
Amselle, Jean-Loup & Sibeud, Emmanuelle, eds. –
*Maurice Delafosse. Entre orientalisme et ethnographie :
l'itinéraire d'un africaniste (1870-1926)*. Paris,
Maisonneuve & Larose, 1998*

Karel Arnaut



Electronic version

URL: <http://etudesafriaines.revues.org/8>
ISSN: 1777-5353

Publisher

Éditions de l'EHESS

Printed version

Date of publication: 1 January 2000
ISBN: 978-2-7132-1346-5
ISSN: 0008-0055

Electronic reference

Karel Arnaut, « Amselle, Jean-Loup & Sibeud, Emmanuelle, eds. – *Maurice Delafosse. Entre orientalisme et ethnographie : l'itinéraire d'un africaniste (1870-1926)*. Paris, Maisonneuve & Larose, 1998* », *Cahiers d'études africaines* [Online], 157 | 2000, Online since 24 April 2003, connection on 25 January 2017.
URL : <http://etudesafriaines.revues.org/8>

The text is a facsimile of the print edition.

Analyses et comptes rendus

AMSELLE, Jean-Loup & SIBEUD, Emmanuelle, eds. — *Maurice Delafosse. Entre orientalisme et ethnographie : l'itinéraire d'un africaniste (1870-1926)*. Paris, Maisonneuve & Larose, 1998*.

In a recently published biography of Mary Douglas, Richard Fardon¹ quotes, then, Mary Tew situating her early interest in anthropology in her pre-Oxford years at the Colonial Office, saying: “They [anthropologists] were the experts, while we civil servants were on the menial side, and I used to ask them, ‘How do you get to be an adviser and not a servant?’”. In post-WWII Britain (and France) where anthropology and colonial rule were relatively separately institutionalised, this question was not very hard to answer. In pre-WWI France, it was.

In the first section of the edited volume on Maurice Delafosse (1870-1926), Dimier and Conklin convincingly document the dissenting voice of a servant (“*administrateur*”) seeking to present himself as an adviser (“*Broussard*”), who offers his scientific and practical, *i.e.* “ethnographic” expertise (“*savant de la brousse*”, “*indigénologue*”) to amend French colonial rule in Africa. Unlike Delafosse himself, who was more or less banned from the colonies after his return in 1909—with the exception of a two-year stay in Dakar (1916-1917), under the aegis of his mentor François-Joseph Clozel—his protest was somewhat later appropriated to argue for the appropriateness of the Third Republic’s version of colonial rule.

Delafosse was a participant-observer to the emerging split between servants and experts, to the growing division of labour between the workers of “*l’État-ethnologue*” and the thinkers of Durkheimian descent (Mauss, Griaule). To the latter the editors, Amselle and Sibeud, attribute the scholarly disqualification of Delafosse by the French africanists whose amnesia made Delafosse disappear into the “*coulisses de l’histoire*”². However, reinventing Delafosse is much more than to deliberate the Firthian question of guilt—whether Delafosse was the bastard of imperialism and the Durkheimians the legitimate children of the Enlightenment. Recovering history, in this project, is a double operation. First, it intends to articulate Delafosse’s biography in the full ambiguity of French imperialism under the Third Republic. Second, it involves reestablishing lost continuities, *e.g.* between the political and historical ethnography of

* Cet ouvrage fait l’objet d’un double compte rendu.

1. Cf. Richard FARDON, *Mary Douglas: an Intellectual Biography* (London: Routledge, 1999), p. 24.
2. Cf. Benoît HAZARD, “Orientalisme et ethnographie chez Maurice Delafosse” (*L’Homme*, 146, 1998: 265-268), p. 265.

Delafosse and the political anthropology of Georges Balandier. In this the missing-link is the late Denise Paulme (1909-1998), to whom the book is dedicated. That the latter is a post-1998 palimpsest on the original brief of the conference, becomes clear in the little attention that is given by the different contributors to retracing the historic rhizome that connects the administrator-ethnographer with later and contemporary africanists. The seventeen articles in the volume, which stem from the 1996 conference "*Orientalisme et ethnographie chez Maurice Delafosse*" are never lead too far astray from their core activity. To a large extent, they answer less Amselle's brief to apply "*une épistémologie continuiste*" than to explore the "*œuvre ambiguë*" of "*le savant de la brousse*". In doing this, the book provides a wealth of detail and insight in so many different aspects of French West Africa and the Parisian anthropologic scene from roughly 1890 to 1930.

From it arises a Delafosse who subscribes to, and is himself inscribed in, what Mahmood Mamdani³ has called the bifurcated state: a combination of racial segregation and ethnic pluralism, that characterized both English and French versions of indirect rule. Delafosse's "republican" ideas about the fundamental equality of mankind indeed tempered the received principles on the black and white divide (Conklin), but we cannot miss the point that his disdain for the Liberian "*évolué*" (Amselle), for the "*demi-civilisé*" (Sibeud), and for local "research assistants" (Jezequel) corroborate the racial categorical grid (Zerilli). Delafosse's ethnic pluralism takes the form of a cultural essentialism of a Frobenian kind (Zobel) and is mainly based on comparative linguistics, as becomes clear from his writings on the Anno-Mango region (Viti) on the Songhay (Nicolai) and in the construction of the Voltaic sociocultural area⁴.

However, there is enough ambiguity in Delafosse's repertoire of ideas to contradict both his guiding racial and his cultural distinctions. Sibeud attributes to him an editorial in *France noire*, the journal of the "*Société des pionniers africains*", in which he pleads for the breeding, by "*métissage*" of French men and indigenous women, of a Franco-African race that would be "conductive to the elevation of the African race and favourable for the development of our influence in Africa". Frémeaux pointedly observes that ethnic diversity in Delafosse's classic, *Haut-Sénégal-Niger*, is subsumed under one African culture which he saw as presently emerging ; a development actually commencing with French colonial rule.

As "*négrologue*" Delafosse is credited with historicising "*l'âme nègre*" (Triaud). This, according to Amselle, is the result of an "orientalising" operation on (West) African civilisation : at once a unification and a characterisation as counter-Islamic. The full ambiguity of Delafosse's position towards Islam is further revealed, on the one hand, in his invention of an open-minded, pacifist Black Islam ("*islam noir*"), and, on the other hand, in his sustained interest in the Arab language resulting in the publication of the French translation of the *Tarikh El-Fettach* (1913), together with his father in law, Octave Houdas (Schmitz). Triaud concludes that, together with his two "godfathers", Houdas and Clozel, Delafosse succeeded in introducing the French Sudan into world history and, through history, into the heart of the civilised "oecumene".

3. Mahmood MAMDANI, *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism* (Kampala: Fountain Publishers; Cape Town: David Philip; London: James Currey, 1996).

4. B. HAZARD, *op. cit.*

Amselle adds that Delafosse's hierarchic scheme of ethnic groups is based on their relative openness to external influence. As in the case of the Senufo, the administrator-ethnographer reduces the diversity of observed social and cultural elements to a specific "genius" of invisible character. Launay claims that this "project corresponds to a different phase of the colonial enterprise : if classification was essential during the period of inventory and appropriation, then characterization emerged as vital for consolidation and rule".

Such homologies take Sibeud's point that "in 1910 there is no mechanical link between ethnography and colonial management", one step further. The question remains whether this book has gone far enough in exploring these structural correspondences, whether the conference and the book have taken advantage of this richly documented case to further the debate on colonial anthropology. Nonetheless, it is no small merit to have seriously addressed the need to spell out what Nicholas Thomas⁵ phrased the "heterogeneity and tension among colonizers", indeed, their workers and their thinkers, or—as Mary Douglas remembered from Henry Balfour—their spinners and their weavers.

Karel ARNAUT

L'étude sur Maurice Delafosse que nous proposent Jean-Loup Amselle et Emmanuelle Sibeud reflète la mutation en cours dans l'appréciation des rapports entre individu et histoire : ni agent omnipotent ou charismatique, ni rouage mû par la machine économique, l'individu apparaît désormais comme le site intelligent, actif et contradictoire où/par lequel se fait une histoire en attente d'être organisée en récits. Ainsi remarque-t-on que Maurice Delafosse, par ses dates et ses pratiques, participe à la fois de la période vive de l'établissement de l'empire colonial et du long débat sur la classification des langues et des races, marqué par la fondation en 1925 de l'Institut d'ethnologie — aboutissement partiel d'un projet de fusion de toutes les sociétés ethnographiques et moment d'institutionnalisation académique de l'ethnologie en France (cf. Filippo M. Zerilli : « Maurice Delafosse, entre science et action »). La compétence et le nombre des contributeurs aux récits raisonnés autour de Delafosse réunis dans ce recueil garantissent à la fois la densité de la réflexion collective et sa qualité dialogique.

