-60.

431. Joseph Samuel Mbiti, *African Religions and Philosophy*, New York, Anchor, 1970, p. 2.

432. Wyatt MacGaffey, « African Ideology and Belief : A Survey », 1981, p. 261.

433. Kwame Nkrumah, *Le consciencisme*, Paris, Présence Africaine, 1976.

s'emparer de ces legs, au même titre que les contributions musulmanes et que leurs propres passé et expériences⁴³⁴.

En outre, on pourrait concevoir les signes intellectuels de l'altérité non pas comme un projet pour la fondation d'une nouvelle science, mais plutôt comme un procédé visant à réexaminer les parcours de la connaissance humaine dans un monde où préceptes et préférences entrent en concurrence⁴³⁵. Concrètement, en ayant à l'esprit les politiques coloniales de conversion, ce procédé semble impératif et on ne pourrait qu'être d'accord avec Robin Horton :

« Le type d'analyse conceptuelle comparative que les "philosophes de" l'école de pensée traditionnelle pourraient offrir serait fort utile aux intellectuels contemporains dans leur combat pour élucider la relation entre leurs deux subdivisions reines (c'est-à-dire la tradition et la modernité). Une telle analyse serait extrêmement judicieuse pour des questions telles que : Devrait-il exister une position à l'échelle planétaire favorable à la pensée traditionnelle et opposée aux schémas modernes ? Ou bien, devrait-il y avoir un engagement international au renversement de l'ordre traditionnel afin de faire place à la modernité ? Ou encore, les schémas de la pensée traditionnelle devraient-ils être encouragés à coexister avec les schémas modernes ? Et si tel est le cas, de quelle manière ? Ou bien encore, la pensée traditionnelle est-elle une chose composite, dont les diverses composantes doivent être désenchevêtrées et leurs formes appropriées de relations avec la modernité considérées une par une⁴³⁶ ? »

434. Ali Al'amin Mazrui, *A World Culture and the Black Experience*, Seattle, University of Washington Press, 1974.

435. Cheikh Hamidou Kane, *L'aventure ambiguë*, Paris, Julliard, 1961 ; Louis Brenner, *West African Sufi : The Religious Heritage and Spiritual Search of Cerno Bokar Saalif Taal*, 1984, p. 126-40.

436. Robin Horton, « Traditional Thought and the Emerging African Philosophy Department », *Second Order*, vol. 6, n° 1, 1976, p. 71.

Dans la publication même d'études comparatives aussi bien qu'*au-delà*, la logique de ce procédé officialiserait un réexamen des normes, des voix, des consensus antérieurs. Pour évaluer le succès des nouvelles formulations et réponses, nous pourrions considérer à la fois la pérennité des arguments fondateurs et les démarches permettant de débarrasser le champ de ses hypothèses controversées. J'ai lu à ce sujet trois contributions ambitieuses et enrichissantes : le court essai d'Otonti Nduka sur les implications des systèmes de pensée africains traditionnels, qui est fondé sur une « critique des principes de causalité et la qualité de compréhension des processus mécaniques et organiques⁴³⁷ » ; les commentaires de Kwame Gyekye sur la pertinence philosophique des proverbes akan et sur le paradigme situationnel des proverbes africains⁴³⁸ ; et le travail remarquable d'Oleko Nkombe sur les symboles parémiologiques⁴³⁹. En utilisant la logique de classes afin de décrire les métaphores et les métonymies dans les proverbes tetela, Nkombe parvient à ses fins de deux manières : tout d'abord, il réalise une contribution originale en démontrant qu'il est possible de reformuler la logique de classes en termes de logique de propositions ; ensuite, à travers cet exercice hautement abstrait, il analyse l'originalité d'une culture africaine dans sa dimension double de plénitude interne et d'aspiration à l'universalité. Un dernier exemple emprunté à une source radicalement différente est le schéma de Horton des traits communs et distincts existant entre la pensée traditionnelle africaine et la science occidentale. À la fin de sa démonstration il écrit : « Bien qu'étant en profond

437. Otonti Nduka, « African Traditional Systems of Thought and Their Implications for Nigeria's Education », *Second Order*, vol. 3, n° 1, 1974, p. 97.

438. Kwame Gyekye « Philosophical Relevance of Akan Proverbs », *Second Order*, vol.4, n° 2, 1975.

439. Oleko Nkombe, *Métaphore et métonymie dans les symboles parémiologiques. L'Intersubjectivité dans les proverbes tetela*, Kinshasa, Faculté de théologie catholique, 1979.

désaccord avec la manière dont les théoriciens de la "négritude" ont défini les différences entre la pensée africaine traditionnelle et la pensée occidentale moderne, quand on en arrive là, je comprends clairement ce qu'ils cherchent⁴⁴⁰.»

Pour résumer ma position de façon plus théorique, je dirais qu'une mutation prit forme dans les années 1920, une mutation qui explique tant la possibilité que la pertinence d'un discours africain sur l'altérité. Elle sous-tend un nouveau fondement à l'organisation d'une pluralité de mémoires historiques dans le cadre de la même *épistémè*. Par conséquent, fondamentalement, il ne semble pas très important de savoir si les propositions de Herkowitz sur les cultures africaines, la thèse de Vansina sur l'histoire orale, ou les contributions de Basil Davidson à l'histoire de l'Afrique et celles de Balandier à la sociologie africaine créèrent ou déterminèrent l'émergence d'un nouvel esprit opposé à une tradition régnante. Cela ne signifie pas non plus qu'avant les années trente, personne n'avait songé à remettre en question les grilles à travers lesquelles le Même établissait sa souveraineté. La pensée d'Edward Wilmot Blyden, que j'étudierai en détail plus loin, est, par exemple, un signe annonciateur de cette rupture. D'autre part, le fait même que dans les années trente et quarante quelqu'un comme Robin George Collingwood pût se préoccuper des vertus documentaires de la pensée historique et de sa portée n'invalide pas ma thèse. Au contraire, cela montre plutôt l'audace intellectuelle de Melville Jean Herskovits ou de Jan Vansina, et sa spécificité en tant que questionnement de l'imagination à la fois historique et philosophique. L'articulation de cette mutation était déjà visible dans les années vingt, et l'un de ses signes les plus manifestes est la fragmentation de la notion de civilisation⁴⁴¹.

440. Robin Horton, « African Traditional Thought and Western Science », dans *Rationality*, B. R. Wilson, (éd.), Oxford, Basil Blackwell, 1981, p. 170.

441. Fernand Braudel, *Écrits sur l'histoire*, Paris, Flammarion, collection Science, 1969, « L'histoire des civilisations : le passé explique le présent »,

Durant le premier quart du xx^e siècle, des penseurs critiques comme Blyden et Frobenius semblaient simplement inférer de leurs propres rationalisations des expériences africaines des modalités doxologiques ; le premier avançant l'hypothèse d'une culture de la personnalité nègre sur la base de références racistes hautement controversées, le second désireux d'octroyer aux formations sociales africaines la commodité d'une classification de ses traits culturels distinctifs. Néanmoins, il paraît évident que Blyden et Frobenius, de manière consciente ou non, participèrent à un basculement épistémologique à large échelle. Dans les années vingt, ce basculement révélait sa présence, entre autres choses, à travers l'apparition d'idéologies de l'existence, de la subjectivité, de l'altérité et un intérêt pour les histoires et les « philosophies orales ». La célébration par Picasso et Cendrars de l'imagination et des œuvres primitives, et la description par Schmidt de l'extension universelle d'un *Urmonotheismus* se fondèrent sur ce basculement épistémologique, ce qui permet de les comprendre.

La question spécifique de la culture africaine est probablement la meilleure illustration imaginable de cette mutation épistémologique. Dans le paradigme épistémologique du début du xx^e siècle, tous les discours sur l'altérité ne pouvaient être, comme l'a indiqué Foucault, que des commentaires ou des exégèses de domaines mis au ban : l'expérience primitive, les sociétés pathologiques, ou la fonctionnalité non normale englobée dans le Même défini et compris du point de vue d'un modèle biologique dont les termes déterminants, la fonction, le conflit, la signification, apparaissent comme des classificateurs ayant le pouvoir de mesurer l'écart social, individuel ou psychologique avec le modèle⁴⁴². L'anthropologie, de même que les travaux des missionnaires sur les philosophies

p. 255-314.

442. Voir Michel Foucault, *Les mots et les choses*, p. 371-372.

primitives, se préoccupaient alors d'étudier l'écart entre le Même et l'Autre. L'inversion des catégories est plus manifeste dans l'entreprise de Schmidt que dans les postulats de Malinowski. Le premier, en développant les inclinations diffusionnistes et donc l'universalisation des propriétés du Même, matérialisait, en dépit de ses idées préconçues, la possibilité même d'une grille qui, à l'appui de nouveaux critères tels que la règle, la norme et le système, pourrait à terme expliquer le caractère universel et particulier de chaque organisation culturelle en fonction de ses propres rationalité et stratégies historiques. Et nous avons vu que le prolongement de cette question dans les années cinquante repose sur une nouvelle manière de parler des théodicées et des cosmogonies, qui dans leurs différences confèrent une cohérence régionale et dans le même temps témoignent de propriétés de l'esprit humain et de ses potentialités universelles. D'autre part, les principes dits relativistes de Malinowski semblent n'être que des postulats complexes qui, de façon concrète, dans la particularité de formations sociales considérées comme des entités radicalement autonomes pour ce qui concerne leur organisation fonctionnelle, contestaient les influences interculturelles, ou du moins la validité d'un quelconque schéma comparatiste. Plus important encore, Malinowski confinait l'altérité des formations sociales au cadre strict de leur propre différence et par conséquent soulignait très clairement les vertus régionales de paradigmes tels que la *fonction*, le *conflit* et la *signification*. Dès lors, il n'est pas surprenant que l'anthropologie appliquée fût la création la plus aboutie de Malinowski, une technique supposément destinée à éviter les mélanges aberrants entre le Même et l'Autre. La monstruosité est représentée par un mélange « symptomatique et symbolique de l'évolution culturelle : le *skokian*, la célèbre boisson brassée, vendue au détail et consommée dans les réserves indigènes urbaines d'Afrique du Sud... Tout ce qui pouvait rapidement

augmenter l'effet de l'élément alcoolique a été ajouté ; carbure de calcium, alcool dénaturé, tabac, mélasses et sucre, sulfate de cuivre, pour ne citer que ceux-là⁴⁴³ ». Indépendamment de la portée de ce symbole violent (comment quiconque, *même en Afrique*, peut-il survivre après avoir bu un tel poison ?), si nous observons attentivement les paradigmes qui produisent la méthode de Malinowski et qui, fondamentalement, sont ceux-là mêmes qui guidèrent la création de l'anthropologie appliquée, nous pouvons affirmer qu'il n'y pas de rupture épistémologique entre les commentaires de Lévy-Bruhl sur le prélogisme et le fonctionnalisme de Malinowski. Tous, y compris Durkheim (l'un des mentors du fonctionnalisme), travaillent à décrire l'image inversée du Même à travers les modèles qui imposent les notions de fonction, de conflit et de signification. Le changement réel, c'est-à-dire un renversement des grilles, advint plus tard.

Il existe cependant une différence majeure entre Lévy-Bruhl et Malinowski. Le philosophe français s'intéressait uniquement à la notion d'*écart* et, à travers une analyse interprétative des mérites de la fonction et de la signification du même, il remet en question l'identité de la nature humaine dans le temps et l'espace. Il est notoire que Lévy-Bruhl était hanté par la théorie de Tylor sur l'animisme et par la loi des trois états de Comte. Il utilisait l'idée de « primitifs » comme une possibilité de distinguer à la fois la logique et la distance historique qui séparent l'expérience homogène du Même de l'hétérogénéité et du caractère prélogique de l'Autre. Malinowski, en revanche, avait plus d'imagination, en dépit de sa croyance, partagée avec Lévy-Bruhl, que les humains peuvent être de simples objets scientifiques. Il substitua l'idée d'une fonction organique du système social au déterminisme du passage d'une connaissance prélogique à une connaissance logique. Ce faisant, Malinowski défendait l'idée d'une possibilité

443. Bronislaw Malinowski, 1970, p. 49.

radicale, celle de l'utilisation et de la référence à des outils conceptuels tels que la règle autonome, la norme sociale, et l'épistémologie et la singularité des systèmes culturels régionaux.

Il devient plus clair désormais que les voix dénonçant depuis les années vingt jusqu'aux années cinquante l'historicité du Même et son scientisme, répudient en réalité les stratégies et les recherches anthropologiques « antihistoriques » dès lors qu'il est question des communautés africaines. Ces voix s'opposent notamment aux démarches politiques d'acculturation⁴⁴⁴. Afin d'échapper à ces contraintes idéologiques, certaines d'entre elles décidèrent crânement d'affirmer que tout dans l'expérience humaine était à la fois historique et culturel. Elles ne faisaient que tirer les enseignements d'une mutation épistémologique à partir des marges de la pensée de Malinowski. Dans les faits, cette rupture a conduit d'une curiosité indécente à propos du caractère mystérieux de l'Autre à la déclaration suivante de Paul Veyne (à laquelle auraient pu souscrire Herskovits, Lévi-Strauss, Vansina, Ajayi ou Cheikh Anta Diop) : « Les Romains [...] ont existé d'une manière aussi exotique et aussi quotidienne à la fois que les Tibétains, par exemple, ou les Nambikwara, ni plus, ni moins; si bien qu'il devient impossible de les considérer plus longtemps comme une sorte de peuple valeur⁴⁴⁵. »

444. Voir Immanuel Wallerstein, « The Evolving Role of the Africa Scholar in African Studies », 1983.

445. Paul Veyne, *L'inventaire des différences*, Paris, Éditions du Seuil, p. 8, cité par Paul Ricoeur, *Temps et Récit. Le temps raconté*, Paris, Seuil, 1985, p. 213, note n° 1.

La panacée de l'Altérité

Jean-Paul Sartre dans le rôle du philosophe africain

Le singe descendrait-il de l'homme ?
– Certains l'ont cru ; mais ce n'est pas exactement cela. Singes et hommes sont des rameaux différents, qui ont évolué, à partir d'un certain point, dans des directions divergentes...

Pierre Boulle, *La Planète des singes*

Jusqu'aux années vingt, le cadre des études africaines dans son ensemble était cohérent avec la logique d'un champ épistémologique et ses expressions sociopolitiques de la conquête. Même les réalités sociales telles que l'art, les langues ou la littérature orale, qui auraient pu constituer une introduction à l'altérité, furent écartées en faveur des théories de la similitude. À l'échelle sociale, ces sciences furent des outils venant en renfort d'une nouvelle organisation du pouvoir et de ses méthodes politiques de réduction, autrement dit, d'assimilation ou de souveraineté indirecte. Dans ce contexte, la négritude, un mouvement étudiant qui émergea dans les années trente à Paris, constitue une coterie littéraire en dépit de ses implications politiques. De plus, ces jeunes hommes, Aimé Césaire, Léon-Gontran Damas, Léopold Sédar Senghor, utilisaient la poésie principalement pour explorer et évoquer leur différence en tant que Noirs⁴⁴⁶.

446. Dorothy S. Blair, *African Literature in French*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976, p. 143-151 ; Lilyan Kesteloot, *Les écrivains noirs*

C'est Sartre qui en 1948 avec son essai *Orphée noir*, une introduction à l'*Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache* de Senghor, transforma la négritude en un événement politique majeur et une critique philosophique du colonialisme. Néanmoins, tout le monde s'accorderait à dire que la critique du colonialisme en Inde, qui débuta dans les années vingt, et l'influence grandissante du marxisme dès les années trente, ouvrirent une nouvelle ère et rendirent possibles de nouveaux types de discours, qui, du point de vue colonial, étaient à la fois absurdes et abjects. Parmi les plus originaux d'entre eux, on trouve le mouvement de la négritude, la cinquième conférence panafricaine et la création de Présence Africaine. Ces signes d'une volonté africaine de pouvoir finirent par conduire à des confrontations politiques et intellectuelles (conférences de Bandung, Paris et Rome). Dans les années cinquante, nous étions également témoins d'une critique radicale de l'anthropologie et de ses parti pris intrinsèques à l'égard des cultures non occidentales. Depuis lors a pris place un débat stimulant au sujet des humanités et des études africaines.

Dans sa préface à l'anthologie de Senghor, Jean-Paul Sartre rendit célèbres les voix de la négritude. Mais quelle ambiguïté à élever ainsi au rang de philosophe de la négritude l'existentialiste français ! Les ressources et la promesse d'une jeune idéologie se consacrant aux nécessités de l'autoredécouverte allaient être fondues dans un creuset très critique mais stérile malgré tout. Dans *Orphée noir*, Sartre présente des moyens pour la lutte contre l'idéologie dominante et affirme le droit des Africains de concevoir un nouveau mode de pensée, de discours et de vie. Ce qu'il propose est bien plus qu'un génial jeu de contraires (dont aurait pu se satisfaire Senghor). « Aujourd'hui ces hommes noirs

nous regardent et notre regard rentre dans nos yeux : des torches noires, à leur tour, éclairent le monde et nos têtes blanches ne sont plus que de petits lampions balancés par le vent⁴⁴⁷. » Sartre va plus loin. C'est avec passion qu'il établit des paradigmes qui permettraient aux Noirs colonisés d'assumer le contrôle d'eux-mêmes⁴⁴⁸. « C'est l'efficacité seule qui compte », « La classe opprimée doit prendre d'abord conscience d'elle-même », « Cette prise de conscience est exactement le contraire d'une redescende en soi : il s'agit de reconnaître, dans et par l'action, la situation objective du prolétariat », Un juif, Blanc parmi les Blancs, peut nier qu'il soit juif, se déclarer un homme parmi les hommes. Le Nègre ne peut nier qu'il soit Nègre ni réclamer pour lui cette abstraite humanité incolore⁴⁴⁹. » Sartre spécifie même la signification exacte de la révolte des Nègres :

« Le Noir qui revendique sa négritude dans un mouvement révolutionnaire se place d'emblée sur le terrain de la Réflexion, soit qu'il veuille retrouver en lui certains traits objectivement constatés dans les civilisations africaines, soit qu'il espère découvrir l'Essence noire dans le puits de son cœur⁴⁵⁰. »

La négritude qu'il affirme et célèbre de la sorte est simultanément le « triomphe du narcissisme et [le] suicide de Narcisse, tension de l'âme au-delà de la culture, des mots et de tous les faits psychiques, nuit lumineuse du non-savoir ».

447. Léopold Sédar Senghor, *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, précédée d'*Orphée noir* par Jean-Paul Sartre, Paris, Presses universitaires de France, 5^e édition, 1985 (1948), p. 9.

448. Voir Francis Jeanson, « Sartre et le monde noir », *Présence Africaine*, n° 7, 1949.

449. Jean-Paul Sartre, *Orphée noir*, dans *Anthologie de la nouvelle poésie nègre*, p. 12-14.

450. *Ibid.*, p. 15.

Aussitôt après cette célébration, il prévient que cette négritude ne peut ni être suffisante ni vivre éternellement. Elle est faite pour être rejetée, dépassée. Parmi les ruines de l'ère coloniale, ses rhapsodes doivent de nouveau retravailler leurs chants, reformuler leurs mythes, et les remettre au service et à la disposition de la révolution du prolétariat.

On pourrait dire d'*Orphée noir* que s'il corrigeait les excès théoriques potentiels de l'idéologie de la négritude, il le faisait de manière très autoritaire, contrecarrant toutes les autres orientations possibles du mouvement. Dans le même temps, il assujettissait la générosité de cœur et d'esprit des militants à la ferveur d'une philosophie politique. Sartre, dans les années quarante et cinquante, défendait, au nom de l'engagement, l'exigence morale de devoir choisir son camp politique. Une part importante de *L'Être et le Néant* est consacrée à la tension entre le *pour-soi* et le *pour-autrui*. Désormais Sartre se dédiait à l'analyse des conséquences concrètes de cette dialectique telle qu'illustrée par les systèmes coloniaux⁴⁵¹. Il est à mettre au crédit de Senghor de ne pas avoir été assommé par les arguments et la vision péremptoire de ce premier théoricien de la négritude dont il avait suscité l'enthousiasme : il avait demandé à Sartre une chappe pour célébrer la négritude ; il reçut un linceul.

Quoi qu'il en soit, *Orphée noir* représente un moment idéologique majeur, peut-être l'un des plus importants. Il donne à voir les potentialités de la révolution marxiste et le rejet du colonialisme et du racisme : « Le nègre, nous l'avons dit, se crée un racisme antiraciste. Il ne souhaite nullement dominer le monde : il veut l'abolition des privilèges ethniques d'où qu'ils viennent ; il affirme sa solidarité avec les opprimés de toute couleur. Par conséquent la notion subjective, existentielle, ethnique de négritude « passe », comme l'indique Hegel, dans celle – objective,

451. Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1943.

positive, exacte – de prolétariat⁴⁵². » Ce que fit Sartre fut d'imposer philosophiquement la dimension politique d'une négativité dans l'histoire coloniale. Il s'agissait là d'un passage obligé pour les Africains. En soulignant la relativité et les pêchés de l'expansionnisme occidental, il donna un sens et de la crédibilité à tous les signes d'opposition au colonialisme et exigea une nouvelle compréhension de la portée de la violence dans les colonies. Par conséquent, les conférences panafricaines, le mouvement de non-coopération de Gandhi, et le parti politique Néo-Destour qui naissait en Tunisie apparaissaient comme des présages dialectiques et optimistes pour le futur : ils pouvaient influencer les vies des colonisés et nourrir également de manière fondamentale la possibilité de sociétés nouvelles.

Cette évolution du statut de colonisé à celui d'indépendant, du règne de droit divin à la libération, peut sembler ne pas avoir de lien avec l'anthropologie en particulier ou avec les études africaines en général. C'est pourtant bien le cas. En premier lieu, *Orphée noir* fut dans une large mesure responsable de l'essor en Afrique francophone de la négritude littéraire dans les années 1950⁴⁵³. Une *littérature engagée*⁴⁵⁴, une littérature hautement politique, reprenait les positions fondamentales de Sartre concernant l'autonomie politique et spirituelle africaine. Cette nouvelle génération d'auteurs nés entre 1910 et 1920 comprend entre autres Cheikh Anta Diop, Bernard Dadié, René Depestre, Frantz Fanon, Keita Fodeba, Camara Laye et Ferdinand Oyono. Deuxièmement, les intellectuels noirs, francophones notamment, lisaient Sartre, discutaient de ses positions anticoloniales et en règle générale lui accordaient leur soutien. Fanon est en désaccord avec Sartre, mais

452. Jean-Paul Sartre, *Orphée noir*, dans *Anthologie de la nouvelle poésie nègre*, p. 40.

453. Dorothy S. Blair, *African Literature in French*, 1976 ; Claude Wauthier, *L'Afrique des Africains, inventaire de la négritude*, 1964.

454. NDT, en français dans le texte original.

il fournit un très bon exemple de son influence. Fanon accuse Sartre de trahison car Fanon ne croit pas que « la négritude est vouée à s'abolir ». Quelques années plus tard, dans *Les damnés de la terre*, le théoricien antillais applique avec fermeté le principe dialectique de Sartre et affirme sans ambages : « Il n'y aura pas de culture noire », « le problème Noir est un problème politique ».

D'autre part, il existe un lien entre cette *littérature engagée* noire et l'idéologie africaine de l'altérité. Dans *Orphée noir*, Sartre propose un paradigme marxiste. Les fondateurs de la négritude ne sont pas en désaccord avec lui sur ce point. Certains penseurs antillais, notamment Aimé Césaire, Étienne Lero, Jules Monnerot et Jacques Roumain, ont tous été à un moment de leur vie membres du Parti communiste. Mamadou Dia, Alioune Diop, Birago Diop, Jacques Rabemananjara et Senghor sont plutôt critiques du communisme, même lorsqu'ils sont socialistes comme c'est le cas de Senghor. Pour eux, le communisme n'est autre (pour reprendre la définition de Sartre) qu'un compagnon de voyage. Ils remettent en question l'importance excessive accordée au destin du prolétariat international et souhaitent déterminer une stratégie pour promouvoir la singularité de la culture africaine. À l'opposé de l'interprétation inflexible que donne Marx des relations entre les valeurs économiques et ce à quoi aspirent les gens dans la société, ils cherchent des moyens de réinventer un fondement sociohistorique aux sociétés africaines indépendantes⁴⁵⁵. D'où le postulat fondamental de l'idéologie africaine de l'altérité : l'histoire est un mythe.

Sartre est-il vraiment le guide inspiré de cette révolution ? Disons que Sartre, philosophe *in partibus* de la négritude, ou de manière figurée, Sartre comme « philosophe nègre », est un symbole. Depuis les années vingt, des auteurs tels que

455. Léopold Sédar Senghor, *Pierre Teilhard de Chardin et la politique africaine*, Paris, Seuil, 1962.

René Maran, André Gide ou Marcel Sauvage avaient critiqué l'entreprise coloniale. En anthropologie, des chercheurs tels que Maurice Delafosse, Léo Frobenius, Marcel Griaule et Théodore Monod avaient émis des opinions positives à l'égard des régimes sociaux africains. Et en 1947, on trouvait regroupés autour de la maison d'édition et de la revue *Présence Africaine*, et de son fondateur Alioune Diop, un nombre important d'intellectuels français. Georges Balandier, Albert Camus, Emmanuel Mounier, Paul Rivet, Gide et Monod, entre autres, confirmaient les implications politiques du caractère mythique de l'histoire coloniale⁴⁵⁶. Cependant Sartre opéra une synthèse cardinale. En rejetant à la fois la logique coloniale et l'ensemble de valeurs culturellement éternelles comme fondements de la société, son bref traité posait les bases philosophiques d'une perspective relativiste pour les études africaines.

Sartre n'influença pas nécessairement Georges Balandier ou Joseph Ki-Zerbo, pas plus qu'il ne guide tous les penseurs africains. Néanmoins, ses idées firent la lumière sur les courants et les questionnements nourrissant la recherche africaine. Son chemin de libération impliquait une nouvelle configuration épistémologique soumise à la raison dialectique⁴⁵⁷. C'est à partir de son interprétation, plutôt qu'à partir du communisme, que les deux traits caractéristiques des études africaines actuelles dégagés par Copans prennent sens : d'un côté, une critique radicale de l'impérialisme, et de l'autre un « renouveau marxiste » qui, dans les faits, s'est emparé de l'ensemble du domaine théorique des études africaines.

En dépit de l'importance du mouvement de la négritude, peu d'attention fut accordé aux liens existants entre son organisation

456. Jacques Rabemananjara, « Alioune Diop, le cénobite de la culture noire », *Hommage à Alioune Diop, fondateur de Présence Africaine*, Rome, Éditions des Amis de Présence Africaine, 1977.

457. Francis Jeanson, « Sartre et le monde noir », 1949.

textuelle, ses sources, et ses formes d'expression⁴⁵⁸. Nous savons, par exemple, que la négritude était une invention française, mais ignorions à quel point elle était essentiellement française⁴⁵⁹. On nous a dit que la littérature de la négritude apparaîtrait unifiée mais sa structure et son esprit s'inscrivent plus dans la continuité de sources européennes que de thèmes africains aisément identifiables⁴⁶⁰. L'ouvrage volumineux de Hauser⁴⁶¹ traite de ces questions et constitue probablement l'étude la plus complète à ce jour sur le mouvement de la négritude. La valeur de ce travail ne réside pas dans une quelconque nouvelle découverte, mais dans sa manière d'aborder les questions de la portée et des objectifs de la négritude. Selon Sartre, la négritude représente fondamentalement une tension entre le passé et le futur de l'homme noir. Par conséquent elle doit toujours être prête à se redéfinir. Comme le dit Hauser, elle revêt des formes mythiques exposant son sens sous les traits d'un *mot de passe* et sa philosophie comme une inversion et un renversement des thèses occidentales. Il en résulte un paradoxe : « Poètes pour les Noirs, les hommes de la négritude furent lus par des Blancs, poètes du présent, ils ne sont (ne seront) reçus que comme poètes du passé⁴⁶². » Bien que rédigés dans une langue littéraire, les écrits de la négritude révèlent un système idéologique et même, selon Sartre, « un projet révolutionnaire ». Ils commentent une *Weltanschauung*, interprètent un monde donné, dévoilent l'univers (*dire le monde*) et lui donnent une

458. Thomas Melone, *De la négritude dans la littérature négro-africaine*, Paris, Présence Africaine, 1962.

459. Stanislas Adotévi, *Négritude et négrologues*, 1972.

460. Albert Gérard, « Origines historiques et destin littéraire de la négritude », *Diogenes*, n° 48, 1964, p. 14-37 ; Roger Bastide, « Variations sur la négritude », *Présence Africaine*, n° 36, 1961.

461. Michel Hauser, *Essai sur la poétique de la négritude*, Lille, université de Lille-III, service de reproduction des thèses, 1982, 2 vols., 1003 pages.

462. *Ibid.*, p. 214.

signification (*signifier le monde*⁴⁶³). Cependant dans le même temps, parce qu'il s'agit d'un discours idéologique, la négritude prétend être une clé d'une nouvelle compréhension de l'histoire. Dès lors le problème de la responsabilité culturelle et politique du mouvement de la négritude⁴⁶⁴ apparaît de l'ordre d'une responsabilité que Hauser juge ambiguë. Lorsqu'il est question de l'orientation politique de la négritude, Hauser affirme que la négritude n'a pas été un mouvement révolutionnaire ni même, à l'exception de Césaire, un mouvement de révolte⁴⁶⁵. En outre, pour ce qui concerne ses conditions de possibilité, la négritude se trouve être le résultat d'influences multiples : la Bible, les ouvrages des anthropologues, et les écoles intellectuelles françaises (le symbolisme, le surréalisme, le romantisme, etc.), les héritages littéraires et les modèles littéraires (Baudelaire, Lautréamont, Rimbaud, Mallarmé, Valéry, Claudel, Saint-John Perse, Apollinaire, etc.). Hauser présente de nombreuses preuves des sources occidentales de la négritude et doute sérieusement de son caractère véritablement africain⁴⁶⁶.

Il devient immédiatement évident au regard de ces contradictions inhérentes à la négritude que la proposition de Sartre sur l'impasse du mouvement fait terriblement sens. À moins d'être compris comme des métaphores, les signes de l'altérité que la négritude a pu promouvoir en littérature, en philosophie, en histoire ou en sciences sociales, semblent renvoyer à des techniques de manipulation idéologique. René Depestre attire vigoureusement l'attention sur cela.

463. Thomas Melone, *De la négritude dans la littérature négro-africaine*, 1962 ; Lamine Diakhaté, « Le processus d'acculturation en Afrique noire et ses rapports avec la négritude », *Présence Africaine*, n° 56, 1965.

464. Léopold Sédar Senghor, *Liberté I : négritude et humanisme*, Paris, Seuil, 1964.

465. Michel Hauser, 1982, p. 443.

466. Michel Hauser, 1982, p. 523.

« Le péché originel de la négritude – et les aventures qui ont dénaturé son projet initial – lui vient de la fée qui la tint sur les fonts baptismaux : l'anthropologie. La crise qui a emporté la négritude coïncide avec les vents violents qui soufflent sur les célèbres *terrains* où l'anthropologie – qu'elle s'avoue culturelle, sociale, appliquée, structurale – avec des masques nègres ou blancs, a l'habitude de mener ses savantes enquêtes⁴⁶⁷. »

Les idéologies de l'altérité

Dans le sillage de la négritude, mais également en parallèle à ce mouvement voire à son encontre, se trouve l'affirmation de la pensée politique africaine. Elle visait initialement à la reconnaissance de *la personnalité nègre* et à l'obtention de certains droits sociopolitiques⁴⁶⁸. C'est plus tard seulement, dans les années cinquante, qu'elle appuya réellement des initiatives visant à l'indépendance africaine⁴⁶⁹. Il est communément admis d'y voir l'une des composantes majeures du nationalisme africain. L'autre composante est la résistance au colonialisme, qu'elle soit passive ou violente. Il est notable que ses partisans les plus illustres fassent partie des premiers et des mieux assimilés à la culture et à la pensée occidentales. En outre, on a quasiment l'impression que ces Africains occidentalisés rejetaient la nécessité de revenir à leurs propres sources et d'affirmer un droit à la différence⁴⁷⁰.

467. René Depestre, *Bonjour et adieu à la négritude* ; (suivi de) *Travaux d'identité*, Paris, Laffont, 1980, p. 83.

468. Claude Wauthier, *L'Afrique des Africains, inventaire de la négritude*, 1964.

469. Catherine Coquery-Vidrovitch et Henri Moniot, *L'Afrique noire de 1800 à nos jours*, Paris, Presses universitaires de France, 1974.

470. Lilyan Kesteloot, *Les écrivains noirs de langue française : naissance d'une littérature*, 1965 ; Claude Wauthier, *L'Afrique des Africains, inventaire*

Considérer cet éveil comme un tournant singulier dans l'histoire de l'Occident ne revient en aucun cas à le disqualifier. En 1957, Nkrumah publia son autobiographie. Il y expliquait dans quelle mesure les écrits communistes et socialistes, les théories politiques noires américaines (notamment celles développées par Marcus Garvey dans *The Philosophy and Opinions of Marcus Garvey*), et les réflexions de George Padmore sur le panafricanisme l'avaient influencé. Il ajoutait également qu'il avait beaucoup appris de Hannibal, Cromwell, Napoléon, Mazzini, Gandhi, Mussolini et Hitler. Senghor dévoila également ses propres orientations⁴⁷¹, écrivant à la première personne du pluriel afin d'inclure ses amis, les cofondateurs du mouvement de la négritude. S'ils pensaient nécessaire d'affirmer leur différence, c'était selon lui à cause des anthropologues et des Noirs américains. En outre, dans la période de l'entre-deux-guerres, ils furent les témoins privilégiés de la crise des valeurs occidentales. Sans oublier que leur récente découverte de Marx leur donnait des raisons de nourrir des rêves d'utopie.

L'explication proposée par Senghor est plausible. Jusqu'aux années soixante, l'anthropologie, l'idéologie noire américaine et le marxisme avaient une influence importante sur l'intelligentsia africaine. Par souci de concision, mentionnons ici comme points de référence essentiels trois types majeurs de contributions qui modifièrent progressivement la pensée et la pratique coloniales. En premier lieu, il y eut l'attachement d'anthropologues et de missionnaires aux valeurs africaines : par exemple, l'entreprise de Schmidt dans les années trente, et les recherches de Tempels, Griaule et Danquah dans les années quarante. De surcroît, les

de la négritude, 1964 ; Amady Aly Dieng, *Contribution à l'étude des problèmes philosophiques en Afrique noire*, Paris, Nubia, 1983.

471. Léopold Sédar Senghor, *Pierre Teilhard de Chardin et la politique africaine*, 1962.

contributions de chercheurs africains tels que Mulago⁴⁷² et Kagame⁴⁷³ défendaient l'idée d'une théodicée africaine ou de signes d'une religion naturelle. Tous soutenaient que les religions africaines étaient des expériences particulières et originales d'un savoir et d'une philosophie universels. Deuxièmement, il y eut des interventions de sociologues et d'historiens occidentaux. Raymond Michelet dans son essai *African Empires and Civilisations*⁴⁷⁴, ainsi que Basil Davidson et Georges Balandier dans leurs nombreuses publications, contestèrent des conceptions communément admises de « fossiles vivants » ou de « sociétés figées ». Troisièmement, il y eut l'« éveil » des intellectuels africains qui commencèrent à parler de leur passé et de leur culture et se confrontèrent au colonialisme et à ses principes fondamentaux, ou du moins le remirent en question⁴⁷⁵.

Cette rupture idéologique paraît sincère et l'était très probablement dans l'esprit des chercheurs qui y participèrent. Néanmoins, c'est un paradoxe magnifique, un sacrifice quasi illusoire de l'anthropologie appliquée. Elle est fondée sur deux principes fragiles : un renversement méthodologique et une discontinuité intellectuelle dans les études africaines. Dans leur mise en œuvre, plutôt que de s'ouvrir à un nouveau domaine, ces principes contribuèrent à confondre les perspectives de l'altérité et la signification de ce concept. La signification fait partie de l'Autre étudié et n'est révélée à la perception et donnée à la compréhension qu'à travers la réalité d'une expérience

472. Vincent Mulago, *L'union vitale bantu chez les Bashi, les Banyarwandas et les Barundi face à l'unité vitale ecclésiale*, thèse de doctorat, Rome, Propaganda, 1955.

473. Alexis Kagame, *La philosophie bantu-rwandaise de l'être*, 1956.

474. Raymond Michelet, « African Empires and Civilisations », dans *Negro Anthology*, Nancy Cunard (éd.), Londres, Wishart and Company, 1934.

475. Amady Aly Dieng, *Hegel, Marx, Engels et les problèmes de l'Afrique noire*, Dakar, Sankoré, 1979 ; Youssouf Mbargane Guissé, *Philosophie, culture et devenir social en Afrique noire*, Dakar, Nouvelles Éditions africaines, 1979.

concrète. Quant au discours sur cette signification, c'est toujours une projection et une idée transcendante qui ne peuvent être réduites à une appréhension par l'esprit. Enseigner, comme le firent Danquah, Davidson, Michelet ou Mulago, qu'il existe en Afrique des structures sociales organisées, des systèmes élaborés de rapports de production, et des univers hautement complexes de croyances, c'est avancer des propositions qui peuvent être éprouvées. Accumuler des commentaires ou des exégèses des cultures noires qui sont fondamentalement mystiques, religieuses et esthétiques, c'est déchiffrer un mythe probablement controversé et, dans tous les cas, spéculer sur ce qui n'est pas la signification immanente de l'objet étudié.

L'anthropologue ne semblait pas respecter l'immanence de l'expérience humaine et continua de mettre sur pied, au détriment de la science, des méthodes et des procédés de réduction idéologique : les expériences sociales concrètes étaient observées et interprétées à l'aune de la normativité d'un discours politique et de ses résolutions. Avec un Michelet et un Herskovits, la formation de nouvelles perspectives idéologiques dans le champ produisit un renversement : les expériences, les attitudes et les mentalités africaines devinrent des miroirs d'une richesse culturelle et spirituelle. Il n'y a là ni mystère ni scandale si nous acceptons l'idée que nous avons affaire à des discours qui traitent de l'expérience humaine et qui sont justifiés par une *épistémè*. Il me faudrait également énoncer clairement que nous ne cherchons pas à évaluer la valeur éthique des discours, mais simplement à identifier une généalogie du savoir. Les travaux de Michelet, de Davidson, de Balandier ou de Mulago ne transforment pas en profondeur la substance de l'objet, mais inversent plutôt, comme le fit Sartre philosophiquement, une méthode de narration et des techniques de description d'objet. Un basculement a eu lieu. Une nouvelle anthropologie a silencieusement mais fermement mis

en place ses normes fondamentales, à savoir la respectabilité et la cohérence interne de l'expérience et des systèmes africains, de même que ses règles pour leur intégration progressive dans la modernité.

Il est possible d'observer ce changement progressif dans certaines disciplines emblématiques : l'anthropologie, l'histoire et la pensée politique. En anthropologie, des recherches sur les lois traditionnelles furent menées par E. A. Ajisafe Moore, *The Laws and Customs of the Yoruba People* (1924) et Joseph Boakye Danquah, *Akan Laws and Customs* (1928). Des analyses des coutumes africaines furent publiées ; par exemple, *Les secrets des sorciers noirs* (1934) de Delobson, *Au pays des Fons : us et coutumes du Dahomey* (1938) de Maximilien Quénun, *Facing Mount Kenya* (1938) de Jomo Kenyatta, *The Akan Doctrine of God* (1944) de Joseph Boakye Danquah, et les excellents travaux de recherche de Kofi Abrefa Busia et Paul Hazoumé, respectivement, *The Position of the Chief in the Modern Political System of Ashanti*⁴⁷⁶ et *Le pacte du sang au Dahomey*⁴⁷⁷. Dans le champ de l'histoire, les contributions les plus remarquables au nationalisme africain furent *The Story of Vanished Negro Civilizations*⁴⁷⁸ (1954) de John Coleman De Graft-Johnson et *Nations nègres et culture* (1954) de Cheikh Anta Diop, dans lequel l'auteur analyse la notion de Hamites et les liens entre les langues et les civilisations égyptiennes et africaines.

C'est dans le domaine des essais politiques qu'un éveil manifestement progressiste affirma de plus en plus les principes

476. Kofi Abrefa Busia, *The Position of the Chief in the Modern Political System of Ashanti*, International African Institute, Oxford University Press, 1951.

477. Paul Hazoumé, *Le pacte du sang au Dahomey*, Paris, Travaux et mémoires de l'Institut d'ethnologie, 1937.

478. John Coleman De Graft-Johnson, *African Glory : The Story of Vanished Negro Civilizations*, New York, Praeger, 1954.

du nationalisme africain et de l'intégration internationale. Dans *Towards Nationhood in West Africa*⁴⁷⁹ (1928), J. William De Graft-Johnson envisageait encore le futur de l'Afrique de l'Ouest dans le contexte de l'Empire britannique. Mais neuf ans plus tard, Nnamdi Azikiwe, dans *Renascent Africa*⁴⁸⁰ (1937), était plus critique à l'égard des programmes coloniaux occidentaux. Il soulignait le fait que l'« Afrique renaissante » doit savoir que ses ancêtres « apportèrent des contributions incontestables à l'histoire » et il condamnait l'impérialisme et le militarisme. Des essais d'une importance majeure prirent en compte la résolution du cinquième congrès panafricain de Manchester (1945) qui déclarait : « Nous réclamons l'autonomie et l'indépendance pour l'Afrique noire », un thème central de *Towards Colonial Freedom*⁴⁸¹ (1947) écrit par Kwame Nkrumah, du *Discours sur le colonialisme* (1950) d'Aimé Césaire et de *Peau noire, masques blancs* (1952) de Fanon. Pour un grand nombre d'intellectuels africains, ces travaux ont été, et sont probablement toujours, des sources essentielles pour leur autonomie culturelle.

Dans sa thèse de doctorat (1965), Lilyan Kesteloot présentait une brève histoire des contacts avec les Noirs américains qui contribuèrent à l'éveil de la conscience chez les Africains⁴⁸². Léon-Gontran Damas, juste avant sa mort en 1978, soutint avec force cette thèse en faisant référence aux contributions de William Edward Burghardt Du Bois, de Langston Hughes, de Carter Woodson, de Countee Cullen, et plus particulièrement de

479. J. William De Graft-Johnson, *Towards Nationhood in West Africa*, Londres, Headley Brothers, 1928.

480. Nnamdi Azikiwe, *Renascent Africa*, Londres, Frank Cass & Company Limited, 1937.

481. Kwame Nkrumah, *Towards Colonial Freedom*, Londres, Heinemann, 1962.

482. Voir également George Shepperson, « Notes on Negro-American Influences on the Emergence of African Nationalism », *Journal of African History*, vol. 1, n° 2, 1960.

Mercer Cook, auteurs qu'il considérait tous comme des points de contact entre Noirs américains et Noirs africains⁴⁸³. À ces noms, Senghor ajoute Claude McKay et Richard Wright⁴⁸⁴.

Il est difficile de dire avec certitude dans quelle mesure l'engagement idéologique des Noirs américains eut un impact sur l'intelligentsia africaine. Cet engagement convergeait avec l'influence du mouvement marxiste et notamment celle du Parti communiste français qui, avant la Seconde Guerre mondiale, était la force la mieux organisée pour soutenir ouvertement la cause de l'homme noir. Un certain nombre d'intellectuels noirs francophones devinrent communistes, dont Aimé Césaire, Jacques Roumain, Étienne Lero et Jacques Stephen Alexis. D'autres, à l'instar de Nkrumah, Nyerere et Senghor, se rallièrent aux principes idéologiques du socialisme. Dans tous les cas, l'alliance avec les Noirs américains influença fortement les réflexions critiques des Noirs africains concernant la crise des valeurs occidentales. Elle révéla également des différences entre les circonstances sociohistoriques des deux mouvements. Une opposition était d'ores et déjà apparue au cours du deuxième congrès panafricain, en 1921, qui se déroula avec succès à Londres (28 août), Bruxelles (du 29 août au 2 septembre), et Paris (les 3 et 5 septembre). Questionnant l'histoire de la race noire, Du Bois avait, à la grande surprise de Blaise Diagne, plaidé pour le principe de la séparation des races et d'une évolution séparée. Mais Diagne imposa à l'assemblée le point de vue idéologique selon lequel « les Noirs et les hommes de couleur sont susceptibles d'un développement progressif permettant à la race arriérée d'atteindre l'état avancé des autres races⁴⁸⁵ ».

483. Léon-Gontran Damas, « The Last Public Statement of L.-G. Damas », *Hommage posthume à L.-G. Damas*, Paris, Présence Africaine, 1979, p. 247-254.

484. Léopold Sédar Senghor, *op. cit.*, 1962.

485. François Bontinck, « Mfumu Paul Panda Farnana (1888-1930), premier

Néanmoins, la plus grande influence sur la pensée africaine entre les années trente et les années cinquante fut celle du marxisme. Entre autres exemples significatifs de son impact, on peut citer le soutien que Sartre apporta au mouvement de la négritude en 1948 avec son essai, *Orphée noir*, la publication par Aimé Césaire du *Discours sur le colonialisme* en 1950, et la réunion à la Sorbonne, en 1956, du Premier Congrès international des écrivains et artistes noirs.

La même année certains intellectuels noirs déclarèrent publiquement souhaiter que le marxisme défendît leur cause et pas seulement l'inverse. Sous le coup de la frustration Aimé Césaire quitta le Parti communiste français (1956). Au cours de l'assemblée à la Sorbonne, le marxisme fut au centre des débats. Il fut suggéré d'établir une distance critique, qui n'entraînait pas un rejet total. Pour reprendre ce que déclarait Abdoulaye Ly, « autant serait absurde le refus aveugle du marxisme, autant serait funeste, pour l'évolution de l'Humanité, l'aliénation totale au système marxiste⁴⁸⁶ ». C'est cet état d'esprit qui, sous une forme différente, domina les débats durant la première rencontre des nationalistes non alignés à Bandung. En définitive, le principe de non-alignement serait transféré en politique.

En littérature⁴⁸⁷, cette position est principalement exprimée de trois façons : En premier lieu, en termes de domestication du pouvoir politique (Es'kia Mphahlele, Mongo Béti et Sembène Ousmane) ; ensuite, dans une critique de la vie coloniale (Chinua Achebe, Driss Chraïbi, Ferdinand Oyono) ; et enfin, dans la

(?) nationaliste congolais », dans *La dépendance de l'Afrique et les moyens d'y remédier*, V.-Y. Mudimbe, (éd.), Paris, Berger-Levrault, 1980, p. 604-605.

486. Abdoulaye Ly, *Les masses africaines et l'actuelle condition humaine*, Paris, Présence Africaine, 1956, p. 19.

487. Voir Janheinz Jahn, *A History of Neo-African Literature*, Londres, Faber and Faber, 1968.

célébration des sources de vie africaines (Aké Loba, Anas Sefrioui, Cheikh Hamidou Kane).

Il est intéressant de noter qu'un certain nombre de responsables politiques qui prirent le pouvoir en Afrique indépendante se déclarèrent promarxistes ou socialistes, ou, dans certains cas, définirent des procédés d'indigénisation du socialisme. Socialistes ou non, les chefs d'États africains, désireux de joindre la théorie à la pratique, ont publié énormément, peut-être même trop. À la fin des années cinquante, l'un des responsables politiques les plus prestigieux, Ahmed Sekou Touré, osa refuser la feuille de route progressive vers l'autonomie politique que proposait la France. En 1959, il publia plus d'un millier de pages sur ses projets socialistes pour le développement de la Guinée et la promotion de l'Afrique⁴⁸⁸. Aimé Césaire salua cette pensée « courageuse » et « dynamique⁴⁸⁹ ». Dans son inspiration, autant que dans ses perspectives, elle est proche de celle de Nkrumah. Avec la traduction de son autobiographie, l'influence de Nkrumah, déjà immense dans l'Afrique anglophone, toucha les pays francophones en 1960. Son travail rencontra un enthousiasme grandissant, dont le point culminant fut la réception donnée à son ouvrage *Le consciencisme*. Dans cet ouvrage, comme dans les autres, Nkrumah ralliait la fidélité au marxisme à la cause de la décolonisation et à la lutte contre l'impérialisme. Son ami Patrice Lumumba n'eut ni le temps de clarifier sa pensée ni celui de peaufiner ses essais⁴⁹⁰ qui furent publiés après sa mort. Sartre mit de nouveau son talent au service du nationalisme africain

488. Ahmed Sekou Touré, *Expérience guinéenne et unité africaine*, Paris, Présence Africaine, 1959 ; *Guinée, prélude à l'indépendance*, Paris, Présence Africaine, 1959 ; *République de Guinée*, Conakry, imprimerie Patrice Lumumba, 1959.

489. Aimé Césaire, « La pensée politique de Sékou Touré », *Présence Africaine*, n° 29, 1959-60.

490. Patrice Lumumba, *Le Congo, terre d'avenir, est-il menacé ?*, Bruxelles, Office de publicité, 1963.

en rédigeant l'introduction du livre de Jean Van Lierde sur la philosophie politique de Lumumba⁴⁹¹.

Un grand nombre d'autres dirigeants africains exposèrent leurs points de vue sur les problèmes complexes de l'Afrique indépendante. Les principales questions concernent l'administration de l'État ainsi que les moyens d'une libération économique. On peut citer Ahidjo⁴⁹² au Cameroun, Badian⁴⁹³ au Mali, Mamadou Dia⁴⁹⁴ au Sénégal et Kanza⁴⁹⁵ au Congo belge. Nyerere en Tanzanie prônait *l'ujamaa*⁴⁹⁶ (le communalisme) et Marien Ngouabi (Congo) insistait sur la nécessité d'appliquer un socialisme scientifique⁴⁹⁷. Cependant les chemins politiques empruntés, lorsqu'ils n'ont pas mené à des échecs cuisants, ont souvent causé de sérieux problèmes. Là où elle était autorisée, la contestation politique surgissait. Dans tous les cas, différentes écoles de pensée ont vu le jour ; d'où, par exemple, la satire et les polémiques ponctuant la parodie d'État nègre composée par Daniel Ewandé⁴⁹⁸. Ces écoles de pensée étaient revendiquées de façon cathartique, notamment dans les fictions des années

491. Jean Van Lierde, *La pensée politique de Patrice Lumumba*, Paris, Présence Africaine, 1963.

492. Ahmadou Ahidjo, *Contribution à la construction nationale*, Paris, Présence Africaine, 1964 ; *Nation et développement dans l'unité*, Paris, Présence Africaine, 1969.

493. Seydou Badian, *Les dirigeants africains face à leur peuple*, Paris, Maspero, 1964.

494. Mamadou Dia, *L'économie africaine*, Paris, Presses universitaires de France, 1957 ; *Nations africaines et solidarité mondiale*, Paris, Presses universitaires de France, 1960.

495. Thomas Kanza, *Le Congo à la veille de son indépendance*, Bruxelles, Les Amis de Présence Africaine, 1959 ; *Propos d'un Congolais naïf*, Bruxelles, Les Amis de Présence Africaine, 1959.

496. Julius Kambarage Nyerere, *Ujamaa : Essays on Socialism*, Londres, Oxford University Press, 1968.

497. Marien Ngouabi, *Vers la construction d'une société socialiste en Afrique*, Paris, Présence Africaine, 1975.

498. Daniel Ewandé, *Vive le président ! La fête africaine*, Paris, Albin Michel, 1968.

soixante-dix, à travers des attaques portées contre l'incompétence et les abus des nouveaux administrateurs africains. Le sujet de l'impitoyable exploitation coloniale est remplacé par une thématique sociopolitique originale : « Nous sommes, dans l'ensemble, responsables de nos malheurs⁴⁹⁹. » Les exemples de ce type prolifèrent dans les œuvres littéraires de Kwei Armah, Kofi Awoonor, Cameron Duodu, Ahmadou Kourouma, Tierno Monenembo, Ngugi Wa Thiong'o et Tati-Loutard.

L'africanisation de Marx

En réalité, le tableau politique offert par l'Afrique après 1965 est alarmant. Les régimes autoritaires se sont multipliés, les règles et les normes de la démocratie ont été bafouées ou rejetées⁵⁰⁰. Des dictatures politiques ont été imposées. Certains leaders charismatiques sont tombés dans les oubliettes. Touré fut isolé dans sa dictature et Nkrumah, contesté et injurié, mourut en exil⁵⁰¹. Senghor demeurerait un modèle. Néanmoins il choisit de destituer Mamadou Dia, son opposant, dont les idées économiques étaient considérées dans les années soixante comme un complément nécessaire à la métaphysique de la négritude de Senghor. Il s'agissait pour lui de garantir la sécurité du cheminement africain vers le socialisme⁵⁰². Couvert d'honneurs, mais critiqué de plus

499. Christian Casteran et Jean-Pierre Langellier, *L'Afrique déboussolée*, Paris, Plon, 1978 ; Jean-Claude Pomonti, *L'Afrique trahie. Essais*. Paris, Hachette, 1979.

500. Peter Claus Wolfgang Gutkind et Immanuel Wallerstein, *The Political Economy of Contemporary Africa*, Beverly Hills, Sage, 1976 ; Gwendolen Margaret Carter et Patrick O'Meara, *African Independence : The First Twenty-Five Years*, Bloomington, Indiana University Press, 1985 (1963).

501. Erica Powell, *Private Secretary (Female)/Gold Coast*, New York, St. Martin's Press, 1984.

502. Stéphane Kachama-Nkoy, « De Karl Marx à Pierre Teilhard de Chardin

en plus par la nouvelle génération, Senghor dut lutter pour rendre tous ses travaux accessibles⁵⁰³. Dans le même temps il continuait, envers et contre tout, à définir la négritude comme une valeur de dialogue et d'ouverture et d'explicitier ses choix humanistes en faveur de politiques socialistes et d'une économie fondée sur une lecture africaine de Marx⁵⁰⁴. Nyerere, durant ces années, apparaît également comme l'un des penseurs politiques les plus crédibles.

En dépit des problèmes capitaux posés par son adaptation au contexte africain, le socialisme semblait être la doctrine la plus populaire. Ses partisans les plus illustres sont Fanon, Senghor et Nyerere. L'Antillais Franz Fanon, marxiste éprouvé, mais bon connaisseur également de Hegel, Kierkegaard, Nietzsche et Sartre, exprima son soutien à la révolution africaine dans *Peau noire, masques blancs*, *Les damnés de la terre* et *Pour la révolution africaine*⁵⁰⁵. Son engagement se fonde sur une appréhension concrète de la dialectique hégélienne. L'aliénation engendrée par le colonialisme constitue la thèse, les idéologies africaines de l'altérité (personnalité nègre et négritude) l'antithèse et la libération politique devrait être la synthèse. La similarité avec l'analyse de Sartre dans *Orphée noir* est saisissante. Cependant, Fanon qui était probablement plus soucieux des détails et des contradictions pratiques parce qu'il les connaissait mieux, provenait d'une « colonie », était lui-même noir, et participa

dans la pensée de L. S. Senghor et Mamadou Dia », *Civilisations*, vol. 13, n° 1/2, 1963, p. 98-121.

503. Léopold Sédar Senghor, *Liberté I : négritude et humanisme*, Paris, Seuil, 1964 ; *Liberté II : nation et voie africaine du socialisme*, Paris, Seuil, 1971 ; *Liberté III : négritude et civilisation de l'universel*, Paris, Seuil, 1977 ; *Liberté IV : socialisme et planification*, Paris, Seuil, 1983.

504. Léopold Sédar Senghor, *Pour une relecture africaine de Marx et d'Engels*, Dakar-Abidjan, Nouvelles Éditions africaines, 1976.

505. Franz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952 ; *Les damnés de la terre*, Paris, Maspero, 1961 ; *Pour la révolution africaine*, Paris, Maspero, 1969.

activement à la révolution algérienne. Contrairement à Sartre, il pouvait traiter un éventail plus large de questions.

L'aliénation du colonialisme induisait tant le fait objectif d'une dépendance totale (économique, politique, culturelle et religieuse) que le processus subjectif d'autovictimisation du dominé. Le colonisé intériorise les stéréotypes raciaux imposés, notamment dans ses attitudes vis-à-vis de la technologie, de la culture et de la langue. La personnalité nègre et la négritude semblent être les seuls moyens de remettre en cause cette thèse, et Fanon expose l'antithèse en termes de symboles antiracistes. La négritude devient le signe de résistance émotionnelle et intellectuelle à l'idéologie de la supériorité blanche. Dans le même temps, elle revendique une authenticité qui finit par s'exprimer comme un refus radical : le rejet de l'humiliation raciale, la rébellion contre la rationalité de la domination et la révolte contre l'ensemble du système colonial. Cette violence symbolique se transforme *in fine* en nationalisme et conduit par conséquent à une lutte politique de libération. La synthèse est la conjonction entre, d'une part, la « conscience nationale » et la « *praxis* politique », et d'autre part, les contradictions créées par les classes sociales existantes : la bourgeoisie nationale, le prolétariat, le sous-prolétariat et la paysannerie.

Là où Fanon distingue l'analyse d'une lutte de libération (première phase) de l'instauration du socialisme (deuxième phase), Senghor tend à définir le socialisme africain comme une simple étape d'un processus complexe qui commence avec la négritude et qui a pour perspective une civilisation universelle. Il souligne trois moments majeurs : la négritude, le marxisme et la civilisation universelle.

(a) La négritude est la « chaleur » d'être, de vivre et de participer à une harmonie naturelle, sociale et spirituelle. Elle sous-entend également d'assumer certaines positions fondamentales : le fait que le colonialisme a dépersonnalisé les Africains et

que par conséquent la fin du colonialisme devrait promouvoir l'épanouissement personnel des Africains. Dès lors, la négritude est simultanément une thèse existentielle (Je suis ce que j'ai décidé d'être) et une entreprise politique. Elle induit également une orientation politique : d'entre toutes les méthodes européennes, le socialisme semble être la plus utile à la fois pour une réévaluation culturelle et un développement sociopolitique.

(b) Le marxisme, pour Senghor, est une méthode. Afin de l'utiliser de manière appropriée, le penseur sénégalais dissocie le marxisme comme humanisme du marxisme comme théorie de la connaissance. Le premier offre une explication convaincante de la notion d'aliénation à travers sa théorie du capital et de la valeur. Il dénonce le scandale de la transformation capitaliste des êtres humains en simples moyens de production et en étrangers *vis-à-vis* du produit de leur travail. Pour cette raison, Senghor accepte sans hésiter les conclusions du marxisme dans la mesure où elles indiquent une reconnaissance des droits naturels des humains, qui sont et doivent rester des agents libres et des créateurs de culture. « Nous sommes des socialistes », écrit Senghor, « Cela signifie que nous n'excluons ni Marx ni Engels de nos sources, que nous partions de leurs œuvres, comme des "socialistes utopistes", que nous y ajouterons les œuvres de leurs successeurs et commentateurs.⁵⁰⁶ » Pour Senghor, le marxisme en tant que théorie de la connaissance n'en constitue pas moins un problème. C'est une chose d'utiliser des schémas pour analyser et comprendre la complexité des formations sociales, mais c'en est une autre d'accepter l'idée que les complexités sociales coïncident universellement avec le concept de lutte des classes et expriment le besoin de rejeter la religion.

506. Léopold Sédar Senghor, *Nation et voie africaine du socialisme*, Paris, Présence Africaine, 1961, p. 42-43.

(c) La négritude et l'humanisme marxiste ne sont, selon Senghor, que des étapes d'une démarche dialectique dynamique vers une civilisation universelle. Senghor interprète des hypothèses de Pierre Teilhard de Chardin et fonde ses idées d'une civilisation universelle sur les lois de l'évolution. Il pense que le passage de micro-entités à des entités plus complexes et *in fine* à la conscience donne à voir une loi naturelle. Cela impliquait au moins trois thèses essentielles : le principe de développement de tous les êtres humains, le principe d'harmonie dans le développement et l'existence de Dieu comme nécessité naturelle. Senghor pense que certaines valeurs africaines fondamentales sont bien représentées dans cette perspective : nommément l'idée de communauté, le principe d'harmonie entre les êtres humains en constante évolution et la nature changeante, et finalement, la vision de l'univers comme totalité.

L'influence de Senghor sur la pensée africaine contemporaine, notamment dans les pays francophones, est considérable. L'écrivain sénégalais, tout comme le Ghanéen Nkrumah, ne s'autorisait pas à rester neutre. De tous les penseurs africains du ^{xx}e siècle, il aura probablement été le plus célébré et le plus complimenté, mais également le plus dénigré et le plus insulté, notamment par la génération actuelle des intellectuels africains. Il est notable que Soter Azombo-Menda et Martin Enobo Kosso dans leur manuel de philosophie africaine, se sentent obligés d'expliquer la présence de Senghor dans leur choix de textes. « Sa pensée a exercé sur les intellectuels noirs une influence telle qu'il serait regrettable d'ignorer ses principales thèses ou de les passer sous silence par sectarisme ou parce qu'on se sent incapable d'en discuter⁵⁰⁷. » Inclure Senghor dans un manuel de philosophie africaine nécessite-t-il de telles justifications ?

507. Soter Azombo-Menda et Martin Enobo Kosso, *Les philosophes africains par les textes*, Paris, Nathan, 1978, p. 28.

Il convient de souligner que Senghor est devenu un mythe qui ne cesse d'être discuté. Il est vrai que la critique, africaine notamment, a vu principalement en Senghor l'avocat de thèses antagonistes répandues qui, sorties de leur contexte, pouvaient sembler rejoindre les perspectives de certains théoriciens racistes : l'émotion nègre face à la raison hellénistique ; la logique intuitive du Nègre dans la participation, face à la pensée analytique de l'Européen dans l'exploitation ; ou encore le Nègre-Africain, personne sensible et ayant le sens du rythme, assimilé à l'Autre par sympathie, qui peut dire « Je suis l'autre... donc je suis ». Sur cette base, Senghor a été accusé de chercher à développer un modèle détestable de séparation des vocations entre l'Afrique et l'Europe, entre les Africains et les Européens⁵⁰⁸. Cela me semble tout à fait faux. On peut comprendre la philosophie de Senghor à travers une simple déclaration provocatrice qu'il fit devant le Parti socialiste sénégalais en juillet 1963 : « En définitive, ce qui manque à trop de fonctionnaires, c'est la conscience de notre pauvreté et l'imagination créative, je veux dire l'esprit du débrouillard⁵⁰⁹. »

Le socialisme de Nyerere est probablement le plus pragmatique d'entre tous les socialismes africains⁵¹⁰. Son postulat essentiel a été énoncé en termes simples. Dans l'expression « socialisme africain », le mot le plus important n'est pas socialisme mais *africain*. En d'autres termes, selon Nyerere, un Africain n'a pas besoin de se convertir au socialisme ou à la démocratie, puisque traditionnellement sa propre expérience est socialiste et démocratique :

508. Marcien Towa, *Léopold Sédar Senghor : négritude ou servitude*, 1971 ; Wole Soyinka, *Myth, Literature and the African World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976.

509. Léopold Sédar Senghor, *Liberté IV : socialisme et planification*, 1983, p. 152.

510. William Redman Duggan et John R. Civile, *Tanzania and Nyerere*, New York, Orbis, 1976.

« Le véritable socialiste africain ne considère pas une classe d'hommes comme ses frères et une autre comme ses ennemis naturels. Il ne forme pas une alliance avec les "frères" pour exterminer les "non-frères". Il considère tous les hommes comme ses frères, comme membres de sa famille ne cessant de s'agrandir. Dès lors, l'*ujamaa* ou "le sentiment d'appartenance à une famille" (*familyhood*), décrit notre socialisme⁵¹¹. »

L'*ujamaa*, ou le communalisme, rejette tant le capitalisme (qui « vise à construire une société heureuse sur la base de l'exploitation de l'homme par l'homme ») que le socialisme doctrinaire (qui « vise à construire sa société heureuse sur une philosophie du conflit inévitable entre l'homme et l'homme »). Pour Nyerere, l'*ujamaa* signifie en premier lieu la création d'une nouvelle société, une nation, fondée sur le modèle traditionnel de la famille. Ensuite, pour aller au-delà de la nation, le projet socialiste impliquait un développement constant du communalisme pour tous les peuples⁵¹².

La *Déclaration d'Arusha*, émise par le parti de Nyerere en 1967, rendit plus explicite le programme de Nyerere. Elle présentait le credo du parti, sa charte socialiste, la politique d'autonomie, la philosophie d'appartenance et un communiqué officiel au sujet des leaders socialistes. La logique de l'*ujamaa* est présentée dans son credo. Dans la première partie, sont décrites les valeurs primordiales (le partage, l'égalité, le rejet de l'aliénation et de l'exploitation de l'homme par l'homme, etc.). Dans la deuxième partie, sont exposés ses principaux objectifs politiques sous la forme de conclusions idéologiques : premièrement, l'indépendance de la nation, mais une nation socialiste gouvernée par un gouvernement

511. Julius Kambarage Nyerere, *Ujamaa : Essays on Socialism*, 1968, p. 27.

512. William Redman Duggan et John R. Cville, *op. cit*, 1976, p. 188-96.

socialiste ; deuxièmement, la coopération avec des pays africains et l'engagement à libérer et à unifier l'Afrique ; et troisièmement, l'amélioration des conditions d'égalité de vie dans la nation et par conséquent la nationalisation des moyens de production et le contrôle politique des champs de production.

La poursuite de la construction d'une nouvelle société africaine a conduit sur d'autres pistes également. Tant la vision de l'unité politique propre à Nnamdi Azikiwe que le fédéralisme pragmatique défendu par Obafemi Awolowo dans *Path to Nigerian Freedom*⁵¹³ ont des partisans. La philosophie politique de Nkrumah est toujours populaire partout sur le continent, et plus particulièrement son concept de révolution sociale décrit dans *I Speak of Freedom*⁵¹⁴ et le matérialisme du *Consciencisme*, qui déploie un système sociopolitique impliquant le dialogue et la possibilité de réconcilier des forces antagonistes et de les orienter vers un changement social positif. Malheureusement, lorsqu'on regarde avec le recul le régime de Nkrumah au Ghana, on pourrait penser que tout n'était que rhétorique. Nkrumah était un excellent théoricien marxiste, mais une fois au pouvoir, il devint un mauvais politicien et se transforma rapidement en un dictateur. Le mieux que nous puissions dire est qu'il a simplement échoué à mettre ses théories en pratique. Néanmoins son héritage théorique demeure, dérangeant et stimulant pour la nouvelle génération de marxistes africains en quête de paradigmes de changement révolutionnaire et de dynamisme culturel. À une échelle plus large, on peut toujours éprouver de l'admiration pour sa critique de l'ouvrage de George Padmore, *Panafrikanism or Communism*, ses réflexions sur l'unité du continent et la pertinence de ses analyses du néocolonialisme⁵¹⁵.

513. Obafemi Awolowo, *Path to Nigerian Freedom*, Londres, Faber and Faber, 1947.

514. Kwame Nkrumah, *I Speak of Freedom*, Londres, Heinemann, 1961.

515. Kwame Nkrumah, *Towards Colonial Freedom*, Londres, Heinemann,

J'ai le sentiment que de manière générale le nouveau courant critique en Afrique se concentre sur la portée idéologique de l'échec des sociétés africaines contemporaines. Dans les pays francophones, la critique est portée dans un contexte de contradictions sociopolitiques au présent, qui trouvent leurs racines à la fois dans l'expérience précoloniale et coloniale, comme le fait par exemple Pathé Diagne dans *Pouvoir politique traditionnel en Afrique occidentale*⁵¹⁶, et Guy Landry Hazoumé avec son ouvrage *Idéologies tribalistes et nation en Afrique. Le cas dahoméen*⁵¹⁷. Étant donné les circonstances, un grand nombre de penseurs sont enclins à réévaluer le socialisme africain et insistent sur l'utilité d'appliquer les enseignements marxistes d'une façon plus systématique. Majhemout Diop avança cette idée dans son livre *Contribution à l'étude des problèmes politiques en Afrique noire*⁵¹⁸. Osende Afana appliqua avec brio les perspectives marxistes à la situation économique de l'Afrique de l'Ouest dans *L'économie de l'Ouest africain. Perspectives de développement*⁵¹⁹. Le courant marxiste semble toujours être dynamique, comme le montrent les écrits d'auteurs tels que Diagne, Hountondji et Marien Ngouabi, ainsi que les choix idéologiques officiels des régimes de l'Angola, du Bénin, du Congo, de l'Éthiopie et du Mozambique. Le *Journal Des marxistes africains* créé récemment est également un signe du

1962 ; *Neo-Colonialism : The Last Stage of Imperialism*, Londres, Heinemann, 1965.

516. Pathé Diagne, *Pouvoir politique traditionnel en Afrique occidentale. Essai sur les institutions politiques précoloniales*, Paris, Présence Africaine, 1967.

517. Guy Landry Hazoumé, *Idéologies tribalistes et nation en Afrique. Le cas dahoméen*, Paris, Présence Africaine, 1972.

518. Majhemout Diop, *Contribution à l'étude des problèmes politiques en Afrique noire*, Paris, Présence-africaine, 1959.

519. Osendé Afana, *L'économie de l'Ouest africain. Perspectives de développement*, Paris, François Maspero, 1966.

renouveau marxiste en Afrique. Il est parvenu à rassembler des intellectuels en provenance de tout le continent et déclare que sa mission est de « fournir une plate-forme pour la pensée marxiste afin de procurer cet élément le plus indispensable aujourd'hui pour permettre à l'Afrique de renverser la domination impérialiste et l'exploitation capitaliste⁵²⁰ ».

En revanche, et ce principalement en Afrique de l'Ouest, d'autres chercheurs continuent de donner la priorité aux questions qui ont été posées encore et encore à propos de la tradition. Mamadou Dia, par exemple, avec ses travaux sur l'humanisme islamique⁵²¹, rejoint Amadou Hampaté Bâ et Boubou Hama, les survivants prestigieux d'un ancien groupe qui, depuis les années trente, a continué d'invoquer le traditionalisme et l'islam comme sources efficaces de régénération⁵²².

Les courants actuels donnent l'impression que l'Afrique des années quatre-vingt est en train de revivre les crises des années cinquante. Afin de créer des mythes qui donneraient un sens à ses espoirs de progrès, l'Afrique semble hésiter entre deux sources principales, l'une marxiste et l'autre traditionaliste, et se préoccuper sans fin des preuves de la supériorité du Même sur l'Autre et des possibles vertus de la relation inverse. Cependant un courant distinct et controversé se développe depuis 1954, la date de publication de *Nations nègres et culture* de Cheikh Anta Diop. Pour beaucoup, ce courant apparaît comme la seule alternative raisonnable au désordre présent. Utilisant le marxisme comme faire-valoir, il cherche à étudier la tradition africaine en

520. *Journal of African Marxists*, n° 4 : 3, 1983 ; voir également Amady Aly Dieng, *Hegel, Marx, Engels et les problèmes de l'Afrique noire*, 1979.

521. Mamadou Dia, *Essais sur l'islam*, vol. 1, *Islam et humanisme*, Dakar, Nouvelles Éditions africaines, 1977 ; *Essais sur l'islam*, vol. 2, *Socio-anthropologie de l'islam*, Dakar, Nouvelles Éditions africaines, 1979.

522. Louis Brenner, *West African Sufi : The Religious Heritage and Spiritual Search of Cerno Bokar Saalif Taal*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1984.

profondeur, affirmant l'unité culturelle de l'Afrique précoloniale, la parenté linguistique et le passé historique commun⁵²³. Les enquêtes savantes de Diop, secondées par les travaux du Congolais Théophile Obenga⁵²⁴ et du Camerounais Mveng⁵²⁵, visent à donner à l'Afrique le bénéfice moral d'être le berceau de l'humanité et d'avoir influencé l'histoire de l'ancienne Égypte et celles des civilisations européennes. Néanmoins, ces mythes potentiellement mobilisateurs pourraient-ils fournir, comme Diop l'espérait, les bases d'un nouvel ordre politique en Afrique⁵²⁶ ?

523. Cheikh Anta Diop, *Nations nègres et culture*, Paris, Présence Africaine, 1954 ; *L'Afrique noire précoloniale*, Paris, Présence Africaine, 1960 ; *Antériorité des civilisations nègres*, Paris, Présence Africaine, 1967 ; *Civilisation ou Barbarie*, Paris, Présence Africaine, 1981.

524. Théophile Obenga, *L'Afrique dans L'Antiquité*, Paris, Présence Africaine, 1973.

525. Engelbert Mveng, *Les sources grecques de l'histoire négro-africaine*, 1972.

526. Cheikh Anta Diop, *L'unité culturelle de l'Afrique noire*, Paris, Présence Africaine, 1960.

Chapitre IV

Edward Wilmot Blyden : héritage et questionnements

Les ambiguïtés d'une alternative idéologique

Toute ma vie, politiquement, je me suis fait de la bile. J'en induis que le seul Père que j'ai connu (que je me suis donné) a été le Père politique.

Roland Barthes, par Roland Barthes

Dans sa préface à l'ouvrage *Selected Letters of Edward Wilmot Blyden*⁵²⁷ (LET, 1978), correspondances rassemblées par Hollis Ralph Lynch, L. S. Senghor célèbre Blyden comme le « principal précurseur de la *négritude* et de la *personnalité africaine*⁵²⁸ ». Le père de la négritude pense qu'un siècle avant l'émergence de l'esprit de l'idéologie africaine moderne, Blyden en faisait la promotion. Avant tout parce que Blyden traitait « à la fois des vertus de la négritude et des moyens appropriés d'exemplifier ces vertus : par le biais des recherches universitaires, des styles de

527. Hollis Ralph Lynch (éd.), *Selected Letters of Edward Wilmot Blyden*, New York, KTO Press, 1978.

528. *Ibid.*, p. 15-22.

vie et de la création culturelle ». Ensuite, parce qu'« en stimulant une « révolution des mentalités » », Blyden tentait de « conduire les Nègres-Américains à cultiver ce qui était « authentiquement » leur : leur « personnalité africaine » [...] et prônait déjà la méthode qui est la nôtre aujourd'hui : trouver ses racines dans les valeurs de la *négritude*, tout en demeurant ouverts à celles des civilisations non africaines ». Enfin, parce qu'en tant que « véritable homme universel », Blyden « croyait déjà, comme nous le croyons aujourd'hui, que tout progrès dans une civilisation ne peut venir que d'un mélange des cultures ». Lynch, auteur d'une biographie de Blyden, rejoint Senghor sur ce point et écrit que « le concept moderne de *négritude* [...] peut trouver dans les écrits de Blyden des racines historiques respectables⁵²⁹ ». Il souligne également l'influence de Blyden sur des idéologues tels que le Nigérian Nnamdi Azikiwe et le Ghanéen Kwame Nkrumah, et déclare que « Blyden fut le père idéologique de l'idée d'unité de l'Afrique de l'Ouest : « il insuffla le nationalisme dans les territoires individuels », et son idéologie « pan-nègre fut indubitablement l'ancêtre le plus important du panafricanisme⁵³⁰ ».

Originaire de Saint-Thomas, une île des Antilles danoises, Edward Wilmot Blyden (1832-1912) s'installa en Afrique de l'Ouest en 1851 et devint rapidement l'un des plus minutieux spécialistes des questions africaines. Résident permanent au Libéria et en Sierra Léone, il vit les premières heures du partage de l'Afrique, étudia l'arrivée des colons européens sur la côte ouest, et observa l'établissement progressif du règne colonial. Il fut l'auteur de plusieurs ouvrages.

