

L' Africanite : une ontologie de combat*

Le présent article s'inspire de *Out of One, Many Africans* (1999), une insurrection intellectuelle fomentée par William Martin et Michael West. Leur courage, leur ténacité et leur intégrité intellectuelle méritent d'être pleinement reconnus. Le meilleur moyen d'apprécier leur contribution aurait été d'étudier intégralement leur ouvrage, mais à mon avis, je risquais d'avoir les yeux plus gros que le ventre. J'ai donc choisi de répondre à quelques-unes des idées maîtresses du livre. Parmi celles-ci figurent la fin proche des études africaines, la reconstitution de l'africanité, et la nécessité de l'afrocentrisme. Comme on l'admettrait sans difficulté, ces questions sont aussi énormes que controversées, mais d'une très grande actualité. Elles sont si passionnantes que même de « distingués aînés » sont prêts à sauter dedans pieds joints, peut-être au grand dépit des défenseurs du « Progrès ». Et pourtant, ils ne courent pas grand risque, puisqu'ils ont l'avantage de la sagesse rétrospective, contrairement aux néophytes qui, souvent ont l'engouement facile. La mode étant très versatile, il va sans dire que l'ahistoricité est un plus grand risque que l'historicité. Pour développer des significations durables, nous devons être « enracinés » dans quelque chose.

Le « signifiant sans attaches » qui est en vogue est une illusion dans un double sens. Premièrement, nul ne peut penser et agir en dehors de circonstances déterminées par l'histoire, et garder l'espoir d'être un quelconque signifiant social. En d'autres termes, si nous sommes libres de choisir le rôle que nous nous attribuons en tant qu'agents actifs de l'histoire, ce n'est pas nous qui inscrivons à l'ordre du jour les questions sociales auxquelles nous répondons, mais l'histoire qui nous les impose. Par exemple, nous ne parlerions pas de la liberté s'il n'y avait pas eu au préalable de situation dans laquelle celle-ci a été refusée ; nous ne serions pas contre le racisme si nous n'en avions pas été les victimes ; nous ne proclamerions pas l'africanité si elle n'avait pas été niée ou avilie ; et nous n'insisterions pas sur l'afrocentrisme, n'eût été pour nier l'eurocentrisme. Deuxièmement, contrairement à l'illusoire « signifiant sans attache

Archie Mafeje
American University,
Caire Égypte

ches », ce sont les circonstances historiques qui nous définissent socialement et intellectuellement. À l'heure actuelle, il y a des questions critiques que les chercheurs africains doivent éclaircir, afin d'indiquer ce que devraient être les piliers de la renaissance africaine tant attendue.

Dans les conditions globales déterminées, une renaissance africaine doit nécessairement comprendre une rébellion, un refus conscient des transgressions du passé, une négation résolue des négations. Au départ, les partisans du *statu quo* ne croiront pas à de telles représentations. Mais si elles sont fortes et persistantes, elles finiront tôt ou tard par obtenir que des hommes et des femmes dotés de raison et de bonne volonté plaident en leur faveur, en vue d'établir un dialogue. D'ailleurs, cela se produit déjà, ce qui n'a rien d'étonnant. Avant même qu'ils se soient redécouverts, et qu'ils aient exorcisé les mauvais esprits qui ont trouvé refuge dans le continent depuis si longtemps, les chercheurs africains sont invités à une contemplation extravertie sur « notre avenir commun ». La raison alléguée, c'est que des constructions qui s'affirment d'elles-mêmes, telles que l'« afrocentrisme », sont trop restrictives et ne réussiront qu'à « ghettoïser » les intellectuels africains. De telles suppositions devraient être résolument repoussées, car l'idée libérale classique d'un homme/d'une femme universel (le) est comme un mirage face aux hiérarchies de perpétuation de soi indéfinie dans le « Nouvel Ordre Mondial » de Bush et Clinton. Pour les Africains qui sont en bas de l'échelle, les représentations authentiques ne doivent signifier rien de plus que le fait que « charité bien ordonnée commence par soi-même » (un adage très juste), ce qui traduit un refus conscient d'être transformés en « signifiants sans attaches ». Ainsi, si on la comprend bien, l'africanité a des implications politiques, idéologiques, cosmologiques et intellectuelles profondes.