Cet « itinéraire », qui est autant celui de Delafosse que des chercheurs qui se sont lancés sur sa trace, n'essaie donc pas — contrairement à une biographie classique, telle que celle publiée par Louise Delafosse sous le titre *Maurice Delafosse, le Berrichon conquis par l'Afrique*⁶ — de couvrir dans l'ordre chronologique et de façon exhaustive les aspects principaux de l'homme, de sa vie, de son œuvre. Il préfère saisir certains éléments des réalités de Delafosse, sans tentation hagiographique, sans recherche ni de cohérence absolue ni d'antithèses musclées. Particulièrement représentatif de la souplesse analytique de l'ensemble est l'article d'Emmanuelle Sibeud (« Les étapes d'un négrologue ») qui

5. Nicholas THOMAS, *Colonialism's Culture: Anthropology, Travel, Government* (Cambridge: Polity Press, 1994).

6. Paris, Société française d'histoire d'outre-mer, 1976.

traite de la position charnière de Delafosse entre deux disciplines en continuité et rupture l'une par rapport à l'autre : l'ethnologie et les études africanistes.

En vertu des logiques métisses de syncrétisme diachronique et synchronique de toutes les cultures, ou du principe de la Relation posé par Édouard Glissant selon lequel les histoires se présentent de façon rhizomatique plus que généalogique, cette étude s'attache à montrer en quoi Delafosse est un « ancêtre fondateur des études historiques sur l'Afrique » pour reprendre l'expression de l'historien Christophe Wondji dans la préface (p. 5). On se convainc, en lisant l'ouvrage, que Delafosse fut encore l'un des principaux inventeurs de l'Afrique, en raison de la part originale qu'il a prise à la constitution d'un discours sur l'Afrique qui puise, comme l'a établi ailleurs V. Y. Mudimbe, aux mythes et aux images de l'Antiquité.

Ce recueil est organisé autour de plusieurs équilibres paradoxaux qui caractérisent l'itinéraire de Delafosse — le principal étant indiqué en sous-titre : *entre orientalisme et ethnographie*. Dans son article « L'Afrique par défaut ou l'oubli de l'orientalisme », Jean Schmitz souligne que c'est en orientaliste et arabisant de formation classique que Delafosse vient à l'Afrique ; mais que, par ailleurs, il applique dans ses fonctions d'administrateur les principes participatoires de l'ethnologie de début de siècle, et ce, dans la tradition des travaux empiriques des Bureaux arabes. Ceux-ci visaient en effet à la constitution d'un savoir sur le pays conquis par fréquentation du terrain, pratique de la langue et prolongation des connaissances sur le passé antique régional, écrit en substance Jacques Frémeaux dans un texte intitulé « Des Bureaux arabes à Maurice Delafosse. Contribution à une étude de l'historiographie coloniale ». Ainsi, par ses collectes variées en tant que « savant de brousse », par ses descriptions ethnographiques sur les Senufo entre autres (cf. Robert Launay, « A Question of Character: Delafosse among the Senufo »), par sa connaissance des langues locales et par son intérêt pour les textes arabes sur le Moyen âge africain, Delafosse a-t-il contribué à la réhabilitation de l'Afrique — mieux, à la diffusion de la notion de civilisation africaine. Proche en cela de Frobenius, Delafosse rejoint aussi son collègue allemand sur l'importance de l'historicité des sociétés africaines dont tous deux tirent une double et paradoxale conclusion — à savoir, la nécessité de rompre avec le paradigme évolutionniste, et celle d'établir la notion d'aires culturelles (cf. Benoît Hazard, « La construction de l'aire socioculturelle voltaïque dans l'œuvre de Maurice Delafosse »), ce qui les mène tous deux à élaborer sur le concept d'« âme nègre » (cf. Clémens Zobel, « Essentialisme culturaliste et humanisme chez Leo Frobenius et Maurice Delafosse »).

Sauf à penser en termes de logiques métisses, paradoxale est encore la position de cet Occidental qui définit et défend une authenticité africaine sur l'hypothèse d'une *Ur-Kultur* et d'une unité linguistique de l'Afrique, d'abord ; ensuite au moyen de l'étiquetage des ethnies (cf. Fabio Viti, « Dans un "chaos de races". Note sur Maurice Delafosse, administrateur des Anno-Mango » ; Robert Nicolai, « Le songhay de *Haut-Sénégal-Niger* à aujourd'hui : linéaments ») ; et par ce que J.-L. Amselle appelle « une véritable invention de l'animisme » (p. 127). Contre la double menace représentée par l'avancée de l'islam et sa capacité à organiser des empires, ainsi que par le projet colonial d'une politique d'assimilation des indigènes, Delafosse promeut un discours indigéniste, pan-nègre, voire panafricaniste, qui le place quelque part entre Blyden et Senghor. L'article de J.-L. Amselle, « Maurice Delafosse : un africaniste ambigu », indique bien en quoi les conclusions de Delafosse sur l'âme nègre, l'unité culturelle du conti-

nant, l'« ouverture » de l'Europe par opposition à la « fermeture » de l'Afrique ont pu servir de garantie scientifique à l'élaboration du mouvement de la Négritude et de référence à dépasser au dit « afrocentrisme » de Cheikh Anta Diop.

Le troisième grand paradoxe de l'œuvre de Delafosse réside dans une oscillation constante entre discours d'élite et discours à l'usage du grand public ; entre discours scientifique et fiction littéraire. Tout en ayant fait œuvre d'ethnologue et d'historien — œuvre légitimée par « une combinaison de positions dans l'administration, dans l'enseignement, dans la presse coloniale, dans les sociétés savantes et les comités, dans le parti colonial lui-même » (Jean-Louis Triaud, « *Haut-Sénégal-Niger*, un modèle “positiviste” ? De la coutume à l'histoire : Maurice Delafosse et l'invention de l'histoire africaine », 226) —, Delafosse est aussi l'auteur d'une série d'articles intitulée « Broussard, ou les états d'âme d'un colonial ». Ils sont définis par Véronique Dimier, dans « Une analyse de l'administration coloniale signée Broussard », comme des textes de polémique politique, des fictions sensiblement autobiographiques, visant à expliquer le vécu de l'administrateur colonial à une audience métropolitaine, d'ailleurs plutôt réceptive, voire à recruter en son sein pour l'école coloniale. Bien plus : pour Jean-Hervé Jezequel (« Maurice Delafosse et l'émergence d'une littérature africaine à vocation scientifique »), Delafosse faisait partie de cette nouvelle génération de fonctionnaires coloniaux dont la rencontre avec les nouvelles élites africaines scolarisées, source de conflits politiques à maintes reprises (cf. Marc Michel, « Maurice Delafosse et l'invention d'une africanité nègre » sur le conflit emblématique entre Maurice Delafosse et Blaise Diagne), débouche aussi sur la production d'« études indigènes », écrits à vocation scientifique, antérieurs et nécessaires à l'émergence de la littérature francophone.

L'ouvrage dirigé par J.-L. Amselle et E. Sibeud arrive à point nommé. Figure d'autorité scientifique et administrative pendant la phase active de sa carrière, Delafosse avait été jusqu'à présent un auteur négligé, quoiqu'une référence obligée, pour reprendre le titre de Marie-Albane de Suremain. Par ailleurs, ce recueil paraît à un moment où le mode de pensée binaire a perdu de son attrait heuristique, ouvrant un espace commun pour que l'Europe et l'Afrique puissent chacune apprécier — au sens le plus neutre du terme — au travers de la pensée et de l'action d'un Delafosse, les ambiguïtés de l'établissement d'un empire (du savoir) colonial. De ce travail extrêmement fouillé autour d'un personnage complexe — orientaliste et ethnographe, chercheur et administrateur colonial, négrologue et anti-évolué, etc. — qu'on peut donc imaginer comme un de ces sites intelligents, actifs et contradictoires où se dit l'histoire africaine et française, semble surgir un consensus : Delafosse reste celui qui a insisté « sur la nécessité d'une politique indigène qui serait aussi, à son avis, une politique plus humaniste, parce que fondée sur le véritable respect de l'homme africain » (Alice Conklin, « “On a semé la haine” : Maurice Delafosse et la politique du Gouvernement général en AOF, 1915-1936 », 65). On attend donc que le débat sur les multiples facettes de cette personnalité remarquable se poursuive avec des chercheurs d'universités africaines.