Il n'est pas de mon intention de présenter une interprétation exégétique de l'œuvre de Blyden, ni d'offrir une nouvelle lecture

529. Hollis Ralph Lynch, *Edward Wilmot Blyden: Pan-Negro Patriot 1832-1912*, Londres, Oxford University Press, 1967, p. 252.

530. *Ibid.*, p. 249-50.

de sa vie et de ses réalisations. Ce qui m'intéresse ici est une question pratique dans le champ précis de l'histoire des idéologies africaines : dans quelle mesure pouvons-nous adhérer aux déclarations de Senghor et de Lynch faisant de Blyden le précurseur de la négritude et de la « personnalité africaine » ? Par conséquent, je « n'interpréterai » pas les thèses de Blyden du point de vue des données historiques désormais accessibles, mais me concentrerai plutôt sur leur portée et leurs limites, et les resituerai si nécessaire dans leur « atmosphère idéologique ». Il me faudra par conséquent décrire les signes et les symboles de l'idéologie de Blyden tels qu'exposés dans des textes comme *Vindication of the Negro Race* (VNR, 1857), *Liberia's Offering* (LO, 1862), *The Negro in Ancient History* (NAH, 1869), *Liberia : Past, Present and Future* (LPPF, 1869), *Christianity, Islam and the Negro Race* (CINR, 1888), et *Africa and the Africans*⁵³¹ (AA, 1903). Les thématiques de *Christianity, Islam and the Negro Race* me serviront de cadre d'organisation. Ce livre qui est un recueil hétérogène de textes variés (articles, discours, critiques) est l'ouvrage principal de Blyden⁵³². Des extraits de ses lettres ajoutent de la subjectivité à certaines des thèses les plus formelles de Blyden.

Dans cette première partie, je présenterai la thèse de Blyden sur la colonisation et son interprétation de la « condition du Nègre » ; dans la suivante, je montrerai comment il voit les Africains et définit sa propre philosophie politique. Ma

531. Edward Wilmot Blyden, *A Vindication of the African Race : Being a Brief Examination of the Arguments in Favor of African Inferiority*, Monrovia, G. Killian, 1857, repris dans *Liberia's Offering*, 1862, p. 31-64 ; *Liberia's Offering*, New York, John A. Gray, 1862 ; *The Negro in Ancient History*, Washington, McGill and Witherow, 1869 ; *Liberia : Past, Present, and Future*, Washington, M'Gill & Witherow, 1869 ; *Christianity, Islam and The Negro Race*, Londres, 1887, Nouvelle édition, Edinburgh University Press, 1967 ; *Africa and Africans*, Londres, C. M. Phillips, 1903.

532. Voir Hollis Ralph Lynch, *Edward Wilmot Blyden : Pan-Negro Patriot 1832-1912*, 1967, p. 73-78.

conclusion sur son héritage est une tentative de synthèse critique et examine les attitudes raciales et le « prophétisme » de Blyden. Elle propose une interprétation critique des déclarations de Senghor et de Lynch. La méthode utilisée est simple. Le travail de Blyden n'est pas analysé en tant que signe ou symbole de quelque chose d'autre, mais seulement à l'aune de ses propres densité et limites spirituelles, puisqu'il révèle ses propres irréductibilité et spécificité. Dans le même temps, puisque ce travail fut produit dans un contexte historique donné et un climat intellectuel singulier, j'ai jugé pertinent de reformuler sa « passion » à la manière de Foucault, à l'égal d'un simple discours-objet.

Au regard de la situation personnelle de Blyden, un Caribéen noir à qui il fut refusé de suivre des études aux États-Unis et qui s'expatria au Libéria⁵³³, il est possible de comprendre que ses idées concernant la colonisation expriment des prises de positions à la fois racialistes et nationalistes visant à accomplir un type particulier de révolution sociale. Le 20 avril 1860, il écrivit au sujet du Libéria à William Gladstone, alors chancelier britannique de l'Échiquier : « Cette petite république, implantée là dans un grand état de faiblesse, est sans doute destinée, par la providence de Dieu, à révolutionner une fois pour toutes l'ensemble de cette région de l'Afrique⁵³⁴. » Cependant, dans une lettre écrite le 9 juin de la même année au révérend John L. Wilson, secrétaire correspondant de l'*American Board of Commissioners for Foreign Missions* (Conseil américain des délégués aux missions étrangères) de l'Église presbytérienne aux États-Unis d'Amérique, Blyden parle de « contribuer vivement à faire tout ce qui est possible pour établir la respectabilité de ma race ». Il souhaite plus particulièrement que son entreprise de promotion de

533. Blyden, LO, p. 8 ; Lynch, 1967, p. 73.

534. Blyden, LET, p. 30.

l'« *Alexander High School* » à Monrovia contribuera à « résoudre en partie » ce problème concernant les aptitudes des Nègres :

« Le problème essentiel à résoudre est de savoir si les hommes noirs, dans un contexte favorable, peuvent gérer leurs propres affaires [...] avec efficacité. Pour peu qu'ils soient efficaces et couronnés de succès, les efforts produits désormais au sein d'*Alex High School* contribueront-ils à résoudre en partie ce problème ? Et, d'autre part, si ces efforts échouent, l'impression d'un problème insoluble sera-t-elle d'autant plus renforcée, et la morosité qui pèse depuis si longtemps sur la race gagnera-t-elle en densité ? Dans ce cas, que je sois éternellement rejeté par la race noire, et condamné par les Blancs, si je ne lutte pas de toutes mes forces, si je n'engage pas toute mon énergie à contribuer à résoudre un problème d'une telle ampleur⁵³⁵. ».

Nous pourrions concentrer notre attention sur ce signe : un besoin explicite de surcompensation transformé en une volonté de puissance. Mais cette volonté pour « le progrès de la race » est en grande partie déterminée par un objectif apologétique. Car, comme le donne à entendre Blyden à la fin de son traité sur le Nègre dans l'histoire ancienne, « nous pensons qu'à l'instar des descendants de Cham qui avaient pris part [...] à la fondation des villes et à l'administration du gouvernement, les membres de la même famille, évoluant en d'autres circonstances, auront un rôle important dans le final de ce drame prodigieux⁵³⁶ ». À cet égard, il nie toute présence culturelle positive des Blancs en Afrique et insiste fréquemment sur le fait que seuls les peuples noirs peuvent transformer le continent. Cependant il préconise

535. Blyden, LET, p. 31.

536. Blyden, NAH, p. 28.

solennellement la colonisation comme l'un des moyens possibles de transformation.

La compréhension qu'a Blyden du processus d'ouverture de l'Afrique à la présence blanche est ambiguë :

« Le désir moderne d'une connaissance plus précise de l'Afrique n'est pas qu'une vulgaire opinion : il s'agit là de l'élan philanthropique visant à élever les masses de ce continent vers leur véritable rang parmi les forces intellectuelles et morales du monde ; mais il s'agit également du désir commercial d'ouvrir ce vaste pays aux entreprises marchandes⁵³⁷. »

En cela réside la « mission civilisatrice ». Il fait souvent référence de manière positive aux premières années de l'esclavage : « Le commerce des esclaves était considéré comme un remarquable moyen de civiliser les Noirs, une sorte d'institution missionnaire. » Les Africains n'étaient à cette époque « pas simplement endoctrinés par les principes du christianisme, mais on leur enseignait les arts et les sciences ». « La relation entre les Européens et les Africains en ces temps frustes, était celle existante entre un gardien et son *protégé*⁵³⁸. »

Blyden avait certainement connaissance des atrocités commises par les Belges au Congo. Cependant sa position déclarée au sujet de l'entreprise du roi Léopold en Afrique était que « tout le monde se fie aux visées philanthropiques et à la réussite pratique et commerciale du roi des Belges dans la tâche ardue et coûteuse qu'il a entreprise au Congo⁵³⁹ ». Dans son ouvrage *Africa and Africans*, écrit en 1903, il célébrait Léopold et les Belges comme les agents de « la Providence » pour la régénération du continent

537. Blyden, CINR, p.95.

538. Blyden, LPPF, p. 7-8.

539. Lynch, 1967, p. 208.

et ajoutait que le « châtement pour leurs méfaits ne pourra être que l'œuvre de Dieu⁵⁴⁰ ». Cependant la même année, dans une lettre adressée à John Holt, il était absolument furieux au sujet « des manières horribles de procéder au Congo ». Comparant Léopold à un pharaon mythique et monstrueux, il soulignait que le roi et ses conseillers « portent le sceau de la malédiction de Dieu⁵⁴¹ ».

Blyden dirigeait sa réflexion également sur les intérêts commerciaux, deuxième justification à ses yeux de la colonisation. Il pensait que le projet européen de colonisation de l'Afrique était un investissement économique, car cela déterminerait « l'extension de la prospérité de l'Europe » :

« Au cours de leurs avides expéditions, les explorateurs ont découvert que l'Afrique possède la plus haute capacité de production, en termes de matières premières, des divers articles réclamés par les pays civilisés. Les Anglais et les Français, ainsi que les Allemands, sont désormais à la lutte dans une concurrence intense pour les trésors cachés de ce continent⁵⁴². »

Nous pouvons supposer que Blyden eut vent de la découverte d'or en Rhodésie dans les années 1860 par l'Allemand Karl Mauch. Cette découverte, dont les colons d'Afrique du Sud parlèrent beaucoup, devint le symbole du trésor africain dans les années 1870 lorsqu'elle fut relayée par la presse européenne. Cependant, Blyden mettait l'accent sur une théorie économique pour expliquer la ruée vers l'Afrique :

540. Blyden, AA, p. 45 ; Lynch, 1967, p. 209.

541. Lynch, 1967, p. 474.

542. Blyden, CINR, p. 120.

« L'Europe déborde des productions matérielles de son propre génie. Des marchés étrangers importants, qui consommaient auparavant ces productions, leur ferment désormais leurs portes. L'Afrique semble fournir le seul débouché de taille, et le souhait est de rendre les marchés du Soudan facilement accessibles à Londres, Manchester et Liverpool. Les usines en déclin du Lancashire attendent un nouveau souffle de vie et d'énergie à travers le développement d'un commerce inédit et inépuisable avec les masses d'Afrique centrale⁵⁴³. »

C'est une explication classique du milieu du xx^e siècle, mais qui fut écrite alors que ce dernier touchait à sa fin. La prétendue « époque de la petite Angleterre » anti-impérialiste du dernier quart du xviii^e siècle semble n'être qu'un fantasme⁵⁴⁴. Dans le sillage de la thèse de Jean-Baptiste Say sur l'équilibre économique de l'offre et de la demande, et de son approbation par John Stuart Mill et Bentham, quasiment tous les économistes britanniques défendirent la colonisation comme le meilleur outil de développement économique et social sur le sol anglais. L'une des théories les plus élaborées, la doctrine de la colonisation systématique d'Edward Gibbon Wakefield, mettait l'accent sur l'extension du « capital foncier » ou des « champs de production » comme solution à la « redondance » du capital et du travail en Angleterre. Pour Wakefield, comme pour la plupart des principaux théoriciens de cette époque (à l'instar de Robert Torrens et Robert John Wilmot-Horton), l'acquisition de colonies était, pour reprendre les termes de Mill, « la meilleure affaire

543. Blyden, CINR, p. 95.

544. Voir Alice Denny, John Gallagher et Ronald Edward Robinson, *Africa and the Victorians : The Climax of Imperialism in the Dark Continent*, New York, St. Martin's Press, 1961 ; Archibald Paton Thornton, *The Imperial Idea and its Enemies*, Londres, Macmillan, 1959, William L Langer, *The Diplomacy of Imperialism 1890-1902*, New York, Alfred A. Knopf, 1951.

dans laquelle on puisse engager les capitaux d'un vieux et riche pays⁵⁴⁵ ». Ses avantages les plus manifestes étaient supposés être : en premier lieu, l'expansion du champ de la production et de l'emploi et, par conséquent, la possibilité de créer de nouvelles richesses ; deuxièmement, une solution au problème du chômage en déplaçant les populations outre-mer, et en les intégrant à de nouveaux domaines d'activité ; et troisièmement, une extension organique des marchés par le biais de l'exportation de biens manufacturés et de l'importation de denrées alimentaires et de matières premières.

Blyden semble être conscient de ces objectifs coloniaux⁵⁴⁶, tout en acceptant dans le même temps les « intentions humanitaires » de l'Europe, « et son éventail d'ornements visant à civiliser, enseigner et exalter⁵⁴⁷ ». Voilà un homme qui est fondamentalement un politicien. Il admire l'Empire britannique et se dit « familier du caractère et du tempérament des hommes qui, pour le bonheur de l'humanité, prennent la tête du gouvernement ». Il se réjouit sincèrement de « l'esprit et des desseins du gouvernement impérial » qui, selon un certain M. Bosworth Smith, qu'il cite, exerce « un règne désintéressé et non violent, bienveillant et énergique, sage et juste ». En outre, il éprouve un respect amical envers les colons britanniques en Afrique de l'Ouest qui « ont compté parmi leurs responsables politiques, notamment au cours des vingt dernières années, quelques-uns des meilleurs représentants de l'esprit anglais⁵⁴⁸ ». Pour ce qui concerne la présence française en Afrique de l'Ouest, il dit que « la France fournit sa part d'effort pour pacifier l'Afrique de l'Ouest, améliorer sa situation matérielle,

545. John Stuart Mill, *Principes d'économie politique*, Léon Roquet, 1894, chapitre XI.

546. Lynch, 1967, p. 191-209.

547. Blyden, CINR, p. 338.

548. *Ibid.*, p. 298-99.

et créer la possibilité d'un progrès permanent aux fils du sol » : « un travail absolument nécessaire, et convenant parfaitement au génie de la race celte ». L'Allemagne apporte « sa contribution bénéfique » et les Allemands « prennent part avec intelligence, énergie et capital⁵⁴⁹ ».

Blyden ne paraît pas désapprouver la colonisation européenne. En 1896, il affirme toujours que les Britanniques « devraient avoir une préséance incontestable en ce qui concerne les territoires et l'influence politique en Afrique de l'Ouest⁵⁵⁰ ». Lorsque Frederick Lugard quitta son poste en 1906, Blyden exprima ses « très profonds regrets » au proconsul colonial : « Parmi la longue liste de gouverneurs britanniques en Afrique qui ont mérité d'amples remerciements de leur pays et des populations autochtones, l'opinion universelle vous dira « félicitations, poursuivez votre ascension⁵⁵¹ ». » Néanmoins, il y a une certaine ambivalence dans l'éloge rendu par Blyden à la colonisation européenne. Par exemple, il écrivit en 1878 à Thomas Fowell Buxton :

« La mission civilisatrice et évangélisatrice de votre pays ne sera jamais menée à bien par le commerce et les parades militaires, ni par les seules écoles, mais par l'incarnation de ces grands principes de justice et d'humanité inculqués par le Grand Enseignant que vous prétendez vénérer, mais qui, il est triste de le dire, sont encore loin d'être compris ou appliqués concrètement par les nations chrétiennes dans leurs relations avec les races plus faibles⁵⁵². »

Dans *Christianity, Islam and the Negro Race*, Blyden s'appesantissait sur la langue anglaise comme ressource éducative pour

549. Lynch, 1967, p. 201-201.

550. Lynch, 1967, p. 197 ; Blyden, LO, p. 25.

551. Blyden, LET, p. 484.

552. *Ibid.*, p. 272.

les Africains. « Dans la langue anglaise, comme au cœur d'une grande mer centrale, tous les cours d'eau du passé et du présent ont déversé, et déversent encore leurs contenus variés⁵⁵³. » Il considérait l'anglais comme « la langue de la conquête, pas d'une conquête physique, mais morale et intellectuelle⁵⁵⁴ ». Il regrettait seulement que sur les rivages occidentaux, l'anglais, comme toutes les autres langues européennes, s'est « présentée à la plus grande partie des peuples natifs associée au libertinage, au pillage et à la cruauté, et dépourvue de tout lien avec les choses spirituelles⁵⁵⁵ ». En réalité, la logique de l'argument de Blyden est manifeste : il privilégie la langue anglaise et la colonisation comme moyens de greffer « l'ensemble du progrès européen sur le conservatisme et la stagnation africains⁵⁵⁶ ». Dans ses propres termes :

« Les Africains autochtones, comme tous les peuples d'Orient ou des Tropiques, ne voient aucune raison ou vertu au surcroît de travail, tant qu'ils ont assez pour subvenir à leurs besoins. Mais ils savent imiter. Et comme la langue anglaise est diffusée dans leur pays, vivifiée par son implantation sur le continent américain [...] les autochtones seront éduqués sans s'en rendre compte ; et, en dépit de leurs prédispositions héréditaires et de leur environnement, ils travailleront, non pas, dès lors, afin de jouir du repos, la *dolce farniente*, mais pour être capables d'abattre plus de travail, et de poursuivre des buts plus élevés⁵⁵⁷. »

Ce qui est en jeu ici est une thèse sur le caractère perfectible des « sauvages », qui était très répandue dans les milieux européens et les

553. Blyden, LO, p. 109.

554. Blyden, CINR, p. 368.

555. *Ibid.*, p. 68.

556. *Ibid.*, p. 300.

557. *Ibid.*, p. 368.

publications académiques depuis le siècle des Lumières⁵⁵⁸, ainsi que le thème idéologique de la responsabilité anglo-saxonne, une perspective qui favorisa l'épopée des explorations au XIX^e siècle. Il est manifeste que Blyden ne doute pas de la nécessité de « régénérer » l'Afrique⁵⁵⁹. Il partage de toute évidence la conviction de Livingstone, déclinée en de nombreuses variantes dans quasiment tous les comptes rendus anglo-américains des explorations en Afrique : « C'est sur la race anglo-américaine que repose l'espoir de liberté et de progrès pour le monde⁵⁶⁰. » Blyden reconnaît les accomplissements de la colonisation sous mandat britannique, et envisage l'expérience coloniale britannique comme le meilleur modèle pour le développement de la civilisation : « Grâce à ce système de gouvernement clairvoyant qui protège les droits, la liberté, la vie et la propriété de chaque individu, quelle que soit sa race ou sa religion, les populations ont fait un pas en avant vers la civilisation et le bien-être⁵⁶¹. »

Il est important de garder à l'esprit le principe général suivant : Blyden considère la colonisation comme un moyen d'élever les Africains à la civilisation et pense que, si possible, cette démarche doit être menée à bien en anglais. En tant qu'explication théorique de la conquête de l'Afrique, elle ne diffère pas, à ce niveau, des justifications philanthropiques de Léopold II, roi des Belges : « la disparition de l'esclavage et la mise en œuvre d'une civilisation d'élite⁵⁶² ». Elle ne se démarque pas non plus des objectifs d'une multitude d'organisations coloniales. Dans son discours prononcé lors de l'anniversaire de l'*American Colonization Society* en 1883, Blyden loua la fervente curiosité de ces associations qui « mettaient toutes

558. Voir Charles H. Lyons, *To Wash an Aethiop White*, 1975.

559. Blyden, LO, p. 5, 28.

560. Voir Dorothy Hammond et Alta Jablow, *The Myth of Africa*, 1977.

561. Blyden, CINR, p. 218.

562. Blyden, CINR, p. 348.

leurs ressources à disposition de l'exploration et du progrès de l'Afrique⁵⁶³ ». Il s'agissait d'organisations telles que l'Association internationale pour l'exploration et la civilisation de l'Afrique centrale, créée en 1876 ; en Italie, l'Association nationale pour l'exploration de l'Afrique ; en Espagne, l'Association nationale pour l'exploration de l'Afrique ; la Société allemande pour l'exploration de l'Afrique équatoriale, fondée en 1872 ; la Société africaine de Vienne, fondée en 1876 ; L'association hongroise pour l'Afrique créée en 1877 ; le Comité national suisse pour l'exploration et la civilisation de l'Afrique centrale, etc. Toutes ces associations, écrivait Blyden, prennent part au « désir d'une plus grande connaissance précise de l'Afrique », à un « élan philanthropique pour soulever les masses de ce continent vers la place qu'ils méritent », et à un « désir commercial d'ouvrir ce vaste pays aux entreprises marchandes⁵⁶⁴ ».

La particularité de la théorie de la colonisation défendue par Blyden réside dans le postulat que l'ouverture et le développement du continent doivent être menés par des Noirs. En 1855, dans une longue lettre adressée à Samuel Rowe, administrateur colonial de Sierra Leone, il exposait les aspects fondamentaux de sa théorie concernant la colonisation. L'intérêt de l'Europe « désormais tournée vers l'Afrique » constitue un commencement idéal, puisqu'il s'agit là, selon lui, de « la raison première de la civilisation et du progrès ». « Il est réjouissant de constater que l'Angleterre prend conscience de ses droits justes et équitables à jouir des avantages commerciaux ou impériaux que ces pays peuvent procurer. » Sur la base de ses « travaux en lien avec la république du Libéria, et dans une moindre mesure avec la colonie de Sierra Leone », il donna des conseils sur la manière d'imposer un nouveau « système » aux « autochtones » :

563. *Ibid.*, p. 94.

564. *Ibid.*, p. 95.

« le plus efficace est bien évidemment l'annexion avec une perspective de supervision et de surveillance régulières des territoires annexés ». Cependant il insistait sur le fait que « des colonies de Noirs civilisés en provenance d'Amérique » était la meilleure stratégie politique ; « le moyen le plus efficace de répandre la civilisation dans toute l'Afrique intertropicale⁵⁶⁵ ». Blyden était convaincu que « seuls les Nègres seront capables d'expliquer les Nègres au reste de l'humanité⁵⁶⁶ ». Pour lui, le cas du Libéria était exemplaire, et le signe le plus patent de ce dont il avait la certitude. Il évoqua dans « Hope for Africa » (1862) « l'accomplissement d'un plan divin » :

« Il y a quinze mille Africains civilisés et christianisés désireux de mener à bien la double mission consistant à établir et maintenir une nationalité indépendante, et à présenter l'Évangile aux innombrables masses d'hommes barbares et non évangélisés⁵⁶⁷. »

C'est une idée qu'il maintint jusqu'à la fin de sa vie. Il conviait avec la même conviction les Noirs américains à émigrer en Afrique. Les motifs qu'il avançait étaient parfois financiers, parfois psychologiques, et attestent également de sa préoccupation concernant la « régénération » de ces immigrants potentiels. Il exprime cette idée de manière claire dans une lettre du 3 septembre 1877 adressée à William Coppinger, secrétaire de l'*American Colonization Society* :

« Je serais ravi si vous pouviez attirer l'attention des Africains aux États-Unis sur ces deux faits :

565. Blyden, LET, p. 349-55.

566. Blyden, CINR, p. 263.

567. Blyden, LO, p. 19.

1 – Leur terre d'origine est dotée d'une richesse immense, qui, s'ils n'en profitent pas rapidement, sera l'objet de convoitise d'autres qui occuperont sans doute les meilleurs sols.

2 – Ils ne pourront véritablement devenir des hommes et prétendre à l'égalité que lorsqu'ils auront établi un lien avec le Libéria ou une nation nègre instaurée dans les règles de l'art⁵⁶⁸. »

Je me permets de souligner ici que Blyden avait une compréhension assez restrictive de ce qu'il entendait par *Noirs*. Il ne souhaitait pas avoir en Afrique « des populations de sang mêlé⁵⁶⁹ » qui, selon lui, « ne développent jamais une approche rigoureuse du travail ». Paradoxalement, ce racisme évident est fondé sur la pensée européenne qu'il était censé contester. Dans une lettre à Charles T. Geyer, il déclare ouvertement que « le rapatriement des Noirs civilisés de l'hémisphère occidental est indispensable au travail de développement de l'Afrique⁵⁷⁰ ».

En dépit d'hypothèses aussi claires, sa réflexion accordait une grande place au caractère mystérieux de l'Afrique : Elle est un sphinx et « doit enfin résoudre sa propre énigme⁵⁷¹ ». En d'autres termes, l'Europe doit abandonner « l'idée de régénérer l'Afrique par le biais des colonies de ses propres sujets⁵⁷² », parce qu'« une colonisation profitable pour les Blancs, doit se faire sous des climats dans lesquels l'hiver ou le temps froid apportent leurs influences saines et régénératrices au corps et à l'esprit⁵⁷³ ». Blyden appuyait son raisonnement sur une série de précédents

568. Blyden, LET, p. 260.

569. Voir par exemple Blyden, LET, p. 174, 271, 315.

570. Blyden, LET.

571. Blyden, CINR, p. 127.

572. *Ibid.*, p. 349.

573. *Ibid.*, p. 349.

historiques⁵⁷⁴, et citait Henry Morton Stanley qui écrivait que « les régions équatoriales de l'Afrique ont pendant des années défié l'islam, le christianisme, la science et le commerce[...] là, se tient la civilisation, si souvent perplexe, pestant contre le barbarisme et la sauvagerie qui oppose à ses efforts une telle barrière impénétrable⁵⁷⁵ ». Il mettait également l'accent sur les infortunes des colonisateurs : les Européens ne peuvent pas survivre en Afrique⁵⁷⁶ ; ils meurent ou deviennent malades physiquement et dérangés mentalement⁵⁷⁷. En somme, « l'obstacle majeur à l'influence à grande échelle des Européens en Afrique est le climat. Cette barrière est insurmontable depuis la Haute Antiquité⁵⁷⁸ ». Dans la lettre qu'il envoie à Frederick Lugard en 1906, il donnait la même explication.

« Le principe de «l'homme de terrain⁵⁷⁹ », aussi applicable soit-il sous des climats plus cléments, ne doit pas toujours servir de référence lorsqu'il est question d'Afrique intertropicale. Là-bas, la *main d'œuvre* est très importante. En règle générale, les Européens ne préservent pas leur état mental normal, voire, peut-être, leur équilibre psychique, au-delà de six mois passés sous l'influence de ce climat⁵⁸⁰. »

Par conséquent, seuls les Noirs pouvaient coloniser et réformer l'Afrique. Par Noirs, il entendait « Américains civilisés et Antillais d'origine africaine ».

574. *Ibid.*, p. 358.

575. *Ibid.*, p. 345.

576. *Ibid.*, p. 128.

577. *Ibid.*, p. 263.

578. *Ibid.*, p. 341.

579. NDT, *The man on the spot*, littéralement l'homme-sur-le-champ.

580. Blyden LET, p. 484 (les italiques sont miennes).

Blyden avait d'étranges opinions concernant l'esclavage, comme sa croyance selon laquelle dans les premières années « il s'agissait d'une déportation d'une terre de barbarisme vers une terre de civilisation⁵⁸¹ ». Son point de vue sur les Noirs américains était également surprenant. Il écrivait par exemple, que l'Afrique n'a jamais perdu les meilleures couches de sa population. En règle générale, ceux qui étaient déportés appartenaient aux « couches criminelles et serviles⁵⁸² ». Néanmoins, il continuait de louer les Noirs américains et leurs capacités, et les considérait comme des sauveurs potentiels de l'Afrique. Il pensait qu'ils « n'ont jamais eu besoin de l'aiguillon d'une quelconque organisation d'hommes blancs pour diriger leur attention vers la terre de leurs ancêtres⁵⁸³ ». Poussant sa réflexion jusqu'à son terme, il insistait sur la particularité de cette colonisation possible et de ses conséquences raciales :

« Dès lors, le Nègre exilé dispose d'une famille en Afrique. L'Afrique est sienne, s'il le souhaite. Il peut passer outre. Il peut considérer être dépourvu de tout droit sur le continent ; mais cela ne transformera pas ses relations à ce pays, ou ne diminuera pas sa légitimité à y prétendre⁵⁸⁴. »

« Il est en effet impossible de ne pas compatir avec le Nègre intelligent, dont l'imagination, éveillée par les perspectives et les possibilités offertes sur ses terres [Amérique] de naissance, le rend désireux de rester et de profiter de ses luttes futures et de ses gloires futures. Mais il souffre toujours de nombreux inconvénients⁵⁸⁵. »

581. Blyden, LO, p. 156.

582. Blyden, CINR, p. 126.

583. *Ibid.*, p. 100.

584. *Ibid.*, p. 124.

585. *Ibid.*, p. 125.

« En raison de leur liberté et de leur meilleure éducation, les descendants d'Afrique [en Amérique] commencent à se sentir régénérés. Ils commencent à sentir que ce n'est qu'en Afrique qu'ils trouveront le milieu propice à leur véritable occupation⁵⁸⁶. »

À New York, Philadelphie, Baltimore, Harrisburg et dans d'autres villes encore, Blyden prêcha devant des « congrégations de Noirs » au cours de l'été 1862, affirmant : « Désormais, alors que les Européens se tournent vers nos terres d'origine, les Africains de l'hémisphère occidental ne devraient-ils pas tourner leur regard de ce côté-là également ? » ; « Nous ne devrions pas nous contenter de vivre parmi d'autres races, par le simple fait de leur permission ou de leur tolérance » ; « Nous devons construire des États nègres » ; « La nationalité africaine est ce dont nous avons profondément besoin, et Dieu nous dit, par sa providence, qu'il a établi la terre devant nous, et nous invite à nous élever et à en prendre possession⁵⁸⁷ », etc. La perspective est raciale ; son fondement est raciste :

« En Amérique nous voyons à quelle rapidité s'assimilent les personnes en provenance de toute l'Europe ; [...] les Nègres, les Indiens et les Chinois, qui n'appartiennent pas à la même famille, se rejettent les uns les autres, et sont rejetés également par les Européens. Les éléments antagonistes sont en contact, mais refusent de s'unir, et jusqu'à maintenant aucun composant suffisamment puissant pour les contraindre à s'unir n'a été trouvé⁵⁸⁸. »

586. *Ibid.*, p. 125.

587. Blyden, LO, p. 75-76.

588. *Ibid.*, p. 88.

Les idées de Blyden sur la colonisation de l'Afrique s'inspirent à la fois de théories prenant appui sur la notion de race et de ses propres expériences en Sierra Leone et au Libéria. Elles expriment parfois un sentiment personnel de surcompensation qui explique certaines des raisons étranges avancées auprès des Noirs américains pour les convaincre de retourner en Afrique. Par exemple : « Le Nègre aux États-Unis, quels que soient son niveau d'éducation et ses qualifications, n'aura jamais l'opportunité de comparaître devant un tribunal européen en qualité de figure diplomatique, un privilège que les Libériens possèdent en dépit de l'insignifiance politique de leur pays⁵⁸⁹. » Néanmoins, l'élément essentiel réside dans le fait qu'il imaginait étendre l'expérience du Libéria à tout le continent, convaincu que pour soutenir « l'authenticité noire », « quoi que puissent faire les autres pour nous, il y a certaines choses que nous devons faire pour nous-mêmes. Aucune protection extérieure, aucune intervention bienveillante, aucun acte ni aucun don ne peuvent procurer ces vertus personnelles, ces attributs de l'âge adulte, l'autonomie et l'indépendance⁵⁹⁰ ».

Cet argument sur la colonisation de l'Afrique représente un écart vis-à-vis de deux théories voisines qui étaient généralement admises au cours du XIX^e siècle⁵⁹¹. Pour reprendre les termes de Christopher Fyfe dans son introduction à l'un des ouvrages de Blyden, l'humanité « est divisée en races, et [...] les mouvements de l'histoire et des sociétés ne peuvent être raisonnablement explicités qu'à partir de leurs interactions⁵⁹² ». Blyden voyait le futur de l'Afrique en termes de coopération et d'intégration raciales entre Noirs américains et Noirs africains. Il partageait également la conviction largement répandue dans la seconde moitié du

589. Blyden, LET, p. 260.

590. Blyden, CINR, p. 217.

591. Voir Charles H. Lyons, 1975, p. 25-85.

592. Blyden, CINR, p. 12.

xviii^e siècle et tout au long du xix^e siècle, que seule une certaine race peut s'adapter et survivre sous un climat donné. « L'Est est à l'Est, et l'Ouest est à l'Ouest ; et jamais les deux ne se rencontreront » constituait un principe polygéniste. Avec des postulats de cet ordre, Blyden pensait que la seule alternative à la colonisation européenne en cours était une présence noire américaine qui nécessiterait un réaménagement de l'environnement africain et aurait pour résultat une transformation de ses populations. Cet argument se prolonge ensuite en ce que nous devrions appeler un embryon de programme d'organisation politique et raciale :

« Il semble que nous vivions l'époque de l'organisation des races et de la consolidation des races. Les races en Europe s'évertuent à se regrouper selon leurs affinités naturelles [...]. Les Allemands sont confédérés. Les Italiens sont unis. La Grèce est en reconstruction. Et par conséquent cet élan racial s'est emparé des Africains ici. Le sentiment est dans l'atmosphère, la dimension où se meuvent les races. Et il n'existe aucun peuple chez qui le désir d'intégration raciale et de préservation de la race n'est plus fort que chez les Nègres⁵⁹³. »

Le thème fondamental des écrits de Blyden se résume ainsi : les Africains, d'un point de vue historique, constituent un univers séparé et ont leurs propres traditions et histoire. Ce point de vue mérite d'être analysé, puisque la littérature européenne du xix^e siècle sur l'Afrique insistait également sur cette idée, mais de manière différente⁵⁹⁴. Les auteurs du xix^e siècle, qui portaient leur attention sur les différences entre l'Afrique et l'Europe, avaient tendance à démontrer l'absence complète de similarité entre les

593. *Ibid.*, p. 122.

594. Charles H. Lyons et Vincent M. Battle, *Essays in the History of African Education*, New York, Teachers College Press, 1970.

deux continents et essayaient de prouver qu'en Afrique l'environnement physique, la flore et la faune, de même que les populations humaines, représentaient des reliques d'une époque lointaine de l'Antiquité. *L'essai sur l'inégalité des races humaines* d'Arthur de Gobineau (1853), le darwinisme et le débat entre polygénistes et monogénistes fournirent des catégories « scientifiques » et « sociales » pour la pensée raciale⁵⁹⁵. La classification proposée par Linné des genres et des familles d'êtres humains au sein du système naturel (1758) fut alors modifiée. Georges Cuvier, par exemple, proposa une hiérarchie des types humains dans *Le règne animal* distribué d'après son organisation (1817) ; Samuel George Morton, un tableau des races et de leurs capacités intellectuelles selon la taille de leur crâne dans *Crania Americana* (1833) ; et George Combes un *Traité de phrénologie* (1840) dans lequel il démontre les liens entre les types de cerveau, les différences de races et les degrés de développement culturel et spirituel⁵⁹⁶. Pour résumer, « bien qu'ils fussent en désaccord entre eux concernant les races "européennes" inférieures aux autres, les commentateurs raciaux occidentaux s'accordaient à dire que les Noirs étaient inférieurs aux Blancs en termes de force morale, d'accomplissement culturel et de capacités mentales ; les Africains étaient, aux yeux de beaucoup, les enfants de la famille des hommes, ou encore des hommes modernes embryonnaires⁵⁹⁷ ».

Cela signifiait, autrement dit, que les peuples africains étaient considérés comme des instances d'un état figé dans l'évolution de l'humanité. Ils étaient définis comme des êtres humains « archaïques » ou « primitifs », dans la mesure où ils étaient

595. John S. Haller, *Outcasts from Evolution : Scientific Attitudes of Racial Inferiority*, Urbana, University of Illinois Press, 1971.

596. Voir Philip D. Curtin, *The Image of Africa : British Thought and Action 1780-1850*, Madison, University of Wisconsin Press, 1965 ; Charles H. Lyons, 1975.

597. Charles H. Lyons, 1975, p. 86-87.

supposés représenter des organisations sociales et culturelles très anciennes qui avaient été présentes en Europe plusieurs milliers d'années auparavant. Cette hypothèse et les travaux académiques produits selon les principes d'une progression de l'humanité vers la civilisation, dans lesquels les peuples d'Afrique étaient considérés comme les signes d'une primitivité première, constituaient le fondement irréductible de l'anthropologie du XIX^e siècle :

« L'erreur que commettent souvent les Européens lorsqu'ils envisagent les questions concernant le progrès des Nègres et le futur de l'Afrique, est de supposer que les Nègres sont des Européens embryonnaires – à un stade sous-développé – et que lorsqu'ils finiront par jouir des avantages de la civilisation et de la culture, ils ressembleront aux Européens ; autrement dit, l'erreur est d'imaginer que les Nègres sont sur la même trajectoire de progrès, dans le même sillon, que les Européens, mais nettement derrière eux⁵⁹⁸. »

Selon la philosophe politique du XX^e siècle, Hannah Arendt :

« Selon toute vraisemblance, la pensée raciale aurait disparu le moment venu et en même temps que le reste de ces opinions irresponsables du XIX^e siècle si la « mêlée pour l'Afrique » et l'ère nouvelle de l'impérialisme n'étaient venues exposer l'humanité occidentale au choc de nouvelles expériences. L'impérialisme aurait dû inventer le racisme comme seule « explication » et seule excuse possible pour ses méfaits même s'il n'avait jamais existé de pensée raciale dans le monde civilisé⁵⁹⁹. »

598. Blyden, CINR, p. 276.

599. Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme*, tome 2 : *L'impérialisme*,

Il s'agit là d'une hypothèse intéressante, qui échappa à Blyden. Ce dernier devait, pour des raisons tout à fait compréhensibles, mettre l'accent sur la structure idéologique de la pensée raciale. Par conséquent les thèmes majeurs de son ouvrage *A Vindication of the African Race* (1857) traitent du mythe de la malédiction de Canaan et de « l'idée d'une infériorité phrénologique⁶⁰⁰ ». Il écartait les opinions racistes et les prétendues « conclusions scientifiques » en travaillant autour d'un sujet provocateur : « On a déjà entendu dire que « rien de bon ne peut venir de Nazareth⁶⁰¹ ». » Sa position rejoint le sens commun et se rapproche de celle des idéologues proafricains des deux derniers siècles, tels que James Cowles Prichard ou l'abbé Grégoire. Blyden faisait remarquer en commentant la malédiction de Canaan qu'en premier lieu, « il doit être prouvé que la malédiction fut lancée sur Cham lui-même » ; deuxièmement, « qu'elle fut prononcée à l'encontre de chacun de ses fils individuellement » ; et troisièmement, « si elle fut prononcée contre Canaan, qu'il était le seul enfant de Cham ». Il concluait ainsi : « Nous savons qu'il n'en était rien⁶⁰². » Par conséquent, pour lui, l'expérience de l'esclavage ne constituait « pas un argument en faveur de l'hypothèse de la malédiction⁶⁰³ ». Quant aux thèses des phrénologues, Blyden les réfutait parce qu'entre autres bonnes raisons, « l'homme intellectuel ne se reconnaît pas toujours à son apparence extérieure⁶⁰⁴ », et « la disposition morale et intellectuelle des Africains en liberté » ne peut pas être déduite « de ce qu'elle est en situation d'esclavage⁶⁰⁵ ». Contre les postulats évolutionnistes qui soulignaient le conditionnement

trad. Martine Leiris, Paris, Fayard, 1982, p. 109-110.

600. Blyden, LO, p. 31, 55.

601. *Ibid.*, p. 55.

602. *Ibid.*, p. 35-36.

603. *Ibid.*, p. 41.

604. *Ibid.*, p. 56.

605. *Ibid.*, p. 52-53.

climatique, il affirmait que « lorsque les puissances morales sont mises en œuvre, aucune cause physique ne peut les dominer⁶⁰⁶ ».

Blyden ne s'opposait pas aux hypothèses évolutionnistes avec des arguments scientifiques. Il se moquait simplement d'elles puis empruntait une autre voie, une voie relativiste, afin de la réfuter en tournant en dérision « les accusations de superstition, etc., proférées contre les Africains et en conséquence desquelles on attribue parfois une désespérante « incapacité d'amélioration » de la race dans son ensemble » :

« Il n'existe aujourd'hui aucune déficience mentale ou morale parmi les Africains, aucune pratique auxquelles ils se livrent, pour lesquelles nous ne pouvons trouver un parallèle dans l'histoire passée de l'Europe, et même bien après que les populations eurent reçu l'influence d'un christianisme nominal⁶⁰⁷. »

Il portait les mêmes accusations contre l'Europe et l'Afrique : la polygamie, l'esclavage, les sacrifices humains, les coutumes sanguinaires⁶⁰⁸. Il défendait dès lors son propre point de vue de manière négative en montrant que les Africains faisaient partie de l'humanité, bien qu'ils semblassent plus fragiles. En 1869 il observait que :

« Il y a quatre cents ans, lorsque les Portugais découvrirent ces côtes, ils y trouvèrent les autochtones vivant dans une paix et une sérénité remarquables, et avec un certain niveau de prospérité... D'après les informations que nous avons pu recueillir, les tribus de cette région vivaient dans des conditions

606. *Ibid.*, p. 81.

607. Blyden, CINR, p. 58.

608. *Ibid.*, p. 58-59.

qui n'étaient pas très différentes de celles de la plus grande partie de l'Europe au Moyen Âge⁶⁰⁹. »

La même année, dans son allocution prononcée sur le mont Liban en Syrie à l'occasion de la célébration du dix-neuvième anniversaire de l'indépendance du Libéria, Blyden proposa une lecture idéologique du symbole libérien dans le « monde civilisé ». La responsabilité incombant aux Noirs est devenue un signe de progression et d'espoir. Elle incarne la paix et la libération contre les guerres, l'émasculation, et l'oppression des cultures indigènes traditionnelles ; elle représente une autorité organisée contre la corruption des « chefs aborigènes » ; elle institutionnalise la civilisation, le commerce, et la religion contre la nuée de crimes et l'immoralité de la traite des esclaves. En somme, il y a là un paradigme paradoxal et romantique : voici le Libéria symbolisant le Nouveau Nègre opposé à la fois à « l'impiété » des « autochtones » et au « barbarisme » des marchands d'esclaves. Par son existence même, le Libéria sous-tend la possibilité d'une transformation radicale de l'histoire de l'Afrique : « Le christianisme, la liberté et le droit anglo-américains, sous l'égide des Libériens, ne pourront en rien entraver leur déploiement sans fin sur ce continent gigantesque. Je répète, rien ne pourra entraver leur déploiement sans fin⁶¹⁰. » Cette conviction quasi mystique est également présente dans des textes plus tardifs. Ainsi, par exemple, en 1884 :

« Tout bien considéré, je trouve ma consolation dans le fait que le Seigneur est Roi. En dépit des erreurs et de la perversité de l'homme, Ses plans seront menés à bien. Je crois que l'idée de la colonisation venait de Dieu, et que l'*American*

609. Blyden, NAH, p. 20.

610. Blyden, LPPF, p. 23.

Colonization Society a accompli Son dessein à travers le conditionnement nécessairement imparfait de l'humanité⁶¹¹. »

Et en 1888 :

« Nous sommes peu disposés [...] à admettre l'idée que les Africains ne peuvent pas acquérir ces certitudes et ces convictions, de même que ce développement moral et spirituel indispensables à la paix et à la conduite des hommes dans ce monde, et à une vie éternelle dans le monde à venir, sans être façonnés par le moule européen⁶¹². »

Ces fragments de texte illustrent la complexité de la pensée de Blyden. Il ne réfute pas l'opinion habituelle d'une « primitivité » africaine, mais souligne plutôt le caractère relatif des cultures et progrès sociaux. Cette pratique d'un raisonnement au moyen de concepts sociologiques, ou, comme lui-même le définit, de « la science de la race⁶¹³ », le conduit à la « poésie » de la politique :

« Il s'agit là du sentiment de race, l'aspiration à la forme d'humanité à laquelle nous appartenons après une trajectoire unique de développement. Les Italiens et les Allemands ont longtemps désiré un tel développement. Les tribus slaves la briguent. Désormais, rien ne tend plus à décourager ces sentiments et contrôler ces aspirations, que l'idée que les peuples avec lesquels nous sommes en lien, et dont nous envions les progrès, n'ont jamais eu un passé, ou bien seulement un passé ignoble, des antécédents qui furent "blancs et sans espoir", que l'on ne peut qu'ignorer et oublier⁶¹⁴. »

611. Blyden, LET, p. 326.

612. Blyden, CINR, p. 66.

613. Ibid., p. 94.

614. Ibid., p. 97.

Blyden a tendance à éviter tant la propagande antiesclavagiste, avec ses mythes à propos du « bon sauvage » que les discussions techniques sur la hiérarchie des races. Plutôt que de définir les Africains comme des homologues « particuliers » des Européens, des « bons sauvages » ou des « primitifs bestiaux », Blyden utilisait son éducation littéraire pour décrire les Africains comme les victimes d'un ethnocentrisme européen. Par exemple, il estimait que le mépris des Africains et des Nègres était une invention moderne. Il faisait référence aux descriptions de Noirs d'Homère et Hérodote, insistait sur la fréquence d'Éthiopiens *kalos kagathos* (beaux et sages) dans la littérature classique, et discutait de la valeur esthétique de la couleur noire dans la Bible⁶¹⁵. Dans *Christianity, Islam and the Negro Race*, il affirmait que « dans les langues grecque et latine et leur littérature, il n'y a pas, à ma connaissance, une phrase, un mot, ou une syllabe calomniant les Nègres⁶¹⁶ ». Dans son commentaire d'une poésie attribuée à Virgile, il cite le portrait dithyrambique d'Eurybate par Homère lors du siège de Troie, et déclare que « les calomnies ont pris forme avec les voyageurs européens, en partie « par une volonté d'être injuste » ou « du fait d'idées préconçues sur le Nègre », et en partie, également, sur le principe qu'il est plus facile de démolir que de construire⁶¹⁷ ». Ces explications ne constituent pas une description historique convaincante. Cependant, en termes très généraux, elles contextualisent les justifications idéologiques utilisées d'abord par les voyageurs puis par les explorateurs et les missionnaires de l'instauration d'un nouvel ordre sur le « continent noir⁶¹⁸ ». Cela signifiait ouvrir l'Afrique au commerce, à

615. Blyden, NAH, p. 14 ; Voir également Alain Bourgeois, *La Grèce antique devant la négritude*, 1971 ; Engelbert Mveng, *Les sources grecques de l'histoire négro-africaine*, 1972.

616. Blyden, CINR, p. 84.

617. *Ibid.*, p. 263.

618. Voir Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme*, tome 2 : *L'impéria-*

l'éducation européenne, et au christianisme, et par conséquent établir et imposer une domination psychologique :

« Dans tous les pays anglophones, l'esprit de l'enfant nègre intelligent se révolte contre les descriptions de Nègres données dans les livres du primaire, qu'il s'agît de géographies, de voyages, d'histoires ; cependant, bien qu'il ressente instinctivement du dégoût en voyant ces caricatures et ces déformations, il est obligé de continuer, au fil des années, à étudier des préceptes pernicioeux. Après avoir quitté l'école il trouve la même chose dans les journaux, dans les revues, dans les romans, dans les travaux *pseudo*-scientifiques ; et après un certain temps, *saepe cadendo*, tout cela lui paraît être les choses adéquates à dire et à éprouver vis-à-vis de sa race⁶¹⁹. »

Réfléchissant à la condition des Noirs américains en particulier, Blyden généralisait cette analyse :

« Ceux qui ont vécu au sein de populations civilisées, où il existe différentes races, connaissent les opinions calomnieuses qui sont nourries à l'égard des Noirs par leurs voisins, et souvent, hélas, par eux-mêmes ! Le teint blanc est la norme de l'excellence, intellectuelle et physique, dans la civilisation actuelle, et plus l'on dévie de cette couleur privilégiée, plus on est déprécié, jusqu'au noir, qui en est l'antithèse, et devient non seulement la plus impopulaire mais également la moins bénéfique de toutes les couleurs⁶²⁰. »

lisme, 1982, p. 111.

619. Blyden, CINR, p. 76.

620. *Ibid.*, p. 77.

Blyden affrontait vaillamment cette dimension délicate de la dépendance psychologique. Il pensait que le Nègre était faible parce qu'il acceptait l'image qui lui était imposée et que son complexe de subordination pouvait expliquer « l'indécision », la « modestie enracinée dans un sens de l'infériorité » que l'on trouvait chez les élèves noirs américains⁶²¹, ainsi que l'autodévalorisation chez les adultes. « Il est douloureux en Amérique de voir tous les efforts réalisés par les Nègres pour parvenir à paraître en conformité avec la race dominante aux yeux des autres⁶²². »

D'une manière générale pour ce qui concerne les Nègres, Blyden relevait que les réflexions péjoratives constituaient le cadre intellectuel de cette guerre psychologique. Une opposition de couleurs, Noir contre Blanc, devient le symbole suprême de l'écart en caractère et en vertu entre les Européens et les Africains, et explique le devoir de l'homme blanc envers les races « méprisées⁶²³ ». Mais ce devoir semble être un « mythe » et ses tâches ne dureront pas :

« Victor Hugo exhorte les nations européennes à "occuper cette terre qui leur est offerte par Dieu". Il a oublié le conseil prudent de César aux ancêtres de ces nations contre l'envahisseur africain. Le mandat permettant aux Européens de conserver le domaine "offert à eux" ne peut être que temporaire⁶²⁴. »

Blyden rejetait le thème des Nègres barbares, et s'intéressait plutôt au rapport entre occidentalisation et dégénérescence. À ses yeux, toutes les réalisations européennes ne sont pas splendides ou utiles. Au contraire, « les choses qui ont été très avantageuses

621. *Ibid.*, p. 148.

622. *Ibid.*, p. 77.

623. *Ibid.*, p. 138.

624. *Ibid.*, p. 145-46.

pour l'Europe peuvent nous mener à la ruine ; et il y a souvent cette ressemblance frappante, ou ce lien de proximité entre le préjudiciable et le bénéfique que nous ne sommes pas toujours en mesure de distinguer⁶²⁵ ». En outre, il observait que la conséquence la plus manifeste pour le royaume du Congo, occidentalisé et christianisé sous l'influence des Portugais au cours du XVII^e siècle, fut sa disparition⁶²⁶.

Nous pourrions songer que Blyden, bien que ministre du culte presbytérien, ne croyait pas à l'idée de conversion, dans la mesure où elle représente un signe d'occidentalisation : « Les païens doués d'entendement savent que les hommes noirs parmi eux qui « se disent chrétiens et portent des vêtements » adoptent les coutumes et les habitudes européennes sous réserve de pouvoir se désengager⁶²⁷. » Il se moquait avec virulence de la confusion entre coutumes socioculturelles et valeurs chrétiennes, et remarquait non sans pessimisme que « l'Évangile n'est pas parvenu à avoir libre cours sur ces terres⁶²⁸ ». Néanmoins, il pensait que les « incohérences des chrétiens⁶²⁹ » pouvaient expliquer cet échec relatif. En pratique, ce qu'il rejetait était le « mince vernis de civilisation européenne » qu'un jeune missionnaire sans expérience propage. « Avec une grande énergie et un tempérament enthousiaste propres à la jeunesse, il prêche une croisade contre les coutumes et les préjugés inoffensifs des populations, remplaçant un grand nombre de coutumes et d'habitudes nécessaires et utiles sous ce climat et pour les gens par des pratiques qui, indépendamment de leur utilité en Europe, deviennent, lorsqu'elles sont introduites aveuglément en Afrique, artificielles, inefficaces

625. *Ibid.*, p. 79.

626. *Ibid.*, p. 159.

627. *Ibid.*, p. 59.

628. Blyden, LET, p. 115.

629. *Ibid.*, p. 99.

et absurdes⁶³⁰. » Quoi qu'il en soit, Blyden semble croire que la confusion des valeurs religieuses avec des coutumes culturelles n'est pas un accident : « L'esprit anglo-saxon et l'esprit africain façonné par l'influence anglo-saxonne, semblent ne pas tolérer les coutumes et pratiques qui ne sont pas conformes à la norme des goûts et des habitudes européennes⁶³¹. » Cet exemple de malentendu culturel n'est ni extraordinaire ni inhabituel. La réaction présumée des Africains aux Européens et à leur culture n'en a pas moins d'importance :

« Il y a, parmi les autres races, celles également qui ricament, bafouent et "méprisent". Certains des comportements de Baker et Stanley en Afrique ont dû souvent produire une vive impression sur les autochtones et le sentiment que ces voyageurs énergiques venaient de "continents bien plus sombres" que ce que leurs imaginations frustes avaient jamais pu leur permettre d'entrevoir⁶³². »

« Mungo Park écrivait ses impressions comme suit : bien que les Nègres, en règle générale, aient une haute estime de la richesse et du pouvoir des Européens, je crains que les mahométans convertis parmi eux n'aient qu'une bien piètre opinion de nos accomplissements supérieurs en matière de savoirs religieux... Les pauvres Africains, que nous feignons d'assimiler à des barbares, ne nous considèrent, j'en ai peur, guère mieux que comme une race d'athées formidables mais ignorants⁶³³. »

Pour Blyden, ces incongruités donnent la tonalité générale d'un lien faussé tel qu'il existait à l'époque de l'esclavage

630. Blyden, CINR, p. 64.

631. Blyden, LET, p. 114.

632. Blyden, CINR, p. 138-9.

633. *Ibid.*, p. 343.

et de l'impérialisme colonial. De surcroît, dans la mesure où la présence européenne et la suprématie politique autoproclamée nuisent à la culture et à la confiance africaines⁶³⁴, Blyden jugeait nécessaire d'amplifier certaines questions d'ordre idéologique qui finiraient par encourager la résistance silencieuse des Africains et entraîneraient un nouveau climat d'idées. La logique de ce parti pris conduisit Blyden à formuler de virulentes critiques intellectuelles de l'idéologie occidentale, par le biais principalement d'une analyse critique de la tradition européenne, d'une nouvelle interprétation de l'histoire, et enfin, d'une évaluation positive de la tradition orale africaine.

La critique adressée par Blyden à l'encontre de la tradition européenne est fondée sur la thèse philosophique du relativisme culturel⁶³⁵. Il pensait que, même si en termes religieux le concept d'humanité est identique partout dans le monde, « les capacités originelles des hommes sont différentes, et leurs œuvre et destinée diffèrent, de sorte que le chemin par lequel un homme peut atteindre sa plus grande efficacité, n'est pas forcément celui qui conduirait au succès d'un autre⁶³⁶ ». Des emprunts saugrenus au champ de l'histoire comparative fournissaient quelques parallèles pour étayer son relativisme.

« Les ancêtres de ces populations [africaines] maîtrisaient l'utilisation du plant de coton, et la confection du coton, au moment où Jules César découvrait que les Bretons insulaires s'habillaient avec des peaux de bêtes sauvages. Les visiteurs du British Museum peuvent voir, en visitant le département de l'Égypte ancienne, des étoffes faites dans le même matériau et de même texture enroulées autour des momies. Ce type

634. Blyden, LO, p. 57.

635. Blyden, AA, p. 60.

636. *Ibid.*, p. 5-8 ; CINR, p. 83.

d'étoffe fut fabriqué par ceux qui maîtrisaient l'art perdu de l'embaumement, mais qui, lorsqu'ils se retirèrent au terme de révolutions successives vers l'intérieur des terres [...] perdirent cet art précieux, mais n'oublièrent jamais la confection des étoffes utilisées dans le procédé⁶³⁷. »

Ce n'est là qu'une des nombreuses comparaisons fragiles. Ses commentaires sur les comptes rendus de Léon l'Africain à propos du royaume du Mali⁶³⁸, les caractéristiques physiques des Égyptiens⁶³⁹, la psychologie des Égyptiens⁶⁴⁰, et leur destinée⁶⁴¹, ou encore sur les « mahométans de Nigritie⁶⁴² » rendent explicites et confirment ses théories de la diversité des processus historiques. Cette hypothèse lui permettait d'affirmer que :

« Le chemin singulier qui conduisit au succès et à l'élévation des Anglo-Saxons n'est pas celui qui mènera au succès et à l'élévation des Nègres, même s'il nous faudra recourir aux mêmes ressources de culture d'ordre général qui ont permis aux Anglo-Saxons de trouver pour eux-mêmes la voie qu'ils devaient emprunter⁶⁴³. »

En réalité, cette position critique exigeait également une nouvelle compréhension de l'histoire. Puisque la forme de domination politique et culturelle qui avait cours en Afrique servait la perspective historique particulière sur laquelle elle était

637. Blyden, CINR, p. 196.

638. Blyden, CINR, p. 195.

639. Blyden, NAH, p. 10.

640. *Ibid.*, p. 25-26.

641. Blyden, CINR, p. 152-3.

642. *Ibid.*, p. 300.

643. *Ibid.*, p. 83.

fondée et était, en retour, justifiée par son propre succès, Blyden choisit de modifier entièrement le concept d'histoire.

Prenant appui sur la classification de Frederic Harrison qui distinguait « six principales époques dans l'histoire de la civilisation » (la société théocratique, l'époque grecque, la période romaine, la civilisation médiévale, l'époque moderne et l'époque depuis la Révolution française), Blyden proposait d'exclure l'étude des deux dernières périodes du *curriculum* de l'Afrique. Ses raisons étaient simples. Il faisait remarquer que ce fut durant ces deux périodes, et notamment au cours de la dernière, que « survint la traite transatlantique d'esclaves, et ces théories, théologiques, sociales et politiques, furent inventées pour humilier et proscrire les Nègres ». D'autre part, il considérait les premières périodes, particulièrement les époques grecques, romaines et médiévales, comme exemplaires : « Il n'y pas eu de période de l'histoire plus marquée par l'énergie expressive, tant physique qu'intellectuelle, caractéristique de ces époques... Aucun auteur moderne n'influencera jamais autant la destinée de la race que ne l'ont fait les Grecs et les Romains⁶⁴⁴. » Dès lors un principe philosophique de relativisme culturel accompagnait un rejet idéologique d'une partie de l'histoire européenne et permettait à Blyden de justifier sa revendication d'authenticité et, par conséquent, le bien-fondé du passé de l'Afrique et de ses propres traditions. Dans le sillage de Volney⁶⁴⁵ et d'Hartmann, il n'avait aucun doute à propos de « l'ascendance strictement africaine » de la civilisation pharaonique⁶⁴⁶. Mais il trouva la source de son inspiration à travers une analyse des traditions orales africaines :

644. *Ibid.*, p. 82.

645. Blyden, NAH, p. 5.

646. Blyden, CINR, p. 154.

« Aujourd'hui, si nous voulons créer une nation indépendante, une nation puissante, nous devons écouter les chants de nos frères candides lorsqu'ils chantent leur histoire, tandis qu'ils racontent leurs traditions, les événements heureux et mystérieux de leur vie tribale ou nationale, les accomplissements de ce que nous appelons superstitions⁶⁴⁷. »

En somme, ce que Blyden met en avant est une critique générale de l'idéologie occidentale, non pas parce qu'elle était fausse, mais parce qu'elle ne lui semblait pas pertinente pour l'authenticité africaine. Néanmoins, cette critique émergeait comme un refus, et dans une certaine mesure une conséquence des interprétations les plus intolérantes propres à la « pensée raciale ». Dès lors, il s'agit d'un remaniement déformant des théories les plus négatives du siècle. Dans une longue lettre adressée à la voyageuse britannique Mary H. Kingsley en 1900, Blyden pouvait être d'accord avec elle : « « Les Nègres doivent avoir leur propre sommet », une remarque qui ne résulte pas, comme certains l'ont prétendu, d'un préjugé contre les Africains, ni comme l'ont avancé d'autres, d'une indifférence latitudinaire à l'égard des vérités religieuses⁶⁴⁸. » Jouant sur la signification ambiguë de la formulation de Swedenborg selon laquelle l'Africain est un homme céleste, il pouvait également, dans une perspective on ne peut plus relativiste, conclure qu' » un tel homme parmi les créatures terrestres doit avoir une place à part, pas un trou dans lequel d'autres le pousseraient, ni une *maîtresse-partie* où d'autres lui mettraient des entraves, mais un sommet ». Par conséquent, « pour d'évidentes raisons la morale conventionnelle de l'Europe ne peut être la morale conventionnelle de l'Afrique, pour autant qu'il soit question d'affaires domestiques ou sociales⁶⁴⁹ ».

647. *Ibid.*, p. 91.

648. Blyden, LET, p. 461.

649. *Ibid.*, p. 461.

Trois principes majeurs étaient au centre de la philosophie politique de Blyden : la communauté locale organisée sous autorité musulmane, le concept de nation africaine et enfin, l'idée d'unité du continent.

La communauté musulmane locale semble être son modèle d'organisation politique. « Il n'existe ni distinction de caste parmi eux » ni « barrière tribale⁶⁵⁰ », ou préjugé racial⁶⁵¹ ; « L'esclavage et la traite d'esclaves sont louables, tant que les esclaves sont des caffres », mais l'« esclave qui adopte l'islam est libre, et aucun rang ne lui est inaccessible en raison de son sang servile⁶⁵². » Blyden approuvait-il l'esclavage institutionnel ? La chose n'est pas claire. On pourrait sans doute défendre l'idée qu'il ne présentait ici qu'un exemple. Nous devons garder à l'esprit que d'un bout à l'autre de ses écrits, il s'opposa à l'esclavage⁶⁵³. Dans tous les cas, ce qu'il admirait dans le système était le fait que pour les musulmans, les rapports sociaux de production ne sont pas déterminés par des facteurs raciaux mais par leur foi : » « Le paradis est à l'ombre des épées », est l'un de leurs proverbes enthousiasmants⁶⁵⁴. » « Ils s'assemblent sous les rayons du croissant de lune pour des raisons non seulement religieuses, mais également patriotiques ; jusqu'à être sous l'emprise d'une seule idée, et agir comme un seul homme. La foi devient une composante de leur nationalité, et est liée à leurs émotions⁶⁵⁵. » Le dynamisme de ces populations musulmanes, leurs manières subtiles et intelligentes de faire du prosélytisme, et leur artisanat garantissaient à l'islam un brillant avenir en Afrique. « Tout observateur attentif et sincère s'accordera à dire que l'influence de l'islam en Afrique centrale et

650. *Ibid.*, p. 175.

651. *Ibid.*, p. 15-17.

652. *Ibid.*, p. 176.

653. Par exemple, Blyden, LO, p. 67-91 ; p. 153-67.

654. Blyden, CINR, p. 9.

655. *Ibid.*, p. 231.

de l'Ouest a été, dans l'ensemble, de nature salubre. Puissance subversive et exterminatrice, elle n'a déplacé ou ébranlé rien d'aussi bénéfique qu'elle-même⁶⁵⁶. »

« Aucune des tribus nigritiennes n'a jamais renoncé à sa singularité raciale ou ne s'est séparée de ses particularités en adoptant la foi de l'islam. Cependant, à chaque fois et partout où cela fut nécessaire, de grands guerriers nègres ont surgi des rangs de l'islam, et, inspirés par les enseignements de la nouvelle foi [...] les ont détournées de leur emprise factice dès qu'elles se paraient d'une supériorité fondée sur la race⁶⁵⁷. »

D'après Blyden, l'islam est un excellent outil politique de développement d'une conscience africaine et d'organisation des communautés. Malheureusement, bien que ces postulats idéologiques puissent être acceptés en principe, les faits historiques contredisent la croyance de Blyden dans les capacités bénéfiques de l'islam. Tout au long du XIX^e siècle en Afrique centrale, les factions islamiques représentèrent un mal manifeste et pratiquèrent un commerce d'esclaves ignominieux. Là encore, nous sommes confrontés à une incroyable incohérence dans la pensée de Blyden : son admiration candide pour l'islam le conduisait à accepter l'asservissement des peuples non musulmans !

Le concept de nation africaine est peut-être le concept le plus déconcertant, mais également le plus original parmi ceux développés dans les écrits de Blyden. Il sous-tend une conception classique de la « démocratie⁶⁵⁸ », mais avec une attention particulière portée sur le rejet de la distinction de race, et dans le même

656. *Ibid.*, p. 174.

657. *Ibid.*, p. 122.

658. Blyden, LPPF, p. 16.

temps, la revendication paradoxale du maintien de l'individualité raciale. Dans les faits, en homme de son temps, Blyden s'empara des postulats du romantisme, qui au XIX^e siècle permettaient à certains théoriciens européens de redécouvrir leurs racines historiques et dès lors de célébrer l'authenticité de leurs propres culture et civilisation, en soulignant leur propre similarité avec ces origines. L'illustration la plus notable de cette attitude est le débat qui eut lieu parmi les chercheurs allemands sur la culture « indo-européenne » ou « indo-germanique », au sein duquel régnait une confusion des plus remarquables au sujet des notions de « race », de « langue », de « tradition » et d'« histoire⁶⁵⁹ ». Néanmoins, les nationalismes européens émergèrent en partie d'amalgames théoriques entre ces notions complexes et controversées et expliquaient ce que Blyden nommait « la période de l'organisation raciale et de la consolidation raciale⁶⁶⁰ ». À l'instar de ses homologues européens, Blyden ne doutait pas que le fait racial devait être le fondement du nationalisme et de la fondation de la nation :

« Sur cette question de la race, aucun débat n'est nécessaire pour discuter des méthodes ou du plan d'action visant à préserver l'intégrité d'une race, et au développement de l'efficacité raciale, mais aucun débat n'est non plus requis sur la nécessité de cette préservation et de ce développement. Si un homme ne le ressent pas, si cela ne jaillit pas avec une force spontanée et enthousiaste de sa poitrine, alors il n'y jouera ni un rôle ni son propre destin⁶⁶¹. »

659. Voir par exemple Hannah Arendt, 1982, p. 80-110.

660. Blyden, CINR, p. 122.

661. *Ibid.*, p. 122-23.

Par conséquent, le maintien du concept de singularité raciale devint la pierre angulaire de la construction d'une nation. Paradoxalement, Blyden écrivit qu'il ne considérait pas Haïti et le Libéria, les deux principales nations noires, comme des modèles possibles pour la nation africaine, parce qu'« existe une lutte permanente entre la poignée de ceux qui visent à faire avancer les intérêts du peuple, et le *profanum vulgus*, qui est largement majoritaire⁶⁶² ». En outre, Blyden, prenant de l'âge, accepta la partition de l'Afrique par les puissances européennes⁶⁶³, collabora avec⁶⁶⁴ eux, et en 1909 œuvra avec acharnement pour « la reconstruction du Libéria par les États-Unis » ; et de fait pour un processus de « colonisation » administrative.

« Que la République conserve ses compétences judiciaires, législatives et exécutives. Mais que l'Amérique prenne la République sous sa "protection" pour l'heure. Que les fonctionnaires britanniques supervisent les compétences des douanes et des finances comme ils le font aujourd'hui. Que les Français administrent les forces des frontières sous la responsabilité financière du Libéria. Que l'Amérique nomme un haut-commissaire pour le Libéria, un homme expérimenté de l'hémisphère sud, et si possible, l'entoure d'indispensables fonctionnaires américains blancs pour l'épauler. Que la légation américaine à Monrovia soit révoquée, ou qu'un homme blanc soit mis à sa tête. Le haut-commissaire devrait passer en revue les décisions judiciaires, législatives et exécutives avant qu'elles ne soient validées. »

662. *Ibid.*, p. 273.

663. Voir Lynch, LET, p. 409.

664. *Ibid.*, p. 502.

Toutefois, c'est dans ses descriptions du Libéria et de la Sierra Leone qu'il donnait à voir sa vision la plus tranchée d'une nation africaine, qui doit être indépendante, progressiste, et autonome mais doit commercer avec d'autres pays étrangers, une « bonne démocratie » dans laquelle l'épanouissement racial serait le principe moteur.

Le panafricanisme tel que l'entendait Blyden est une forme de prophétisme. Il envisageait, en premier lieu, une collaboration et une fusion entre le christianisme africain et la force conquérante de l'islam :

« Là où la lumière de la croix cesse de ruisseler sur l'obscurité, les rayons du croissant de lune apporteront leur éclat, et, à l'heure où l'orbe glorieux du christianisme se lève, le crépuscule de l'islam se perdra dans la lueur plus grande du Soleil de la Vertu. Alors Isaac et Ismaël seront réunis⁶⁶⁵. »

Ensuite, il mettait l'accent sur l'unité culturelle constituée par l'islam. Il a offert aux peuples africains « une même source d'inspiration⁶⁶⁶ », leur donnant, au moyen des mêmes « langue, lettres et ouvrages », à la fois une unité politique et une communauté culturelle⁶⁶⁷. Enfin, l'Afrique s'unira lorsqu'elle portera l'attention qui convient à ses antécédents avec l'Europe et l'Amérique. Il maintenait ainsi la thèse selon laquelle « l'histoire politique des États-Unis est l'histoire du Nègre. L'histoire commerciale et agricole de quasiment l'ensemble de l'Amérique est l'histoire du Nègre⁶⁶⁸ ».

En somme, il y aurait unité et croissance en Afrique si les populations noires partout dans le monde réfléchissaient à leurs propres conditions. Blyden, l'idéologue, se faisait visionnaire :

665. Blyden, CINR, p. 233.

666. *Ibid.*, p. 229.

667. *Ibid.*, p. 6.

668. *Ibid.*, p. 119 ; LET, p. 476-77.

« Lorsque j'envisage l'avenir, je contemple ces collines magnifiques, ces rives de cours d'eau charmants, les plaines sont verdoyantes et les champs sont en fleurs... À leur retour je vois les exilés en Occident prendre possession de tout cela, formés pour le travail de reconstruction des territoires dévastés par une discipline sévère et un esclavage harassant. Je vois également leurs frères se hâter de les accueillir depuis les sources du Niger, et dans la paume de ses belles vallées [...] musulmans et païens, chefs et familles, tous viendront se saisir d'un fragment de l'inspiration apportée par les exilés, afin de le partager [...] et de reprendre le chemin en sens inverse [...] vers le lever du soleil pour la régénération d'un continent. »

Les Américains d'ascendance africaine permettraient l'instauration d'une organisation politique et culturelle moderne.

L'interpénétration des « nationalismes » religieux et politiques illustre dans la pensée de Blyden ce que nous devons appeler une théorie politique de l'authenticité raciale, orientée vers une transformation politique et culturelle du continent. Le rôle instrumental qu'il accordait aux Noirs américains et aux Caribéens, lorsqu'ils faisaient d'eux des « colons », révèle sa croyance en une « identité raciale » et révèle sa philosophie très particulière concernant le salut de l'Afrique.

« La restitution aux Nègres des terres de leurs aïeuls marquera le rétablissement d'une race dans son intégrité originelle, sa forme propre : et travaillant par elle-même, pour elle-même et à partir d'elle-même, elle découvrira les méthodes de son propre développement, et elles ne seront pas identiques aux méthodes anglo-saxonnes⁶⁶⁹. »

669. CINR, p. 110.

Les populations noires d'Amérique et des Caraïbes ont « servi » et « souffert », et Blyden n'hésitait pas à les comparer aux Hébreux⁶⁷⁰. La possibilité de leur retour en Afrique devient l'espoir des terres promises.

Blyden a été désigné comme le fondateur du nationalisme africain et du panafricanisme. Il l'est sûrement dans la mesure où il décrivait le fardeau de l'assujettissement et des écueils de l'exploitation. Il met en avant des « thèses » pour la libération de l'Afrique, insistant sur la nécessité à la fois de l'indigénisation du christianisme et du soutien de l'islam. En dépit de son caractère romantique et de ses incohérences, la vision politique de Blyden est probablement la première proposition de description faite par un homme noir des avantages d'une structure politique moderne et indépendante pour le continent.

La « personnalité nègre » comme *locus commun*

D'après Blyden, le « Nègre » dont parle l'Occident dans sa littérature aussi bien que dans son entreprise impériale n'est rien d'autre qu'un mythe⁶⁷¹. L'Occident a produit ce mythe et le maintient en le donnant à voir pour une image de référence. Les missionnaires, les voyageurs, et les peuplements des colonies se trompent tous autant dans la manière dont ils dépeignent la personnalité africaine :

« Le Nègre des missionnaires et voyageurs ordinaires, et peut-être des deux-tiers du monde chrétien, est un être purement fictif, construit à partir des traditions propres aux marchands d'esclaves et aux esclavagistes, qui ont répandu toutes sortes d'histoires absurdes, mais également à partir des

670. *Ibid.*, p. 120.

671. LO, p. 52-54 et 67-68.

préjugés hérités d'ancêtres, qui avaient appris à considérer le Nègre comme un objet d'échange légitime⁶⁷². »

De manière plus générale, Blyden jugeait que cette image mensongère était à la fois le produit et la conséquence d'un long processus qui accompagnait l'exploration européenne du monde depuis le xv^e siècle. Un ethnocentrisme prédominant et une absence de véritable curiosité produisirent un cadre complètement absurde, dans lequel les peuples et les cultures africains constituaient simplement une inversion des traditions et des types humains européens. Ce postulat fut utilisé pour justifier « le réquisitoire contre une race dans son ensemble⁶⁷³ ». Par exemple, Samuel Baker déclare : « Sans aide étrangère, le Nègre dans mille ans ne vaudra pas mieux que le Nègre d'aujourd'hui, de la même manière que le Nègre d'aujourd'hui n'est pas dans une situation supérieure à celle de ses ancêtres quelque mille ans avant lui⁶⁷⁴. »

Blyden attaqua cette position idéologique, tout d'abord en soulignant la faiblesse de ses thèses, provenant d'un raisonnement erroné ; et ensuite en critiquant l'hypothèse selon laquelle le Nègre pourrait être entièrement intégré dans la culture occidentale. Pour ce qui concerne le raisonnement, il écrivait que l'erreur principale provient d'une incompréhension du phénomène racial et de ses manifestations culturelles :

« Il n'existe aucune supériorité absolue ou essentielle d'un côté, ni de l'autre aucune infériorité absolue ou essentielle. Il s'agit là d'une question de différence de facultés et de différence de destinée. Aucune somme de connaissances ou de culture ne fera d'un Nègre un Européen ; d'autre part, aucun

672. CINR, p. 58.

673. NAH, p. 27.

674. CINR, p. 269.

défaut de connaissances ou aucune déficience culturelle ne fera d'un Européen un Nègre. Les deux races ne se meuvent pas dans un même sillon, séparées par une distance incommensurable, mais bien sur des lignes parallèles. Elles ne se croiseront jamais sur le plan de leur activité de façon à converger en termes de capacité ou de performance. Elles ne sont pas *identiques*, comme le pensent certains, mais *dissemblables* ; elles sont *distinctes* et pourtant *égales*⁶⁷⁵. »

Le problème de cette position réside dans la complexité du concept de race, et les connotations variées et profondes qui lui ont été données par les théoriciens et les idéologues. Nous pourrions analyser le lien entre la thèse de Blyden et les théories raciales de son temps⁶⁷⁶. Puisque ces théories sont, en règle générale, des mélanges de philosophie médiocre, de spéculations scientifiques et d'ethnocentrisme pesant, il est plus pertinent d'aborder le problème d'une manière différente et de rapprocher Blyden des fondateurs de l'anthropologie. Avant toute chose, il y a une ressemblance frappante entre la conception de la race proposée par Blyden et celle développée par certains anthropologues au XVIII^e siècle. Sa compréhension de l'« anthropologie », l'étude des « caractéristiques concrètes » d'« un système », et leur influence sur l'homme naturel⁶⁷⁷, semble faire écho à Rousseau. Comme le fait remarquer à juste titre Hollis Ralph Lynch : « L'"homme

675. *Ibid.*, p. 227 (les italiques sont miennes).

676. Léon Fanoudh-Siefer, *Le mythe du Nègre et de l'Afrique noire dans la littérature française (de 1800 à la Seconde Guerre mondiale)*, Paris, Klincksieck, 1968 ; Dorothy Hammond et Alta Jablow, *The Myth of Africa*, 1977 ; Léon-François Hoffmann, *Le Nègre romantique. Personnage littéraire et obsession collective*, Paris, Les Éditions Payot, 1973 ; Winthrop D. Jordan, *White over Black : American Attitudes Towards the Negro 1550-1812*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1968 ; Charles H. Lyons, *To Wash an Aethiop White*, 1975.