Africanité contre Afrocentrisme

Bien que dans le débat en cours, ces deux termes soient souvent utilisés comme des termes interchangeable, ou du moins, ayant un référent commun, tel n'est pas forcément le cas. Sur le plan conceptuel, on peut clairement faire la distinction entre les deux. Contrairement aux suppositions de l'école de la Temple University, représentée par Tsehloane Keto (actuellement de retour en Afrique du Sud) dans *Out of One, Many Africas*, qui en a fait un fétiche, l'afrocentrisme peut être considéré comme un besoin méthodologique pour décoloniser les connaissances en Afrique, ou comme un antidote contre l'eurocentrisme au filtre duquel ont été passées toutes les connaissances sur l'Afrique. Bien que l'on ait justifié cela en évoquant des « normes universelles » douteuses, le fait est que l'Afrique est la seule région qui ait subi une domination paradigmatique aussi totale. Dans une communication inédite, mais caustique, Kwesi Prah (1997) fait les mêmes observations, d'une façon simple et sans polémique :

Ce qui est frappant, en termes comparatifs, c'est qu'il est remarquable que lorsque les Chinois étudient la culture et la société chinoises dans leurs propres termes et pour leur propres fins, le monde scientifique occidental ne proteste pas.

C'est peut-être la reconnaissance de cette expérience historique qui a abouti à la remise en question des suppositions épistémologiques européennes classiques, en particulier par les postmodernistes qui présentent le dialogue entre les cultures comme la seule voie du progrès.

Cela parce que la souveraineté du savoir chinois sur la Chine est admise. L'Inde et le monde arabe sont pratiquement à ce stade. Les Russes ne contemplent pas l'Occident pour comprendre leur société... Pas plus que les Japonais.

Ainsi interprété, l'afrocentrisme n'est rien d'autre qu'une exigence légitime que les chercheurs africains étudient leur société de l'intérieur, et cessent d'être les appro-

visionneurs d'un discours intellectuel étranger.

La conviction sous-jacente, c'est que cela aboutira à des représentations authentiques. En effet, il n'est que trop logique de supposer que lorsque les Africains parleront pour eux-mêmes, et d'eux-mêmes, le mode entendra la voix authentique et à la longue, sera forcé de l'accepter. Le chemin pourrait être long, surtout dans les conditions éducatives défavorables en Afrique et la rareté du savoir requis qui prévaut. Mais le principe est noble et mérite d'être entretenu. Une fois de plus, Kwesi Prah (1997) a soutenu que si nous étions suffisamment afrocentriques, les implications internationales ne seraient pas en pure perte pour les autres. Dans ce contexte, il rappelle les paroles de sagesse de Mao Tse Tung à propos de l'internationalisme : « Si nos paroles et nos actes sont pertinents pour l'humanité, leur pertinence internationale est garantie ». L'Asie en général en est un exemple éloquent. Cependant, la conscience ou la reconnaissance mutuelle n'engendre pas l'universalisme, comme le prêche l'Occident dominateur depuis son ascension. Contrairement aux suppositions occidentales actuelles concernant la « mondialisation », des conceptions différentes de l'humanité et des façons différentes d'ordonner la vie humaine pourraient très bien engendrer le polycentrisme plutôt que l'homogénéité/l'homogénéisation.

Dans la mesure où cela est vrai, la « connaissance universelle » ne peut exister que dans la contradiction. C'est peut-être la reconnaissance de cette expérience historique qui a abouti à la remise en question des suppositions épistémologiques européennes classiques, en particulier par les postmodernistes qui présentent le dialogue entre les cultures comme la seule voie du progrès. Il semble que, théoriquement, même cela ne peut suffire que si par le terme « culture » on entend les civilisations dans lesquelles la fonction intellectuelle et scientifique est primordiale. Par une curieuse coïncidence, l'afrocentrisme pourrait être une réponse appropriée. C'est cette probabilité que les chercheurs africains doivent étudier avec tout leur sérieux. Quelles formes de connaissances accumulées ont les Africains ? Sont-elles utilisables dans les conditions modernes ? Les Africains modernes se réservent à juste titre le droit de traiter eux-mêmes cette question. Et pourquoi pas ? ils ont combattu avec succès le colonialisme, et ont déli-

vré l'Afrique du Sud de la tyrannie des colons blancs. Blancs. Ils font des progrès constants dans les arts, et comme le montrent les archives de l'Académie africaine des Sciences, ils pourraient encore faire leurs preuves dans le domaine des sciences, si on leur donnait suffisamment de ressources et d'opportunités qui n'existent pas actuellement. Comme on peut le voir, il n'y a absolument aucune raison pour laquelle l'afrocentrisme en tant que question épistémologique/méthodologique devrait être idéologisé ou démonisé. Deuxièmement, il est erroné de supposer qu'il peut être cultivé sur un sol étranger, ou être universalisé avant même de naître. Kwesi Prah parle probablement pour un grand nombre de chercheurs africains locaux lorsqu'il déclare : « Nous devons être des nationaux avant d'être des internationaux ». Cela semblerait contredire la supposition selon laquelle l'afrocentrisme est ou pourrait être transatlantique, sauf si on l'idéologise pour d'autres raisons, problème sur lequel nous reviendrons.

