

Depuis l'Afrique

Introduction

Jean Godefroy Bidima et Antoine Garapon

L'objet de ce dossier d'*Esprit* est de faire entendre des voix d'Afrique en ce début du ^{xxi}^e siècle : des voix qui évoquent les multiples rapports de l'Afrique à elle-même, à autrui, aux institutions et au monde. Le sujet est vaste, très vaste, et il ne pouvait naturellement être question de faire un inventaire exhaustif, ni de généralisation hâtive. Plutôt de donner un échantillon de pensées d'Afrique ou d'aperçus sur l'Afrique, tout en s'efforçant de couvrir diverses régions (Afrique de l'Ouest, Afrique équatoriale, Afrique des Lacs), différentes religions (catholique, protestante et musulmane) et diverses disciplines, en débordant les partages convenus entre poétique, philosophie, ethnographie ou politique.

Comme en témoigne l'émotion suscitée par le meurtre de George Floyd, l'Afrique revient sur le devant de la scène à travers les deux drames auxquels elle est le plus souvent associée, l'esclavage et la colonisation. Le monde pleure, crie, s'interroge sur ses négligences et ses complicités, détruit certains symboles visibles de l'esclavage et de la colonisation... mais il faut aujourd'hui aller plus loin, en élaborant de nouvelles manières de penser les rapports entre l'Afrique et le monde. Le tournant décolonial est salutaire par l'espace nouveau qu'il a donné à la critique d'une histoire surchargée d'injustices, de cruauté, d'ignorance réciproque et de malentendus, mais il ne doit pas faire l'économie d'une réflexion de l'Afrique sur elle-même, ses cultures et son insertion dans le monde. Sans un élargissement de la pensée, le risque est de réduire ce champ d'études à une pensée du ressentiment, incapable d'autocritique. Frantz Fanon lui-même ne s'y était pas trompé, dans les années 1950, lorsqu'il affirmait de manière prophétique, non sans un certain agacement, à la fin de *Peau noire, masques blancs* : « Je ne veux pas être victime de la Ruse d'un monde noir. Ma vie ne doit pas être consacrée à faire le bilan des valeurs nègres. [...]

Je ne suis pas prisonnier de l'Histoire. [...] Je dois me rappeler à tout instant que le véritable saut consiste à introduire l'invention dans l'existence. Dans le monde où je m'achemine, je me crée interminablement. [...] Je ne suis pas esclave de l'Esclavage qui déshumanisa mes pères¹. »

Échapper à la « *ruse du monde noir* », c'est d'abord refuser un corps-à-corps qui manque souvent d'exprimer la commune humanité entre « nous » et « eux ». En écartant d'emblée toute perspective de médiation, cette pensée clivée ne peut rien donner de bon. S'agissant de l'Afrique, elle risque de reconstituer paradoxalement ce dont elle veut se libérer, à savoir l'idée de race. Il faut donc échapper à la « *mystique de la communauté noire²* », une communauté qui n'aurait d'autre trait que celui de la couleur de peau. Ce n'est pas parce que la majorité des Africains ont la peau noire qu'il n'y a pas de question raciale aussi en Afrique (comme les castes au Sénégal et les ségrégations qui sévissent dans de nombreux pays du continent³). Et on le sait depuis Machiavel, c'est la division qui constitue une communauté politique, non l'unanimité – serait-elle créée par un destin maudit commun comme la colonisation. Il faut donc échapper à une pensée manichéenne qui coupe le monde en deux : les bons qui souffrent et les exploités d'un côté et, de l'autre, les méchants, abuseurs et exploiters, selon une logique de l'accusation qui cherche à échapper à ses propres responsabilités, et une culpabilité qui finit par encourager le politiquement correct et l'hypocrisie.

En échappant à la « *ruse du monde noir* » dont parle Fanon, il faut ensuite mettre en question les ruses du monde colonial et ses réincarnations actuelles, notamment universitaires, lorsque celles-ci donnent des leçons à l'Afrique, l'obligent à apprendre, à réciter, vérifient les devoirs, la notent, la sanctionnent, l'assistent et la mettent en scène. Le danger est de continuer cette histoire à son corps défendant, de renverser les places et de déplacer les miroirs sans toutefois se rencontrer et parler. En contrepoint, une mobilisation de la tradition africaine consisterait (pour ne pas sombrer dans l'idéologie) à « faire la palabre » depuis ses propres lieux économico-politiques d'énonciation, en exorcisant ses propres démons.

1 - Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952, p. 186.