Sylvie KANDÉ

CASAJUS, Dominique (Introduction). — *Chants touaregs. Recueillis et traduits par Charles de Foucauld*. Paris, Albin Michel, 1997, 308 p.

En 1936, soit vingt ans après la mort du vicomte Charles de Foucauld, Léon Poirier réalise un film (*L'appel du silence*) ayant pour sujet la vie et l'œuvre de

l'ermite du Hoggar. Ce film, qui s'inscrit dans la veine hagiographique propre à la quasi-totalité des essais consacrés à Foucauld, réussit un véritable tour de force : à aucun moment n'est évoqué l'immense travail scientifique auquel Foucauld a consacré la plus grande partie de son temps lors de son séjour au Sahara central. Soixante ans plus tard, si l'on en juge par quelques publications récentes, le regard porté sur Foucauld est encore loin de prendre véritablement en compte cet aspect fondamental de sa vie et de son œuvre. Pourtant, tant en ce qui concerne la langue que la société, les travaux de Foucauld constituent une véritable somme à laquelle se réfère aujourd'hui encore toute personne qui s'intéresse au monde touareg. Or, à une exception près⁷, tous les écrits scientifiques de Foucauld étaient devenus introuvables faute de réédition. Aussi, l'initiative prise par Dominique Casajus de présenter aux lecteurs une importante sélection des poésies touarègues recueillies et traduites par Foucauld constitue-t-elle un heureux événement.

Comme les autres ouvrages scientifiques de Foucauld, les *Poésies touarègues* sont parues après la mort de leur auteur. Leur publication a été assurée par André Basset en 1925 pour le premier volume et en 1930 pour le second. Il n'est pas inutile de rapidement présenter ici l'historique de ce livre. Le père de Foucauld a consacré les douze dernières années de sa vie (1904-1916) à l'étude de la langue et de la culture touarègue⁸. C'est durant la première partie de son séjour au Sahara central qu'il a recueilli ces poésies. En 1907, Foucauld accompagne durant trois mois une tournée militaire conduite par le capitaine Dinaux. À cette occasion, dans des conditions pourtant peu propices, il va recueillir un nombre considérable de poésies tant auprès des Touaregs qui accompagnent la colonne qu'auprès des populations rencontrées. Dans une lettre au père Guérin (31 mai 1907), Foucauld précise les conditions et l'intérêt de cette fabuleuse collecte : « Retenus de mémoire, ce sont les seuls textes fixes qu'aient les Touaregs : ce sont de précieux documents pour la grammaire et le lexique. Pour la grammaire, on y puise, en cas de doute, des exemples ; pour le lexique, on y trouve bien des mots qui ne reviennent pas souvent dans les conversations. En arrivant ici, j'ai promis un petit salaire pour les poésies qu'on m'apporterait : cette promesse, en un temps où le pays est pauvre, a suffi pour remplir ma tente pendant un mois. On m'a fait dire aussi, des douars voisins, qu'on y désirait ma visite pour que les femmes puissent à leur tour me donner des poésies. J'ai donc été plusieurs fois dans des douars, passant des heures sous un arbre ou dans une tente, au milieu de tous les enfants et les femmes, écrivant des vers et faisant de petits cadeaux... »

Mais la collecte de ces poésies n'était qu'une première étape. Par la suite, durant plusieurs années, en parallèle à ses autres travaux scientifiques, Foucauld s'emploiera à traduire les poèmes recueillis et à les entourer d'un important appareil critique. Ce labeur épuisant ne prendra fin que le 28 novembre 1916, soit deux jours avant sa mort. Le résultat sera à la hauteur du travail accompli.

7. Charles DE FOUCAULD & A. DE CALASSANTI-MOTYLINSKI, *Textes touaregs en prose (dialecte de l'Ahaggar)*, édition critique par S. CHAKER *et al.*, Aix-en-Provence, Edisud, 1984.

8. Concernant l'ensemble de l'œuvre scientifique de Foucauld on ne peut que renvoyer ici à l'étude fondamentale d'Antoine CHATELARD : « Charles de Foucauld linguiste ou le savant malgré lui », *Études et Documents berbères*, 13, 1995, pp. 145-177.

Dans leur édition originale, les *Poésies touarègues* présentent 575 pièces (soit 5 670 vers). Pour chacune, Foucauld fournit une traduction mot à mot, une traduction explicative et une traduction en français courant. De plus chaque poésie est accompagnée d'une introduction précisant le contexte dans lequel elle a été composée. Certains de ces textes sont d'ailleurs de remarquables documents historiques et ethnographiques. Enfin, des indications sont également fournies sur la plupart des 274 poètes recensés. Travail remarquable s'il en est et l'on comprend aisément que ces deux volumes (aujourd'hui introuvables) restent pour toute personne qui se spécialise dans l'étude du monde touareg une référence incontournable.

Vu les contraintes actuellement imposées par le marché de l'édition, il n'était guère envisageable de rééditer cet ouvrage à l'identique. Sous le titre de *Chants touaregs*, Dominique Casajus présente aujourd'hui une sélection de 210 poèmes. Par nombre de ses travaux antérieurs, on connaît l'attachement que porte cet auteur à la langue et à la poésie touarègue⁹. Aussi, nul doute que cette sélection avec tout ce qu'elle implique d'élection (et d'abandon !) fut certainement une tâche difficile. Dans son introduction, D. Casajus s'explique d'ailleurs sur son choix : « Dans l'ensemble, la préférence a été donnée aux poètes que l'auteur lui-même, sans doute sur la foi de ses collaborateurs touaregs, considérait comme les meilleurs ; quelques pièces de moindre valeur littéraire ont cependant été reproduites lorsqu'elles faisaient ressortir des traits intéressants de la vie touarègue. » Dans l'édition présente ne figure que la seule traduction en français courant ; le texte en tamahaq et la traduction mot à mot ne sont pas reproduits. Par contre, la plus grande partie des notes de Foucauld ont été conservées tout comme l'essentiel des textes introductifs. Signalons enfin qu'ayant pu consulter le manuscrit original des *Poésies touarègues*, D. Casajus a pu relever quelques différences entre ce dernier et le texte publié. Hors quatre cas, d'ailleurs signalés par une note, il a opté pour la version proposée dans le manuscrit¹⁰.

Mais surtout D. Casajus a fait précéder sa sélection d'une longue et importante introduction. Le lecteur y trouvera des informations essentielles sur l'œuvre scientifique du père de Foucauld, sur la société touarègue du début du siècle, mais aussi sur cet art poétique qui est un constituant essentiel de la culture de ce peuple. L'auteur se réfère principalement aux textes recueillis par Foucauld mais sa longue fréquentation de la poésie touarègue transparait en de nombreux passages. En recensant et commentant les principaux thèmes de cette poésie, il permet au lecteur de pénétrer au cœur même de la culture de ce peuple.