677. CINR, p. 232.

africain naturel" de Blyden est étonnamment similaire au "bon sauvage" de Rousseau vivant dans un "parfait état de nature", un état qu'ils affirment tous deux être le prérequis nécessaire au développement des ressources spirituelles de l'humanité⁶⁷⁸. » La théorie raciale de Blyden a énormément de sens lorsqu'elle est mise en lien avec *L'essai sur l'inégalité des races humaines* (1853) d'Arthur de Gobineau et d'autres conceptions raciales très répandues. Par exemple, Voltaire, réfléchissant à la hiérarchie des races dans son *Traité de métaphysique* (1734) et dans son *Essai sur les mœurs* (1756), affirmait que les Nègres constituent une race entièrement *différente* d'humains. Dans l'anthropologie de Voltaire, cette différence sous-tendait et expliquait l'infériorité des Nègres⁶⁷⁹. En revanche, Buffon, un scientifique, exposait dans son *Histoire naturelle* (1749-1804) le principe du caractère distinctif de tous les êtres humains. Selon lui, même « le plus animal des êtres humains » ne ressemble pas « au plus humain des animaux ». Il appelait ce principe une identité organisationnelle. Il affirmait également avoir la preuve de l'existence des différences raciales, reconnaissant au sein de chaque race l'existence possible de « variétés humaines » déterminées par l'environnement et le climat⁶⁸⁰.

Blyden croyait dans le caractère distinctif des races et assimilait « pureté » de la race à « pureté » de la personnalité ou du sang. Cela explique ses positions « racistes » à l'égard des mulâtres. Il s'exprima, par exemple, contre « le mélange à une large échelle du sang des oppresseurs avec celui de leurs victimes⁶⁸¹ », refusait ne serait-ce que la possibilité d'une union entre « les Nègres purs

678. Hollis Ralph Lynch, *Edward Wilmot Blyden : Pan-Negro Patriot 1832-1912*, Londres, Oxford University Press, 1967.

679. Voir Michèle Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, 1971, p. 281-321.

680. *Ibid.*, p. 229-80.

681. LET, p. 488.

et les mulâtres⁶⁸² », et dénigrait de façon très contestable « les Nègres qui sont aussi blancs que certains hommes blancs⁶⁸³ ». Sa thèse exigeant le rejet des mulâtres de la « race » et de l'expérience africaine était également motivée politiquement : « Dès que cette différence entre le Nègre et le mulâtre sera comprise, cela simplifiera le problème nègre et il sera exigé de la race qu'elle porte seulement ses propres péchés, et pas également les péchés d'une « multitude métissée⁶⁸⁴ ».

Blyden semble également être d'accord avec le principe de variétés humaines au sein de la race, mais ajoutait à cela le fait de la différence ethnique et de l'influence sociale :

« Les désastres cruels que furent l'esclavage et la traite d'esclaves entremêlèrent tous les Africains, et dans ce désordre, aucune distinction ne fut faite entre Peuls et Timnehs, Mandingues et Mendés, Ashantis et Fanti, Igbo et Kongos, entre descendants de nobles et enfants d'esclaves, entre les rois et leurs sujets, tous furent placés au même niveau, tous ceux qui avaient la peau noire et les cheveux crépus étaient des "négros", des biens personnels... et lorsque, au fil des événements, ces peuples entreprennent de se gouverner par eux-mêmes, ils le font aux yeux du monde en tant qu'Africains, sans que soit pris en considération le fait qu'ils appartiennent à des tribus et des familles dont l'intelligence et les compétences, ou encore les dispositions premières et la sensibilité diffèrent grandement⁶⁸⁵. »

La dernière phrase induit une idée de variété en établissant un lien entre « intelligence » ou « compétences » et groupes eth-

682. LET, p. 388.

683. LET, p. 388.

684. Lynch, 1967, p. 59.

685. CINR, p. 274.

niques. C'est une hypothèse dangereuse, qui a été récupérée au cours des deux derniers siècles pour légitimer toutes les formes de racisme, et qui a étayé l'établissement de la science controversée des différences raciales. Dans la perspective idéologique de Blyden, ce concept est une revendication impérieuse d'identités locales : les Africains ne sont pas identiques, leurs organisations sociales ne sont pas équivalentes, ni même similaires, et enfin, leurs traditions ne se reflètent pas les unes les autres et ne sont pas les mêmes.

Néanmoins, Blyden défendait l'idée du caractère distinctif de l'Afrique et de ses peuples et le circonscrivait, avec des accents rousseauistes et ethnocentristes, en énumérant quelques-uns des traits particuliers du continent et de ses habitants.

L'Afrique « a été baptisée le berceau des civilisations, et elle l'est réellement ». Portant sa réflexion sur le passé de l'Égypte, Blyden écrivait : « Les fondements de toutes les sciences et des deux grandes religions aujourd'hui professées par les races les plus éclairées trouvaient leurs sources en Afrique⁶⁸⁶. » De son point de vue, c'était un monde brillant, un continent de « contentement et de bonheur » où les gens craignaient et aimaient Dieu, et faisaient preuve d'un sens remarquable de l'hospitalité⁶⁸⁷.

« Si la croyance en un Créateur commun et Père de l'humanité s'illustre dans la conduite que nous adoptons envers notre prochain, si notre foi est manifeste dans notre labeur, si nous démontrons que nous aimons Dieu, que nous n'avons jamais vu, en aimant notre prochain que nous avons rencontré, en respectant ses droits, bien qu'il n'appartiennent peut-être pas à notre clan, notre tribu ou notre race, alors je dois dire, et cela ne sera probablement contesté par personne, que les

686. *Ibid.*, p. 116 ; NAH, p 5-9.

687. LO, p. 82.

habitants de l'Afrique intérieure fournissent plus de preuves de leur croyance en la paternité commune d'un Dieu unique de par leur attitude hospitalière et prévenante à l'égard des étrangers et des inconnus qu'on ne sera en mesure d'en voir dans plus d'une communauté civilisée et chrétienne⁶⁸⁸. »

Pour illustrer cette affirmation quant à la religiosité africaine, Blyden rapportait les éloges rendus aux « peuples noirs irréprochables » par Homère et Hérodote⁶⁸⁹. Au sujet de l'hospitalité, au-delà de quelques commentaires ethnographiques sur les coutumes mandingues⁶⁹⁰ et l'expérience vécue par Mungo Park à proximité de Ségo⁶⁹¹, il faisait appel aux témoignages d'explorateurs, et parmi eux, les incroyables « séjours prolongés de Livingstone sur ces terres [...] sans argent pour se frayer un chemin [...] une autre preuve des qualités méritoires des populations⁶⁹² ».

Leur amour de la musique⁶⁹³ et leurs « facultés d'apprentissage⁶⁹⁴ » sont deux autres caractéristiques propres aux Africains selon Blyden. Il s'attardait sur la seconde en raison des possibilités qu'elle ouvrait pour le futur de l'Afrique. Cela lui semblait d'autant plus important qu'il était convaincu d'un état global de « dégénérescence » du moins parmi les « païens ». Cependant, les « musulmans », en règle générale, constituent une exception : » Partout où se trouvent les musulmans sur cette côte [...] ils se considèrent comme des êtres séparés et distincts de leurs

688. CINR, p. 115.

689. NAH, p. 10.

690. CINR, p. 185.

691. *Ibid.*, p. 206.

692. *Ibid.*, p. 115.

693. *Ibid.*, p. 276.

694. *Ibid.*, p. 163.

voisins païens, et incommensurablement supérieurs sur les plans intellectuel et moral⁶⁹⁵. »

« Un siècle n'a apporté aucun changement pour le meilleur. M. Joseph Thompson [qui] séjourna en terres nigritiennes l'année dernière [rapporte] : En tous lieux où les indigènes sont laissés à leur libre arbitre, il n'y a pas la moindre trace d'une volonté de changement pour le meilleur. Les pires vices et maladies de l'Europe ont trouvé un sol fertile, et le penchant pour l'alcool est inversement proportionné à leur désir de s'habiller⁶⁹⁶. »

Par conséquent, la dégénérescence globale est principalement le fait de l'intempérance⁶⁹⁷, des influences climatiques⁶⁹⁸ et de la présence européenne⁶⁹⁹. Afin de mettre fin à ce processus mortifère, Blyden proposait une ligne de conduite faisant principalement appel à trois méthodes de conversion des Africains, toutes fondées sur la capacité d'apprendre.

En premier lieu, il serait accordé une grande importance à « notre passé » et à l'objectivité de la réalité. Car comme le soulignait Blyden, « nos professeurs ont, par la force des choses, été des Européens, et notre instruction provient beaucoup trop de livres, pas assez de l'état des choses ». Par conséquent, « l'idée, toujours opérante parmi les Nègres [...] est que la part la plus importante de la connaissance consiste à savoir ce que d'autres hommes, étrangers, ont dit de ces choses, ou même de l'Afrique et d'eux-mêmes. Ils aspirent à bien connaître, non pas ce qui est

695. *Ibid.*, p. 175.

696. *Ibid.*, p. 342.

697. *Ibid.*, p. 67.

698. *Ibid.*, p. 54.

699. *Ibid.*, p. 46-47 ; LET, p. 399-400.

vraiment, mais ce qui est publié⁷⁰⁰ ». Dans la vie quotidienne, la manifestation de cet échec à distinguer la « réalité » des « interprétations » subjectives conduit les Africains à des situations absurdes.

« Les chants qui résonnent à nos oreilles et qui sont souvent sur nos lèvres sont les chants que nous entendîmes chantés par ceux qui hurlaient tandis que nous gémissions et pleurons. Ils chantaient leur histoire, qui était l'histoire de notre déchéance. Ils déclamaient leurs triomphes, qui contenaient le récit de notre humiliation. Pour notre plus grand malheur, nous apprîmes leurs préjugés et leurs passions, et pensâmes que leurs aspirations et leur pouvoir étaient nôtres désormais⁷⁰¹. »

Selon Blyden, il est vraisemblable que cette inclination culturelle mène purement et simplement à la destruction des Nègres. L'une des méthodes de conversion était le développement de la « conscience noire », puisqu'il est évident qu'« en dépit de tout, la « race nègre » a encore son rôle à jouer, un rôle singulier, dans l'histoire de l'humanité, et le continent africain sera le théâtre principal de son action⁷⁰² ». Il déclare toutefois que nous devons mettre en perspective la perception que l'Occident a de « nous » et de « notre passé », et chercher « ce que nous sommes », le vivre et l'écrire en fonction de « notre propre » expérience.

« Nous avons délaissé l'examen des questions propres à nos terres, parce que notre instruction provient de livres écrits par des étrangers, et *pour une race étrangère, pas pour nous*, ou pour nous seulement dans la mesure où nous partageons

700. CINR, p. 220.

701. CINR, p. 91.

702. *Ibid.*, p. 276.

avec cette race les caractéristiques générales de l'humanité [...]. Par conséquent, nous nous sommes détournés de nos frères de l'intérieur auprès de qui nous ne pouvions censément rien apprendre pour nous élever, nous cultiver, ou nous raffiner [...]. Notre histoire a été écrite pour nous, et nous nous sommes efforcés d'en respecter les pages ; alors que, dans l'ordre normal des choses, l'histoire devrait être vécue avant d'être écrite⁷⁰³. »

En d'autres termes, les Africains doivent créer leurs propres schémas de compréhension et de maîtrise des données historiques et sociales, « à plus forte raison dans cet immense pays fascinant qui est le leur, au sujet duquel la vérité doit encore être découverte, peuples et systèmes au sujet desquels des théories sérieuses doivent être élaborées⁷⁰⁴ ». Je présume que ce à quoi Blyden fait référence ici est la nécessité de mettre en œuvre une interprétation de la société africaine, qui devrait être entreprise en tant que responsabilité africaine puisque, comme il l'a exprimé dans son discours d'inauguration du *Liberia College*, « nos antécédents n'ont rien de réjouissant, rien du passé qui puisse nous inspirer... Toutes nos associations mentales plaisantes sont reliées à l'avenir. Puissions-nous désormais viser un futur glorieux⁷⁰⁵ ».

À un deuxième niveau, Blyden combattait l'idée du mimétisme des comportements sociaux : » Fasciné par le présent, [le Nègre] s'épuise dans la tâche perpétuelle et perpétuellement insatisfaisante et insuffisante consistant à imiter des imitateurs⁷⁰⁶. » Symptôme de la domination psychologique, l'imitation de l'homme blanc ou le désir secret de devenir Blanc exprime une subordination. Dans tous les cas, des recherches et des débats à

703. *Ibid.*, p. 221 (les italiques sont miennes).

704. *Ibid.*, p. 220-221.

705. LO, p. 120.

706. CINR, p. 147.

ce sujet doivent être entrepris afin de déterminer la culture de l'Afrique et d'établir des propositions pour le futur.

En outre, de nouvelles règles infrangibles doivent immédiatement être instaurées pour les jeunes Noirs. La finalité serait de « remédier à leur faculté d'oubli, une prouesse d'une difficulté extrême⁷⁰⁷ », en augmentant « le nombre d'instances purement disciplinaires » et en réduisant « à son minimum le nombre d'influences distrayantes⁷⁰⁸ ». L'objectif de ces règles serait également « d'analyser les raisons de l'inefficacité des Nègres dans les pays civilisés ; et dans la mesure où cela a résulté de l'éducation qu'ils avaient reçue, d'essayer d'éviter ce que nous imaginons avoir été les aspects néfastes de cette éducation⁷⁰⁹ ». Mettant l'accent sur la nature particulière de l'expérience libérienne, il insistait sur le fait qu'« aucun pays dans le monde n'a plus besoin que le Libéria d'avoir à sa tête un gouvernement convenable⁷¹⁰ ». En premier lieu parce que le pays est « loin du monde civilisé, et entouré de peuples plongés dans l'ignorance ». En second lieu, l'expérience elle-même semble exceptionnelle car elle signifie « l'instauration et le maintien d'un gouvernement populaire avec une population, qui pour majorité, est constituée d'esclaves affranchis⁷¹¹ ». Évoquant les premiers colons, il insiste sur la nécessité d'une « éducation pratique⁷¹² » :

Ce chantier conduit directement à la troisième étape majeure : une nouvelle politique d'éducation institutionnelle, qui à terme contribuerait à la transformation du continent. Faisant appel à sa propre expérience professionnelle, il proposait les contours d'un programme très précis. Avant tout, il mettait en avant sa thèse

707. *Ibid.*, p. 79.

708. *Ibid.*, p. 80.

709. *Ibid.*, p. 80.

710. LO, p. 98.

711. *Ibid.*, p. 98.

712. *Ibid.*, p. 101.

première : « Lord Bacon dit que « la lecture fait l'homme complet » ; mais la lecture sans aucun sens critique par le Nègre de la littérature européenne a fait de lui, dans bien des cas, un homme trop rempli, ou a plutôt détruit son équilibre⁷¹³. » De ce point de vue il est plus facile de comprendre la complémentarité entre sa « perspective classique » et ses « orientations nationalistes » pour ce qui concerne le programme scolaire. Outre sa présentation critique de l'histoire d'un point de vue africain, il insistait sur l'étude des humanités, les langues grecque et latine et leurs littératures, les mathématiques et la Bible. L'étude des humanités, « la clé d'une connaissance rigoureuse de toutes les langues de l'humanité des Lumières⁷¹⁴ », était nécessaire pour deux raisons. En premier lieu, « ce que l'on acquiert en étudiant les langues anciennes n'est autre que le renforcement et la discipline de l'esprit qui permettent à l'étudiant dans sa vie future de se saisir et de réussir avec relativement peu de difficulté, toute entreprise à laquelle il pourrait se consacrer⁷¹⁵ ». Deuxièmement, « l'étude des humanités » pose également les bases d'une quête fructueuse de connaissances scientifiques. Elle stimule l'esprit de manière à éveiller l'intérêt de l'étudiant pour toutes les questions posées par la science⁷¹⁶ ». (Notons qu'il s'agit là des deux raisons principales avancées par Senghor quelque quatre-vingt-dix ans plus tard pour promouvoir l'enseignement du grec, du latin et de la littérature classique au Sénégal.) Blyden préconisait également l'étude de la physique et des mathématiques⁷¹⁷, car en tant « qu'instruments de la culture, elles sont partout applicables⁷¹⁸ ». Enfin, l'étude de la Bible est essentielle. Néanmoins, cela doit être une Bible « sans

713. CINR, p. 81.

714. LO, p. 108.

715. CINR, p. 87.

716. *Ibid.*, p. 87 ; LO, p. 110.

717. LO, p. 100.

718. CINR, p. 87.

note ou commentaire », puisque « les enseignements du christianisme ont une vocation universelle [...] et les grandes vérités du Sermon sur la montagne sont aussi universellement acceptées que les axiomes d'Euclide⁷¹⁹ ».

Les perspectives « nationalistes » de Blyden sont manifestes dans son intention d'introduire dans le programme scolaire l'étude de l'arabe et des langues africaines, « grâce auxquelles nous pouvons communiquer intelligemment avec les masses de l'intérieur qui nous sont accessibles, et apprendre plus encore à propos de notre propre pays⁷²⁰ ». En particulier, la promotion de l'arabe lui semble importante. Dans une lettre qu'il adresse au révérend Henry Venn, il alla même jusqu'à écrire que « jamais l'Afrique musulmane n'adoptera ni ne lira l'alphabet romain⁷²¹ ». Blyden ne préconisait pas seulement l'enseignement des langues d'Afrique mais également une véritable initiation à la société africaine et à sa culture. Et aux citoyens du Libéria il déclarait :

« Nous avons de jeunes hommes qui sont experts en géographie et en coutumes de pays étrangers ; qui peuvent décrire dans le moindre détail les manœuvres d'hommes d'État étrangers dans des pays situés à des milliers de kilomètres ; qui peuvent parler aisément de Londres, Berlin, Paris et Washington... Mais qui connaît la moindre chose au sujet de Musahdu, Médina, Kangan ou Ségo, qui ne sont qu'à quelques kilomètres ? Qui peut dire quoi que ce soit des politiques ou des agissements de Fanfidoreh, Ibrahim Sissi, ou de Fahquehqueh, ou encore de Simoro de Boporu, qui ne sont qu'à quelques pas de nous ? Ces choses sont quasiment ignorées. Aujourd'hui, pour des Nègres, alliés de sang et de race de ces peuples, c'est une honte⁷²². »

719. *Ibid.*, p. 89.

720. *Ibid.*, p. 88.

721. LET, p. 95.

722. CINR, p. 88.

En somme, ce sont les potentialités de la personnalité africaine qui sont données à voir dans cette exhortation à promouvoir une nouvelle perception du passé et du présent, à rétablir une autonomie psychologique et à mettre en place un authentique système éducatif. En ayant ces arguments à l'esprit, nous pouvons dire que Blyden proposait une véritable recette pour la « réinvention » de la personnalité africaine du point de vue de la « race ». Il écrivait : « Nous voulons que les yeux et les oreilles du Nègre soient formés par la culture afin qu'il voie avec plus de netteté ce qu'il regarde, et entende avec plus de clarté ce qu'il écoute⁷²³. » Et pour ce qui concerne le futur, il affirmait non sans grandiloquence :

« Lorsque, fort de ses aptitudes singulières, l'Africain se fera connaître, il occupera une place jamais occupée auparavant. Incompris et souvent présenté sous un faux jour même par ses meilleurs amis [...] Il continue néanmoins à se faire connaître, s'élevant progressivement sous l'influence de puissances visibles et invisibles⁷²⁴. »

L'originalité de Blyden est manifeste dans ces commentaires sur la personnalité africaine. Une telle indépendance d'esprit est, pour le meilleur et pour le pire, exceptionnelle. Cela explique, pour le moins, l'attitude de Blyden à l'égard des africanistes. Il conseillait aux Nègres d'éviter trois catégories d'Européens essentiellement, les « philanthropes professionnels », les « racistes » et les « indifférents ». Le Nègre devrait rencontrer des gens qui le « traitent comme lui-même traiterait un homme blanc aux attitude et niveau de culture comparables, jugeant de cet état d'esprit entièrement à partir des qualités intellectuelles et morales de cet homme⁷²⁵ ».

723. *Ibid.*, p. 277.

724. *Ibid.*, p. 278.

725. *Ibid.*, p. 266.

Le credo de la race, et l'ambivalence de ses connotations, qui est au centre de la conception de la personnalité africaine développée par Blyden en constitue l'élément le plus frappant : « En premier lieu, [l'Africain] ni ne disparaîtra ni ne s'éteindra pas face aux Européens, comme l'aborigène américain ou australien ; et deuxièmement [...] quelles que soient les stratégies visant au développement matériel ou à la glorification de son pays natal, il ne peut raisonnablement pas être ignoré⁷²⁶. »

Pour évoquer la théorie politique de Blyden, je fais la distinction entre deux domaines, le religieux et le politique. Je les décrirai d'abord séparément puis analyserai leur interpénétration ou leur « économie ».

Tous les Africains, indique Blyden, croient en un « Créateur commun et Père de l'humanité⁷²⁷ » et cette caractéristique fondamentale est la particularité essentielle de leur religion. Cela n'implique pas nécessairement l'existence d'une religion formelle et organisée partout sur le continent. Pas plus que cela ne signifie, comme semblent le penser certains africanistes, que « la religion d'un Africain s'épanche par ses talons⁷²⁸ », oubliant que « la « caractéristique propre aux *Shakers*⁷²⁹ » prévaut principalement, si ce n'est entièrement, parmi les Nègres ou les peuples de « couleur » formés sous l'influence du pouvoir dominant dont il est lui-même [l'africaniste] un éminent représentant⁷³⁰ ». Blyden distinguait trois systèmes religieux : le paganisme, le mahomé-

726. *Ibid.*, p. 263.

727. *Ibid.*, p. 115.

728. *Ibid.*, p. 275.

729. NDT, le nom de *Shakers* (littéralement *les agités*) désigne les membres d'une secte chrétienne restaurationniste, millénariste, antitrinitariste, la *United Society of Believers in Christ's Second Appearing*, qui fut créée en 1747 environ en Angleterre et qui s'organisa aux États-Unis à la fin du XVIII^e siècle. Le surnom de *Shakers*, devenu l'appellation officielle de la secte depuis lors, est lié aux transes extatiques de ses membres lors des offices.

730. *Ibid.*, p. 275.

tisme et le christianisme. Pour ce qui concerne le paganisme, il reconnaissait avoir été découragé « par ce que nous imaginons être l'obstination [...] l'entêtement dans une superstition che-nue ». Mais « lorsque nous constatons à quel point de grandes tribus [...] y sont maintenus assujetties, et remplissent plus d'une fonction nationale sans la moindre connaissance de la littérature ou de la révélation écrite, il semblerait qu'il y ait quelque chose dans le paganisme de l'Afrique, de même que dans le paganisme d'autres pays, une forme d'influence subtile, indéfinissable, imperceptible qui agit sur les populations et régule leur vie⁷³¹ ». Il désapprouvait le « fétichisme » païen, mais il s'opposait également aux généralisations fallacieuses et autres descriptions erronées des pratiques religieuses africaines, soulignant une fois encore les mystifications des africanistes : « Il y a quelque chose de lamentable, nous allions dire grotesque, dans l'ignorance de certains, qui prétendent être des autorités et des guides en matière de questions africaines, sur l'état des choses ne serait-ce qu'à quelques kilomètres des côtes⁷³². »

En tout cas, Blyden louait « la supériorité incontestable de la moralité qui caractérisait les autochtones de l'intérieur des terres non affectés par les civilisations⁷³³ » et admirait les musulmans. Ces deux groupes, selon lui, « laissent dans leurs manières de vivre plus d'espace à l'essor enthousiaste des individus et de la race, et sont moins contraints à des formes figées que tout autre groupe⁷³⁴ ». Blyden n'hésitait pas à faire une brève comparaison entre le paganisme africain, « cette religion de l'imagination, ou de la fantaisie », et la sagesse de Socrate et des mystères grecs et romains. Néanmoins, il considérait clairement que l'islam était supérieur aux croyances païennes :

731. *Ibid.*, p. 225-226.

732. *Ibid.*, p. 61.

733. LET, p. 462.

734. *Ibid.*, p. 462-63.

« Personne ne s'aventure au cœur de l'Afrique de l'Ouest, même sur une courte distance, sans être frappé par les différents aspects de la société dans différentes localités, selon que la population soit païenne ou mahométane. Il existe non seulement une différence dans les méthodes de gouvernement, mais également dans la réglementation générale de la société, et même dans les divertissements de la population⁷³⁵. »

L'islam semblait dynamique et bien organisé. Blyden, dans une lettre au révérend Henry Venn, mettait en avant une caractéristique extérieure de l'islam : son indépendance. Les musulmans, écrivait-il, « administrent leurs institutions, éducative et religieuse, indépendamment de toute aide étrangère⁷³⁶. Leur religion est également puissante et influente. Blyden faisait remarquer qu'il ne croyait pas que « l'on puisse parvenir à quoi que ce soit en attaquant l'islam sur les côtes » et avançait l'idée que les « chrétiens devraient chercher les faveurs des musulmans ». Ce n'est que petit à petit, par « le biais de livres chrétiens en arabe, que la nature du mahométisme peut être modifiée en profondeur⁷³⁷ ». Le système semblait non seulement supérieur, mais selon Blyden, « les musulmans [semblent] incommensurablement [...] supérieurs sur les plans intellectuel et moral⁷³⁸ ». Blyden énonçait deux raisons majeures pouvant expliquer le succès, la force et la supériorité de l'islam : l'exhaustivité du Coran et l'agressivité de ce système socioreligieux :

« Pour les musulmans africains [...] le Coran est abondance pour ses besoins moraux, intellectuels, sociaux et politiques. Il contient leur religion tout entière, et bien plus encore

735. CINR, p. 6.

736. LET, p. 98.

737. LET, p. 98-99.

738. CINR, p. 175.

[...] c'est leur code juridique et leur credo, leur homélie et leur liturgie. Ils le consultent pour trouver des réponses sur toutes sortes de sujets ; et leurs voisins païens, à la vue d'une telle vénération rendue au livre, conçoivent des idées plus excessives encore quant à sa nature⁷³⁹. »

« En Afrique centrale, l'islam est une force agressive et conquérante ; et elle est, bien évidemment, infiniment supérieure au paganisme qu'elle a aboli. Elle a établi dans les esprits de ses croyants le sens de la responsabilité au-delà de cette vie, et la peur de Dieu ; et ce sentiment, qui est la condition de tout autre progrès, ne fait pas que se diffuser, mais se transmet à la postérité. C'est cet élément qui a donné de la stabilité et un élan ascendant aux forces politiques et sociales des pays avancés ; et il aura le même effet dans les contrées les plus reculées de ce continent⁷⁴⁰. »

Blyden écrivait ailleurs que l'arabe, la langue de l'islam, est une bonne préparation au christianisme en Afrique⁷⁴¹, et un outil important pour une politique autonome et locale d'autorégénération⁷⁴². Il croyait fermement que l'islam pouvait avoir un brillant avenir sur tout le continent. Et pour ce qui concernait les intérêts africains, Blyden avait foi en la supériorité pratique de l'islam sur le christianisme :

« Le mahométisme, en Afrique, a laissé l'autochtone maître de lui-même et de ses terres ; mais partout où le christianisme a été capable de s'implanter, à l'exception du Libéria, les étrangers ont pris possession du pays, et, à certains

739. *Ibid.*, p. 176.

740. *Ibid.*, p. 332.

741. *Ibid.*, p. 187.

742. LET, p. 134-38.

endroits, règnent sur les populations autochtones avec une rigueur tyrannique⁷⁴³. »

Cela ne veut pas dire que Blyden ne pouvait pas ou ne souhaitait pas envisager la possibilité d'un christianisme africain. Il était ministre du culte presbytérien, mais refusait d'oublier qu'il était Noir⁷⁴⁴. Si l'on ajoute à cela ses autres réflexions, il devient clair qu'il ne pouvait qu'être sceptique à l'égard du christianisme européen et de ses méthodes d'évangélisation : « Rien ne nous permet de penser que le christianisme, ou plutôt, les zélateurs chrétiens [...] auraient eu plus de scrupule dans leurs rapports avec les indigènes d'Afrique, qu'ils n'en ont eu avec les indigènes d'Amérique, d'Australie et de Nouvelle Zélande⁷⁴⁵. » Sa position doit être examinée au regard du contexte raciste et de ses conséquences. Cela permet de comprendre qu'il souligne l'influence majoritairement négative du christianisme sur les peuples noirs et « les innombrables infortunes qui ont tourmenté la race africaine au cours des trois cents dernières années dans les pays chrétiens⁷⁴⁶ ». Pour reprendre ses mots dans une lettre adressée à Mary H. Kingsley en 1900 : « Très peu de races étrangères aux Européens croient en l'authenticité du christianisme de l'homme blanc. Car ni dans l'enseignement ni dans la pratique de l'homme blanc profane ne parviennent-ils à voir, en règle générale, la moindre émanation de l'esprit du christianisme⁷⁴⁷. »

Bien qu'il se réjouît de l'échec apparent du catholicisme romain au Libéria⁷⁴⁸, il semblait admirer cette église, qui dans son opinion présentait des caractéristiques remarquables : elle in-

743. CINR, p. 309.

744. Voir par exemple, LET, p. 462.

745. CINR, p. 309.

746. CINR, p. 27.

747. LET, p. 462.

748. *Ibid.*, p. 388.

carne « un front inflexible dans la guerre contre l'infidélité sous toutes ses formes » et « a toujours été et demeure encore une puissance protestante [...] contre ces attaques portées à l'autorité constituée ». En outre, il s'oppose « à la légèreté et la facilité du divorce », « respecte l'intégrité de la famille », et « respecte les races ». Enfin, il est fidèle à la parole de saint Paul qui déclare que « Dieu a fait que tous les hommes, sortis d'un seul sang, habitassent sur toute la surface de la terre⁷⁴⁹ ». Les Noirs pouvaient trouver des « saints nègres » dans son calendrier⁷⁵⁰, pouvaient voir des Nègres occuper des « positions civiles, militaires et sociales » importantes dans les pays catholiques⁷⁵¹, et bénéficier d'une liberté politique⁷⁵². Par conséquent, les Nègres étaient capables de voir l'Église elle-même reposer sur des éléments et des influences indigènes pour son développement⁷⁵³.

Cet éloge de l'Église de Rome est fondamentalement une critique des politiques protestantes. Néanmoins, Blyden reconnaissait l'impact relativement positif de cinq dénominations américaines (les baptistes, les méthodistes, les épiscopaliens, les presbytériens et les luthériens) établies sur les côtes de l'Afrique de l'Ouest, où « de nombreuses églises se sont organisées et ont à leur tête un ministre du culte indigène, et des milliers d'enfants sont regroupés dans des écoles où enseignent des professeurs chrétiens⁷⁵⁴ ». Mais, dans l'ensemble, il jugeait les résultats très insuffisants : ces églises sont « dans une très large mesure [...] restreintes exclusivement aux colonies européennes le long de la côte et à leur voisinage immédiat⁷⁵⁵ ». À la fin de sa vie,

749. CINR, p. 224-25.

750. *Ibid.*, p. 39.

751. *Ibid.*, p. 225.

752. *Ibid.*, p. 46.

753. *Ibid.*, p. 167.

754. *Ibid.*, p. 49.

755. *Ibid.*, p. 49-50.

Blyden était franchement pessimiste au sujet des actions menées par les missionnaires. En 1910, dans une lettre adressée à Reginald L. Antrobus, adjoint au sous-secrétaire d'État du Bureau des colonies britanniques, il se plaignait des « erreurs pédagogiques » qui créaient « un fossé entre les aborigènes et les colons⁷⁵⁶ ».

Que fallait-il faire pour promouvoir avec succès le christianisme en Afrique ? « Au regard des obstacles tangibles qui se sont dressés face à l'entreprise européenne d'évangélisation et de civilisation de l'Afrique, la question de savoir comment cette entreprise doit être menée préoccupe profondément les volontaires chrétiens⁷⁵⁷. » Sa réponse était simple et claire, et découlait de ses idées raciales : seules les personnes d'ascendance africaine pourraient parvenir à évangéliser le continent : « la méthode, la seule glorification de Jésus-Christ ; l'instrument, les Africains eux-mêmes⁷⁵⁸ ». Par conséquent, au tout début de la seconde évangélisation de l'Afrique au XIX^e siècle, Blyden en appela à un christianisme africain. La nouvelle foi serait propagée par les missionnaires noirs et sa portée serait transfigurée. Il préconisait la traduction de l'Évangile dans les langues africaines, qui seraient « des instruments bien plus efficaces de transmission des vérités de l'Évangile auprès des populations autochtones que n'importe quelle langue européenne⁷⁵⁹ ». Ayant à l'esprit l'impact idéologique de l'islam sur les peuples africains⁷⁶⁰, il envisageait avec enthousiasme un christianisme africain authentique. La métaphore qu'il utilisait était celle de la rencontre entre l'apôtre Philippe et l'eunuque d'Éthiopie : « Philippe n'était pas destiné à accompagner l'eunuque, arroser la graine qu'il avait plantée, chérir et superviser ce travail naissant. S'il désirait le faire, et

756. LET, p. 499.

757. CINR, p. 160.

758. *Ibid.*, p. 161.

759. *Ibid.*, p. 68.

760. *Ibid.*, p. 231.

peut-être le désirait-il, l'Esprit ne le toléra pas, car il se saisit de lui⁷⁶¹. » L'eunuque étant le seul messenger, il est le seul responsable « d'une révolution totale dans son pays au moyen de la parole qu'il avait entendue ».

D'après Lynch, si Blyden se montrait d'« une partialité évidente en faveur de l'islam », « il ne devint jamais lui-même musulman⁷⁶² ». Néanmoins en esprit, Blyden était un musulman. Il se préoccupait véritablement, notamment dans les dernières années de sa vie, des populations musulmanes, de leur éducation et de leurs intérêts commerciaux, et s'identifiait même à leur sort⁷⁶³. Les musulmans firent appel à lui pour leur prêter main forte dans les négociations avec le gouvernement du Libéria⁷⁶⁴. Dans une lettre envoyée au Bureau des colonies, il admettait que le gouverneur ne lui avait pas fait montre de « la courtoisie due à son rang parce qu'il était d'accord avec les mahométans⁷⁶⁵ ». En 1877, il affirmait qu'il avait « plus foi en l'utilité suprême des autochtones païens et mahométans en Afrique, soumis aux influences chrétiennes, qu'en celle des Américano-Libériens démoralisés par l'esclavage et abusés par un christianisme bâtard⁷⁶⁶ ». En 1889, il confiait à Francis James Grimké sa conviction profonde au sujet de « la supériorité des Nègres mahométans ou du Soudan sur les autres⁷⁶⁷ ». Il semble qu'il avait eu alors un objectif précis. En 1888 il écrivit :

« Je pense que l'islam doit être réformé et peut être réformé. J'écris actuellement [...] au sujet du "Coran en Afrique",

761. *Ibid.*, p. 161.

762. Lynch, 1967, p. 246.

763. Voir LET, p. 402 et 409.

764. *Ibid.*, p. 425-27.

765. LET, p. 479.

766. *Ibid.*, p. 235.

767. *Ibid.*, p. 406 et 138.

j'analyse sa théologie et ses enseignements pratiques en termes d'impact sur la race nègre, et montre à quel point, si les chrétiens comprenaient le système, cela pourrait être utilisé avec efficacité dans la christianisation de l'Afrique⁷⁶⁸. »

Ses ambitions étaient ambiguës. Que voulait-il dire par « réformer » l'islam ? C'est un mystère. Son rejet critique du christianisme « missionnaire » en revanche est clair. En tout cas, en 1903 son désir le plus grand était de « rendre visite à l'Institut national des langues et civilisations orientales à Paris » et également de « découvrir la fameuse université mahométane du Caire, la mosquée Al-Azhar, et séjourner un mois là-bas pour étudier leurs méthodes⁷⁶⁹ ».

Sur les plans spirituel et politique, Blyden fut, pour le moins à partir de 1900, un musulman. Il s'opposait à « l'influence de ce que l'on nomme christianisme et civilisation » et était enclin à mettre en avant la leçon de l'expérience américaine telle qu'il la percevait : « Durant toutes les longues et épuisantes années d'asservissement des Nègres en Amérique par les chrétiens blancs, les esclaves se raccrochèrent au Christ, mais ils ne croyaient pas en la religion de leurs maîtres blancs⁷⁷⁰. »

Blyden a-t-il choisi entre Jésus et Mahomet ? Nous n'avons pas la réponse. Néanmoins, ses textes nous donnent un indice. Ce à quoi nous avons affaire est, sans aucun doute, ce que l'on pourrait appeler aujourd'hui une « théologie de la différence », sous-tendue simultanément par une conscience raciale et une interprétation pluraliste de la Bible. Un tel point de vue, dans la pensée de Blyden, laisse place à une contribution originale des chrétiens noirs :

768. LET, p. 399.

769. *Ibid.*, p. 473.

770. *Ibid.*, p. 462.

« Il y a des étoiles, nous disent les astronomes, dont la lumière n'a pas encore atteint la terre ; de la même manière il y a des étoiles dans l'univers moral qui doivent encore être dévoilées par les Africains libérés de leurs chaînes ; ils doivent les découvrir avant d'être en mesure de progresser sans se perdre dans les océans périlleux ni subir de sérieux préjudices⁷⁷¹. »

En parallèle à cette mission, que seuls des chrétiens noirs pouvaient mener à bien⁷⁷², il en existe une autre : la promotion du nationalisme africain et l'unité du continent.

Blyden posait comme postulats deux idées pertinentes. D'une part, il y a le fait que l'Europe est une puissance occupante⁷⁷³. Blyden reconnaissait la vérité contenue dans la phrase suivante, écrite par un Européen : « Le XVIII^e siècle a volé l'homme noir à son pays ; le XIX^e siècle vole son pays à l'homme noir⁷⁷⁴. » D'autre part, il y a une opposition africaine à l'invasion. Blyden louait la résistance des Ashantis et des Zulus comme un « signe de la rapidité de la régénération de l'Afrique⁷⁷⁵ ».

L'« économie » d'un discours

Cette analyse n'avait pas pour but de décrire les climats historique ou sociologique dans lesquels évoluaient les idées de Blyden. Ces questions ont déjà été l'objet de nombreuses

771. CINR, p. 151.

772. *Ibid.*, p. 194.

773. *Ibid.*, p. 338 ; LO, p. 73-75.

774. *Ibid.*, p. 337.

775. *Ibid.*, p. 121.

recherches académiques⁷⁷⁶. Mon objectif était de présenter la philosophie de Blyden d'un point de vue « archéologique » en dévoilant la spécificité de son discours dans « le jeu des analyses et différences » d'un contexte propre au XIX^e siècle, et en examinant les liens distincts entre son discours et des champs non discursifs. Que reste-t-il à dire ?

En premier lieu, Blyden était un homme étrange et exceptionnel, qui consacra sa vie entière à la cause en laquelle il croyait. Toutefois, comme Charles H. Lyons le fit très justement remarquer, « en cherchant à répondre aux racistes sur leur terrain Blyden développa une théorie de la race qui, tout en exonérant l'homme noir, tirait une part très embarrassante de son inspiration de la pensée raciale européenne de la fin du XIX^e siècle⁷⁷⁷ ». Le cadre de sa pensée était un cadre « traditionnel », et peut être réduit à trois antagonismes : un antagonisme de races (Blancs et Noirs), une confrontation culturelle (civilisés et sauvages) et un écart religieux (christianisme et paganisme). Sa théorie raciale représentait simplement une relativisation de la prétendue supériorité des catégories des Blancs, civilisés et chrétiens. Son discours, à l'instar du discours raciste qu'il contestait, est purement axiomatique. C'est, dans un sens moderne, un discours d'intimidation ; ou, pour le dire dans le langage de Barthes, « il constitue [...] un langage chargé d'opérer une coïncidence entre les normes et les faits, et de donner à un réel cynique la caution d'une morale noble⁷⁷⁸ ». Dans ce sens, ce discours se distingue clairement du langage et des mythologies du « bon sauvage ». Le « bon sauvage » était un outil romantique, « une

776. Voir Hollis Ralph Lynch, *Edward Wilmot Blyden : Pan-Negro Patriot 1832-1912*, 1967 ; Edith Holden, *Blyden of Liberia*, New York, Vantage, 1967 ; Robert W. July, « Nineteenth Century Negritude : Edward W Blyden », *Journal of African History*, vol. 5, n° 1, 1964.

777. Lyons, 1975, p. 108.

778. Roland Barthes, *Mythologies*, Paris, Éditions du Seuil, 1957, p. 128.

source d'introspection chez soi⁷⁷⁹ » en Europe. Même sous la forme d'une arme contre l'esclavage, le « bon sauvage » était un Africain idéalisé, qui présentait des traits n'ayant rien d'africain, et pouvait, par exemple, « rougir » et « devenir pâle⁷⁸⁰ ». Blyden juge ces langages et mythologies à l'aune de la « couleur noire ». Alden T. Vaughan propose un tableau fidèle du contexte :

« Quasiment toutes les descriptions du "continent noir" représentent ses habitants comme étant laids, athées, et grossièrement incivils. En théorie du moins, la culture des Africains pouvait être améliorée ; leurs traits physiques ne le pouvaient pas. Et bien qu'un certain nombre de caractéristiques de l'apparence africaine, la stature, les traits du visage et la texture des cheveux, déplussent à l'œil anglais, le trait le plus frappant et le plus perturbant était la noirceur de la peau africaine. Les descriptions de populations africaines soulignaient invariablement leur couleur noire, et ce toujours d'un ton désapprobateur⁷⁸¹. »

Dans cette atmosphère, Blyden opposait simplement une position raciste à une autre position raciste, précisément en mettant en avant des contre-mythologies au sujet des Africains, de leurs cultures, et de la nécessité d'un sang nègre pur.

L'objectif ultime d'un tel antiracisme devient, presque naturellement, le rejet des rapports de pouvoir fondés sur les différences raciales qui existaient alors. Cette démarche pourrait expliquer la conviction qu'avait Blyden de l'utilité des Noirs américains et caribéens dans la transformation du

779. Lyons, 1975, p. 8.

780. *Ibid.*, p. 7.

781. Alden T. Vaughan, « From White Man to Redskin : Changing Anglo-American Perception of the American Indian », *The American History Review*, vol. 87, n° 4, 1982, p. 919.

continent africain, qui constitue le soubassement du projet de « développement de la race » et de ses mythes à propos de la nationalité raciale, de la créativité noire, et du panafricanisme. Dans ses propres termes, les retrouvailles des chrétiens « civilisés » des Caraïbes et d'Amérique, et de leurs frères d'Afrique « plongés dans l'ignorance » conduiraient à une évolution positive d'un point de vue tant culturel que religieux. Les objectifs de Blyden (développement de la race, régénération culturelle, christianisation) sont un rejet de ce qu'il estime être les points faibles de l'Afrique. Fondamentalement, sa théorie représente à la fois un plaidoyer contre la partition européenne du continent et l'un des fondements de l'idéologie qui permit la création du Libéria : « le retour en Afrique ». Blyden vieillissant, sa théorie entra en contradiction avec son analyse pessimiste d'un leadership noir. Il continuait de penser en termes d'antagonisme entre « civilisation » et « dégénérescence africaine ». Il acceptait l'efficacité de la colonisation blanche. Néanmoins, pour défendre avec un peu plus de réalisme son rêve d'une métamorphose du continent, il opposait les « Américains-Libériens démoralisés par l'esclavage » aux « indigènes musulmans⁷⁸² ». Il faisait également contraster le « christianisme bâtard » et sa culture, et la foi islamique et son ordre. Il acceptait par ailleurs la « reconstruction » du Libéria sous tutelle américaine⁷⁸³. Il savait que « les prétendants à la prise de pouvoir sur ces terres imaginaient de leur devoir de [le] dénoncer comme traître au pays⁷⁸⁴ ». Il est frappant de constater qu'une conviction similaire conduirait plus tard le gouvernement britannique à s'appuyer sur des « autorités régionales traditionnelles comme instances intermédiaires de gouvernement local⁷⁸⁵ » pour

782. LET, p. 235.

783. *Ibid.*, p. 496.

784. *Ibid.*, p. 235.

785. Voir par exemple Malcolm Hailey, « Government through Indirect Rule : The British Model », dans *The African Reader : Colonial Africa*, W. Cartey et

l'instauration « du dogme selon lequel la civilisation était une bénédiction que ses détenteurs devraient répandre⁷⁸⁶ ».

Ces théories vont de pair dans le travail de Blyden. Elles se contredisent l'une l'autre et expliquent ses incohérences philosophiques, ses propositions racistes et ses positions politiques opportunistes. Comme le démontre de manière convaincante l'ouvrage de Hollis Ralph Lynch, *Edward Wilmot Blyden : Pan-Negro Patriot*, à la fin du siècle dernier Blyden « avait établi une ascendance intellectuelle en Afrique de l'Ouest, et beaucoup d'Africains de l'Ouest étaient prêts à le suivre là où il les mènerait, mais ils attendirent de lui en vain une orientation ferme et durable, ou encore des directives claires. Un grand nombre d'entre eux pensaient que ses idées étaient sophistiquées ou contredites par ses actions⁷⁸⁷ ».

Dans quel sens devrions-nous souscrire à l'affirmation de Senghor selon laquelle Blyden fut le précurseur de la négritude et de la personnalité africaine ? Dans sa préface à l'ouvrage consacré aux lettres de Blyden, Senghor lui-même reconnaît que « nous étions, de temps à autre, tombés sur le nom de Blyden, mais nous ne lui avons pas alors accordé une grande attention... Nous ne savions rien de ses correspondances, ni de ses essais, encore moins de son travail majeur, intitulé *Christianity, Islam and the Black [sic] Race*⁷⁸⁸ ». Dans sa biographie intellectuelle *Pierre Teilhard de Chardin et la politique africaine*⁷⁸⁹, le nom de Blyden n'est même pas mentionné. Aimé Césaire, Léon-Gontran Damas et Jacques Rabemamananjara, d'autres membres du mouvement de la négritude, ne font jamais référence à Blyden. C'est seulement

M. Kilson, (éd.), New York, Vintage Books, 1970, p. 94.

786. Lucy Mair, *Primitive Government*, Gloucester, Peter Smith, 1975, p. 252.

787. Lynch, 1967, p. 246.

788. LET, p. 20.

789. Léopold Sédar Senghor, *Pierre Teilhard de Chardin et la politique africaine*, Paris, Éditions du Seuil, 1962.

dans l'Afrique de l'Ouest anglophone que l'influence réelle de Blyden est manifeste, dans les idées de Casely Hayford sur l'unité de l'Afrique de l'Ouest, dans le « nationalisme pan-nègre » de Namdi Azikiwe et probablement dans le panafricanisme de Nkrumah⁷⁹⁰.

Blyden travaillait sur des questions raciales au XIX^e siècle. Afin de faire face à des mythologies racistes, il concentrait sa réflexion sur « les vertus de la civilisation noire » et mettait en avant les concepts de « *blackness* » et de « personnalité nègre », inventant par conséquent de nouveaux mythes positifs à propos de la race et de la personnalité noire. Il eut ponctuellement des disciples, à l'instar de Casely Hayford et aiguilla le nationalisme d'autres penseurs, comme ce fut le cas du Nigérian Azikiwe. Dans l'ensemble, les postulats et même les principes fondamentaux de son idéologie étaient déjà dans l'air avant qu'il n'explicitât ses thèses. Ils étaient présents dans les paradigmes racistes que ses thèses réfutaient et pouvaient ainsi, par exemple, expliquer les idées relativistes de Mary H. Kingsley concernant les races⁷⁹¹. Ils avaient déjà été utilisés tant sur le plan politique que sur le plan idéologique par les fondateurs du Libéria⁷⁹², et par les révolutionnaires haïtiens, qui au début du XIX^e siècle créèrent la première république noire. À l'époque où mourut Blyden, dans le premier quart de siècle, ces mêmes postulats furent incorporés dans l'idéologie panafricaniste de William Edward Burghardt Du Bois, et dans les années 1930, ils furent essentiels à la genèse du mouvement de la négritude à Paris⁷⁹³.

790. Lynch, 1967, p. 248-50.

791. Mary Henrietta Kingsley, *Travels in West Africa : Congo Français, Corisco and Cameroons*, 1965.

792. Lynch, 1967, p. 10-31.

793. Voir Claude Wauthier, *L'Afrique des Africains, inventaire de la négritude*, 1964.

Portons à présent un regard différent sur la portée idéologique des théories de Blyden. Comment pouvons-nous les analyser, et plus important encore, de quelle manière serait-il possible de les comprendre ? L'idéologie de Blyden concernant l'identité africaine est une « théorie de la tension » dans le sens où elle devrait être comprise dans « le contexte d'une entreprise chronique de correction du déséquilibre sociopsychologique⁷⁹⁴ ». Cette interprétation devrait expliquer sa suggestion de remplacement des colons européens potentiels, considérés comme des « envahisseurs », par des populations noires en provenance d'Amérique et des Caraïbes, qui deviendraient les agents de la modernisation de l'Afrique. Dès lors, l'identité raciale se présente comme une incontestable condition préalable à toute transformation sociopolitique de l'Afrique. Ce choix semble exclure la possibilité d'une méthodologie qui, dans « le contexte d'une lutte universelle pour la recherche du profit », circonscrirait une « théorie de l'intérêt ». Cette théorie peut présenter des rapports idéaux : entre le processus de production africain et les rapports sociaux de production (à un niveau économique) ; entre l'organisation économique et ses répercussions et interprétations politiques (à un niveau politique) ; et entre la structure idéologique et ses pratiques concrètes au sein de la société (à un niveau idéologique). Elle peut présenter des rapports idéaux également de par sa proposition d'établir un équilibre entre l'échelle économique et les superstructures idéologiques. Elle est, en principe, capable d'engendrer un nouveau mode de production africain, et par conséquent une modernisation technique, une démocratie politique et une autonomie culturelle.

La « théorie de la tension » de Blyden reste très éloignée de la perspective marxiste. Elle est enracinée dans la sociologie des races et plus précisément dans le principe très controversé

794. Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, 1973, p. 201.

des différences irréconciliables entre les races. Cette idée rapproche la pensée de Blyden des philosophies romantiques de l'altérité qui se développèrent en Europe au cours du XIX^e siècle et qui prônaient dans une très large mesure les nationalismes européens, en Allemagne et en Italie par exemple, ou bien les expliquaient et les justifiaient *a posteriori*. Néanmoins, la perspective de Blyden est particulière. Son idéologie politique survenait comme une réponse au racisme et à certaines des conséquences de l'impérialisme. Elle représente une réponse émotionnelle à la démarche européenne de dénigrement de l'Afrique et une résistance à l'exploitation qui résultait de l'expansionnisme européen depuis le XV^e siècle. Dans le même temps, afin de démontrer sa propre importance, son idéologie affirme de façon virulente la thèse du pluralisme dans le développement historique des races, des groupes ethniques et des nationalités. Par conséquent, Blyden peut rejeter l'hypothèse évolutionniste de « races identiques mais inégales » qui ouvre la voie au thème de la « mission de l'homme blanc » et justifie ce faisant l'impérialisme et la colonisation. Il la remplace par une assertion différente : « distinctes mais égales ».

On ne peut qu'être stupéfait en analysant cette thèse, qui était la première théorie claire et précise de la « *blackness* » au XIX^e siècle. Lorsqu'on la compare avec la négritude de Senghor, la pertinence des positions de Blyden est toujours manifeste, bien que le concept de race soit désormais considéré comme un piège idéologique. Même dans sa révérence à la culture gréco-romaine, Blyden préfigurait Senghor. En dépit des divergences liées aux différences de contextes sociopolitiques, de situations psychologiques, et de références philosophiques, Senghor, dans l'ensemble, s'inscrivait dans la continuité des thèses ambiguës de Blyden. Ses déclarations mettent l'accent sur l'identité historique et culturelle de l'Afrique en termes de race et donnent une place essentielle à ce concept.

Toutefois, l'idéologie de Blyden repose essentiellement sur une compréhension profonde du fardeau que représente l'esclavage. C'est comme négation de cette expérience que Blyden envisage le rôle des Noirs américains dans la modernisation de l'Afrique. Cette dimension importante semble constituer une protection contre l'expérience de la domination, et la visée d'une transformation de l'Afrique apparaissait alors comme l'institutionnalisation d'une négativité. Sartre met en avant une perspective théorique similaire dans *Orphée noir*. Apportant son soutien à la négritude en termes hégéliens, il soulignait sa justesse mais notait également la pertinence de la contradiction dialectique : le moment racial est toujours la promesse d'un autre pas, d'une autre contradiction. La lutte pour la liberté n'aurait d'issue que dans la transformation générale des sociétés et la négation des classes sociales. Cela reste fidèle à la logique d'une « théorie de l'intérêt ».

En tout cas, Blyden instaura le « mouvement de la personnalité nègre » qui se présente comme « la somme des valeurs de la civilisation africaine, l'incarnation des qualités qui constituent la singularité des peuples d'Afrique ». Cet équivalent empirique de la négritude a été prépondérant dans le soutien à la lutte pour l'indépendance en Afrique de par son opposition à la colonisation comme processus de falsification et de dépersonnalisation des Africains et sa critique de l'impérialisme comme moyen d'exploitation. Blyden anticipa le futur immédiat de l'Afrique. Pour reprendre les termes de Christopher Fyfe dans son introduction à l'ouvrage *Christianity, Islam and the Negro Race* :

« Avec le recul, nous pouvons voir que dans une période équivalente à ce qu'avait vécu Blyden (il mourut juste avant sa 80^e année), les Européens sont venus dans quasiment toute l'Afrique et en sont repartis, laissant aux Africains le contrôle politique. Son raisonnement a pu sembler faux,

mais sa prophétie s'est finalement pleinement réalisée. De la même manière, son affirmation selon laquelle des centaines de milliers de Nègres américains étaient prêts à émigrer vers l'Afrique semblait, à l'époque, erronée. Cependant cet enthousiasme passionné, suscité aux États-Unis seulement quelques années après sa mort par le mouvement de Marcus Garvey, montre que dans ce cas précis également, il voyait avec bien plus d'acuité que ses contemporains⁷⁹⁵. »

Blyden formula les principes fondamentaux du mouvement de la personnalité noire et du programme panafricaniste. Son point de mire était la nécessité idéologique de se réconcilier avec son propre héritage, qui représentaient une réalité et un vécu sociohistoriques particuliers. Il préfigurait ainsi le « consciencisme » de Nkrumah. Dans les travaux de Blyden et de Nkrumah, la philosophie politique est fondée sur un cadre composé d'au moins trois sources d'inspiration majeures : la tradition africaine, une contribution de l'islam et un héritage occidental. La différence entre les deux systèmes réside dans le fait que Nkrumah envisageait comme seules présuppositions pertinentes celles du matérialisme et organisait sa pensée politique en intégrant les théories de la tension et de l'intérêt. En raison de ses propres hypothèses, Blyden ne parvint pas à opérer une jonction programmatique fiable entre la tension de son rêve de pouvoir et les contradictions de ses inquiétudes raciales. Cet échec expliquait ses tendances visionnaires, qui l'amènèrent à faire des prophéties impressionnantes, mais pas toujours à entreprendre des analyses sociohistoriques valables.

Néanmoins, cette difficulté, qui est au cœur des questions philosophiques de Blyden (et explique la plupart de ses incohérences

795. CINR, p. 15.

concernant la colonisation, l'esclavage structurel, le futur de l'islam, etc.) lui permit paradoxalement de mettre en avant une vision relativiste de l'histoire et de ses interprétations et, par conséquent, la possibilité d'une critique générale des sciences sociales. Il formula sa critique en centrant toujours sa réflexion sur la portée de l'ethnocentrisme européen et ses différentes expressions. Cela signifiait, alors et aujourd'hui encore, qu'une compréhension de la personnalité africaine ou de la culture africaine ne peut négliger une dimension majeure, l'analyse épistémologique. En raison de l'impérialisme et de ses répercussions idéologiques dans les sciences sociales et la morale, cette approche doit remettre en question tous les discours interprétant les Africains et leur culture. Blyden voyait là un préalable fondamental à l'instauration d'un rapport productif et unifiant entre l'idéologie africaine et la pratique concrète de la connaissance. Il fallut attendre les années vingt pour que les intellectuels africains redécouvrent la pensée de Blyden : pour tirer parti de l'héritage de leur propre histoire plutôt que de rester simplement les objets ou les participants obéissants des sciences sociales occidentales, il était de leur devoir de maîtriser une connaissance d'eux-mêmes et de leur propre culture, et d'ouvrir une discussion vigoureuse sur les limites de l'anthropologie. Ce que Blyden écrivit à John Roach Straton, commentant le travail d'un des théoriciens du racisme les plus brillants en France, pourrait également s'appliquer à lui en retour : « L'ouvrage de Le Bon, *Psychologie des foules*, devrait être lu avec le plus grand soin⁷⁹⁶. »

796. LET, p. 466.

Chapitre V

La patience de la philosophie

« Les philosophies primitives »

La première question que je [me] suis posée, rencontrant des paysans [français] qui n'étaient ni crédules ni arriérés, fut alors celle-ci : la sorcellerie, est-ce que c'est inconnaissable, ou est-ce que ceux qui le prétendent ont besoin de n'en rien savoir pour soutenir leur propre cohérence intellectuelle ? Est-ce qu'un « savant » ou un « moderne » a besoin pour se conforter du mythe d'un paysan crédule et arriéré ?

Jeanne Favret-Saada, *Les mots, la mort, les sorts*

La notion de « philosophie primitive » était courante dans les années vingt et trente. Dans un précédent chapitre, j'ai examiné en profondeur le discours des anthropologues et analysé tant son influence que son ambiguïté. Le concept de « philosophie primitive » fait partie de ce système, qui depuis la fin du XIX^e siècle, avait colonisé le continent, ses habitants et ses réalités. Il appartient également à un édifice intellectuel bâti sur l'œuvre de Lévy-Bruhl, et plus particulièrement sur les piliers que sont *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (1910), *La mentalité primitive* (1922), *L'âme primitive* (1927), *Le surnaturel*

et la nature dans la mentalité primitive (1931), et *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs* (1938). Ces ouvrages posent comme principe une différence radicale entre l'Ouest, caractérisé par une histoire de réflexions intellectuelles et spirituelles, et les « primitifs » dont la vie, la *Weltanschauung*, et la pensée étaient considérées n'avoir rien en commun avec l'Ouest. Comme l'écrivait Lévy-Bruhl dans *La mentalité primitive* :

« Bien différente est l'attitude d'esprit du primitif. La nature au milieu de laquelle il vit se présente à lui sous un tout autre aspect. Tous les objets et tous les êtres y sont impliqués dans un réseau de participations et d'exclusions mystiques : c'est elles qui en font la texture et l'ordre. C'est donc elles qui s'imposeront d'abord à son attention et qui, seules, la retiendront. S'il est intéressé par un phénomène, s'il ne se borne pas à le percevoir, pour ainsi dire passivement et sans réagir, il songera aussitôt comme par une sorte de réflexe mental, à une puissance occulte et invisible dont ce phénomène est la manifestation⁷⁹⁷. »

De ce point de vue découle une théorie distinguant deux types de mentalité distincts. L'une est rationnelle, fonctionnant selon les principes de la logique et interrogeant des déterminations et des relations causales ; l'autre, prélogique, semble complètement dominée par la représentation collective et dépend strictement de la loi de participation mystique. Les Occidentaux participent de la pensée logique. Dans le type prélogique et symbolique, on trouve « les Chinois, mêlés aux Polynésiens, aux Mélanésiens, aux Nègres, aux Indiens d'Amérique et aux Blackfellows australiens⁷⁹⁸ ».

797. Lucien Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, Paris, Presses universitaires de France, 1947, p. 17-18, cité par Edward Evan Evans-Pritchard, *La religion des primitifs à travers les théories des anthropologues*, 1971, p. 97.

798. Edward Evan Evans-Pritchard, 1971, p. 105.

Dès 1965, Evans-Pritchard pouvait affirmer qu'« aucun anthropologue digne de ce nom n'accepte aujourd'hui cette théorie de deux types de mentalité distincts ⁷⁹⁹ ». Je noterais simplement que la « grande dichotomie » actuelle n'induit peut-être pas le modèle de Lévy-Bruhl de mentalités antithétiques, mais pourrait certainement indiquer une séparation entre les sociétés dites fermées et ouvertes. En tout état de cause, dans les années vingt et trente la séparation existante sous-entendait à la fois la tâche consistant à comprendre la mentalité primitive comme une entité pauvre et non évoluée, et la possibilité de la replacer au commencement de l'histoire de la raison. C'est à l'intérieur de ce cadre que l'on peut comprendre des livres et contributions traitant des « philosophies primitives » tels que *La psychologie des Bantu, des Bani Marungu* (1907-1911) de Stefano Kaoze, *Vocables philosophiques et religieux des peuples ibo* (1925) de Gaspar Correia, ou encore les textes fameux de William Vernon Brelsford⁸⁰⁰ sur la philosophie primitive (1935) et la philosophie du sauvage (1938).

Je ne suis pas en train de dire que tous ceux qui étudiaient alors les « organisations primitives⁸⁰¹ » étaient des disciples de Lévy-Bruhl, et défendaient la thèse d'une différence de raison entre les « primitifs » et les « civilisés ». En réalité, tous, même ceux qui, comme Delafosse⁸⁰², commentaient les structures et les populations africaines avec une vive *Einfühlung* (sympathie), se

799. *Ibid.*, p. 105.

800. William Vernon Brelsford, *Primitive Philosophy*, Londres, J. Bale, 1935 ; « The Philosophy of the Savage », *Nada*, vol. 15, 1938.

801. Alfons Josef Smet, « Bibliographie sélective des religions traditionnelles de l'Afrique noire », *Cahiers des religions africaines*, n° 17-18, 1975 ; *Philosophie africaine. Textes choisis et bibliographie sélective*, 2 vol., Kinshasa, Presses universitaires du Zaïre, 1975 ; « Bibliographie sélective de la philosophie africaine. Répertoire chronologique », dans *Mélanges de philosophie africaine*, Kinshasa, Faculté de théologie catholique, 1978, p. 181-262.

802. Maurice Delahousse, *L'âme nègre*, Paris, Payot, 1922 ; *Les Nègres*, Paris, Rieder, 1927.

souciaient du décalage entre l'Europe et le continent noir, et souhaitaient décrire cette différence afin, si possible, de la classer à l'aide d'une grille taxonomique des cultures humaines. Le franciscain belge Placide Frans Tempels, je l'ai indiqué dans mon analyse du langage missionnaire, pouvait être considéré comme l'incarnation paradigmatique de cette curiosité. Il représente un symbole à la croisée de plusieurs courants : les hypothèses évolutionnistes de la fin du XIX^e siècle, les thèses de Lévy-Bruhl sur le prélogisme, la mission européenne autoproclamée de civilisation des Africains par la colonisation, et l'évangélisation chrétienne.

À l'intérieur du cadre arrogant de la conquête coloniale belge destinée à durer des siècles, Tempels, missionnaire au Katanga, écrivit un petit livre de philosophie qui continue à perturber les penseurs africains. Ce que Tempels possédait de culture philosophique se limitait essentiellement à l'éducation qu'il avait reçue durant sa formation religieuse. Il n'était pas un philosophe professionnel, et ses préoccupations majeures, dès son arrivée en Afrique en 1933, étaient de nature religieuse. L'un de ses exégètes, Alfons Josef Smet, a avancé l'idée que l'influence de Lévy-Bruhl est évidente dans ses premiers textes, qui tendaient à se rapprocher d'un esprit ethnographique, et que Tempels publia avant *La philosophie bantu*⁸⁰³. Tempels était entièrement dévoué à une mission, celle de conduire la personne noire (à qui il ne donnait pas encore le statut d'un être humain abouti) sur le chemin de la civilisation, de la connaissance et de la religion authentique. Son style était celui d'un *Boula Matari* (celui qui brise les rochers), d'un maître spirituel et d'un docteur autoritaire⁸⁰⁴. *La philosophie bantu* pourrait être considéré comme un témoignage d'une révélation et le signe d'une rupture dans la vie de Tempels :

803. Alfons Josef Smet, « Le père Placide Tempels et son œuvre publiée », *Revue africaine de théologie*, vol. 1, n° 1, 1977, p. 77-128.

804. Placide Frans Tempels, *Notre rencontre*, Léopoldville (Kinshasa), Centre d'études pastorales, 1962, p. 36.

« Je dois dire que mon but, dans cette recherche de l'homme bantou, était maintenant de me sentir "bantou" au moins une fois. Je voulais penser, sentir, vivre comme lui, avoir une âme bantou. Tout cela avec l'intention de pouvoir m'adapter. Une fois parvenu à voir et sentir la vie comme lui, je reprendrais la personnalité européenne et redeviendrais le propagandiste d'une religion... Il y eut sans doute dans mon attitude quelque chose de plus, ou d'autre, que le simple intérêt scientifique d'une ethnologue qui pose des questions sans que nécessairement l'objet de sa science, l'homme vivant qu'il a devant lui [...] soit le but de ses investigations. L'homme de science a plutôt l'habitude de rester objectif, distant de l'objectif étudié. Mon attitude comprenait peut-être un élément de bienveillance envers cet homme vivant et suscitait en lui une réaction de confiance envers ma personne⁸⁰⁵. »

Lorsqu'on examine avec le recul la période qui vit la publication de *La philosophie bantou*, force est de constater que Tempels se différenciait nettement des anthropologues. Son but est différent, dit-il, et repose sur une attitude radicalement différente, imprégnée de *Einfühlung*, de sympathie. Mais son livre eut des répercussions extraordinaires. Gaston Bachelard le salua comme un trésor. Alioune Diop s'en remettait entièrement à ce petit ouvrage, ajoutant un avant-propos à la version française et le décrivant comme le travail le plus décisif qu'il avait jamais eu à lire⁸⁰⁶. Toutefois, le livre ne manqua pas d'adversaires.

L'histoire commence au Katanga, dans l'ancien Congo belge, où l'évêque Jean-Félix de Hemptinne exerça son pouvoir de contrôle de la circulation de *La philosophie bantou*, insistant pour

805. *Ibid.*, p. 37.

806. Alioune Diop, « Niam M'Paya », préface à Placide Frans Tempels, *La philosophie bantou*, Paris, Présence Africaine, 1949.

que Rome condamne comme hérétique le livre et que Tempels soit expulsé du pays⁸⁰⁷. La raison en était que dans le milieu colonial, ce livre semait le doute sur la grandeur de l'aventure coloniale. À l'époque, des théoriciens très respectables considéraient le droit de coloniser comme un droit naturel. Selon cette doctrine, il appartenait aux humains les plus évolués d'intervenir dans les « régions endormies » de l'Afrique et d'exploiter les richesses que Dieu avait créées pour l'ensemble de l'humanité. Par sa présence et ses politiques, le colonisateur était destiné à réveiller les « peuples en léthargie » et leur faire connaître la civilisation et la religion authentique. Ce fut l'objectif de Tempels pendant environ dix ans. À la manière des administrateurs coloniaux, il tirait deux enseignements de son expérience : que la nature vient de Dieu et qu'il appartient aux peuples supérieurs de civiliser leurs frères inférieurs. Par conséquent, le droit de coloniser était doublé d'un devoir naturel et d'une mission spirituelle. Une métaphore vibrante très à la mode dans les années trente appuyait cette thèse : il existe dans la forêt des formes de vie fragiles et dépendantes, qui ne peuvent vivre et se développer que sous la protection de formes plus fortes, et il en est de même dans les communautés humaines.

Avec sa *Philosophie bantu*, Tempels ne rejette pas entièrement cette idéologie d'une domination naturelle, nonobstant les craintes de ses critiques. Il propose essentiellement des moyens plus efficaces pour atteindre son objectif déclaré, l'entreprise de civiliser et d'évangéliser le peuple bantu. En bon prêtre fidèle aux idéaux de sa mission, il présente un nouveau programme de développement social et spirituel des populations indigènes ; c'est-à-dire des moyens d'établir les valeurs chrétiennes dans un environnement culturel bantu et de construire une civilisation qui sera

807. Willy De Craemer, *The Jamaa and the Church*, Oxford, Clarendon, 1977, p. 29-30.

en harmonie avec les modes de pensée et d'être bantu. Tempels était persuadé que sa *Philosophie bantu*, et plus particulièrement son ontologie, est le meilleur outil que les Blancs peuvent utiliser pour aller à la rencontre des Africains et les comprendre.

« Le seul folklore et la description superficielle d'étranges coutumes, ne peuvent suffire à nous faire découvrir et comprendre l'Homme primitif. L'ethnologie, la linguistique, la psychanalyse, la science du droit, la sociologie et l'étude des religions ne pourront donner des conclusions définitives, qu'après que la philosophie et l'ontologie du primitif auront été complètement étudiées et décrites⁸⁰⁸. »

La conception de la philosophie bantu développée par Tempels peut être résumée en cinq propositions⁸⁰⁹.

(1) Puisque les Bantu sont des êtres humains, ils ont des systèmes organisés autour de principes et de références. Ces systèmes constituent une philosophie même si les Bantu ne sont pas « à même de nous présenter un traité de philosophie, exposé dans un vocabulaire adéquat⁸¹⁰ ». En somme, il s'agit d'une philosophie implicite, et c'est Tempels qui, interprétant les réponses des Bantu à ses questions, dévoile sa disposition organisée et systématique de croyances et de coutumes.

(2) Cette philosophie est une ontologie. En Occident, depuis les Grecs, la philosophie s'est préoccupée de la définition et de la délimitation du réel en termes d'être, dans une perspective statique justifiée par des expressions telles que « la réalité qui

808. Placide Tempels, 1949, p. 16.

809. Voir Fabien Eboussi-Boulaga, « Le Bantu problématique », *Présence Africaine*, n° 66, 1968, p. 4-40 ; Ntumba Tshiamalenga, « La philosophie dans la situation actuelle de l'Afrique », dans *Combats pour un christianisme africain*, Kinshasa, Faculté de théologie catholique, 1981.

810. Tempels, 1949, p. 24.

est », « quelque chose qui existe » ou « ce qui est ». À l'opposé de cette vision, Tempels souligne que la philosophie bantu semble offrir une compréhension dynamique en accordant une grande attention à la vitalité de l'être et en reliant l'être à sa force :

« Nous pouvons concevoir la notion transcendante "être", en la dégageant de l'attribut de sa force, mais non le bantu : la force est dans sa pensée un élément nécessaire de l'être, et le concept force inséparable de la définition de l'être. Il n'y a pas (chez le bantu) d'idée de l'être séparée de l'idée de force, et sans cet élément force aucun être n'est concevable⁸¹¹. »

(3) La spécificité de l'ontologie bantu est de sous-entendre que l'être, tel que la tradition occidentale l'envisage, correspond à la force dans la tradition bantu, et par conséquent nous pouvons dire qu'être = force, ou pour reprendre le titre du traducteur italien dans une version abrégée de *La philosophie bantu : Forza = Essere*⁸¹². C'est donc la force, de par sa présence mystérieuse, qui rend possible la classification des êtres selon une hiérarchie comprenant tous les royaumes existants : minéraux, végétaux, animaux, humains, ancêtres et divin. D'autre part, dans toutes ces catégories, la force semble être le signe essentiel pour mettre en ordre les identités, les différences et les liens. En partant des plus grandes profondeurs jusqu'à l'échelle de Dieu, il y a une dialectique dynamique et permanente d'énergie : la force vitale peut être nourrie, diminuée, ou arrêtée complètement. Elle augmente ou diminue dans chaque être et d'un état à un autre ; sa référence reste l'ordre de son accomplissement en Dieu.

811. *Ibid.*, p. 34-35.

812. Placide Frans Tempels, *Philosophie bantu. Introduction and Revision of the Rubbens Translation*, par A. J. Smet, Kinshasa, Faculté de théologie catholique, 1979, p. 23.

« Les Bantu parlent, agissent, vivent, comme si pour eux les êtres étaient des forces. La force n'est pas pour eux une réalité adventice accidentelle, la force est même plus qu'un attribut nécessaire de l'être : La force c'est l'être, l'être est la force⁸¹³. »

« L'origine, la subsistance et l'annihilation des êtres ou des forces est expressément et exclusivement attribuée à Dieu. Le terme « créer » dans son acception propre de tirer du néant, se retrouve avec sa pleine signification dans les vocabulaires bantu (*kupanga* en kiluba⁸¹⁴). »

« Toute force peut se renforcer ou s'affaiblir, c'est-à-dire tout être peut devenir plus fort ou plus faible⁸¹⁵. »

Dans ces échanges ininterrompus, les êtres ne sont pas noués sur eux-mêmes, mais constituent ce que Tempels appelle un « principe d'activité⁸¹⁶ », et par leurs interactions expliquent les « lois générales de la causalité vitale », c'est-à-dire :

- (a) « L'homme (vivant ou trépassé) peut directement renforcer ou diminuer un autre homme dans son être » ;
- (b) « La force de vie humaine peut influencer directement dans leur être même des forces inférieures (animales, végétales ou minérales) »
- (c) « Un être raisonnable (esprit, homme défunt ou vivant), peut influencer indirectement un autre être raisonnable en agissant sur une force inférieure

813. Tempels, 1949, p. 35.

814. *Ibid.*, p. 39.

815. *Ibid.*, p. 38.

816. *Ibid.*, p. 36, note 1.

(animale, végétale ou matérielle) par le truchement de laquelle il atteindra un autre être raisonnable⁸¹⁷. »

(4) On ne peut concevoir l'ontologie bantu et la rendre explicite que dans le cadre conceptuel de la philosophie occidentale. Tempels le donne à entendre tout à fait explicitement : « C'est à nous qu'il appartient d'en faire le développement systématique. C'est nous qui pourrons leur dire, d'une façon précise, quelle est leur conception intime des êtres⁸¹⁸. »

(5) L'ontologie bantu pourrait être un guide pour les ontologies de tous les « peuples primitifs » en général. En réalité, tout au long de son livre, Tempels utilise de manière indistincte les termes africains, bantu, primitifs, indigènes et sauvages, indiquant clairement que bien qu'il présente la « philosophie » d'une petite communauté du Congo belge, ses conclusions pourraient être valables pour toutes les sociétés non occidentales. Du moins exprime-t-il cette ambition à deux reprises. Il souligne modestement que « maint colonial vivant en contact avec le Noir m'a assuré que je n'avais écrit rien de neuf mais mis de l'ordre dans l'imprécis de ses constatations, dans sa connaissance pratique du Noir⁸¹⁹ » et à la fin de son premier chapitre, il exprime explicitement la possibilité de tirer des généralisations : » Le problème de l'ontologie bantu, de son existence, se trouve ainsi posé. Il nous est loisible à présent d'entamer l'exposé de la philosophie des bantu, qui peut-être est la philosophie commune de tous les primitifs, de tous les peuples claniques⁸²⁰. »

« Que doit-on penser de *La philosophie bantu* ? Mbiti affirme que la principale contribution de Tempels a plus à voir « avec

817. *Ibid.*, p. 45-47.

818. *Ibid.*, p. 24.

819. *Ibid.*, p. 25 ; note 1.

