

# Une histoire postcoloniale de l'Afrique ?

*Le parcours de la « bibliothèque (post)coloniale » sur l'histoire de l'Afrique montre la richesse des études en ce domaine. Néanmoins, les efforts pour donner une autre vision de cette histoire peuvent encore être poursuivis. En interrogeant leurs pratiques de recherche et d'écriture, mais également l'histoire de leur discipline et de ses institutions, ainsi que la nature de leur discours, les africanistes peuvent contribuer à créer les conditions pour pousser plus loin la décolonisation de l'histoire africaine — au-delà des limitations des études postcoloniales. Une histoire à la fois sociale et intellectuelle de la production des connaissances sur l'Afrique — laquelle est encore à imaginer — pourrait redonner un élan à la critique de la représentation développée par les études postcoloniales.*

---

PEDRO MONAVILLE

L'Orient et le sous-continent indien constituent les deux pôles à partir desquels la critique postcoloniale s'est le plus épanouie. Les historiens subalternistes et les contempteurs de l'orientalisme ont ainsi remis en cause la capacité des sciences sociales à créer un réel savoir sur l'Autre, à s'extraire de leur matrice coloniale et à combattre les effets politiques de reproduction de la domination occidentale. En comparaison, et même si, comme le souligne Jean-François Bayart, certains éléments de cette critique avaient de longue date été posés par des intellectuels de langue française travaillant sur l'Afrique, l'africanisme est demeuré relativement à l'écart du foisonnement théorique qui a accompagné l'émergence de la thématique postcoloniale. À cet égard, les travaux de V. Y. Mudimbe constituent une exception notable. En effet, la publication de son *The Invention of Africa* en 1988 — une réflexion sur l'altérité africaine et la possibilité de son expression dans un discours, l'africanisme, qui reste déterminé par l'ethnocentrisme colonial — fit date et fut l'occasion de nombreux débats.

## MUDIMBE ET LA CRITIQUE DE L'ETHNOCENTRISME

Né au Congo belge en 1941, très tôt choisi pour embrasser une vocation religieuse, V. Y. Mudimbe voit sa formation intellectuelle se dérouler dans le cadre monastique bénédictin. Nourri de philologie et de lettres classiques, il s'intéressera également de près au marxisme et au structuralisme lorsqu'il prend la décision de quitter la vie religieuse. Dans ses romans et ses premiers essais, il interroge la condition de l'intellectuel africain postcolonial. La dénonciation de l'ethnocentrisme régnant dans l'anthropologie et les sciences humaines est loin de constituer son unique domaine d'intervention. Son œuvre offre un engagement critique avec, d'une part, la génération des penseurs de la négritude et de l'afrocentrisme et, d'autre part, les théologiens africains comme Vincent Mulago ou Alexis Kagame. S'inspirant des travaux de Michel Foucault, il entreprend une généalogie de l'idée de l'Afrique et, déconstruisant la catégorie de philosophie africaine (marquée par l'ethnocentrisme du missionnaire belge Placide Tempels et l'imagination coloniale de l'anthropologue français Marcel Griaule), il s'interroge sur la possibilité de l'émergence d'un sujet africain.

En cela proche d'un Edward Said, Mudimbe voit dans l'Afrique un objet de savoir inventé par l'Occident. Le projet de l'impérialisme européen ne se limite pas à une domination politique, mais se manifeste également par une colonisation de l'esprit. Le travail du missionnaire renvoie au travail du fonctionnaire colonial imprégné d'ethnologie : tous deux créent un discours sur le primitivisme africain qui, à son tour, permet la conversion religieuse et la conversion à la modernité et au développement colonial. La constitution d'un savoir sur l'autre accompagne et rend possible l'entreprise de la colonisation. Tout le discours de l'africanisme, y compris par les Africains eux-mêmes, s'inscrit dès lors irréductiblement dans ce régime de savoir que Mudimbe appelle la bibliothèque coloniale.