On découvrira ainsi combien la solitude (*asouf*) est le maître mot de nombre de ces poésies. *Asouf* désignant aussi bien la solitude des espaces inhabités que le sentiment d'absence qui assaille une personne esseulée. C'est bien souvent dans cette solitude que les poètes puisent leur inspiration. Mais, dans ce voyage solitaire, il est toujours une oasis, un lieu où le poète pourra étancher sa soif : c'est le campement où se trouve l'aimée, celle dont l'absence provisoire donne

9. Voir notamment M. ALBAKA & D. CASAJUS, *Poésies et chants touaregs de l'Ayr*, Paris, L'Harmattan, 1992.

10. Ce manuscrit est conservé dans le fonds Basset à la bibliothèque de l'INALCO. Mais on est quand même pour le moins surpris d'apprendre que seule une partie en est consultable... puisque environ la moitié dudit manuscrit a disparu !

lieu aux plus beaux chants d'amour. À côté de cette poésie, que Casajus qualifie d'élégiaque, existe aussi une poésie guerrière car, dans le monde touareg, tout conflit armé s'accompagnait aussi d'échanges poétiques. D. Casajus montre comment une analyse de ces poésies permet de différencier la guerre interne, celle qui voit des Touaregs s'opposer entre eux, et la guerre étrangère par laquelle on entre en conflit avec des groupes extérieurs au monde touareg. Démonstration que ces poésies constituent un matériel ethnographique considérable et que leur analyse, comme l'avaient déjà montré les études de L. Galand et P. Galand-Pernet¹¹, permet de mieux entrevoir ce qui constitue l'ethos touareg. À ce stade, on nous permettra une remarque complémentaire. Les poésies recueillies par Charles de Foucauld en ce début du xx^e siècle sont l'œuvre d'auteurs appartenant à une société qui maîtrise encore son destin, une société qui n'avait pas encore connu la domination coloniale. En ce sens, et à la différence de poésies recueillies dans des périodes plus récentes, il s'agit là d'un document unique en son genre. Or, à sa lecture tombe un stéréotype très souvent appliqué (et encore aujourd'hui) aux Touaregs : à savoir leur manque de ferveur religieuse, leur quasi-absence de culture islamique. Bien au contraire, comme l'avaient déjà relevé A. Merad et L. Kergoat¹², l'imprégnation islamique de nombre de ces poèmes est patente.

Enfin, n'est-ce pas là l'essentiel, ce recueil révélera au plus grand nombre la beauté de ces poésies. Que l'on se reporte, entre autres exemples, au poème n° 146 dû à Kenoûa oult Amâstan ou encore à l'admirable pièce n° 83 signée Moûsa agg Amâstan. Nul doute que le lecteur pourra alors trancher la question volontairement laissée en suspens dans l'introduction : peut-on ici parler de poésie ?

Ainsi, grâce à la valeur des pièces ici rassemblées, grâce au texte qui les introduit, *Chants touaregs* est donc tout à la fois un livre de plaisir poétique et une parfaite initiation au monde touareg. Dans son rôle de passeur entre Foucauld et ses lecteurs d'aujourd'hui, Dominique Casajus rend là un bel hommage tant au prodigieux travail du père de Foucauld qu'à la beauté d'une langue et d'une culture.

Paul PANDOLFI

CHEVRIER, Jacques (textes recueillis et présentés par). — *Les Blancs vus par les Africains*. Lausanne, Favre, 1998, 213 p., carte.

L'auteur propose une ethnologie à rebours où, pour une fois, ce sont les Noirs qui observent les Blancs et s'expriment à leur sujet. L'origine des représentations des uns sur les autres date de la fin du xv^e siècle (et non de la fin du xvii^e siècle comme il est écrit par erreur), lorsque les Européens lancèrent les

-
11. Voir notamment L. GALAND, « Le rezzou dans la poésie traditionnelle de l'Ahaggar », *Atti della settimana internazionale di studi mediterranei medioevali e moderni*, Milano, 1980, pp. 99-111 ; et P. GALAND-PERNET, « Images et image de la femme dans les poésies touarègues de l'Ahaggar », *BLOAB*, 9, 1978, pp. 5-52.
 12. A. MERAD, *Charles de Foucauld au regard de l'Islam*, Paris, Chalet, 1975 ; et L. KERGOAT, « Les poètes touaregs », *Études islamiques*, 1979, XLVII (2), pp. 209-223.

premières expéditions maritimes le long des côtes africaines. Ces premières représentations nous sont connues par des textes de littérature orale recueillis à la fin du XVIII^e et au début du XIX^e siècle : elles ont donc été abondamment réinterprétées au gré des événements historiques. La collecte de Jacques Chevrier s'étend ensuite à la période coloniale, puis postcoloniale, le dernier texte cité datant de 1996.

Pour la partie concernant la littérature orale l'auteur fait largement appel au travail de V. Görög-Karady¹³. Les traditions orales témoignent de l'apparition des Blancs sous forme de mythes génétiques et de prophéties. Les premiers mythes rendent compte des différences visibles entre les races par un accident ou par l'arbitraire divin, sans instituer encore de hiérarchies entre elles. Mais, par la suite, beaucoup plus nombreux sont ceux qui tentent d'expliquer la supériorité de l'envahisseur blanc et l'infériorité ressentie par les Noirs. Deux modèles principaux servent de schéma explicatif : le Créateur a fabriqué d'abord les Blancs, puis pour une raison quelconque, il a dû bâcler ensuite le Noir. Ou alors il impose une épreuve que les ancêtres blancs remplissent de façon satisfaisante tandis que les noirs y échouent par paresse, incapacité ou désobéissance... Un autre genre est la prophétie, qui annonce l'arrivée du Blanc, mais les exemples connus datant tous de l'époque coloniale, elle reformule probablement sur le mode du futur dans le passé une expérience déjà acquise.

À l'époque coloniale, le Blanc quitte sa position fantasmatique pour faire brutalement irruption dans la réalité noire, qu'il transforme profondément. Il instaure une distance entre les deux peuples au moyen d'une ségrégation perceptible à tous les niveaux, géographique et symbolique. La littérature noire de l'époque s'engage dans la lutte contre l'oppression coloniale et dénonce les injustices du régime et de ses agents. Il en résulte une vision du Blanc négative et assez stéréotypée, la personne disparaissant derrière le rôle. L'auteur évoque successivement les descriptions de l'espace colonial : l'église, l'école, la ville, les travaux forcés ; puis le personnel colonial : les prêtres et les missionnaires, les administrateurs coloniaux, les commerçants et les colons, les médecins et les instituteurs, la femme blanche (et la maîtresse noire). Les personnages de bons Blancs sont rares. Les attributs du pouvoir blanc les plus souvent soulignés par les écrivains africains sont : un rapport spécifique au temps, à la science, à la productivité, à l'accumulation et à la consommation de richesses ; une agitation permanente et fébrile ; une mobilité extrême — permise par les inévitables véhicules des Européens et par les voies de communication qu'ils ont contraints les Noirs à construire pour eux pendant les travaux forcés. Viennent ensuite l'argent, le savoir, l'écriture — considérée comme magique —, divers objets fétiches tels que le casque colonial, les vêtements, les lunettes noires, etc. En réalité J. Chevrier ne parle pas des Blancs en général mais seulement des Français, et les citations, à l'exception d'une traduction de Chinua Achebe, proviennent toutes de la vingtaine de romans francophones très connus, parus pour la plupart dans les années 1950 : ceux, entre autres, de Sembène Ousmane, Ferdinand Oyono, Mongo Beti, Olympe Bhêly-Quenum, Bernard Dadié, Cheikh Hamidou Kane, Camara Laye.

13. V. GÖRÖG-KARADY, *Noirs et Blancs. Leur image dans la littérature orale africaine*, Paris, Sela, 1976.

Nous pensons que l'étude de la période postcoloniale serait très novatrice et nous avons été déçue : d'une part l'auteur ne lui consacre que vingt-huit pages, d'autre part sur la dizaine d'auteurs cités, rares sont ceux qui, comme Calixte Beyala, sont nés après 1960, la plupart étant de vieux routiers qui ont vécu leurs années de formation avant l'indépendance (O. Sembene, S. Badian, O. Bhêly-Quenum...). Dans cette littérature, l'ancien colon apparaît sous la forme d'un vieil aventurier dégénéré ou alcoolique, ou il s'est métamorphosé en coopérant médiocrement sympathique, voire franchement antipathique ; apparaissent plus fréquemment des touristes écarlates et idiots, des femmes blanches partenaires de couples mixtes, des Noirs nouveaux riches fac-similés de colons blancs ; il y a moins de missionnaires. On est en plein cliché. Notons tout de même que, d'après cet échantillon, les ethnologues n'en font pas encore partie. Trois textes évoquent des Français de France dont il n'y a strictement rien à dire.

J. Chevrier constate qu'il n'existe pas de réelle rupture entre les représentations des périodes coloniales et postcoloniales, mécanisme qu'il attribue aux lois de la formation des images littéraires : schématisation, globalisation et fixisme. Les rapports hiérarchiques et les rôles continuent de l'emporter sur les personnes, et l'image peut se fixer en stéréotype qui fonctionne indépendamment du contact avec la réalité. C'est pourquoi certaines images seraient à peu près les mêmes qu'il y a cinquante ans.