820. *Ibid.*, p. 25.

la sympathie et le changement d'attitude peut-être que le contenu du livre à proprement parler⁸²¹. » Dans tous les cas, Mbiti émet des réserves au sujet de la conception dynamique de l'ontologie bantu⁸²². Okot p'Bitek attaque Tempels sur son postulat d'une possible généralisation de l'ontologie bantu : « Tempels nous invite à accepter ce système de pensée, comme étant non seulement bantu, mais également africain. Est-ce que des chercheurs sérieux, soucieux d'évaluer et d'analyser correctement les croyances et philosophies africaines, peuvent se permettre ce genre de généralisation⁸²³ ? » Un philosophe zaïrois apporte des précisions plus convaincantes à la critique :

« En effet, la méthode de Tempels paraît être simplement celle de la "sympathie" (*Einfühlung*) et de la communion au comportement des Baluba du Shaba, de l'équation rapide, superficielle et de la généralisation hâtive. Or il est clair que si la sympathie peut suggérer une hypothèse, celle-ci n'est pas pour autant fondée⁸²⁴. »

Ntumba Tshiamalenga se concentre ensuite sur trois points. Premièrement, ce n'est pas parce que les Luba étudiés par Tempels prêtent une grande attention à la réalité de la force, qu'on peut en conclure que la force est l'être. Deuxièmement, une ontologie ne peut pas être constituée sur la base de ses signes extérieurs. Plus important encore, l'identification de la notion bantu de force avec la notion occidentale d'être ne

821. Joseph Samuel Mbiti, *African Religions and Philosophy*, 1970, p. 2.

822. Joseph Samuel Mbiti, *New Testament Eschatology in an African Background*, Oxford, Oxford University Press, 1971, p. 132.

823. Okot p'Bitek, *Africa's Cultural Revolution*, Nairobi, Macmillan, 1973, p. 59.

824. Ntumba Tshiamalenga, « La philosophie dans la situation actuelle de l'Afrique », dans *Combats pour un christianisme africain*, 1981, p. 178.

semble pas avoir de sens. (En réalité, dans la tradition bantu, le concept de force devrait être compris et défini dans sa relation à d'autres concepts, tandis qu'en Occident, être est une notion qui transcende toutes les déterminations et qui s'oppose au néant). Troisièmement, l'équivalence établie entre force et être devrait être considérée comme un *simulacrum* puisqu'elle est impensable sans l'*instrumentarium* conceptuel occidental que Tempels utilisait⁸²⁵. Tshiamalenga conclut en disant que Tempels a construit une philosophie mais n'a pas *reconstitué* la philosophie bantu⁸²⁶.

Peut-être devrions nous évaluer l'entreprise de Tempels dans le contexte d'une époque où les dogmes de Lévy-Bruhl étaient conformes aux objectifs de la colonisation, et à la mission chrétienne articulée à travers une grille évolutionniste⁸²⁷. Toutefois, comment devrions-nous interpréter le propre jugement de Tempels vis-à-vis de son livre ? Il écrit sans prétention, au début de son chapitre sur l'ontologie, que « la présente étude ne prétend d'ailleurs pas être plus qu'une hypothèse, un premier essai de développement systématique de ce que serait la philosophie bantu⁸²⁸ ». Le débat au sujet de cette « philosophie » qui s'est poursuivi depuis, et qui est relancé régulièrement, me semble être excessivement intellectuel. Le travail de Tempels est certainement ambigu⁸²⁹. Néanmoins, il ne mérite pas les réactions

825. Ntumba Tshiamalenga, 1981, p. 179 ; voir également Edmond Boelaert, « La philosophie bantu selon le R. P. Placide Tempels », *Aequatoria*, n° 9, 1946, p. 81-90 ; Léon Sousberghe, « À propos de la philosophie bantu », *Zaire*, n° 8, octobre 1951, p. 821-28.

826. *Ibid.*, p.179.

827. Jean Pirotte, *Périodiques missionnaires belges d'expression française : reflets de cinquante années d'évolution d'une mentalité, 1889-1940*, Louvain, Publications universitaires, 1973 ; Charles H. Lyons, 1975.

828. Tempels, 1949, p. 28.

829. Voir également Meinrad Hebga, « Éloge de l'ethnophilosophie », *Présence Africaine*, n° 123, 1982.

extrêmes qu'il suscite parfois. On pourrait sûrement reprocher à Tempels de confondre le sens vulgaire de la philosophie avec sa définition technique, mais à vouloir revenir de manière insistante et incessante sur cette faiblesse, comme si, philosophiquement, cela constituait un péché mortel, les philosophes africains font obstacle à des développements plus utiles. Même si certains des disciples de Tempels continuent d'utiliser son concept controversé d'être-force, ils introduisent en règle générale des perspectives et des conceptions africaines stimulantes⁸³⁰. Pourtant, après Aimé Césaire⁸³¹, nous pourrions également déduire l'existence d'une complicité politique persistante dans le livre et mieux voir sa compatibilité avec l'idéologie coloniale⁸³². Néanmoins, incontestablement et paradoxalement, *La philosophie bantu* creusa des brèches dans le mur monolithique de l'idéologie coloniale, comme le remarquait Alioune Diop dans sa préface à l'édition de 1949⁸³³. Bien évidemment, on est parfaitement en droit de questionner la portée sociohistorique de ce livre, et de craindre, avec Eboussi-Boulaga, que la thèse de Tempels sur l'évolution de la pensée bantu signifie simplement la réduction de la temporalité bantu à un passé figé⁸³⁴.

J'avance l'idée que la vérité de *La philosophie bantu* réside précisément dans la tension entre ces contradictions. Il est probable que les travaux académiques de Alfons Josef Smet, qui a consacré un grand nombre d'années à créer une image plus exhaustive de Tempels et de sa pensée, souligneront de manière plus explicite le caractère vague d'une pensée née d'un

830. Par exemple, Alexis Kagame, *La philosophie bantu-rwandaise de l'être*, 1956 ; François-Marie Lufuluabo, *Vers une théodicée bantu*, 1962 ; Edmond Nimisi Chirik Mujynya, *L'homme dans l'univers des Bantu*, Lubumbashi, Presses universitaires du Zaïre, 1972.

831. Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, 1950.

832. Voir Fabien Eboussi-Boulaga, « Le Bantu problématique », 1968.

833. Alioune Diop, « Niam M'Paya », préface à *La philosophie bantu*, 1949.

834. Fabien Eboussi-Boulaga, « Le Bantu problématique », 1968, p. 5-40.

croisement entre curiosité ethnologique, ambiguïtés évangéliques et finalité coloniale. Nous devrions par conséquent situer le livre dans l'évolution spirituelle de son auteur. Alors qu'il tentait d'apporter la « civilisation », Tempels trouva son moment de vérité dans la rencontre avec des populations dont il se pensait lui-même le maître. Il devint par conséquent l'élève de ceux à qui il était censé enseigner et chercha à comprendre leur version de la vérité. Au cours de cette rencontre, il y eut un moment distinct de révélation, qui compliqua de façon radicale les convictions du civilisateur. L'aventure prit fin dans la constitution d'une sorte de communauté syncrétique chrétienne, la « famille » Jamaa⁸³⁵. Tempels décrit son esprit dans un livre curieux⁸³⁶. Célébrant les thèmes de la vie, de l'amour, et de la fertilité, le mouvement gagna du terrain en Afrique centrale avant d'être excommunié par la hiérarchie catholique pour son inorthodoxie⁸³⁷.

Si Tempels n'avait pas utilisé le terme « philosophie » dans le titre de son essai, et s'il avait simplement organisé et commenté ses données ethnographiques sur les Luba, son livre n'aurait peut-être pas provoqué autant de réactions. L'ouvrage aurait du moins pu offrir une description d'un espace régional délimité, comme ce qu'avait fait Marcel Griaule dans *Dieu d'eau : entretiens avec Ogotemméli* (1948). Louant la perspicacité de Tempels, Griaule écrivit ce qui aurait dû être la préface de la version française de *La philosophie bantu*. Elle fut publiée dans le numéro 7 de la revue *Présence Africaine* en 1949. Dans ce court texte, Griaule établissait des liens entre l'ontologie bantu et les conceptions des Dogon. Dans la préface à *Dieu d'eau*, il rend explicite cette proximité :

835. Alfons Josef Smet, « La jamaa dans l'œuvre du père Placide Tempels », *Cahiers des religions africaines*, vol. 11, n°21-22, p. 249-269.

836. Placide Frans Tempels, *Notre rencontre*, 1962.

837. Willy De Craemer, *The Jamaa and the Church*, 1977 ; David A. Mataczynski, *A Re-examination of the Jamaa : « Thick Description »*, thèse en religion, Haverford College, 1984.

« *Les âmes des Dogon* (G. Dieterlen, 1941), *Les devises* (S. de Ganay 1941), *Les masques* (M. Griaule, 1938) ont apporté à l'érudition la preuve que les Noirs vivaient sur des idées complexes, mais ordonnées, sur des systèmes d'institutions et de rites où rien n'est laissé au hasard ou à la fantaisie. Ces travaux, il y a déjà dix ans, attiraient l'attention sur des faits nouveaux concernant la "force vitale" dont les sociologues nous entretiennent depuis un demi-siècle. Ils démontraient l'importance primordiale de la notion de personne, elle-même liée à celle de société, d'univers, de divinité. Ce faisant, l'ontologie dogon ouvrait des horizons aux ethnologues et plaçait le problème sur un plan plus vaste. Par ailleurs tout récemment (1945), un livre retentissant sur *La philosophie bantu* (R. P. Tempels) analysait des notions comparables et posait la question de savoir si l'on doit « prêter à la pensée bantu un système philosophique⁸³⁸ ».

Griaule dépendait entièrement d'un informateur atypique, « Ogotemmêli, d'Ogol-du-Bas, chasseur devenu aveugle par accident » et qui était doué « d'une intelligence exceptionnelle, d'une habileté physique encore visible malgré son état, d'une sagesse dont le prestige s'étendait dans tout son pays ». En trente-trois jours, Ogotemmêli lui fit découvrir le savoir profond des croyances et traditions des Dogon.

L'essai de Griaule est organisé autour des monologues entremêlés de l'informateur. De la création jusqu'aux origines des organisations sociales, le récit suit deux fils conducteurs : un déchiffrement mythique de l'univers dans son être et une interprétation symbolique des fondements de l'histoire, de la culture et de la société. Cette dernière, nous dit Griaule, définit un « système du monde dont la connaissance bouleversera de fond en comble

838. Marcel Griaule, *Dieu d'eau : entretiens avec Ogotemmêli*, 1948, p. 7.

les idées reçues concernant la mentalité noire comme la mentalité primitive en général⁸³⁹ ». L'ordre anthropologique établi décida que Griaule mentait. Les entretiens étaient une mystification : il n'était pas possible que les Dogon, en tant que primitifs, pussent concevoir une telle structuration complexe de la connaissance qui, à travers des mythes et des rites, fédère, ordonne, et explique des systèmes astronomiques, des correspondances entre mondes, des tableaux calendaires, des classifications d'êtres, et des transformations sociales. En outre, le livre de Griaule ne pouvait pas vraiment être accepté : il prétend n'être qu'un simple compte rendu des enseignements d'Ogotomméli et n'obéit pas aux canons sacrés de l'anthropologie sociale. Quant à la complexité de la dimension « métaphysique » du récit d'Ogotomméli, Luc de Heusch, un ancien disciple de Griaule, a récemment répondu avec force à ceux qui ne pouvaient pas croire que les « primitifs » étaient capables de manipuler intellectuellement des symboles abstraits.

« De nombreux détracteurs de Griaule ont mis en doute l'intérêt des spéculations intellectuelles des Dogon qui leur paraissaient flotter dans un vide sociologique. Comme si le lignage, la famille existaient indépendamment du système de représentations qu'ils se donnent pour advenir à l'existence, comme si la réalité sociale empirique pouvait être dissociée analytiquement du symbolique. Il est trivial d'objecter que la pensée des "docteurs" dogon n'est pas nécessairement celle des ignorants. Dès 1948, Griaule prévoyait l'argument et y répondait avec force : "On ne saurait taxer d'ésotérisme le dogme chrétien de la transsubstantiation sous prétexte que l'homme de la rue ignore ce mot et n'a que des lueurs sur la chose". Qui oserait nier que le christianisme [...] a constitué

839. *Ibid.*, p. 7.

dès sa formation et durant des siècles le point de référence ultime de notre propre système social, au-delà des divers modes de production qui ont marqué son devenir⁸⁴⁰ ? »

En tout cas, *Dieu d'eau : entretiens avec Ogotemméli* donne à voir l'importance considérable du mythe dans un contexte africain. Le mythe est un texte qui peut se décomposer en plusieurs parties et révéler l'expérience humaine et l'ordre social. Nous savons cela depuis Durkheim et Mauss. Mais c'est Lévi-Strauss qui a définitivement donné sa force à cette théorie et a donc invalidé la méthode et les conclusions d'un grand nombre de travaux de qualité inférieure, qui dans les années cinquante décrivaient toujours des « philosophies primitives⁸⁴¹ » ou des « ethnophilosophies », comme on les désignait alors⁸⁴². Les études exhaustives de Holas et Zahan sur la spiritualité et la cosmologie africaines sont des exceptions.

C'est dans le courant dominant de l'anthropologie qu'eut lieu un réexamen original des « philosophies primitives ». La publication en 1954 par Daryll Forde d'une série d'essais sur le concept de monde africain fut un événement majeur. Elle rassemble certains des chercheurs sur l'Afrique les plus imaginatifs et les plus perspicaces : Mary Douglas, Gunter Wagner, Marcel Griaule, Germaine Dieterlen, Kenneth Little, Jacques Jérôme Pierre Maquet, Kofi Abrefa Busia et Paul Mercier, qui étudient tous « l'importance des idées cosmologiques comme formes de valeurs morales en lien avec les conditions matérielles d'existence et l'ordre social dans son ensemble » et, plus

840. Luc de Heusch, *Le sacrifice dans les religions africaines*, 1986, p. 246.

841. Voir les bibliographies dans *Cahiers de religions africaines*, 1975, n° 9, p. 17-18.

842. Voir Alfons Josef Smet, *Histoire de la philosophie africaine contemporaine*, 1980, p. 161.

spécifiquement, « montrent cette interdépendance étroite entre des modalités de subsistance traditionnelles, une configuration répandue de rapports sociaux et des dogmes concernant la nature du monde et la place qu'y tiennent les hommes⁸⁴³ ». Il est donc devenu possible d'utiliser les mythes et les rites comme des guides de compréhension des dimensions symboliques et des reflets des systèmes de pensée. On peut citer parmi les ouvrages dans cet ordre d'idées, *Oedipus and Job in West African Religion* (1959) de Meyer Fortes, *African Systems of Thought* (1965) de Meyer Fortes et Germaine Dieterlen, *Lugbara Religion : Ritual and Authority among an East African People* (1960) de John Middleton, *Le symbolisme de l'inceste royal en Afrique* (1958) et *L'image du monde bété* (1968) de Bohumil Holas, et le *magnum opus* (1975, 1981) de Victor W. Turner⁸⁴⁴.

Dans cette atmosphère intellectuelle nouvelle, la déclaration d'Edmund Ronald Leach sur la pertinence du mythe en tant que code socioculturel prend tout son sens :

« Les histoires de la Bible ont toutes force de mythe pour le chrétien convaincu, quelle que soit leur correspondance avec des faits historiques. Toutes les sociétés humaines ont, en

843. Daryll Forde (éd.), *African Worlds : Studies in the Cosmological Ideas and Social Values of African Peoples*, Londres, Oxford University Press, 1954, p. 10.

844. Meyer Fortes, *Oedipus and Job in West African Religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 1959 ; Meyer Fortes et Germaine Dieterlen (éd.), *African Systems of Thought*, Londres, Oxford University Press, 1965 ; John Middleton, *Lugbara Religion : Ritual and Authority among an East African People*, Londres, New York, Toronto, Oxford University Press, 1960 ; Luc de Heusch, *Essais sur le symbolisme de l'inceste royal en Afrique*, Université libre de Bruxelles, Institut de sociologie Solvay, 1958 ; Bohumil Holas, *L'image du monde bété*, Paris, Presses universitaires de France, 1968 ; Victor Turner, *Revelation and Divination in Ndembu Ritual*, Ithaca, Cornell University Press, 1975 ; *The Drums of Affliction : A Study of Religious Processes among the Ndembu of Zambia*, Ithaca, Cornell University Press, 1981.

ce sens, des mythes, et ceux auxquels on attache normalement la plus grande importance sont les moins probables⁸⁴⁵. »

La plus prudente des généralisations (qui est également la plus simple) au sujet des systèmes de pensée africains pourrait être que le mythe et la société sont indépendants, mais se répondent l'un l'autre. Plus exactement, le mythe renvoie à l'expérience humaine à tel point que la réalité perd son sens sans le mythe. C'est, par exemple, un ensemble de mythes qui donne aux Lugbara du Congo-Nil l'histoire des liens mouvants entre la communauté, ses extensions et sa descendance⁸⁴⁶. La mythologie des Tiv, d'autre part, se mêle à la généalogie, définissant le lignage global de la fraternité humaine, et se présentant comme un ordre cosmique⁸⁴⁷. Dans la culture des Dogon également, les mythes premiers décrivent des relations entre l'organisation sociale et l'univers cosmique⁸⁴⁸. Pratiquement tous les signes culturels et les traits sociaux dogon se rapportent à *l'œuf du monde* avec ses sept vibrations et son mouvement en spirale⁸⁴⁹.

Cependant, le mythe, en dépit de ses formes paradoxales et de ses versions parfois irrationnelles et contradictoires, ne représente pas que la mécanique d'une rationalité distincte rendant compte des analogies, des dépendances, des vertus entremêlées

845. Edmund Ronald Leach, « La Genèse comme mythe », dans *L'unité de l'homme*, traduit de l'anglais par Andrée Lyotard-May, Paris, Gallimard, 1980, p. 143.

846. John Middleton (éd.), *Myth and Cosmos*, Austin, University of Texas Press, 1980 (1967), p. 47-61.

847. Paul Bohannan, « Concepts of Time Among the Tiv of Nigeria », dans *Myth and Cosmos*, John Middleton (éd.), Austin, University of Texas Press, 1980 (1967), p. 315-329.

848. Luc de Heusch, *Le sacrifice dans les religions africaines*, 1986, p. 197-246.

849. Marcel Griaule et Germaine Dieterlen, « The Dogon of the French Sudan », dans *African Worlds*, D. Forde (éd.), Londres, Oxford University Press, 1976, p. 83-110.

ou antinomiques à l'intérieur des ordres cosmique, social et naturel. Il ne s'agit pas simplement d'une mémoire collective pour une communauté qui s'en remet aux *griots* et autres spécialistes de la narration et de l'interprétation du passé. On ne peut pas uniquement le considérer comme un « tableau de connaissances », conservant des souvenirs de valeur, des découvertes importantes, et des actes remarquables et leurs interprétations, entièrement transmis par des ancêtres. Si l'on examine un mythe ou un rituel et que l'on y trouve, comme dans le cas du mythe dogon⁸⁵⁰, une stupéfiante et puissante structure de classifications, de filiations ainsi que leurs transformations et représentations, il serait erroné de limiter le sens du mythe à cette seule fonction. Un chercheur attentif peut toujours aller contourner les systèmes formels et dévoiler d'autres réseaux symboliques, dont les membres de la communauté pourraient ne pas être conscients⁸⁵¹. Les mythes sont des corps autonomes, comme l'indique Luc de Heusch dans sa conclusion du *Roi ivre* :

« Ils ne sont le produit d'aucun travail ; ils déjouent les tentatives d'appropriation, privée ou collective. À leur exercice, leur répétition ou leur transformation, ne s'attache nul droit d'auteur. Ils échappent même à la fonction idéologique que les rois s'efforcent toujours de leur faire jouer. Ils suivent la dérive des eaux tièdes de l'histoire, mais ils dansent avec les rayons du soleil et ils se rient de la pluie. Ils ne connaissent d'autre maître qu'eux-mêmes⁸⁵². »

850. Luc de Heusch, *Le sacrifice dans les religions africaines*, 1986 ; Marcel Griaule, *Dieu d'eau : entretiens avec Ogotemmêli*, 1948 ; Germaine Dieterlen, *Les âmes des Dogon*, Paris, Institut d'ethnologie, 1941.

851. Voir par exemple Victor W. Turner, *The Ritual Process*, Chicago, Aldine, 1969 ; Luc de Heusch, *Le roi ivre ou l'origine de l'État*, Paris, Gallimard, 1972.

852. Luc de Heusch, *Le roi ivre ou l'origine de l'État*, 1972, p. 299.

L'histoire de ce nouveau genre de travaux académiques qui cherchent des structures plus profondes est l'histoire de l'anthropologie africaine dans ses formes et ses hérésies les plus exaltantes. Tempels pensait nécessaire d'abandonner le courant dominant de la tradition primitive. Avec sa *Philosophie bantu*, il souhaitait faire contrepoids aux analyses des « philosophies primitives ». Griaule et ses collègues ont suivi un chemin similaire. L'« ontologie dogon » dans sa forme élaborée devint une thèse pour eux : les Dogon « représenteraient l'un des plus beaux exemples de primitivité farouche⁸⁵³ ». Cependant, l'un d'entre eux, Ogotemméli révèle « une cosmogonie aussi riche que celle d'Hésiode... une métaphysique offrant l'avantage de se projeter en mille rites et gestes sur une scène où se meut une multitude d'hommes vivants⁸⁵⁴ ». Là encore nous pourrions évoquer l'*Einführung*. Il est intéressant de noter que Daryll Forde fait référence à l'influence qu'eut cette orientation dans la construction d'un cadre pour son recueil de textes sur les théories cosmologiques : le livre de Tempels est « un essai captivant sur les effets profonds de la croyance en l'imprégnation de la nature par des forces spirituelles dynamiques » et, d'autre part, la recherche de terrain « parmi certains peuples du Soudan de l'Ouest » témoigne de « l'élaboration et la complexité insoupçonnées de théories cosmologiques⁸⁵⁵ ».

Je suis personnellement convaincu que les travaux les plus imaginatifs qui nous révèlent ce que l'on nomme aujourd'hui des systèmes de pensée africains, tels que ceux de Dieterlen, de Heusch et de Turner, peuvent fondamentalement être compris à travers leur traversée de l'*Einführung*. Dans le cas de chercheurs

853. Marcel Griaule, 1948, p. 6.

854. *Ibid.*, p. 8.

855. Daryll Forde (éd.), *African Worlds : Studies in the Cosmological Ideas and Social Values of African Peoples*, 1954, p. 9-10.

africains, cela devient souvent une affaire de sympathie envers soi-même et sa propre culture, comme avec Kagame lorsqu'il reprend Tempels.

Kagame et l'école ethnophilosophique

Kagame veut explicitement vérifier la validité de la théorie de Tempels⁸⁵⁶ et en corriger les généralisations et les inconsistances intellectuelles. Philosophe, mais également expert en histoire, en anthropologie, en linguistique et en théologie⁸⁵⁷, Alexis Kagame obtint son doctorat en philosophie en 1955 de L'Université pontificale grégorienne de Rome. Membre de l'Académie royale des sciences d'outre-mer depuis 1950, professeur d'université, auteur d'une centaine de travaux, Kagame fut à partir des années cinquante l'un des symboles internationaux les plus respectés mais également les plus controversés de l'intelligentsia africaine. Il a profondément marqué le champ de la philosophie africaine avec deux ouvrages monumentaux. Son premier traité, *La philosophie bantu-rwandaise de l'être* (1956), traite des Banyarwanda, une communauté bien définie par son histoire, sa langue et sa culture. Le second, *La philosophie bantu comparée* (1976), élargit cette recherche à toute la région bantu. Ces deux ouvrages font abondamment appel aux analyses linguistiques des langues bantu. Ces langues constituent un sous-groupe d'un groupe plus large, les langues bénoué-congolaises, qui comprennent également les langues bantoïdes non bantu (Nigeria, Cameroun) et les langues bantu des Grassfields (hauts-plateaux du Cameroun, certaines

856. Alexis Kagame, *La philosophie bantu-rwandaise de l'être*, 1956.

857. Voir par exemple Valentin-Yves Mudimbe, « In Memoriam : Alexis Kagame (1912-1980) », *Recherche, pédagogie et culture*, vol. 9, n° 56, Paris, Audecam, 1982, p. 74-78 ; E. Ntezimana et E. Haberland, « Dossier : Alexis Kagame », dans *Dialogue* (Kigali), n° 102, 1984, p. 19-81.

régions du Nigeria). Les langues de la famille bantu sont parlées au Cameroun, en partie en République centrafricaine, au Kenya et en Ouganda ; sont exclusives ou prédominantes au Gabon, en Guinée équatoriale, au Congo, dans la province de Cabinda, au Zaïre, en Angola, au Rwanda, au Burundi, en Tanzanie, dans les Comores, en Zambie, au Malawi, au Mozambique, au Swaziland, au Lesotho, au Botswana, au Zimbabwe, en Afrique du Sud et en Namibie.

Pour Kagame, parler de philosophie bantu exige par-dessus tout de considérer deux conditions de sa possibilité, à savoir la cohérence linguistique des langues bantu, qui présentent toutes sans exception la structure de langues à classes, et l'utilité d'une méthode philosophique héritée de l'Occident⁸⁵⁸. Selon Kagame, le mérite du travail de Tempels réside dans le fait d'avoir rendu sa méthode accessible. Cependant, *La philosophie bantu* devrait être révisée parce que Tempels n'était pas un chercheur universitaire. Il ne prêtait pas attention aux langues bantu, et de surcroît, sa synthèse, écrite à partir de sa seule expérience au sein de la tribu des Baluba qu'il évangélisait, n'offre pas une compréhension exhaustive des cultures bantu⁸⁵⁹.

Néanmoins, le schéma formel adopté par Kagame est très proche de celui de Tempels. Il suit les chapitres classiques de la scholastique. Quelle est la méthode d'analyse et d'interprétation de Kagame ? Ce dernier prône une recherche systématique des éléments philosophiques incarnés dans une langue spécifique, minutieusement étudiée, puis un élargissement de la recherche afin d'inclure toute l'aire bantu et une comparaison des éléments philosophiques entre chaque zone⁸⁶⁰.

858. Alexis Kagame, « L'ethnophilosophie des Bantu », dans *La philosophie contemporaine. Chroniques*, tome IV, Raymond Klibansky (éd.), Florence, La Nuova Italia, 1971, p. 591.

859. *Ibid.*, p. 592.

860. Alexis Kagame, *La philosophie bantu comparée*, 1976, p. 7.

« [Ma méthode pour la découverte d'une philosophie "bantu" est :] Rechercher les éléments d'une philosophie "bantu" d'abord au sein d'une langue déterminée ; ne rien affirmer qui ne soit étayé d'une preuve culturelle indubitable, transcrite dans la langue même originale et traduite littéralement dans celle accessible au lecteur étranger [...] une fois en possession de ces éléments de départ, entreprendre les recherches à l'échelle de l'aire « bantu », pour vérifier en quoi chaque zone serait en accord avec les résultats initialement fixés, ou s'en différencierait⁸⁶¹. »

La méthode peut se justifier. Elle est tout à fait appropriée et parfaitement convaincante en tant qu'étape préliminaire à la réflexion philosophique. Mais la difficulté réside dans l'affirmation par Kagame que la découverte, à travers une grille aristotélicienne, d'éléments des cultures bantu inconnus jusqu'à ce jour, est la découverte d'une philosophie collective, profonde et implicite : « un système collectif de pensée profonde, *vécu* et non repensé, [dont on peut] clairement voir la supériorité sur le travail individuel d'un penseur attitré au sein d'une civilisation à écriture⁸⁶² ». D'après Kagame, cette philosophie silencieuse peut être décrite en appliquant rigoureusement cinq formes majeures de la scolastique : la logique formelle, l'ontologie, la théodicée, la cosmologie et l'éthique⁸⁶³.

La logique formelle. Elle étudie les notions d'idée telle qu'elle est exprimée dans un terme, de jugement tel qu'il est sous-entendu dans une proposition, et de raisonnement tel que pratiqué dans un syllogisme. Ces notions et relations sont-elles

861. Alexis Kagame, « L'ethnophilosophie des Bantu », 1971, p. 592.

862. Alexis Kagame, *La philosophie bantu comparée*, 1976, p. 171.

863. Alexis Kagame, *La philosophie bantu-rwandaise de l'être*, 1956 : « L'ethnophilosophie des Bantu », 1971.

produites dans la philosophie africaine « profonde » ? Kagame répond qu'elles le sont, soulignant que :

- (a) Les Bantu distinguent le concret de l'abstrait. Pour ce dernier, une condition préalable à la philosophie, ils séparent l'abstrait d'accidentalité (désignant des entités qui n'existent pas indépendamment dans la nature, telles que *bu-gabo* [virilité, courage, force]) de l'abstrait de substantialité (désignant des entités existant indépendamment dans la nature, telles que *bu-muntu* [humanité]).
- (b) La proposition bantu est organisée conformément à deux principes. On énonce toujours le nom des acteurs au début du discours. Un relatif classial c'est-à-dire un classificatif linguistique incorporé à des substantifs, correspond aux noms de chaque acteur et permet une distinction systématique entre les sujets et les compléments dans le discours.
- (c) Le raisonnement est elliptique. Il peut utiliser un postulat (majeur) mais en règle générale il énonce une observation d'ordre général ou même un proverbe conduisant directement à une conclusion.

L'ontologie et la critériologie bantu. Si d'une manière générale la critériologie bantu ne semble pas particulière ou originale lorsqu'on la compare à d'autres cultures « analogues⁸⁶⁴ », l'ontologie, ou encore la métaphysique générale, est bien décrite, grâce aux systèmes de classes de la linguistique.

« Lorsque vous voulez atteindre la pensée profonde "bantu", vous considérez n'importe quel échantillon représentant les termes appartenant à n'importe quelle *classe*. Ce terme représente une *idée*, désigne un objet ; par exemple : un berger, un enfant, un voleur, etc. ; toutes les *idées* ainsi représentées aboutissent à une notion unificatrice qui est *homme*. De même

864. Alexis Kagame, 1971, p. 598.

une houe, une lance, une serpette, etc. : chacun de ces objets répondra à la notion déjà unificatrice d'*instrument*, certes, mais si vous poussez plus loin, la notion unificatrice ultime, au-delà de laquelle il n'y aura plus moyen d'avancer sera celle de la *chose*⁸⁶⁵. »

Il y a dix classes en kinyarwanda. Mais Kagame, et après lui Mulago⁸⁶⁶ et Mujynya⁸⁶⁷, mettent l'accent sur le fait que toutes les catégories peuvent être réduites à quatre concepts fondamentaux⁸⁶⁸ : (a) *Muntu* = l'être d'intelligence, correspond à la notion aristotélicienne de *substance* ; (b) *Kintu* = l'être sans intelligence ou *chose* ; (c) *Hantu* exprime le *lieu* et le *temps* (il présente des variantes telles que Pa- dans les langues bantoues de la région Est, Va- dans la région Ouest et Go-+ lo/ro dans le Sud) ; (d) *Kuntu* indique la modalité et par conséquent centralise toutes les notions liées aux modifications de l'être en soi (quantité ou qualité) ou vis-à-vis d'autres êtres (relation, position, disposition, possession, action, passion). À ce titre, *Kuntu* correspond à sept catégories aristotéliciennes différentes.

L'ontologie bantu dans sa réalité et sa signification prend forme à travers des complémentarités et des connexions existantes entre ces quatre catégories, toutes ayant été créées avec la même racine, *ntu*, qui fait référence à l'être mais également, dans le même temps, à l'idée de force. Kagame insiste sur l'idée que l'équivalent bantu d'« *être* » (verbe) sert strictement et seulement

865. *Ibid.*, p. 598-99.

866. Vincent Mulago, *Un visage africain du christianisme*, Paris, Présence Africaine, 1965.

867. Edmond Nimisi Chirik Mujynya, *L'homme dans l'univers des Bantu*, 1972.

868. Voir également Janheinz Jahn, *Muntu : l'homme africain et la culture néo-africaine*, 196, p. 100.

de copule. Il n'exprime pas la notion d'existence et ne traduit donc pas le *cogito* cartésien. C'est en énonçant *mntu*, *kintu*, etc., que je signifie une essence ou une chose dans laquelle la notion d'existence est nécessairement présente⁸⁶⁹.

« Lorsque l'essence (*ntu*) est perfectionnée par le degré de l'exister, elle passe ainsi à l'échelon des *existants*. L'*existant* ne peut se prendre ici comme synonyme de l'*étant*, puisque dans les langues "bantu", le verbe *être* ne peut signifier *exister*. L'opposé de l'existant est le *rien*. En analysant les éléments culturels, on doit conclure que le *rien* existe et que c'est l'entité qui est à la base du *multiple*. Un être est distinct d'un autre, parce qu'il y a le *rien* entre les deux⁸⁷⁰. »

Mulago donne plus de précision sur la notion fondamentale de *ntu*. Elle ne peut pas être traduite simplement par *être*. *Ntu* et *être* ne sont pas coextensifs dans la mesure où les catégories du *ntu* ne contiennent que les êtres créés, participés et pas la source originelle du *ntu*, qui est Dieu : *Imana* en kinyarwanda et en kirundi, *Nyamuzinda* en mashi⁸⁷¹. *Ntu* est l'être-force premier fondamental et référentiel qui se manifeste dynamiquement dans tous les êtres existants, les différenciant mais les liant également au sein d'une hiérarchie ontologique :

« L'être est foncièrement un et tous les existants sont ontologiquement reliés entre eux. Au-dessus, transcendant, se place Dieu, *Nyamuzinda*, commencement et fin de tout être ; *Imana*, source de toute vie, de tout bonheur. Intermédiaires entre Dieu et homme, tous les acendants, les ancêtres, les membres

869. Alexis Kagame, 1971, p. 602.

870. *Ibid.*, p. 602-603.

871. Vincent Mulago, *Un visage africain du christianisme*, 1965, p. 153 ; Alexis Kagame, 1956, p. 109-110.

trépassés de la famille et les anciens héros nationaux, toutes les phalanges des âmes désincarnées. Au-dessous de l'homme, tous les autres êtres qui, au fond, ne sont que des moyens mis à sa disposition pour épanouir son *ntu*, son être, sa vie⁸⁷². »

En somme, le *ntu* est un signe, en quelque sorte, d'une similitude universelle. Sa présence au sein des êtres leur donne la vie et atteste tant de leur valeur individuelle que de leur degré d'intégration dans la dialectique de l'énergie vitale. *Ntu* est à la fois une norme vitale unifiante et différenciante qui explique les pouvoirs de l'inégalité vitale en termes de différences entre les êtres. C'est un signe que Dieu, père de toutes choses, *ishe w'abantu n'ebintu*⁸⁷³, a mis son sceau sur l'univers, le rendant dès lors transparent dans une hiérarchie des sympathies. Vers le haut, on trouvait la vitalité qui, des minéraux aux humains, en passant par les légumes et les animaux, relie les pierres aux défunts et à Dieu. Vers le bas, on trouve une filiation généalogique des formes d'êtres, s'engendrant les uns les autres ou se rapportant les uns aux autres, témoignant tous de la source originelle qui les rendit possibles. On se souvient du commentaire de Foucault sur la prose du monde à l'époque préclassique en Occident :

« Toute ressemblance reçoit une signature : mais cette signature n'est qu'une forme mitoyenne de la même ressemblance. Si bien que l'ensemble des marques fait glisser, sur le cercle des similitudes, un second cercle qui redoublerait exactement et point par point le premier, n'était ce petit décalage qui fait que le signe de la sympathie réside dans l'analogie, celui de l'analogie dans l'émulation, celui de l'émulation dans

872. Vincent Mulago, *Un visage africain du christianisme*, 1965, p. 155.

873. *Ibid.*, p. 153.

la convenance, qui requiert à son tour pour être reconnue la marque de la sympathie⁸⁷⁴. »

Nous avons ici affaire à une « philosophie implicite » africaine, qui, selon Lufuluabo, commentant la notion d'être des Luba, est essentiellement dynamique parce que le sujet vit en harmonie avec le dynamisme cosmique⁸⁷⁵. Edmond Nimisi Chiri Mujynya, un disciple de Tempels et de Kagame, propose de définir ce dynamisme ontologique selon quatre principes⁸⁷⁶ : (a) chacun des éléments de l'univers, c'est-à-dire chaque *ntu* créé, est une force et une force active ; (b) tout étant force, chaque *ntu* créé se trouve inséré dans une multitude d'autres êtres-forces, et toutes ces forces s'influencent constamment ; (c) tout *ntu* peut toujours, sous l'influence d'autres *ntu*, augmenter ou diminuer dans son être même ; et (d) puisque chaque être créé peut affaiblir les êtres qui lui sont inférieurs ou être « déforcé » par ceux qui lui sont supérieurs, chaque *ntu* est à la fois une force active et vulnérable. De ces principes, Mujynya déduit deux corollaires : premièrement, pour diminuer la force vitale d'un être, il faut lui être ontologiquement supérieur ; deuxièmement, toute action exercée par un être sur un autre être a pour conséquence la modification de l'état de ce dernier, car elle « renforce » ou elle diminue sa force vitale. Par conséquent, on comprend pourquoi Mulago fait référence à la recension de *La philosophie bantu* de Tempels par Bachelard et écrit qu'il serait préférable de parler de *métadynamique* bantu plutôt que de *métaphysique*⁸⁷⁷.

874. Michel Foucault, *Les mots et les choses*, 1966, p. 44.

875. François-Marie Lufuluabo, *La notion luba-bantu de l'être*, Tournai, Casterman, 1964.

876. Edmond Nimisi Chirik Mujynya, *L'homme dans l'univers des Bantu*, 1972, p. 21-22.

877. Vincent Mulago, *Un visage africain du christianisme*, 1965, p. 155-156.

« *Théodicée et cosmologie*. Bien que Dieu soit l'origine et le sens de *ntu*, il est au-delà, au point que, si l'on en croit Kagame et Mulagu, on ne peut pas dire que Dieu est une essence⁸⁷⁸. Dieu n'est pas un *ntu* mais un être éternel et causal, qui en kinyarwanda est appelé le Premier (*Iya-Kare*) ou le Préexistant (*Iya-Mbere*), en kirundi l'Origine efficace (*Rugira*) et en mashi le Créateur (*Lulema*). »

« Il est donc impropre, aux yeux de la culture "bantu", d'appeler Dieu l'Être-suprême, puisqu'il n'entre pas dans les catégories des êtres, et que d'autre part le qualificatif de *suprême* le place au-dessus des *êtres* dans la même ligne des *ntu*. Il faut l'appeler le *Préexistant*, attribut qui revient à l'*Existant Éternel*⁸⁷⁹. »

S'appuyant sur sa langue première luba et passant minutieusement en revue les sources documentaires de Kagame, Tshiamalenga s'oppose avec force à cette interprétation. Dieu est essence. Il est *ntu*, il est même un *muntu* ; et dans le même ordre d'idée, l'être humain est, dans la dialectique des forces vitales, une chose, un *kintu*. Dans les faits, Tshiamalenga pense que Kagame et ses disciples, Mulago et Mujynya, font erreur parce qu'ils oublient que les classificatifs préfixés sont formels et arbitraires, et sont utilisés pour classer et distinguer le statut des substantifs, pas celui des entités ontologiques⁸⁸⁰.

878. Alexis Kagame, « La place de Dieu et de l'homme dans la religion des Bantu », *Cahiers des religions africaines*, vol. 4, 1968, p. 213-22 et 1969, vol. 5, p. 5-11 ; Vincent Mulago, 1965, p. 152.

879. Alexis Kagame, 1971, p. 603.

880. Ntumba Tshiamalenga, « La vision *ntu* de l'homme. Essai de philosophie linguistique et anthropologique », *Cahiers des religions africaines*, vol. 7, 1973, p. 176-99.

Quant à la *cosmologie bantu*, selon Kagame, elle est fondée sur un principe implicite de métaphysique : chaque corps, chaque étendue ou extension a une limite ; pour le dire autrement, une extension illimitée (infinie) est impossible⁸⁸¹. Il s'ensuit que la *Weltanschauung* bantu distingue trois univers circulaires et reliés entre eux : la terre, le centre du monde parce qu'elle est l'habitat de l'homme, du *Muntu*, maître de tous les *ntu* existants : Au-dessus d'elle, par-delà le ciel, le cercle de vie dans lequel habite Dieu ; et sous notre terre le monde où les trépassés mènent une existence sans fin⁸⁸².

La psychologie rationnelle et l'éthique bantu : pour ce qui concerne la psychologie, la référence ici est l'être humain, distinct de l'animal. Ce sont tous deux des êtres vivants, qui sont doués de sens et du mouvement spontané. Tous deux naissent et meurent. C'est dans leur passage de vie à trépas qu'une différence majeure peut être observée. La force vitale de l'animal, ou encore son ombre, disparaît complètement. Chez l'homme, bien que l'ombre disparaisse en général, le principe d'intelligence qui le caractérise en tant qu'être humain demeure, devient le *muzimu* (*modimo*, *motimo*, etc.) et rejoint le monde souterrain. D'autre part, aussi longtemps qu'ils sont en vie, les animaux et les hommes sont considérés de manière analogue comme ayant deux sens en commun (l'ouïe et la vue) plutôt que les cinq sens attribués par la philosophie occidentale classique. Les trois autres sens font évidemment partie de leur expérience, mais selon Kagame, l'entendement qu'ils apportent est intégré dans le sens de l'ouïe⁸⁸³.

881. Alexis Kagame, 1971, p. 606.

882. Voir également, par exemple, Raoul van Caenegem, *La notion de Dieu chez les Baluba du Kasai*, 1956 ; Joseph Samuel Mbiti, *New Testament Eschatology in an African Background*, 1971 ; Symphorien Bamuinikile-Mudiasa, *La mort et l'au-delà chez les Baluba du Kasai*, Lubumbashi, CEPsi, 1971.

883. Alexis Kagame, *La philosophie bantu-rwandaise de l'être*, 1956, p. 186.

En termes d'éthique, la philosophie bantu peut être ramenée à deux principes essentiels.

(a) La règle fondamentale de l'*action* et de l'*utilisation* est basée sur la finalité interne de l'être humain. Kagame note que si l'on examine le principe vital d'un être humain, on s'aperçoit qu'il s'agit d'une flèche dotée d'une double pointe : l'une correspond à la faculté de connaître (intelligence) et l'autre à la faculté d'aimer (volonté). La philosophie classique a mis l'accent sur la première : nous devons « *connaître* les êtres qui nous entourent, de manière à discerner lequel est *un bien* pour nous et lequel nous est *nuisible*. *Aimer* celui qui est notre bien et écarter le nuisible. Connaître et aimer, en deuxième vague, le *Préexistant* qui a mis ces êtres à notre disposition⁸⁸⁴ ». La philosophie bantu, au contraire, soulignait le second point : aimer, et donc procréer, perpétuer la lignée et la communauté d'humains. Ce faisant elle affirme un paradigme : la force vitale est immortelle.

(b) La seconde règle est liée à la précédente. La communauté bantu se définit par la loi du sang. La communauté se présente et se comprend comme une entité sociale et naturelle et infère de l'autorité de son être et de son histoire les lois et les mécanismes d'occupation territoriale, les institutions politiques, les coutumes et les rites. L'aspect le plus saisissant et le plus important réside dans le fait que la communauté bantu a développé deux types de lois radicalement opposés mais complémentaires. En premier lieu, il existe des lois à contenu juridique que la société applique par le biais de ses juges et de ses avocats. Elles n'obligent pas en conscience les individus, et quiconque les déjoue est estimé intelligent. En second lieu, il y a les lois-tabous, purement religieuses : elles sont en règle générale des interdits, et spécifient clairement ce qui doit être évité. Elles contiennent en elles un pouvoir immanent de sanction, et Dieu est le seul juge. Par conséquent, quelle

884. Alexis Kagame, 1971, p. 608.

que soit la transgression, aucun être humain, pas même un chef, un prêtre ou un roi, ne peut sanctionner ou pardonner le péché du tabou. Le problème et sa résolution se situent entre le transgresseur et Dieu, et également entre les membres encore vivants de sa famille et les ancêtres trépassés.

Les idées de Kagame peuvent sembler controversées. Cependant, elles constituent des déductions d'une analyse linguistique solide et véritablement remarquable. Personne ne peut sérieusement remettre en question son aptitude à conduire, par exemple, des synthèses grammaticales des langues bantu. Néanmoins, plusieurs points restent discutables, tels que l'étendue géographique et la signification de la catégorie *hantu*, ou encore la contiguïté qu'il établit entre des termes et des concepts, comme si les relations existantes entre les signifiants et les signifiés n'étaient pas arbitraires. En tout cas, grâce au travail de Kagame, la philosophie bantu échappe aux généralisations non fondées de Tempels : elle s'appuie désormais sur un ordre linguistique. Une autre particularité marque la rupture entre Tempels et Kagame. Tempels évoquait la philosophie bantu comme un système intellectuel et dynamique qui, bien qu'implicite, existe en tant que construction rationnelle et organisée n'attendant plus qu'un lecteur ou un traducteur compétent pour être compris. Kagame est plus prudent. Il affirme que toutes les langues et cultures s'appuient sur un ordre profond et distinct. Cependant il insiste sur le fait que son travail ne dévoile pas tant une philosophie systématique qu'une organisation intuitive fondée sur la présence de principes philosophiques précis. En outre, cette organisation n'est ni statique ni permanente, comme le montrent les évolutions des mentalités actuelles⁸⁸⁵. En dépit de l'évidence de ses racines culturelles⁸⁸⁶, elle ne devrait pas être réduite à une altérité totale. La troisième

885. Alexis Kagame, *La philosophie bantu-rwandaise de l'être*, 1956, p. 27.

886. Alexis Kagame, 1976, p. 117.

différence est que ce serait un non-sens pour Kagame de proclamer une altérité absolue puisque des notions aussi essentielles que l'*idée*, le *jugement* et la *proposition* ne peuvent pas être envisagées pour donner à voir une particularité bantu. Dans le même ordre d'idées, la logique formelle en tant que telle ne présente pas un caractère linguistique défini⁸⁸⁷, et pour ce qui concerne la critériologie et les propriétés de l'intelligence, les problèmes que posent la première sont concrets à tous les êtres humains⁸⁸⁸, et ceux posés par ces dernières relèvent de la philosophie en tant que discipline universelle⁸⁸⁹. Il y a dès lors une dimension clairement universaliste dans la philosophie de Kagame. La quatrième et dernière différence majeure entre les travaux de Kagame et Tempels touche à la philosophie bantu en tant que système supposé collectif. Pour le franciscain belge, la philosophie est un domaine silencieux qui fonctionne depuis des siècles dans une sorte de « dynamisme figé ». Kagame, au contraire, évoque les penseurs à l'origine d'un système qui selon lui est dans son être même une élaboration d'une expérience culturelle et de ses transformations historiques⁸⁹⁰. Ces penseurs sont les pères historiques des cultures bantu⁸⁹¹, les créateurs de nos langues et les premiers humains bantu⁸⁹².

Ces quatre différences au sujet de la philosophie bantu, la méthode utilisée pour la rendre visible, le fait de savoir si la philosophie bantu est une philosophie systématique ou intuitive, si elle constitue un système strictement régional ou tourné vers l'universel, et si elle représente une philosophie collective avec ou sans créateurs, indiquent une discontinuité manifeste

887. Alexis Kagame, 1956, p. 38-40.

888. Alexis Kagame, 1976, p. 105.

889. *Ibid.*, p. 241.

890. *Ibid.*, p. 193, 305.

891. *Ibid.*, p. 193, 238.

892. *Ibid.*, p. 76.

de Tempels à Kagame. Néanmoins, subsistent des éléments de continuité tant dans les fluctuations que ces différences impliquent que dans les objectifs de la philosophie bantu elle-même. Pour Tempels, comme pour Kagame et ses disciples, l'affirmation et le développement de la philosophie africaine sous-entendaient la revendication d'une altérité originelle. Leur démonstration argumentative se développe de façon similaire aux théories primitivistes sur le caractère arriéré et sauvage des Africains. S'il existe une ligne de démarcation entre les deux, elle est indistincte, établie principalement comme signifiant d'une sympathie ou d'une antipathie. Tempels utilisa des caractéristiques visibles de l'attitude des Bantu au nom de la fraternité chrétienne. Kagame et la plupart de ses disciples font implicitement ou explicitement référence à un devoir racial⁸⁹³, et soulignent le droit d'exiger « une dignité anthropologique » et « la déclaration d'une indépendance intellectuelle⁸⁹⁴ ». Une fois cette différence établie, on peut noter le lien existant entre Tempels, Kagame et d'autres « ethnophilosophes ». Il s'agit d'un ensemble de jugements provenant de leurs analyses et interprétations des cultures africaines et qui peut être résumé en trois propositions : (1) une application respectueuse des grilles de la philosophie classique démontre sans le moindre doute l'existence d'une philosophie africaine qui, en tant que système profond, sous-tend et soutient les cultures et les civilisations africaines ; (2) la philosophie africaine est fondamentalement une ontologie organisée sous la forme d'un déploiement de forces structurées hiérarchiquement et interagissantes ; (3) l'unité vitale humaine semble être le centre de la dialectique infinie de forces qui déterminent collectivement leur être en relation avec l'existence de l'homme⁸⁹⁵.

893. Alexis Kagame, 1956, p. 8.

894. Alassane N'Daw, « Peut-on parler d'une pensée africaine ? », *Présence Africaine*, vol. 2, n° 58, 1966, p. 32 à 46.

895. Fabien Eboussi-Boulaga, « Le Bantu problématique », 1968, p. 23-26 ;

Ces principes consacrent le domaine de l'ethnophilosophie, dont la géographie est caractérisée par deux traits distincts. La première est une rupture avec l'idéologie inhérente aux techniques utilisées par les anthropologues pour décrire la *Weltanschauung* africaine. La seconde est une affirmation paradoxale selon laquelle une grille méthodologique occidentale satisfaisante est une condition nécessaire à la compréhension et à la révélation d'une philosophie profonde à travers l'analyse et l'interprétation de structures linguistiques ou de modèles anthropologiques. Jusqu'à maintenant, il a été possible de distinguer deux orientations principales dans ce champ d'étude : la première interroge et explore ce qui est désigné comme une philosophie silencieuse⁸⁹⁶. La seconde orientation étudie cette philosophie en se préoccupant des éléments qui pourraient être utilisés pour l'africanisation du christianisme⁸⁹⁷. La méthodologie utilisée par Mbiti dans *New*

Paulin J. Hountondji, *Sur la philosophie africaine*, 1977 ; Ntumba Tshiamalenga, « La philosophie dans la situation actuelle de l'Afrique », 1981, p. 178. 896. Par exemple, André Makarakiza, *La dialectique des Barundi*, Bruxelles, Académie royale des sciences coloniales, 1959 ; F. M. Agblegmagnon, « L'Afrique noire : la métaphysique, l'éthique, l'évolution actuelle », *Comprendre*, n° 21-22, 1960, p. 74-82 ; William Emmanuel Abraham, *The Mind of Africa*, 1962 ; François-Marie Lufuluabo, *Vers une théodicée bantu*, 1962 et *La notion luba-bantu de l'être*, 1964 ; Alassane N'Daw, « Peut-on parler d'une pensée africaine ? », 1966 ; Jean-Calvin Bahoken, *Clairières métaphysiques africaines. Essai sur la philosophie et la religion chez les Bantu du Sud-Cameroun*, Paris, Présence Africaine, 1967 ; Janheinz Jahn, *Muntu : l'homme africain et la culture néo-africaine*, 1961 ; Edmond Nimisi Chirik Mujynya, *L'homme dans l'univers des Bantu*, 1972 ; Innocent C. Onyewuenyi, « A Philosophical Reappraisal of African Belief in Reincarnation », *Présence Africaine*, n° 123, 1982.

897. Par exemple, Henri Gravrand, *Visage africain de l'Église. Une expérience au Sénégal*, Paris, Orante, 1962 ; John Vernon Taylor, *The Primal Vision*, 1963 ; Vincent Mulago, *Un visage africain du christianisme*, 1965 ; François-Marie Lufuluabo, *Orientation préchrétienne de la conception bantu de l'être*, Léopoldville, Centre d'études pastorales, 1964 et « Perspective théologique bantu et théologie scholastique », *Malines*, n° 4, 1966 ; Dominique Nothomb, *Un humanisme africain*, Bruxelles, Lumen Vitae, 1965 ; Célestin Mubengayi

Testament Eschatology in an African Background (1971) est un bon exemple de cette seconde orientation. Afin d'examiner « la rencontre entre le christianisme et les concepts traditionnels africains » chez les Kamba⁸⁹⁸, il distingue trois étapes ; en premier lieu, la présentation et l'analyse sémantique des concepts kamba, qui peuvent être considérés comme étant liés à une eschatologie (par exemple : *feu, trésor, souffrance, larmes, cieux*) ; deuxièmement, la présentation et l'interprétation théologique des concepts eschatologiques chrétiens ; et troisièmement, l'élaboration d'un tableau de correspondances et de différences conceptuelles, à partir duquel il serait possible établir des normes pour « acclimater » le christianisme.

Nous pourrions également ajouter un troisième courant ethnophilosophique. Il comprend une variété d'entreprises tournées vers les aspects de race et de culture, dont certaines émergèrent indépendamment de la thèse d'une ontologie africaine. Elles participent sans aucun doute du climat idéologique de la négritude et des politiques intellectuelles de l'altérité. D'autre part, elles s'intègrent à l'espace occupé par les projets ethnophilosophiques avec lesquels elles interagissaient fortement, notamment dans les années cinquante. Ces entreprises peuvent être classées selon trois critères : (a) l'approche des « humanismes » traditionnels qui dans sa forme standard conduit à des enseignements ésotériques⁸⁹⁹ et, parfois, à une interprétation fondamentale de la

Lwakale, *Initiation africaine et initiation chrétienne*, 1966 ; Laurent Mpongo, *Pour une anthropologie chrétienne du mariage au Congo*, Kinshasa, Centre d'études pastorales, 1968.

898. Joseph Samuel Mbiti, 1971, I.

899. Amadou Hampâté Bâ et Marcel Cardaire, *Tierno Bokar, le sage de Bandiagara*, Paris, Présence Africaine, 1957 ; Amadou Hampâté Bâ et Germaine Dieterlen, *Koumen. Texte initiatique des pasteurs peuls*, Paris, Mouton, 1961 ; Andele Fu-Kiau, *Le Mukongo et le monde qui l'entourait*, Kinshasa, Office national de la recherche scientifique, 1969 ; Tiarko Fourche et Henri Morlighem, *Une bible noire*, Bruxelles, Max Arnold, 1973 ;

tradition depuis l'intérieur⁹⁰⁰ ; (b) la mise en valeur primordiale des éléments traditionnels en tant qu'instruments d'une critique radicale⁹⁰¹ et une réflexion sur la modernité de l'Afrique actuelle et ses contradictions⁹⁰² ; (c) une exploitation de la tradition en tant que gardienne des signes et des significations de l'authenticité africaine. Dans sa mise en œuvre politique, cette démarche a conduit, au moins dans un cas, à une mystification tristement célèbre, le discours politique zaïrois d'« authenticité » et ses fondements philosophiques douteux⁹⁰³.

Dans ses formes conscientes et érudites, la recherche d'une authenticité africaine soulève la plus essentielle des questions sur l'identité noire. Césaire, par exemple, fait référence à l'ordre de l'authentique dans son *Discours sur le colonialisme* (1950), de même que dans ses explications à son départ du Parti communiste⁹⁰⁴. Alioune Diop acclama chaleureusement le livre de Tempels, le considérant comme un outil rendant possible l'émergence d'une authenticité. Récemment, dans un article

Dominique Zahan, *Religion, spiritualité et pensée africaines*, Paris, Payot, coll. « Bibliothèque scientifique », 1970.

900. Par exemple, Amadou Hampâté Bâ, *Aspects de la civilisation africaine*, Paris, Présence Africaine, 1972 et *Jésus vu par un musulman*, Dakar-Abidjan, Nouvelles Éditions africaines, 1976.

901. Par exemple, Mabika Kalanda, *La remise en question. Base de la décolonisation mentale*, Bruxelles, Remarques Africaines, 1967.

902. Par exemple, Boubou Hama, *Cet « autre » de l'homme*, Paris, Présence Africaine, 1972 ; Mamadou Dia, *Islam, sociétés africaines et culture industrielle*, Dakar, Nouvelles Éditions africaines, 1975 ; *Essais sur l'islam*, vol. 1, *Islam et humanisme*, 1977 ; vol. 2, *Socio-anthropologie de l'islam*, 1979 ; vol. 3, *Islam et civilisations négro-africaines*, Dakar, Nouvelles Éditions africaines, 1981.

903. Vingi Gudumbagana Kangafu, *Discours sur l'authenticité : essai sur la problématique idéologique du « Recours à l'authenticité »*, Kinshasa, Presses Africaines, 1973 ; Nsomi Lobwanabi Mbuze, *Révolution et humanisme*, Kinshasa, Presses Africaines, 1974 ; *Aux sources d'une révolution*, Kinshasa, Presses Africaines, 1977.

904. Aimé Césaire, *Lettre à Maurice Thorez*, Paris, Présence Africaine, 1956.

polémique contre la philosophie universitaire africaine, Hegba a mis en exergue les exigences d'authenticité comme étant impératives pour l'unicité culturelle⁹⁰⁵. Enfin, c'est sur la notion même d'authenticité qu'Eboussi Boulaga construit *La crise du Muntu : authenticité africaine et philosophie* (1977), abordant une question d'origine : qu'est-ce qu'un Africain et comment parle-t-on de lui ou d'elle et dans quel but ? Où et comment acquérons-nous des connaissances sur son être ? Comment définit-on cet être même, et vers quelle autorité nous tournons-nous pour obtenir des réponses ? Il est évident que la portée de ces questions n'a rien à voir avec l'ethnophilosophie, pas plus qu'avec une exploitation confortable et sans mérite de la notion d'authenticité dans le sens adopté par le gouvernement zaïrois au début des années soixante-dix. En réalité, le point de départ de ces questions est ailleurs. Ce sont des interrogations que j'estime être marquées par les exigences de la philosophie critique.

Les caractéristiques de la philosophie africaine

Tu as raison, Jinn. Je suis de ton avis... Des hommes raisonnables ? Des hommes détenteurs de la sagesse ? Des hommes inspirés par l'esprit ? Non, ce n'est pas possible.

Pierre Boulle, *La Planète des singes*

Quels sont les aspects majeurs de la philosophie africaine aujourd'hui ? Bien que la révolution Tempels soit loin derrière nous, son fantôme est toujours présent. De façon explicite

905. Meinrad Hebga, « Éloge de l'ethnophilosophie », 1982, p. 38-39.

ou implicite, les courants les plus exaltants dans le champ se définissent toujours en référence à Tempels. Un prêtre jésuite africain, philosophe éclairé, a écrit récemment que les savants s'opposant aujourd'hui à Tempels et dénigrant le travail de ses disciples en le qualifiant d'ethnophilosophie péjorative sont simplement peu reconnaissants vis-à-vis de quelqu'un qui rendit possible leur propre pratique philosophique⁹⁰⁶. En réalité, cette affirmation est le signe d'un climat post-Tempels et d'une réorganisation de son champ d'étude, qui révèle aujourd'hui une pluralité de courants⁹⁰⁷. Il est possible de distinguer trois approches principales dans cette nouvelle ère. La première est la critique philosophique de l'ethnophilosophie, qui se développa essentiellement à partir d'une conférence universitaire sur les conditions d'existence de la philosophie bantu, prononcée par Franz Crahay en 1965 à l'Institut Goethe de Kinshasa. Avec cette conférence, Crahay imposa immédiatement une nouvelle orthodoxie dans le champ d'étude. La deuxième approche est celle du courant « fondationnel », qui depuis les années soixante, interroge délibérément et de manière critique à la fois les fondements et les représentations des sciences humaines et sociales afin d'explicitier les conditions épistémologiques, les frontières idéologiques, et la marche à suivre pour la pratique de la philosophie. La troisième est celle des études philosophiques, de l'anthropologie critique et de l'herméneutique, qui suggèrent des pistes pour de nouvelles *praxis* au sujet des cultures et langues africaines.

906. *Ibid.*

907. John Olubi Sodipo, « Philosophy in Africa Today », *Thought and Practice*, vol. 2, n° 2, 1975 ; Henri Maurier, *Philosophie de l'Afrique noire*, Saint-Augustin, Anthropos (Studia Instituti), vol. 27, 1985 ; Ntumba Tshiamalenga, « La philosophie dans la situation actuelle de l'Afrique », 1981.

Une critique de l'ethnophilosophie

La critique philosophique de l'ethnophilosophie n'est pas l'antithèse de Tempels et de l'école Kagame. C'est un discours politique sur la philosophie destiné à examiner les conditions nécessaires à la pratique et aux méthodes philosophique en Afrique. C'est un courant qui tire ses convictions de son statut de discours solidement ancré tant dans la tradition occidentale de la philosophie en tant que discipline, que dans les structures académiques qui garantissent des pratiques philosophiques institutionnellement reconnues. À ce titre, les critiques de l'ethnophilosophie peuvent être comprises comme la subsomption de deux genres principaux : d'une part, une réflexion sur les limites méthodologiques de Tempels et de l'école de Kagame, et d'autre part (à l'autre extrême de ce que représentent les procédés ethnophilosophiques), les pratiques et travaux africains portant sur des sujets et des thèmes occidentaux dans la tradition la plus classique de la philosophie.

Comme nous l'avons vu, jusqu'aux années soixante les anthropologues, les missionnaires européens, et quelques hommes d'Église africains, étaient les seuls à proposer des orientations dans le champ de la « philosophie africaine, qui en termes vagues, véhicule le sens d'une *Weltanschauung*, et plus largement celui d'une sagesse traditionnelle et pratique, plutôt que d'un système de pensée rationnellement explicite et critique⁹⁰⁸. Un certain degré de confusion existe dans la mesure où la plupart des hypothèses reflètent l'autorité du genre ethnographique, comme c'est le cas de l'ouvrage de Paul Radin, *Primitive Man as a Philosopher* (1927). Quelques synthèses, à l'instar de celles de Hermann Frobenius et Delafosse, voire celles de Tempels, Griaule et

908. Alfons Josef Smet, *Histoire de la philosophie africaine contemporaine*, 1980, p. 97-108.

Kagame⁹⁰⁹, tirent leur nécessité textuelle d'une interprétation de modèles s'opposant aux notions de nature et de culture, ou bien les intégrant, afin de rendre visible ou de nier l'existence d'une rationalité locale. Un autre élément de confusion, en dépit des abjurations dans les *Carnets de Lucien Lévy-Bruhl* (1949), est l'omniprésence de la thèse de Lévy-Bruhl sur le prélogisme. Elle fut maintenue en vie pendant longtemps par les anthropologues, les colonialistes et les missionnaires à travers des idées telles que l'existence d'une conscience collective dans les sociétés fragmentaires, l'expérience de simplicité de l'état de nature que vivent toujours les populations, l'immaturité des Noirs incapables d'administrer leurs vies et leurs affaires de façon rationnelle, et par-dessus tout, les principes de la mission civilisatrice et les politiques chrétiennes de *conversio gentium*⁹¹⁰.

Dans ce contexte, la notion même de philosophie africaine telle qu'employée par Tempels et ses premiers disciples semblait absurde d'un point de vue technique. Considérée comme une clé pour appréhender les systèmes et mœurs « indigènes » dans le sens proposé par Tempels, on en accepte en règle générale l'utilité. Néanmoins, depuis 1945, certains professionnels ont craint qu'elle ne conduise à des hérésies intellectuelles, parce qu'elle favorise la possibilité de commentaires ambigus sur la rationalité « primitive⁹¹¹ ». En outre, elle semble clairement

909. Hermann Frobenius, *Die Heiden-Neger des Aegyptischen Sudan*, Berlin, Nitschke & Loechner, 1893 ; Maurice Delafosse, *L'âme nègre*, Paris, Payot, 1922 et *Les Nègres*, Paris, Rieder, 1927 ; Tempels, 1959 ; Griaule, 1965 ; Kagame, 1956 et 1976.

910. Charles H. Lyons, 1975, p. 123-63 ; Tempels, 1959, p. 26-29 ; Taylor, 1963, p. 26-27 ; K. C. Onyanwu. « African Religion as an Experienced Reality » dans *Thought and Practice : A Journal of the Philosophical Association of Kenya*, vol. 2, n° 2, 1975, p. 151.

911. Edmond Boelaert, « La philosophie bantu selon le R. P. Placide Tempels », 1946, p. 90.

connoter une démarche intellectuelle de manipulation de l'expérience et des traditions africaines⁹¹².

Il s'agissait là de quelques-unes des principales questions posées par Franz Crahay dans le discours célèbre qu'il prononça le 19 mars 1965 devant l'intelligentsia de Kinshasa. La conférence fut finalement publiée dans *Diogène* sous le titre « Le "décollage" conceptuel : conditions d'une philosophie bantu⁹¹³ ». Ancien étudiant en lettres classiques, en philosophie et en psychophysiologie aux universités de Louvain, Paris et Liège, où il reçut son doctorat de philosophie en 1954, Crahay enseigna la logique et la philosophie européenne moderne dans les années soixante à l'université Lovanium. Il ne souhaitait pas contester le double projet de Tempels de mener les colonisateurs vers l'« âme africaine » et d'encourager les études ethnographiques originales. Il respectait le projet dans son pragmatisme et ses intentions.

« À prendre ce livre pour ce qu'il voulait être au premier chef, une sorte de guide vers l'âme bantu à l'usage des colonisateurs, on devrait se borner à lui reprocher, sans trop d'insistance, son titre. À le prendre pour ce qu'il souhaitait être de surcroît, une incitation à des études systématiques dans la direction indiquée, on aurait encore mauvaise grâce à lui faire grief d'être incomplet, souvent trop général, et sur quelques points de détail, contestable... À travers le double propos du livre on ne peut manquer de rendre hommage à l'œuvre d'agissante sympathie pour laquelle il témoigne⁹¹⁴. »

L'intervention de Crahay est une leçon philosophique qui affirme simplement vouloir démêler la confusion qui entoure la

912. Léon Sousberghe, « À propos de la philosophie bantu », p. 825.

913. Franz Crahay, « Le décollage conceptuel : conditions d'une philosophie bantu », *Diogène*, n° 52, octobre-décembre 1965, p. 61-84.

914. *Ibid.*, p. 61-62.

notion même de « philosophie bantu » en analysant le livre de Tempels et en déterminant les conditions de possibilité d'une philosophie bantu rigoureuse. Il ne remet pas en question la pertinence ni l'utilité de la description que fait Tempels d'une *Weltanschauung* centrée sur l'idée de force vitale, mais se penche plutôt sur trois points faibles de la démarche : premièrement, le titre du livre, qui est fondé sur une confusion intellectuelle entre le *vécu* et le *réflexif*, et entre le sens vulgaire de la philosophie et son sens propre ; deuxièmement, la persistance de ces confusions tout au long du livre, même lorsque Tempels traite de questions spécifiques de métaphysique, d'ontologie et de psychologie ; et enfin le caractère flou de la terminologie de Tempels, conduisant le lecteur à jeter la suspicion sur un grand nombre de ses affirmations⁹¹⁵.

Pour circonscrire de manière appropriée le débat, Crahay propose une définition de la philosophie. La philosophie est une réflexion présentant des caractéristiques précises : elle est « explicitée, analytique, radicalement critique et autocritique, systématique au moins en principe et néanmoins ouverte, portant sur l'expérience, ses conditions humaines, les significations et les valeurs qu'elle révèle⁹¹⁶ ». Ce qui est sous-entendu en négatif dans cette interprétation de la discipline, est qu'il n'existe pas de philosophie implicite, de philosophie intuitive ou de philosophie immédiate. Le langage philosophique n'est pas un langage *d'expérience*, mais un langage *sur* l'expérience. Étant donnés ces postulats, ce que Tempels apporta n'est pas, à proprement parler, une philosophie. Dans la mesure où son langage témoigne de l'expérience et la commente, il ne fait que signaler la possibilité d'une réflexion philosophique et représente au mieux une rationalisation d'une *Weltanschauung* :

915. *Ibid.*, p. 63.

916. *Ibid.*, p. 63.

« D'une *vision du monde*, pour autant qu'elle s'exprime, nous pouvons dire qu'elle est langage du vécu, langage *de* l'expérience (collant à une certaine expérience), langage de vie ou d'action, poétique ou non, et de toute manière, chargée de symboles ; qu'elle est langage immédiat, non critique ; que rien ne l'empêche d'être rhapsodique, et jusqu'à un certain point, irrationnelle⁹¹⁷. »

Le problème que posent Tempels et ses disciples est d'ordre méthodologique : la confusion dans laquelle ils se laissent entraîner en ne faisant pas la distinction entre une « vision du monde », ses potentialités réflexives et la pratique philosophique qui peut leur correspondre. Crahay n'hésite pas à déclarer qu'à moins de vouloir mystifier les gens, il n'y pas à ce jour une chose telle qu'une philosophie africaine :

« Parlons net : si l'on ne veut pas compromettre, en Afrique, le projet même de la philosophie, confondre l'emploi informé de ce terme avec son emploi distrait, réduire la philosophie à une simple vision du monde, il faut bien avouer qu'il n'existe pas, à ce jour, de philosophie bantu. Ce qui existe, certes, c'est une vision du monde propre aux Bantu, cohésive et originale, noyau d'une sagesse. Moyennant un ensemble de circonstances favorables, elle eût pu, jadis, engendrer une philosophie proprement dite⁹¹⁸. »

La philosophie comme pratique intellectuelle est d'un genre différent de la *Weltanschauung* et des descriptions ethnographiques qui paraphrasent une tradition, une sagesse et ses richesses linguistiques.

917. *Ibid.*, p. 64-65.

918. *Ibid.*, p. 68-69.

Néanmoins la philosophie touche à l'expérience humaine, bien qu'elle ne puisse y être assimilée ; la philosophie porte sur l'expérience, la reflète sans lui être semblable. Pour le développement de la philosophie en Afrique, Crahay suggère cinq conditions nécessaires à la possibilité d'un *décollage* conceptuel. Ces conditions sont : (a) l'existence d'un ensemble de philosophes africains vivant et travaillant dans un milieu culturel intellectuellement stimulant et résolument ouvert sur le monde ; (b) une utilisation judicieuse et critique de « réflecteurs » philosophiques extérieurs, qui avec persévérance et discipline, développeraient en Afrique une pensée interculturelle (comme dans le système aristotélicien, dont avaient hérité les Arabes au Moyen Âge et qu'ils avaient retravaillé avant de transmettre le legs aux scolastiques européens) ; (c) un inventaire mouvant et sélectif des valeurs africaines, qu'il s'agisse de leurs attitudes, de leurs catégories mentales ou de leurs symboles, qui permettraient éventuellement de *donner à penser*⁹¹⁹ dans le sens proposé par l'herméneutique de Paul Ricoeur (et qui ouvriraient la voie en Afrique à des entreprises similaires à la démarche spinozienne de reconstruction d'une philosophie morale et politique fondée sur une lecture critique de la tradition judaïque) ; (d) une dissociation nette entre la conscience réflexive et la conscience mythique qui sous-tendrait, et dans tous les cas, amplifierait des oppositions majeures (le sujet et l'objet, je et l'autre, la nature et la super-nature, le sensible et le métaphysique, etc.) : (e) un examen des principales tentations auxquelles sont soumis les intellectuels africains, c'est-à-dire les choix de systèmes philosophiques semblant correspondre aux besoins urgents des Africains (comme dans le cas du marxisme et d'un culte généralisé de la différence africaine qui, en dépit d'objectifs respectables, pourrait devenir une fin en soi). En somme, la critique de Crahay accorde à la philosophie

919. NDT, en français dans le texte.

son privilège à l'intérieur d'une tradition donnée. Nous pourrions discuter de la validité de la définition et dès lors remettre en question la validité des circonstances proposées comme conditions de possibilité d'une future philosophie bantu⁹²⁰. La véritable réponse à la leçon de philosophie de Crahay est à chercher dans le débat que cette dernière a initié. Dans tous les cas, la dichotomie telle qu'elle est formulée, établissant l'opposition entre philosophie et « non-philosophie » comme condition préliminaire et nécessaire à la pratique de la philosophie, coïncide avec une mutation historique dans l'histoire courte de la philosophie africaine⁹²¹. Trois philosophes africains, Fabien Eboussi-Boulaga (Cameroun), Marcien Towa (Cameroun) et Paulin J. Hountondji (Bénin), prennent en charge la tâche de compléter la transformation en menant le débat vers deux principales problématiques : comment et pourquoi la question même de la possibilité d'une philosophie africaine peut être justifiée ? Que peut exactement permettre ou ne pas permettre la philosophie ?

Eboussi-Boulaga, dans un texte qui ne donnait pas satisfaction au comité éditorial de *Présence Africaine*⁹²², s'attarde sur la « philosophie bantu ». Il commente en premier lieu les déficiences de la méthode de Tempels, qui existent parce que la méthode ne répond pas à la question de sa propre origine. Elle ne pose pas la question de savoir comment l'anthropologie peut être une source,

920. Ntumba Tshiamalenga, « Qu'est-ce que la philosophie africaine ? », *La Philosophie africaine*, vol. 1, Kinshasa, Faculté de théologie catholique, 1977, p. 33-46.

921. E. A. Ruch, « Is There an African Philosophy ? » *Second Order*, vol. 3, n° 2, 1974 ; Henri Maurier, *Philosophie de l'Afrique noire*, 1985 ; Ntumba Tshiamalenga, « Qu'est-ce que la philosophie africaine ? », 1977 et Ntumba Tshiamalenga, « La philosophie dans la situation actuelle de l'Afrique », 1981 ; Olabiyi Yai, « Theory and Practice in African Philosophy : The Poverty of Speculative Philosophy », *Second Order*, vol. 6, n° 2, 1977.

922. Voir la note de l'éditeur dans Fabien Eboussi-Boulaga, « Le Bantu problématique », *Présence Africaine*, n° 66, 1968, p. 4-40.

ou un fondement de la philosophie, et elle se définit elle-même comme une technique pour transcrire des valeurs et exprimer ce qui est fondamentalement indicible⁹²³. Ensuite, Eboussi-Boulaga développe une analyse du travail de Tempels, portant son attention sur l'ambiguïté de l'hypothèse ontologique, dont il pense qu'elle finit par réduire le Muntu à la primitivité d'un ordre de forces amoral et absolument déterminant⁹²⁴. Enfin, Eboussi-Boulaga présente les contradictions sociohistoriques du traité de Tempels, reprenant la question radicale de Césaire : pour quelles raisons ce livre fut-il possible et comment devons-nous interpréter la similarité structurelle entre le simulacre d'une hiérarchie ontologique et la hiérarchie socio-économique existante dans l'expérience coloniale⁹²⁵ ? Towa, dans deux essais complémentaires⁹²⁶, à travers une évaluation générale des travaux de Tempels, de Kagame⁹²⁷, de N'Daw⁹²⁸ et de Fouda⁹²⁹, lie la critique de l'ethnophilosophie à l'ambivalence politique de la négritude⁹³⁰. Selon lui, les seuls résultats apportés par le courant ethnophilosophique sont deux réalisations controversées : en premier lieu, une distinction terminologique discutable entre les productions européennes et africaines à l'intérieur d'un champ philosophique étendu de façon ambiguë ; en second lieu, une confusion entre la structuration anthropologique des croyances, mythes et rites d'un côté, et la métaphysique de l'autre. À ce titre, l'ethnophilosophie devrait

923. *Ibid.*, p. 9-10.

924. *Ibid.*, p. 19-20.

925. Fabien Eboussi-Boulaga, 1968, p. 24-25.

926. Marcien Towa, *Léopold Sédar Senghor : négritude ou servitude*, et *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, Clé, 1971.

927. Alexis Kagame, 1956 ;

928. Alassane N'Daw, 1966.

929. Basile-Juléat Fouda, *La philosophie négro-africaine de l'existence*, Thèse de doctorat, Lille, Faculté des lettres, 1967 (Paris, L'Harmattan, 2013).

930. Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, Clé, 1971, p. 24-25.