Pour certains commentateurs, la déconstruction par Mudimbe de l'ethnocentrisme occidental et de la vision évolutionniste à l'œuvre dans les sciences sociales africanistes, suggère un horizon émancipateur, avec la perspective d'une révolution épistémologique pouvant redéfinir l'africanisme à partir d'un sujet africain enfin autonome. Les missionnaires et ethnologues européens ont inventé une Afrique racialisée, conçue comme autre et inférieure. Un simple renversement de la raison coloniale (tel « l'émotion est nègre, comme la raison hellène », de Senghor) n'est pas suffisant pour s'en libérer. Toutefois, démonter la généalogie de ce savoir permet d'exposer ses fondations et peut ouvrir la porte vers la création d'un nouveau discours, où ceux qui étaient jusqu'à présent les objets de l'invention prendraient désormais le rôle actif. Ainsi, certains voient dans l'œuvre de Mudimbe une tentative de libération du discours africain et l'affirmation d'une subjectivité nouvelle qui refuserait la tension dialectique entre le même et l'Autre.

Cependant, la plupart des lectures — et certainement celles de *The Invention of Africa* — insistent beaucoup plus sur le scepticisme profond de Mudimbe. Avec le temps, son œuvre plaide moins pour un investissement des sciences

humaines par le sujet africain que pour une entreprise de réflexivité qui lui permette de mieux saisir le discours qui le fonde en tant que sujet. Le travail de Mudimbe n'indique en effet pas clairement une sortie du carcan colonial, si ce n'est une subversion de l'africanisme qui passe par une sortie des sciences sociales. À cet égard, les travaux historiques d'un Achille Mbembe, dans lesquels les fondements mêmes de la discipline disparaissent au profit d'un questionnement plus psychanalytique et théorique qu'empirique de l'archive, se situent dans la continuité de l'iconoclasme de Mudimbe.

Mudimbe stigmatise le « retard » des historiens de l'Afrique face à la prise en compte de la rupture coloniale (Jewsiewicki et Mudimbe, 1993). Il remet en cause l'histoire de l'Afrique telle qu'elle se fait depuis les années cinquante. Il affirme notamment que la hiérarchisation entre histoire et mythe — qui est un autre mode légitime du rapport d'une société à son propre passé — reflète la distinction entre le civilisé et le primitif. Cette hiérarchisation est le fruit de la « fascination de l'Europe pour la conscience de sa propre importance » et, en dernière instance, de la domination européenne sur l'Afrique (Brenner, 2005). Mudimbe critique les processus d'invisibilité qui ont accompagné la mise en récit historique des sociétés africaines. Dans un de ses articles cosignés avec Bogumil Jewsiewicki (1994), Mudimbe a ainsi défendu l'idée que l'imposition de l'historicité comme unique « lecture légitime du monde » a contribué à une « surmasculinisation des sociétés coloniales » et postcoloniales, niant la possibilité de penser les femmes comme acteurs légitimes dans les rapports de pouvoir.

## PRENDRE LES IMAGINATIONS AFRICAINES AU SÉRIEUX

L'œuvre de Mudimbe met en exergue certaines limites du discours historique. C'est sans doute une des raisons pour lesquelles sa réception par les historiens ne va pas de soi. En parcourant quelques travaux d'histoire africaine, j'aimerais montrer comment le doute postcolonial d'un Mudimbe a été intégré, ignoré, ou contourné par la discipline. *Siaya*, un des livres coécrits par David William Cohen et E.S. Atieno Odhiambo, constitue un point de départ intéressant pour explorer un tel questionnement — l'historienne Megan Vaughan ayant défendu l'idée que cet ouvrage représentait le meilleur exemple de l'autonomie de l'historiographie africaniste vis-à-vis des théoriciens du discours postcolonial et du postmodernisme. *Siaya*, dans le sud-est du Kenya, est le berceau ethnique des Luo. Pour Cohen et Odhiambo, le paysage de *Siaya* est à la base de la création d'une « nation » Luo et joue un rôle primordial dans l'imagination et la vie quotidienne des nombreux Luo qui ont quitté *Siaya* pour la Tanzanie et les centres urbains d'Afrique de l'Est. En évoquant les changements dans l'occupation de la terre, dans la toponymie, dans la mise en ordre du territoire, Cohen et Odhiambo retracent la longue histoire des débats et des négociations menés par les Luo à propos du paysage de *Siaya*. À travers ces débats et toutes les configurations de l'histoire et des mémoires auxquelles ils donnèrent lieu — puisqu'établir une autorité sur la connaissance du passé est