Cependant l'ouvrage de J. Chevrier, et c'est un de ses mérites, ouvre de nouveaux questionnements dans l'esprit du lecteur. D'abord, de nombreux romans francophones ont paru depuis les années 1960 et n'ont pas été sollicités ici. Ils n'ont certainement pas la qualité des grands ancêtres si souvent cités, néanmoins ils existent et ils témoignent autant que les premiers d'une représentation de la réalité. On peut d'ailleurs remarquer que si, depuis les indépendances, le roman, forme littéraire typiquement européenne, est en voie de diminution en qualité et en quantité, en Afrique francophone cette évolution traduit en soi une modification du rapport au modèle culturel européen. Le théâtre, non assigné ici, eût été tout aussi apte à exprimer les représentations du monde. D'autre part il aurait été intéressant de comparer l'importance accordée aux manifestations du monde blanc dans les littératures des deux périodes : nombre d'occurrences, rôle narratif central ou anecdotique des personnages, poids accordé dans l'intrigue, etc. La modification des rapports de pouvoir intervenue entre Français et anciens colonisés voici quarante ans est tout de même trop importante pour n'avoir pas influé sur la distance mentale entre les deux groupes. Après avoir comparé les représentations entretenues par les Noirs sur les Blancs durant les deux périodes, on s'attendait à pouvoir au moins répondre à cette question : le Blanc est-il plus ou moins présent qu'avant les indépendances dans les œuvres des romanciers noirs ? S'il l'est moins, ce qui est une hypothèse plausible, de quelle manière l'est-il encore ? Or les réponses ne sont pas nettes. Par ailleurs il nous semble peu vraisemblable que la télévision, qui a fait son apparition en Afrique francophone dans les années 1960 et qui est assez largement alimentée par des programmes d'origine occidentale, n'ait pas nourri d'une manière ou d'une autre la représentation que les Noirs se font des Blancs. Si ces traces sont rares dans les romans, on les trouve peut-être dans d'autres manifestations culturelles, ou dans d'autres comportements. Bien sûr, nous sortons là de l'histoire strictement littéraire, mais le livre de J. Chevrier

ne s'attache pas aux œuvres littéraires en soi mais en tant que supports de représentations. Il est donc légitime de le considérer aussi comme un élément contribuant à une histoire des mentalités.

Michèle DACHER

CONKLIN, Alice L. — *A Mission to Civilize. The Republican Idea of Empire in France and West Africa, 1895-1939*. Stanford, Stanford University Press, 1997, 367 p.

Ce livre n'échappe pas aux poncifs d'une certaine école américaine, moins historique que sociologique, dont les travers ne laissent pas d'agacer qui n'a pas la sensibilité propre au sérail. Bien que la plupart de leurs livres soient cités, l'auteur n'a rencontré aucun des historiens français spécialistes de la période, si l'on se fie à la liste des *Acknowledgements*. Le découpage de la période n'est pas fait dans le sens de l'impartialité. Est-il légitime de s'arrêter à 1930 pour juger ou apprécier la colonisation, alors que celle-ci se prolongea jusqu'en 1960 ? Est-il possible, en arrêtant l'histoire à cette date, d'y voir l'origine des difficultés des Français de l'an 1998 à créer une société multiethnique (ce que l'Amérique a renoncé définitivement à réaliser) ? Mais on conviendra qu'il s'agit là davantage de signaux de conformité que d'une tournure d'esprit déontologiquement condamnable. On ne se laissera pas non plus arrêter par quelques erreurs de traduction : le texte du discours de Jules Ferry de 1885 (et non 1884), parle non seulement de « droit », mais aussi de « devoir », de « civiliser les races inférieures ». L'auteur de ce compte rendu est d'ailleurs tout à fait d'accord pour reconnaître le racisme sous-jacent dans ce discours républicain, qui aurait pu être celui d'un Abraham Lincoln.

De fait, en dépit de tous ces préjugés, l'ouvrage traite de manière très intéressante la période choisie, preuve qu'une étude sérieuse, à partir de documents, aboutit toujours à des résultats estimables. Le questionnement de départ réside dans la contradiction qui paraît exister entre les idéaux républicains et la pratique de la colonisation, qui aboutit à priver des peuples de leurs droits par la confiscation de leur indépendance et l'imposition d'un traitement discriminatoire. Ceci donne à Alice Conklin l'occasion de traiter, de manière systématique et souvent fouillée, l'attitude des administrations successives françaises à l'égard des populations sous les gouverneurs Chaudié, Ballay, Roume, Merlaud-Ponty, Clozel, Van Vollenhoven, Angoulvant, Merlin, Carde et Brévié. Elle apporte ainsi une contribution non négligeable à la réflexion sur la tension entre mystique et politique que vécut, sans beaucoup d'états d'âme, il faut le dire, à l'exception sans doute d'un seul, tous les grands commis de l'État français confrontés à une mission dont ils avaient une haute idée. De même, la difficulté à bâtir un statut d'un sujet indigène considéré comme de nationalité française, en lui refusant la citoyenneté, sans lui fermer totalement non plus l'éventualité de l'accès à celle-ci, est bien montrée, ou bien encore les ambiguïtés d'un travail dit d'abord forcé, puis obligatoire, indispensable aux besoins et aux intérêts de la colonisation, mais présenté comme « régénérateur », pour l'indigène.

On ne sera pas d'accord en revanche sur ce que l'auteur présente comme une découverte, à savoir un durcissement de la politique française, ou en tout cas un caractère plus conservateur, à partir de la Première Guerre mondiale, ce

qui s'accorderait, selon elle, avec une politique de plus en plus conservatrice sur le plan intérieur en métropole, notamment par le refus du droit de vote aux femmes, ou la législation sur l'avortement. Tout au plus pourrait-on dire que, à partir de ce moment, le souci de durée amena les Français à éviter de bouleverser la société locale, tandis que le manque de moyens financiers dont ils disposaient après les pertes de la guerre le leur interdisait. Leur politique, d'ailleurs, était en accord avec les idées alors dominantes dans le monde occidental quant à la colonisation. Mais, sauf erreur, Lord Lugard n'est pas cité une fois dans ce travail. Est-il possible d'étudier les colonies françaises comme si la France avait été « un jardin », pour reprendre l'expression d'Alfred Sauvy ?

Au total, si, comme il convient, on accepte de passer sur un certain nombre d'éléments, on pourra voir dans ce livre une contribution des plus utiles au savoir historique sur l'AOF et sur l'idéologie coloniale française. Il sera aussi l'occasion de remarquer combien, grâce à des encouragements de leurs universités, où l'on ne croit pas, contrairement à ce qui se passe en France, que l'histoire coloniale soit dépassée, des chercheurs américains peuvent mener des études que les chercheurs européens se doivent de connaître.

Jacques FRÉMEAUX

CRÒS, Claudi R. — *La civilisation afro-brésilienne*. Paris, Presses universitaires de France, 1997, 128 p. (« Que sais-je ? »).

Ce petit ouvrage de la collection « Que sais-je ? » surprend au premier abord par son titre dans la mesure où il est généralement plutôt question de « culture » afro-brésilienne que de « civilisation ». C'est donc avec une certaine curiosité qu'on l'aborde en se demandant ce qui a amené l'auteur à faire ce saut sémantique et quelle analyse profonde lui a permis de passer de l'une à l'autre notion. L'introduction est justement consacrée à l'explication de ce choix.

Après avoir énoncé quelques poncifs sur le fait que la société occidentale doit cesser de se prendre pour LA civilisation, qui donnent à penser qu'il confond les deux acceptations de ce mot développées, l'une, au XIX^e siècle comme résultante d'une vision positiviste/évolutionniste du monde et de l'humanité et, l'autre, au cours du XX^e siècle comme « ensemble de phénomènes sociaux communs à une grande société ou à un groupe de sociétés », C. R. Cròs se lance dans une tentative de distinction entre « culture » et « civilisation ». Malheureusement, cet essai de clarification débouche sur un développement d'une telle confusion qu'il fait ressortir les contradictions contenues dans le raisonnement même de l'auteur et ne nous éclaire nullement sur les motifs épistémologiques qui l'ont amené à choisir ce titre.