être considérée comme une idéologie dont la méthodologie trahit à la fois la philosophie et l'anthropologie :

« Ce que l'ethnophilosophe valorise dans le passé, n'est pas en fait nécessairement imposé par la considération du passé. La rétro-jection, c'est le procédé par lequel il altère et défigure la réalité traditionnelle en y introduisant secrètement dès le stade descriptif, des valeurs et des idées actuelles pouvant être tout à fait étrangères à l'Afrique, pour les retrouver au stade de la profession de foi militante, "authentifiées" en vertu de leur prétendue africanité⁹³¹. »

La seconde phase de la critique philosophique de l'ethnophilosophie commence avec les articles militants de Hountondji, qui ont internationalisé le débat. Ses articles paraissent dans une grande variété de publications depuis les années soixante-dix : *Présence Africaine* (Paris, 1967, n° 61), *African Humanism-Scandinavian Culture : A Dialogue* (Copenhague, 1970), *Études philosophiques* (Paris, 1970, vol. 1), *Diogène* (Paris, 1970, n° 71 ; 1973, n° 84), *La Philosophie contemporaine* (Florence, 1971, vol. 4, R. Klibansky éd.), *Cahiers philosophiques africains* (Lubumbashi, 1972, vol. 1 ; 1974, vol. 3-4), *Conséquence* (Cotonou, 1974, n° 1), etc. Il finit par rassembler certains d'entre eux dans un livre, *Sur la philosophie africaine*⁹³², qui depuis sa publication est devenu la bible des anti-ethnophilosophes. La grande autorité intellectuelle d'Hountondji, du moins dans les pays francophones, provient de plusieurs facteurs. Premièrement, c'est un ancien élève de l'École normale supérieure de la rue d'Ulm à Paris, l'une des écoles les plus élitistes et les plus prestigieuses du monde. En philosophie, elle a produit certains des penseurs modernes les plus

931. *Ibid.*, p. 32.

932. Paulin J. Hountondji, *Sur la philosophie africaine*, Paris, Maspero, 1977.

renommés : Merleau-Ponty, Sartre, Aron, Althusser, des figures qui ont influencé ou révolutionné la discipline. Deuxièmement, son agrégation de philosophie lui donne un prestige indubitable. Enfin, nous devons prendre en compte le fait que la carrière académique d'Hountondji au Bénin, en Allemagne de l'Ouest, en France et au Zaïre, ainsi que ses responsabilités au sein d'institutions philosophiques internationales, ont grandement contribué à la dissémination de ses idées. Néanmoins, force est de constater que le génie de ses textes, la solidité de son raisonnement et la pertinence de ses arguments constituent probablement les véritables facteurs du succès de sa critique de l'ethnophilosophie.

La position d'Hountondji peut être décrite de la manière suivante : d'une part, il avance deux raisons principales au rejet de l'ethnophilosophie ; d'autre part, il fournit deux autres motifs de critique et d'amélioration de la leçon de Crahay. Examinons tout d'abord le premier ensemble de raisons. (a) Du point de vue d'Hountondji, l'ethnophilosophie est une interprétation fantaisiste et grisante, qui n'est jamais appuyée par aucune autorité textuelle et dépend uniquement des lubies de l'interprète. Elle prétend traduire un texte culturel qui n'existe pas et ignore sa propre activité créative et par conséquent sa propre liberté. Dès lors, nous pouvons dire que l'imagination ethnophilosophique empêche d'atteindre toute forme de vérité, puisque la vérité présuppose que la liberté repose sur un ordre non imaginaire et est consciente tant de l'évidence d'un ordre positif que de son propre espace de créativité. (b) Si les ordres occidentaux établis ont valorisé l'ethnophilosophie, cela est dû à un biais ethnocentrique. Lorsque, par exemple, des personnalités telles que Gaston Bachelard, Albert Camus, Louis Lavelle, Jean André Wahl, Jacques Howlett ou Gabriel Marcel acclament sans la moindre hésitation *La philosophie bantu*⁹³³, cela signifie qu'en

933. Voir *Présence Africaine*, n° 7, 1949.

raison des critères internationaux actuels, ils acceptaient tout⁹³⁴, pourvu que cela offrît une vision sympathique des Africains. Ils agissent ainsi même si cela contredit entièrement les implications théoriques de leur propre pratique philosophique.

Quant à la double critique adressée par Hountondji à la leçon de Crahay, elle porte sur la notion de *décollage* conceptuel et sur la destination du discours philosophique. (a) Pour Hountondji, la notion de décollage conceptuel n'a aucun sens comme condition générale d'existence d'une philosophie africaine. Il affirme que dans toutes les civilisations, un décollage conceptuel est toujours déjà accompli même lorsque les acteurs humains utilisent ou intègrent des séquences mythiques dans leur discours. En vertu de cette caractéristique, il serait possible de comparer le discours de Parménide avec ceux de Confucius, Platon, Hegel, Nietzsche ou Kagame. (b) Hountondji pense que Crahay est passé complètement à côté d'un point essentiel : la destination du discours. Il insiste à juste titre que le fait que le langage, qu'il soit mythique ou idéologique, évolue dans un environnement social, développant sa propre histoire et la possibilité de sa propre philosophie⁹³⁵.

De ce point de vue, Hountondji soutient que Mulago, Kagame et la plupart des ethnophiles sont certainement des philosophes dans la mesure où ils peuvent reconnaître que leurs propres textes sont philosophiques, mais ils font totalement fausse route lorsqu'ils affirment remettre sur pied une philosophie traditionnelle africaine.

« Nous avons produit une définition radicalement nouvelle de la philosophie africaine, le critère étant l'origine géographique des auteurs plutôt que la prétendue spécificité

934. Paulin J. Hountondji, « Remarques sur la philosophie africaine contemporaine », *Diogène*, n° 71, 1970.

935. *Ibid.*, et « Reason and Tradition », dans *Philosophy and Cultures*, H. O. Orika, (éd.), Nairobi, Bookwise Limited, 1983.

du contenu. Ceci a pour effet d'élargir l'horizon étroit qui a jusqu'à maintenant été imposé à la philosophie africaine et de la traiter, dans sa nouvelle conception, comme une enquête méthodique ayant les mêmes objectifs universels que ceux de toute autre philosophie dans le monde⁹³⁶. »

La critique de Hountondji démontre la supériorité d'une conception critique de la philosophie. Disciple de Canguilhem et d'Althusser, Hountondji examine les pratiques philosophiques africaines d'un point de vue strictement normatif. Mais sa philosophie semble sous-tendre une thèse qui est controversée aux yeux de beaucoup : jusqu'à ce jour, l'Afrique n'a jamais philosophé et dans son passé il n'y a rien qui puisse être raisonnablement qualifié de philosophique⁹³⁷. Il est important de noter que pour Hountondji, la philosophie doit être comprise comme une métaphilosophie, c'est-à-dire comme « une réflexion philosophique sur le discours qui [est lui-même] ouvertement et consciemment philosophique ».

Les textes de Hountondji soulevèrent un débat animé à travers tout le continent africain sur la définition de la philosophie africaine. Stimulantes pour la plupart⁹³⁸, les critiques des positions de Towa

936. Paulin J. Hountondji, « Reason and Tradition », 1983, p. 66.

937. Niamkey Koffi, « L'impensé de Towa et de Hountondji », article présenté au séminaire international de philosophie africaine, *Le Korè*, revue ivoirienne de philosophie et de culture, n° 1, janvier-mars 1976 ; Olabiyi Yai, « Theory and Practice in African Philosophy : The Poverty of Speculative Philosophy », 1977 ; Ntumba Tshiamalenga, « Qu'est-ce que la philosophie africaine ? », *La Philosophie africaine*, vol. 1, 1977 ; Issiaka-Prosper Lalèyê, « La philosophie, l'Afrique et les philosophes africains. Triple malentendu ou possibilité d'une collaboration féconde ? », *Présence Africaine*, n° 123, 1982, p. 42-62.

938. E. A. Ruch, « Is There an African Philosophy ? » *Second Order*, vol. 3, n° 2, 1974 ; Henry Odera Oruka, « Mythologies as African Philosophy », *East African Journal*, vol. 9, n° 10, 1972 ; Claude Sumner, *African Philosophy* (Philosophie africaine), Addis-Ababa, Chamber Printing House, 1980. Niamkey Koffi, « Les modes d'existence matérielle de la philosophie et la

et de Hountondji visent principalement trois problèmes. Le premier concerne la validité et le sens de la question : y a-t-il une philosophie africaine ? Yai y répond avec une autre question : « D'où vient ce questionnement ? Qui, à l'époque qui est la nôtre, s'arroge le droit de poser une question qui n'est innocente qu'en apparence⁹³⁹ ? » Le deuxième problème concerne la réduction que fait Hountondji de la philosophie à un ensemble de textes explicitement autodéfinis comme intrinsèquement philosophiques. La dernière est liée au lien inévitable entre l'émergence de philosophes et l'existence de la philosophie. Surgissent à cet endroit deux reproches adressés à Towa et Hountondji, mais de manière plus spécifique à ce dernier : leur élitisme et leur dépendance à l'Occident. C'est quasiment une guerre contre tous les intellectuels africains « reconnus par le conclave du collège sacré d'*agrégés* et de docteurs en philosophie⁹⁴⁰ ». Selon Yai, les partisans de ce qu'il qualifie de philosophie spéculative sont de « Jeunes-Turcs ayant plus d'un point en commun avec les jeunes hégéliens fustigés par Marx dans *L'idéologie allemande* » qui « ne trouvent rien d'autre que des mythologies dans les analyses antérieures aux leurs⁹⁴¹ ». C'est une « élite par définition » qui est devenue « l'élite de l'élite, un piédestal duquel ils font attention de ne pas redescendre pour un objectif aussi insignifiant qu'une recherche empirique parmi les masses⁹⁴² ». En tout cas, selon Niamkey Koffi et Abdou Touré, cette élite représente le néocolonialisme⁹⁴³.

question de la philosophie africaine », *Le Korè*, n° 5, 6, 7, et 8, 1977.

939. Olabiyi Yai, « Theory and Practice in African Philosophy : The Poverty of Speculative Philosophy », 1977, p. 6.

940. Niamkey, Koffi et Abdou Touré, « Controverses sur l'existence d'une philosophie africaine », Claude Sumner (éd.), *African Philosophy* (Philosophie africaine), Addis-Abeba, Chamber Printing House, 1980.

941. Olabiyi Yai, 1977, p. 4.

942. *Ibid.*, p. 16.

943. Niamkey, Koffi et Abdou Touré, 1980, p. 192.

Dans un numéro spécial de *Recherches philosophiques africaines* (1977, 1), consacré à la philosophie africaine, les membres du département de philosophie de la faculté de théologie catholique de Kinshasa, Tshiamalenga, Smet et Elungu, parvinrent de façon élégante à un compromis organique mais à titre provisoire entre l'héritage de Tempels et les exigences critiques pour la pratique d'une philosophie africaine. Tshiamalenga, par exemple, rejoint les positions de Crahay et Hountondji concernant les erreurs méthodologiques de l'ethnophilosophie, plus particulièrement sur l'absurdité de parler d'une philosophie collective implicite. D'autre part, il met en évidence la nature idéalisante des interprétations que donnent Crahay, Towa et Hountondji de la philosophie, qui sous cette forme, même dans le cadre de l'expérience philosophique occidentale, ne correspond en vérité à aucune pratique historiquement attestée⁹⁴⁴. À partir de ces positions théoriques, Tshiamalenga distingue deux champs à l'intérieur de la philosophie africaine. L'un est celui de la philosophie traditionnelle négro-africaine, constituée par des *énoncés* explicites (affirmations et propositions) en provenance de la tradition orale et se rapportant à la nature de la société humaine, au sens de la vie, à la mort, et à l'au-delà (mythes cosmologiques et religieux, proverbes didactiques, maximes, aphorismes, etc.). L'autre est celui de la philosophie africaine contemporaine, c'est-à-dire la totalité des textes signés portant sur des sujets similaires et utilisant une interprétation critique de la philosophie traditionnelle ou bien émanant de réflexions sur la condition contemporaine des Africains⁹⁴⁵. Dans le même recueil de textes, Smet fait disparaître les oppositions méthodologiques et idéologiques entre les ethnophiles et leurs critiques

944. Ntumba Tshiamalenga, « Qu'est-ce que la philosophie africaine ? », 1977.

945. *Ibid.*, p. 46.

sous l'angle de la complémentarité diachronique des écoles⁹⁴⁶. Un an plus tard, Elungu rendit la proposition de Smet plus explicite en identifiant avec minutie trois courants historiques : les deux premiers sont une philosophie anthropologique ou ethnophilosophie, et une philosophie idéologique ou philosophie politique, deux courants qui, dans un sens mythique ou nationaliste, contribuèrent à la promotion de la dignité et de l'indépendance politique africaines. Plus récemment a émergé un courant postindépendance : le courant critique, qui avec Crahay, Hountondji et d'autres, exige une réflexion scrupuleuse sur les conditions de la philosophie et sur les conditions des sociétés et des individus au présent⁹⁴⁷.

Les fondements

À l'autre extrémité de l'ethnophilosophie et de ses critiques, nous trouvons des travaux qui n'ont ni la forme d'exégèses anthropologiques ni le vocabulaire anti-ethnophilosophique en vigueur. Ils sont non seulement fidèles au courant dominant de la *philosophia perennis*, mais traitent parfois en réalité de sujets typiquement européens. Un grand nombre des diplômes délivrés dans les universités européennes aux jeunes chercheurs africains attestent de ce courant. Ces chercheurs choisissent l'historicité universelle d'une méthode. Nous pouvons commencer en faisant référence à la philosophie appliquée, comme l'illustre la recherche d'Aguolu sur « La conception de la démocratie chez John Dewey et ses conséquences pour les nations en voie de développement⁹⁴⁸ », ou

946. *Ibid.* ; voir également Alphonse Elungu Pene Elungu, « La libération africaine et le problème de la philosophie », *Philosophie et Libération*, Kinshasa, Faculté de théologie catholique, 1978.

947. *Ibid.*

948. Christian C. Aguolu, « John Dewey's Democratic Conception and its

plus récemment le livre de Barry Hallen et John Olubi Sodipo sur *Knowledge, Belief and Witchcraft*⁹⁴⁹ (connaissance, croyance et sorcellerie). Il ne nous faut pas oublier non plus les articles de premier ordre, publiés chaque année par le département de philosophie de la faculté de théologie catholique de Kinshasa (Ils font partie de ceux dont les références principales coïncident comme par hasard avec l'orthodoxie franco-belge en philosophie). Nous ferons également référence à l'étude aux accents très britanniques de Wiredu, *Philosophy and an African Culture*⁹⁵⁰, qui entre autres choses nous « enseigne » qu'il « est un fait que l'Afrique traîne derrière l'Occident dans le développement de la recherche rationnelle⁹⁵¹ » et précise que « le meilleur moyen de réformer des coutumes arriérées en Afrique doit, certainement, consister à saper le fondement de leur superstition en nourrissant au sein de la population [...] l'esprit de la recherche rationnelle dans toutes les sphères de la pensée et de la croyance⁹⁵² ».

Il y a dans ce domaine spécifique des démarches tout à fait orthodoxes et manifestement purement spéculatives, mais également quelques surprises intellectuelles. L'essai de Bodunrin sur le caractère alogique de l'immortalité, « The Alogicality of Immortality⁹⁵³ » et celui de Wiredu « Logics and Ontology⁹⁵⁴ » sont exemplaires en la matière. Quant aux ouvrages plus volumineux, je suggérerais trois références : l'étude systématique d'Elungu sur

Implication for Developing Nations », *Second Order*, vol. 4, n° 2, 1975.

949. Barry Hallen and John Olubi Sodipo, *op. cit.*, 1986.

950. Kwasi Wiredu, *Philosophy and African Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.

951. *Ibid.*, p. 43.

952. *Ibid.*, p.45.

953. P. O. Bodunrin, « The Alogicality of Immortality », *Second Order*, vol. 4, n° 2, 1975.

954. Kwasi Wiredu, « Logic and Ontology », *Second Order*, vol. 2, n° 1-2, 1973.

le concept d'étendue dans la pensée de Malebranche⁹⁵⁵, le livre d'Ugirashebuja sur le dialogue et la poésie selon Heidegger⁹⁵⁶, et la recherche de Ngindu sur le problème philosophique de la connaissance religieuse dans la pensée de Laberthonnière⁹⁵⁷. Que justifient ces choix de sujets ? Il est difficile de se mettre dans la tête des auteurs. Le contexte social et intellectuel dans lequel ces philosophes se formèrent pourrait expliquer leurs choix, tout comme il pourrait expliquer ceux de cas célèbres au XVIII^e siècle tels que la carrière intellectuelle de l'Africain Antoine-Guillaume Amo dans ce qui n'était pas encore l'Allemagne et de ses travaux *De humana mentis apatheia* (1734), *Tractatus de arte sobrie et accurate philosophandi* (1738), et l'ouvrage perdu *De jure Maurorum in Europa* (1729). Un autre cas, qui fit scandale celui-ci, était celui de Jacobus Capitein, un Africain qui écrivit et présenta publiquement une recherche à l'université de Leyde aux Pays-Bas sur l'inexistence d'une opposition entre esclavage et liberté chrétienne : *De servitude, libertitati Christianae non contraria* (1742). Dans tous les cas, nos chercheurs contemporains en *philosophia perennis* peuvent également être dérangeants. On est sûrement pris de court lorsqu'en examinant ces analyses des plus classiques on tombe sur des présuppositions au sujet de l'altérité africaine sous l'apparence de déductions logiques. Il est surprenant par exemple de lire Ugirashebuja comprendre, grâce aux écrits de Heidegger, que la langue des Banyarwanda est un signe de l'Être et sa nomination, et découvrir la voix de Heidegger au cœur de la philosophie rwandaise nous invitant

955. Alphonse Elungu Pene Elungu, *Étendue et connaissance dans la philosophie de Malebranche*, Paris, Vrin, 1973.

956. O. Ugirashebu, *Dialogue entre la poésie et la pensée dans l'œuvre de Heidegger*, Bruxelles, Lumen Vitae, 1977.

957. Mushete Alphonse Ngindu, *Le problème de la connaissance religieuse d'après Lucien Laberthonnière*, Kinshasa, Faculté de théologie catholique, 1978.

tous, Occidentaux, Africains, Asiatiques, à écouter l'Être dans nos langues respectives⁹⁵⁸. Dans la même veine, Ngindu, dans une présentation très recherchée de la crise moderniste *fin de siècle* qui touche les cercles catholiques romains européens, exhume des raisons d'analyser l'impérialisme culturel en Afrique et sa force de réduction épistémologique⁹⁵⁹.

Au sein de cette pratique philosophique, qui est complètement étrangère à la culture africaine, ou au mieux, un espace marginal mais puissant dans lequel ne sont élaborés que des moyens de domestiquer l'expérience africaine, des dérapages de plume adviennent parfois et des murmures se font entendre qui ressemblent aux rêves ethnophilosophiques. D'autre part, comme l'a démontré l'École de Kinshasa, il n'est pas du tout certain que Hountondji et ses confrères anti-ethnophilosophes soient des démons néocoloniaux qui empêchent les populations d'affirmer leur différence. Curieusement, les réponses de Hountondji aux critiques⁹⁶⁰ reflètent une imagination nationaliste et philosophique équilibrée : « comme disait justement Gramsci, seule la vérité est révolutionnaire⁹⁶¹ ».

Tant le courant ethnophilosophique que l'école critique rejoignent les positions de ces auteurs sur l'existence de la philosophie en tant qu'exercice autocritique et discipline essentielle en Afrique. Du point de vue de son expression organique, cette pratique peut être présentée sous quatre angles différents : l'héritage

958. Voir Octave Ugirashebuja, *Dialogue entre la poésie et la pensée dans l'œuvre de Heidegger*, Bruxelles, Lumen Vitae, 1977, p. 227 ; Edward Dirven, « Philosopher en Africain », *Mélanges de philosophie africaine*, Kinshasa, Faculté de théologie catholique, 1978, p. 101-6.

959. Mushete Alphonse Ngindu, *Le problème de la connaissance religieuse d'après Lucien Laberthonnière*, 1978, p. 19.

960. Paulin J. Hountondji, « Distances », 1980 ; « Que peut la philosophie ? », 1981 ; « Occidentalisme, élitisme : réponse à deux critiques », *Recherche, pédagogie et culture*, vol. 9, n° 56, 1982.

961. Paulin J. Hountondji, 1982, p. 67.

éthiopien, la consistance d'une tradition empirique dans les pays anglophones, le débat au sujet des fondements épistémologiques d'un discours africain dans les sciences humaines et sociales et l'universalisme marxiste.

Ma présentation rapide des publications de textes éthiopiens par Claude Sumner (voir l'appendice en fin d'ouvrage) montre la situation particulière de la tradition éthiopienne, dont le christianisme remonte aussi loin que le IV^e siècle. Depuis cette époque, les moines et les érudits n'ont eu de cesse de s'engager dans des querelles intellectuelles, des commentaires théologiques et politiques, et des traductions. Au fil du temps, la philosophie prit forme. Selon Sumner, *The Book of the Wise Philosophers* et *The Treatise of Zär'a Yacob and of Walda Haywat*⁹⁶² en sont de bons exemples. Le premier « se présente comme la quintessence de ce que différents philosophes ont dit à propos d'un certain nombre de thèmes, dont la plupart sont d'ordre éthique⁹⁶³ ». Par conséquent la philosophie, *fälasfa*, est comprise comme étant principalement une sagesse, qui intègre tant une connaissance de l'univers que les raisons d'être des hommes. Des maximes adaptées des traditions grecque, égyptienne et arabe ainsi que des maximes de la tradition éthiopienne (ce qui est le cas de nombreux proverbes numériques) guident l'auditeur ou le lecteur sur des sujets tels que la matière, la physiologie et la psychologie humaines, la dimension sociale de l'homme et les préoccupations morales⁹⁶⁴. *The Treatise of Zär'a Yacob* présente également des réflexions sur des questions morales⁹⁶⁵ et des orientations à propos du savoir. Cependant il

962. Claude Sumner (éd.), *Ethiopian Philosophy*, vol. 1, 1974 ; *The Book of the Wise Philosophers*, vol. 2, 1974 ; *The Treatise of Zär'a Yacob and of Walda Haywat*, vol. 3, 1978 ; *The Treatise of Zär'a Yacob and of Walda Haywat*, vol. 4, Addis-Abeba, Central Printing Press, 1974-1981.

963. Claude Sumner (éd.), *The Book of the Wise Philosophers*, 1974, p. 100.

964. *Ibid.*

965. Claude Sumner (éd.), « An Ethical Study of Ethiopian Philosophy » dans, *Philosophy and Cultures*, H. O. Orika, (éd.) Nairobi, Bookwise Ltd, 1983.

s'agit là d'un signe primordial et unique qui donne à voir une perspective critique dans la culture éthiopienne du XVII^e siècle, au point où Anton Baumstark l'a comparé aux « *Confessions* d'un confrère africain, saint Augustin⁹⁶⁶ ». La méthode de Zär'a Yacob est indéniablement nouvelle : elle postule la lumière de la raison comme « critère déterminant pour distinguer le Divin de l'Humain » et peut être comparée à l'idée claire de Descartes⁹⁶⁷.

Un autre aspect du fondement de la pratique philosophique africaine est la pérennité de la méthode empirique dans les pays anglophones. Leurs universités et leurs départements de philosophie sont en règle générale plus anciens. Van Parys, après un séjour dans vingt pays africains ayant des départements universitaires de philosophie, remarquait dans sa synthèse critique que les pays anglophones avaient une meilleure organisation et semblaient plus solides dans leurs traditions déjà éprouvées⁹⁶⁸. Plus directement, la qualité de la revue biannuelle *Second Order* préserve clairement les atours d'un académisme d'héritage.

« Son objectif est de publier tous types de travaux philosophiques de premier ordre, mais elle considère plus particulièrement de sa responsabilité de favoriser la réflexion philosophique en lien avec le contexte africain. Les fondateurs de la revue appartiennent à la tradition anglo-saxonne de la philosophie, mais ils considèrent de leur devoir de concevoir leur sujet dans un sens relativement ouvert : de considérer les frontières interdisciplinaires faites pour servir l'homme et

966. Claude Sumner (éd.), *The Treatise of Zär'a Yacob and of Walda Haywat, Text and Authorship*, 1976, p.5.

967. *Ibid.*, p.70-71.

968. Jean-Marie van Parys, « État actuel de l'activité philosophique en Afrique », *Langage et philosophie*, (actes de la Quatrième Semaine philosophique de Kinshasa du 23 au 27 avril 1979), Kinshasa, Faculté de théologie catholique, 1981, p. 385.

pas l'inverse, et d'être attentifs aux déclinaisons de leur sujet lorsqu'il se rapporte à de nouvelles problématiques. ».

L'ouvrage exhaustif⁹⁶⁹ de Kwasi Wiredu illustre parfaitement cette ambition. En réalité, la configuration de cette pratique empirique est déterminée par l'étroite relation existante entre les philosophes anglo-saxons et leurs collègues africains. Par exemple, font partie du comité scientifique de *Second Order* D. Emmet (Cambridge), E. Gellner (Cambridge), D. W. Hamlyn (Londres), R. Harré (Oxford), R. Horton (Ife), D. Hudson (Exeter), S. Lukes (Oxford), J. J. Macintosh (Calgary) et A. MacIntyre (Brandeis). De la même manière, dans les pays anglophones, l'enseignement et la recherche en philosophie sont considérés comme une évidence, et les départements sont clairement séparés des départements de sociologie ou de religions africaines.

Une troisième orientation dans la pratique de la philosophie en Afrique est la recherche d'un fondement épistémologique au discours africain. Nous examinerons quelques exemples significatifs : le débat épistémologique sur la théologie africaine, la discussion sur la portée des sciences sociales, et la doctrine de la déconstruction en philosophie.

Un débat essentiel sur la théologie africaine eut lieu en 1960⁹⁷⁰, initié par une discussion publique entre Alfred Vanneste, doyen de la faculté de théologie de l'université de Lovanium, et l'un de ses étudiants, Tharcisse Tshishiku Tshibangu, qui devint plus tard l'évêque auxiliaire catholique romain de l'archidiocèse de Kinshasa et recteur de l'université. Lorsque l'université fut nationalisée en 1971 par le gouvernement Mobutu, l'évêque Tshibangu fut nommé président de l'Université nationale du Zaïre. Le débat

969. Kwasi Wiredu, *Philosophy and African Culture*, 1980.

970. Tharcisse Tshishiku Tshibangu et Alfred Vanneste, « Débat sur la théologie africaine », *Revue du clergé africain*, n° 4, 1960.

traite de la possibilité d'une théologie chrétienne et scientifique africaine. Tshibangu affirmait qu'au regard du contexte mondial actuel cela a du sens d'encourager la faisabilité d'une théologie chrétienne adaptée à l'Afrique qui aurait le même statut épistémologique que les théologies judéo-chrétiennes orientales et occidentales. Bien qu'il crût au futur d'une théologie chrétienne en Afrique, le doyen Vanneste insistait sur les exigences d'une théologie comprise dans son sens strict et la définissait comme une discipline universelle⁹⁷¹.

L'enjeu ici est la légitimité d'une recherche exploratoire : peut-on réconcilier une foi universelle (le christianisme) avec une culture (africaine) à l'intérieur d'une discipline (théologie) marquée épistémologiquement et culturellement⁹⁷² ? Les chercheurs européens et africains, notamment Jean Daniélou, A. M. Henry, Henri Maurier, Vincent Mulago, Charles Nyamiti, A. Janon et Gustave Thils⁹⁷³, prirent parti dans une grande confusion. Le débat remettait également indirectement en question la forme et le sens de la présence africaine dans le champ de la théologie chrétienne. Ce débat ne pouvait conduire qu'à une évaluation de l'orientation strictement scientifique de la faculté de théologie de Lovanium. La configuration internationale de la faculté était subordonnée

971. Voir Kita Nsoki, *Problématique de la théologie africaine. Dix ans de débats 1960/1970*, thèse non publiée, université de Louvain, 1973 ; Valentin-Yves Mudimbe, *Visage de la philosophie et de la théologie contemporaines au Zaïre*, Bruxelles, Cédaf, 1981 ; Mushete Alphonse Ngindu, « La Quatrième Semaine théologique de Kinshasa et la problématique d'une théologie africaine », *La Revue du clergé africain*, vol. 2, n° 4, 1968 ; « La Théologie africaine. De la polémique à l'irénisme critique », *Bulletin of African Theology*, vol. 1, n° 1, 1979 ; Tharcisse Tshishiku Tshibangu, *Le propos d'une théologie africaine*, Kinshasa, Presses universitaires du Zaïre, 1974.

972. Tharcisse Tshishiku Tshibangu et Alfred Vanneste, « Débat sur la théologie africaine », 1960, p. 333-352.

973. Voir Oscar Bimwenyi-Kweshi, *Discours théologique négro-africain. Problèmes des fondements*, 1981 ; Valentin-Yves Mudimbe, *Visage de la philosophie et de la théologie contemporaines au Zaïre*, 1981.

à un certain nombre de principes (rigueur scientifique, tradition théologique et vigilance dogmatique) à la manière des meilleures institutions catholiques européennes. Ce culte de la qualité scientifique est illustré dans des contributions de théologiens zaïrois telles que le travail de Tshibangu sur la complémentarité entre la théologie « spéculative » et la théologie « positive » dans l'histoire de l'Église occidentale⁹⁷⁴, l'analyse philologique du prologue de l'Évangile selon saint Jean par Dosithée Atal⁹⁷⁵, l'étude sémantique de la Bible de Monsengwo⁹⁷⁶, et les ouvrages de Joseph Ntedika sur la philosophie et la théologie patristiques⁹⁷⁷. Dans quel sens ces études extrêmement complexes sont-elles liées au contexte réel des Chrétiens africains, leurs problèmes humains et leur espérance spirituelle ?

La question se pose pour toutes les sciences humaines et sociales et a été définie de manière plus détaillée comme un problème à la fois épistémologique et politique lors de la seconde rencontre des philosophes zaïrois à Kinshasa en 1977⁹⁷⁸. Nous avons vu que le discours anthropologique était un

974. Tharcisse Tshishiku Tshibangu, *Théologie positive et théologie spéculative. Position traditionnelle et nouvelle problématique*, Louvain-Paris, Béatrice Nauwelaerts, 1965.

975. Dosithée Atal, *Structures et signification des cinq premiers versets de l'hymne johannique au logos*, Louvain-Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 1972.

976. Laurent Monsengwo Pasinya, *La notion de nomos dans le Pentateuque grec*, Rome, Biblical Institute Press, 1973.

977. Joseph Ntedika, *L'évolution de la doctrine du purgatoire chez saint Augustin*, Paris, Études augustinienes, 1966 ; *L'évocation de l'au-delà dans la prière des morts. Étude de patristique et de liturgie latines*, Louvain-Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 1971.

978. Voir Spero Stanislas Kpakpovi Adotevi, *Négritude et négrologues*, Paris, Plon, 1970 ; Oscar Bimwenyi-Kweshi, *Discours théologique négro-africain. Problèmes des fondements*, 1981 ; Tulu Kia Mpansu Buakasa, « Sciences de l'Occident : pour quoi faire ? », *Philosophie et Libération*, Kinshasa, Faculté de théologie catholique, 1978 ; Ibrahima Sow, *Psychiatrie dynamique africaine*, Paris, Payot, 1977 ; *Les structures anthropologiques de la folie en Afrique noire*, Paris, Payot, 1978.

discours idéologique. Dans le même ordre d'idée, le discours africain contemporain est également idéologique, et en tant que discours du pouvoir politique, il repose souvent sur le même type d'idéologies⁹⁷⁹. Peter Claus Wolfgang Gutkind pense que « l'intensification réelle du contrôle capitaliste sur les moyens de production en Afrique réduit de plus en plus des parties de la population à l'état de prolétariat rural sans terre ou urbain dans la vie desquelles les traditions ancestrales, aussi transformées soient-elles, n'ont plus aucun sens⁹⁸⁰ ». J'ajouterais que cela a une autre conséquence. De grandes portions de la population africaine n'ont aucun lien avec les structures politiques et économiques actuelles au sein de leurs propres pays, ni avec les projets des intellectuels et des universités visant à relier l'expérience occidentale au contexte africain.

C'est à partir de cette situation que marxistes et « déconstructionnistes » africains, ces derniers en phase avec les courants anti-ethnophilosophiques, développent leurs arguments. Pour Towa, par exemple, l'entreprise critique est un véritable sacerdoce. *L'esprit critique* doit s'appliquer de manière indifférenciée aux impératifs intellectuels européens et aux élaborations africaines, la seule « vérité » acceptable étant qu'il n'y a rien de sacré que la philosophie ne peut questionner⁹⁸¹. Hountondji va plus loin, déclarant que la philosophie est essentiellement historique et non systémique, et que par conséquent il n'existe aucune doctrine qui puisse établir une vérité de manière absolue. La meilleure compréhension de la vérité réside dans la démarche de sa recherche. « D'une certaine manière alors, la vérité est l'acte même de

979. Michel Hauser, *Essai sur la poétique de la négritude*, 1982 ; Alphonse Elungu Pene Elungu, *Du culte de la vie à la vie de la raison. De la crise de la conscience africaine*, Thèse de doctorat, Paris, Université de Paris, 1979.

980. Dans Wyatt MacGaffey, « African Ideology and Belief : A Survey », 1981.

981. Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, 1971, p. 30.

recherche de vérité, d'énonciation de propositions et de tentatives de les justifier et de leur trouver un fondement⁹⁸². » Des positions philosophiques similaires permettaient à Théophile Obenga de réinventer les liens culturels qui existaient entre l'Afrique noire et l'Égypte. Ce faisant, il critiquait les thèses européennes et soulignait les faiblesses méthodologiques de Cheikh Anta Diop. L'histoire générale de l'Afrique⁹⁸³ de Joseph Ki-Zerbo engendra également une nouvelle forme de pensée au sujet de la diversité des fonctions des cultures africaines.

Toutes les sciences humaines et sociales traversèrent cette expérience radicale entre 1950 et 1980. Fondamentalement, le questionnement se fonde sur « le droit à la vérité », sous-tendant une nouvelle analyse de trois paradigmes : l'idéal philosophique opposé à la détermination contextuelle, l'autorité scientifique face au pouvoir sociopolitique, et l'objectivité scientifique contre la subjectivité culturelle. Néanmoins un certain nombre de signes, depuis la fin de la Deuxième Guerre mondiale, indiquent la possibilité de nouvelles théories dans le champ des études africaines. Dès lors, les théoriciens européens semblent inverser certaines valeurs des sciences coloniales et analyser l'expérience africaine depuis une perspective qui officialise progressivement les thèmes de la détermination contextuelle et de la subjectivité culturelle. Dans les années cinquante, Jan Vansina et Yves Person envisagèrent un nouvel arrangement du passé africain, interprétant les légendes, les fables et les traditions orales comme des « textes » et des « documents », qui, à l'appui de données archéologiques, pourraient contribuer à la fondation d'une « ethnohistoire », une discipline qui réunit l'histoire et l'anthropologie⁹⁸⁴. À la même époque, Georges Balandier écrivit les premiers ouvrages sur

982. Paulin J. Hountondji, *Sur la philosophie africaine*, 1977, p. 73.

983. Joseph Ki-Zerbo, *Histoire de l'Afrique d'hier à demain*, Paris, Hatier, 1972.

984. Jan Vansina, *De la tradition orale, essai de méthode historique*, 1961.

« la sociologie africaine ». En outre, avec son *anthropologie dynamique*, il réorganisa la discipline et décrivit « l'objet » traditionnel de l'anthropologie, l'« indigène », comme le seul « sujet » possible pour ce qui est de sa propre modernisation. Dans le champ de la psychologie, des universitaires, à l'instar d'André Ombredane, réexaminèrent, à une échelle locale, les hypothèses concernant la psychologie et l'intelligence des Noirs⁹⁸⁵. Franz Crahay questionna l'héritage de Tempels, les généralisations de Janheinz Jahn sur la culture africaine, et les limitations de la philosophie de Nkrumah, et suggéra un ensemble de conditions pour atteindre une maturité philosophie primordiale en Afrique⁹⁸⁶. Dans les années soixante-dix, Gérard Leclerc, avec *Anthropologie et colonialisme* (1972), et Louis-Jean Calvet avec *Linguistique et colonialisme*⁹⁸⁷ (1974), parmi d'autres, récrivirent l'histoire du conditionnement idéologique dans les sciences humaines et sociales.

Cette vague de travaux académiques occidentaux a eu un impact sur la pratique africaine. Néanmoins, elle n'est ni un ancêtre direct, ni la référence majeure du courant africain que nous sommes en train d'examiner. Bien que ces deux courants soient intéressés par le même objet, et présentent, dans l'absolu, le même objectif fondamental, deux différences majeures au moins les séparent. La première différence constitue un paradoxe. Ces courants trouvent tous deux leurs sources dans l'*épistémè* occidentale, mais leurs premiers pas ne coïncidèrent pas et en dépit de leurs similarités ils représentent deux orientations autonomes. Ils se sont tous deux développés dans le contexte européen comme des « amplifications » de thèses en provenance

985. André Ombredane, *L'Exploration de la mentalité des Noirs, le Congo T.A.T.*, 1969.

986. Franz Crahay, « Le décollage conceptuel : conditions d'une philosophie bantu », 1965.

987. Louis-Jean Calvet, *Linguistique et colonialisme*, Paris, Payot, 1974.

de deux épïcètres. Le premier est la « bibliothèque » construite par des érudits tels que Frobenius, Delafosse, Théodore Monod, Robert Delavignette, Malinowski, et Marcel Griaule ; le second, l'atmosphère intellectuelle des années trente et quarante et certainement des années cinquante, qui avec la redécouverte de Marx, Freud et Heidegger engendra une réévaluation critique de l'importance des liens entre objectivité et subjectivité, histoire et raison, essence et existence. Sur la base de ces questions, de nouvelles doctrines apparurent : le néomarxisme, l'existentialisme, et également la négritude et la personnalité nègre. Ces doctrines mettaient en relief de différentes manières la pertinence et l'importance de la subjectivité, de l'inconscient, de l'existence, de la relativité de la vérité, de la différence contextuelle et de l'altérité.

Dans cette atmosphère, l'africanisme se développa et prit un nouveau visage. Dans les années cinquante et soixante, tandis que dans les pays anglophones Melville J. Herskovits et Basil Davidson instauraient un nouvel engouement pour la culture africaine, les écoles les plus dynamiques de l'africanisme européen dans les pays francophones étaient à dominante marxiste et grandement influencées par les notions d'« altérité » et de « pensée sauvage » propres à Lévi-Strauss. C'est un africanisme de « grands frères ». Y. Bénot, C. Coquery-Vidrovitch, L. de Heusch, C. Meillassoux, H. Moniot, J. Suret-Canale, B. Verhaegen et d'autres lient l'émergence de nouvelles approches méthodologiques et scientifiques à l'entreprise paradoxale d'enseigner aux Africains comment interpréter leur différence et de les aider à élaborer des modalités qui expriment leur être propre et leur place dans le monde. En parallèle, dans le monde anglophone, des universitaires tels que James S. Coleman, Philip D. Curtin, John Goody, Terence O. Ranger, Peter J. Rigby, Victor W. Turner, et Crawford Young commençaient à mettre au jour de nouvelles représentations

de l'histoire africaine⁹⁸⁸ et des analyses synchroniques des « profondeurs » socioculturelles⁹⁸⁹.

La « déconstruction » des sciences coloniales que représentaient ces courants occidentaux ne rejoint cependant pas entièrement les hypothèses des courants africains critiques de Ki-Zerbo, T. Obenga ou Eboussi-Boulaga. Le conditionnement épistémologique est de toute évidence le même, et dans certains cas, en surface, les programmes, les projets et les actions sont tous orientés vers des finalités identiques. C'est le cas de Terence Ranger et de l'université de Dar-es-Salaam, de Peter Rigby et des chercheurs africanistes de Makerere, et de Benoît Verhaegen et de la faculté zaïroise des sciences sociales, politiques et administratives. Cependant, il existe une différence majeure. La déconstruction a été amplifiée par la nouvelle génération d'universitaires européens, comme par exemple J. Bazin, J. F Bayart, J. P Chrétien, B. Jewsiewicki, J. C. Willame, qui sont plus conscients des limitations objectives imposées par leurs propres subjectivité et déterminations sociohistoriques régionales dans leur traitement des questions africaines. Michel Hauser, par exemple, introduit un ouvrage aussi exhaustif que son *Essai sur la poétique de la négritude* (1982) en reconnaissant que les présupposés qui fondèrent son étude, les méthodes d'analyses adoptées, déterminent un lieu d'écriture subjectif, lui-même marqué idéologiquement⁹⁹⁰.

988. Philip D. Curtin, *Africa Remembered : Narratives by West Africans from the Era of the Slave Trade*, Madison, University of Wisconsin Press, 1964 ; *The Image of Africa : British Thought and Action 1780-1850*, Madison, University of Wisconsin Press, 1965 ; Terence O. Ranger, *Revolt in Southern Rhodesia, 1896-97 : A Study in African Resistance*, Londres, Heineman, 1967.

989. Victor W. Turner, *Schism and Continuity in an African Society*, Manchester, Manchester University Press, 1964 ; *Revelation and Divination in Ndembu Ritual*, Ithaca, Cornell University Press, 1975 ; *The Drums of Affliction : A Study of Religious Processes among the Ndembu of Zambia*, Ithaca, Cornell University Press, 1981 ; Merwin Crawford Young, *Politics in the Congo : Decolonization and Independence*, Princeton, Princeton University Press, 1965.

990. Michel Hauser, 1982, p. 27.

D'autre part, depuis les années soixante, les théoriciens et idéologues africains, plutôt que de se confier à des « grands frères » et de dépendre d'eux, ont eu tendance à utiliser l'analyse critique comme un moyen de se définir eux-mêmes comme « sujets » de leur propre destinée, et de prendre la responsabilité de « l'invention » de leur passé et des conditions de modernisation de leurs sociétés. Par conséquent, le dialogue avec les « grands frères » a été ambigu, imprégné dès l'origine de compréhension et de rejet, ou encore de collaboration et de suspicion mutuelles⁹⁹¹. L'ouvrage *Négritude et négrologues* (1972) d'Adotévi illustre très bien cet état d'esprit. Bien que son livre représente sur le plan épistémologique une amplification de la crise de sens des sciences humaines et sociales traversée par l'Occident, il donne une vision radicalement différente des limites de l'africanisme et propose son rejet absolu comme nouvelle « élucidation » de l'intégration africaine dans « l'histoire » et la « modernité » : « La révolution ne se fait pas avec des mythes, fussent-ils fracassés⁹⁹². » Le travail de Mabika Kalanda en 1966 fonda le principe de *remise en question* comme outil de libération intellectuelle et politique.

La seconde différence est une conséquence de la première. Dans sa perspective propre, le courant critique africain fait étalage de sa compétence comme seul « lieu commun » d'une connaissance positive des tensions dynamiques et des discours sur le fondement et la justification des sciences humaines et sociales africaines. Par conséquent, il tend à définir sa mission à travers trois paradigmes : la renaissance culturelle des nations africaines, une nouvelle vocation scientifique et des pratiques dédiées au développement, acceptant quasiment à contre-cœur le fait que

991. Voir Claude Wauthier, *L'Afrique des Africains, inventaire de la négritude*, 1964.

992. Spero Stanislas Kpakpovi Adotevi, 1970, p. 81.

les non-Africains pussent offrir leur aide dans cette lutte pour la pouvoir et la vérité.

Naissent de ce climat intellectuel les idéologies organisatrices qui soutiennent les stratégies de renouvellement des liens entre savoir et pouvoir, et fournissent d'authentiques cadres pour les recherches humaines et sociales en Afrique. Hountondji représente cette idéologie néomarxiste et met l'accent sur trois actions complémentaires⁹⁹³ : (a) la promotion d'une critique philosophique et d'une clarification idéologique dans le but de dissiper les illusions, les mystifications et les mensonges qui continuent d'exister en Afrique et à propos de l'Afrique ; (b) l'étude rigoureuse, l'assimilation, et l'approfondissement de ce qu'a produit de meilleur la tradition philosophique internationale, jusque et y compris, le marxisme, seule théorie selon l'auteur qui donne les moyens de comprendre les mécanismes d'exploitation de l'Afrique ; (c) et une tâche paradoxale consistant à sortir de la philosophie, afin de rencontrer et de dialoguer avec les réalités sociales.

Toutefois, la plupart des théoriciens privilégient d'autres points de vue. Bimwenyi, Eboussi-Boulaga et Sow, par exemple, proposent une critique plus systématique de l'anthropologie philosophique occidentale en tant que condition *sine qua non* de la conception de nouvelles interprétations. Ils rejoignent Hountondji sur la nécessité de nouvelles orientations au niveau le plus profond. Cependant, leurs stratégies révèlent la possibilité de perturber les arrangements épistémologiques qui justifient l'africanisme ainsi que le marxisme. L'hypothèse fondamentale est une hypothèse relativiste : les cultures, toutes les cultures, sont incapables de discerner les valeurs qu'elles incarnent et développent (Eboussi-Boulaga). Elle sous-tend également une critique du concept de nature humaine. D'après Sow, la nature humaine est

993. Paulin J. Hountondji, « Que peut la philosophie ? », 1981, p. 68.

une construction abstraite qui n'a rien à voir avec les sciences humaines et sociales :

« Nous ne sommes pas persuadés que l'objet précis des sciences humaines, à y regarder de près, soit l'étude d'une nature humaine universelle posée *a priori*, puisque nous ne savons pas si une telle nature humaine existe quelque part concrètement. Il se pourrait bien que la nature humaine (ou l'homme en général, l'homme naturel, etc.) soit une fiction théorique de la philosophie générale, ou alors la généralisation "activiste" d'une expérience concrète limitée⁹⁹⁴. »

Sow pense que la réalité de la nature humaine n'a du sens que lorsqu'elle est entremêlée avec les représentations d'une tradition ou d'une perspective anthropologiques données. Ses conclusions présentent le défi suivant : contre la raison dialectique et l'anthropologie, comment les intellectuels en Afrique peuvent-ils penser la nature humaine et dans quel but ?

À un niveau plus concret, on peut observer les alternatives offertes par d'autres courants. Wiredu, par exemple, questionne de manière empirique les contradictions sociales africaines⁹⁹⁵. D'autres théoriciens conçoivent des politiques pragmatiques de mise en œuvre de principes stratégiques dans les modalités socioculturelles. Le paradigme de la renaissance nourrit les théories qui affirment principalement la positivité d'être soi-même. Comme Chinweizu, Jemie et Madubuike l'ont montré récemment dans leur ouvrage virulent *Toward the Decolonization of African Literature*⁹⁹⁶, cela signifie également le droit de douter

994. Ibrahima Sow, *Psychiatrie dynamique africaine*, 1977, p. 257.

995. Kwasi Wiredu, *Philosophy and African Culture*, 1980.

996. Chinweizu, Onwuchekwa Jemie, Ihechukwu Madubuike, *Toward the Decolonization of African Literature*, Washington, D. C., Howard University Press, 1983.

de l'existence de valeurs « pérennes » et « universelles ». Dans ce sens, il existe une corrélation entre l'idéologie propre aux discussions sur le relativisme culturel dans la littérature africaine et les politiques concrètes de promotion des langues africaines et de célébration des traditions « authentiques » comme institutions fondamentales⁹⁹⁷. Nous sommes confrontés à la question difficile de la « retraditionalisation » pour reprendre le terme utilisé par Ali Al'amin Mazrui et Michael Tidy.

« Un autre obstacle à la libération culturelle a été la confusion du concept de modernisation avec l'occidentalisation. En réalité, la retraditionalisation de la culture africaine peut prendre des formes modernes, notamment si cela devient un aspect de la décolonisation. La retraditionalisation ne signifie pas ramener l'Afrique à ce qu'elle était avant l'arrivée des Européens [...] mais renouer avec le respect des mœurs indigènes et vaincre le mépris de sa propre culture sont sans doute les conditions minimales de la décolonisation culturelle⁹⁹⁸. »

Néanmoins cela ne représente qu'une dimension d'un processus complexe. Mabika Kalanda postulait un principe précis : afin de se réapproprier leur propre conscience culturelle et d'inventer de nouveaux paradigmes pour leur « renaissance », il est impératif que les Africains réévaluent le contexte général de leurs traditions. Ils doivent l'expurger de manière critique, puisque certaines de leurs caractéristiques inhérentes les ont prédisposés à l'esclavage, et expliquent également la propension africaine à l'assujettissement.

997. Okot p'Bitek, *Africa's Cultural Revolution*, 1973.

998. Ali Al'amin Mazrui et Michael Tidy, *Nationalism and New States in Africa : From about 1935 to the Present*, Londres, Heinemann, 1984, p. 283.

« ... le milieu global bantu est dissolvant et déprimant pour l'individu. Sa philosophie érige en loi sacrée la dépendance, la soumission, l'effacement, la dégénérescence mentale et donc physique de l'homme. Un tel milieu prédispose à l'esclavage... L'impuissance mentale individuelle ou de groupe intuitivement ressentie ou même constatée dans les réalités objectives pousse inconsciemment à l'agressivité à l'égard des étrangers plus avancés que nous⁹⁹⁹. »

Sur la base d'une hypothèse similaire, Eboussi-Boulaga avança l'idée de la forme d'un *récit pour soi* comme moyen critique de compréhension du passé et de ses échecs afin d'être capable d'agir autrement dans l'avenir¹⁰⁰⁰.

Les paradigmes de la vocation scientifique et des pratiques dédiées au développement sont probablement les plus simples à analyser. Dans les années cinquante et soixante, ils se matérialisaient par l'africanisation du personnel des universités et des centres de recherche. En d'autres termes, ils visaient à transférer la direction intellectuelle et l'autorité administrative aux Africains¹⁰⁰¹. Cette lutte pour la responsabilité scientifique conduisit rapidement aux mythes et théories de l'« africanisation des sciences ». Pendant plusieurs années, l'influence de Cheikh Anta Diop par exemple permit l'hypostase des civilisations africaines. En parallèle, les centres d'études africaines se multiplièrent, et des thématiques africaines furent intégrées aux programmes des

999. Mabika Kalanda, *La remise en question. Base de la décolonisation mentale*, 1967, p. 163.

1000. Fabien Eboussi Boulaga, *La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, 1977, p. 223.

1001. Pierre L. van den Berghe, *Power and Privilege at an African University*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1973 ; Benoît Verhaegen, *L'enseignement universitaire au Zaïre*, Paris, Harmattan, 1978 ; Ali Al'amin Mazrui et Michael Tidy, *Nationalism and New States in Africa : From about 1935 to the Present*, 1984, p. 299-315.

universités. Au thème classique « tout ce qui est européen est civilisé ; tout ce qui est africain est barbare » on substitua « tout ce qui est africain est civilisé et magnifique ». Ce nationalisme intellectuel reposait dans une large mesure sur le nationalisme politique. Comme l'a souligné pertinemment Thomas Hodgkin, il « se développait plus substantiellement encore dans ces territoires où le nationalisme politique [était] le plus solidement établi, [et avait] un impact sur la coutume ainsi que sur les attitudes¹⁰⁰² ».

La principale caractéristique de la période située entre les années soixante-dix et les années quatre-vingt est l'autonomie relative de la dimension intellectualiste du nationalisme africain. L'échec des aspirations à l'indépendance pourrait expliquer la redistribution du pouvoir. Les politiciens et les gestionnaires ont créé de vives contradictions entre les processus de production et les rapports sociaux de production, l'« économie » du pouvoir et la rhétorique politique¹⁰⁰³. Les intellectuels définissaient généralement leur mission en termes de déconstruction des systèmes de contrôle économique, politique et idéologique existants. Il y a, comme nous l'avons indiqué, deux courants majeurs au sein de la communauté intellectuelle : le premier, à dominante marxiste, met en avant les stratégies de libération économique et politique ; le second, le courant progressiste, se concentre essentiellement sur les implications de la philosophie de l'altérité. Nous pourrions penser que la première mouvance fait fondamentalement la promotion de nouvelles théories d'occidentalisation de l'Afrique. D'autre part, la seconde mouvance, semble dès lors profondément enfermée dans les paradoxes produits à la jonction d'une volonté de pouvoir politique et des postulats de l'analyse symbolique. Néanmoins, ces deux orientations ont

1002. Thomas Hodgkin, *Nationalism in Colonial Africa*, New York, New York University Press, 1957, p. 175-176.

1003. John Iliffe, *The Emergence of African Capitalism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1983, p. 65-87.

produit des hypothèses cruciales pour la production universitaire africaine actuelle. D'ores et déjà, dans de nombreux champs de recherche, en anthropologie, en histoire, en philosophie, et en théologie, l'orthodoxie officielle héritée de l'époque coloniale a été remise en cause. Les chercheurs africains prônent de nouvelles alternatives, des compatibilités locales, et, par-dessus tout, la possibilité d'une nouvelle économie entre savoir et pouvoir.

La démarche la plus tangible, nous l'avons vu, est dans le domaine de la théologie chrétienne, qui est également de loin le champ de recherche le mieux organisé. Il se confronta à des problématiques majeures au cours de son développement¹⁰⁰⁴. En premier lieu, dans le sillage des mythes d'« africanisation » du moment nationaliste dans les années cinquante, il releva le défi d'une critique du christianisme européen. L'objectif à l'époque était de chercher les origines de la confusion entre colonialisme et christianisme afin de parvenir à une meilleure compréhension du christianisme et d'œuvrer à l'instauration d'un christianisme africain. La théorie de l'escalade, la stratégie d'adaptation, et l'interprétation de l'Incarnation furent les solutions les plus connues proposées pour la promotion d'un christianisme africain¹⁰⁰⁵. Une seconde question apparaît presque immédiatement : quel fondement épistémologique pouvait-on proposer à la théologie africaine ? Trois types de visions et de stratégies ont été formulés.

Nous pouvons difficilement entrer dans le détail d'une lecture africaine de l'expérience occidentale, en raison de la complexité de ses finalités. Néanmoins, permettons-nous de souligner deux points méthodologiques : le choix d'une analyse classique rigoureuse de la démarche occidentale historique d'indigénisation de l'Évangile, et l'interprétation critique de cette démarche, fondée

1004. Engelbert Mveng, « Récents développements de la théologie africaine », 1983.

1005. Oscar Bimwenyi-Kweshi, « L'inculturation en Afrique et attitude des agents de l'évangélisation », 1981, p. 263-281.

sur l'importance idéologique de choix culturels stratégiques et de règles subordonnées et visant à l'explication de la constitution progressive de la doctrine de l'Église et du développement de sa liturgie. Le travail de l'évêque Tshibangu sur l'histoire des méthodes théologiques en Occident¹⁰⁰⁶, les recherches minutieuses de Ntedika sur la théologie patristique¹⁰⁰⁷, et la synthèse exégétique du sens de Yhwh par Jean Kinyongo¹⁰⁰⁸, illustrent parfaitement ce courant. En philosophie, la même tendance à chercher une bonne compréhension de la pratique occidentale de la philosophie, comme étape indispensable avant de promouvoir la philosophie africaine, peut être observée dans plusieurs cas. L'orientation prise par *Second Order*, l'étude d'Elungu consacrée aux concepts d'étendue et de connaissance dans la philosophie de Malebranche¹⁰⁰⁹, l'analyse des rapports entre poésie et pensée dans l'œuvre de Heidegger¹⁰¹⁰ par Ugirashebuja, et la présentation par Ngindu de la connaissance religieuse d'après Laberthonnière¹⁰¹¹ en fournissent d'excellents exemples.

La lecture critique de l'expérience occidentale est dans le même temps une manière d'« inventer » une tradition étrangère

1006. Tharcisse Tshishiku Tshibangu, *Théologie positive et théologie spéculative. Position traditionnelle et nouvelle problématique*, Louvain-Paris, Béatrice Nauwelaerts, 1965 ; *La théologie comme science au xx^e siècle*, Kinshasa, Presses universitaires du Zaïre, 1980.

1007. Joseph Ntedika, *L'évolution de la doctrine du purgatoire chez saint Augustin*, 1966 ; *L'évocation de l'au-delà dans la prière des morts. Étude de patristique et de liturgie latines*, 1971.

1008. Jean Kinyongo, *Origine et signification du nom divin Yahvé à la lumière de récents travaux et de traditions sémitico-bibliques*, Bonn, Bonner Biblische Beiträge, 1970.

1009. Alphonse Elungu Pene Elungu, *Étendue et connaissance dans la philosophie de Malebranche*, Paris, Vrin, 1973.

1010. Octave Ugirashebuja, *Dialogue entre la poésie et la pensée dans l'œuvre de Heidegger*, 1977.

1011. Mushete Alphonse Ngindu, *Le problème de la connaissance religieuse d'après Lucien Laberthonnière*, Kinshasa, Faculté de théologie, 1978.

afin de maîtriser ses techniques, et une stratégie ambivalente d'instauration de l'altérité. En théologie, par exemple, il est admis que « les théologiens africains n'ont rien à gagner à se replier sur eux-mêmes, ils se condamneraient fatalement à rester des théologiens de seconde zone¹⁰¹² » En 1974, Tshibangu publia *Le propos d'une théologie africaine*, un court manifeste qui se concentre sur le relativisme culturel et linguistique et met en évidence les différentes compréhensions et formes ethniques du christianisme, de même que l'existence d'une variété de systèmes de pensée. Le travail de Tshibangu est devenu une référence et a eu une influence immense. Il est d'ores et déjà possible d'examiner les prolongements de sa thèse. Il existe de plus en plus de recherches anthropologiques et linguistiques consacrées aux traditions africaines qui soulignent des régions de compatibilité et de divergence entre le christianisme et les religions africaines. On peut citer entre autres *Discours théologique négro-africain*¹⁰¹³ de Bimwenyi, *Sorcellerie et prière de délivrance*¹⁰¹⁴ de Hebga, l'ouvrage publié par Ela et Luneau, *Voici le temps des héritiers*¹⁰¹⁵ et *Hearing and Knowing*¹⁰¹⁶ de Mercy Amba Oduyoye. Plutôt que d'insister sur l'économie des constellations culturelles et religieuses et leur possible compatibilité, ce courant tend à mettre en avant la pertinence de la diffraction et sa valeur relative dans un système local de révélation. Les *Cahiers des religions africaines* de Mulago constituent l'emplacement et le véhicule

1012. Tharcisse Tshishiku Tshibangu et Alfred Vanneste, « Débat sur la théologie africaine », *Revue du clergé africain*, 1960, p. 351.

1013. Oscar Bimwenyi-Kweshi, *Discours théologique négro-africain. Problèmes des fondements*, Paris, 1981.

1014. Meinrad Hebga, *Sorcellerie et prière de délivrance : réflexion sur une expérience*, Paris, Présence Africaine, 1982.

1015. Jean-Marc Ela et René Luneau, *Voici le temps des héritiers*, Paris, Karthala, 1981.

1016. Mercy Amba Oduyoye, *Hearing and Knowing. Theological Reflections on Christianity in Africa*, New York, Orbis, 1986.

le plus visibles pour ce projet depuis 1965. Oduyoye résume la nature de cette quête :

« Nous [...] sommes confrontés au fait suivant : ceux qui se contentèrent pendant longtemps d'être des consommateurs de théologie ont commencé à être des producteurs de théologie et il s'agit d'une théologie chrétienne. *Ils élargissent le panorama des symboles, réhaussent la couleur des problématiques, et exigent engagement et action*¹⁰¹⁷. »

J'ai demandé à Tshibangu comment, à l'intérieur de ce projet de discontinuité intellectuelle et de renversement idéologique, il pouvait expliquer la relation entre la pensée et l'action. Il répondit en spécifiant le cadre philosophique dans lequel ce nouveau discours évolue et le contexte anthropologique de sa possibilité.

Mudimbe : En tout cas, à propos de votre entreprise, on a pu se demander si la pensée pouvait précéder l'action. Bien sûr, c'est très scolastique. Mais on vous a dit aussi que le plus important était de faire d'abord de la théologie ; que la spécificité, le caractère africain du discours viendraient d'eux-mêmes.

Tshibunga : Vous avez bien raison de poser le problème du rapport entre « pensée » et « action ». En réalité, l'être, et par conséquent la vie, et l'action qui le réalise, précèdent « ontologiquement » la pensée. Mais celle-ci à son tour est impliquée dans la « forme » de l'être qui lui donne le caractère de cognoscibilité et d'acceptabilité logique. En fait, les deux sont corrélatives et se conditionnent. En vie spirituelle, et surtout vécue communautairement comme dans l'Église, « vie » et « doctrine » se conditionnent et agissent l'une sur l'autre.

1017. *Ibid.*, p. 76 (les italiques sont miennes).

Jusqu'à présent le « Propos de la théologie africaine » est largement de principe. Sur le plan vital, des problèmes concrets sont reçus et ressentis spécifiquement par les communautés chrétiennes africaines. La théologie africaine se réalisera effectivement en essayant radicalement de donner une réponse aux problèmes posés par les principes de la culture africaine, l'évolution des sociétés africaines avec les nombreuses questions de vie spirituelle et éthique qui ne manquent pas de se poser. [...] Aujourd'hui étant donné le niveau de conscience des différences culturelles, la spécificité des cultures ne s'élabore pas sur une longue période, et comme spontanément. On connaît les conditions de la spécificité ; celle-ci d'ailleurs reposant sur l'unité fondamentale de la nature humaine. La question est de déterminer le cadre du développement de la spécificité pour qu'elle enrichisse la réalisation totale des virtualités que la nature a déposée dans l'humanité, diversifiée dans son existence historique et spatiale.

Mudimbe : Vous êtes professeur de théologie fondamentale à la faculté de théologie catholique de Kinshasa. Par tempérament et par option, dites-vous, vous êtes préoccupé par des questions de fondement. Pour quelle espérance ? Et que voulez-vous exactement faire entendre ?

Tshibangu : Je veux dire par là que je suis à tout moment préoccupé par la « justification ». Dans le domaine de l'agir, tout doit être fondé, et cette exigence s'impose surtout lorsque par ailleurs l'on accepte la loi de l'évolution des choses, des institutions, des idées, des mœurs. Pour ne pas errer, faire fausse route, agir par simple entraînement ou conditionnement, il s'impose de réfléchir au fondement des appréciations et des attitudes. Et je tiens, pour ma part, à procéder méthodi-

quement dans cette recherche des fondements, en vue de proposer des actions et des attitudes elles-mêmes fondées, et bien justifiées, au regard de l'intelligence et des fins que l'homme doit poursuivre¹⁰¹⁸.

Un dernier courant en théologie traite une question sensible : y a-t-il un sens à être chrétien et Africain ? Pour reprendre la formulation plus concrète du prêtre jésuite Engelbert Mveng, pourquoi un Africain devrait-il avoir la foi et promouvoir un christianisme qui est non seulement devenu un produit d'exportation de la civilisation occidentale mais en est venu également à être utilisé comme un instrument d'exploitation raciale et de classe ?

« Le malheur, c'est que l'Occident est de moins en moins chrétien, et le christianisme, depuis longtemps, est devenu un produit d'exportation de la civilisation occidentale, c'est-à-dire un parfait outil de domination, d'oppression, d'annihilation des autres civilisations. Le christianisme prôné aujourd'hui, non seulement en Afrique du Sud, mais par l'Occident en tant que puissance et civilisation, est loin, très loin de l'Évangile. La question est donc posée, radicale : quelle peut être la place des peuples du Tiers-Monde dans un tel christianisme ? Et cette question concerne en tout premier lieu, les Églises officielles¹⁰¹⁹. »

Pour traiter de cette question, un autre jésuite africain, Eboussi Boulaga, a proposé à l'étude son ouvrage *Christianisme sans fétiche. Révélation et domination*¹⁰²⁰. Il s'agit une déconstruction du

1018. Valentin-Yves Mudimbe, « Entretien avec Monseigneur Tshibangu Tshishiku », *Recherches, pédagogie et culture*, vol. 6, n° 32, 1977, p. 17.

1019. Engelbert Mveng, « Récents développements de la théologie africaine », 1983, p. 140.

1020. Fabien Eboussi-Boulaga, *Christianisme sans fétiche. Révélation et*

christianisme. Mettant de côté les dogmes, les critères traditionnels et les théories officielles de l'Église, il propose une interprétation directe de la Révélation comme signe de libération. Dans cette perspective, le temps et la dignité de l'être humain sont considérés et définis comme l'emplacement réel du rêve de Dieu pour s'incarner. Par conséquent, d'après Eboussi-Boulaga, la question la plus importante pour les adeptes de Jésus est celle de la libération de leur propre foi et de sa conversion en un moyen pratique pour une véritable transformation du monde. Cette conclusion est le postulat des théologies de libération en Afrique du Sud¹⁰²¹. On trouve l'un des exemples les plus pénétrants de cet esprit de l'Exode dans l'ouvrage de Jean-Marc Ela, *Le cri de l'homme africain : questions aux chrétiens et aux Églises d'Afrique* (1980)¹⁰²². Ela convie à « un éloignement radical du Dieu de la théologie naturelle prêché par les missionnaires » et à une invocation du Dieu de l'Exode, soucieux de l'histoire et des conditions socio-économiques des humains. Il s'agit au sens strict d'un discours politique au nom du prophétisme chrétien.

« Nous avons justifié l'esclavage, la violence et la guerre ; nous avons sanctifié le racisme et divisé nos églises sur la question de la préservation d'une suprématie blanche. Nous avons discriminé les femmes et les avons gardées dans la servitude quand dans le même temps nous cachions notre peur d'elles derrière des revendications de "masculinité" et des paroles moralisatrices au sujet d'Adam et d'Ève. Nous sommes

domination, Paris, Présence Africaine, 1981.

1021. Desmond Tutu, *Hope and Suffering*, Grand Rapids, W. B. Eerdmans, 1984 ; Allan Aubrey Boesak, *Farewell to Innocence : A Socio-Ethical Study on Black Theology and Black Power*, New York, Orbis, 1977 ; *Black and Reformed : Apartheid, Liberation and the Calvinist Tradition*, New York, Orbis, 1984 ; *Walking on Thorns : The Call to Christian Obedience*, Grand Rapids, W. B. Eerdmans Publishing Company, 1984.

1022. Jean-Marc Ela, *Le cri de l'homme africain*, Paris, L'Harmattan, 1980.

devenus riches, gras et puissants grâce à l'exploitation des pauvres, ce que nous déplorons mais n'essayons pas vraiment d'arrêter. Tout cela au nom de Jésus-Christ et de son Évangile. Désormais le même Évangile nous parle, et nous ne pouvons plus fuir ses exigences. Il nous demande amour, justice et obéissance. Nous aimerions répondre à cet appel, mais nous ne voulons pas prendre trop de risques. Le choix de Ruben : prendre position, mais toujours assurer ses arrières¹⁰²³. »

Une école herméneutique vit le jour dans ce contexte comme le lieu d'une recherche en théologie africaine plus centrée sur la culture. Je pense que la thèse de doctorat en philosophie¹⁰²⁴ d'Okere fut la première initiative majeure. Néanmoins, Tshiamalenga et Nkombe sont devenus les représentants¹⁰²⁵ les plus productifs de cette école. Okolo rendit explicites les choix philosophiques de la méthode¹⁰²⁶, esquissant de nouvelles propositions en s'inspirant d'un texte court et stimulant de son ancien professeur, Jean Kinyongo¹⁰²⁷. Okere publia en 1983 un extrait de sa thèse de

1023. Allan Aubrey Boesak, *Walking on Thorns : The Call to Christian Obedience*, 1984, p. 38.

1024. Theophilus Okere, *Can There Be an African Philosophy ? A Hermeneutical Investigation with Special Reference to Ibo Culture*, thèse de doctorat, université de Louvain, 1971.

1025. Ntumba Tshiamalenga, « La vision ntu de l'homme. Essai de philosophie linguistique et anthropologique », 1973 ; « La philosophie de la faute dans la tradition luba », *Cahiers des religions africaines*, vol. 8, 1974, p. 167-186 ; « Langues bantu et philosophie. Le cas du ciluba », *La Philosophie africaine*, vol. 1, Kinshasa, Faculté de théologie catholique, 1977, p. 147-158 ; *Denken und Sprechen. Ein Beitrag zum Relativitäts Prinzip am Beispiel einer Bantusprache (Ciluba)*, thèse de doctorat, Francfort-sur-le-Main, 1980 ; Oleko Nkombe, *Métaphore et métonymie dans les symboles parémiologiques : l'intersubjectivité dans les proverbes tetela*, 1979.

1026. Okonda Okolo, « Tradition et destin : horizons d'une herméneutique philosophique africaine », *Présence Africaine*, vol. 2, n° 114, 1980.

1027. Jean Kinyongo, « Essai sur la fondation épistémologique d'une philosophie herméneutique en Afrique : le cas de la discursivité », *Présence*

philosophie concernant les fondements de la méthode. Nous pouvons trouver dans ce travail des lignes directrices claires fondées sur le principe solide que si « le langage semble affecter la culture et la pensée à un certain niveau », il ne peut en être déduit qu'on puisse « parler de pensées philosophique et métaphysique comme étant d'une manière ou d'une autre prédéterminées linguistiquement¹⁰²⁸ ». Les études les plus convaincantes à ce jour, hormis la thèse non publiée d'Okere, ont été celles de Tshiamalenga¹⁰²⁹ et de Nkombe¹⁰³⁰ dans ses propositions méthodologiques et ses études de la métaphore et de la métonymie dans les symboles parémiologiques de la langue tetela. En termes de classification intellectuelle, il est possible de distinguer deux courants principaux. Le premier est un courant d'herméneutique ontologique qui coïncide, à Kinshasa du moins, avec la reconversion de l'héritage de Tempels et de Kagame en modalités plus rigoureuses de pratique philosophique¹⁰³¹. Le second courant est plus une herméneutique aux perspectives psychosociales qui intègre les enseignements des méthodes phénoménologiques¹⁰³².

Africaine, n° 109, 1979, p. 12-26.

1028. Theophilus Okere, *Can There Be an African Philosophy ? A Hermeneutical Investigation with Special Reference to Ibo Culture*, 1971, p. 9.

1029. Ntumba Tshiamalenga, « La philosophie de la faute dans la tradition luba », 1974 ; « Langues bantu et philosophie. Le cas du ciluba », 1977 ; *Denken und Sprechen. Ein Beitrag zum Relativitäts Prinzip am Beispiel einer Bantusprache (Ciluba)*, 1980.

1030. Oleko Nkombe, « Méthode et point de départ en philosophie africaine : authenticité et libération », *La Philosophie africaine*, Kinshasa, Faculté de théologie catholique, 1977, p. 69-87 ; « Sagesse africaine et libération », *Philosophie et Libération*, Kinshasa, Faculté de théologie catholique, 1978 ; *Métaphore et métonymie dans les symboles parémiologiques : l'intersubjectivité dans les proverbes tetela*, 1979.

1031. Voir par exemple Ntumba Tshiamalenga, 1973, 1974 et 1980.

1032. Par exemple, Issiaka-Prosper Lalèyê, « Philosophie et réalités africaines », *Langage et philosophie*, Kinshasa, Faculté de théologie catholique, 1981 ; « La philosophie, l'Afrique et les philosophes africains. Triple malentendu ou possibilité d'une collaboration féconde ? », *Présence Africaine*,

La question de la portée de ces nouvelles stratégies intellectuelles de « conversion » s'est posée dans d'autres domaines. En sciences sociales, Tulu kia Mpansu Buakasa, par exemple, a analysé les déterminations socioculturelles de la raison scientifique, sous le titre provocateur *Les sciences de l'Occident : pour quoi faire ?*¹⁰³³. Inspiré par Foucault et surtout par le travail de Jean Ladrière sur la philosophie des sciences, Buakasa réévalue l'historicité et l'architecture de la raison scientifique en vue d'introduire des techniques de conversion de la « mentalité » africaine sur le plan de la raison scientifique. Un autre philosophe, P. E. Elungu, accepte la réalité de l'authenticité africaine et la relative autonomie de son expérience sociohistorique, mais fonde ses propositions pour la libération africaine sur une seule condition : la conversion à la pensée philosophique et critique. D'après lui, cet esprit semble être le seul moyen possible de modernisation, dans la mesure où il signifiera la possibilité d'une rupture dans la tradition africaine et par conséquent l'émergence d'une mentalité scientifique. C'est un nouvel environnement culturel caractérisé par : (a) la capacité de l'homme de rompre avec ce qui est simplement considéré comme acquis, dans la poursuite de ce qui lui est essentiel et spécifique ; (b) l'appropriation de cette spécificité essentielle dans la liberté du discours, et (c) la réalisation que cette liberté du discours n'est pas la liberté en soi, que cette autonomie du discours n'est pas l'indépendance¹⁰³⁴.

n° 123, 1982, p. 42- 62 ; Oleko Nkombe, 1979.

1033. *Op. cit.* ; voir également Marx Okonji, « The Decolonization of the Social Sciences in Africa and Traditional African Psychology », *Thought and Practice Journal : The Journal of the Philosophical Association of Kenya*, vol. 2, n° 2, 1975.

1034. Alphonse Elungu Pene Elungu, « La philosophie, condition du développement en Afrique au jourd'hui », *La place de la philosophie dans le développement humain et culturel du Zaïre et de l'Afrique*, Lubumbashi, département de philosophie, 1976 ; John Olubi Sodipo, « Philosophy in Africa Today », 1975 ; « Philosophy, Science, Technology and Traditional African Thought »,

L'examen de ces nouvelles règles du jeu fait songer aux objectifs de Foucault pour la libération du discours dans *L'ordre du discours* (1971). Des références explicites au schéma occidental sont également visibles dans le programme de pratique africaine des sciences d'Hountondji, qui s'appuie sur Althusser, et dans la recherche de N'Kombe sur les symboles africains inspirée par Ricoeur et Lévi-Strauss. Mais ces filiations intellectuelles impliquent des synthèses méthodologiques et idéologiques plutôt que l'abandon de l'altérité¹⁰³⁵. Hountondji se fait provocateur en présentant le rêve ambigu des philosophes africains actuels :

« Le problème [...] quant à notre attitude envers notre héritage collectif, est de savoir comment répondre au défi de l'impérialisme culturel sans nous emprisonner nous-mêmes dans un dialogue imaginaire avec l'Europe, comment réévaluer nos cultures sans nous rendre esclaves d'elles, comment restaurer la dignité de notre passé, sans ouvrir la porte à une attitude passéiste. Plutôt que condamner aveuglément nos traditions au nom de la raison, ou rejeter cette dernière au nom des premières, ou faire d'un absolu la rationalité interne de ces traditions, il me semble plus raisonnable d'essayer de connaître nos traditions telles qu'elles existaient, au-delà de toute mythologie ou distorsion, pas seulement dans un but d'auto-identification ou de justification, mais afin de nous aider à faire face aux défis et aux problèmes d'aujourd'hui¹⁰³⁶. »

Pour résumer les règles de cette déconstruction, je retiens trois objectifs majeurs : (a) comprendre et définir la configuration de la pratique scientifique dans les sciences humaines et sociales

dans *Philosophy and Cultures*, H. O. Oruka, (éd.) Nairobi, Bookwise Ltd, 1983.

1035. Gilles Vilasco, « Philosophie, anthropologie et culture », 1983.

1036. Paulin J. Hountondji, « Reason and Tradition », 1983, p. 142-143.

comme un lieu idéologique déterminé par trois variables majeures, le temps, l'espace, et l'(in)conscient des scientifiques ; (b) analyser et comprendre les expériences africaines comme étant formées sur la base d'une histoire particulière et témoignant d'une *Weltanschauung* locale ; (c) réfléchir à et proposer des modalités raisonnables d'intégration des civilisations africaines à la modernité, dans le respect de l'esprit critique et de la raison scientifique, en vue de la libération de l'homme.