2 - Nous nous permettons de renvoyer à Jean Godefroy Bidima, *La Palabre. Une juridiction de la parole*, Paris, Michalon, 1997.

3 - Le sort des immigrés africains noirs brûlés et lynchés par les extrémistes sud-africains, noirs eux aussi, en Afrique du Sud, devrait faire réfléchir.

Nous avons donc choisi d'inverser la perspective ; de partir non pas du monde regardant l'Afrique en lui prêtant une unité souvent fabriquée par des regards extérieurs (ou au contraire des partitions ethniques figées par le colonisateur), mais depuis l'Afrique, pour se demander quelle est la géographie mentale des intellectuels africains aujourd'hui, dans quels cadres de pensée ils se reconnaissent et comment se construit le dialogue entre leur culture d'origine et d'autres cultures qu'ils connaissent sur le bout des doigts. C'est pour échapper à ce piège qui renforce les mythes que l'on prétend détruire que ce dossier mélange des textes d'Européens connaisseurs de l'Afrique (et y vivant) et d'Africains qui enseignent en Afrique ou en Occident. Tous ces contributeurs ont en commun d'être des ponts entre « nous » et « eux ». Il n'est pas surprenant dès lors que tous parlent moins d'Afrique que des relations économiques, artistiques, philosophiques, politiques entre ce continent et le reste du monde – en s'appuyant sur des références empruntées aussi bien à la tradition philosophique occidentale qu'à une pensée venant d'Afrique. Envisager des « *problèmes philosophiques africains* », nous rappelle Souleymane Bachir Diagne, « *ne signifie nullement qu'un problème est unique et spécifique au continent* », mais simplement « *qu'il se pose de manière particulière depuis une perspective africaine* ».

Avant les colonisations, l'Afrique existait ; après les colonisations, l'Afrique existera. La question coloniale, qui se trouve dans toutes les cultures, ne doit pas devenir le pivot de la pensée africaine. Comment concevoir l'avenir de l'Afrique en tenant compte de la colonisation mais sans s'y enfermer ? Comment concevoir une *Aufhebung* (au sens hégélien d'une suppression qui est aussi une conservation) de la colonisation ? L'absence d'une recherche de l'histoire africaine du point de vue de « la longue durée », à la Braudel, se fait cruellement sentir, et il faut se réjouir à cet égard de la récente création au Collège de France d'une chaire d'histoire et d'archéologie des mondes africains confiée à François-Xavier Fauvelle. Car il ne faut pas retenir l'histoire de la pensée africaine dans les rets de l'Occident, au détriment de sa constitution comme une authentique tradition en lien avec le reste du monde. Prenons l'exemple de l'art et des objets. Souleymane Bachir Diagne a précisé les enjeux

de ce débat dans son ouvrage sur Léopold Sédar Senghor⁴, reprenant la distinction de Senghor entre *la raison-œil* et *la raison-étreinte*, distinction qui a suscité un vif débat dans les années 1970 avec les philosophes béninois et camerounais Stanislas Adotevi⁵ et Marcien Towa⁶. Dans l'article que nous publions ici, Diagne prolonge et enrichit la réflexion d'Adotevi en 1971⁷.

L'Afrique doit s'ouvrir à des pratiques qui, dans la patience et l'audace, créent et recréent l'histoire humaine dont l'Afrique fait partie. La question de la traduction que Diagne élabore dans son œuvre, le problème du soi dans le cadre de l'interculturel, est un bel exemple d'une pratique qui pose la traduction comme traversée intellectuelle et culturelle. La grande question africaine est celle de la mutualité : que faire et comment faire avec les autres ? Cette mutualité est à l'œuvre dans la création artistique actuelle en Afrique. Elle traduit de multiples traversées en mettant

**La grande question africaine
est celle de la mutualité :
que faire et comment faire
avec les autres ?**

ensemble et en crise l'imagination et les pratiques politiques, religieuses et cognitives. L'Afrique, aux prises avec ses propres discours, ses responsabilités, ses manquements, et des injustices à son endroit, a pour devoir aujourd'hui de prendre la parole, de la forger en réactivant dans ses propres traditions et dans celles des autres les matrices symboliques qui féconderont encore plus le rapport à elle-même, le rapport aux autres dans le monde et la mise en forme de ses institutions et rationalités. Ainsi des rites de réconciliation évoqués par Philippe Kabongo-Mbaya, à partir desquels peuvent être élaborés de nouveaux modèles de citoyenneté contemporains (autour de la résolution des conflits ou de l'impératif d'hospitalité). Ou de la « *cosmologie de l'émergence* » de Diagne, qui permet de penser la mutation, le métissage permanent (plutôt que la rupture), comme le voulait déjà Senghor.