Après cette introduction, l'auteur divise son ouvrage en trois « Livres » qui ont pour titre, respectivement : I — Les origines africaines des esclaves au Brésil, II — Genèse de la communauté afro-brésilienne, III — La société afro-brésilienne : le noir libre ?.

Dans le premier de ces « Livres », l'auteur résume de façon très claire les données que l'on trouve dans les travaux des spécialistes qui traitent des origines africaines des esclaves brésiliens. Les trois apports géographiques de la traite (Guinée, Mina, Bantou) sont présentés séparément et assortis de tableaux et de cartes qui permettent de voir à la fois de quelles régions d'Afrique les esclaves

ont été extirpés et où ils ont été répartis au Brésil. Il y a, dans cette partie, de trop longues citations empruntées, en particulier, aux écrits de R. Nina Rodrigues (note de presque une page), l'un des pionniers des études sur les Africains et leurs descendants au Brésil. Celles-ci apparaissent comme inutiles dans un petit ouvrage qui, plus que toute autre chose, est un résumé d'un ensemble de travaux, déjà connus, de spécialistes de la question de la traite.

En ce qui concerne la genèse de la communauté afro-brésilienne, l'auteur présente deux groupes d'esclaves qu'il appelle « esclaves de plantation » et « esclaves du sertan », laissant ainsi de côté la grande proportion des « esclaves domestiques » dont on sait l'importance qu'ils ont eue dans des villes comme Salvador, Recife ou Rio, entre autres. Dans la deuxième catégorie, l'auteur rappelle, en s'appuyant sur les premiers travaux de Luiz Mott, que contrairement à une idée fort répandue, même s'ils ont pratiquement disparu dans la conjoncture qui a suivi l'abolition, il y a eu des esclaves sur le front pastoral à l'intérieur du sertão¹⁴ nordestin, en particulier dans le Piauí. Par contre, on ne peut qu'être étonné qu'il soit fait une si petite part aux esclaves des Mines générales (Minas Gerais), qui ont largement dépassé en nombre les esclaves pastoraux, et par le fait que les deux catégories soient traitées dans une même section. En effet, il semble difficile de fondre sous l'appellation « sertan » les étendues semi-arides de l'intérieur du nord-est du pays et les vertes collines de la région de Minas où s'est développée l'exploitation minière.

Les deux derniers courts chapitres de ce « Livre II » sont consacrés, respectivement, à l'évocation de la résistance armée (*quilombos*) ou culturelle et des diverses insurrections menées par les esclaves du XVII^e au XIX^e siècle, puis à l'évolution de la situation de l'esclave avant l'abolition. Celle-ci est expédiée en deux pages, bien que les « esclaves urbains » et les « affranchis », dont il est brièvement fait mention, soient à la base de tous les développements de la culture afro-brésilienne telle qu'elle est apparue à l'air libre, si l'on peut dire, depuis la fin du XIX^e siècle.

Le « Livre III » est consacré à ces développements, et l'on aurait pu s'attendre, vu le titre, à ce qu'il consiste en une présentation, sinon une analyse, de ce que sont devenus aujourd'hui les éléments culturels d'origine africaine ayant imprégné les attitudes et les comportements particuliers qui distinguent encore à ce jour la façon d'être d'une majorité de Brésiliens de celle de leurs voisins, Argentins ou Boliviens par exemple. Au lieu de cela cette partie surprend par sa superficialité et par la méconnaissance des principaux écrits récents sur le sujet, qui sont fort nombreux et apportent de nouveaux éclairages sur les notions de « pureté », de « personne », de « famille symbolique » ou de « syncrétisme » (étonnamment orthographié « synchrétisme » chaque fois qu'il apparaît, ce qui exclut la coquille). R. Bastide et R. Nina Rodrigues semblent être les références toujours réitérées d'un auteur qui ne tient aucun compte des débats des vingt dernières années autour des « cultes afro-brésiliens » et des « valeurs afro-brésiliennes » qui sont pourtant au centre de deux de ses courts chapitres.

En définitive, cet ouvrage apparaît comme un apport bien léger à une problématique qui implique présentement au Brésil à la fois les champs social,

14. Je ne vois pas, pour ma part, la nécessité de franciser ce mot puisqu'il a été intégré, tel quel, par un grand dictionnaire de la langue française il y a déjà plus de vingt-cinq ans.

culturel, religieux, politique et même parfois économique. En outre, il laisse une impression de décalage entre le propos — parler de ce qui est considéré comme « afro-brésilien » — et la constante (ou pédante ?) référence orthographique à une étymologie africaine pas toujours évidente (Ba-Ntu, Ma-kumba, Shango) pour des réalités qui sont non seulement intrinsèquement liées à l'histoire du Brésil mais aussi à celle de ses sciences sociales.

Marion AUBRÉE

ELLIS, Stephen. — *L'insurrection des menalamba, une révolte à Madagascar (1895-1898)*, ASC-Karthala-Ambozontany, Leyde-Paris-Fianarantsoa, 1998, 282 p.

Fin 1895, alors que les Français viennent à peine de prendre Tananarive, capitale du royaume de Madagascar, une révolte éclate en Imerina, au cœur de l'île. Les insurgés, appelés menalamba, attaquent les églises et les temples et affrontent les troupes françaises ainsi que les troupes malgaches d'un pseudo-gouvernement conservé jusqu'en 1896. Au terme d'affrontements diffus, de batailles rangées, d'assauts de villes (Antsirabe, Ambatondrazaka) et du blocus de Tananarive, la rébellion s'achève par la reddition des chefs menalamba ou leur exécution. Le conflit fragilise l'installation des Français et leur projet de conquête de l'île, en reportant les échéances victorieuses au début du siècle. Depuis, le mouvement menalamba fait l'objet d'une remémoration avantageuse au sein des courants nationalistes malgaches. L'auteur, par une démonstration fondée sur une documentation élargie aux sources anglaises, françaises et malgaches, rappelle que cette rébellion, que l'on a souvent présentée comme un soulèvement antifrançais, est d'abord une guerre civile.

Les trois premiers chapitres mettent en place les fondements historiques des clivages politico-religieux lesquels, en Imerina, remontent à la fin du XVIII^e siècle et sont exacerbés par le déclin du royaume de Madagascar, puis par l'invasion française. C'est dans la tradition de collaboration et de résistance à l'autorité royale (la dynastie d'Andrianampoinimerina), puis à la centralisation du royaume au profit d'un groupe d'oligarques, sous la direction du Premier ministre Rainilaiarivony, qu'il faut chercher une des premières causes de la révolte. À cette combinaison mettant en jeu les rouages sociaux s'ajoute la référence religieuse : la conversion au protestantisme de la hiérarchie politique en 1869 a poussé dans la marginalité les partisans du maintien des cultes royaux ancestraux ainsi que les catholiques. Enfin, la décrépitude de l'État malgache, sensible dès 1880, favorise la désobéissance civile qui prend autant l'aspect d'un banditisme rural aux marges de l'Imerina, que celui de l'insoumission des provinces périphériques ou d'une déchristianisation latente.

Les trois chapitres suivants (l'insurrection *stricto sensu* de décembre 1895 à octobre 1896, la guerre des sectes et l'extension de la révolte) permettent à l'auteur de développer sa thèse du conflit civil et politico-religieux et surtout de faire prévaloir l'extrême ambiguïté du phénomène. Si le mouvement menalamba a revêtu des aspects antichrétiens, il n'en demeure pas moins que nombre de ses membres, notamment parmi ses dirigeants étaient des convertis. De même, les régions les plus opprimées par l'ancien gouvernement n'ont pas compté parmi les zones les plus rebelles.

Les catégories de pensée usuelles (l'opposition catholique/protestant), les références en passe de devenir des clichés tombent face à l'analyse. En premier lieu, en privilégiant la dimension du conflit confessionnel, sur lequel se greffe une résurgence de la culture traditionnelle, l'auteur minimise — à juste titre — le face à face franco-malgache, tel que les sources officielles (françaises) et l'historiographie (française) le laissaient croire. En second lieu, en traquant les rivalités internes en Imerina, l'auteur fait apparaître des clivages discordants et des systèmes d'alliances croisées entre des groupes, des localités, des régions qui restituent au mouvement menalamba son aspect d'implosion politico-sociale. Enfin, en élargissant l'étude à d'autres populations et régions insurgées entre 1895 et 1899, que ce soit les Vorimo dans l'Est en 1895, le Nord-Ouest en 1897-1898 ou la révolte des Tanala du Sud-Est à la même époque, l'auteur fait ressortir les composants de « l'esprit insurrectionnel » : les réactions anti-imerina et antichrétiennes et la résistance à l'envahisseur qui peuvent s'imbriquer dans certains cas.