nécessaire pour affirmer un contrôle sur la terre et le paysage —, le sens d'une identité commune Luo s'est constitué et a évolué. *Siaya* annonce les travaux ultérieurs de Cohen et Odhiambo sur la production de l'histoire, dans lesquels il est question de saisir l'intelligence des mécanismes de constitution d'un savoir sur le passé, et non plus de reconstituer ce passé.

Sans négliger l'importance de la pénétration du capitalisme au Kenya et des discours coloniaux britanniques, Cohen et Odhiambo parviennent à placer au centre de leur étude le propre discours des Luo sur eux-mêmes. *Asante Identities*, de T.C. McCaskie offre un autre exemple de ce type d'approche. Dans cet ouvrage, McCaskie conteste explicitement les études postcoloniales qui voient dans le XX<sup>e</sup> siècle un moment de rupture. Son livre porte sur l'histoire d'un village Asante, Adeebeba, entre 1850 et 1950. McCaskie montre l'évolution des conceptions des habitants de ce village sur leur propre communauté, sur leurs identités, sur la reproduction de leur mode de vie dans un monde en mouvement. À travers ce siècle d'histoire, McCaskie démontre le développement de l'individualisme aux dépens de la communauté comme base à l'identité et au développement de soi des habitants d'Adeebeba. Si l'instauration du régime colonial à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle peut expliquer l'apparition de nouvelles tensions entre individualisme et communauté, McCaskie montre que ces évolutions ont des bases plus anciennes — et s'expliquent notamment par la monétarisation de la société Asante, qui précède la colonisation formelle par les Britanniques. Pour McCaskie, tous les développements coloniaux sont liés à des données structurelles de la société précoloniale. Au lieu de l'image de la rupture, McCaskie présente la colonisation comme une métamorphose du passé. Contre les visions présentistes de l'Afrique postcoloniale, il est donc essentiel de comprendre le passé des sociétés africaines et leur longue durée. Une idée-force du livre est que le colonialisme a rendu possible la modernité de la société Asante, mais sans en prédéterminer et sans en écrire les effets.

À la suite de travaux tels que ceux de Cohen et Odhiambo ou de McCaskie, et passant outre le pessimisme de Mudimbe, l'historiographie africaniste a pris au sérieux les mots des Africains pour comprendre leurs histoires au cours du XX<sup>e</sup> siècle. Pour ces historiens, il est possible de récupérer un langage vernaculaire qui, bien qu'il porte les traces de la colonisation, témoigne des pratiques de bricolage et d'autodétermination de leurs identités et de la construction de leurs subjectivités par les Africains eux-mêmes (Hunt, 1999). La prise en compte de l'imagination et des économies morales comme base au bricolage de l'ethnicité dans l'Afrique coloniale et postcoloniale a été déterminante dans le développement de ce courant historiographique (Lonsdale, 1992). Parallèlement, les historiens sont de plus en plus nombreux à se tourner vers les sources écrites par les Africains eux-mêmes, et cela joue un rôle fondamental dans la nouvelle historiographie de la construction des subjectivités africaines (Barber, 2006).