Africanité contre Justificationisme

Au contraire de l'afrocentrisme, que nous avons présenté comme étant fondamentalement référentiel, l'africanité a une force émotive. Ses connotations sont ontologiques, et donc exclusivistes. Il fallait s'attendre à cela, puisque son ontologie est déterminée par des ontologies exclusivistes préalablement existantes, telles que les catégorisations blanches racistes et les identités qui prônent la suprématie européenne en particulier. Celles-ci insinuaient que les Noirs étaient intrinsèquement inférieurs. En conséquence, les Noirs du Nouveau Monde, en particulier, ont senti le besoin de faire leurs preuves et ont donc produit ce que Martin et West appellent la tradition intellectuelle « justificationniste ». De ce côté-ci de l'Atlantique, celle-ci a trouvé son plus grand triomphe dans le fameux concept senhorien de « Négritude », et dans une certaine mesure, dans l'idée de « personnalité africaine » de Nkrumah. L'idée d'une qualité, d'un être profond distinct, d'une « âme noire » n'était pas un appel à la race, mais une revendication de qualités humaines plus grandes. Des peuples qui avaient été avilis et auxquels on avait conféré un statut moins qu'humain n'auraient pas grand mal à comprendre ce réflexe.

L'insistance sur l'africanité est inspirée par les luttes politiques et idéologiques pour

une seconde indépendance en Afrique ou une renaissance africaine. Elle concerne davantage le méta-nationalisme africain que la race et la couleur. En conséquence, ceux qui se sentent obligés de déclarer que « l'Afrique n'est pas noire », ou que « l'africanité est régressive » font fausse route.

Il est probable que même cela ne suffise pas pour les Africains ordinaires qui ne sont pas justificationnistes, mais qui croient ferme qu'en tant que peuple, ils possèdent des qualités humaines plus grandes que celles des Blancs. Dans les langues bantoues, le nom collectif abstrait pour décrire cela est *ubuntu*, qui est intraduisible (une traduction approximative donne « humanité », qui est un terme générique sans connotations socioculturelles). En tête de ces qualités viennent, entre autres, la solidarité humaine, la volonté de partager, et le pardon. Il est intéressant de noter qu'au cours de son périple africain, Sa Sainteté le Pape Jean Paul II a reconnu cette même révélation (en pensant probablement à l'Afrique du Sud) pour laquelle il a spécialement recommandé à Dieu et béni les Africains.

Cela n'aurait pas pu avoir de signification particulière pour son auditoire, étant donné qu'on considère que ces qualités vont de soi. C'est plutôt leur absence qui attire attention et commentaire.

C'est un dialogue réflexif, qui permet aux africains ordinaires de faire facilement la distinction entre eux-mêmes et les autres, sans éprouver le besoin d'en faire un discours. Entre les mains des intellectuels noirs modernes, l'africanité est devenue quelque chose de plus grand qu'un simple état d'être social et spirituel. Elle est devenue une ontologie pénétrante, parcourant l'espace et le temps. Au lieu de se limiter aux Africains du continent, elle s'étend à tous les Noirs d'origine africaine de la diaspora, en particulier les Africains américains. Inévitablement, elle a acquis des connotations racistes, précisément parce qu'elle est une riposte au racisme et à la domination des Blancs, en Amérique surtout. Cependant, son projet intellectuel est beaucoup plus vaste que cela. Entre autres choses, elle vise à gagner la respectabilité et la reconnaissance pour les Africains, en établissant la véritable identité de l'Africain historique et culturel.

Pour cela, il a fallu effectuer des excursions dans le passé, en remontant aussi

loin qu'aux débuts de la civilisation égyptienne dans la Vallée du Nil, et déchiffrer les cosmologies et mythes des origines africaines. Sans doute s'agit-il là d'une survivance de la tradition « justificationniste » dans laquelle la première génération d'africains américains a joué un rôle de premier plan. Cependant, en ce moment, les chercheurs noirs américains sont rejoints par une génération plus jeune de chercheurs africains, phénomène qui présage d'une possible rupture d'avec ce que Martin et West appellent, peut-être par mégarde, un « traitement irréprochable » de tous les peuples d'origine africaine. Quelques discontinuités commencent à apparaître.