Pendant, le mouvement menalamba de l'Imerina conserve sa spécificité. Défini (p. 182) comme un mouvement antichrétien et provincial au cœur du royaume de Madagascar et sur ses marges, il est unique comme mouvement de défense de la cause du royaume traditionnel (p. 130), expliquant alors que les protestants malgaches se soient trouvés du côté des Français et non des patriotes menalamba.

Situation largement occultée sinon oubliée par les nationalistes. Publié pour la première fois en 1985, sous le titre *The Rising of the Red Shawls*, ce livre a marqué une étape dans la recherche sur l'histoire de l'île, bousculant des certitudes admises, reconsidérant les *a priori* paralysants d'une historiographie à l'aune soit des aspirations indépendantistes, soit des expériences socialistes. On peut considérer qu'il a ouvert la voie à des relectures indispensables, poursuivies autour de l'esclavage (colloque de 1996, Antananarivo) et de la rébellion de 1947 (colloques de 1997, Antananarivo et Saint-Denis). Enrichi de cartes, d'une chronologie, d'une bibliographie, d'un index des noms et d'une annexe biographique sur les principaux acteurs de cette époque, ce livre est une excellente introduction à l'histoire contemporaine de Madagascar. Axé sur une interprétation politico-religieuse du phénomène menalamba, il a été enrichi depuis par une approche économique¹⁵.

Chantal VALENSKY

EZENWA-OHAETO. — *Chinua Achebe. A Biography*. Oxford, James Currey ; Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 1997, 326 p.

La gloire de Achebe s'étend maintenant bien au-delà des frontières du continent africain. Si un chef-d'œuvre comme *Le Monde s'effondre* a connu dès 1969 un tirage de 400 000 exemplaires, ce chiffre va dépasser les trois millions en 1987, et il aura été alors traduit en pas moins de quarante-cinq langues. C'est ce que nous rapporte l'auteur de cette énorme biographie. Il nous retrace au jour le

15. Voir G. CAMPBELL, « The Menalamba Revolt and the Brigandry in Imperial Madagascar 1820-1897 », *International Journal of African Historical Studies*, 24 (2), 1991, pp. 259-291.

jour la vie à la fois trépidante et paisible de ce remarquable auteur qui a joué un rôle de tout premier plan dans la diffusion des littératures africaines. Achebe a été également un prodigieux découvreur de talents, ainsi au travers d'un périodique comme *Obike*, dont il a été le rédacteur en chef à partir de 1972. C'est ainsi qu'il prendra entièrement entre ses mains la destinée littéraire d'une romancière comme Flora Nwapa (pp. 93-94) : que serait devenue son œuvre sans la diligence d'Achebe ? Ezenwa-Ohaeto nous décrit fort bien les déchirements de conscience que connut Achebe lors de la guerre du Biafra, en tant qu'Ibo. Il y perdit sa maison, de précieux documents, assista à quelques massacres et à la mort tragique de Christopher Okigbo (pp. 155, 223). Il joua alors le rôle d'un ambassadeur itinérant afin de pouvoir plaider sa cause. Soyinka était déjà en prison. Tout au long de sa vie, les séjours à l'étranger et les rencontres sont allés en se multipliant (Ulli Beier, James Baldwin, etc.) : l'homme n'était pas avare de sa personne. Et le malheur qui le bloqua sur la fin de sa vie dans une chaise roulante ne lui retira pas une parcelle de sa grande dignité.

Ce livre fourmille de détails, dont certains sont précieux, soit qu'ils viennent confirmer quelques hypothèses déjà émises par la critique internationale, soit parce qu'ils jettent un jour nouveau sur tel ou tel aspect de l'œuvre. C'est ainsi que nous trouvons la confirmation d'une enfance au village qui fut de quelque importance puisque c'est dans cette mémoire qu'Achebe viendra souvent se ressourcer. On découvre par la même occasion (ce qui est plus intéressant) tout le chemin qu'il a dû parcourir pour se défaire de l'influence pesante des littératures coloniales. Au Collège de Umuahia, il lisait déjà Dickens, Swift et bien d'autres, ainsi Parrinder dont il suivra les cours plus tard et qui renforcera l'intérêt porté aux systèmes religieux (pp. 42-44). Mais il était également, ce qui me semble normal pour un homme de son temps et de son âge, un fervent lecteur de littérature coloniale populaire : Rider Haggard, John Buchan, ou Edgar Wallace, ce qui a pu l'entraîner plus loin qu'il ne l'aurait souhaité (je traduis) : « Au début, je ne me percevais pas comme un Africain. Je prenais parti avec les hommes blancs contre les sauvages. En d'autres termes, je traversai les premières années de ma scolarité avec l'idée que je faisais partie de ce monde du Blanc, fait d'aventures à vous arracher les cheveux, et d'escapades miraculeuses. Ce Blanc était bon, il était raisonnable, intelligent et courageux. Les sauvages qui se dressaient contre lui étaient sinistres, stupides, ou, au mieux, fourbes. Je ne pouvais pas les blairer » (p. 27).

Il lui faudra donc un certain temps pour se détacher de cette aliénation coloniale, il prendra sa revanche avec Joyce Cary ou Joseph Conrad qu'il se gardera bien de ménager. Au détour des pages, on découvre également les aspects très attachants de sa personnalité, sa tolérance et son refus des illusions. Ainsi lorsqu'il se rend en Rhodésie en 1961. Dans un autocar, à ses propres dépens, il découvre le poids de la ségrégation et du racisme ambiant en prenant place à côté du chauffeur d'un car. On est au bord d'un incident. Et voici la réaction d'Achebe (p. 83) : « Les passagers noirs qui étaient à l'arrière se précipitèrent pour m'attendre à la sortie du bus afin de m'acclamer et de prononcer mes louanges. Mais pour ma part, je n'éprouvai aucun enthousiasme. Une immense tristesse s'empara de moi. » De la même façon, lorsque vers la fin de sa brillante carrière, de jeunes loups viennent lui reprocher de trop envahir la scène, il sait garder toute la distance nécessaire sans faire pour autant preuve de suffisance.

On trouvera également dans cette énorme étude un débat assez intéressant sur certaines querelles qui ont entouré les sources écrites de *La flèche de Dieu*. Il semblerait qu'Achebe soit allé puiser des informations dans une étude de C. Nnolim, *The History of Umuchu* (pp. 199-200). Mais la lecture de ce livre devient assez rapidement lassante. C'est que son auteur ne nous épargne pas le moindre petit fait ; aucun détail ne lui échappe. Il ne cesse de consulter les avis de la critique, de la presse, des témoins pour pouvoir tisser une trame que pour ma part je finis par trouver étouffante. Ainsi, à propos de querelles fort mesquines dont les universitaires sont malheureusement si friands (pp. 238-239) ou encore, à propos de la parution de l'essai important intitulé *The Trouble with Nigeria* dont notre auteur se contente de résumer les thèses le plus platement du monde. On se demande, au fil des pages, où ont bien pu passer les réflexions d'Ezenwa-Ohaeto. S'agit-il, en la circonstance, d'une modestie excessive ? Mais en ce cas, la biographie tourne court et se réduit à un amas de faits plus ou moins organisés. On ne trouvera pas la moindre réflexion sur l'ensemble de l'œuvre, sur ses aspects proprement génétiques (ce qui représente un risque à prendre pour tout biographe). À force de ne pas vouloir faire de vagues, on ne bouge plus, on stagne dans une sorte d'immobilité respectueuse ; à force de vouloir rester dans la prudence et la neutralité, et de vouloir renier toute visée proprement littéraire ou esthétique, l'ouvrage sombre dans un certain ennui, dans la contemplation d'un monument.

Achebe méritait certainement mieux qu'une pesante compilation. On a quelque peine, à l'occasion, à retrouver toute la chaleur humaine qu'il pouvait dégager autour de lui, ses enthousiasmes, ou ses colères. Dès le départ, il a bien fait comprendre à « son » biographe qu'il entendait ne pas participer à cette opération (p. 8). Ce livre fourmille de renseignements précieux, mais il manque étrangement d'ambitions littéraires. On aurait pu s'attendre, entre autres, à ce que son auteur s'interroge quelque peu sur ce qu'est une biographie (beaucoup de critiques et d'écrivains ne cessent de se poser cette question), ou sur son utilité.