Il se pourrait que tous ces thèmes aient été rendus possibles par certaines des conséquences de la rupture épistémologique, qui d'après Foucault¹⁰³⁷, apparut en Occident à la fin du XVIII^e siècle. L'hypothèse a du sens si l'on observe le recul progressif, depuis le XIX^e siècle jusqu'aux années trente, des théories au sujet de la « fonction », du « conflit », et de la « signification » ainsi que la lente émergence d'une nouvelle compréhension des potentialités des paradigmes de la « norme », de la « règle », ou du « système ». En théorie, ce renversement explique toutes les idéologies de la différence¹⁰³⁸. Toutefois, il n'est pas certain que cela fasse la complète lumière sur l'arrangement fonctionnel de la « bibliothèque coloniale », son histoire et sa présence invasive au cours des XIX^e et XX^e siècles, ni non plus sur les rapports ambigus entre le mythe de la « pensée sauvage » et les stratégies idéologiques africaines de l'altérité.

Horizons de connaissance

L'histoire des connaissances *en* Afrique et *de* l'Afrique apparaît difforme et incohérente, et l'explication est à chercher

1037. *Les mots et les choses*, 1966.

1038. Paul Ricoeur, *The Reality of the Historical Past*, 1984.

dans ses origines et son développement. Comme dans le cas d'autres histoires, nous sommes confrontés à ce que Veyne appelait « l'illusion de reconstitution intégrale [qui] vient de ce que les documents, qui nous fournissent les réponses, nous dictent aussi les questions¹⁰³⁹ ». De plus, dans sa constitution, son organisation et sa richesse paradoxale, l'étendue des connaissances elle-même, dont les racines remontent aussi loin que les périodes grecque et romaine, atteste d'une incomplétude et de perspectives fondamentalement biaisées. Le discours qui témoigne des connaissances africaines a été pendant longtemps soit géographique soit anthropologique, en tout cas, un « discours de compétence » au sujet de sociétés dénuées de leurs propres « textes ». Ce n'est que récemment que cette situation a été progressivement transformée par le concept d'ethnohistoire, qui dans les années cinquante, postulait le croisement d'un *topos* anthropologique avec ceux de l'histoire et d'autres sciences sociales, et qui plus tard intégra la tradition orale et ses formes (poésie, formules fixes, anthroponomie, toponomie). Ce faisant, le discours commença à construire des simulacres à propos des liens existants entre les organisations sociales africaines actuelles et l'histoire. Somme toute, le discours sur les réalités africaines offre deux caractéristiques majeures : d'une part, c'est un discours hétérogène émanant des marges des contextes africains ; d'autre part, ses orientations tout comme son langage ont été restreints par l'autorité de cette extériorité.

L'atmosphère des années cinquante sous-tendait une nouvelle mise en valeur dans le discours africaniste, à savoir la promotion d'un autre centre : l'histoire et son activité idéologique. Cette mise en valeur est bien représentée par le glissement qui s'opéra progressivement après les années trente, d'une autorité

1039. Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire : essai d'épistémologie*, 1971, p. 25.

anthropologique et sa négation de l'historicité africaine à la respectabilité d'une possible connaissance historique des sociétés dites traditionnelles. Ce glissement est illustré par Herskovits¹⁰⁴⁰ et Vansina¹⁰⁴¹. Au cours de la même période, d'autres formes de langages étaient dérivées des mêmes présuppositions de valeur et s'émancipaient de l'espace intellectuel de l'anthropologue¹⁰⁴². La pensée religieuse commença à conceptualiser une histoire et une sociologie de ce que Schmidt appelait la « révélation primitive¹⁰⁴³ » et, comme le montre l'ouvrage *Des prêtres noirs s'interrogent*, à chercher des tribunes régionales pour instaurer une théologie chrétienne africaine. La lecture et l'interprétation qu'offraient Griaule et Tempels des cultures locales avaient déjà remis en question l'étroitesse de l'ethnographie classique et l'évangile de son *topos*, et soulevé les problématiques des rationalités locales et de la philosophie africaine.

Jean Copans soutient que l'avènement de la sociologie et du marxisme sont des événements majeurs qui définissent l'évolution intellectuelle de l'africanisme¹⁰⁴⁴. « La sociologie n'était pas seulement une nouvelle spécialisation, elle représentait une rupture totale à plus d'un titre ; sur le plan empirique, puisqu'elle prenait en considération l'histoire réelle des peuples africains ; en termes d'échelle, puisqu'elle englobait tous les groupes sociaux, du village à la nation (du « micro » au « macro ») ; au niveau théorique, puisqu'une explication matérialiste et historique

1040. Melville Jean Herskovits, *L'Afrique et les Africains entre hier et demain : le facteur humain dans l'Afrique en marche*, traduit de l'américain par François Ribadeau, Paris, Payot, 1965 (1962).

1041. Jan Vansina, *De la tradition orale, essai de méthode historique*, 1961.

1042. Immanuel Wallerstein, *L'Afrique et l'indépendance*, Paris, Présence africaine, 1966 ; *Africa : The Politics of Unity*, New York, Random House, 1967.

1043. Wilhelm Schmidt, *The Origin and Growth of Religion : Facts and Theories*, Londres, Methuen, 1931.

1044. Peter Claus Wolfgang. Gutkind et Immanuel Wallerstein (éd.), *The Political Economy of Contemporary Africa*, Beverly Hills, Sage publications, 1976.

prenait la place de l'idéalisme Griaulien qui ignorait les réalités du colonialisme¹⁰⁴⁵. » Cette nouvelle approche marxiste fut suscitée à la fin des années cinquante par ce que Copans appelle « l'effondrement de l'unité anticoloniale ». Cela précipita l'irruption d'un nouveau champ théorique d'analyse marxiste : le marché économique mondial, les luttes pour la libération politique, le développement des classes sociales, les impérialismes et les économies capitalistes, etc. Dès lors, après 1956, « la pensée marxiste trouva un nouveau souffle » dans la mesure où d'un point de vue marxiste l'Afrique était « un champ théorique vierge ». « L'utilisation de concepts du système impérialiste ou de ses modes de production impérialistes était facilitée par une explication en termes d'arrangements instables et par le dynamisme des contradictions. » Après les années soixante, « les caractéristiques propres au néocolonialisme incitèrent des recherches sur les racines *économiques* de l'exploitation et les solutions *politiques* et *révolutionnaires* permettant le démantèlement de l'exploitation, et par conséquent l'adoption d'une perspective marxiste¹⁰⁴⁶ ».

Dans l'ensemble, je partage le diagnostic de Copans qui impose une dialectique de rapports analogiques entre les constructions historiques du Même et la conformité nouvelle avec et au regard de l'Autre. Dans cette perspective, le marxisme aboutit à une approche radicalement nouvelle. Il n'occidentalise pas un terrain vierge, mais se confronte plutôt aux formes d'inattention ; et aux piliers qui les sous-tendent, et réunit relations, contradictions et imaginations sous la gouverne de l'analogie. Dans les faits, la méthode a pour résultat une forme originale d'expression des différences sous la forme de traces théoriques de la *substitution* et de la *représentation*. L'altérité, qu'elle soit socio-économique

1045. *Ibid.*, p. 23.

1046. *Ibid.*, p. 25.

ou culturelle, devient reconstituable à travers des « modèles », selon les modalités des similarités techniques des liens entre le Même et l'Autre. Dans le même temps, ces catégories interprétatives peuvent être classées en fonction des contextes locaux¹⁰⁴⁷. La grande originalité des marxistes français et de leurs homologues africains dans les années soixante réside en cela. Initié par les propositions de Georges Balandier sur les perspectives macro dans le champ d'étude¹⁰⁴⁸, un nouveau discours conjugue ce qui avait été maintenu séparé et ouvre la voie à une théorie générale des dérivations historiques et économiques telle qu'illustrée dans les travaux de Osende Afana¹⁰⁴⁹, de Jean Suret-Canale¹⁰⁵⁰, de Claude Meillassoux¹⁰⁵¹, de Catherine Coquery-Vidrovitch¹⁰⁵².

La centralité de l'histoire est par conséquent remarquable dans ce que le marxisme expose au cœur des études africaines. En réalité, l'invention d'une histoire africaine coïncide avec une évaluation critique de l'histoire du Même. On peut également observer que la possibilité d'une histoire de l'Afrique semble liée dans un rapport de nécessité à un questionnement et une redéfinition en Europe à la fois de ce qu'est l'histoire et de ce qu'elle devrait être. Par exemple, on peut noter que c'est au cours

1047. Par exemple, Emmanuel Terray, *Le marxisme devant les sociétés primitives*, Paris, Maspero, 1969. ; Pierre-Philippe Rey, « The Lineage Mode of Production (Le mode de production lignager) », *Critique of Anthropology*, vol. 3, p. 27-79.

1048. Georges Balandier, *Sociologie des Brazzavilles noirs*, Paris, Armand Colin, 1955 ; *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, Paris, Presses universitaires de France, 1955.

1049. Osendé Afana, *L'économie de l'Ouest africain*, Paris, Maspero, 1966.

1050. Jean Suret-Canale, *Afrique noire occidentale et centrale*, Paris, Éditions sociales, 1958.

1051. Claude Meillassoux, *Anthropologie économique des Gouro de la Côte d'Ivoire*, Paris, Mouton, 1964 ; *L'esclavage dans l'Afrique précoloniale*, Paris, Maspero, 1974.

1052. Catherine Coquery-Vidrovitch, *Le Congo au temps des grandes compagnies concessionnaires*, Paris, Mouton, 1972.

du renouveau méthodologique des années cinquante que Lévi-Strauss, en vue de célébrer la « pensée sauvage », relativise le concept même d'histoire, qui pour reprendre ses termes, « est un ensemble discontinu formé de domaines d'histoire, dont chacun est défini par une fréquence propre¹⁰⁵³ ». Il a été suivi depuis par Luc de Heusch et d'autres chercheurs qui privilégient les structures du mythe en tant qu'emplacements pertinents de l'identité et des différences¹⁰⁵⁴.

Le paradoxe devient plus clair. Le concept d'« histoire africaine » marquait une transformation radicale des récits anthropologiques. Un nouveau type de discours met en valeur la dimension diachronique comme composante des connaissances au sujet des cultures africaines et encourage de nouvelles représentations de l'« indigène », qui auparavant n'était qu'un simple objet au sein de l'historicité européenne. Sa version marxiste offre l'immédiateté de l'objectivité à travers des signes-systèmes de rapports socio-économiques qui permettent à la fois de bien visualiser les organisations locales de pouvoir et de production et de réaliser des comparaisons interculturelles. Au moyen d'une construction similaire, les postulats structuralistes, sans rejeter la « nouvelle entité historique¹⁰⁵⁵ », ouvrent des zones d'investigation synchronique, mettant en avant la tension et l'équilibre dialectique entre la créativité locale et les contraintes universelles de l'esprit humain¹⁰⁵⁶. En somme, Tempels, Griaule, et tous les apôtres de l'altérité africaine ont été subsumés dans le projet marxiste d'un discours universel de l'analogie, comme l'atteste l'idéologie indubitablement ambiguë de *Présence Africaine* entre 1950

1053. Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, 1962, p. 344.

1054. Luc de Heusch, *Pourquoi l'épouser et autres essais*, Paris, Gallimard, 1971 ; *Rois nés d'un cœur de vache*, Paris, Gallimard, 1982.

1055. Voir par exemple, Luc de Heusch, *Pourquoi l'épouser et autres essais*, 1971.

1056. Luc de Heusch, *Le sacrifice dans les religions africaines*, 1986.

et 1960. Nous y trouvons Sartre, Fanon, Garaudy et des savants communistes en provenance de l'Union soviétique s'adresser à, et dialoguer avec Bachelard, Senghor, Césaire, Maydiou et Tempels. Plus tard, et de façon plus manifeste encore dans les années soixante-dix, la méthodologie structuraliste, dans une nouvelle réflexion sur les cultures, renouvela les questions de méthodes concernant les discours interprétatifs sur les sociétés non occidentales. Elle remit ainsi en question une ethnohistoire qui tend à oublier que « l'histoire est prise au piège de la pensée mythique, qui impose aux rois sa propre souveraineté¹⁰⁵⁷ ». Le structuralisme proposait des préceptes synchroniques pour ordonner les formes de mythes et de cultures à l'intérieur d'un cadre universel de relations de similarités et de différences¹⁰⁵⁸.

Je ne peux adhérer pleinement à l'analyse que Copans fait de la succession de paradigmes méthodologiques depuis Griaule jusqu'au matérialisme historique appliqué au contexte africain dans les années cinquante et soixante, ni à celle faisant de l'avènement de la sociologie au cours de la même période un événement épistémologique qui aurait transformé l'économie d'ensemble du champ des études africaines et le sens de son histoire. L'analyse de Copans est légèrement trompeuse, car la transformation critique des années cinquante est essentiellement et directement liée à une redéfinition à la fois de l'objet et des visées de l'anthropologie. Cette crise transparaissait dans les études africaines de deux manières. En premier lieu, une critique et une amélioration du fonctionnalisme de Malinowski, qui avec le structuralisme devint une véritable entreprise d'incarnation d'une lecture, d'une analyse, et d'une comparaison des mythes et des cultures libérées des préjugés primitivistes. De ce fait, *Entretiens avec Ogotemméli* de Griaule et *La philosophie bantu*

1057. Luc de Heusch, 1972, p. 11.

1058. Luc de Heusch, 1986.

de Tempels se situent entre les fantômes de Taylor, Spencer et Frazer d'un côté, et la longue discussion qui a réuni Malinowski, Lévi-Strauss et de Heusch de l'autre. L'idéalisme de Griaule ou de Tempels ne semblent pas à proprement parler appartenir au passé. Il symbolise plutôt toujours les oscillations des cadres interprétatifs dans les projets de constitution ou de description des formes africaines de savoir. La justification du christianisme semble un cas extrême. Elle ne fait pas référence à une aberration historique mais à un fait sociologique ; l'universalisation d'une foi et d'une idéologie religieuse qui apparaît dans la fragmentation des imaginations à la fois scientifique et religieuse¹⁰⁵⁹.

Rien ne fut plus important peut-être que le colloque international sur le christianisme et les religions africaines organisé en 1978 à Kinshasa par la Faculté de théologie catholique romaine. Le chercheur belge Benoît Verhaegen, qui est marxiste et catholique, exprimait ses inquiétudes en termes de « défi historique » :

« Les religions chrétiennes en Afrique seront marquées par cette triple influence : le mode de production *capitaliste* arrivé au stade *impérialiste* mondial et lié à un passé *colonisé*. La question que l'on doit se poser revient à ceci : comment la politique coloniale d'abord, les forces impérialistes et les appareils des États indépendants ensuite ont influencé, manipulé et façonné la religion tant dans son contenu que dans ses formes et ses appareils, en fonction de leurs intérêts¹⁰⁶⁰ ? »

Pour se mesurer aux effets combinés de ces facteurs complémentaires, Verhaegen, dans le sillage de la théologie de la

1059. Voir, par exemple, Oscar Bimwenyi-Kweshi, *Discours théologique négro-africain. Problèmes des fondements*, 1981.

1060. Benoît Verhaegen, « Religion et politique en Afrique noire », *Religions africaines et christianisme*, vol. 1, Kinshasa, Faculté de théologie catholique, 1979, p. 184.

libération de Gustavo Gutiérrez, proposa trois genres de discours théologiques : une *théologie de la modernité* qui alliera la quête de justice sociale à la promotion de « la raison, de la science et du progrès humain » ; une *théologie de la charité* qui se préoccupera des questions d'inégalités sociales et du sort des pauvres, et proposera de nouvelles solutions morales ; et enfin, une *théologie du développement* qui redéfinira les modalités du développement en fonction des intérêts locaux¹⁰⁶¹. Verhaegen concluait que :

« Trois caractéristiques marqueront la nouvelle théologie africaine : elle sera "*contextuelle*, c'est-à-dire issue de la vie et de la culture du peuple africain" ; elle sera une "théologie de la *libération* parce que l'oppression ne se situe pas seulement dans l'oppression culturelle, mais aussi dans les structures politiques et économiques" ; elle devra reconnaître la place de la *femme* comme une partie vitale de la lutte pour la libération et lutter contre toute forme de sexisme dans la société et dans l'Église¹⁰⁶². »

Tout au long des années qui suivirent, les événements et la recherche confirmèrent l'analyse de Verhaegen. La philosophie du *Bulletin de théologie africaine* (un journal œcuménique de l'Association des théologiens africains) favorise des positions similaires à celles énoncées par Verhaegen dans son texte de 1979. Il est important de remarquer une préoccupation collective au sujet de l'altérité dans les affaires spirituelles et culturelles et l'intégration implicite de la « raison marxiste » dans une perspective idéaliste sur les questions spirituelles, économiques et sociales. Par conséquent, l'idéalisme de Griaule et Tempels est toujours en vigueur, bien qu'opérant de manière différente et plus

1061. *Ibid.*, p. 188-189.

1062. *Ibid.*, p. 191.

discrète. Néanmoins, il est répandu et efficace au point que l'on pourrait se demander si, dans des pays ayant une forte population chrétienne, tels que le Cameroun et le Zaïre, il ne constitue pas un courant idéologique déterminant, à court terme du moins¹⁰⁶³.

Quant au second point de mon léger désaccord avec l'analyse de Copans, il repose sur l'importance de la sociologie dans la reconversion de l'africanisme au cours des années cinquante. Commençons par souligner que la crise dans ce champ d'étude n'était ni originale ni unique. Elle était le signe d'un malaise à plus grande échelle, très bien illustré dans le débat qui opposa Sartre et Lévi-Strauss sur l'histoire en tant que totalité dialectique, l'universalité des catégories du raisonnement, et l'importance du sujet¹⁰⁶⁴. Les concepts de *modèle* et de *structure* envahirent progressivement l'intégralité du champ des sciences humaines et sociales, postulant à la fois une discontinuité épistémologique avec les pratiques traditionnelles, et une nouvelle compréhension de l'objet de la recherche scientifique et également de ce que le discours révèle. La théorie de la production scientifique¹⁰⁶⁵ de Louis Althusser symbolise parfaitement cette appréhension.

Observant la tension qui existait entre la sociologie et l'histoire, Fernand Braudel pouvait écrire :

« Le vocabulaire est le même, ou devient le même, parce que, de plus en plus, la problématique est la même, sous le signe commode de deux mots, victorieux pour l'instant : *modèle* et *structure*... En fait, la science sociale doit, vaille que vaille, construire le modèle, l'explication générale et particulière du social, substituer à une réalité empirique et

1063. Voir également Jean-Marc Ela, *Ma foi d'Africain*, Paris, Karthala, 1985.

1064. Par exemple Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, 1962.

1065. Louis Althusser, *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1965.

déconcertante, une image qui soit plus claire, plus facile à exploiter scientifiquement¹⁰⁶⁶. »

Par conséquent, au cœur même des sciences humaines et sociales, s'affirme désormais un désir d'interroger de manière radicale l'espace de la connaissance et le fondement des discours la mettant en scène. La critique de Lévi-Strauss de la sociologie et de l'histoire représentant deux facettes de la même figure, qui dans son mode d'être aussi bien que dans ses objectifs et finalités n'est pas vraiment différent du projet anthropologique concernant les « primitifs », affirme de façon convaincante l'importance de nouvelles déterminations épistémologiques¹⁰⁶⁷. À la suite du raisonnement de Lévi-Strauss, on peut observer que l'histoire, en tant qu'histoire du Même, et ses privilèges sont remis en question. Paul Veyne alla plus loin, soumettant l'être de l'histoire à une évaluation et démontrant que « l'Histoire n'existe pas¹⁰⁶⁸ ». D'autre part, il ne consacre pas la sociologie. Au nom des identités individuelles et collectives dans leurs différences et leurs similarités, Veyne remettait en cause le domaine des représentations sociologiques et la validité de son discours : « La sociologie est une histoire qui s'ignore et qui, méthodologiquement parlant, en est encore à un stade pré-thucydéen. Étant de l'histoire, elle ne peut aller plus loin que le probable, le vraisemblable¹⁰⁶⁹. [...] Sa sociologie [Auguste Comte] était bien une science de l'histoire "en bloc", une science *de* l'histoire ; elle devait établir les lois de l'histoire, ainsi la loi des trois états, qui est la description du mouvement de l'histoire prise en bloc. Or cette science de l'histoire s'est révélée

1066. Fernand Braudel, *Écrits sur l'histoire*, p. 108-109.

1067. Voir par exemple Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, 1958, introduction ; « Le cru et le cuit », *Mythologiques I*, 1964, avant-propos.

1068. Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, 1971, p. 26-45.

1069. *Ibid.*, p. 330.

impossible¹⁰⁷⁰ ». Par conséquent, la sociologie n'a plus d'objet, notamment lorsqu'elle affirme être indépendante de l'histoire.

De mon point de vue, c'est sous ce signe paradoxal d'une contestation de l'histoire que de nouveaux horizons se sont ouverts dans les études africaines et expliquent les tensions potentielles ou réelles actuelles. Les entreprises de Melville J. Herskovits en anthropologie, de Georges Balandier en sociologie, de Jan Vansina en histoire, la recherche par John Coleman de paradigmes généraux en science politique, sont contemporaines de cette conscience critique rendant possible une nouvelle thèse qui dans l'ensemble réfute la pertinence de la figure inversée du Même. Concrètement, elles imposent dans le champ des études africaines le rejet de grilles conduisant à des pathologies de sociétés et, après Griaule et Tempels, de celles proposant et classifiant des pathologies de croyances. Le projet africain de succession désigne également cette même configuration comme l'épicentre de sa créativité. Dans les faits, au début des années soixante, le savant africain succéda à l'anthropologue, le théologien « indigène » remplaça le missionnaire, et le politicien prit la place du haut-commissaire colonial. Tous trouvent les raisons de leur vocation dans la dialectique du Même et de l'Autre. Il est étrange et significatif qu'ils soient enclins à rationaliser leurs missions en termes de rencontre entre une relation narcissique avec le Soi, et la relation duale avec l'Autre¹⁰⁷¹. Dès lors, les exégèses ou commentaires concernant une rationalité locale nouvellement découverte apparaissent comme un *Gestalteneinheit* : autrement dit, un langage autosuffisant, constituant son économie d'être et se définissant lui-même comme une culture historique, devient un cadre de coopération sociale unifiant les peuples dans

1070. *Ibid.*, p. 318.

1071. Voir par exemple, Kwame Nkrumah, *Ghana. The Autobiography of Kwame Nkrumah*, Londres, Thomas Nelson, 1957 ; Léopold Sédar Senghor, *Pierre Teilhard de Chardin et la politique africaine*, 1962.

la tolérance, rendant les événements intelligibles et porteurs de sens, et contrôlant le rythme de sa propre transformation¹⁰⁷².

À cet égard, la nouvelle connaissance et ses symboles ne détruisent pas complètement l'intérêt de la bibliothèque coloniale, ni non plus l'idéalisme des apôtres de l'altérité. Elle a apporté de nouveaux critères de collectivisation et de démocratisation de la raison historique et a reformulé des questions résiduelles concernant le pouvoir idéologique et l'orthodoxie scientifique. L'africanisation du diffusionnisme telle qu'elle prend forme dans l'œuvre de Cheikh Anta Diop¹⁰⁷³, en est la meilleure illustration et sans doute la plus excessive.

Trois initiatives majeures se mêlèrent pour retrouver l'intégralité de l'expérience africaine et témoigner de sa réalité. Ce sont l'intégration des sources et des imaginations islamiques aux « nouvelles collections de la bibliothèque », la constitution d'un corpus de textes traditionnels et un regain critique de l'autorité anthropologique.

La conception de l'histoire africaine dans son ensemble devait être définie de nouveau sur la base des contributions islamiques¹⁰⁷⁴, qui influencent la *doctrina* historique classique en apportant de nouveaux témoignages et de documents. Les récits islamiques entrent dans l'*épistémè*. Certaines énigmes africaines sont désormais examinées avec l'aide des commentaires et des descriptions d'Ibn Hawqal (x^e siècle), d'El Bekri (xi^e siècle), d'Idrisi (xii^e siècle) et d'Ibn Battûta, Ibn Khaldoun et Al Maqrîzî (xiv^e siècle). Le phénomène sociohistorique de « l'islam noir », tel qu'étudié par Vincent Monteil¹⁰⁷⁵, est un concept primordial pour certaines périodes importantes de l'histoire, et les *tarikhs*,

1072. William Emmanuel Abraham, *The Mind of Africa*. 1966, p. 26-29.

1073. Cheikh Anta Diop, *Nations nègres et culture*, 1954 ; *L'Afrique noire précoloniale*, 1960 ; *Civilisation ou Barbarie*, 1981.

1074. Joseph Ki-Zerbo, *Histoire de L'Afrique d'hier à demain*, 1972.

1075. Vincent Monteil, *L'islam noir*, Paris, Seuil, 1964.

ou chroniques sont devenues des sources estimées. Les sources islamiques ont toujours constitué des dimensions importantes de recherche et d'invention de paradigmes africains¹⁰⁷⁶. La culture islamique a fortement contribué à la passion de l'altérité, notamment en Afrique de l'Ouest, où elle offre toujours des schémas et des enseignements sur l'harmonie sociale et sa philosophie¹⁰⁷⁷. Cependant, de manière générale, le discours islamique représentait une interférence idéologique avant les années soixante dans le cadre du *ktëma es aei* incarné par la bibliothèque coloniale et représenté *ad absurdum*, par exemple, par la vie et la passion de Tierno Bokar¹⁰⁷⁸.

La constitution d'un corpus de textes traditionnels africains est sans aucune doute l'un des accomplissements les plus importants dans ce champ d'étude. La collection la plus impressionnante reste la série des *Classiques africains* créée par Éric de Dampierre à Paris sur le modèle des classiques grecs et latins de *La Collection Budé*. Notons ici que depuis les premières années du XX^e siècle, les folkloristes ont publié des traductions de récits traditionnels sous le nom de « littérature orale¹⁰⁷⁹ ». Durant des années, ces collections servirent d'hommages proclamés à des expériences marginales ou précivilisées. L'ouvrage *African Genesis*¹⁰⁸⁰ de Léo Frobenius et Douglas C. Fox, par exemple,

1076. Par exemple Blyden, 1967.

1077. Par exemple, Amadou Hampâté Bâ, *Aspects de la civilisation africaine*, 1972 ; Boubou Hama, *Kotia-Nima* 1. *Rencontre avec l'Europe* ; 2. *Rencontre avec l'Europe* ; 3. *Dialogue avec l'Occident*, Paris, Présence Africaine, 1969 ; Cheikh Hamidou Kane, *L'aventure ambiguë*, 1961.

1078. Amadou Hampâté Bâ et Marcel Cardaire, *Tierno Bokar, le sage de Bandiagara*, 1957 ; Louis Brenner, *West African Sufi : The Religious Heritage and Spiritual Search of Cerno Bokar Saalif Taal*, 1984.

1079. Harold Scheub, *Bibliography of African Oral Narratives*, Madison, University of Wisconsin Press, 1971 ; *African Oral Narratives, Proverbs, Riddles, Poetry and Song*, Boston Hall, 1977.

1080. Léo Frobenius et Douglas C. Fox, *African Genesis*, New York, Stackpole Sons, 1937.

concourra à une certaine curiosité scientifique en transférant des récits de leurs contexte et langue d'origine vers une langue et un cadre conceptuel européens. Ils devinrent alors des formules venant appuyer une thèse confusionniste. Dans l'ensemble, jusqu'aux années cinquante, la plupart des travaux publiés se fondaient sur un déplacement similaire. Les récits étaient soumis à un ordre théorique, et plutôt que de véhiculer leur être propre et leur propre sens, ils étaient principalement instrumentalisés pour illustrer des théories pompeuses concernant l'évolution et les transformations des genres littéraires. Le projet de Kagame de promouvoir une lecture indigène des récits traditionnels a été, en dépit de faiblesses inhérentes, l'une des approches les plus sérieuses et les plus extraverties des genres africains. En rendant accessible certains textes fondamentaux pertinents pour l'hypothèse de l'ontologie bantu, le savant belge Jacques A. Theuws¹⁰⁸¹ apporte une contribution similaire. Les récits présentés dans la vérité de leurs langue et authenticité deviennent des textes de personnes réelles et pas simplement les résultats de manipulations théoriques.

Cette nouvelle perspective redéfinit le champ d'étude depuis quelques années maintenant. L'autorité d'interprétation et de classification des genres, des textes, et des littératures depuis quelque espèce de position divine, qui n'exige aucune connaissance d'un contexte social spécifique, de sa culture, de sa langue, est progressivement remplacée par des questionnements concrets portant sur l'autorité contextuelle et la nécessité de lier les récits à leurs conditions culturelles et intellectuelles de possibilité. À titre d'exemples, on se tourne naturellement vers la collection magnifique des *Classiques africains* dirigée par Éric de Dampierre.

1081. Jacques A. Theuws, « Textes luba », *Bulletin trimestriel du Centre d'études des problèmes sociaux indigènes*, vol. 27, 1954, p. 1-153 ; *Word and World : Luba Thought and Literature*, (*Studia Instituti Anthropos*, vol. 32), St. Augustin, *Verlag des Anthropos Instituts*, 1983.

Récemment, Kofi Anyidoho a topographié le champ¹⁰⁸², Harold Scheub a dressé un « état de l'art¹⁰⁸³ », et Stephen Arnold¹⁰⁸⁴ a décrit les mutations à l'œuvre dans les études littéraires africaines. L'examen de ces articles révèle un message résolument nouveau : le champ des études de littérature africaine s'intéresse à la connaissance et chaque texte est digne d'être considéré comme de la littérature.

Cet engagement est un problème en soi, dans la mesure où il affirme s'appliquer à tous les récits, qu'ils soient en langues africaines ou européennes. Divers textes produits pour différentes finalités et dans différentes zones économiques sont tous regroupés ensemble en tant que sources pour une discipline. À la merci des paradigmes et des grilles scientifiques, ils se transforment quasiment en souvenirs identiques, reflétant de la même manière les rapports sociaux de production africains, les signaux idéologiques, et les géographies culturelles. Les histoires intellectuelles se mélangent aux ethnographies, les œuvres imaginaires en anglais ou en français aux « récits oraux ». La dichotomie uniformisante de l'opposition entre moderne et traditionnel organise les valeurs et les mérites de textes mis en concurrence. Ce que cette forme de critique littéraire fait aux véritables expériences et sens culturels exprimés par le texte dans son contexte culturel d'origine ne semble pas préoccuper la majorité des chercheurs en littérature africaine.

1082. Kofi Anyidoho, « The Present State of African Oral Literature Studies », dans *African Literature Studies : The Present State/L'État présent*, Stephen Arnold (éd.), Washington, D. C., Three Continents Press, 1985.

1083. Harold Scheub, « A Review of African Oral Traditions and Literature », *African Studies Review*, vol. 26, n° 2-3, 1985, p. 1-72.

1084. Stephen Arnold, « African Literary Studies : The Emergence of a New Discipline », dans *African Literature Studies : The Present State/L'État présent*, Stephen Arnold (éd.), Washington, D. C., Three Continents Press, 1985.

D'une anthropologie qui se redéfinit elle-même surgissent de nouvelles occasions et de nouvelles questions. Luc de Heusch a apporté le structuralisme aux études africaines, redécouvert les myèmes universels de Frazer, et s'est confronté à la question de l'être de l'Analogue.

« Frazer [...] a curieusement négligé de signaler que le drame de la Passion, joué symboliquement sur les autels de la chrétienté, reprend en charge, dans une étrange fascination pour le martyre d'un dieu innocent, une thématique universelle. La grandeur du christianisme est d'avoir su présenter un assassinat politique perpétré en Judée par le colonisateur romain comme un sacrifice ultime et d'avoir tenté de construire sur ce schème – au prix d'une illusion métaphorique – une société de paix et de fraternité. Ce message-là ne saurait être oublié. Mais la voix feutrée d'un aveugle, qui n'aurait pas été entendu en dehors du pays dogon si Griaule ne lui avait pas prêté la plus vive attention, mérite aussi d'être considérée comme une profession de foi sacrificielle fondée sur l'espoir d'un monde plus humain, plus équilibré que celui dont rêva le Renard solitaire : le sacrifice fait circuler une parole destinée à tous, dit le vieil Ogotemméli¹⁰⁸⁵. »

Les disciples de Ricoeur et de Gadamer proposent également des moyens de concilier une conscience critique avec l'autorité de textes issus d'une culture locale, comme dans le cas de l'étude de Bellman sur les symboles et les métaphores dans le rituel du *Poro*¹⁰⁸⁶, ou encore dans la recherche réalisée par Tshiamalenga

1085. Luc de Heusch, *Le sacrifice dans les religions africaines*, 1986, p. 316-317.

1086. Beryl Larry Bellman, *The Language of Secrecy : Symbols and Metaphors in Poro Ritual*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1984.

sur la philosophie de la faute dans la tradition luba¹⁰⁸⁷, ainsi que dans son analyse linguistique et anthropologique de la vision *ntu* de l'homme¹⁰⁸⁸. La sémiologie, en tant qu'outil intellectuel permettant d'examiner les signes sociaux, et l'herméneutique, comme moyen et méthode de lecture et d'interprétation de ces signes sociaux, peuvent indiquer une orientation future pour les études africaines. Ils traitent un problème simple en apparence : comment dévoile-t-on et décrit-on l'expérience africaine ? N'est-ce qu'une question de conjugaison méthodologique de concepts, qui une fois appliqués correctement révéleront une réalité empirique, ou bien s'agit-il d'un problème concernant les principes explicatifs des modèles philosophiques et scientifiques ?

La question principale à propos de l'être du discours africain demeure celle du transfert de méthodes et de leur intégration culturelle en Afrique. Toutefois, au-delà de cette question, s'en pose une autre : comment peut-on réconcilier les exigences d'une identité et la crédibilité d'une revendication de connaissance avec la démarche de refondation et de poursuite de l'historicité interrompue à l'intérieur des représentations ? En outre, ne pourrait-on pas avancer l'hypothèse selon laquelle, en dépit de l'ingéniosité des discours et de la compétence des auteurs, ils ne révèlent pas nécessairement *la chose du texte*, ce qui là-bas, de manière insistante et muette dans les traditions africaines, détermine les traditions tout en étant indépendant d'elles ? Le colonialisme et ses pièges, notamment l'anthropologie appliquée et le christianisme, essayèrent de taire cela. Les discours africains aujourd'hui, de par la distance épistémologique même qui les rend possibles, explicites, et crédibles en tant qu'énoncés philosophiques ou scientifiques, pourraient n'être qu'en train

1087. Ntumba Tshiamalenga, « La philosophie de la faute dans la tradition luba », 1974.

1088. Ntumba Tshiamalenga, « La vision *ntu* de l'homme. Essai de philosophie linguistique et anthropologique », 1973.

de commenter et non dévoiler *la chose du texte*. Cette notion, qui appartient à l'herméneutique, et qui d'après la proposition de Ricoeur exige d'*obéir* au texte afin de dérouler son sens, pourrait être une clé de compréhension de la *gnose* africaine. Cette gnose, qui est une responsabilité africaine, émergea au cours de la prédominance graduelle et progressive de l'histoire et a marqué de son empreinte tous les discours de succession intellectuelle.

En histoire, l'ambition de cette *gnose* s'incarne, depuis les années soixante, dans le travail de chercheurs tels que Ajayi, Ki-Zerbo, Obenga et d'autres encore. Ils mirent en débat l'autorité des méthodes et formes de vie et de sociétés historiques qui jusque dans les années cinquante étaient largement considérées comme historiquement muettes. Face aux mythologies de l'anthropologie, à tort ou à raison, la *critique historique* se tournait vers les idéologies de l'Altérité et se mêlait à elles dans des synthèses qui déclaraient représenter à la fois la galvanisation et la circulation diachronique d'une histoire africaine dynamique. Dans les faits, le projet semble original, mais par la notion même d'altérité constituant sa devise, si elle remet véritablement en cause les bibliothèques coloniales, où est son obéissance au texte ? En outre, à quel texte obéit-elle ? Ses présuppositions et ses techniques méthodologiques ne déterminent-elles pas tant son origine épistémologique que ses limites inhérentes de discours historique ? Il s'agit là de questions classiques qui font référence à la distinction aujourd'hui controversée entre les méthodes de l'histoire et celles de la sociologie-anthropologie. D'autre part, elles permettent de ne rejeter la faute sur les propositions les plus fécondes que lorsque ces dernières sont utilisées pour ce qui semble aller à l'encontre de la tradition établie. Wagner nous donna récemment une leçon utile en remarquant que « la très célèbre histoire occidentale est en réalité une *invention* située en dehors de la conscience ». Il observe également que « l'avenir de l'an-

thropologie réside dans sa capacité à exorciser « la différence » et à la rendre consciente et explicite, à la fois à l'aune de son sujet et à l'égard d'elle-même¹⁰⁸⁹ ». Dans un même ordre d'idées, Paul Ricoeur pouvait déclarer que « l'histoire de l'homme sera de plus en plus une vaste explication où chaque civilisation développera sa perception du monde dans l'affrontement avec toutes les autres¹⁰⁹⁰ ».

Ce que s'efforcent de faire l'histoire et la philosophie africaines depuis leur naissance est de rendre explicite la différence, pas toujours de manière calculée ou par utilité, mais, paradoxalement (si l'on garde en tête la proposition de Wagner), comme représentant la face dynamique de l'anthropologie. Cette face témoigne de la différence explicite d'une configuration historique ininterrompue dans laquelle, pour reprendre ce qu'Ajayi en a dit autrefois, l'expérience coloniale correspond à une brève parenthèse.

Les développements qui donnèrent lieu dans les années cinquante aux contributions de l'anthropologie culturelle américaine, de l'anthropologie sociale britannique et de l'anthropologie marxiste française, trouvent leurs racines dans l'histoire de la discipline et sont également liés aux changements advenus dans les sociétés africaines et occidentales depuis les années vingt. Comme nous l'avons vu, l'impact du mouvement anticolonialiste et la critique africaine de l'anthropologie font partie des plus importants d'entre eux. Un nouveau discours apparut, qui n'était pas seulement critique du colonialisme mais également de toute la culture coloniale dominante. Cependant, il nous faut souligner ici deux problèmes. En dépit du fait que les mouvements de libération s'opposaient à l'anthropologie comme facteur structurel de la colonisation, certaines politiques africaines pré-

1089. Roy Wagner, *The Invention of Culture*, 1981, p. 158.

1090. Paul Ricoeur, *Histoire et vérité*, troisième édition augmentée de quelques textes, Paris, Seuil, 1980 (1955), p. 300.

et postindépendance semble fondées sur les conclusions de l'anthropologie appliquée. Un grand nombre de responsables politiques africains, en vue de légitimer une démarche politique et d'instaurer le droit de se différencier des colonisateurs, acceptèrent des concepts anthropologiques coloniaux tels que la tribu, le particularisme culturel, etc. D'autre part, tandis que de nouveaux courants politiques progressistes se développaient rapidement en anthropologie, d'autres chefs d'État africains faisaient référence à des hypothèses antérieures controversées. Le cas le plus éclairant est celui du système de Senghor¹⁰⁹¹, dans lequel les spéculations d'anthropologues sont associées, entre autres, au marxisme. De plus, l'idéologie de la personnalité africaine donna naissance à la philosophie sociale ambivalente de Nkrumah¹⁰⁹². Dans le même ordre d'idées, la négritude célébrait des anthropologues qui permettaient aux Africains de louer l'originalité de leur culture, et certains des courants philosophiques actuels sont toujours fermement basés sur des postulats de l'anthropologie¹⁰⁹³. Même dans le monde arabe, la défense d'une perspective culturelle dynamique repose largement sur une critique préliminaire d'un orientalisme occidental déjà identifié¹⁰⁹⁴.

Ces paradoxes démontrent que nous avons affaire à de l'idéologie. D'une façon ou d'une autre, la pensée moderne africaine semble fondamentalement être une production de l'Occident. Qui plus est, puisque la plupart des responsables politiques et intellectuels africains ont reçu une éducation occidentale, leur pensée est au croisement de la filiation épistémologique et de l'ethno-

1091. Léopold Sédar Senghor, *Pierre Teilhard de Chardin et la politique africaine*, 1962.

1092. Kwame Nkrumah, *Le consciencisme*, 1976.

1093. Alassane Ndaw, *La pensée africaine. Recherches sur les fondements de la pensée négro-africaine*, Dakar, Nouvelles Éditions africaines, 1983.

1094. Abdallah Laroui, *L'idéologie arabe contemporaine*, Paris, Maspero, 1967.

centrisme africain. En outre, un grand nombre de concepts et de catégories sous-tendant cet ethnocentrisme sont des inventions de l'Occident. Lorsque des dirigeants politiques tels que Senghor ou Nyerere proposent de faire la synthèse entre libéralisme et socialisme, idéalisme et matérialisme, ils savent qu'ils sont en train de greffer le manichéisme intellectuel occidental.

Le cadre conceptuel de la pensée africaine a été à la fois un miroir et une conséquence de l'expérience de l'hégémonie européenne ; c'est-à-dire pour reprendre les termes de Gramsci, « la domination d'un bloc social sur un autre, non seulement par la force et la richesse, mais par une autorité sociale dont la sanction et l'expression ultimes est une profonde suprématie culturelle ». Ces signes d'une contradiction majeure sont manifestes dans l'écart grandissant entre les classes sociales, et à l'intérieur de chaque classe dans le conflit entre les Africains culturellement occidentalisés et les autres. Afin de comprendre les facteurs structurels qui expliquent cette contradiction, il pourrait être utile d'analyser les répercussions des plans économiques ainsi que l'archéologie des idéologies culturelles.

En tout cas, pour ce qui concerne la *gnose* africaine, il semble que si Tempels, Griaule, Kagame, Mulago, Lufuluabo et d'autres chercheurs tiraient des enseignements de l'héritage et de la pensée de Schmidt quant à la mise en œuvre en théologie, de même qu'en philosophie et en histoire, de nouvelles politiques d'exploitation de la culture africaine, l'héritage de Malinowski fut quant à lui totalement remis en question. Il faut attendre les années soixante-dix pour que l'héritage de Schmidt soit remis en question d'un point de vue strictement philosophique à travers la critique de Tempels et de Kagame. À partir de là, deux méthodes firent irruption : l'une se tournait vers une pratique critique des sciences humaines et sociales ; l'autre, transformant l'*Einfühlung*

en une méthode pour se regarder soi-même, s'intéressait à des techniques rigoureuses permettant de convertir les contributions de Schmidt, Griaule, Tempels et Kagame en des pratiques strictement herméneutiques ou anthropologiques définies par des penseurs tels que Gadamer, Ricoeur et Lévi-Strauss.

Aujourd'hui, les revues et les départements de philosophie et de sociologie sont devenus les épïcêtres non seulement des études académiques, mais également de la remise en cause du sens du pouvoir politique et du questionnement des systèmes de pouvoir-savoir. Au cours de l'année scolaire 1968-1969, Senghor l'humaniste fit fermer l'université de Dakar pour réduire au silence ce questionnement. En 1971, Mobutu au Zaïre fit déplacer le département de philosophie de la faculté des lettres à deux mille kilomètres de sa capitale. Ahidjo au Cameroun et Houphouët-Boigny en Côte d'Ivoire s'estimaient bons princes d'avoir permis l'existence des départements de philosophie, d'histoire et de sociologie auxquels ils étaient opposés. Kenyatta du Kenya partageait ce sentiment, et son successeur fit fermer l'université du Kenya au premier signe des perturbations sociales contestant son pouvoir politique. Ces exemples suscitent une question : où situe-t-on les sciences sociales et la philosophie en Afrique, si, en tant que corpus de connaissances et pratique de disciplines essentiellement critiques, elles semblent être à la marge des structures de pouvoir ?

La *gnose*, par définition, est de l'ordre d'une connaissance secrète. L'évolution des motifs, la succession des thèses au sujet des fondements, et les différences d'échelles dans les interprétations que j'ai essayé de mettre au jour concernant la *gnose* africaine témoignent de la vigueur d'un savoir qui est parfois africain en vertu de ses auteurs et de ses promoteurs, mais qui se prolonge dans un territoire épistémologique occidental. La tâche accomplie jusqu'ici est assurément remarquable. D'autre part,

on peut se demander si les discours de la *gnose* africaine ne dissimulent pas une réalité fondamentale, leur propre *chose du texte*, le discours africain primordial dans sa variété et sa multiplicité. Cette réalité n'est-elle pas déformée dans l'expression de modalités africaines par le biais de langues non africaines ? N'est-elle pas renversée, modifiée par les catégories anthropologiques et philosophiques utilisées par des spécialistes des discours dominants ? La question de savoir comment se rapporter de manière plus fidèle à *la chose du texte* implique-t-elle nécessairement un autre basculement épistémologique ? Est-il possible de considérer ce basculement en dehors du champ épistémologique même qui rend la question à la fois possible et pensable ?

La seule réponse qui puisse nous ramener à la réalité serait de considérer les conditions d'existence de la *gnose* africaine et de son signe le plus patent, l'anthropologie, tant comme un défi que comme une promesse. Peut-être cette *gnose* a-t-elle plus de sens lorsqu'on la regarde comme le résultat de deux démarches : en premier lieu, une réévaluation permanente des limites de l'anthropologie en tant que savoir afin de la transformer en une *anthropou-logos* plus crédible, autrement dit un discours sur un homme ; et deuxièmement, un examen de sa propre historicité. Par conséquent, ce dont atteste cette *gnose*, au-delà de sa volonté de pouvoir et de son dispositif conceptuel, est une question primordiale mais ordinaire au sujet de son propre être : qu'est-elle et comment peut-elle rester une interrogation pertinente ?

Conclusion

La géographie d'un discours

On a des histoires de l'Égypte et de l'Éthiopie faites par des auteurs qui s'en rapportent à de fausses relations, ou qui écrivant même toutes les choses merveilleuses qui leur viennent dans l'esprit ne méritent aucune créance.

Diodore de Sicile

La *gnose* africaine, c'est-à-dire le discours tant scientifique qu'idéologique sur l'Afrique, présente deux questions majeures. La première concerne le problème des *rationalités locales*, qui dans ses formes les plus élaborées, l'anthropologie marxiste et le structuralisme, postule de fait la thèse d'une logique originelle ou d'une pensée transhistorique. Cette rationalité première devrait être comprise à la fois en tant que condition de l'histoire et permanence transhistorique puisqu'elle ne peut pas être conçue comme une composante de l'histoire. Sur ce point, Godelier pense que Lévi-Strauss et Marx tomberaient d'accord :

« À ce point se rencontreraient Lévi-Strauss et Marx. Pour le premier : « Toute vie sociale, même élémentaire, suppose chez l'homme une activité intellectuelle dont les propriétés formelles ne peuvent par conséquent être un reflet de l'organisation concrète de la société ». Pour Marx : « Comme la marche de la pensée émane des circonstances et est, elle-même, un *procès de la nature*, la pensée en tant qu'elle conçoit réellement, doit *toujours être la même*, et elle ne peut se différencier que graduellement selon la maturité atteinte par l'évolution et donc aussi selon la maturité de l'organe avec lequel on pense. Tout le reste n'est que radotage¹⁰⁹⁵. »

La deuxième question concerne le *concept d'histoire*, qui dans une première définition approximative pourrait être décrit comme une entreprise intellectuelle de mise en ordre chronologique des activités humaines et des événements sociaux. Des recherches pointues ont en effet suscité des problématiques majeures. Je n'en citerai que deux touchant directement aux discours de la *gnose* africaine. La première est le postulat que l'histoire reflète ou devrait traduire la dynamique des besoins humains au fil du temps. Par conséquent, une histoire particulière pouvait être considérée comme un paradigme rhétorique, donnant forme à la réalité d'une conjonction de variables telles que la pensée, l'espace et le type d'hommes. À partir de ce postulat, l'une des conclusions possibles, ce qui en fait n'est qu'une hypothèse, pourrait être celle proposée par José Ortega y Gasset : « Chaque espace géographique, dans la mesure où c'est un espace pour une histoire possible, est [...] une fonction à plusieurs variables¹⁰⁹⁶. »

1095. Maurice Godelier, « Mythe et histoire : réflexions sur les fondements de la pensée sauvage », dans *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, François Maspero, Paris, 1973, p. 384.

1096. José Ortega y Gasset, *An Interpretation of Universal History*, New York, Norton, 1973, p. 271 (*Una interpretación de la historia universal. En torno a*

Un grand nombre de théoriciens seraient d'accord avec Ortega y Gasset lorsqu'il affirme que « l'histoire de la raison est l'histoire des étapes qui furent nécessaires à la domestication de notre imagination tumultueuse. On ne peut faire autrement que de comprendre comment cet affinement de l'esprit humain ne cesse de se produire¹⁰⁹⁷ ». Néanmoins le sens commun détecte un paradoxe, le concept même d'histoire n'est pas transparent. Contre les certitudes dogmatiques des historiens traditionnels, nous pourrions alors accepter de repenser le concept d'histoire et relever le défi présenté par l'École des Annales française. Fernand Braudel a clairement exposé les exigences fondamentales de ce problème :

« L'histoire se situe à des paliers différents, je dirais volontiers trois paliers, mais c'est façon de parler, en simplifiant beaucoup. C'est dix, cent paliers qu'il faudrait mettre en cause, dix, cent durées diverses. En surface, une histoire événementielle s'inscrit dans le temps court : c'est une micro-histoire. À mi-pente, une histoire conjoncturelle suit un rythme plus large et plus lent... Au-delà de ce « récitatif » de la conjoncture, l'histoire structurale, ou de longue durée, met en cause des siècles entiers : elle est à la limite du mouvant et de l'immobile, et, par ses valeurs longtemps fixes, elle fait figure d'invariant vis-à-vis des autres histoires, plus vives à s'écouler et à s'accomplir, et qui, en somme, gravitent autour d'elle¹⁰⁹⁸. »

Le problème d'une histoire qui peut être pensée comme un point d'interrogation ou, pour le dire avec un peu plus d'optimisme, comme un projet, est par conséquent directement lié à la fois au sujet et à l'objet de l'histoire. L'histoire est en même

Toynbee, publié en 1960, écrit en 1948).

1097. *Ibid.*, p. 272.

1098. Fernand Braudel, 1969, p. 112.

temps un discours de savoir et un discours de pouvoir. Dans le langage de Foucault, l'histoire, à l'instar de toutes les sciences sociales, a « le projet de ramener la conscience de l'homme à ses conditions réelles, de la restituer aux contenus et aux formes qui l'ont fait naître, et qui s'esquivent en elle¹⁰⁹⁹ ».

Arrêtons-nous un instant ici pour clarifier les difficultés posées par ces deux problématiques principales de la *gnose* africaine. D'abord, il y a la thèse d'une pensée transhistorique, qui constitue un problème pour toutes les déterminations extérieures, historique notamment. En réalité, dans les positions défendues par Marx et Lévi-Strauss, la pensée n'a pas d'histoire et ne pourrait en avoir une que comme composante d'une histoire de la matière. Ensuite, la thèse de l'histoire en tant que dynamique à variables (Ortega y Gasset), ou comme modèle théorique supposant un rythme diachronique à multiples paliers (Braudel), postule explicitement ou implicitement que la pensée est un facteur majeur dans l'évolution des cultures, comprises en tant qu'entités historiques différentes. Afin de percevoir l'importance accordée muettement aux initiatives de la pensée critique, il suffit de se référer aux trois critères qui selon Braudel¹¹⁰⁰ devraient être retenus pour « une bonne définition » de la civilisation. Ces derniers sont : une aire culturelle ou un logement culturel avec ses traits et sa cohérence singuliers, l'emprunt de produits culturels comme signe positifs d'échanges ou d'une circulation sans interruption, et enfin, les refus, le contraire de la diffusion, par lesquels « toute civilisation, en pareil cas, aboutit à son choix décisif ; par ce choix elle s'affirme, se révèle¹¹⁰¹ ».

1099. Michel Foucault, 1966, p. 375.

1100. Fernand Braudel, 1969, p. 292-297.

1101. *Ibid.*, p. 293.

Bien que les deux thèses ne soient pas forcément contradictoires (Braudel affirme se tenir « aux côtés de Claude Lévi-Strauss¹¹⁰² »), leur présence dans la *gnose* africaine divise la géographie de ce discours en deux espaces opposés. D'un côté, les discours d'une approche synchronique, en règle générale anthropologiques, déclarent dévoiler l'organisation d'une économie culturelle et sa rationalité locale ; de l'autre, les discours à visée diachronique, à l'instar de l'histoire marxiste et des idéologies politiques, présentent des grilles d'interprétation et d'action concernant les continuités dialectiques des systèmes sociaux. Cette distinction rend justice à une dichotomie controversée mais universellement et dogmatiquement acceptée qui distingue la tradition de la modernité dans la *gnose* africaine. Ce que cette séparation signifie en termes de pertinence et de validité scientifique peut être évalué sur la base d'une simple illustration. Supposons qu'un chercheur en sciences sociales décide d'interpréter la culture française actuelle en élaborant et en déterminant les signes d'une tradition à l'appui d'une source unique. Il utilise l'analyse de Jeanne Favret-Saada des cas de sorcellerie et de possession à l'intérieur d'une sous-culture rurale¹¹⁰³, et les oppose aux signes d'un système de modernité tel que celui étudié par Maurice Duverger en science politique et Michel Crozier en sociologie. Personne ne prendrait au sérieux une telle *fabula*. Dans les faits, des problématiques majeures sont en jeu : comment ces deux espaces doivent-ils être dissociés et sur la base de quels critères ? Dans quel sens l'arrangement dit traditionnel se définit-il comme un champ autonome en dehors de la modernité et *vice versa* ? Dans quel mode d'être se situent les concepts de tradition et de modernité exprimés et élaborés au sein d'une région culturelle ?

1102. *Ibid.*, p. 296.

1103. Jeanne Favret-Saada, *Les mots, la mort, les sorts*, 1977.

Il serait possible de défendre l'idée que dans la *gnose* africaine l'anthropologie, et par conséquent la notion de tradition « autochtone », précédaient l'ensemble des discours à visée diachronique relatifs aux rapports sociaux de production, à l'organisation du pouvoir et aux idéologies. Dès lors, il ne faut pas oublier les procédures par lesquelles ces discours furent fondés ni le fait qu'ils détaillaient une culture que les chercheurs contemporains peuvent interroger du point de vue de leur modernité. Néanmoins je ne suis pas convaincu par un tel raisonnement. À mon sens, cela ne justifie pas l'opposition binaire statique entre la tradition et la modernité, car la tradition (*traditio*) est synonyme de discontinuités dans une continuation dynamique et une conversion possible des *tradita* (héritages). À ce titre, elle fait partie d'une histoire en devenir. Les récits de Giovanni Francesco Romano et G. Gavazzi, entre autres, n'offrent pas une totalité close du Congo du XVII^e siècle mais présentent plutôt des systèmes de coutumes locales, des signes socioculturels qu'ils pensent que le christianisme peut changer en bien.

C'est l'*épistémè* du XIX^e et du début du XX^e siècle qui inventa le concept de tradition préhistorique et statique. Les comptes rendus de voyageurs réduisent les cultures africaines à des « êtres-en-soi » intrinsèquement incapables de vivre comme des « êtres-pour-soi ». Des théoriciens comme Spencer et Lévy-Bruhl interprétèrent et classifièrent ces monstruosité comme ayant existé depuis le commencement de l'histoire et de la conscience. Le fonctionnalisme, à travers des analyses de l'altérité primitive, offrit une crédibilité scientifique au concept de déviation historique entre les civilisations préhistoriques et le paradigme occidental de l'histoire.

Permettez-moi de clarifier ici deux propositions épistémologiques majeures. Premièrement, au cœur même de l'ambi-

tion européenne du XIX^e siècle d'interpréter et de classer les cultures humaines en fonction d'une échelle, nous avons affaire à une histoire représentant une vocation abstraite et théorique, et qui désigne différents accomplissements. Pour reprendre les concepts de Ferdinand de Saussure, il s'agit à strictement parler d'une sorte de *langue* dont le sens et le pouvoir sont donnés et matérialisés dans des *paroles* telles que les caractéristiques biologiques des êtres, l'évolution et l'organisation du langage, les structures économiques des formations sociales, la structuration des croyances et des pratiques religieuses. Ces *paroles* sont liées dans une relation de nécessité aux esprits des personnes qui les ont produites et, par extension, à leur culture dans son ensemble. L'histoire n'est pas ici un concept neutre. C'est une *langue* normative, un être, qui socialise le *cogito*, et toutes ses reproductions métaphoriques. Elle englobe toutes les *paroles* de sa culture. À ce titre, elle s'identifie à leur emplacement ou leur culture, reflète et prend la forme à la fois d'un *en-soi* et d'un *pour-soi*. Elle visualise fidèlement le rêve hégélien. Dans ce sens, et dans ce sens seulement, les colonisateurs belges et français ne se trompaient pas lorsqu'en adoptant la fameuse dichotomie de Lévy-Bruhl, ils avaient l'habitude de postuler une différence nette entre prélogisme et cartésianisme, primitivité et civilisation. Toutefois ces mêmes colonisateurs étaient naïfs et dépourvus d'esprit critique de ne pas voir qu'une telle séparation était simplement une piètre transposition d'un refus de confronter et de penser l'implicite, l'impensé, le *An sich*, nié dans leur propre expérience culturelle par la souveraineté d'une histoire qui était une socialisation mystificatrice du *cogito*. Foucault est tout à fait juste lorsqu'il observe que le *cogito* moderne « ne ramène pas tout l'être des choses à la pensée sans ramifier l'être de la pensée jusque dans la nervure inerte de ce qui ne pense pas¹¹⁰⁴ ». En somme, la découverte de la primitivité fut

1104. Michel Foucault, 1966, p. 335.

une invention ambivalente d'une histoire incapable de confronter son propre double.

Ma seconde proposition épistémologique vient de la prise de risque que représentent l'étude et l'évaluation de la proposition de Foucault selon laquelle l'histoire des sciences humaines à partir du XIX^e siècle peut être retracée sur la base de trois couples conceptuels : la *fonction* et la *norme*, le *conflit* et la *règle*, la *signification* et le *système*.

Ces modèles constitutifs sont empruntés aux trois domaines de la biologie, de l'économie et de l'étude du langage. C'est sur la surface de projection de la biologie que l'homme apparaît comme un être ayant des *fonctions* – recevant des stimuli (physiologiques, mais aussi bien sociaux, interhumains, culturels), y répondant, s'adaptant, évoluant, se soumettant aux exigences du milieu, composant avec les modifications qu'il impose, cherchant à effacer les déséquilibres, agissant selon des régularités, ayant en somme des conditions d'existence et la possibilité de trouver des *normes* moyennes d'ajustement qui lui permettent d'exercer ses fonctions. Sur la surface de projection de l'économie, l'homme apparaît comme ayant des besoins et des désirs, comme cherchant à les satisfaire ayant donc des intérêts, visant à des profits, s'opposant à d'autres hommes; bref, il apparaît dans une irréductible situation de *conflit* ; ces conflits, il les esquive, il les fuit, ou il parvient à les dominer, à trouver une solution qui en apaise, au moins à un niveau et pour un temps, la contradiction ; il instaure un ensemble de *règles* qui sont à la fois limitation et rebondissement du conflit. Enfin, sur la surface de projection du langage, les conduites de l'homme apparaissent comme voulant dire quelque chose ; ses moindres gestes, jusqu'en leurs mécanismes involontaires et jusqu'en leurs échecs, ont un *sens* ;

et tout ce qu'il dépose autour de lui en fait d'objets, de rites, d'habitudes, de discours, tout le sillage de traces qu'il laisse derrière lui constitue un ensemble cohérent et un *système de signes*. Ainsi ces trois couples de la *fonction* et de la *norme*, du *conflit* et de la *règle*, de la *signification* et du *système* couvrent sans résidu le domaine entier de la connaissance de l'homme¹¹⁰⁵.

Maintenant, imaginons une vision panoramique de la *gnose* africaine sous la forme d'une configuration spatiale. De gauche à droite, nous pouvons suivre un ordre chronologique et par conséquent parcourir successivement les discours sur la primitivité jusqu'aux commentaires modernistes sur l'organisation de la production et ceux sur le pouvoir. Le corpus de textes sur le côté gauche est censé dévoiler une tradition ; celui sur la droite devrait témoigner des ruptures, des transformations et des défis engendrés par l'efficacité du colonialisme. Entre les deux, on peut remarquer une zone intermédiaire floue. Pour certains théoriciens, il s'agit d'un espace entièrement blanc symbolisant la discontinuité à la fois géologique et archéologique entre la tradition et la modernité. Pour d'autres, cet espace médian est l'emplacement des formes aberrantes de l'acculturation. En tout cas, nous observons que le contenu des discours sur la tradition, c'est-à-dire la tradition considérée dans le même temps comme monstruosité et *corpus mirabiliorum*, n'a pas changé qualitativement depuis les premiers rapports des XVI^e et XVII^e siècles. Contrairement aux affirmations des carnets d'anthropologues, il est toujours possible d'intégrer des données et des catégories à partir des recherches actuelles dans la grille proposée par Varenius et sa *Geographia generalis* publiée en 1650. Celle-ci propose une classification fondée sur l'observation des propriétés humaines comme suit :

1105. *Ibid.*, p. 368-369.

« (1) la taille des habitants, leurs figure, couleur, durée de vie, origine, nourritures et boissons ; (2) leurs arts et les avantages qu'ils en tirent, avec les marchandises et les denrées qui leur servent à commercer avec les autres nations et entre eux ; (3) leurs vertus et leurs vices, leur savoir, leurs capacités et leurs écoles ; (4) les cérémonies qui s'observent aux naissances, mariages, et funérailles ; (5) leurs discours et langage (6) leur gouvernement politique ; (7) leurs religion et culte public ; (8) leurs villes et endroits les plus remarquables ; (9) les principaux points de leur histoire, et ; (10) leurs grands hommes, leurs artistes et les inventions et de leurs habitants¹¹⁰⁶ ».

Ce qui donne leur pertinence aux discours sur la tradition des XIX^e et XX^e siècles n'est pas leur complexité et leur soi-disant capacité à distinguer les traits culturels caractéristiques et à organiser des taxonomies, mais la portée épistémologique de leurs modèles et le système de valeurs que ces modèles sous-tendent et matérialisent. Tempels (1945) et Griaule (1948) ne découvrirent pas une rationalité africaine mais redécouvrirent plutôt clairement avec de nouvelles métaphores ce que Tylor, Durkheim et Lévy-Bruhl estimaient être une déviance pathologique. Le changement de modèles ne rend pas la nouvelle « invention » nécessairement plus crédible que la première. Elle postule principalement un système de valeurs différent en mettant l'altérité en avant et en la qualifiant à partir de ses *normes* locales, de ses *règles* régionales, et de sa *cohérence*. Par conséquent, elle explique ce qui la rendait possible, une pluralisation des sciences humaines et sociales.

Cette démarche et ses incohérences sont probablement plus manifestes dans les discours sur la modernité, qui opèrent

1106. Dans Margaret T. Hodgen, *op. cit.*, p. 168, d'après Bernhard Varenius, *Géographie générale*, tome 1, Paris, Vincent, 1755, p. 7-8.

explicitement ou implicitement sur la base d'une philosophie de l'histoire et analyse les organisations africaines à travers des métaphores telles que l'hybridité politique, la schizophrénie culturelle, le dualisme économique, etc., métaphores qui font toutes référence au concept d'acculturation. Le débat sur cette question a été illustré par le *Muntu*¹¹⁰⁷ de Janheinz Jahn. Dans cet ouvrage, Jahn fonde son argumentation sur l'affirmation de Friedell selon laquelle « la légende n'est pas seulement une des formes, mais bien la seule forme sous laquelle nous pouvons penser et nous représenter l'histoire. Toute l'histoire est épopée, geste, mythe, et comme tel le produit de l'état actuel de nos potentialités spirituelles : de notre capacité de synthèse conceptuelle, de notre puissance de vision imaginative, de notre sentiment cosmique¹¹⁰⁸ ».

Jahn écrit :

« L'Afrique, telle que la représentaient les ethnologues, est une légende parmi d'autres, à laquelle nous ajoutons foi. La tradition africaine, telle que se la représente la culture néo-africaine, est peut-être aussi une légende, mais c'est la légende à laquelle croit l'intelligence africaine. Et c'est bien son droit de considérer cet aspect de son passé comme le plus vrai, le plus profond et le plus authentique, puisqu'elle les tient pour réels¹¹⁰⁹. »

Mettons momentanément de côté le caractère plausible de cette thèse. La démonstration insiste sur les raisons de structurer une légende telle que l'exposa Friedell, selon lequel « chaque

1107. Janheinz Jahn, *Muntu : l'homme africain et la culture néo-africaine*, 1961.

1108. *Ibid.*, p. 14-15.

1109. *Ibid.*, p. 15.

période se fait du passé une image qui n'appartient qu'à elle et qui caractérise le mode de prise de conscience historique qui lui est propre¹¹¹⁰ ». Elle semble esquisser une forme d'histoire de convenance. Cependant, elle ne fait pas de dispositions *a priori* les seuls fondement et explication des analyses historiques, ni non plus ne rejette des méthodes de vérification et de validation des reconstructions historiques. Par contre, elle remet en cause le principe de valorisation silencieux mais communément admis qui transforme les genres historiques en histoires humaines et affirme pouvoir expliquer, à partir de la vérité d'un espace occidental d'énonciation des modèles, l'articulation de l'histoire en tant qu'ordre absolu d'un savoir et d'un pouvoir universels. L'indignation de Weber au regard de certains manuels fraîchement publiés en est une illustration appropriée : « L'idée d'une sorte d'équité politico-sociale en histoire, qui voudrait bien – enfin ! enfin ! – accorder aux peuplades cafres et peaux-rouges, si outrageusement méprisées jusqu'ici, une place au moins aussi importante qu'aux Athéniens, est tout simplement naïve¹¹¹¹. » Paradoxalement, contre l'idéal scientifique supposé d'une activité historique qui la fonde, la position de Weber met en évidence la pertinence de la déclaration de Jahn : l'histoire est une relation aux valeurs et s'établit sur des mécanismes de valorisation intellectuelle. Comme le formula Veyne de façon très juste, « on ne préfère pas les Athéniens aux Indiens au nom de certaines valeurs constituées ; c'est le fait qu'on les préfère qui ferait d'eux des valeurs ; un geste tragique d'injustifiable sélection fonderait toute vision possible de l'histoire¹¹¹² ».

1110. *Ibid.*, p. 14.

1111. Paul Veyne, 1971, p. 68.

1112. *Ibid.*, p. 67.

La thèse de Jahn a évidemment du sens comme prise de position politique. Dans son ambition la plus large, elle postule deux types de doute : le premier, concernant l'universalisation des modalités de déchiffrement et d'interprétation des transformations diachroniques occidentales ; le second, au sujet du principe de transfert des catégories d'un champ culturel d'expérience humaine à un autre. De façon plus spécifique, le premier renvoie à la théorie de l'histoire de Jaspers selon laquelle les vertus de deux révolutions, l'âge de la pensée réflexive entre 900 et 800 av. J.-C. et l'âge scientifico-technique plus récent, dotent la civilisation occidentale d'une capacité unique à la fois de développement et d'extension qui ne peut que détruire les civilisations non occidentales. Jahn fait remarquer que Jaspers « ne peut donc envisager aucune adaptation possible, seulement leur disparition pure et simple ou leur transformation en « matériel pour la civilisation technique¹¹¹³ ». Le second doute concerne la théorie fonctionnelle de l'évolution culturelle de Malinowski, selon laquelle les cultures africaines évoluent par le fait des pressions européennes et, incapables de surmonter les effets de division de leur propre transformation, produisent des monstruosité culturelles. Jahn oppose une alternative aux affirmations de Jaspers sur l'effondrement à venir des cultures africaines et aux aberrations culturelles et économiques imaginées par Malinowski : une « néo-culture » mêlant le meilleur des expériences africaine et européenne.

« Le présent et l'avenir sont maintenant déterminés par une autre représentation, celle que la culture africaine contemporaine se fait de son propre passé. Ainsi la culture néo-africaine se présente comme une continuité de tradition et se proclame légataire légitime du passé culturel africain. Ce

1113. Janheinz Jahn, 1961, p. 10.

n'est que là où il se reconnaît continuateur et héritier légitime de *son* passé, que l'homme trouve la force pour de nouveaux commencements¹¹¹⁴. »

Il est désormais possible de rendre plus explicite la tension que donne à voir l'argumentation de Jahn. D'un côté, nous avons le corpus de légendes constitué par la bibliothèque coloniale et incarné par l'anthropologie primitiviste. C'est une constellation au sein de laquelle les différences sont expliquées par des théories utilisant des paradigmes fonctionnels et des causes extérieures. Elles décrivent des déviations de la normativité d'une histoire ou d'une rationalité. D'un autre côté, il y a le nouveau corpus accepté par l'intelligentsia africaine, à l'instar d'Aimé Césaire, Joseph Boakye Danquah, Maya Deren, Cheikh Anta Diop, Alexis Kagame, Es'kia Mphahlele, Joseph Hanson Kwabena Nketia, Léopold Sédar Senghor, etc. Bien qu'incomplet et probablement une légende lui-même, le nouveau corpus devrait refléter l'autorité des systèmes locaux de règles, de signification et d'ordre. Ne pouvons-nous pas comprendre cette succession chronologique, notamment lorsque nous prêtons attention à sa complexité (de Durkheim à Cheikh Anta Diop, de Lévy-Bruhl à Tempels et Griaule, de Frobenius à Nkrumah et Senghor), comme une simple modification dans les stratégies de manipulation des concepts et des métaphores ? En réalité, les ordres et les grilles d'interprétation ne modifient pas ni ne peuvent modifier la réalité qu'ils affirment transcrire. Toutefois cela n'est pas important dans la mesure où n'est pas abordé le problème explicite principal de la thèse de Jahn, celui de l'invention de ces stratégies. Les questions de Foucault concernant les regroupements des discours dans l'Europe du XIX^e siècle sont pertinentes ici :

1114. Janheinz Jahn, 1961, p. 15.

« Nécessité qui les enchaîne, les rend inévitables, les appelle exactement à leur place les unes après les autres, et en fait comme les solutions successives d'un seul et même problème ? ou rencontres aléatoires entre des idées d'origine diverse, des influences, des découvertes, des climats spéculatifs, des modèles théoriques que la patience ou le génie des individus disposerait en des ensembles plus ou moins bien constitués ? À moins qu'il ne soit possible de trouver entre elles une régularité et qu'on ne soit à même de définir le système commun de leur formation¹¹¹⁵. »

La cohésion de nouvelles stratégies apparut au cours d'une période bien définie entre les années vingt et les années cinquante. Une reconversion des modèles assura au fil du temps la production de nouvelles métaphores qui remettaient en question les pathologies fonctionnelles supposées de la société africaine, ses conflits structurels aberrants, et la soi-disant pauvreté de son histoire et de ses accomplissements.

À titre d'illustration, voici les trois principaux types de théories que j'ai analysés. (a) Les écrits africains, en littérature et en politique, proposent de nouveaux horizons mettant en avant l'altérité du sujet et l'importance de l'emplacement archéologique. Les mouvements de la négritude, de la personnalité nègre et du panafricanisme sont les stratégies les plus connues postulant un point de vue anthropologique majeur : personne n'est au centre de l'expérience humaine, et il n'existe aucun homme qui pourrait être défini comme le centre de la création. (b) L'orthodoxie du fonctionnalisme vole progressivement en éclats. L'une des clés réside dans les contributions de l'anthropologie allemande, notamment de l'école diffusionniste de Vienne qui idéalise le concept de *philosophia perennis*. Elle donne une impulsion à la

1115. Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, 1969, p. 85-86.

formulation de l'hypothèse d'une philosophie bantu par Tempels. Dans le même temps, elle peut être mise en lien avec la révélation de Griaule : la cosmologie dogon justifie et explique ses propres procédures internes d'interprétation de l'univers, d'organisation et d'interprétation du monde et de son passé. C'est la naissance d'une « ethnophilosophie ». Plus tard, après les années soixante, elle deviendra une question philosophique contraignante¹¹¹⁶, un défi herméneutique¹¹¹⁷, ou une proposition de reconsidération radicale tant du concept de révélation primitive que du fondement de la théologie chrétienne¹¹¹⁸. (c) C'est une platitude de dire que l'anthropologie, de par son activité pratique de description des « organisations primitives » et ses programmes ambitieux visant à prendre leur contrôle dans l'intérêt du colonialisme, produisait le besoin d'une compréhension en profondeur de la dynamique synchronique, qui ne pouvait conduire qu'au concept d'histoire africaine. La théorie de Jan Vansina d'une tradition orale comme discours historique¹¹¹⁹ n'est qu'un simple moment, exemplaire mais une étape seulement dans la démarche de réinvention du passé africain, une nécessité depuis les années vingt. Tout le monde sait que lorsque la tradition orale fut élevée au rang de document historique à la respectabilité ambiguë, une lecture critique des modèles européens au sujet du passé africain conduisit Cheikh Anta Diop et AJayi à poser des questions incommodes sur la manière dont une histoire véritablement africaine peut constituer l'histoire de l'Afrique¹¹²⁰.

1116. Hountondji, 1983.

1117. Tshiamalenga, 1980.

1118. Oscar Bimwenyi-Kweshi, 1981 ; Fabien Eboussi-Boulaga, 1981 ; Dominique Nothomb, 1965.

1119. Jan Vansina, 1961.

1120. Cheikh Anta Diop, *Nations nègres et culture*, 1954 ; *L'Afrique noire précoloniale*, 1960 ; Jacob Festus Adeniyi Ajayi, « Colonialism : An Episode in African History », 1969.

La cohésion de ces différentes stratégies réside dans le fait qu'elles établissent un dialogue entre le passé et le présent. Ce qui les distingue des écrits scientifiques du XIX^e siècle sont leurs nouveaux modèles de production de savoir. Les stratégies primitivistes, telles qu'illustrées dans les récits de voyage et la bibliothèque coloniale, nient la possibilité d'une histoire et d'une rationalité plurielles ; les théories les plus récentes les imposent, et incluraient même la compréhension d'expériences marginalisées dans la culture occidentale elle-même. Par exemple, sur quelle base une volonté de savoir peut-elle définir la distinction entre raison et folie, sexualités normale et anormale, connaissances juste et déficiente¹¹²¹. Pour le dire simplement, les stratégies primitivistes opèrent par le biais d'oppositions binaires au cœur d'une histoire paradigmatique, tandis que les théories les plus récentes sous-tendent dans leurs méthodes une incapacité absolue de définir, à l'endroit des paradigmes fonctionnels, des choses telles que les marges de la culture, une conscience morbide, des mentalités primitives, des légendes sans importance, et ainsi de suite.

Il devient clair, au-delà de la violence romantique de sa thèse, que Jahn a fondamentalement raison. L'histoire est une légende, une invention de notre présent. L'histoire est à la fois une mémoire et un reflet de notre présent. Marc Bloch et Fernand Braudel disent exactement la même chose lorsqu'ils présentent l'histoire comme une *tentative* d'établir une relation entre un cadre conceptuel, un modèle, et les rythmes multi-paliers du passé. Le projet de l'histoire d'aller au-delà du caractère arbitraire du modèle du signifiant et du signifié afin de décrire une relation de nécessité entre notre compréhension et le passé repose sur trois systèmes. Il s'agit de : (a) la subjectivité de l'auteur qui est tellement évidente que Paul Ricoeur proposa de concevoir l'objectivité en histoire

1121. Voir par exemple Michel Foucault, *L'histoire de la folie*, 1961 ; *Surveiller et Punir*, 1975 ; *La volonté de savoir*, 1976.

comme le bon usage critique de notre propre subjectivité ; (b) l'assortiment d'outils, de techniques, de grilles théoriques et de « bibliothèques » d'événements et leur interprétation ; (c) et le plus important, les conditions épistémologiques qui rendent le projet pensable et faisable.