## PENSER LA LONGUE DURÉE ET LES INTERDÉPENDANCES

Les historiens et anthropologues qui se sont penchés sur la production de l'histoire par les Africains, sur leur imagination morale et sur l'engendrement de leurs identités ont répondu, en quelque sorte, aux lectures les plus radicales des études postcoloniales, qui pouvaient faire croire à l'impossibilité d'accomplir une telle tâche. Cependant, ces historiens peuvent également être rapprochés des théoriciens postcoloniaux. Dans une analyse très différente de celle de Megan Vaughan, Jan Vansina a associé, quant à lui, les travaux de David Cohen et ceux de V. Y. Mudimbe comme les plus représentatifs de ce qui représente, à ses yeux, le tournant postmoderne de l'historiographie africaniste.

Historien fécond, dont le travail a couvert l'ensemble de l'Afrique centrale et différentes périodes de son histoire, Vansina bénéficie d'une renommée particulière pour sa contribution sur les sources orales. Au-delà des approches textuelles et métanarratives de l'histoire, il plaide pour la production d'une connaissance positive du passé et de la longue durée des sociétés africaines. Par exemple, son *Paths in the Rainforest* est une étude de ce qu'il appelle la tradition des peuples de la forêt équatoriale, c'est-à-dire les continuités et les transformations de leurs formes culturelles, sur une période de plusieurs milliers d'années. Reconstituée à partir des sources orales, de la linguistique comparée et des données archéologiques, cette tradition équatoriale est composée de concepts cosmologiques et d'« orientations cognitives » associées aux rituels de pouvoir. Elle est notamment marquée par le personnage de l'homme fort et une organisation sociale autour de la « maison » (l'unité de base de la société précoloniale, constituée par l'accumulation de dépendants — femmes, esclaves, enfants — autour du « *big man* »). Si cette tradition évolue à travers le temps, elle reste unique, car sa logique permet d'accommoder le changement et l'adaptation sans créer de rupture. C'est seulement en raison des changements qui se mettent en place dans la foulée de la conquête coloniale que cette tradition millénaire sera interrompue. Le tour de force de Vansina est donc de recourir au concept de tradition pour contester le stéréotype qui voyait dans l'Afrique précoloniale un ensemble de sociétés immobiles. Cette tradition équatoriale unique constitue à ses yeux la preuve de l'existence d'une civilisation réelle en Afrique centrale.

Proche à de nombreux égards de Vansina, Steven Feierman considère que l'historiographie qui traite de l'hybridité des constructions identitaires dans l'Afrique coloniale et postcoloniale est incapable de rendre compte des spécificités historiques africaines. À ses yeux, ce courant historiographique contribue à diluer le passé des sociétés africaines dans une histoire globale de la rencontre entre le capitalisme et ses « autres ». Afin de ne plus reproduire l'invisibilité et la marginalisation des rationalités africaines qui ont été opérées par la colonisation, Feierman en appelle à la constitution d'histoires régionales sur la très longue durée, articulées sur des catégories autonomes et non imposées depuis l'extérieur, telle que celle des cultes de guérisons publiques qui ont associé dimensions religieuse et politique pendant plusieurs milliers d'années en Afrique de l'Est. Selon Feierman, l'écriture de telles histoires régionales afri-

caines sur la longue durée constitue une réponse adéquate au questionnement de l'africanisme par Mudimbe, et notamment au problème de l'universalisme colonial et de son effacement de la différence.

De son côté, Vansina insiste sur l'idée d'une rupture coloniale, même s'il ne la considère pas comme une barrière à la constitution d'un savoir sur les sociétés anciennes de l'Afrique. Moins conciliant à l'égard de l'approche de Mudimbe, il s'en prend au paradigme de l'invention, qui marginalise les tentatives de comprendre et d'accéder à ce que fut la tradition précoloniale.