À partir de ce que l'on peut voir, l'idée d'africanité telle que perçue par des chercheurs africains comme Joseph Ki-Zerbo, Kwesi Prah, Paul Hountondji, et Valentin Mudimbe renvoie à ce que l'on considère comme étant l'essence de l'Afrique, par opposition aux images fausses qui ont été imposées au continent par d'autres (c'est-à-dire, les Européens et les Américains). Le point de référence est l'histoire et les supports culturels des sociétés africaines contemporaines. On espère qu'une compréhension réelle de cet héritage permettra aux chercheurs africains de développer des théories et des paradigmes qui aideront les Africains à combattre la domination étrangère et à forger une identité panafricaine indépendante. En d'autres termes, l'insistance sur l'africanité est inspirée par les luttes politiques et idéologiques pour une seconde indépendance en Afrique ou une renaissance africaine. Elle concerne davantage le métanationalisme africain que la race et la couleur. En conséquence, ceux qui se sentent obligés de déclarer que « l'Afrique n'est pas noire », ou que « l'africanité est régressive » font fausse route. En Afrique seuls les colons blancs d'Afrique australe, qui sont les principaux auteurs du racisme, se préoccupent de la couleur et sont incapables de traiter leur africanité parce qu'ils ont constamment joué aux « Européens », au point d'admettre inconsciemment qu'ils étaient des étrangers, tandis que les Noirs étaient des « autochtones ». Ceux d'entre eux qui réfléchissent sont profondément conscients de cette anomalie.

L'africanité est l'affirmation d'une identité qui a été niée ; c'est une rébellion panafricaniste contre ce qui est imposé de l'extérieur, ou le refus d'être régents

par d'autres. Dans ce sens, c'est un réflexe politique et idéologique qui est destiné à inaugurer une renaissance africaine. De notre point de vue, il ne faudrait pas confondre cela avec la solidarité noire dans le sens panafricaniste originel, qui incluait les noirs d'origine africaine de la diaspora. Celle-ci demeure valable et souhaitable. Cependant, sur les plans social et conceptuel, cela ne correspond pas à la réalité. Sur les plans culturel, social et historique, il y a longtemps que les Africains américains ainsi que les Antillais ne sont plus des Africains sauf si nous parlons en termes de biologie qui, elle-même, est fortement hybridée. Les Noirs américains sont avant tout américains, et ensuite tout ce qu'ils choisissent d'être, comme tous les Américains. Cela est tout aussi vrai pour les Antillais. L'héritage et la contribution historiques et culturels des

Au fil du temps les deux cousins sont devenus peu à peu étrangers l'un pour l'autre, et en réalité, leur identité africaine commune ne peut être assumée. Nous avons l'expérience du Liberia et de la Sierra Leone, où le renvoi arbitraire d'anciens esclaves par la Grande-Bretagne et les États-Unis a engendré la création d'une société duale dans laquelle les anciens esclaves « occidentalisés » se sont arrogé le droit de traiter de haut les autochtones.

Noirs américains à la formation de l'Amérique sont pour une grande part reniés et scandaleusement peu étudiés, d'après les critères américains. Comme l'africanité pour les Africains, ceci provient des Études Noires (Black Studies), convenablement conçues. Indépendamment de ce qu'ils font, les Noirs américains ne peuvent espérer se réapproprier l'Afrique. Toute tentative dans ce sens ne peut qu'entraîner de la confusion intellectuelle et des déformations conceptuelles. Nous en avons déjà des preuves.

Précédemment, il avait été fait référence à une menace de rupture entre les notions qu'ont les Noirs américains de l'Afrique, et celles qu'ont les Africains autochtones. Henry Louis Gates Jr. s'est fait un nom lorsqu'il a publié l'ouvrage intitulé *The Signifying Monkey: A Theory of African-American Literary Criticism* (1988), qui s'est largement servi du symbolisme yoruba, et s'est taillé subséquemment un énorme empire afrocentrique à Harvard. Mais entre-temps, l'authenticité de ses représentations avait été mise en