Les théories de l'hybridité, de la schizophrénie, et d'autres maladies métaphoriques culturelles encore¹¹²², semblent, par conséquent, être des sous-produits d'une conception normative de l'histoire. Elles examinent et commentent les positivités du haut de l'arrogance de la dialectique hégélienne et échouent dès lors à témoigner de formes locales et temporelles concrètes. Nous savons maintenant, grâce à Marcel Mauss, Georges Dumézil et Claude Lévi-Strauss, que toutes les formes culturelles déterminent leur propre spécificité dans ce qui apparaît comme des ruptures et des continuités locales, par lesquelles l'altérité de leur être se manifeste sous la forme d'un événement dynamique, et donc historique. Tous les passés temporels exposent une altérité de la même qualité ontologique que l'altérité dévoilée par les anthropologues, qu'ils fussent primitivistes ou non. Cela implique des défis méthodologiques. Le premier, tel que proposé par Lévi-Strauss, consiste à reconceptualiser la complémentarité de l'histoire et de la sociologie-anthropologie¹¹²³. Le second défi à relever, comme l'a montré Veyne¹¹²⁴, réside dans le fait de surmonter la restriction des unités de temps et d'espace, et concevoir un basculement d'une histoire continue régionale à une histoire comparative générale. Il est vrai que cela constitue toujours un rêve. Cependant, nous avons aujourd'hui suffisamment de preuves pour comprendre que l'acculturation n'est pas une

1122. Victor T. Levine, « Political Cultural Schizophrenia in Francophone Africa », dans *Africa and the West*, R. Bjornson et I. J. Mowoe (éd.), New York, Greenwood Press, 1986, p. 159-173.

1123. Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, 1958, introduction.

1124. Paul Veyne, 1971, p. 338.

maladie africaine, mais le propre de toutes les histoires. À l'intérieur des séquences, mutations et transformations que nous pouvons lire, toutes les histoires déploient en réalité la dispersion de la violence du Même, qui à partir d'un enracinement solide dans le présent, invente, réhabilite ou pourvoit un sens à l'Autre dans un passé ou des cultures synchroniques géographiquement lointaines.

M'est-il possible d'affirmer que l'analyse marxiste n'aboutit à aucun échange positif entre les formations locales et l'histoire générale qui permettrait à des concepts tels que la déviation historique, la schizophrénie culturelle ou l'aberration économique de devenir pertinents ? En premier lieu, il nous faut souligner que la méthodologie marxiste opère depuis la pertinence supposée universelle de ses présuppositions. Le marxisme est, et je travestis ici la pensée d'Alexandre Koyré, une science absolue et fondamentale d'un point de vue proprement intellectuel. La variabilité de toutes les régionalités archéologiques est subsumée dans la logique du matérialisme historique et dialectique, et peut être adaptée localement grâce aux règles de cette grille. Les discours africanistes marxistes témoignent de cela. Prenons deux exemples : le premier, théorique, sur la question des modes de production et son concept ultérieur d'articulation ; le second, plus concret, sur la manière dont les discours intellectuels devraient décrire les contradictions sociales et embrasser le destin du socialisme.

Les schémas et les remarques de Marx sur les modes précapitalistes de production mettaient en avant un certain nombre de catégories liées au rapport dominant de production : slave, allemand, féodal, asiatique, etc. Dans les exégèses marxistes, les modes de production devenaient rapidement des étapes structurelles reflétant la succession historique de formes de combinaisons entre forces et rapports de production. Après le

débat initié par les ouvrages du Centre d'études et de recherches marxistes (CERM) sur les modes de production asiatiques¹¹²⁵, les analyses marxistes réévaluèrent le rythme historique dans une grille parfaitement évolutionniste et fonctionnelle sous la forme d'une succession quasi mécanique de modes de production déterminés par les forces productives et la lutte des classes. Paradoxalement, cette conception va de pair avec une affirmation théorique concernant la pluralité des expériences historiques. Elle postule à la fois une critique du concept d'histoire paradigmatique et promeut le principe de spécificité historique¹¹²⁶. Les modes de production précoloniaux sont, en tout cas, supposés être au commencement du canon historique, et le raisonnement général suit le chemin de systèmes lignagers de production jusqu'aux modes de production capitalistes. Agencés dans un tableau¹¹²⁷, on peut voir d'un côté les modes précapitalistes. Ces derniers sont définis par deux facteurs principaux : en premier lieu, dans un espace où la propriété privée n'existe pas, acheter ou vendre des terres est impossible et deuxièmement, les rapports de production sont dépendants d'un système de relations de lignage. De l'autre côté, on peut voir le mode capitaliste, la force extérieure dominante. Entre les deux, on trouve les modes dépendants, ou précapitalistes, désignés en règle générale comme des formes de capitalisme périphériques. La démarche de transformation sociale correspond point à point avec la capacité de la société d'innover et de s'adapter au capitalisme. La classification proposée par Jewsiewicki des modèles dominants confrontés au défi que

1125. CERM, *Sur le mode de production asiatique*, Paris, Éditions sociales, 1969 ; *Sur les sociétés précapitalistes*, textes choisis de Marx, Engels, Lénine, Paris, Éditions sociales, 1973.

1126. Bogumil Jewsiewicki et Jocelyn Létourneau (éd.), *Mode of Production : The Challenge of Africa*, *Canadian Journal of African Studies*, vol. 19, n° 1, numéro spécial, 1985, p. 4-5.

1127. Catherine Coquery-Vidrovitch, *Afrique noire : permanences et ruptures*, Éditions Payot, 1985, p. 13-16.

représentent cette démarche et ce qu'elle signifie, à savoir, des types de mode de production¹¹²⁸, notamment ceux de sociétés marginales¹¹²⁹ et dépendantes¹¹³⁰, nous ramène à la formulation problématique d'oppositions binaires : primitivité et civilisation, tradition et modernité, mode de production lignager et mode de production capitaliste, sous-développement et développement.

Nous pourrions avancer l'argument que même les modèles matérialistes tendent à réduire l'altérité. L'inconnu est subsumé dans des métaphores, des procédures standardisées induisent des schémas et leur signification relative aux paradigmes marxistes. La magnifique « leçon socialiste¹¹³¹ » de John Saul à propos de l'ouvrage *A History of Tanzania*¹¹³² d'Isaria Ndelahiyosa Kimambo et Arnold J. Temu peut servir d'exemple. Du fait que le livre « centre son attention trop directement "sur l'Africain lui-même" », il déduit quatre dangers principaux. Ce sont : (a) la minimisation du « cadre impérialiste d'ensemble à l'intérieur duquel sont prises les initiatives africaines », qui (b) « peut favoriser un brouillage des distinctions et différenciations au sein de la communauté africaine elle-même » (c) « avec pour résultat que l'intégralité du *sens* et de la *portée* des initiatives africaines se

1128. Pierre-Philippe Rey, « The Lineage Mode of Production (Le mode de production lignager) », *Critique of Anthropology*, vol. 3, 1966, p. 27-79 ; Bogumil Jewsiewicki et Jocelyn Létourneau (éd.), *Mode of Production : The Challenge of Africa*, *Canadian Journal of African Studies*, vol. 19, n° 1, numéro spécial, 1985, p. 4-5.

1129. Claude Meillassoux, *Femmes, greniers et capitaux*, 1975.

1130. Samir Amin, *Neo-Colonialism in West Africa*, Harmondsworth, Penguin, 1964 ; *Trois expériences africaines de développement : le Mali, la Guinée et le Ghana*, Paris, Presses universitaires de France, 1965 ; *Le développement du capitalisme en Côte d'Ivoire*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1967 ; *Le monde d'affaires sénégalaises*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1969.

1131. John Saul, « Nationalism, Socialism and Tanzanian History » dans *African Social Studies*, P. C. W. Gutkind et P. Waterman (éd.), New York, Monthly Review Press, 1977.

1132. Isaria Ndelahiyosa Kimambo et Arnold J. Temu, *A History of Tanzania*, Dar es Salaam, Historical Association of Tanzania, 1969.

perdent et, de surcroît (*d*), que les réussites des Africains [...] sont par conséquent surestimées, au détriment d'un débat ouvert sur les véritables défis restant à relever (la réalisation du socialisme et de l'autonomie, et l'accomplissement du potentiel productif du pays) ». En somme, pour reprendre les termes de Saul :

« La discorde [...] provient du fait que les questions sous-tendant l'ouvrage de Kimambo-Temu sont trop exclusivement celles ayant un rapport avec une perspective nationaliste dans l'histoire de la Tanzanie, à un moment où une perspective socialiste et un ensemble de questions socialistes deviennent de plus en plus impératives¹¹³³. »

Le langage de Saul est un langage d'une orthodoxie universelle et normative. Il ne rejette pas la nécessité d'une obéissance aux événements et aux faits mais insiste explicitement sur la valeur primordiale des impératifs socialistes. Il ne remet pas en question la pertinence de l'histoire de la Tanzanie dans sa spécificité, mais montre que les récits à son sujet ne peuvent être situés dans une perspective socialiste qu'à certaines conditions bien définies. La souveraineté silencieuse mais puissante du Même est ce dont témoigne le discours de Saul.

Le discours de l'orthodoxie a modifié ses catégories depuis les politiques des années vingt de *mise en valeur* des territoires coloniaux. Néanmoins, il détient toujours la clé des normes et des règles, définissant dès lors les systèmes africains et les modalités de leur ajustement à la modernité telle que représentée par les paradigmes capitalistes ou socialistes. Par conséquent, la position défendue par Saul fait partie d'une démarche épistémologique plus large. Elle appartient à un ensemble de modèles qui

1133. John Saul, « Nationalism, Socialism and Tanzanian History », 1977, p. 138.

prétendent penser et expliquer la dynamique historique et établir la validité d'une méthode. Voici un autre exemple qui est également une généralisation. Le discours d'économie politique africain, avec ses concepts et ses modèles de déviations structurelles diachroniques et synchroniques, de dualisme économique, de mécanismes de sous-développement, de technologies de transfert, discute des dogmes hypothétiques de la transition du traditionnel au moderne, utilisant des termes similaires à l'opposition durkheimienne¹¹³⁴ entre d'un côté l'exceptionnel et l'anormal, et de l'autre, le constant et le régulier.

L'anthropologie structurale, une désignation quelque peu énigmatique, semble transcender les représentations contradictoires au sujet de l'interaction entre la tradition et la modernité. Ancrée dans les mêmes fondements épistémologiques qui permirent la reconversion de la *gnose* africaine, elle s'élève au-dessus des modèles typologiques de transformations historiques et se définit elle-même à la fois comme une réflexion et un commentaire sur la transhistoricité. De façon plus concrète, elle expose une évidence, à savoir qu'il y a plus à dire au sujet des hommes que ce que des tautologies mécanisées peuvent offrir à propos de l'histoire du Même. Dans une volonté d'expliquer la réalité du destin de l'homme, le discours à propos du Même répète incessamment ses propres fantasmes et les incohérences qui définissent sa normativité.

« La consistance du moi, souci majeur de toute la philosophie occidentale, ne résiste pas à son application continue au même objet qui l'envahit tout entier et l'imprègne du sentiment vécu de son irréalité. Car ce peu de réalité à quoi il ose encore prétendre est celle d'une « singularité », au sens que

1134. Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Alcan, 1912.

les astronomes donnent à ce terme : lieu d'un espace, moment d'un temps relatifs l'un par rapport à l'autre, où se sont passés, se passent ou se passeront des événements dont la densité [...] permet approximativement de le circonscrire, pour autant que ce nœud d'événements écoulés, actuels ou probables n'existe pas comme substrat, mais en ceci seulement qu'il s'y passe des choses¹¹³⁵... »

Nous pourrions également nous tourner vers la critique virulente de Veyne d'une histoire du Même qui, en réalité, n'existe pas en dépit de ses ambitions¹¹³⁶. Plus important encore, du moins dans la *gnose* africaine, sont les implications de cette nouvelle perspective : (a) un questionnement à propos du sujet du discours ; (b) une réévaluation du concept de rationalité du point de vue des propriétés intrinsèques de catégories fonctionnant dans des textes, des mythes et des interprétations régionaux ; (c) une reconceptualisation de la méthode scientifique et des rapports qui pourraient exister entre « la connaissance scientifique » et d'autres types de connaissances ; et (d) une redéfinition de la liberté humaine. Il ne s'agit pas ici de questions simples, et en raison de leur portée, le structuralisme, pour employer une expression malencontreuse de Michel-Pierre Edmond, a été perçu comme une démarche de désoccidentalisation de la connaissance scientifique¹¹³⁷.

Il me faut être franc : vingt années d'étude minutieuse du structuralisme m'ont convaincu que même s'il existe un corpus impressionnant de bonnes analyses compréhensives du structuralisme dans lesquelles il est possible de trouver des critiques stimulantes et extrêmement techniques¹¹³⁸, ainsi que des enjeux

1135. Claude Lévi-Strauss, *L'homme nu*, Paris, Plon, 1971, p. 559.

1136. Paul Veyne, 1971, p. 26-44.

1137. Michel-Pierre Edmond, « L'anthropologie structuraliste et l'histoire », *La Pensée*, n° 123, 1965, p. 43-44.

1138. Thomas O. Beidelman, « Swazi Royal Ritual », *Africa*, vol. 34, n° 4,

philosophiques¹¹³⁹, un grand nombre des critiques de Lévi-Strauss sont consciemment ou inconsciemment idéologiques, et je dirais même qu'elles sont à motivation raciale. Elles peuvent souvent être ramenées à deux affirmations principales : le structuralisme n'est-il pas une entreprise juive menée contre les accomplissements de l'Occident chrétien ? Et, comme l'a formulé l'un de mes étudiants européens, oubliant mes origines : « Lévi-Strauss leur fait trop d'honneur. »

Au regard de la méthodologie de description d'une dynamique culturelle africaine, les échanges difficiles qui existent aujourd'hui entre Jan Vansina et Luc de Heusch, Théophile Obenga et ses opposants, Paulin J. Hountondji et ses critiques, sont un signe de la richesse organique des discours se consacrant à l'individualité des normes, des règles et des systèmes. Ces discours montrent le chemin périlleux vers l'avenir. D'autre part, ils soulignent la validité fragile de traductions et d'interprétations patientes des économies culturelles locales, à l'instar des travaux de Lienhardt¹¹⁴⁰, de Buakasa¹¹⁴¹, de Jackson¹¹⁴² et d'Izard¹¹⁴³. Cette orientation est donnée plus explicitement à voir dans la série d'études spécialisées de Bird et Karp, *Explorations in African Systems of Thought*¹¹⁴⁴ et dans la recherche de Beidelman sur les

1966, p. 373- 405 ; Victor Turner, *The Ritual Process*, 1969.

1139. Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations : essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969.

1140. Godfrey Lienhardt, *Divinity and Experience : The Religion of the Dinka*, Oxford, Oxford University Press, 1961.

1141. Tulu Kia Mpansu Buakasa, « Les sciences de l'Occident : pour quoi faire ? », *Philosophie et Libération*, Kinshasa, Faculté de théologie catholique, 1978.

1142. Michael Jackson, *Allegories of the Wilderness : Ethics and Ambiguity in Kuranko Narratives*, Bloomington, Indiana University Press, 1982.

1143. Michel Izard, *Gens du pouvoir. Gens de la terre*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

1144. Charles S. Bird et Ivan Karp, *Explorations in African Systems of Thought*, Bloomington, Indiana University Press, 1980.

modes de pensée kaguru¹¹⁴⁵. Le domaine d'un *langage* universel ou d'une mégarationalité a été remplacé par le critère d'une autorité expérientielle « s'inventant » en tant que traduction et exégèse de *langues* institutionnelles bien délimitées et fondées par des performances concrètes (*paroles*). Ce que l'on obtient est par conséquent une critique décisive des méthodes traditionnelles de mise en corrélation du Même et de l'Autre. Pour reprendre les termes de S. Barry Barnes, ces entreprises de l'intérieur montrent que « créer une délimitation dans les termes mêmes de ses acteurs est utile pour des raisons évidentes. Une telle démarcation fait partie de la perception qu'ont les acteurs de la situation ; et l'action est intelligible seulement en réponse à cette perception [...] créer une délimitation par le biais de critères extérieurs, d'autre part, est inutile pour des raisons évidentes¹¹⁴⁶ ». Il est clair qu'une telle méthode devrait se définir comme un système critique de production d'affirmations, qui ne pourrait dévoiler que partiellement les archives culturelles et sociales d'une société.

Que devrions-nous faire dès lors avec la question de la pensée transhistorique ? Depuis les marges rhétoriques de l'histoire, elle ouvre sur un paradoxe : quelque chose comme le pur reflet de la conscience dans un langage pur. Elle s'étend et universalise des archives locales et les amène à être en contact avec l'esprit de l'analyste, inventant ainsi de façon dynamique à la fois la compréhension et l'histoire. Il suffit donc que « l'histoire s'éloigne de nous dans la durée, ou que nous nous éloignions d'elle par la pensée, pour qu'elle cesse d'être intériorisable et perde son intelligibilité, illusion qui s'attache à une intériorité provisoire¹¹⁴⁷ ». Cela ne constitue pas la négation de la vérité des

1145. Thomas O. Beidelman, *Moral Imagination in Kaguru Modes of Thought*, Bloomington, Indiana University Press, 1986.

1146. S. Barry Barnes, *Scientific Knowledge and Sociological Theory*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1974, p. 100.

1147. Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, 1962, p. 338.

formes sociales telles qu'exprimées et générées par la dialectique entre *Leben* (vivre et partager avec d'autres) et *Gemeinsamkeit* (une communauté étendue). Au contraire, une récapitulation permanente de cette dialectique devrait rester une tâche éternelle de lecture, d'analyse de la production permanente de légendes culturelles et « une parole pour soi ».

Foucault a dit un jour qu'il retirait « le droit exclusif et instantané à la souveraineté du sujet ». C'est une bonne nouvelle. Je pense que la géographie de la *gnose* africaine souligne également la passion d'un sujet-objet qui refuse de disparaître. Il ou elle est partie d'une situation dans laquelle il ou elle était perçue comme un simple objet fonctionnel pour atteindre la liberté de se penser lui-même ou elle-même comme le point de départ d'un discours absolu. Il est également devenu évident, même pour ce sujet, que l'espace questionné par la série d'explorations des systèmes de pensée indigènes africains n'est pas un vide.

Appendice

Sources éthiopiennes de connaissance

« Si l'Abyssinie avait été une colonie, par exemple, le plus ardent partisan de la préservation des cultures autochtones n'aurait pas défendu la recreation de la religion préchrétienne », écrivait Lucy P. Mair¹¹⁴⁸. Dans l'Éthiopie marxiste d'aujourd'hui, un universitaire canadien, Claude Sumner, a apporté une contribution majeure à la recherche d'un nouveau point de vue sur la « philosophie africaine ». Il pense qu'« il est urgent que la philosophie, enseignée en Éthiopie à l'université, ne soit plus complètement étrangère, mais intègre des valeurs propres au pays, enracinées dans les terres autochtones fertiles¹¹⁴⁹ ». Il a d'ores et déjà rendu accessibles les sources majeures suivantes :

(1) *The Book of the Wise Philosophers* est connu depuis 1875 grâce à C. H. Cornill (*Das Buch der Weisen Philosophen nach dem Aethiopischen untersucht*, Leipzig) et A. Dillmann (*Chrestomathia Aethiopica*, 1950, Berlin). C'est une anthologie de dictons, la plupart attribués à des philosophes tels que Socrate, Platon, Aristote et Galien. « La majorité des dictons étaient des exhortations et des conseils, souvent prodigués par un sage à un

1148. Lucy Mair, *Methods of Study of Culture Contact in Africa*, dans Bronislaw Malinowski et al., *Methods of Study of Culture Contact in Africa*, Oxford, Oxford University Press, 1965 (1938).

1149. Claude Sumner (éd.), *Ethiopian Philosophy, The Book of the Wise Philosophers*, vol. 1, 1974, p. 3.

disciple ou à son fils¹¹⁵⁰. » Le texte utilisé est une traduction en guèze d'une version originale en arabe composée entre 1510 et 1522 par Abba Mikael, un Égyptien parlant l'arabe. L'ouvrage est profondément marqué par des influences grecques et chrétiennes, comme le montrent les références à la vie de Socrate, la philosophie platonicienne et les citations de premiers Pères de l'Église à l'instar de Grégoire et Basile.

(2) *The Treatise of Zär'a Yacob and of Walda Haywat*. Le corpus de ces textes du XVII^e siècle fut établi pour la première fois en 1904 par E. Littman (Philosophia Abessini, *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, vol. 18, (i), Paris). L'ouvrage comprend deux *hatätas*, ou méditations autobiographiques. Le *Zär'a Yacob* (la semence de Jacob) est divisé en vingt-cinq chapitres portant sur la vie de l'auteur, l'éternité de Dieu, la discorde parmi les croyants, le sens de la foi et de la prière, la loi de Dieu et la loi de l'homme, la loi mosaïque et la méditation de Mohammed, le travail physique et spirituel, le mariage, et la nature du savoir. Composé de trente-cinq chapitres courts, le *Treatise of Walda Haywat* (fils de la vie) examine des sujets tels que la création, la connaissance, la foi, la nature de l'âme, le droit et le jugement, la vie sociale, l'usage de l'amour, les vertus et les faiblesses humaines, l'éducation, le temps et la culture.

Dans son édition latine de 1904, Enno Littmann soulignait la puissance intellectuelle et l'originalité de ces textes.

« La plus grande partie de la littérature éthiopienne est traduite depuis des langues étrangères, mais ces deux livres écrits par des Abyssiniens sont imprégnés d'un esprit indigène qui leur est propre... Néanmoins, je dirais que ces fleurs

1150. *Ibid.*, p. 4.

n'auraient pas pu s'épanouir sur le seul sol éthiopien, sans avoir été irriguées par des sources extérieures¹¹⁵¹. »

En 1916, Carlo Conti Rossini avança l'hypothèse que ces traités étaient d'origine européenne et suggérait que l'auteur avait pu être Juste d'Urbain, un missionnaire italien. Finalement, les deux *hatätas* furent considérés comme des créations italiennes du XIX^e siècle. Sumner s'est efforcé de démontrer le contraire et de rétablir l'origine éthiopienne des textes¹¹⁵². Toutefois, dans son analyse approfondie, Sumner compare Zär'a Yacob à Mani, Luther, Herbert de Cherbury, René Descartes et Jean-Jacques Rousseau¹¹⁵³. Il pense qu'« un grand nombre des idées développées dans le *Hatäta* sont similaires, et dans certains cas identiques à celles du *Tractatus de veritate* et du *Discours sur la méthode*. Mais la convergence ne serait pas valide au-delà du niveau logique d'une approche rationaliste commune et des questionnements épistémologiques¹¹⁵⁴ ».

(3) *The Life and Maxims of Skandes* est une version éthiopienne du célèbre texte de Secundus le Silencieux, dont les sources remontent aux premiers siècles de l'Empire romain. Il s'est perpétué dans deux lignées : occidentale (grecque et latine) et orientale (syrienne, arabe et éthiopienne). Sumner reproduit l'édition établie par Bachman : *Das Leben und die Sentenzen des Philosophen Secundus das Schweigsamen*¹¹⁵⁵. Cette version en guèze appartient à la période littéraire située entre 1434 et 1468 et est une traduction d'un texte arabe plus ancien. Le thème du

1151. Claude Sumner (éd.), *The Treatise of Zär'a Yacob and of Walda Haywat*, 1976, p. 63.

1152. *Ibid.*, p. 250-275.

1153. Claude Sumner (éd.), *The Treatise of Zär'a Yacob and of Walda Haywat, An Analysis*, 1978, p. 65-73.

1154. *Ibid.*, p. 61.

1155. Johannes Bachmann, *Das Leben und die Sentenzen des Philosophen Secundus das Schweigsamen*, Halle, 1887.

livre est une question : quel lien existe-t-il entre la volonté d'une femme et ses prédispositions instinctives ? C'est également un commentaire sur la maxime scandaleuse selon laquelle toutes les femmes sont des prostituées. D'après Sumner, la version éthiopienne est originelle d'un point de vue littéraire. « Le traducteur s'écarte très souvent de l'arabe d'origine. Il retire et ajoute à la fois¹¹⁵⁶. »

Sumner prépare la publication de deux autres volumes : *The Fisalgwos*¹¹⁵⁷ et *Classical Ethiopian Philosophy*¹¹⁵⁸. Saluant la publication de *The Book of the Wise Philosophers*, L. Nusco, de ce qui était encore l'université Haile Selassie I^{er}, soulignait que l'ouvrage « n'est pas un travail de philosophie au sens technique du terme », ajoutant qu'« une telle classification provoquerait l'indignation de tous les philosophes professionnels¹¹⁵⁹ ». Dans son évaluation critique du séminaire d'Addis Abeba de 1976 sur la philosophie africaine, Parys posa la question de savoir si ces traités étaient ou non réellement éthiopiens, puisque le premier et le troisième au moins sont des traductions. Sa réponse est prudente : ils sont d'empreinte et de création éthiopiennes, mais hormis le deuxième, ils ne sont pas vraiment critiques. « C'est dans les comparaisons entre l'arabe et le grec d'une part, et l'éthiopien d'autre part, que se situe la marque éthiopienne. Cependant, aucune de ces œuvres ne montre l'esprit critique qui caractérise l'esprit moderne¹¹⁶⁰. »

1156. Claude Sumner, *Ethiopian Philosophy*, vol. 4 : *The Life and Maxims of Skandes*, Commercial Printing Press, 1981, p. 437.

1157. Claude Sumner, *The Fisalgwos*, Commercial Printing Press, 1982.

1158. Claude Sumner, *Classical Ethiopian Philosophy*, Commercial Printing Press, 1985.

1159. Claude Sumner, 1974.

1160. Jean-Marie van Parys, « Philosophie en Afrique. Analyse du séminaire sur la philosophie africaine d'Addis-Abeba. 1-3 décembre 1976 », *Mélanges de philosophie africaine*, Kinshasa, Faculté de théologie catholique, 1978, p. 65.

C'est probablement une question de point de vue. Le corpus des textes éthiopiens anciens ne dissimule pas ses sources. Toutefois nous ne pouvons ignorer que certains d'entre eux, à l'instar des livres de Zär'a Yacob et Walda Heywat, témoignent d'une inspiration locale. En tout cas, tous ces textes sont d'une manière ou d'une autre des « sujets » s'analysant eux-mêmes et leur fébrilité. Le fait est que subsiste, comme dans une grande majorité des contributions intellectuelles, un mystère à deux faces : d'un côté, la réciprocité généalogique existant entre les versions éthiopiennes et leurs références historiques, et de l'autre côté, les prérogatives de leur propre textualité. Dans un article consacré aux aspects éthiques de cette littérature, Sumner a souligné la complémentarité de ces deux dimensions :

« Si nous examinons ensemble les deux formes d'expression de la philosophie éthiopienne : la traduction, l'adaptation et la réflexion personnelle, la sagesse populaire traditionnelle et la rationalité [...] nous parvenons à plusieurs conclusions qui peuvent être résumées sous quatre intitulés : la centralité, l'exhaustivité, la richesse et le fondement théologique¹¹⁶¹. »

Pour Sumner, la notion de centralité est liée à celle de l'importance ou de la prévalence morales qui « caractérise tout type de pensée éthiopienne ». Celle d'exhaustivité sous-tend que « toutes les dimensions, objectives et subjectives, proches et ultimes, sont prises en considération dans l'évaluation des normes de la moralité ». Le concept de richesse est une image théorique qui représente des connotations et des implications découlant du « mot clé qu'est le "cœur", la polarité rayonnante

1161. Claude Sumner, « An Ethical Study of Ethiopian Philosophy », dans *Philosophy and Cultures*, H. O. Orika (éd.), Nairobi, Bookwise Ltd, 1983, p. 99.

de la "conscience" » dans les textes. Enfin, il y a le fondement théologique, qui est radicalement anthropocentrique. Concernant l'ouvrage du xvi^e siècle *Book of the Wise Philosophers* et les traités philosophiques du xvii^e siècle de Zär'a Yacob et de son disciple Walda Heywat, Sumner propose des hypothèses qui les distinguent clairement de la tradition qui les a produits :

« Les deux s'opposent à toute forme de révélation religieuse, et par conséquent ne sont pas chrétiens en aucune façon ; ils sont, dans ce sens, explicitement antichrétiens. Et pourtant leur rationalisme les conduisit à un théisme clair, pur et abstrait. Car la lumière naturelle de la raison, même opposée à quelque lumière positive révélée, n'en est pas moins une pénétration du divin dans le monde créaturel¹¹⁶². »

Par conséquent, nous pouvons remarquer temporairement que les écarts textuels symbolisent ce qu'ils nient silencieusement ou explicitement : le lieu intellectuel de leur possibilité. Dans le même temps et plus important encore, par leur seule présence, ils indiquent également un exemple remarquable d'autorité culturelle locale en termes de créativité.

1162. *Ibid.*, p. 100.

Bibliographie

- Jean-Marie Abanda Ndengue, *De la négritude au négritisme*, Yaoundé, Clé, 1970.
- François N'Sougan Agblemagnon, « Du « temps » dans la culture ewe », *Présence Africaine*, n° 14-15, 1957, p. 222-232.
- « Personne, tradition et culture », dans *Aspects de la culture noire*, Paris, Fayard, 1958.
- « L'Afrique noire : la métaphysique, l'éthique, l'évolution actuelle », *Comprendre*, n° 21-22, 1960, p. 74-82.
- « Totalités et systèmes dans les sociétés d'Afrique noire », *Présence Africaine*, n° 41, 1962, 00 ;_gp.13-22.
- William Emmanuel Abraham, *The Mind of Africa*. Chicago, The University of Chicago Press, 1966.
- Liasu Adele Jinadu, « The Moral Dimensions of the Political Thought of Frantz Fanon », *Second Order*, vol. 5, n° 1, 1976.
- Stanislas Adotévi, *Négritude et négrologues*, Paris, Éditions 10/18, 1972.
- Barthélemy Adoukonou, *Jalons pour une théologie africaine*, 2 vols, Paris, Le Thielleux. 1981.
- Afana Osendé. *L'économie de l'Ouest africain. Perspectives de développement*, Paris, François Maspero, 1966.
- Joseph Agassi, *Towards an Historiography of Science*, The Hague, North Holland Publishing Company, 1963.
- Mèdewalé-Jacob Agossou, *Gbet'o et Gbedo to*, Paris, Beauchesne, 1972.
- « Pour un christianisme africain », *Cahiers des religions africaines*, vol. 11, n° 21-22, 1977.
- Christian C. Aguolu, « John Dewey's Democratic Conception and its Implication for Developing Nations », *Second Order*, vol. 4, n° 2, 1975.

- Ahmadou Ahidjo, *Contribution à la construction nationale*, Paris, Présence Africaine, 1964.
- *Nation et développement dans l'unité*, Paris, Présence Africaine, 1969.
- Jacob Festus Adeniyi Ajayi, « Colonialism : An Episode in African History », dans *Colonialism in Africa 1870-1960*, L. H. Gann and P. Duignan (éd.), vol. 1 de *The History and Politics of Colonialism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969.
- Jacob Festus Adeniyi Ajayi et Michael Crowder, *History of West Africa*, Londres, Longmans, 1972.
- E. A. Ajisafe Moore, *The Laws and Customs of the Yoruba People*, 1924.
- Claude Ake, *Social Science as Imperialism : The Theory of Political Development*, Lagos, University of Ibadan Press, 1979.
- Raoul Allier, *La psychologie de la conversion chez les peuples non civilisés*, Paris, Payot, 1925.
- Gabriel A. Almond and James S. Coleman (éd.), *The Politics of Developing Areas*, Princeton, Princeton University Press, 1960.
- Louis Althusser, *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1965.
- Samir Amin, *NeoColonialism in West Africa*, Harmondsworth, Penguin, 1964.
- . *Trois expériences africaines de développement : le Mali, la Guinée et le Ghana*, Paris, Presses universitaires de France, 1965.
- *Le développement du capitalisme en Côte d'Ivoire*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1967.
- *Le monde d'affaires sénégalaises*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1969.
- *Le développement inégal. Essai sur les formations sociales du capitalisme périphérique*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1973.
- *L'accumulation à l'échelle mondiale*, Paris, Anthropos, 1974.
- *Classe et nation dans l'histoire et la crise contemporaine*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1979.

- Samir Amin et Catherine Coquery-Vidrovitch, *Histoire économique du Congo, 1880-1968. Du Congo français à l'Union douanière et économique de l'Afrique centrale*, Paris, Anthropos, 1969.
- Jean-Loup Amselle, *Le sauvage à la mode*, Paris, Le Sycomore, 1979.
- Chukwulozie K Anyanwu, « African Religion as an Experienced Reality », *Thought and Practice*, vol. 2, n° 2, 1975.
- Kofi Anyidoho, « The Present State of African Oral Literature Studies », dans *African Literature Studies : The Present State/L'État présent*, Stephen Arnold (éd.), Washington, D. C., Three Continents Press, 1985.
- Guillaume Apollinaire, *Les Peintres cubistes*, Paris, E. Figuière, 1913.
- Kofi Appiah-Kubi et Sergio Torres (éd.), *African Theology en Route*, New York, Orbis, 1977.
- Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme*, tome 2 : *L'impérialisme*, trad. Martine Leiris, Paris, Fayard, 1982.
- Francis A. Arinze, *Sacrifice in Ibo Religion*, Ibadan, Ibadan University Press, 1970.
- Stephen Arnold, « African Literary Studies : The Emergence of a new discipline », dans *African Literature Studies : The Present State/L'État présent*, Stephen Arnold (éd.), Washington, D. C., Three Continents Press, 1985.
- Renza Arrighi, *Libération on Adaptation. La théologie africaine s'interroge. Le colloque d'Accra*, Paris, L'Harmattan, 1979.
- Talal Asad, *Anthropology and the Colonial Encounter*, New York, Humanities Press, 1973.
- Eric Ashby, *Universities : British, Indian, African : A Study in the Ecology of Higher Education*, Londres, Weidenfeld & Nicolson, 1966.
- Martine Loutfi Astier, *Littérature et colonialisme : l'expansion coloniale vue dans la littérature française*, Paris, Mouton, 1971.
- Dosithée Atal, *Structures et signification des cinq premiers versets de l'hymne johannique au logos*, LouvainParis, Béatrice-Nauwelaerts, 1972.
- Nicolas Atangana, *Travail et développement*, Yaoundé, Clé, 1971.

- Marc Auge, *Symbole, fonction, histoire. Les interrogations de l'anthropologie*, Paris, Hachette, 1979.
- Obafemi Awolowo, *Path to Nigerian Freedom*, Londres, Faber and Faber, 1947.
- *The Peoples' Republic*, Ibadan, Oxford University Press, 1968.
- Emmanuel Ayankanmi Ayandele, *The Missionary Impact on Modern Nigeria, 1842-1914*, London, Longman, 1966.
- Nnamdi Azikiwe, *Renascent Africa*, London, Frank Cass & Company Limited, 1937.
- *Zik : A Selection from the Speeches*, Cambridge, Cambridge University Press, 1961.
- Soter Azombo-Menda et Martin Enobo Kosso, *Les Philosophes africains par les textes*, Paris, Nathan, 1978.
- Amadou Hampâté Bâ, *Aspects de la civilisation africaine*, Paris, Présence Africaine, 1972.
- *Jésus vu par un musulman*, Dakar-Abidjan, Nouvelles Éditions africaines, 1976.
- Amadou Hampâté Bâ et Marcel Cardaire, *Tierno Bokar, le sage de Bandiagara*, Paris, Présence Africaine, 1957.
- Amadou Hampâté Bâ et Germaine Dieterlen, *Koumen. Texte initiatique des pasteurs peuls*, Paris, Mouton, 1961.
- Seydou Badian, *Les dirigeants africains face à leur peuple*, Paris, Maspero, 1964.
- Christian G. Baeta (éd.), *Christianity in Tropical Africa*, Oxford, Oxford University Press, 1968.
- Jean-Calvin Bahoken, *Clairières métaphysiques africaines. Essai sur la philosophie et la religion chez les Bantu du Sud-Cameroun*, Paris, Présence Africaine, 1967.
- Paul Bairoch, *Le Tiers-Monde dans l'impasse*, Paris, Gallimard, 1971.
- Willy Bal (éd.), *Le royaume du Congo aux xv^e et xvi^e siècles, Documents d'histoire*, Léopoldville (Kinshasa), Éditions de l'Institut national d'études politiques, 1963, p. 67.

- Georges Balandier, *Sociologie des Brazzavilles noirs*, Paris, Armand Colin, 1955a.
- *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, Paris, Presses universitaires de France, 1955b.
- *Afrique ambiguë*, Paris, Plon, 1957.
- *Anthropologie politique*, Paris, Presses universitaires de France, 1967.
- Symphorien Bamuinikile-Mudiasa, *La mort et l'au-delà chez les Baluba du Kasai*, Lubumbashi, CEPsi, 1971.
- Banque mondiale, *Toward Sustained Development in Sub-Saharan Africa*, Washington, D. C., la Banque mondiale, 1984.
- Paul Baran, *The Political Economy of Growth*, New York, Modern Reader Paperbacks, 1957.
- Nigel Barley, *Adventures in a Mud Hut : An Innocent Anthropologist Abroad*, New York, Vanguard Press, 1984.
- S. Barry Barnes, *Scientific Knowledge and Sociological Theory*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1974.
- David B. Barrett, *Schism and Renewal in Africa*, Nairobi, Oxford University Press, 1968.
- . « A.D. 2000 : 350 Million Christians in Africa », *International Review of Missions*, vol. 59, n° 23, 1970, p. 39 54.
- (éd.), *African Initiatives in Religion*, Nairobi, East African Publishing House, 1974.
- Roland Barthes, *The Eiffel Tower and Other Mythologies*, New York, Hill and Wang, 1979.
- Edouard Camille Basse, « Itinéraire de Présence Africaine : problème de l'Église en Afrique », *Cahiers des religions africaines*, vol. 11, n° 21-22, 1977.
- Roger Bastide, « Variations sur la négritude », *Présence Africaine*, n° 36, 1961.
- « Color, Racism, and Christianity », *Daedalus*, vol. 96, n° 2, 1967, p. 312-27.

- Charles H. Lyons et Vincent M. Battle, *Essays in the History of African Education*, New York, Teachers College Press, 1970.
- Jean Baudrillard, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Paris, Gallimard, 1972.
- *Le miroir de la production ou l'illusion critique du matérialisme historique*, Tournai, Casterman, 1977.
- Jean-François Bayart, *L'État au Cameroun*, Paris, Presse de la Fondation nationale des sciences politiques, 1979.
- « La revanche des sociétés africaines », *Politique africaine*, vol. 1 : p. 95-127.
- John Beattie, « Understanding Traditional African Religion : A Comment on Horton », *Second Order*, vol. 2, n° 2, 1973.
- Thomas O. Beidelman, « Swazi Royal Ritual », *Africa*, vol. 34, n° 4, 1966.
- *Moral Imagination in Kaguru Modes of Thought*, Bloomington, Indiana University Press, 1986.
- Ulli Beier (éd.), *The Origin of Life and Death*, Londres, Heinemann, 1966.
- Beryl Larry Bellman, *The Language of Secrecy : Symbols and Metaphors in Poro Ritual*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1984.
- Pierre L. van den Berghe, *Power and Privilege at an African University*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1973.
- Raymond F. Betts, *The False Dawn. European Imperialism in the Nineteenth Century*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1975.
- Pierre Bigo, *L'Église et la révolution du Tiers-Monde*, Paris, Presses universitaires de France, 1974.
- Oscar Bimwenyi-Kweshi, « Le Muntu à la lumière de ses croyances en l'au-delà », *Cahiers des religions africaines*, vol. 8, 1968, p. 137-151 ; vol. 9 (1971), p. 59-112.
- *Discours théologique négro-africain. Problèmes de fondements*, Paris, Présence Africaine, 1981a.

- « L'inculturation en Afrique et attitude des agents de l'évangélisation », *Aspects du catholicisme au Zaïre*, Kinshasa, Faculté de théologie catholique, 1981b.
- Van and Wim M. J. van Binsbergen, *Religious Change in Zambia : Exploratory Studies*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1981.
- Van and Wim M. J. van Binsbergen and Matthew Schoffeleers (éd.), *Theoretical Explorations in African Religion*, London, Routledge & Kegan Paul, 1985.
- Charles S. Bird et Ivan Karp, *Explorations in African Systems of Thought*, Bloomington, Indiana University Press, 1980.
- R. Bjornson and I. J. Mowoe (éd.), *Africa and the West*, New York, Greenwood Press, 1986, p. 159-173.
- Max Black, *Models and Metaphors*, New York, Ithaca, Cornell University Press, 1962.
- Dorothy S. Blair, *African Literature in French*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976.
- Marc Bloch, *La société féodale*, Paris, Albin Michel, 1998 (1939-1940).
- Edward Wilmot Blyden, *Liberia's Offering*, New York, 1862. (LO) Il contient les textes suivants :
- (1) « Hope for Africa », p. 5-8.
 - (2) « A Vindication of the African Race », Libéria, 1857, p. 31-64.
 - (3) « The Call of Providence to the Descendants of Africa in America », p. 67-91.
 - (4) « Inaugural Address at the Inauguration of Liberia College », p. 95-123.
 - (5) « Eulogy on Rev. John Day », p. 127-149.
 - (6) « A Chapter in the History of the African Slave Trade », p. 153-167.
 - (7) « A Note to Benjamin Coates on "The Colonization and Abolition Movements" », p. 169-181.
- *Liberia : Past, Present, and Future*, (LPPF), Washington, 1869a.
- *The Negro in Ancient History*, (NAH), Washington, 1869b.
- *Christianity, Islam and The Negro Race*, (CINR), Londres. nouvelle édition, 1967 (1888), Edinburgh University Press.

- *Africa and Africans* (AA), Londres, 1903.
- *Selected letters of Edward Wilmot Blyden* (LET) (éd.), Hollis R. Lynch, New York, KTO Press, 1978.
- Peter O. Bodunrin, « Values and Objectivity in the Social Sciences », *Thought and Practice*, vol. 2, n° 1, 1975a.
- « The Alogicality of Immortality », *Second Order*, vol. 4, n° 2, 1975b.
- « Witchcraft, Magic and E.S.P. », *Second Order*, vol. 7, n° 1 et 2, 1978.
- Edmond Boelaert, « La philosophie bantu selon le R.P. Placide Tempels », *Aequatoria*, n° 9, 1946, p. 81-90.
- Allan Aubrey Boesak, *Farewell to Innocence : A Socio-Ethical Study on Black Theology and Black Power*, New York, Orbis, 1977.
- *Black and Reformed : Apartheid, Liberation and the Calvinist Tradition*, New York, Orbis, 1984a.
- *Walking on Thorns : The Call to Christian Obedience*, Grand Rapids, W. B. Eerdmans Publishing Company, 1984b.
- Paul Bohannan, « Concepts of Time Among the Tiv of Nigeria », dans *Myth and Cosmos*, John Middleton (éd.), Austin, University of Texas Press, 1980 (1967), p. 315-329.
- Pierre Bonte, « Marxisme et anthropologie : les malheurs d'un empiriste », *L'Homme*, vol. 16, n° 4, 1976, p. 129-136.
- François Bontinck, « Mfumu Paul Panda Farnana (1888-1930), premier (?) nationaliste congolais », dans *La dépendance de l'Afrique et les moyens d'y remédier*, V.-Y. Mudimbe, (éd.), Paris, Berger-Levrault, 1980.
- Newell Snow Booth (éd.), *African Religions : A Symposium*, New York, Nok, 1977.
- Pierre Bourdieu, « Les trois formes de la connaissance théorique », *Informations (Social Science)*, vol. 14, n° 6, 1973, p. 19-47.
- Alain Bourgeois, *La Grèce antique devant la négritude*, Paris, Présence Africaine, 1971.

- Fernand Braudel, *Écrits sur l'histoire*, Paris, Flammarion, collection Science, 1969.
- William Vernon Brelsford, *Primitive Philosophy*, Londres, J. Bale, 1935.
- « The Philosophy of the Savage », *Nada*, vol. 15, 1938.
- Louis Brenner, *West African Sufi : The Religious Heritage and Spiritual Search of Cerno Bokar Saalif Taal*, Berkeley, University of California Press, 1984.
- Richard Brown (éd.), *Knowledge, Education and Cultural Change*, Londres, Tavistock, 1973.
- Henri Brunschwig, *L'avènement de L'Afrique noire : du XIX^e siècle à nos jours*, Paris, Armand Colin, 1963.
- Tulu Kia Mpansu Buakasa, *L'impensé du discours. Kindoki et nkisi en pays Congo du Zaïre*, Kinshasa, Presses universitaires du Zaïre, 1973.
- « Les sciences de l'Occident : pour quoi faire ? », *Philosophie et Libération*, Kinshasa, Faculté de théologie catholique, 1978.
- Walbert Bühlmann, *The Coming of the Third Church*, New York, Orbis, 1978.
- *The Missions on Trial*, New York, Orbis, 1979.
- *All Have the Same God*, New York, Orbis, 1980.
- *The Chosen Peoples*, New York, Orbis, 1982.
- Bénézet Bujo, *Morale africaine et foi chrétienne*, Kinshasa, Faculté de théologie catholique, 1980.
- René Bureau, « Les Missions en question. La conversion des cultures », *Christus*, n° 33-34, 1962.
- Kofi Abrefa Busia, *The Position of the Chief in the Modern Political System of Ashanti*, International African Institute, Oxford University Press, 1951.
- *The Challenge of Africa*, London, Pall Mall, 1962.
- Louis-Jean Calvet, *Linguistique et colonialisme*, Paris, Payot, 1974.

- Christian Casteran et Jean-Pierre Langellier, *L'Afrique déboussolée*, Paris, Plon, 1978.
- Blaise Cendrars, *Anthologie nègre*, Paris, Buchet-Chastel, 1972 (1921).
- CERM, *Sur le mode de production asiatique*, Paris, Éditions sociales, 1969.
- *Sur les sociétés précapitalistes. Textes choisis de Marx, Engels, Lénine*, Paris, Éditions sociales, 1973.
- Michel de Certeau, *L'étranger ou l'union dans la différence*, Paris, Desclée de Brouwer, 1969.
- *L'invention du quotidien*, tome 1 : *Arts de faire*, Paris, Gallimard, 1990 (1980).
- Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence Africaine, 1950.
- *Lettre à Maurice Thorez*, Paris, Présence Africaine, 1956.
- « La pensée politique de Sékou Touré », *Présence Africaine*, n° 29, 1959-1960.
- Bruno Chenu, *Dieu est noir*, Paris, Le Centurion, 1977.
- Ronald H. Chilcote, *Dependency and Marxism*, Boulder, Westview Press, 1981.
- Chinweizu Onwuchekwa Jemie et Ihechukwu Madubuike, *Toward the Decolonization of African Literature*, Washington, D. C., Howard University Press, 1983.
- Jose B. Chipenda, « Theological Options in Africa Today », dans *African Theology En Route : Papers from the Pan African Conference of Third World Theologians, December 17-23, Accra, Ghana*, Kofi Appiah-Kubi et Sergio Torres (éd.), New York, Orbis, 1977.
- Anthony John Christopher, *Colonial Africa*, Totowa, New Jersey, Barnes and Noble, 1984.
- W. G. Clarence-Smith, « For Braudel : A Note on the *École des Annales* and the Historiography of Africa », *History in Africa*, vol. 4, 1977, p. 275-81.

- *The Third Portuguese Empire 1825-1975 : A Study in Economic Imperialism*. Manchester, Manchester University Press, 1985.
- Grover Clark, *The Balance Sheets of Imperialism*, New York, Columbia University Press, 1936.
- James Clifford, « On Ethnographic Authority », *Representations*, vol. 1, n° 2, 1983.
- Ronald Cohen, « Oedipus Rex and Regina : the Queen Mother in Africa », *Africa*, vol. 47, n° 1, 1977.
- James Smoot Coleman, *Togoland*, New York, Carnegie Endowment for International Peace, 1956.
- *Nigeria : Background to Nationalism*, Berkeley, University of California Press, 1965.
- James Smoot Coleman et Gabriel A. Almond (éd.), *The Politics of the Developing Areas*, Princeton, Princeton University Press, 1960.
- James Smoot Coleman et Clyde Ray Daniels Halisi, « American Political Science and Tropical Africa : Universalism vs. Relativism », *African Studies Review*, vol. 26, n° 3/4, 1983, p. 25-62.
- James Smoot Coleman et Carl Gustav Rosberg Jr., (éd.), *Political Parties and National Integration in Tropical Africa*, Berkeley, University of California Press, 1964.
- Robin George Collingwood, *The Idea of History*, Londres, Oxford University Press, 1946.
- Jean Copans, « Pour une histoire et une sociologie des études africaines », *Cahiers d'études africaines*, vol. 11, cahier 43, 1971a.
- *Critiques et politiques de l'anthropologie*, Paris, Maspero, 1971b.
- *Anthropologie et impérialisme*, Paris, Maspero, 1974.
- Catherine Coquery-Vidrovitch, « Anthropologie politique et histoire de L'Afrique noire », *Annales*, n° 1, 1969a, p. 142-163.
- « Recherches sur un mode de production africaine », *La Pensée*, n° 144, p. 61-78, 1969b.
- *Le Congo au temps des grandes compagnies concessionnaires*, Paris, Mouton, 1972.

- « Analyse historique et concept de mode de production dans les sociétés capitalistes », *L'Homme et la société*, 55-58, 104-44, 1980.
- « Réflexions d'historienne » dans *Mode of Production : The Challenge of Africa*, B. Jewsiewicki and J. Létourneau (éd.), S^{te}-Foy, Canada, Safi, 1984.
- Catherine Coquery-Vidrovitch et Henri Moniot, *L'Afrique noire de 1800 à nos jours*, Paris, Presses universitaires de France, 1974.
- Dennis D. Cordell, *Dar al Kuti and the Last Years of the Trans Saharan Slave Trade*, Madison, University of Wisconsin Press, 1985.
- J. A. Correia, « Vocables philosophiques et religieux des peuples ibo », *Bibliotheca Ethnologica Linguistica Africana*, 1924.
- Vincent Cosmao, *Changer le monde*, Paris, Éditions du Cerf, 1979.
- Earl Wendel Count, *This is Race : An Anthology Selected from the International Literature on the Races of Man*, New York, Schuman, 1950.
- Franz Crahay, « Le décollage conceptuel : conditions d'une philosophie bantu », *Diogène*, n° 52, octobre-décembre 1965, p. 61-84.
- Philip D. Curtin, « "The White Man's Grave" : Image and Reality, 1780-1850 », *Journal of British Studies*, vol. 1, p. 94-110.
- *Africa Remembered : Narratives by West Africans from the Era of the Slave Trade*, Madison, University of Wisconsin Press, 1964.
- *The Image of Africa : British Thought and Action 1780-1850*, Madison, University of Wisconsin Press, 1965.
- Ernst Damann, *Les religions d'Afrique noire*, Paris, Payot, 1964.
- Léon-Gontran Damas, « The Last Public Statement of L.-G. Damas », *Hommage posthume à L. G. Damas*, Paris, Présence Africaine, 1979, p. 247-254.
- Joseph Kwame Kyeretwie Boakye Danquah, *Akan Laws and Customs*, Londres, George Routledge & Sons, Ltd ; Hertford, Stephen Austin and Sons, Ltd. 1928.
- *The Akan Doctrine of God*, Londres, Cass, 1968 (1944).

- Basil Davidson, *The Lost Cities of Africa : With Maps and Illustrations*, Boston, Little, Brown and Co., 1959.
- *The African Genius*, Boston, Little, Brown, 1970.
- Willy De Craemer, *The Jamaa and the Church*, Oxford, Clarendon, 1977.
- Maurice Delafosse, *L'âme nègre*, Paris, Payot, 1922.
- *Les Nègres*, Paris, Rieder, 1927.
- Jacqueline Delange, *Arts et peuples de l'Afrique noire*, Paris, Gallimard, 1967.
- Robert Delavignette, *L'Afrique noire et son destin*, Paris, Gallimard, 1962.
- Gilles Deleuze et Félix Guattari, *L'anti-Œdipe*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1972.
- C. Delhaise, « Les idées religieuses et philosophiques des Warega », *Mouvement géographique*, vol. 29, 1909.
- A.A.Dim Delobsom, *L'empire du Mogho-Naba*, Paris, Domat Montchrétien, 1932.
- *Les secrets des sorciers noirs*, Paris, 1934.
- Francis Mading Deng, *The Dinka of the Sudan*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1972.
- René Depestre, *Bonjour et adieu à la négritude*, Paris, Laffont, 1980.
- Hubert Deschamps, *Histoire de la traite des Noirs, de l'Antiquité à nos jours*, Paris, Fayard, 1971.
- *Les religions de l'Afrique noire*, Paris, Presses universitaires de France, 1954.
- J.Desmond Clark, Steven A.Brandt et American Council of Learned Societies, *From Hunters to Farmers : The Causes and Consequences of Food Production in Africa*, Berkeley, University of California Press, 1984.
- Guy Dhoquois, « Le mode de production asiatique », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 41, p. 83-92.

- Mamadou Dia, *L'économie africaine*, Paris, Presses universitaires de France, 1957.
- *Nations africaines et solidarité mondiale*, Paris, Presses universitaires de France, 1960.
- *Islam, sociétés africaines et culture industrielle*, Dakar, NEA, 1975.
- *Essais sur l'islam*, 3 vols. 1. *islam et humanisme* ; 2. *Socio-anthropologie de l'islam* ; 3. *Islam et civilisations négro-africaines*, Dakar, Nouvelles Éditions africaines, 1977-1981.
- Mamoussé Diagne, « Paulin J. Hountondji ou la psychanalyse de la conscience ethnophilosophique », *Psychopathologie africaine*, vol. 3, n° 12, 1976.
- Pathé Diagne, *Pouvoir politique traditionnel en Afrique occidentale. Essai sur les institutions politiques précoloniales*, Paris, Présence africaine, 1967.
- *Pour l'unité ouest-africaine : micro-États et intégration économique*, Paris, Anthropos, 1972.
- Lamine Diakhaté, « Le processus d'acculturation en Afrique noire et ses rapports avec la négritude », *Présence Africaine*, n° 56, 1965.
- Stanley Diamond, *In Search of the Primitive : A Critique of Civilization*, New Brunswick, 1974.
- Kwesi Abotsia Dickson, *Theology in Africa*, New York, Orbis, 1984.
- Amady Aly Dieng, *Hegel, Marx, Engels et les problèmes de l'Afrique noire*, Dakar, Sankoré, 1979.
- *Contribution à l'étude des problèmes philosophiques en Afrique noire*, Paris, Nubia, 1983.
- Germaine Dieterlen, *Les âmes des Dogon*, Paris, Institut d'ethnologie, 1941.
- « Les cérémonies soixantenaires du *Sigui* chez les Dogon », *Africa*, vol. 41, n° 1, 1971.

- Kenneth Onwuka Dike, *Trade and Politics in the Niger Delta : An Introduction to the Economic and Political History of Nigeria (1830-1885)*, Oxford, Clarendon, 1956.
- Diodore de Sicile, *Histoire universelle*, traduite en français par Monsieur l'abbé Terrasson, Paris, 1744.
- Alioune Diop, « Niam M'Paya », préface à *La philosophie bantu* de Placide Frans Tempels, Paris, Présence Africaine, 1949.
- Cheikh Anta Diop, *Nations nègres et culture*, Paris, Présence Africaine, 1954.
- *L'Afrique noire précoloniale*, Paris, Présence Africaine, 1960a.
- *Les fondements culturels, techniques et industriels d'un futur État fédéral d'Afrique noire, L'Afrique noire précoloniale*, Paris, Présence Africaine, 1960b.
- *L'unité culturelle de l'Afrique noire*, Paris, Présence Africaine, 1960c.
- *Antériorité des civilisations nègres*, Paris, Présence Africaine, 1967.
- *Parenté génétique de l'égyptien pharaonique et les langues négro-africaines*, Dakar-Abidjan, Nouvelles Éditions africaines, 1978.
- *Civilisation ou Barbarie*, Paris, Présence Africaine, 1981.
- Majhemout Diop, *Contribution à l'étude des problèmes politiques en Afrique noire*, Paris, Présence-africaine, 1959.
- *Histoire des classes sociales dans L'Afrique de l'Ouest*, Paris, Maspero, 1972.
- Edward Dirven, « Philosopher en Africain », *Mélanges de philosophie africaine*, Kinshasa, Faculté de théologie catholique, 1978.
- Yves-Emmanuel Dogbé, *Négritude, culture et civilisation. Essai sur la finalité des faits sociaux*, Mée-sur-Seine, Akpagnon, 1980.
- Joseph G. Donders, *Non-bourgeois Theology : An African Experience of Jesus*, New York, Orbis, 1985.
- Mary Douglas, *The Lele of the Kasai*, Londres, Oxford University Press, 1963.

- *Natural Symbols*, Londres, Barrie Jenkins, 1970.
- Michèle Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Paris, Maspero, 1971.
- William Redman Duggan et John R. Civile, *Tanzania and Nyerere*, New York, Orbis, 1976.
- Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Alcan, 1912.
- Fabien Eboussi-Boulaga, « Le Bantu Problématique », *Présence Africaine*, n° 66, 1968, p. 4-40.
- *La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Paris, Présence Africaine, 1977.
- « Pour une catholicité africaine », *Civilisation noire et Église catholique*, Paris, Présence Africaine, 1978.
- *Christianisme sans fétiche. Révélation et domination*, Paris, Présence Africaine, 1981.
- Michel-Pierre Edmond, « L'Anthropologie structuraliste et l'histoire », *La Pensée*, n° 123, 1965.
- Jean-Marc Ela, *Le cri de l'homme africain*, Paris, L'Harmattan, 1980.
- *Ma foi d'africain*, Paris, Karthala, 1985.
- Jean-Marc Ela et René Luneau, *Voici le temps des héritiers. Églises d'Afrique et voies nouvelles*, Paris, Karthala, 1981.
- Alphonse Elungu Pene Elungu, « Authenticité et Culture », *Revue zaïroise de psychologie et de pédagogie*, vol. 2, n° 1, p. 71-74, 1973a.
- *Étendue et connaissance dans la philosophie de Malebranche*, Paris, Vrin, 1973b.
- . « La philosophie, condition du développement en Afrique aujourd'hui », *La place de la philosophie dans le développement humain et culturel du Zaïre et de L'Afrique*, Lubumbashi, département de philosophie, 1976.
- « La philosophie, condition du développement en Afrique aujourd'hui », *Présence Africaine*, n° 103, 1977, p. 3-18.

- « La libération africaine et le problème de la philosophie », *Philosophie et Libération*, Kinshasa, Faculté de théologie catholique, 1978.
- *Du culte de la vie à la vie de la raison. De la crise de la conscience africaine*, thèse de doctorat, Paris, Université de Paris, 1979.
- « La philosophie africaine hier et aujourd'hui », *Mélanges de philosophie africaine*, n° 3, Kinshasa, Faculté de théologie catholique, 1980, p. 9-32.
- Arghiri Emmanuel, *L'échange inégal*, Paris, Maspero, 1969.
- Dorothy Emmet, « Haunted Universes », *Second Order*, vol. 1, 1972, p. 34-42.
- Edward Evan Evans-Pritchard, *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*, trad. de l'anglais par Louis Evrard, Paris, Gallimard 1972 (1937).
- « Applied Anthropology », *Africa*, 1946.
- *Les Nuer. Description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote*, trad. de l'anglais par Louis Evrard, Paris, Gallimard, 1968 (1940).
- *Edward E. Evans-Pritchard, Anthropologie sociale*, traduit de l'anglais par Monique Manin, Paris, Payot, 1969.
- *La religion des primitifs à travers les théories des anthropologues*, trad. de l'anglais par Marie Matignon, Paris, Payot, 1971.
- Daniel Ewandé, *Vive le président ! La fête africaine*, Paris, Albin Michel, 1968.
- Johannes Fabian, « An African Gnosis », *History of Religion*, vol. 9, 1969.
- R. Facelina et D. Rwegera, *African Theology* (Théologie africaine), Strasbourg, Cerdic Publications, 1978.
- Franz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952.
- *Les damnés de la terre*, Paris, Maspero, 1961.
- *Pour la révolution africaine*, Paris, Maspero, 1969.

- Léon Fanoudh-Siefer, *Le mythe du Nègre et de l'Afrique noire dans la littérature française (de 1800 à la Seconde Guerre mondiale)*, Paris, Klincksieck, 1968.
- Jeanne Favret-Saada, *Les mots, la mort, les sorts*, Paris, Gallimard, 1977.
- James W. Fernandez, « Africanization, Europeanization, Christianization », *History of Religions*, vol. 18, n° 3, 1979, p. 284-292.
- *Bwiti : An Ethnography of the Religious Imagination in Africa*, Princeton, Princeton University Press, 1982.
- David Kenneth Fieldhouse, *Colonialism, 1870-1945 : An Introduction*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1981.
- Karen Fields, *Revival and Rebellion in Colonial Central Africa*, Princeton, Princeton University Press, 1985.
- Ruth H. Finnegan, *Oral Literature in Africa*, Oxford, Oxford University Press, 1970.
- Eugène Fleischmann, *Le christianisme « mis à nu »*, Paris, Plon, 1970.
- Daryll Forde (éd.), *African Worlds : Studies in the Cosmological Ideas and Social Values of African Peoples*, Londres, Oxford University Press, 1954.
- Meyer Fortes, *Oedipus and Job in West African Religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 1959.
- Meyer Fortes et Germaine Dieterlen (éd.), *African Systems of Thought*, Londres, Oxford University Press, 1965.
- Michel Foucault, *Folie et Dérailson. Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972 (1961).
- *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966.
- *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.
- *Surveiller et Punir*, Paris, Gallimard, 1975.
- *La volonté de savoir I*, Paris, Gallimard, 1976.
- *Dits et écrits, vol. 2 : 1954-1988*, Paris, Gallimard, 1994a.
- *Dits et écrits, vol. 3 : 1976-1979*, Paris, Gallimard, 1994b.

- Basile-Juléat Fouda, *La philosophie négro-africaine de l'existence*, thèse de doctorat, Lille, Faculté des lettres, 1967 (Paris, L'Harmattan, 2013).
- Tiarko Fourche et Henri Morlighem, *Une bible noire*, Bruxelles, Max Arnold, 1973.
- James George Frazer, *Le rameau d'or*, 4 vols., introductions de Nicole Belmont et Michel Izard, Paris, Robert Laffont, 1981-1984.
- Hermann Frobenius, *Die Heiden-Neger des Aegyptischen Sudan*, Berlin, Nitschke & Loechner, 1893.
- Léo Frobenius, « The Origin of African Civilizations », *Annual Report of the Board of Regents of the Smithsonian Institution*, Washington, Government Printing Office, 1899.
- *Histoire de la civilisation africaine*, Paris, Gallimard, 1936.
- *African Genesis*, New York, Stackpole Sons, 1937.
- *Le destin des civilisations*, Paris, Gallimard, 1940.
- Jean-Claude Froelich, *Animismes, les religions païennes de l'Afrique de l'Ouest*, Paris, Orante, 1964.
- *Nouveaux dieux d'Afrique noire*, Paris, Orante, 1969.
- Roger Fry, *Vision and Design*, New York, Penguin, 1940.
- Andele Fu-Kiau, *Le Mukongo et le monde qui l'entourait*, Kinshasa, Office national de la recherche scientifique, 1969.
- Bernard Fulchiron et Claude Schlumberger, *Poètes et romanciers noirs*, Paris, Nathan, 1980.
- Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York, 1973.
- Albert Gérard, « Origines historiques et destin littéraire de la négritude », *Diogène*, n° 48, 1964.
- Felix Gilbert et Stephen Richards Graubard, (éd.), *Historical Studies Today*, New York, Random House, 1972.
- Maurice A. Glélé, *Religion, culture et politique en Afrique noire*, Paris, Présence Africaine, 1981.

- Maurice Godelier, *Sur les sociétés précapitalistes*, Paris, Éditions sociales, 1970.
- « Mythe et histoire : réflexions sur les fondements de la pensée sauvage », dans *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 26^e année, n° 3-4, 1971, p. 541-558.
- *Horizons, trajets marxistes en anthropologie*, Paris, Maspero, 1973.
- Jack Goody, *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1968.
- *La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, trad. Jean Bazin et Alban Bensa, Paris, Les Éditions de Minuit, 1986.
- Veronika Görög-Karady, Victor Karady et Michèle Chiche, *Littérature orale d'Afrique noire. Bibliographie analytique*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1981.
- John Coleman De Graft-Johnson, *African Glory : The Story of Vanished Negro Civilizations*, New York, Praeger, 1954.
- J. William De Graft-Johnson, *Towards Nationhood in West Africa*, London, Headley Brothers, 1928.
- Henri Gravrand, *Visage africain de l'Église. Une expérience au Sénégal*, Paris, Orante, 1962.
- Henri Grégoire, *De la littérature des Nègres*, Paris, Maradan, 1808.
- Marcel Griaule, *Dieu d'eau : entretiens avec Ogotemméli*, Paris, Éditions du Chêne, 1948.
- « Philosophie et religion des Noirs », *Présence Africaine*, n° 8-9, 1950, p. 307-312.
- « Le savoir des Dogon », *Journal de la société des africanistes*, n° 22, 1952, p. 27-42.
- Marcel Griaule et Germaine Dieterlen, *Le renard pâle*, Paris, Institut d'ethnologie, 1952.
- « The Dogon of the French Sudan » dans *African Worlds*, Daryll Forde (éd.), Londres, Oxford University Press, 1976.

- Henri Grimal, *La décolonisation 1919-1963*, Paris, Armand Colin, 1965.
- Eugène Guernier, *L'apport de L'Afrique à la pensée humaine*, Paris, Payot, 1952.
- Youssef Mbargane Guissé, *Philosophie, culture et devenir social en Afrique noire*, Dakar, Nouvelles Éditions africaines, 1979.
- André Gunder Frank, *Capitalisme et sous-développement en Amérique latine*, Paris, Éditions Maspero, 1968.
- Peter Claus Wolfgang Gutkind et Immanuel Wallerstein, *The Political Economy of Contemporary Africa*, Beverly Hills, Sage, 1976.
- Kwame Gyekye, « Al Ghazali on Causation », *Second Order*, vol. 2, n° 1, 1973.
- « Philosophical Relevance of Akan Proverbs », *Second Order*, vol. 4, n° 2, 1975.
- Gerd Haeffner, « Philosophie Afrika », *Stimmen der Zeit*, n° 103, 1978.
- Malcolm Hailey « Government through Indirect Rule : The British Model », dans *The African Reader : Colonial Africa*, W. Cartey et M. Kilson, (éd.), New York, Vintage Books, 1970.
- Barry Hallen, « Phenomenology and the Exposition of African Traditional Thought », *Second Order*, vol. 5, n° 2, 1976.
- Barry Hallen and J. Olubi Sodipo, *Knowledge, Belief and Witchcraft : Analytical Experiments in African Philosophy*, Londres, Ethnographica, 1986.
- John S. Haller, *Outcasts from Evolution : Scientific Attitudes of Racial Inferiority*, Urbana, University of Illinois Press, 1971.
- Boubou Hama, *Essai d'analyse de l'éducation africaine*, Paris, Présence Africaine, 1968.
- *KotiaNima*. 1. *Rencontre avec l'Europe* ; 2. *Rencontre avec l'Europe* ; 3. *Dialogue avec l'Occident*, Paris, Présence Africaine, 1969.
- *Le retard de l'Afrique. Essai philosophique*, Paris, Présence Africaine, 1972a.

- *Cet « autre » de l'homme*, Paris, Présence Africaine, 1972.
- Dorothy Hammond et Alta Jablow, *The Myth of Africa*, New York, The Library of Social Science, 1977.
- Shenouda Hanna, *Who are the Copts ?*, Le Caire, Costa Tsouma, 1958.
- Elsa Marston Harik et Donald G. Schilling, *The Politics of Education in Colonial Algeria and Kenya*, Athens (Ohio), University Center for International Studies, 1984.
- Frederic Harrison, *The Meaning of History and Other Historical Pieces*, Macmillan, 1921.
- Adrian Hastings, *A History of African Christianity 1950-1975*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.
- Michel Hauser, *Essai sur la poétique de la négritude*, Lille, université de Lille-III, 1982.
- Guy Landry Hazoumé, *Idéologies tribalistes et nation en Afrique. Le cas dahoméen*, Paris, Présence Africaine, 1972.
- Paul Hazoumé, *Le pacte du sang au Dahomey*, Paris, travaux et mémoires de l'Institut d'ethnologie, 1937.
- . *Doguicimi*, Paris, Larose, 1938.
- Daniel R. Headrick, *The Tools of Empire*, Oxford, Oxford University Press, 1981.
- Meinrad Hebga, « Plaidoyer pour les logiques de l'Afrique noire », *Aspects de la culture noire*, p. 104-116, Paris, 1958.
- . *Émancipation d'Églises sous-tutelle : essai sur l'ère post-missionnaire*, Paris, Présence Africaine, 1976.
- *Sorcellerie, chimère dangereuse*, Abidjan, Inades, 1979.
- « Éloge de l'ethnophilosophie », *Présence Africaine*, n° 123, 1982.
- Meinrad Hebga, (éd.), *Personnalité africaine et catholicisme*, Paris, Présence Africaine, 1963.
- Donald E Herdeck, *African Authors : A Companion to Black African Writing 1300-1973*, Washington, D. C., Black Orpheus Press, 1973.

- Hérodote, *Histoires*, livre III et IV, traduction du grec par Larcher, avec des notes de Bochart, Wesseling, Scaliger, Casaubon, Barthélémy, Bellanger, Larcher, etc., 2 vols., Paris, Lefevre et Charpentier, 1842.
- Melville Jean Herskovits, *L'Afrique et les Africains entre hier et demain : le facteur humain dans l'Afrique en marche*, traduit de l'américain par François Ribadeau, Paris, Payot, 1965 (1962).
- Melville Jean Herskovits et Frances S. Herskovits, *Dahomean Narrative*, Evanston : Northwestern University Press, 1958.
- M. D'Hertefeldt, A. A. Trouwborst et J. H. Scherer, *Les anciens royaumes de la zone interlacustre méridionale*, Tervuren, musée royal de L'Afrique centrale, 1962.
- Mary Hesse, *Models and Analogies in Science*, Londres, Sheed & Ward, 1963.
- Luc de Heusch, *Essais sur le symbolisme de l'inceste royal en Afrique*, Université libre de Bruxelles, Institut de sociologie Solvay, 1958.
- *Pourquoi l'épouser et autres essais*, Paris, Gallimard, 1971.
- *Le roi ivre ou l'origine de l'État*, Paris, Gallimard, 1972.
- « Le sorcier, le père Tempels et les jumeaux mal-venus. » dans *La notion de personne en Afrique noire*, Germaine Dieterlen (éd.), Paris, Éditions du Centre national de la recherche scientifique, 1973, p. 231–242.
- *Rois nés d'un cœur de vache*, Paris, Gallimard, 1982.
- *Le sacrifice dans les religions africaines*, Paris, Gallimard, 1986.
- John Atkinson Hobson, *Imperialism : A Study*, Londres, Cosimo, 1902.
- Margaret Trabue Hodgen, *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1971.
- Thomas Hodgkin, *Nationalism in Colonial Africa*, New York, New York University Press, 1957.
- Léon-François Hoffmann, *Le nègre romantique. Personnage littéraire et obsession collective*, Paris, Les Éditions Payot, 1973.

- Bohumil Holas, *Le culte de Zié : éléments de la religion kono*, Dakar, Ifan, 1954.
- *Le séparatisme religieux en Afrique noire*, Paris, Presses universitaires de France, 1965.
- *Les dieux de l'Afrique*, Paris, Geuthner, 1968a.
- *L'image du monde bété*, Paris, Presses universitaires de France, 1968b.
- Edith Holden, *Blyden of Liberia*, New York, Vantage, 1967.
- Martin Hollis, « The limits of Irrationality », dans B. R. Wilson (éd.), *Rationality*, Oxford, Basil Blackwell, 1981.
- Robin Horton, « Destiny and the Unconscious in West Africa », *Africa*, vol. 31, n° 2, 1961 p. 110-16.
- « Spiritual Beings and Elementary Particles », *Second Order*, vol. 1, n° 1, 1972.
- « Traditional Thought and the Emerging African Philosophy Department », *Second Order*, vol. 6, n° 1, 1976.
- « African Traditional Thought and Western Science », dans *Rationality*, B. R. Wilson, (éd.), Oxford, Basil Blackwell, 1981.
- Paulin J. Hountondji, « Remarques sur la philosophie africaine contemporaine », *Diogène*, n° 71, 1970.
- « Remarques sur la philosophie africaine contemporaine », *Diogène*, n° 71, 1970.
- « Distances », *Recherche, pédagogie et culture*, vol. 49, 1980, p. 27-33.
- « Que peut la philosophie ? », *Présence Africaine*, n°119, 1981, p. 47-71.
- « Occidentalisme, élitisme : réponse à deux critiques » dans *Recherche, pédagogie et culture*, vol. 9, n° 56, 1982.
- « Reason and Tradition », dans *Philosophy and Cultures*, H. O. Oruka (éd.), Nairobi, Bookwise Ltd, 1983.
- Jacques Howlett, « La philosophie africaine en question », *Présence Africaine*, n° 91, 1974, p. 14-25.

- Dagogo E. Idoniboye, « The Concept of «Spirit» in African Metaphysics », *Second Order*, vol. 2, n° 1, 1973.
- Bolaji E. Idowu, *Olodumare : God in Yoruba Belief*, Londres, Longmans, 1962.
- *Towards an Indigenous Church*, Londres et Ibadan, Oxford University Press, 1965.
- *African Traditional Religion : A Definition*, New York, Orbis, 1975.
- John Iliffe, *The Emergence of African Capitalism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1983.
- P. A. C. Isichei, « Two Perspectives to the Past : History and Myth », *Second Order*, vol. 4, n° 2, 1975.
- Jean-François Iyeki, *Essai de psychologie du primitif*, Léopoldville (Kinshasa), Éditions de la Voix du Congolais, 1956.
- Michel Izard, *Gens du pouvoir. Gens de la terre*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- Michael Jackson, *Allegories of the Wilderness : Ethics and Ambiguity in Kuranko Narratives*, Bloomington, Indiana University Press, 1982.
- Janheinz Jahn, *Muntu : l'homme africain et la culture néo-africaine*, traduction par Brian de Martinoir, Paris, Seuil, coll. Les univers, 1961.
- *Die neoafrikanische Literatur : Gesamtbibliographie von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Düsseldorf, Eugen Diederichs, 1965.
- *Manuel de littérature néo-africaine du xvi^e siècle à nos jours, de l'Afrique à l'Amérique*, traduction par Gaston Bailly, Éditions Resma, 1969.
- Francis Jeanson, « Sartre et le monde noir », *Présence Africaine*, n° 7, 1949.
- Bogumil Jewsiewicki, « L'histoire en Afrique ou le commerce des idées usagées », dans *Les faux prophètes de l'Afrique*, A. Schwarz (éd.), Québec, Presses de l'université Laval, 1980.