4 - Souleymane Bachir Diagne, *Léopold Sédar Senghor. L'art africain comme philosophie*, Paris, Riveneuve, 2019.

5 - Voir Stanislas Spero Adotevi, *Négritude et négrologues*, Paris, UGE, 1972.

6 - Voir Marcien Towa, *Léopold Sédar Senghor. Négritude ou servitude*, Yaoundé, Éditions CLE, 1971.

7 - « *Un musée en soi n'est rien, [...] ce n'est qu'un concept qui indique une action à accomplir, un concept pratique signifiant que pour rencontrer et trouver la réalité à laquelle il fait allusion, il faut chercher non plus dans l'homme abstrait, mais dans l'homme réel, dans l'ensemble des rapports sociaux. [...] Le musée n'est donc pas une cambuse de reliefs abstraits, c'est un panneau indicateur, un signal* » (S. Adotevi, *Négritude et négrologues*, op. cit., p. 296).

À vrai dire, l'Afrique des « peuples » doit faire face à de nombreux problèmes qui, s'ils ne sont pas nouveaux (comme la dépendance économique) la mettent aux prises avec de nouveaux acteurs avec lesquels elle n'a aucun passé colonial (on pense bien sûr à la Chine, mais il y en a d'autres), ce que rappelle ici Thierry Vircoulon. Dans son rapport au temps, à l'historicité, au monde, l'Afrique n'est peut-être déjà plus dans le moment postcolonial, ce qui fait craindre aux Français, comme le dit François Giovalucchi, de n'être plus *la* référence, fût-elle négative. D'où l'enjeu central, pour Jean Godefroy Bidima, de « *quitter le cri et forger la parole* » (expression qu'il reprend à Édouard Glissant), afin d'engager une palabre créatrice, patiente et exigeante.

Parler de l'Afrique « dans le monde » doit s'étendre à ce que l'Afrique a aujourd'hui « à dire au monde ». L'Afrique n'a pas renoncé au sacré et à l'invisible, ni à la valeur sacrée des objets, de la terre, de la parole. Souleymane Bachir Diagne montre comment les objets offrent une « médiation culturelle » au sens propre. Philippe Kabongo Mbaya explique le rôle de certains objets dans les rites de paix ; et Jean Godefroy Bidima insiste sur l'idée qu'il y a une certaine façon de figurer un temps et un lieu, de mettre l'Afrique en scène, pour arriver à se représenter et se dire soi-même. L'Occident, ajoute Bidima, a désacralisé les objets et sacralisé les sujets, perdant au passage des formes de pacte et d'alliance précieuses avec la nature et avec les choses ; par là, cette pensée d'Afrique rencontre celle d'un Philippe Descola ou d'un Bruno Latour, qui appellent à penser autrement les rapports entre humains et non-humains. C'est sur ce chapitre que le message de l'Afrique est le plus profond peut-être, dans la manière notamment dont elle établit aujourd'hui son rapport à la construction commune d'une humanité qui a besoin de se retrouver autour d'un projet commun de respect de la vie.

D'autres auteurs encore auraient pu compléter ce tableau : la relation entre le soi et la communauté, que travaille le Kenyan Dismas Masolo, tient pareillement compte des problématiques postcoloniales mais sans s'y limiter⁸. On pourrait aussi citer les juristes comme le Camerounais

8 - Dismas A. Masolo, *Self and Community in a Changing World*, Bloomington, Indiana University Press, 2010.

Stanislas Melone⁹ ou le Sénégalais Keba Mbaye¹⁰ qui, en travaillant sur la question de la terre en droit, posent déjà des problématiques qui pourraient intéresser les analystes actuels de l'anthropocène. La question des rites de paix que pose Philippe Kabongo Mbaya entre dans la même optique : il s'agit de reconsidérer le non-encore accompli des traditions et de poser des questions qui pourraient intéresser d'autres cultures, l'humanité tout entière. Car l'humain a besoin des rites pour assurer un ordre symbolique dans son action, il a besoin de la paix pour s'épanouir.

9 - Voir Stanislas Melone, *La Parenté et la terre dans la stratégie du développement. L'expérience camerounaise. Étude critique*, Paris, Klincksieck, 1972.

10 - Voir Keba Mbaye, « Les terres au Sénégal » dans Unesco, *Le Droit de la Terre en Afrique (au Sud du Sahara)*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1971.