Outre les travaux de Mudimbe, ce sont les travaux de Terence Ranger sur l'invention des traditions et des coutumes en Afrique qui sont visés de la sorte. Le travail de Ranger traite de la manipulation des coutumes, de leur réification au début de l'époque coloniale. Il cherche à réinscrire la coutume africaine dans l'histoire et en dehors du temps figé, en montrant comment le colonialisme a produit de nouvelles identités et de nouvelles catégories normatives qui ont refaçonné les conflits à l'intérieur des sociétés africaines (entre jeunes et vieux, hommes et femmes, etc.). Le motif de l'invention chez Ranger est au service d'une critique moins radicale que chez Mudimbe. Le premier, d'ailleurs, est revenu sur ses hypothèses initiales — en reconnaissant notamment ne pas avoir accordé une place assez significative au rôle actif joué par les Africains dans les processus d'invention. Il s'est ainsi aligné aux côtés d'un groupe d'historiens de l'Afrique qui ont défendu l'idée que les traditions n'étaient pas de simples inventions coloniales, mais qu'elles avaient été réinterprétées, démontées et réassemblées autant par les colonisateurs que par les colonisés — d'une certaine façon, Ranger acquiesce à l'argumentaire de McCaskie, Cohen et Odhiambo sur l'imagination morale.

Ce courant historiographique passe donc outre la critique circulaire de Mudimbe, tout comme il n'adhère pas totalement aux efforts de la recherche d'histoire régionale authentique à la Vansina et Feierman. Toutefois, il montre que l'invention coloniale ne se fit pas dans le vide, mais à partir de conceptions indigènes ancrées dans un passé et à travers une interdépendance intellectuelle entre colonisateurs et colonisés. Dès lors, si la constitution de la bibliothèque coloniale est le fruit d'une interaction et non d'une imposition, si les colonisés ont eu un impact décisif sur sa constitution, il en résulte un rapport très différent à l'archive des sciences sociales. Ainsi, les historiens contemporains revisitent désormais l'apport et la contribution des africanistes des générations antérieures avec plus d'empathie.

L'anthropologue américain Andrew Apter a articulé, de façon convaincante, cette critique de la vision d'une bibliothèque coloniale totalitaire. À ses yeux, la déconstruction postcoloniale a porté ses fruits en dénonçant la rhétorique raciste à l'œuvre dans le discours africaniste, la centralité du tribalisme et des modèles évolutionnistes, ainsi que la recherche de l'authenticité primitive, comme un ensemble d'inventions de l'ethnocentrisme occidental. Cependant, cette école déconstructionniste s'est montrée incapable de sortir de son discours sur cette construction idéologique. Pour Apter, ce que Mudimbe appelle la « gnose », l'ensemble des savoirs africains qui échappent à la logique coloniale, peut

## Bibliographie

Apter A. (2007), *Beyond Words: Discourse and Critical Agency in Africa*, University of Chicago Press.

Barber K. (dir.) (2006), *Africa's Hidden Histories: Everyday Literacy and Making the Self*, Indiana University Press.

Bayart J.-Fr. (2010), *Les études postcoloniales: un carnaval académique*, Karthala.

Brenner L. (2005), « Reading Mudimbe as Historian », *Journal of African Cultural Studies*, 17-1.

Cohen D. W. et Atieno Odhiambo E.S. (1989), *Siaya: The Historical Anthropology of an African Landscape*, James Currey.

Desai D. (1993), « The Invention of Invention », *Cultural Critique*, 24.

Diawara M. (1990), « Reading Africa Through Foucault: V.Y. Mudimbe's Reaffirmation of the Subject », dans *October*, 55.

Feierman S. (1999), « Colonizers, Scholars, and the Creation of Invisible Histories », dans Victoria E. Bonnell et Lynn Hunt (dir.), *Beyond the Cultural Turn: New Directions in the Study of Society and Culture*, The University of California Press.

Hunt N. (1999), *A Colonial Lexicon of Birth Ritual, Medicalization and Mobility dans the Congo*, Duke University Press.

Jewsiewicki B. et Mudimbe V.Y. (1993), « Africans' Memories and Contemporary History of Africa », *History and Theory*, 32-4.