- « Lineage Mode of Production : Social Inequalities in Equatorial Central Africa », dans *Modes of Production in Africa*, D. Grummey et C. C. Stewart (éd.), Beverly Hills, Sage, 1981.
- *Marx, Afrique et Occident : les pratiques africanistes de l'histoire*, Montréal, McGill University, Centre for Developing-Area Studies, 1985.
- Bogumil Jewsiewicki et Jocelyn Létourneau (éd.), *Mode of Production : The Challenge of Africa*, *Canadian Journal of African Studies*, vol. 19, n° 1, numéro spécial, 1985.
- Bogumil Jewsiewicki et David Newbury (éd.), *African Historiographies*, Beverly Hills, Sage, 1985.
- Winthrop D. Jordan, *White over Black : American Attitudes Towards the Negro 1550-1812*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1968.
- Bennetta Jules-Rosette, *African Apostles : Ritual and Conversion in the Church of John Maranke*, Ithaca, Cornell University Press, 1975.
- *The Message of Tourist Art*, New York, Plenum Press, 1984.
- Robert W. July, « Nineteenth Century Negritude : Edward W Blyden », *Journal of African History*, vol. 5, n° 1, 1964.
- Lansiné Kaba, *The Wahhabiyya : Islamic Reform and Politics in French West Africa*, Evanston, Northwestern University Press, 1974.
- Stéphane Kachama-Nkoy, « De Karl Marx à Pierre Teilhard de Chardin dans la pensée de L. S. Senghor et Mamadou Dia », *Civilisations*, vol. 13, n° 1/2, 1963.
- Alexis Kagame, *Inganji Karinga* (Les tambours victorieux), Kabgayi, 1943.
- *Isoko y'ámajyambere* (Les sources du progrès), Kabgayi, Éditions Morales, 1949-51.
- *Bref aperçu sur la poésie dynastique du Rwanda*, Bruxelles, Éditions universitaires, 1950.
- *Umuliribya wa Nyiliibiremwa*, Astrida, Butare, 1952-53.
- *La philosophie bantu-rwandaise de l'être*, Bruxelles, Académie royale des sciences coloniales, 1956.

- « La place de Dieu et de l'homme dans la religion des Bantu », *Cahiers des religions africaines*, vol. 4, 1968, p. 213-22 et 1969, vol. 5, p. 5-11.
- *Introduction aux grands genres lyriques de l'ancien Rwanda*, Butare, Éditions universitaires du Rwanda, 1970.
- « L'ethnophilosophie des Bantu », dans *La philosophie Contemporaine*, R. Klibansky (éd.), Florence, La Nuova Italia, 1971.
- *Un abrégé de l'ethnohistoire du Rwanda*, Butare, Éditions universitaires du Rwanda, 1972.
- *La philosophie bantu comparée*, Paris, Présence Africaine, 1976.
- Mabika Kalanda, *La remise en question. Base de la décolonisation mentale*, Bruxelles, Remarques Africaines, 1967.
- Patrick Augustine Kalilombe, « Self-Reliance of the African Church : A Catholic Perspective », dans *African Theology En Route*, Kofi Appiah-Kubi et Sergio Torres (éd.), New York, Orbis, 1977.
- Kalu, Ogbu U., « Church Presence in Africa : A Historical Analysis of the Evangelization Process », dans *African Theology En Route*, Kofi Appiah-Kubi et Sergio Torres (éd.), New York, Orbis, 1977.
- Cheikh Hamidou Kane, *L'aventure ambiguë*, Paris, Julliard, 1961.
- Mohamadou K. Kane, *Roman africain et traditions*, Dakar, Nouvelles Éditions africaines, 1982.
- Vingi Gudumbagana Kangafu, *Discours sur l'authenticité : essai sur la problématique idéologique du « Recours à l'authenticité »*, Kinshasa, Presses africaines, 1973.
- Thomas Kanza, *Le Congo à la veille de son indépendance*, Bruxelles, Les Amis de Présence Africaine, 1959a.
- *Propos d'un Congolais naïf*, Bruxelles, Les Amis de Présence Africaine, 1959b.
- Stefano Kaoze, « La psychologie des Bantu », *Revue congolaise*, vol. 1, 1910, p. 410-12 (*La psychologie des Bantu et quelques lettres*, reproduction anastatique par A. J. Smet, Kinshasa, Faculté de théologie catholique, 1979).

- Anicet Kashamura, *Famille, sexualité et culture*, Paris, Payot, 1973.
- Lufunda Kaumba, *Dimensions de l'identité : Approche phénoménologique de l'univers romanesque de Mudimbe*, Louvain-la-Neuve, thèse de doctorat non publiée, 1986.
- Kenneth Kaunda, *A Humanist in Africa : Letters to Colin M. Morris*, Londres, Longmans, 1966.
- Arthur Schopenhauer Keller, Oliver James Lissitzyn et Frederick Justin Mann, *Creation of Rights of Sovereignty Through Symbolic Acts, 1400-1800*, New York, Columbia University Press, 1938.
- Jomo Kenyatta, *Facing Mount Kenya*, Londres, Secker and Warburg, nouvelle édition, 1962.
- Lilyan Kesteloot, *Les écrivains noirs de langue française : naissance d'une littérature*, Bruxelles, Institut de sociologie, 1965.
- *Négritude et situation coloniale*, Yaoundé, Clé, 1968.
- David Killingray, *A plague of Europeans Westerners in Africa Since the Fifteenth Century*, Harmondsworth, Penguin Education, 1973.
- Iyay Kimoni, *Destin de la littérature négro-africaine ou problématique d'une culture*, Kinshasa, Presses universitaires du Zaïre, 1975.
- Masala Kinanga, « L'archéologie foucaldienne. Une méthode d'analyse du discours », dans *Langage et philosophie*, Kinshasa, Faculté de théologie catholique, 1981, p. 239-253.
- Mary Henrietta Kingsley, *Travels in West Africa : Congo Français, Corisco and Cameroons*, Londres, Frank Cass & Co. Ltd, 1965 (*Une odyssée africaine*, Paris, Phébus, 1992, 432 pages).
- Jean Kinyongo, *Origine et signification du nom divin Yahvé à la lumière de récents travaux et de traditions sémitico-bibliques*, Bonn, Bonner Biblische Beiträge, 1970.
- *L'être manifesté. Méditation philosophique sur l'affirmation de soi, la participation et l'authenticité au Zaïre*, Lubumbashi, Synthèse, 1973.
- « Essai sur la fondation épistémologique d'une philosophie herméneutique en Afrique : le cas de la discursivité », *Présence Africaine*, n° 109, 1979, p. 12-26.

- « La philosophie africaine et son histoire », *Les Études philosophiques*, vol. 4, 1982, p. 407-18.
- Joseph Ki-Zerbo, *Histoire de l'Afrique d'hier à demain*, Paris, Hatier, 1972.
- « De l'Afrique ustensile à l'Afrique partenaire », dans *Africa's Dependence and the Remedies*, V.-Y. Mudimbe, (éd.), Paris, Berger-Levrault, 1980.
- Niamkey Koffi, « L'impensé de Towa et de Hountondji », article présenté au séminaire international de philosophie africaine, *Le Korè, revue ivoirienne de philosophie et de culture*, n° 1, janvier-mars 1976.
- « Les modes d'existence matérielle de la philosophie et la question de la philosophie africaine », *Le Korè*, n° 5, 6, 7, et 8, 1977.
- Niamkey Koffi et Abdou Touré, « Controverses sur l'existence d'une philosophie africaine », dans *African Philosophy* (Philosophie africaine), Claude Sumner (éd.), Addis-Ababa, Chamber Printing House, 1980.
- Ambroise Kom, *Dictionnaire des œuvres littéraires négro-africaines de langue française des origines à 1978*, Sherbrooke, Éditions Naaman, 1983.
- Alexandre Koyré, *Metaphysics and Measurement : Essays in Scientific Revolution*, Londres, Chapman & Hall, 1968.
- Lawrence Krader, « The Works of Marx and Engels in Ethnology Compared », *International Review of Social History*, vol. 18, n° 2, 1973.
- Hans-Joachim Kunst, *L'Africain dans l'art européen*, Cologne, Dumont Presse, 1967.
- Jean Ladrière, préface de *Métaphore et métonymie dans les symboles parémiologiques : l'intersubjectivité dans les proverbes tetela*, Oleko Nkombe, Kinshasa, Faculté de théologie catholique, 1979.
- Issiaka Prosper Lalèyê, *La conception de la personne dans la pensée traditionnelle yoruba*, Berne, Lang, 1970.
- *La philosophie ? Pourquoi en Afrique ? Une phénoménologie de la question*, Berne, Lang, 1975.

- « Philosophie et réalités africaines », *Langage et philosophie*, Kinshasa, Faculté de théologie catholique, 1981.
- « La philosophie, l'Afrique et les philosophes africains. Triple malentendu ou possibilité d'une collaboration féconde? », *Présence Africaine*, n° 123, 1982, p. 42-62.
- William L Langer, *The Diplomacy of Imperialism 1890-1902*, New York, Alfred A. Knopf, 1951.
- Abdallah Laroui, *L'idéologie arabe contemporaine*, Paris, Maspero, 1967.
- Serge Latouche, « L'impérialisme précède le développement du capitalisme », *Les Temps modernes*, n° 434, 1982, p. 515-38.
- Jean Laude, *Les arts de l'Afrique noire*, Paris, Chêne, 1979.
- René Laurentin, « Données statistiques sur les chrétiens en Afrique », *Concilium*, n° 126, 1977.
- Edmund Ronald Leach, « Frazer and Malinowski », *Encounter*, n° 25, 1965, p. 24-26.
- « La Genèse comme mythe », dans *L'unité de l'homme*, traduit de l'anglais par Andrée Lyotard-May, Paris, Gallimard, 1980.
- Gérard Leclerc, *Anthropologie et colonialisme*, Paris, Fayard, 1972.
- Colin Legum, *Bandung, Cairo, Accra*, Londres, The African Bureau, 1958.
- Michel Leiris, *L'Afrique fantôme*, Paris, Gallimard, 1934.
- Hubert de Leusse, *Afrique et Occident. Heurs et malheurs d'une rencontre, les romanciers du pays noir*, Paris, Orante, 1971.
- Elsy Leuzinger, *Afrique. L'art des peuples noirs*, Paris, Albin Michel, 1962.
- Victor T. Levine, « Political Cultural Schizophrenia in Francophone Africa », dans *Africa and the West*, R. Bjornson et I. J. Mowoe (éd.), New York, Greenwood Press, 1986.
- Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, Paris, Plon, 1955.
- *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958.

- *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.
- *Le cru et le cuit, Mythologique I*, Paris, Plon, 1964.
- *Du miel aux cendres, Mythologiques II*, Paris, Plon, 1966.
- *L'origine des manières de table, Mythologiques III*, Paris, Plon, 1968.
- *L'homme nu*, Paris, Plon, 1971.
- *Anthropologie structurale II*, Paris, Plon, 1973.
- Lucien Lévy-Bruhl, *Les carnets de Lucien Lévy-Bruhl*, Paris, Presses universitaires de France, 1949.
- *L'âme primitive*, Paris, Presses universitaires de France, 1963 (1927).
- Godfrey Lienhardt, *Divinity and Experience : The Religion of the Dinka*, Oxford, Oxford University Press, 1961.
- Pascal Lissouba, *Conscience du développement et démocratie*, Dakar-Abidjan, Nouvelles Éditions africaines, 1976.
- Enno Littman, *Philosophi abessini*, Louvain, Peeters Publishers, 1904.
- Michael F. Lofchie, « Political Theory and African Politics », *Journal of Modern African Studies*, vol. 6, 1968.
- Longandjo Lokadi, *Différence entre la généralité II du matérialisme dialectique et la généralité II du matérialisme historique. Contribution à la critique de l'épistémologie althussérienne*, thèse de doctorat, Lubumbashi, Faculté des lettres, 1979.
- Ivan D. London, « Convergent and Divergent Amplification and its Meaning for Social Science », *Psychological Reports*, n° 41, 1977.
- François-Marie Lufuluabo, *Vers une théodicée bantu*, Tournai, Louvain, 1962.
- *Orientation préchrétienne de la conception bantu de l'être*, Léopoldville, Centre d'études pastorales, 1964a.
- *La notion luba-bantu de l'être*, Tournai, Casterman, 1964b.
- « Perspective théologique bantu et théologie scholastique », *Malines*, n° 4, 1966.

- Flora Louisa Shaw (par la suite Lady Lugard), *A tropical dependency*, Londres, James Nisbet & Co. Nisbet, 1905.
- *The Dual Mandate in British Tropical Africa*, Londres, Cass, 1965.
- Patrice Lumumba, *Le Congo, terre d'avenir, est-il menacé ?*, Bruxelles, Office de publicité, 1963.
- Abdoulaye Ly, *Les masses africaines et l'actuelle condition humaine*, Paris, Présence Africaine, 1956.
- Hollis Ralph Lynch, Edward Wilmot Blyden : *Pan-Negro Patriot 1832-1912*, Londres, Oxford University Press, 1967.
- *Selected Letters of Edward Wilmot Blyden*, New York, KTO Press, 1978.
- Charles H. Lyons, *To Wash an Aethiop White*, New York, Teachers College Press, 1975.
- Wyatt MacGaffey, « African Ideology and Belief : A Survey », *African Studies Review*, vol. 24, n° 2/3, 1981.
- Archie Mafeje, « The Problem of Anthropology in Historical Perspective : An Inquiry into the Growth of the Social Sciences », *Canadian Journal of African Studies*, vol. 10, n° 2, 1976.
- Bernard Makhosezwe Magubane, « Crisis in African Sociology », *East African Journal*, vol. 5, n° 12, 1968.
- Lucy Mair, *Primitive Government*, Gloucester, Peter Smith, 1975.
- André Makarakiza, *La dialectique des Barundi*, Bruxelles, Académie royale des sciences coloniales, 1959.
- Malanda Dem, *La mentalité africaine et l'avenir de la science*, Kisangani, Éditions du Base, 1977a.
- *Science et psychologie*, Kisangani, Éditions du Base, 1977b.
- Bronislaw Malinowski *et al.*, *Methods of Study of Culture Contact in Africa*, Oxford, Oxford University Press, 1965 (1938).
- Edward Wilfrid Nassau Malloys, *The Mystery of the Great Zimbabwe : A New Solution*, New York, W. W. Norton, 1984.

- Joseph-Albert Malula, *L'Église de Dieu qui est à Kinshasa vous parle*, Kinshasa, Saint Paul, 1976.
- « Inaugural Address », dans *Cahiers des religions africaine*, vol. 11, n° 21-22, 1977.
- José Martins Vaz, *Filosofia tradicional dos Cabindas*, 2 vols., Lisbonne, Agencia Geral do Ultramar, 1970.
- Marl Marx, *Pre-Capitalist Economic Formations*, New York, International Publishers, 1975 (*Sur les sociétés précapitalistes, textes choisis de Marx, Engels, Lénine*, Paris, Éditions sociales, 1973).
- Ma Mpolo Masamba, *La libération des envoûtés*, Yaoundé, Clé, 1976.
- David A Mataczynski, *A Re-examination of the Jamaa : « Thick Description »*, Bruxelles, Les Cahiers du CEDAF (Centre d'étude et de documentation africaines), 1986.
- Henri Maurier, « Métholodogie de la philosophie africaine », *Cultures et développement*, vol. 6, 1974.
- *Philosophie de l'Afrique noire*, Saint-Augustin, Anthropos (Studia Instituti), vol. 27, 1976.
- Ali Al'amin Mazrui, *A World Culture and the Black Experience*, Seattle, University of Washington Press, 1974.
- Ali Al'amin Mazrui et Michael Tidy, *Nationalism and New States in Africa : From about 1935 to the Present*, Londres, Heinemann, 1984.
- Joseph Samuel Mbiti, *African Religions and Philosophy*, New York, Anchor, 1970.
- Joseph Samuel Mbiti, *New Testament Eschatology in an African Background*, Oxford, Oxford University Press, 1971.
- Nsomi Lobwanabi Mbuze, *Révolution et humanisme*, Kinshasa, Presses Africaines, 1974.
- *Aux sources d'une révolution*, Kinshasa, Presses Africaines, 1977.
- Malcolm J. McVeigh, *God in Africa*, Boston, Stark, 1974.
- « La notion de religion dans les théologies chrétiennes africaines », *Concilium*, vol. 156, 1980, p. 91.

- Ronald L. Meek, *Social Science and the Ignoble Savage*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976.
- Paul de Meester de Ravestein, *Où va l'Église d'Afrique ?*, Paris, Cerf, 1980a.
- *L'Église d'Afrique*, Lubumbashi, éditions Saint Paul, 1980b.
- Claude Meillassoux, *Anthropologie économique des Gouro de la Côte d'Ivoire*, Paris, Mouton, 1964.
- *L'esclavage dans l'Afrique précoloniale*, Paris, Maspero, 1974.
- *Femmes, greniers et capitaux*, Paris, Maspero, 1975.
- Thomas Melone, *De la négritude dans la littérature négro-africaine*, Paris, Présence Africaine, 1962.
- Harris Memel-Fotê, « Rapport sur la civilisation animiste », *colloque sur les religions*, Paris, Présence Africaine, 1962, p. 31-58.
- « De la paix perpétuelle dans la philosophie pratique des Africains », *Présence Africaine*, n° 55, 1965, p. 15-31.
- Albert Memmi, *Portrait du colonisé, précédé du portrait du colonisateur*, Paris, Pauvert, 1966.
- Raymond Michelet, « African Empires and Civilisations », dans *Negro Anthology*, Nancy Cunard (éd.), Londres, Wishart and Company, 1934.
- John Middleton, *Lugbara Religion : Ritual and Authority among an East African People*, Londres, New York, Toronto, Oxford University Press, 1960.
- *Myth and Cosmos*, Austin, University of Texas Press, 1980 (1967).
- John-Stuart Mill, *Principes d'économie politique*, Léon Roquet, 1894.
- Christopher L. Miller, *Black Darkness : Africanist Discourse in French*, Chicago, University of Chicago Press, 1985.
- Wolfgang Justin Mommsen, *Theories of Imperialism*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1983.
- Laurent Monsengwo Pasinya, *La notion de nomos dans le Pentateuque grec*, Rome, Biblical Institute Press, 1973.

- Vincent Monteil, *L'islam noir*, Paris, Seuil, 1964.
- Barrington Moore, *Political Power and Social Theory*, Cambridge, Harvard University Press, 1958.
- Albert G. Mosley, « The Metaphysics of Magic », *Second Order*, vol. 7, n° 1 et 2, 1978.
- Bernard Mouralis, « Mudimbe et le savoir ethnologique », *L'Afrique littéraire et artistique*, vol. 58, n° 1, 1981, p. 112-125.
- « V.-Y. Mudimbe et l'odeur du pouvoir », *Politique africaine*, n° 13, 1984a.
- *Littérature et développement*, Paris, Silex/ACCT, 1984b.
- Laurent Mpongo, *Pour une anthropologie chrétienne du mariage au Congo*, Kinshasa, Centre d'études pastorales, 1968.
- Thomas Mpoyi-Buatu, « V.-Y. Mudimbe ou le rêve du promontoire et le blocage dans l'ascenseur. Sur *L'écart* », *Peuples noirs, peuples africains*, n° 33, 1983.
- Célestin Mubengayi Lwakale, *Initiation africaine et initiation chrétienne*, Kinshasa, Centre d'études pastorales, 1966.
- Vumbi-Yoka/Valentin-Yves Mudimbe, *L'autre face du royaume, une introduction à la critique des langages en folie*, Lausanne, L'âge d'homme, 1973.
- « Entretien avec Monseigneur Tshibangu Tshishiku », *Recherche, pédagogie et culture*, vol. 6, n° 32, 1977, p. 16-19.
- *Africa's Dependence and the Remedies*, Paris, Berger-Levrault, 1980.
- « Le chant d'un Africain sous les Antonins : lecture du *Peruigilum Veneris* », dans *Roma et Africa : Acta Omnium Gentium ac Nationum Conventus Latinus Litteris Linguaeque Fovendis*, Rome, l'Erma di Bretschneider, 1979.
- *Visage de la philosophie et de la théologie contemporaines au Zaïre*, Bruxelles, Cedaf, 1981a.
- « Signes thérapeutiques et prose de la vie en Afrique noire », *Social Sciences and Medicine*, Part. B, *Medical anthropology*, vol. 15, n° 3, 1981b.

- « La pensée africaine contemporaine 1954-1980. Répertoire chronologique des ouvrages de langue française », *Recherche, pédagogie et culture*, vol. 56, n° 9, 1982a, p. 68-73.
- *L'odeur du Père. Essai sur des limites de la science et de la vie en Afrique noire*, Paris, Présence Africaine, 1982b.
- « In Memoriam : Alexis Kagame (1912-1980) », *Recherche, pédagogie et culture*, vol. 9, n° 56, Paris, Audecam, 1982c, p. 74-78.
- « An African Criticism of Christianity », dans *Genève-Afrique* (Genève), vol. 21, n° 2, 1983a, p. 91-100.
- « African Philosophy as an Ideological Practice : The Case of French-Speaking Africa », *African Studies Review*, vol. 26, n° 3-4, 1983b.
- Elisabeth Mudimbe-Boyi, *Testi e Immagini. La Missione del « Congo » nelle Relazioni dei Missionari Cappucini Italiani 1645-1700*, thèse de doctorat, Lubumbashi, 1977.
- Edmond Mujynya, *L'homme dans l'univers des Bantu*, Lubumbashi, Presses universitaires du Zaïre, 1972.
- Vincent Mulago, *L'union vitale bantu chez les Bashi, les Banyarwanda et les Barundi face à l'unité vitale ecclésiale*, thèse de doctorat. Rome, Propaganda, 1955.
- « La théologie et ses responsabilités », *Présence Africaine*, n° 27-28, 1959/4, p. 188-205.
- *Un visage africain du christianisme*, Paris, Présence Africaine, 1965.
- *La religion traditionnelle des Bantu et leur vision du monde*, Kinshasa, Presses universitaires du Zaïre, 1973.
- « Évangélisation et Authenticité », *Aspects du catholicisme au Zaïre*, Kinshasa, Faculté de théologie catholique, 1981.
- George Peter Murdock, *Africa : Its Peoples and Their Culture History*, New York, McGraw-Hill, 1959.
- Gwinyai H. Muzorewa, *The Origins and Development of African Theology*, New York, Orbis, 1985.

- Bernardin Muzungu, *Le Dieu de nos pères*, Bujumbura, Presses Lavigerie, 1974.
- Engelbert Mveng, *L'art d'Afrique noire. Liturgie et langage religieux*, Paris, Marne, 1965.
- *Les sources grecques de l'histoire négro-africaine*, Paris, Présence Africaine, 1972.
- « De la sous-mission à la succession » dans *Civilisation noire et Église catholique, colloque d'Abidjan, 12-17 septembre 1977*, Paris/Abidjan/Dakar, Présence Africaine, 1978.
- « Récents développements de la théologie africaine », *Bulletin de théologie africaine*, vol. 5, n° 9, 1983.
- Alassane N'Daw, « Peut-on parler d'une pensée africaine ? », *Présence Africaine*, vol. 2, n°58, 1966, p. 32-46.
- *La pensée africaine. Recherches sur les fondements de la pensée négro-africaine*, Dakar, Nouvelles Éditions africaines, 1983.
- Otonti Nduka, « African Traditional Systems of Thought and Their Implications for Nigeria's Education », *Second Order*, vol. 3, n° 1, 1974.
- Ngimbi-Nseka, « Théologie et anthropologie transcendantale », *Revue africaine de théologie*, vol. 3, n° 5, 1979.
- Mushete Alphonse Ngindu, « La Quatrième Semaine théologique de Kinshasa et la problématique d'une théologie africaine », *La Revue du clergé africain*, vol. 2, n° 4, 1968.
- Mushete Alphonse Ngindu, *Le problème de la connaissance religieuse d'après Lucien Laberthonnière*, Kinshasa, Faculté de théologie catholique, 1978.
- « La théologie africaine. De la polémique à l'irénisme critique », *Bulletin de théologie Africaine*, vol. 1 n° 1, 1979.
- *The Mission of the Church Today*, Kinshasa, Saint Paul, 1984.
- Binda Ngoma, « Pour une orientation authentique de la philosophie en Afrique : l'herméneutique », *Zaire-Afrique*, n° 113, 1975.

- « La récusation de la philosophie par la société africaine », *Mélanges de philosophie africaine*, vol. 3, p. 85-100, Kinshasa, Faculté de théologie catholique, 1978.
- Marien Ngouabi, *Vers la construction d'une société socialiste en Afrique*, Paris, Présence Africaine, 1975.
- Alphonse Nguvulu-Lubunda, *L'humanisme négro-africain face au développement*, Kinshasa, Okapi, 1971.
- Ebénézer Njoh-Mouellé, *De la médiocrité à l'excellence*, Yaoundé, Clé, 1970a.
- *Jalons. Recherches d'une mentalité neuve*, Yaoundé, Clé, 1970b.
- *Jalons II. L'africanisme aujourd'hui*, Yaoundé, Clé, 1975.
- Oleko Nkombe, « Méthode et point de départ en philosophie africaine : authenticité et libération », *La Philosophie africaine*, Kinshasa, Faculté de théologie Catholique, 1977.
- « Essai de sémiotique formelle : les rapports différentiel », *Mélanges de philosophie africaine*, vol. 3, p. 131-48, Kinshasa, Faculté de théologie catholique, 1978a.
- « Sagesse africaine et libération », *Philosophie et Libération*, Kinshasa, Faculté de théologie catholique, 1978b.
- *Métaphore et métonymie dans les symboles parémiologiques : l'intersubjectivité dans les proverbes tetela*, Kinshasa, Faculté de théologie catholique, 1979.
- Oleko Nkombe et Alfons Josef Smet, « Panorama de la philosophie africaine contemporaine », *Mélanges de philosophie africaine*, vol. 3, p. 263-82, Kinshasa, Faculté de théologie catholique, 1978.
- Kwame Nkrumah, Ghana. *The Autobiography of Kwame Nkrumah*, Londres, Thomas Nelson, 1957.
- *I Speak of Freedom*, Londres, Heinemann, 1961.
- *Towards Colonial Freedom*, Londres, Heinemann, 1962.
- *Africa Must Unite*, Londres, Heinemann, 1963.
- *Neo-Colonialism : The Last Stage of Imperialism*, Londres, Heinemann, 1965.

- *Consciencism*, Londres, Panaf Books, 1970.
- Almut Nordmann-Seiler, *La littérature néo-africaine*, Paris, Presses universitaires de France, 1976.
- Dominique Nothomb, *Un humanisme africain*, Bruxelles, Lumen Vitae, 1965.
- Kita Nsoki, *Problématique de la théologie africaine. Dix ans de débats 1960-1970*, thèse non publiée, université de Louvain, 1973.
- Joseph Ntedika, *L'évolution de la doctrine du purgatoire chez saint Augustin*, Paris, Études augustiniennes, 1966.
- *L'évocation de l'au-delà dans la prière des morts. Étude de patristique et de liturgie latines*, LouvainParis, Béatrice-Nauwelaerts, 1971.
- « Les responsabilités du département de philosophie et religions africaines de la Faculté de théologie », *La Philosophie africaine*, n° 1, p. 9-20, Kinshasa, Faculté de théologie catholique, 1977.
- « La théologie africaine. Bibliographie sélective », *Revue africaine de théologie*, n° 2, 3, 4 et 6, 1977-1979.
- Emmanuel Ntezimana, Eike Haberland *et al.*, « Dossier : Alexis Kagame », *Dialogue* (Kigali), n° 102, 1984, p. 19-81.
- Charles Nyamiti, « New Theological Approach and New Vision of the Church in Africa », *Revue africaine de théologie*, vol. 2, n° 3, 1978, p.33-53.
- Jean Adalbert Nyeme Tese, *Munga. Éthique en milieu africain. Gentilisme et christianisme*, Ingenbohl, imprimerie du P. Théodose, 1975.
- Julius Kambarage Nyerere, *Freedom and Unity*, Oxford, Oxford University Press, 1967.
- *Ujamaa : Essays on Socialism*, Londres, Oxford University Press, 1968a.
- *Freedom and Socialism*, Oxford, Oxford University Press, 1968b.
- *Freedom and Development*, Oxford, Oxford University Press, 1973.

- Alaziambina Gikila Nzege, *Intelligence et guerre. Essai sur la philosophie politique de H. Bergson*, thèse de doctorat, Lubumbashi, Faculté des lettres, 1980.
- Luftatchy N'Zembele, « L'avenir d'une dérision : l'ordre du discours africain », *Peuples noirs, peuples africains*, n° 31, 1983.
- Christine Obbo, *African Women : Their Struggle for Economic Independence*, Londres, Zed Press, 1980.
- Théophile Obenga, *L'Afrique dans L'Antiquité*, Paris, Présence Africaine, 1973.
- *Pour une nouvelle histoire*, Paris, Présence Africaine, 1980.
- Henry Odera Oruka, « Mythologies as African Philosophy », *East African Journal*, vol. 9, n° 10, 1972.
- *Philosophy and Cultures*, Nairobi, Bookwise Limited, 1983.
- Mercy Amba Oduyoye, *Hearing and Knowing. Theological Reflections on Christianity in Africa*, New York, Orbis, 1986.
- Patrick E. Ofori, *Black African Traditional Religions and Philosophy : A Select Survey of the Sources from the Earliest Times to 1974*, Nendeln, Kto Press, 1977.
- John Ogilby, *Africa : Being an Accurate Description of the Regions of Aegypt, Barbary, Lybia, and Billedulgerid, the Land of the Negroes, Guinea, Aethiopia and the Abyssines*, Londres, Thomas Johnson, 1670.
- Betwell Allan Ogot, *History of the Southern Luo, Migration and Settlement : 1500-1900*, vol. 1, Nairobi, East African Publishing House, 1967.
- Theophilus Okere, *Can There Be an African Philosophy ? A Hermeneutical Investigation with Special Reference to Ibgo Culture*, thèse de doctorat, université de Louvain, 1971.
- « The Assumptions of African Values as Christian Values », *Civilisation noire et église catholique*, Paris, Présence Africaine, 1983.
- *African Philosophy*, Washington, D. C., University Press of America, 1983.

- Okonda Okolo, *Tradition et destin. Essai sur la philosophie herméneutique de P. Ricoeur, M. Heidegger et H. G. Gadamer*, thèse de doctorat, Lumbumbashi, Faculté des lettres, 1979.
- « Tradition et destin : horizons d'une herméneutique philosophique africaine », *Présence Africaine*, vol. 2, n° 114, 1980.
- Marx Okonji, « The Decolonization of the Social Sciences in Africa and Traditional African Psychology », *Thought and Practice Journal : The Journal of the Philosophical Association of Kenya*, vol. 2, n° 2, 1975.
- Bridget O'Laughlin, « Marxist Approaches in Anthropology », *Annual Review of Anthropology*, vol. 4, 1975, p. 341-70.
- Roland Oliver, *How Christian is Africa ?*, Londres, Highway Press, 1956.
- Jonathan Lucas Olumide, *The Religion of the Yorubas*, Lagos, C. M. S. Bookshop, 1948.
- André Ombredane, *L'exploration de la mentalité des Noirs*, Paris, Presses universitaires de France, 1969.
- Patrick O'Meara et Gwendolen Margaret Carter, *African Independence : The First Twenty-Five Years*, Bloomington, Indiana University Press, 1985 (1963).
- J. Akinyele Omoyajow, *Diversity and Unity : The Development and Expansion of the Cherubim and Seraphim Church in Nigeria*, New York, University Press of America, 1984.
- Innocent C. Onyewuenyi, « A Philosophical Reappraisal of African Belief in Reincarnation », *Présence Africaine*, n° 123, 1982.
- José Ortega y Gasset, *An Interpretation of Universal History*, New York, Norton, 1973 (*Una interpretación de la historia universal. En torno a Toynbee*, publié en 1960, écrit en 1948).
- Marie-Cécile et Edmond Ortigues, *Œdipe africain*, Paris, Plon, 1966.
- Maxwell Owusu, *Uses and Abuses of Political Power*, Chicago, University of Chicago Press, 1970.
- « The Ethnography of Africa : The Usefulness of the Useless », *American Anthropologist*, vol. 80, n° 2, 1978, p. 310-334.

- George Padmore, *Panafricanism or Communism*, New York, Doubleday, 1971.
- Geoffrey Parrinder, *Divinity and Experience*, Londres, Hutchinson's University Library, 1954.
- *Witchcraft*, Londres, Penguin, 1958.
- Okot p'Bitek, *African Religions in Western Scholarship*, Nairobi, East African Literature Bureau, 1970.
- *Religion of the Central Luo, Nairobi*, East African Literature Bureau, 1971.
- *Africa's Cultural Revolution*, Nairobi, Macmillan, 1973.
- Yves Person, *Samori*, 3 vol., Dakar, Institut fondamental d'Afrique noire, 1968-1975.
- Jean Pirotte, *Périodiques missionnaires belges d'expression française. Reflets de cinquante années d'évolution d'une mentalité*, Louvain, Publications universitaires, 1973.
- Jean-Claude Pomonti, *L'Afrique trahie*, Paris, Hachette, 1979.
- Karl Popper, *Misère de l'historicisme*, traduit de l'anglais par Hervé Rousseau, Paris, Plon, 1956.
- Roland Portères, « Vieilles agricultures de l'Afrique intertropicale. Centres d'origine et de diversification variétale primaire et berceaux d'agriculture antérieurs au xvi^e siècle », *Agronomie tropicale*, n° 9-10, p. 489-507.
- « Berceaux agricoles primaires sur le continent africain », *Journal of African history*, vol. 3, n° 2, 1962, p. 195-210.
- François Pouillon (éd.), *L'anthropologie économique : courants et problèmes*, Paris, Maspero, 1976.
- Erica Powell, *Private Secretary (Female)/Gold Coast*, New York, St. Martin's Press, 1984.
- Vernon Pratt « Haunted Universes », *Second Order*, vol. 1, n° 1, 1972.
- Des prêtres noirs s'interrogent*, Paris, Éditions du Cerf, 1957.

- Jacques Rabemananjara, « Alioune Diop, le cénobite de la culture noire », *Hommage à Alioune Diop, fondateur de Présence Africaine*, Rome, Éditions des Amis de Présence Africaine, 1977.
- Paul Radin, *Primitive Man as Philosopher*, New York-Londres, Appleton, 1927.
- Rémi Ralibera, « Théologien-prêtre africain et le développement de la culture africaine », *Présence Africaine*, n° 27-28, 1959.
- David Randall-MacIver, *Medieval Rhodesia*, Londres, Macmillan, 1906.
- Terence O. Ranger, *Revolt in Southern Rhodesia, 1896-97 : A Study in African Resistance*, Londres, Heineman, 1967.
- *The African Churches of Tanzania*, Nairobi : East African Publishing House, 1969.
- « Religious Movements and Politics in Sub-Saharan Africa », *Review Essay for the SSRC/ACLS Joint Committee on African Studies*, ASA annual meeting, New Orleans, 1985.
- Terence O. Ranger et Isaria N. Kimambo (éd.), *The Historical Study of African Religion*, Londres, Heinemann, 1972.
- Charles A. Reed, *Origins of Agriculture*, La Haye, Mouton, 1977.
- Rencontres internationales de Bouaké, *Tradition et modernisme en Afrique noire*, Paris, Seuil, 1965.
- *Les religions africaines traditionnelles*, Paris, Seuil, 1965.
- Pierre-Philippe Rey, « The Lineage Mode of Production (Le mode de production lignager) », *Critique of Anthropology*, vol. 3, p. 2779, 1966.
- *Colonialisme, néo-colonialisme et transition au capitalisme. Exemple de la « comilog » au Congo-Brazzaville*, Paris, Maspero, 1971.
- *Les alliances de classes*, Paris, Maspero, 1973.
- Paul Ricoeur, *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1955.
- *Le conflit des interprétations : essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969.

- *The Reality of the Historical Past*, Milwaukee, Marquette University Press, 1984.
- Paul Reisman, « The Person and the Life Cycle : African Social Life and Thought », *Review Essay for the SSRC/ACLS Joint Committee on African Studies*, ASA annual meeting, New Orleans, 1985.
- Peter J. Rigby, *Cattle and Kinship among the Gogo*, Ithaca, Cornell University Press, 1969.
- *Persistent Pastoralists : Nomadic Societies in Transition*, Londres, Zed, 1985.
- Ronald Edward Robinson, Alice Denny et John Gallagher, *Africa and the Victorians : The Climax of Imperialism in the Dark Continent*, New York, St. Martin's Press, 1961.
- Firmin M. Rodegem, *Sagesse kirundi*, Tervuren, musée royal de l'Afrique centrale, 1961.
- *Anthologie rundi*, Paris, Armand Colin, 1973.
- Walter Rodney, *How Europe Underdeveloped Africa*, Washington, D. C., Howard University Press, 1981.
- Giovanni Francesco Romano, *Breve Relatione del successo della Missione de Frati Minori Cappuccini del Serafico P.S. Francesco al Regno del Congo*, Roma, Sacra Congregazione de Propaganda Fide, 1648.
- Marc Rombaut, *La parole noire*, Paris, Éditions Saint-Germain-des-Prés, 1976.
- *Nouvelle poésie négro-africaine*, Paris, Éditions Saint-Germain-des-Prés, 1976.
- Robert I. Rotberg, *Africa and its Explorers : Motives, Methods and Impact*, Cambridge, Harvard University Press, 1970.
- E. A. Ruch, « Is There an African Philosophy ? » *Second Order*, vol. 3, n° 2, 1974.
- Ignacy Sachs, *La découverte du Tiers-Monde*, Paris, Flammarion, 1971.
- Carl Sagan, *Broca's Brain : Reflections on the Romance of Science*, New York, Ballantine Books, 1983.

- Marshall David Sahlins, *Au cœur des sociétés : raison utilitaire et raison culturelle*, traduit de l'anglais par Sylvie Fainzang, Paris, Gallimard, 1980.
- Edward Saïd, *L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, [*Orientalism*, 1978], traduction de Catherine Malamoud, Paris, Seuil, 1980.
- Edith R. Sanders, « The Hamitic Hypothesis : Its Origin and Functions in Time Perspective », *Journal of African History*, vol. 10, n° 4, 1969.
- Lamin O. Sanneh, *West African Christianity : The Religious Impact*, New York, Orbis, 1983.
- Albert Sarraut, *La mise en valeur des colonies françaises*, Paris, Payot, 1923.
- Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1943.
- *Situations II, Qu'est-ce que la littérature ?*, Paris, Gallimard, 1948.
- *Situations III, Orphée noir*, Paris, Gallimard, 1949
- *Situations V*, Paris, Gallimard, 1953.
- *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1960.
- John Saul, « Nationalism, Socialism and Tanzanian History » dans *African Social Studies*, P. C. W. Gutkind et P. Waterman (éd.), New York, Monthly Review Press, 1977.
- Paul Schebesta, *Le sens religieux des primitifs*, Paris, Marne, 1963.
- Harold Scheub, *Bibliography of African Oral Narratives*, Madison, University of Wisconsin Press, 1971.
- *African Oral Narratives, Proverbs, Riddles, Poetry and Song*, Boston Hall, 1977.
- Harold Scheub, « A Review of African Oral Traditions and Literature », *African Studies Review*, vol. 26, n° 23, 1985.
- Robert Schilling, *La veillée de Vénus (Peruigilium Veneris)*, texte établi et traduit, Paris, Les Belles Lettres, 1944.
- Mineke Schipper-De Leeuw, *Le Blanc vu d'Afrique*, Yaoundé, Clé, 1973.

- Johannes Schmidt, *Die Verwandtschaftsverhältnisse der indogermanischen Sprachen*, Weimar, H. Böhlau, 1872.
- Wilhelm Schmidt, *The Origin and Growth of Religion*, Londres, Methuen & Co, 1931.
- *Der Ursprung der Gottesidee*, Munster, Aschendorff, 1933-49 (1912-55, 12 vols).
- Bob Scholte, « Cultural Anthropology and the Paradigm Concept : A Brief History of their Recent Convergence », dans *Functions and Uses of Disciplinary Histories*, L. Graham, W. Lepenies et P. Weingart (éd.), Dordrecht-Boston, D. Reidel, 1983.
- Joseph Aloïs Schumpeter, *Impérialisme et classes sociales*, traduction de Suzanne de Segonzac et Pierre Bresson, revue par Jean-Claude Passeron, Paris, Flammarion, 1984.
- Alf Schwarz, *Colonialistes, africanistes et Africains*, Montréal, Nouvelle Optique, 1979.
- *Les faux prophètes de l'Afrique, ou l'afr(eu)canisme*, Québec, Les Presses de l'université Laval, 1980.
- Lucien Sebag, *Marxisme et structuralisme*, Paris, Payot, 1964.
- Ann Willcox Seidman, *The Roots of Crisis in Southern Africa*, Trenton, Africa World Press, 1985.
- Alioune Sène, *Sur le chemin de la négritude*, Le Caire, imprimerie catholique de Beyrouth, 1966.
- Léopold Sédar Senghor, *Nation et voie africaine du socialisme*, Paris, Présence Africaine, 1961.
- *Pierre Teilhard de Chardin et la politique africaine*, Paris, Seuil, 1962.
- *Liberté 1 : négritude et humanisme*, Paris, Seuil, 1964.
- *Négritude, arabisme et francité*, Beyrouth, Dar Al Kitab Al Lubnani, 1967a.
- *Les fondements de l'africanité ou négritude et arabité*, Paris, Présence Africaine, 1967b.

- *Liberté II : nation et voie africaine du socialisme*, Paris, Seuil, 1971.
- « Pourquoi une idéologie négro-africaine ? », *Présence Africaine*, n° 82, p. 11-38.
- *Pour une relecture africaine de Marx et d'Engels*, Dakar-Abidjan, Nouvelles Éditions africaines, 1976a.
- « Authenticité et négritude », *Zaire-Afrique*, n° 102, 1976b, p. 81-86.
- *Liberté III : négritude et civilisation de l'universel*, Paris, Seuil, 1977.
- *Liberté IV : socialisme et planification*, Paris, Seuil, 1983.
- Gabriel Mabeleng Setiloane, *Image of God Among the Sotho-Tswana*, Rotterdam, Balkema, 1976.
- « Where are we in African Theology? », dans *African Theology En Route : Papers from the Pan African Conference of Third World Theologians, December 17-23, Accra, Ghana*, Kofi Appiah-Kubi et Sergio Torres (éd.), New York, Orbis, 1977, p. 59-65.
- Timothy M. Shaw, *Towards a Political Economy for Africa. The Dialectics of Dependence*, New York, St. Martin's Press, 1985.
- Austin J. Shelton, « Le principe cyclique de la personnalité africaine », *Présence Africaine*, n° 45-46, 1963.
- « Causality in African Thought : Igbo and Other », *Practical Anthropology*, vol. 15, 1968.
- George Shepperson, « Notes on Negro-American Influences on the Emergence of African Nationalism », *Journal of African History*, vol. 1, n° 2, 1960.
- Issa G. Shivji, *Class Struggles in Tanzania*, Londres, Heinemann, 1976.
- Aylward Shorter, *African Christian Theology*, New York, Orbis, 1977.
- Alfons Josef Smet, « Bibliographie sélective des religions traditionnelles de l'Afrique noire », *Cahiers des religions africaines*, n° 17-18, 1975a.

- *Philosophie africaine. Textes choisis et bibliographie sélective*, 2 vols., Kinshasa, Presses universitaires du Zaïre, 1975b.
- « Histoire de la philosophie africaine, problèmes et méthodes », *La Philosophie Africaine*, Kinshasa, Faculté de théologie catholique, 1977a, p. 47-68.
- « Le père Placide Tempels et son œuvre publiée », *Revue africaine de théologie*, vol. 1, n° 1, 1977b.
- « La jamaa dans l'œuvre du père Placide Tempels », *Cahiers des religions africaines*, vol. 11, n° 21-22, 1977c.
- « Histoire de la philosophie africaine, problèmes et méthodes », *La Philosophie Africaine*, Kinshasa, Faculté de théologie catholique, 1977d.
- « Le concept fondamental de l'ontologie bantu », texte inédit du père Placide Tempels, *Mélanges de philosophie africaine*, vol. 3, p. 149-80, Kinshasa, Faculté de théologie catholique, 1978a.
- « Bibliographie sélective de la philosophie africaine. Répertoire chronologique », p. 181-26, *Mélanges de philosophie africaine*, *op. cit.*, 1978b.
- *Histoire de la philosophie africaine contemporaine*, Kinshasa, Faculté de théologie catholique, 1980.
- Pierre Smith, « La Forge de l'intelligence », *L'Homme*, vol. 10, n° 2, 1970a.
- « La lance d'une jeune fille » dans *Échanges et communications. Mélanges offerts à Cl. Lévi-Strauss*, J. Pouillon et P. Maranda (éd.), Paris, La Haye, 1970b.
- *Le récit populaire au Rwanda*, Paris, Classiques africains, 1975.
- Frank M. Snowden, *Blacks in Antiquity : Ethiopians in the Greco-Roman Experience*, Cambridge, Harvard University Press, 1970.
- John Olubi Sodipo, « Notes on the concept of Cause and Chance in Yoruba Traditional Thought », *Second Order*, vol. 2, n° 2, 1973.
- « Philosophy in Africa Today », *Thought and Practice*, vol. 2 n° 2, 1975.

- « Philosophy, Science, Technology and Traditional African Thought », dans *Philosophy and Cultures*, H. O. Oruka (éd.), Nairobi, Bookwise Ltd, 1983.
- Léon Sousberghe, « À propos de la philosophie bantu », *Zaire*, n° 8, 1951, p. 821-828.
- Aidan Southall, « Orientations in Political Anthropology », *Canadian Journal of African Studies*, vol. 10, n° 2, 1976.
- « The Contribution of Anthropology to African Studies », *African Studies Review*, vol. 26, n° 3-4, 1983.
- G. de Souza, *La conception de « vie » chez les Fons*, Cotonou, Éditions du Bénin, 1975.
- Ibrahima Sow, *Psychiatrie dynamique africaine*, Paris, Payot, 1977.
- *Les structures anthropologiques de la folie en Afrique noire*, Paris, Payot, 1978.
- Wole Soyinka, *Myth, Literature and the African World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976.
- Rodolfo Stavenhagen, « Decolonizing Applied Social Sciences », *Human Organization*, vol. 30, 1971.
- Claude Sumner (éd.), *Ethiopian Philosophy*, vol. 1, 1974 ; *The Book of the Wise Philosophers*, vol. 2, 1974 ; *The Treatise of Zär'a Yacob and of Walda Haywat*, vol. 3, 1978 ; *The Treatise of Zär'a Yacob and of Walda Haywat*, vol. 4, Addis-Abeba, Central Printing Press, 1974-1981.
- *African Philosophy* (Philosophie africaine), Addis-Ababa, Chamber Printing House, 1980.
- « An Ethical Study of Ethiopian Philosophy », dans *Philosophy and Cultures*, H. O. Oruka (éd.), Nairobi, Bookwise Ltd, 1983.
- Bengt G. M. Sundkler, *Bantu Prophets in South Africa*, Londres, Lutterworth Press, 1948.
- *Zulu Zion and Some Swazi Zionists*, Oxford, Oxford University Press, 1976.

- Jean Suret-Canale, *Afrique noire occidentale et centrale*, Paris, Éditions sociales, 1958.
- John Vernon Taylor, *The Primal Vision*, Londres, Press Ltd, 1963.
- Raymond-Marie Tchidimbo, *L'homme noir dans l'Église*, Paris, Présence Africaine, 1963.
- Placide F. Tempels, *La philosophie bantu*, préface d'Émile Possoz, trad. du néerlandais par A. Rubbens, Élisabethville, Lovania, 1945 (préface d'Alioune Diop, Paris, Présence Africaine, 1949).
- *Notre rencontre*, Léopoldville (Kinshasa), Centre d'études pastorales, 1952.
- *Philosophie bantu*, introduction et révision de la traduction de Rubbens par A. J. Smet, Kinshasa, Faculté de théologie catholique, 1979.
- Emmanuel Terray, *Le marxisme devant les sociétés primitives*, Paris, Maspero, 1969.
- Jacques A. Theuws, « Philosophie bantu et philosophie occidentale », *Civilisations*, vol. 1, 1951.
- « Textes luba », *Bulletin trimestriel du Centre d'études des problèmes sociaux indigènes*, vol. 27, 1954, p. 1153.
- *Word and World. Luba Thought and Literature*, St. Augustin, Verlag des Anthropos-Instituts, 1983.
- Louis Vincent Thomas, « Positivism et métaphysique, réflexions à propos de la culture noire », *Aspects de la culture noire*, Paris, Fayard, 1958.
- « Un système philosophique sénégalais : la cosmologie diola », *Présence Africaine*, n° 32-33, 1960.
- *La mort africaine. Idéologie funéraire en Afrique noire*, Paris, Payot, 1982.
- Louis-Vincent Thomas, René Luneau et Jean L. Doneux, *Les religions d'Afrique noire*, Paris, Fayard, Denoël, 1969.
- Archibald Paton Thornton, *The Imperial Idea and its Enemies*, Londres, Macmillan, 1959.
- Robert J Thornton, « Narrative Ethnography in Africa 1850-1920 : The Creation and Capture of an Appropriate Domain for Anthropology », *Man*, vol. 18 n° 3, septembre 1983.

- Odile Tobner, « Cheikh Anta Diop, l'hérétique », *Peuples noirs, peuples africains*, n° 30, p. 85-91, 1982.
- Patrick Tort et Paul Desalmand, *Sciences humaines et philosophie en Afrique. La différence culturelle*, Paris, Hatier, 1979.
- Sékou Touré, *Expérience guinéenne et unité africaine*, Paris, Présence Africaine, 1959a.
- *Guinée. Prélude à l'indépendance*, Paris, Présence Africaine, 1959b.
- *République de Guinée*, Conakry, imprimerie Patrice Lumumba, 1959c.
- Marcien Towa, *Léopold Sédar Senghor : négritude ou servitude*, Yaoundé, Clé, 1971a.
- *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, Clé, 1971b.
- *L'idée d'une philosophie africaine*, Yaoundé, Clé, 1979.
- Henri-Louis-Marie-Paul Trilles, *Les Pygmées de la forêt équatoriale*, Paris, Bloud et Gay, 1931.
- Ntumba Tshiamalenga, « La vision ntu de l'homme. Essai de philosophie linguistique et anthropologique », *Cahiers des religions africaines*, vol. 7, 1973, p. 176-99.
- « La philosophie de la faute dans la tradition luba », *Cahiers des religions africaines*, vol. 8, 1974, p. 167-186.
- « Qu'est-ce que la philosophie africaine ? », *La Philosophie africaine*, vol. 1, Kinshasa, Faculté de Théologie catholique, 1977a, p. 33-46.
- « Langues bantu et philosophie. Le cas du ciluba », *La Philosophie africaine*, vol. 1, Kinshasa, Faculté de Théologie catholique, 1977b, p. 147-158.
- *Denken und Sprechen. Ein Beitrag zum Relativitäts Prinzip am Beispiel einer Bantusprache (Ciluba)*, thèse de doctorat, Francfort-sur-le-Main, 1980.

- « La philosophie dans la situation actuelle de l'Afrique », dans *Combats pour un christianisme africain*, Kinshasa, Faculté de théologie catholique, 1981.
- Tharcisse Tshishiku Tshibangu, *Théologie positive et théologie spéculative. Position traditionnelle et nouvelle problématique*, Louvain-Paris, Béatrice Nauwelaerts, 1965.
- *Le propos d'une théologie africaine*, Kinshasa, Presses universitaires du Zaïre, 1974.
- « L'Afrique noire et le christianisme », *Cahiers des religions africaines*, vol. 11, n° 21-22, 1977.
- *La théologie comme science au xx^e siècle*, Kinshasa, Presses universitaires du Zaïre, 1980.
- Tharcisse Tshishiku Tshibangu et Alfred Vanneste, « Débat sur la théologie africaine », *Revue du clergé africain*, n° 4, 1960, p. 333-352.
- Wa Mulumba Tshibangu, *Science et superstition chez A. Comte*, thèse de doctorat, Dijon, Faculté des lettres, 1972.
- Anne-Robert-Jacques Turgot, *Remarques critiques sur les réflexions philosophiques de Maupertuis sur l'origine des langues et la signification des mots, dans Œuvres de Turgot et documents le concernant*, t. 1, avec biographie et notes par Gustave Schelle, Paris, Librairie Felix Alcan, 1913-1923.
- Colin M. Turnbull, *The Lonely African*, New York, Simon and Schuster, 1962.
- Victor W. Turner, *The Lozi Peoples of North-Western Rhodesia*, Londres, International African Institute, 1952.
- *Schism and Continuity in an African Society*, Manchester, Manchester University Press, 1964.
- *The Ritual Process*, Chicago, Aldine, 1969.
- *Revelation and Divination in Ndembu Ritual*, Ithaca, Cornell University Press, 1975.
- *The Drums of Affliction : A Study of Religious Processes among the Ndembu of Zambia*, Ithaca, Cornell University Press, 1981.

- Desmond Tutu, *Hope and Suffering*, Grand Rapids, W B. Eerdmans, 1984.
- Octave Ugirashebuja, *Dialogue entre la poésie et la pensée dans l'œuvre de Heidegger*, Bruxelles, Lumen Vitae, 1977.
- Raoul Van Caenegem, *La notion de Dieu chez les Baluba du Kasai*, Bruxelles, Académie royale des sciences coloniales, 1956.
- Jean Van Lierde, *La pensée politique de Patrice Lumumba*, Paris, Présence Africaine, 1963.
- Cyrille Van Overbergh, *Les Nègres d'Afrique*, Bruxelles, A. de Wit, 1913.
- Jean-Marie van Parys, « Philosophie en Afrique. Analyse du séminaire sur la philosophie africaine d'Addis-Abeba, 1-3 décembre 1976 », *Mélanges de philosophie africaine*, Kinshasa, Faculté de théologie catholique, 1978.
- « État actuel de l'activité philosophique en Afrique », *Langage et philosophie*, (actes de la Quatrième Semaine philosophique de Kinshasa du 23 au 27 avril 1979), Kinshasa, Faculté de théologie catholique, 1981.
- Jan Vansina, *De la tradition orale, essai de méthode historique*, musée royal de l'Afrique centrale, Tervuren, Annales sciences humaines, n° 16, 1961.
- *Les anciens royaumes de la savane*, Kinshasa, Institut de recherches économiques et sociales, 1965.
- *La légende du passé : traditions orales du Burundi*, Bruxelles, Tervuren, musée royal de l'Afrique centrale, 1972a.
- « Once Upon a Time : Oral Traditions as History in Africa », dans *Historical Studies Today*, E Gilbert and S. R. Graubard (éd.), 1972b.
- *The Children of Woot : A History of the Kuba Peoples*, Madison, University of Wisconsin Press, 1978.
- « Is Elegance a Proof ? Structuralism and African History », *History in Africa*, vol. 10, p. 307-48, 1983.

- Joseph Hubert Van Wing, « Humanisme chrétien africain », *Lumen Vitae*, vol. 4, n° 1, 1949.
- Alden T. Vaughan, « From White Man to Redskin : Changing Anglo-American Perception of the American Indian », *The American History Review*, vol. 87, n° 4, 1982.
- Pierre Verger, *Flux et reflux de la traite des Nègres entre le Golf du Bénin et Bahia de Todos os Santos du xv^e au xix^e siècle*, Paris, Mouton, 1968.
- Benoît Verhaegen, *Introduction à l'histoire immédiate*, Gembloux, Duculot, 1974.
- *L'enseignement universitaire au Zaïre*, Paris, L'Harmattan, 1978.
- « Religion et politique en Afrique noire », *Religions africaines et christianisme*, vol. 1, p. 179-94, Kinshasa, Faculté de théologie catholique, 1979.
- Miklós Vetö, « Unité et dualité de la conception du mal chez les Bantu orientaux », *Cahiers d'études africaines*, vol. 2, cahier 8, 1962, p. 551-569.
- Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire : essai d'épistémologie*, Paris, Éditions du Seuil, 1971.
- Gilles Vilasco, « Philosophie, anthropologie et culture », dans *Philosophy and Cultures, Proceedings of 2nd Afro-Asian Philosophy Conference*, H. O. Oruka (éd.), Nairobi, Bookwise Ltd., 1983.
- Jacques L. Vincke, *Le prix du péché : essai de psychanalyse existentielle des traditions européenne et africaine*, Kinshasa-Lubumbashi, Mont-Noir, 1973.
- Jean Wagner, *Les poètes noirs des États-Unis*, Paris, Istra, 1962.
- Roy Wagner, *The Invention of Culture*, Chicago et Londres, University of Chicago Press, 1981 (1975).
- Immanuel Wallerstein, *Africa : The Politics of Independence*, New York, Random House, 1961.
- *Africa : The Politics of Unity*, New York, Random House, 1967.
- *The Capitalist World Economy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

- « The Evolving Role of the Africa Scholar in African Studies », *African Studies Review*, vol. 26, n° 3-4, p. 155-61, 1983.
- E Wamba-dia-Wamba, « La philosophie en Afrique ou les défis de l'Africain philosophe », dans *Les faux prophètes de l'Afrique ou l'afr(eu)canisme*, A. Schwarz, (éd.), Québec, Presses de l'université Laval, 1980.
- René S. Wassing, *L'art de l'Afrique noire*, Paris, Bibliothèque des arts, 1969.
- Claude Wauthier, *L'Afrique des Africains, inventaire de la négritude*, Paris, Seuil, 1964.
- Max Weber, *Les communautés*, traduction de Catherine Colliot-Thélène et Élisabeth Kauffmann, Paris, La Découverte, 2019.
- Hayden White, « Michel Foucault », *Structuralism and Since*, John Sturrock (éd.), Oxford, Oxford University, 1979.
- Jean-Claude Willame, « Recherches sur les modes de production cynégétique et lignager », *L'homme et la société*, vol. 19, 1971, p. 101-20.
- « L'autre face du royaume ou le meurtre du Père », dans *Genève-Afrique*, vol. 15, n° 1, 1976.
- Glyndwr Williams, *The Expansion of Europe in the Eighteenth Century. Overseas Rivalry. Discovery and Exploitation*, New York, Walker & Company, 1967.
- B. R. Wilson (éd.), *Rationality*, Oxford, Basil Blackwell, 1981.
- Kwasi Wiredu, « Logic and Ontology », *Second Order*, vol. 2, n° 1-2, 1973.
- « How Not to Compare African Thought with Western Thought », dans *African Philosophy : An Introduction*, R. Wright, (éd.), Washington, University Press of America, 1977.
- *Philosophy and African Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.
- Charles-Martial de Witte, « Les bulles pontificales et l'expansion portugaise au xv^e siècle », université catholique de Louvain, *Revue d'histoire ecclésiastique*, n° 53, 1958.

- Harold Wolpe (éd.), *The Articulation of Modes of Production*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1980.
- Richard A. Wright, *African Philosophy : An Introduction*, Washington, University Press of America, 1977.
- Olabiya Yai, « Theory and Practice in African Philosophy : The Poverty of Speculative Philosophy », *Second Order*, vol. 6, n° 2, 1977 (version française, *Présence Africaine*, n° 108, 1978).
- Merwin Crawford Young, *Politics in the Congo : Decolonization and Independence*, Princeton, Princeton University Press, 1965.
- *Ideology and Development in Africa*, New Haven, Yale University Press, 1982.
- Dominique Zahan, *Sociétés d'initiation bambara*, Paris, Mouton, 1959.
- *La dialectique du verbe chez les Bambara*, Paris, Mouton, 1963.
- *Religion, spiritualité et pensée africaines*, Paris, Payot, coll. « Bibliothèque scientifique », 1970.
- Jean Zoa, *Pour un nationalisme chrétien au Cameroun*, Yaoundé, Saint-Paul, 1957.
- Bernard Maurice Johan Zuure, *L'âme du Murundi*, Paris, Beauchesne, 1932.

Index

Abraham, William Emmanuel, 104, 107, 178, 189, 402
Adotévi, Stanislas, 98, 101, 206
Afana, Osendé, 226, 394
Aguolo, Christian, 359
Ahidjo, Ahmadou, 217
Ajayi, Jacob Festus Adeniyi, 188, 430
Althusser, Louis, 399
Amin, Samir, 29-30, 33, 435
Amo, Antoine-Guillaume, 361
Anyidoho, Kofi, 405
Arendt, Hannah, 250, 255, 266
Arnold, Stephen, 405
Azikiwe, Nnamdi, 213, 225, 230
Bâ, Amadou Hampâté, 341-342, 403
Bachelard, Gaston, 309, 354
Baëta, Christian Gonçalves Kwami, 139
Bahoken, Jean-Calvin, 140, 340
Baker, Samuel (Sir), 259, 271
Barley, Nigel, 67
Balandier, Georges, 102, 205, 210, 394
Barthes, Roland, 229, 294
Baumstark, Anton, 364
Bellman, Beryl Larry, 406
(de) Certeau, Michel, 128-129
Césaire, Aimé, 27, 98, 199, 204, 213-216, 297, 317, 342

Bigo, Pierre, 30-31, 33
Bimwenyi-Kweshi, Oscar, 20, 32, 104, 117, 120, 140, 142, 144-145, 149, 155, 157, 366-367, 379, 381, 397, 430
Bird, Charles S., 439
Bloch, Marc, 431
Blyden, Edward Wilmot, 194, 229-231, 273, 294, 297, 515
Boas, Franz, 62
Bodunrin, Peter O., 360
Boesak, Allan Aubrey, 155-156, 385-386
Bourgeois, Alain, 169, 255
Braudel, Fernand, 194, 400, 417-418
Brunschwig, Henri, 103
Buakasa, Tulu kia Mpansu, 367, 439
Burgkmair, Hans, 36
Capitein, Jacobus, 361
Chailley-Bert, Joseph, 66
Christopher, Anthony John, 27, 120, 122
Clifford, James, 162
Collingwood, Robin George, 194
Copans, Jean, 70, 167, 176
Crahay, Franz, 344, 347, 370
Crowther, Samuel Ajayi, 123, 125, 128
Damas, Léon-Gontran, 199, 213-214, 297
(de) Dampierre, Eric, 403-404
Danquah, Joseph Boakye, 189-190, 212
Darwin, Charles, 61-62
Davidson, Basil, 50, 194, 210
Delafose, Maurice, 182-183, 205, 346
Depestre, René, 203, 207-208
Descartes, René, 23, 91, 108, 364, 445
Dia, Mamadou, 204, 217-218, 227, 342
Diagne, Amadou Mapaté, 185

Diagne, Blaise, 214
Diagne, Pathé, 226
Dickson, Kwesi Abotsia, 144-145
Dieterlen, Germaine, 51, 53-54, 141, 187, 319, 321-325, 341
Diodore de Sicile, 170, 173
Diop, Alioune, 204-205, 309, 317, 342
Diop, Cheikh Anta, 106, 187, 190, 198, 203, 212, 227-228, 402, 430
Diop, Majhemout, 226
Djaït, Hichem, 104
Du Bois, William Edward Burghardt, 213, 298
Durkheim, Émile, 176, 437
Eboussi-Boulaga, Fabien, 20, 129, 155, 311, 317, 339, 351-352, 384, 430
Ela, Jean-Marc, 155, 381, 385, 399
Elungu, Alphonse Elungu Pene, 104, 359, 361, 368, 380, 388
Evans-Pritchard, Edward Evan, 160, 177, 306
Ewandé, Daniel, 217
Fanon, Frantz, 203
Favret-Saada, Jeanne, 62, 305, 419
Fieldhouse, David Kenneth, 27-28
Foucault, Michel, 9, 18, 23, 36, 39, 42-43, 58, 79-80, 83-84, 92-93, 95, 101, 108, 111-112, 176, 195, 333, 418, 421, 429, 431
Frazer, James, 80, 176
Freud, Sigmund, 78, 371
Frobenius, Hermann, 345-346
Frobenius, Léo, 58, 64, 205, 403
Fry, Roger, 39, 45-46
Fyfe, Christopher, 247, 301
Geertz, Clifford, 91, 299
Godelier, Maurice, 84-85, 416
Goody, Jack, 85, 88, 90
(de) Graft-Johnson, John Coleman, 212
(de) Graft-Johnson, J. William, 213

Gravrand, Henry, 140
Griaule, Marcel, 51, 53-54, 103, 164, 205, 318-319, 321, 323-325
Gutkind, Peter Claus Wolfgang, 218
Gyekye, Kwame, 193
Hallen, Barry, 90, 153, 360
Hama, Boubou, 185, 227, 342, 403
Hammond, Dorothy, 49, 65, 120-121, 125-126, 240, 272
Harrison, Frederic, 262
Hastings, Adrian, 116, 137-140, 147
Hauser, Michel, 186, 206-207, 368, 372
Hayford, Casely, 298
Hazoumé, Guy Landry, 226
Hazoumé, Paul, 187, 212
Hebga, Meinrad, 145, 151, 155, 316, 343, 381
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 59
Heidegger, Martin, 111, 191, 361, 371, 380
(de) Hemptinne, Jean-Félix, 309
Herskovits, Melville Jean, 194, 392
(de) Heusch, Luc, 51, 54, 90, 320-324, 395-396, 406
Hobson, John Atkinson, 28
Hodgen, Margaret Trabue, 36, 41, 43, 78
Hodgkin, Thomas, 26, 378
Hollis, Martin, 162-163
Horton, Robin, 17, 192, 194
Hountondji, Paulin J., 17, 99, 104, 191, 389
Houphouët-Boigny, Félix, 412
Idowu, Bolaji E., 143, 145
Jablow, Alta, 49, 65, 120-121, 125-126, 240, 272
Jacoby, Felix, 169
Jahn, Janhein, 20, 175, 215, 330, 340, 425, 427-428
Jaspers, Karl, 175
Jewsiewicki, Bogumil, 15, 434-435

Jules-Rosette, Bennetta, 46
Kagame, Alexis, 142-143, 210, 317, 326-329, 331, 334-339, 352
Kalanda, Mabika, 342, 377
Kaoze, Stephano, 180-181, 307
Karp, Ivan, 24, 439
Kenyatta, Jomo, 187, 212
Kesteloot, Lilyan, 199, 208, 213
Kimambo, Isaria Ndelahiyosa, 178, 435
Kingsley, Mary Henrietta, 44, 298
Kinyongo, Jean, 380, 386
Ki-Zerbo, Joseph, 188, 205, 369, 402
Kosso Enobo, Martin, 222
Koyré, Alexandre, 433
Kunst, Hans-Joachim, 37-38, 40
Laberthonnière, Lucien, 361-362, 380
Ladrière, Jean, 17
Leach, Edmund Ronald, 322-323
Leiris, Michel, 64
Lévi-Strauss, Claude, 57, 59, 81-84, 86-87, 91-95, 101, 395, 400, 432, 438, 440
Lévy-Bruhl, Lucien, 64, 306, 346
Littmann, Enno, 444
Lok, John, 173
London, Ivan D., 97
Lumumba, Patrice, 216-217
Lufuluabo, François-Marie, 143-144, 317, 333, 340
Lugard, Frederick John Dealtry, 66
Ly, Abdoulaye, 215
Lynch, Hollis Ralph, 229-231, 272-273, 294, 297
Lyons, Charles H., 42, 240, 249, 294, 316
MacGaffey, Wyatt, 24, 158-159, 182, 191, 368
McVeigh, Malcolm J., 153

Makarakiza, André, 143, 340
Malinowski, Bronisław, 175
Malula, Joseph-Albert (cardinal), 152-153
Marx, Karl, 218
Mazrui, Ali Al'amin, 27, 154, 192, 376-377
Mbiti, Joseph Samuel, 140, 191, 315, 335, 341
Meek, Ronald L., 78, 174
(de) Meester de Ravenstein, Paul, 125, 136-137, 139, 148
Michelet, Raymond, 210
Mill, John Stuart, 236-237
Miller, Christopher L., 168
Mobutu, Sese Seko, 365, 412
Monteil, Vincent., 135, 402
Mujynya, Edmond Nimisi Chirik, 317, 330, 333, 340
Mulago, Vincent, 140-141, 144, 149, 155, 190, 210, 330-334, 340
Murdock, George Peter, 50-51
Mveng, Engelbert, 98-99, 104, 143, 145, 154, 169, 228, 255, 379, 384
Nduka, Otonti, 193
Ngindu, Mushete Alphonse, 104, 151, 155, 157, 361-362, 366, 380
Ngouabi, Marien, 217, 226
Niamkey, Koffi, 356-357
Nietzsche, Friedrich, 108, 111, 113, 219, 355
Nkombe, Oleko, 17, 193, 386-387
Nkrumah, Kwame, 191, 213, 225, 230, 401, 410
Ntedika, Joseph, 367, 380
Nusco, L., 446
Nyerere, Julius Kambarage, 217, 224
Obenga, Théophile, 104, 228
Oduyoye, Mercy Amba, 138, 145-146, 149, 153, 381
Okere, Theophilus, 104, 154, 386-387
Olumide, Jonathan Lucas, 190
Ombredane, André, 103, 370

Ortega y Gasset, José, 416
Padmore, George, 209, 225
Park, Mungo, 49, 66, 259, 276
P'Bitek, Okot, 189, 315, 376
Pigafetta, Filippo, 40
Person, Yves, 369
Pline, 170-173
Radin, Paul, 345
Ricoeur, Paul, 65, 67, 94, 198, 350, 390, 409, 439
Rigaud, Hyacinthe, 42
Ripa, Cesare, 49
Romano, Giovanni F., 123-125, 128, 131, 134, 420
Rossini, Carlo Conti, 445
Rousseau, Jean-Jacques, 23, 62, 91, 93, 95, 174, 272-273, 445
Rousseau, Madeleine, 182
Rubens, Peter Paul, 42
Sachs, Ignacy, 31
Sagan, Carl, 51, 55-56, 64
Salkin, Paul, 183
Saul, John, 435-436
Sartre, Jean-Paul, 13, 199-203
(de) Saussure, Ferdinand, 421
Scheub, Harold, 403, 405
Schmidt, Johannes, 61
Schmidt, Wilhelm, 144, 184, 392
Schuchardt, Hugo, 62
Schlüter, Andreas, 48
Schumpeter, Joseph Aloïs, 28
Shorter, Aylward, 142, 178, 191
Senghor, Léopold Sédar, 98, 101, 111, 199, 201, 204, 207, 209, 214, 219, 221, 223, 297, 352, 401, 410
Smet, Alfons Josef, 179, 181, 183, 307-308, 317-318, 321, 345

Sow, Alfa Ibrahima, 104
Snowden, Frank M., 168
Sodipo, John Olubi, 90, 344, 360, 388
Spencer, Herbert, 176
Springer, Balthasar, 37
Sumner, Claude, 356-357, 363-364, 443, 445-447
Taylor, John Vernon, 133, 135, 139, 340
Teilhard de Chardin, Pierre, 204, 209, 218, 222, 297, 401, 410
Tempels, Placide Frans, 123, 128, 308-309, 312, 318
Theuws, Jacques A., 404
Thornton, Robert, 56
Tidy, Michael, 376-377
Touré, Ahmed Sékou, 216, 218
Touré, Abdou, 357
Towa, Marcien, 98, 101, 104, 223, 351-352, 368
Tshiamalenga, Ntumba, 311, 315-316, 334, 339, 344, 351, 356, 358, 386-387, 407
Tshibangu, Tharcisse Tshishiku, 153, 155, 365-367, 380-381
Turgot, Anne-Robert-Jacques, 35
Turner, Victor W., 322, 324-325, 371-372, 439
Ugirashebuja, Octave, 362, 380
Van der Kerken, Georges, 179, 182
Vanneste, Alfred, 365-366, 381
Van Overbergh, Cyrille, 179, 182
Van Parys, Jean-Marie, 364, 446
Vansina, Jan, 8, 71, 103, 194, 369, 392, 430
Varenius, Bernhard, 43, 424
Vaughan, Alden T., 295
Verhaegen, Benoît, 377, 397
Veyne, Paul, 60-61, 71-72, 198, 391, 400, 426, 432, 438
Vilasco, Gilles, 165, 389
Voltaire, 23, 62, 174, 273

Wagner, Roy, 63, 79, 163, 409
Wakefield, Edward Gibbon, 236
Wallerstein, Immanuel, 29-30, 188, 198, 218, 392
Weber, Max, 60
White, Hayden, 91-92
Williams, Glyndwr, 58, 119
Wiredu, Kwasi, 104, 113, 360, 365, 375
Yai, Olabiyi, 351, 356-357
Zoungrana, Paul (cardinal), 152-153

Table des matières

Préface.....	7
Introduction.....	17
Chapitre I : Discours du pouvoir et connaissance de l'altérité.....	25
Chapitre II : Questions de méthode.....	73
Chapitre III : Le pouvoir de la parole.....	115
Chapitre IV : Edward Wilmot Blyden : Héritage et questionnements.....	229
Chapitre V : La patience de la philosophie.....	305
Conclusion : La géographie d'un discours.....	415
Appendice.....	443
Bibliographie.....	449
Index.....	505

Présence Africaine



Nouveauté

L'INVENTION DE L'AFRIQUE GNOSE, PHILOSOPHIE ET ORDRE DE LA CONNAISSANCE

PAR VALENTIN YVES MUDIMBE

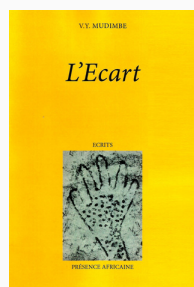
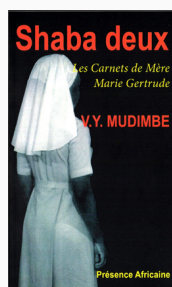
Collection "Histoire, Politique, Société" dirigée par Mamadou Diouf

Étrange destin que celui de la trajectoire du livre *The Invention of Africa* (1988), ici traduit par Laurent Vannini en français. Son auteur Valentin Y. Mudimbe, est reconnu comme l'un des plus fins analystes des sciences sociales, des humanités classiques et modernes et de la philologie ; Mudimbe est aussi un romancier hors pair. Il a pourtant fallu une génération pour traduire son livre dans la langue et les traditions intellectuelles francophones qui l'ont nourri.

Mudimbe explore ici, trois territoires épistémologiques, la philologie grecque et latine, les bibliothèques religieuses et l'ethnographie coloniale, pour s'en prendre avec une certaine allégresse aux littératures en quête d'une Afrique « vernaculaire », d'une modernité néo-pharaonique inaugurée par une Égypte ancienne triomphante, remise sur ses pieds africains, qui fit la leçon aux Grecs, pour établir une production intellectuelle décrochée du monde occidental.

Le livre continue de faire l'objet de commentaires et de critiques. Il est probablement l'un des ouvrages les plus cités de la littérature africaniste. Sa lecture est obligatoire dans plusieurs disciplines enseignées dans les universités américaines.

DU MÊME AUTEUR



VALENTIN-YVES MUDIMBE

L'INVENTION DE L'AFRIQUE

GNOSE, PHILOSOPHIE ET ORDRE DE LA CONNAISSANCE



HISTOIRE • POLITIQUE • SOCIÉTÉ
PRÉSENCE AFRICAINE

CATEGORIE ESSAI

PARUTION AVRIL 2021

ISBN 9782708709508

PRIX 20 €

FORMAT 13.5 X 21 CM

PAGES 512

TRADUCTION LAURENT VANNINI

PRESENCE AFRICAINE

25 BIS RUE DES ECOLES 75005 PARIS

TEL : 01 43 54 15 88 / FAX : 01 43 25 96 67

CONTACT

COMMUNICATION@PRESENCEAFRICAIN.COM