question par Olufemi Taiwo, dans un article intitulé de façon assez significative, « Appropriating Africa: An Essay on New Africanist Schools » (1995). Se servant d'outils très fins en vérité, et s'appuyant sur une plus grande maîtrise de la sémiotique Yoruba, il a démontré que Gates n'a pas rendu pleinement justice aux textes qu'il avait sélectionnés. À n'en pas douter, ce qui a donné à Taiwo suffisamment de courage pour s'attaquer à une célébrité noire américaine telle que Gates, c'est le fait qu'il était en terrain connu, l'ultime *terre ferme*. Néanmoins, ce n'est pas Taiwo qui entreprend une odyssee dans l'espace, se rendant en train de Kampala à Mombassa ou Tombouctou pour chanter les louanges de l'Afrique à la télévision. Gates « la Gambade » serait-il devenu un touriste intellectuel au nom de l'afrocentrisme ? Anthony Kwame Appiah, auteur du célèbre ouvrage intitulé *in my father's House* (1992), qui est ghanéen d'origine mais qui s'est retrouvé à Harvard en qualité de membre de la « Dream Team » de Gates, a subi un interrogatoire similaire entre les mains d'un compatriote ghanéen, Kwesi Prah. Fait assez surprenant, Prah mettait en doute l'authenticité de la conception qu'avait Appiah de l'Africain, et l'a finalement accusé de mal comprendre en « accusant les victimes » pour ce qui leur avait été imposé par le colonialisme. La seule conclusion qu'on puisse tirer ici, c'est que le discours de Appiah est extraverti, précisément parce qu'il n'est pas afrocentrique dans le sens où Prah entend ce terme. Dans l'intervalle, les étudiants africains aux États-Unis se sont plaints de ne pouvoir accéder à Appiah, en raison de ses prix trop élevés pour eux, et de son refus de s'abaisser pour triompher—un autre exemple d'« accusation des victimes ». il y a certainement quelque chose qui se prépare, mais cela n'a pas été problématisé jusqu'ici.

Vers la fin de la campagne pour les droits civils, les Noirs américains sont venus massivement en Afrique. Ils ont trouvé le continent très différent, et de leur propre aveu, préféreraient leur pays, malgré leur désir initial romantique de redécouvrir leurs racines en Afrique. De leur côté, les Africains se sont plaints que les Noirs américains pensent et se comportent comme des Blancs ; par exemple, ils ont tendance à parcourir le continent à la recherche d'artefacts exotiques à revendre en Amérique. En Tanzanie, on les appelait carrément *bazungu* (Blancs), malgré leur

couleur. Aux États-Unis, les Noirs américains trouvent les Africains un peu étranges et le disent pratiquement. Il ne s'agit pas là simplement d'un problème de fausse conscience, comme certains panafricanistes idéalistes voudraient nous le faire croire. Au fil du temps, les deux cousins sont devenus peu à peu «étrangers l'un pour l'autre, et en réalité, leur identité africaine commune ne peut être assumée. Nous avons l'expérience du Liberia et de la Sierra Leone, où le renvoi arbitraire d'anciens esclaves par la Grande-Bretagne et les États-Unis a engendré la création d'une société duale dans laquelle les anciens esclaves « occidentalisés » se sont arrogé le droit de traiter de haut les autochtones. Le reste, les Africains le savent trop bien mais ils sont trop embarrassés pour en parler ouvertement. Cependant, une chose est sûre : à en juger par la tournure que prennent les événements dans ces deux pays, la création du Liberia et de la Sierra Leone par des puissances étrangères n'était en aucune façon un événement heureux. Cela marque les limites de l'africanisme transcendantal.

Pour l'heure, on peut affirmer avec une assez grande certitude que, tandis qu'au niveau politique il y a beaucoup de choses qui lient les Africains et les Noirs de la diaspora, à savoir, ce que Skinner identifie comme le racisme blanc et l'« hégémonie paradigmatique » de l'Occident, sur les plans historique, culturel et sociologique, beaucoup de choses séparent les deux.

Skinner, qui est un ardent défenseur de l'africanité dans la tradition justificationniste, est tout aussi convaincu que les revendications ontologiques d'une culture universelle africaine ne sont pas défendables, et que les Africains américains dénaturent certains aspects de la culture africaine pour les adapter à leurs besoins. Pour illustrer son argument, il se réfère au *Kwanzaa* dont le fondateur, selon l'*Économiste* qu'il cite (Martin and West : 80) « a concocté son festival en empruntant à un grand nombre de sources culturelles ...Il avait dans l'idée de créer pour les Noirs américains un rituel pour exprimer leur fierté d'avoir des racines africaines ». Bien entendu, Skinner ne dit mot des Africains du continent qui vendent la « culture » africaine en Amérique pour leurs propres fins opportunistes. Tout cela fait un non-sens des revendications ontologiques d'authenticité et d'identité culturelle africains transcendant toutes les frontières. Si elles ne sont pas frauduleu-

ses, ces revendications ne sont rien de plus qu'une falsification de la vérité.