être étudié par les sciences sociales sans pour autant être transformé en fictions. Au lieu de les considérer comme des traditions fixes, immobiles et réifiées, comme c'est souvent le cas dans le discours postcolonial, il s'agit de les approcher comme des espaces mouvants de débats et de performances. Dans ce contexte, les travaux des africanistes qui ont été marqués par la pensée coloniale restent utiles, en ceci que, même s'ils se trompent sur la signification de la gnose africaine, ils offrent des éléments d'observation essentiels sur son fonctionnement. Pour Apter, la conséquence ultime du pessimisme de Mudimbe est de nier les voix africaines, dont il prétend pourtant opérer la libération, et d'ainsi répéter la logique coloniale de négation de l'Autre.

## DÉCOLONISER L'HISTOIRE

Le positionnement des historiens de l'Afrique par rapport au débat postcolonial varie en fonction des thématiques traitées et de leur lecture des textes des études postcoloniales. Sans en avoir cautionné toutes les hypothèses, les historiens n'ont pas ignoré ou écarté ces travaux. Au contraire, certains historiens sont entrés dans un engagement critique et productif avec les études postcoloniales et la critique de l'africanisme. La vague de soupçon sur la nature coloniale persistante des savoirs africanistes a eu surtout pour mérite de nourrir la réflexivité des historiens sur leur propre discipline. L'historien de l'islam ouest-africain, Louis Brenner, exprime ainsi ce qu'il retient de l'œuvre de Mudimbe : « Mudimbe nous demande d'être sensibles en premier lieu à nous-mêmes et à notre "place" dans la société et dans l'université, mais aussi à la "place" des voix de ceux dont nous étudions les histoires et les cultures. C'est uniquement en intervenant entre les poussées contradictoires et conflictuelles de ces deux éléments que nous pouvons commencer à produire (à "inventer" ?) un espace discursif qui puisse être vrai pour les deux. »

Le travail réflexif des historiens est décisif à plus d'un titre. En interrogeant leurs pratiques de recherche et d'écriture, mais également l'histoire de leur discipline et de ses institutions, ainsi que la nature de leur discours, les africanistes peuvent contribuer à créer les conditions pour pousser plus loin la décolonisation de l'histoire africaine — au-delà des limitations des études postcoloniales. Un engagement critique avec la discipline et son histoire qui dépasse la simple généalogie intellectuelle et qui interroge les conditions matérielles et sociales du fonctionnement des sciences africanistes, pourrait être une piste à suivre. En effet, la déconstruction postcoloniale des savoirs africanistes, d'ordre uniquement épistémologique, ne s'intéresse pas aux pratiques ni à l'ancrage sociologique de la production des savoirs. Une histoire à la fois sociale et intellectuelle de la production des connaissances sur l'Afrique — laquelle est encore à imaginer — pourrait redonner un élan à la critique de la représentation développée par les études postcoloniales. ■

Jewsiewicki B. et Mudimbe V.Y. (1994), « La diaspora et l'héritage culturel de l'impérialisme comme lieu de discours critique et de représentation du monde », *Revue canadienne des études africaines*, 28-1.

Lonsdale J. (1992), « The Moral Economy of the Mau Mau: Wealth, Poverty, and Civic Virtue in Kikuyu Ethnic Thought », dans John Lonsdale et Bruce Berman, *Unhappy Valley*, Ohio University Press.

McCaskie T.C. (2000), *Asante Identities: History and Modernity in an African Village, 1850-1950*, Indiana University Press.

Mudimbe V.Y. (1988), *The Invention of Africa*, Indiana University Press.

Ranger T. (1983), « The Invention of Tradition in Colonial Africa », dans Eric Hosbsbawm and Terence Ranger (dir.), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press.

Ranger T. (1993), « The Invention of Tradition Revisited: The Case of Colonial Africa », *Legitimacy and the State in Twentieth-century Africa*, Macmillan.

Spear T. (2003), « Neo-Traditionalism and the Limits of Invention in British Colonial Africa », *Journal of African History*, 44-1.

Vansina J. (1990), *Paths in the Rainforest: Toward a History of Political Tradition in Equatorial Africa*, University of Wisconsin Press.

Vaughan M. (1994), « Colonial Discourse Theory and African History, or Has Postmodernism Passed Us By? », *Social Dynamics*, 20-1.