Dans l'ensemble, l'afrocentrisme « made in America » est une contradiction dans les termes. Les Noirs américains, aussi bien intentionnés soient-ils, ne peuvent pas fabriquer en Amérique des connaissances indigènes pour les Africains, pas plus que les Africains du continent ne peuvent faire la même chose en Amérique pour une durée quelconque. Alors que des africains américains pris individuellement peuvent devenir des « experts » pour ce qui concerne l'Afrique, ils ne peuvent pas, au nom de l'africanité, parler pour les Africains. L'africanité, telle que perçue par les chercheurs africains mentionnés plus haut, est l'insistance sur le fait que les Africains pensent, parlent et agissent pour eux-mêmes d'abord. Cela n'implique pas le refus d'apprendre des autres, mais le refus d'être hégémonisés par d'autres, quelle que soit leur couleur ou leur race.

Dans l'un de ses nombreux pamphlets politiques, Kwesi Parh remarquait une fois avec regret que dans le passé, les présidents africains ont toujours eu des conseillers étrangers. Dans le cas de N'Krumah, à la grande surprise, il incluait George Padmore, l'un des fondateurs du panafricanisme. Cela est un signe fort que dans la nouvelle africanité, la primauté revient à l'autonomie africaine. On aura beau essayer, on ne parviendra pas à définir cela comme du chauvinisme ou de l'esprit de clocher, car c'est le droit de tous les peuples du monde. La seule différence, c'est que dans la distribution internationale et raciale actuelle, certains ont plus, et d'autres beaucoup moins. C'est ça le hic, et le seul. En, insistant sur l'africanité, les Africains établissent leur droit. Pour cette raison, il serait absurde que les instruments pour établir l'africanité soient fabriqués ailleurs.

Il serait absurde que les instruments pour établir l'africanité soient fabriqués ailleurs. De la même façon qu'on ne peut importer l'afrocentrisme de l'Amérique, l'africanité ne peut être entretenue en dehors de l'Afrique.

De la même façon qu'on ne peut importer l'afrocentrisme de l'Amérique, l'africanité ne peut être entretenue en dehors de l'Afrique. En tant qu'ontologie, elle est indissociable de la renaissance africaine projetée. C'est une condition *sine qua*

non de la renaissance africaine suggérée, la seconde indépendance des méta-nationalistes africains.

On est conscient du fait qu'en se livrant aux nombreuses distinctions et observations sociologiques dans la section précédente, on est sur un terrain dangereux, et qu'on s'expose à la colère des essentialistes noirs tout comme des carriéristes intellectuels noirs. Toutefois ce n'est pas une raison pour que les intellectuels noirs un tant soit peu intègres se fassent illusion pour autant, ou pratiquent la politique de l'autruche. La vérité leur saute aux yeux, malgré toutes leurs grandes illusions sur une culture universelles africaine que ni l'espace ni le temps n'affectent. Les Blancs d'Afrique australe ont toutes les chances de devenir des Africains, s'ils changent, au lieu de s'arroger le droit de dire aux Africains comment être des Africains « modernes », c'est-à-dire comment leur ressembler, présomption qui est anti-africaine dans un sens historique, social, et culturel profond. L'africanité est l'antithèse de cela, et à l'instar de toutes les révolutions sociales, ses termes de référence n'incluent pas ses négations. C'est une tentative de mettre fin à la domination et à l'aliénation de soi. C'est un combat à la fois au niveau individuel et collectif, mais enraciné dans ce morceau de terre refusé et violent, plein de créatures étranges et venimeuses.

L'africanité et la fin des études africaines

La montée de l'africanité, telle que définie dans le discours précédent, sonne le glas des Études africaines, pour la bonne raison que les Études africaines sont une institution américaine gérée par des Américains à leur fins personnelles, quelles soient bonnes ou mauvaises. Les Études africaines sont une anomalie en Afrique, qu'on ne trouve qu'en Afrique du Sud, le vortex du racisme blanc. Pour s'étudier eux-mêmes, les Africains n'ont pas besoin des Études africaines en tant qu'entreprise intellectuelle ou politique indépendante. En instituant les Études africaines, les Américains ainsi que les Sud africains blancs avaient des motivations politiques et idéologiques. Maintenant que ces considérations ont été abandonnées en route depuis la fin de la Guerre froide et de l'Apartheid en Afrique du Sud, les Américains et les Sud africains blancs vont se rendre compte qu'il est presque impossible de soutenir ou de redéfinir les Études africaines. La raison fondamentale est

que, en tant qu'entreprise intellectuelle, les Études africaines étaient fondées sur l'altérité. Si les responsables de ce fait le nient formellement, alors ils n'auront pas d'explicatSud africains pour la montée de l'africanité dans le contexte actuel. Défendant ce qui apparaît clairement comme ses intérêts en jeu, Jane Guyer déclare :

La recherche sur l'Afrique par des chercheurs africains ainsi que par nous-mêmes, n'est pas simplement un enjeu géographique dans un monde d'« études régionales » ; c'est une contribution à la compréhension de phénomènes globaux et de l'expérience humaine commune, qui a fait des cultures et sociétés africaines de « cas spéciaux » (citée par Martin and West 1999 :11).

C'est là une pensée après coup commode, qui étudie complètement la question. Les cultures et les sociétés africaines sont devenues des « cas spéciaux » pour qui et pourquoi ? C'est ça la question. Il n'y a rien que Martin et West sachent sur l'histoire des Études africaines en Amérique, que Jane Guyer ne sache pas. Elle sait aussi bien que n'importe qui que ce qu'elle proclame n'a jamais été le cas, et c'est pour cela que les Études africaines traversent une grande crise en ce moment historique. Les chercheurs africains avaient prédit cet événement, non pas à cause de changements imminents de la politique étrangère américaine, mais en raison de leur propre maturité intellectuelle croissante. L'article écrit par Mahmood Mamdani, « A Glimpse at African Studies, Made in USA », paru dans le *Bulletin du CODESRIA* No. 2, 1990, était un signal clair qui parlait pour une base assez importante de chercheurs africains. Le tournant fut la rencontre de trente chercheurs au Carter Centre d'Atlanta en février 1989. Les desseins des africanistes américains

Ce phénomène en lui-même ne marque pas la fin de l'étude de l'Afrique par les chercheurs américains blancs. Il marque la fin de leur hégémonie intellectuelle et de leur domination institutionnalisée dans les Études africaines, considérées comme allant de soi.

étaient exposés à fond. Au lieu de se regarder, ils ont traité l'ensemble de la mise en accusation comme une aberration individuelle (voir la réplique de Goran Hyden : « Mamdani's One-eyed Glimpse », *Bulletin du CODESRIA*, 4, 1990).

Néanmoins, la rébellion se poursuivait, et atteignit un point culminant au cours d'une rencontre organisée par Martin et West à l'Université d'Illinois, Urbana-Champaign, en 1994. Les participants ont rejeté sans ambages l'idée d'Études africaines « made in the USA ». Celui d'entre eux qui a le moins mâché ses mots, c'est Micere Mugo du Kenya. L'antithèse africaniste, comme on peut le voir dans l'introduction de *Out of One, Many Africas*, justifiait la position de chercheurs américains tels que Martin et West, qui étaient en faveur du développement d'un nouveau concept d'Études africaines en mettant un terme à l'hégémonie des Américains blancs dans les Études africaines. Bien qu'il y ait quelques africanistes comme Jane Guyer qui croient sincèrement que les Études africaines « made in the USA » peuvent encore être sauvées, il est évident que la montée de l'africanité et de l'afroncentrisme est leur ultime négation.

Ce phénomène en lui-même ne marque pas la fin de l'étude de l'Afrique par les chercheurs américains blancs. Il marque la fin de leur hégémonie intellectuelle et de leur domination institutionnalisée dans les Études africaines, considérées comme allant de soi. On a le sentiment qu'il y aura une retraite forcée vers les disciplines traditionnelles à partir desquelles des chercheurs américains indépendants (et non esseulés) poursuivront leurs intérêts dans la recherche en Afrique. On peut penser que le vide institutionnel créé par les disparitions des Études africaines « made in the USA » sera comblé par des organisations africaines comme le CODESRIA, OSSREA, AAPS, SAPES/SARIPS, CASAS, CAAS, etc. Ce sont des institutions potentiellement démocratiques parce qu'elles sont gérées par les chercheurs africains eux-mêmes, et ne sont redevables à aucun gouvernement. Si elles s'avèrent viables, il serait peut-être approprié pour les chercheurs étrangers de travailler par leur biais, en attendant la renaissance des universités africaines qui se sont effondrées. En d'autres termes, elles sont porteuses d'avenir pour la coopération intellectuelle et scientifique qui pourrait être d'un grand bénéfice mutuel, en comparaison de l'appropriation historique impérialiste de l'Afrique par d'autres.

L'ironie dans tous ces développements, c'est qu'il est possible qu'il n'y ait plus d'Études africaines nulle part, à l'avenir. Dans *Out of One, Many Africas*, Christopher Fyfe et Catherine Coquery-

Vidrovitch font tous deux état du déclin des études africaines en Grande-Bretagne et en France, respectivement, conséquence de la fin de l'empire et de l'affirmation de soi de plus en plus grande des africains. Les Américains, en tant que derniers bâtisseurs d'empire, pourraient subir le même sort. Coquery-Vidrovitch pense que la chute des empires, qu'ils soient politiques ou intellectuels, est un événement favorable, étant donné quelle crée des opportunités pour de nouveaux initiés, en particulier pour ceux qui avaient été rejetés. Elle voit dans le terme francophone un nouvel universalisme ayant pour fer de lance les jeunes des anciennes colonies françaises. Tout en partageant l'optimisme révolutionnaire de Coquery-Vidrovitch, on est enclin à penser qu'elle sous-estime le nationalisme dans le Tiers-monde en tant que réaction à une globalisation unidimensionnelle de la part de l'Occident, qui transcende toute supposée division en francophone et anglophone. Théoriquement, on peut soutenir que la révolution nationale démocratique a été un échec en Afrique. Les réponses telles que l'africanité ou l'afroncentrisme en sont symptomatiques. Comme nous l'avons laissé entendre plus haut, cela n'a rien de plus haut, cela n'a rien à voir avec la couleur ou la race, mais avec la domination et la politique d'indépendance qui en résulte. On peut prédire que dans le présent millénaire, tout le monde pourrait faire croire qu'il est pour l'universalisme, mais il est tout aussi évident que tous les arrivants vont poursuivre leurs intérêts de clocher. Naturellement cela se fera sous diverses apparences.

Comme nous l'avons laissé entendre plus haut, les Études africaines seront certainement l'une des victimes du nouveau millénaire. Elles se sont atrophiées en Europe et en Amérique, et ne peuvent être ressuscitées en Afrique. Il n'y a jamais eu d'« Études africaines » dans les universités africaines, sauf dans les sociétés coloniales maudites d'Afrique australe. Là-bas, elles avaient reproduit le paradigme colonial, dans lequel des sujets blancs étudiaient des objets noirs. Dans le processus de superordination et de subordination qui en a découlé, les Noirs n'étaient pas autorisés à s'étudier eux-mêmes, sauf en tant qu'assistants. Après l'indépendance dans la sous-région, on a supposé que les Études africaines pouvaient être réhabilitées par la revalorisation des jeunes assistants et assistantes africains.

Ceux qui pensaient ainsi, chercheraient des ennemis, car ils n'avaient pas clairement discerné la vague naissante de l'africanité dans le sillage de la chute de l'ancien ordre. Ils pensaient pouvoir orchestrer l'entreprise tout entière. Ils se trompaient, oh combien ! À preuve, l'affaire Makgoba à l'université de Witwatersrand, ainsi que le fiasco de Mamdani, suivi de la débâcle des Études africaines envisagées à l'Université de Cape Town qui leur a éclaté à la figure. En raison soit de son insularité, soit de son isolation, la communauté académique blanche d'Afrique du Sud s'est conduite d'une façon tout à fait insensée. Elle aurait pu tirer des leçons de l'expérience des colonialistes britanniques et français, et de leur pairs américains arrivistes. Cela est en dehors du fait qu'elle était prise entre deux feux, et ne pouvait pas se définir puisqu'elle n'était ni européenne, ni

africaine. Dans les Études africaines de conception nouvelle, mais condamnées, qui va étudier qui ? L'africanité affirme qu'il n'y aura ni sujets blancs, ni objets noirs. Il faut donc s'attendre à un fléau au-dessus de leurs foyers et les flammes éternelles sur Gomorrhe et Sodome.

References

Appiah, K.A; *In My Father's House*. Methuen, London, 1992

Gates Jr, H.L; *The Signifying Monkey: A Theory of African American Literary Criticism*. Oxford University Press, New York, 1998.

Hyden, G., «Mamdani's One-eyed Glimpse», *Bulletin du CODESRIA*, 4, 1990

Mamdani, M., «A Glimpse at African Studies, Made in USA». *Bulletin du CODESRIA*, 2, 1990

Martin, W.C. and West, M.O; *Out of One, Many Africas*. University of Illinois press, Urbana and Chicago, 1997.

Prah, K.K., «A Reaction to Thandika Mkandawire: «The Sciences in Africa: Breaking Local barriers and Negotiating International Presence», article présenté à la conférence annuelle 1996 de l'Association des Études africaines, puis publié dans *l'African Studies Review*, Vol. 40, No. 2, Sept, 1997.

Prah, K.K., «Accusing the Victims: In My Father's House», *Bulletin du CODESRIA*, No. 1, 1997.

Taiwo, O., « Appropriating Africa: An Essay on New Africanist Schools», *Issue XXIV/1*, Winter/ Spring, 1996.

* *Bulletin du CODESRIA*, numéro 1, 2000 (p. 67-73).