Jean SÉVRY

GUILLEBAUD, Jean-Claude & DEPARDON, Raymond. — *La porte des Larmes. Retour vers l'Abyssinie*. Paris, Éditions du Seuil, 1996.

Ce livre est une sorte de journal de voyages « à quatre mains » dont R. Depardon a assumé la partie photographie et J.-C. Guillebaud, la partie texte. La parution du livre a coïncidé avec la sortie du film *Afriques : comment ça va avec la douleur ?* où Depardon traversait l'Afrique du Cap à Alexandrie via, entre autres, l'Angola, le Rwanda, l'Éthiopie, la Somalie, le Tchad... Dans chacun de ces lieux, le cinéaste faisait un panoramique de 360 % avec sa caméra. Deux séquences retinrent particulièrement l'attention : le plan muet dans le bureau de Nelson Mandela et la rencontre avec les acteurs tchadiens de son film *La Captive du désert*. J.-C. Guillebaud a accédé à la notoriété de « grand reporter » à l'occasion des articles qu'il signa dans *Le Monde* lors de la famine de 1973-1974 en Éthiopie. Il a été profondément marqué par ses premiers séjours, puis par les débuts de la révolution éthiopienne dont il connut les premiers acteurs,

vite emportés par la terreur. Pour les deux auteurs, c'est un retour après plusieurs années d'absence, dans une région d'Afrique qui les a marqués.

Le titre du livre *La porte des larmes* (ou des lamentations) nous apprend la définition du Larousse mise en exergue, c'est le détroit de Bab el-Mandeb. Il s'applique particulièrement bien à l'histoire tourmentée des vingt-cinq dernières années de cette partie de l'Afrique. Le sous-titre *Retour vers l'Abyssinie* par l'emploi de ce mot vieilli, en français, fleure bon l'entre-deux-guerres et les reportages de *l'Illustration*. C'est un peu comme si on continuait à parler de la Perse, du Siam, de l'Hellade ou... de la Gaule. Ce parti-pris, nulle part justifié, n'apporte pas grand-chose au livre. En effet « Abyssin » vient de *Habä ša* qui, dans toutes les langues sémitiques, désignent depuis 2 000 ans, au moins, les territoires que les Grecs appelaient *Αιθιοπαιο*, le pays des « visages brûlés », *i.e.* : le pays des « Noirs », le *Bilad es Sûdan* des Arabes. Les auteurs auraient pu arguer qu'ils se conformaient à l'usage des Éthiopiens qui se nomment eux-mêmes « *Habä ša* ».

Les auteurs nous proposent un parcours de Djibouti à Addis Abäba puis d'Addis Abäba à Asmära avec une excursion en forme de pèlerinage personnel pour J.-C. Guillebaud, à Kärän, Näqfa, Meşewa et aux îles Dahlak quand il couvrirait comme journaliste, la guerre en Érythrée avec une nette sympathie pour les insurgés¹⁶. Il n'hésite pas à se réclamer de Leiris, de Rimbaud, de Nizan ou de Waugh, haute ambition ! R. Depardon peut-il la partager ? Dans ses clichés, tous en noir et blanc, il n'y a nul voyeurisme, mais une certaine complicité avec des personnages face aux difficultés du quotidien et dignes. Quelques photographies remarquables : le toit du train, les wagons criblés de balles et de rouille, les chaises du buffet de la gare d'Awaš, les cimetières de bateaux, de chars et de camions militaires, l'énorme *figus* du Tegré, les tranchées de Näqfa, les toits de Kärän... toute l'écume de l'actualité se retire. Pourtant, ces épaves des chars désarticulés de l'armée de Mängestu qui jalonnent les routes au nord et à l'ouest d'Addis Abäba, nous rappellent que l'offensive de 1991 ne fut pas la promenade militaire que les médias nous présentèrent. Ce sont bien des maquisards, armés des seules kalachnikovs prises à l'ennemi, qui détruisirent ces blindés, « à la main » en quelque sorte ? Des rumeurs ont mentionné des chars soudanais, érythréens aux côtés des Tergréens ; qu'en a-t-il été ? Le doute demeure.

L'auteur adopte dans son texte un ton « iconoclaste » qui se veut à la hauteur des grands anciens cités plus haut. Au détour de phrases qui méritent citation, il règle de vieux comptes avec : « la servilité compassée des érudits occidentaux que je rencontrais dans les parages de la cour » (de Haylä Sellasé, au printemps 1974). Il sonne ensuite la charge : « L'un des spécialistes de l'Éthiopie — un éminent universitaire français » [...] « Avec beaucoup de commisération, il m'avait adjuré de rentrer chez moi, de ne plus perdre mon temps dans un pays où, assurément, il ne se passait rien qui “ne fût sous le contrôle de sa Majesté l'Empereur”. » Il porte l'estocade : « Avec la même majesté académique, il y [dans le journal *Addis Soir*, après la déposition du *negus*] exprimait son allégeance au nouveau régime marxiste-léniniste. » Enfin, il peut procéder à l'exécution sommaire : « La “science” des “éthiopisants” de palais m'en imposait déjà moins » (p. 50). On voit que l'auteur pratique avec allégresse et bonne conscience un grossier amalgame. On peut, dans un premier temps, le lui par-

16. Cf. *Le voyage à Keren*, Paris, Arléa, 1988.

donner car il existe en effet des « éthiopiens-de-palais » qui, en toute impudeur, brûlent maintenant Haylä Sellasé et Mängestu, qu'ils ont adorés dans leurs publications, produites au kilomètre, et même à la télévision éthiopienne... Ces « éthiopiens-de-palais » (avec guillemets et traits d'union) sont au demeurant une minorité et ne sont cités par les *éthiopiens ordinaires*, que pour être contredits ou... moqués. Je pourrais reprendre la démarche inquisitoriale de l'auteur pour l'exercer à l'encontre de certains journalistes, plutôt familiers du *Hilton* d'Addis Abäba que de la boue et de la poussière des campagnes éthiopiennes, qui assuraient que l'Éthiopie allait « exploser » en 1975, 1977, 1984, 1991... Les relations entre éthiopiens et journalistes ont été et sont toujours, selon J.-C. Guillebaud, plutôt des rapports de compétition, et il n'hésite guère sur le choix des moyens¹⁷ pour disqualifier la « concurrence ».

Les observations que l'auteur a consignées dans son journal de voyage sont souvent pertinentes. Il est notoire que les étudiants de la révolution éthiopienne lisaient et réfléchissaient leur action et leur engagement en prenant pour modèle la Révolution française¹⁸. J.-C. Guillebaud rappelle l'enthousiasme populaire qui accompagna la première phase de la Réforme agraire et le sacrifice de la génération de jeunes intellectuels qui anima la *Zämä ça*, la campagne pour la révolution et de développement, qui les précipita dans la fournaise. Il montre les ambiguïtés fondamentales des campagnes humanitaires déclenchées au moment de la famine de 1984 et signale, en dépit de ses sympathies pour l'Érythrée, combien la reconversion des maquisards, et surtout des « maquisards », est difficile, une fois la paix revenue.

Ces passages intéressants sont hélas gâtés par des affirmations hasardeuses, des simplifications, des à-peu-près et des erreurs que la consultation d'un éthiopien ordinaire (ou un « djiboutisant ») aurait pu éviter. Peut-on écrire tout de go que les Afars sont « minoritaires » à Djibouti (p. 32, note), que les Oromos sont une « ethnie majoritaire mais marginalisée », certes, mais au point que nombre de *negus* avaient un parent oromo, notamment leur mère pour Menilek et Haylä Sellasé (p. 42) ? À Harär, l'auteur rencontre des paysans « errers et argobbats » (p. 58, *sic*) sans doute des Argobba venant de Érer, l'une des gares du chemin de fer. Il boit (p. 135) du vin de Gouder/*Gudär*, récolté dans la vallée de l'Awaš nous précise-t-on : c'est bien dommage mais ce vignoble est situé au Méčča, à 138 km à l'ouest de la capitale comme la carte Michelin n° 954 le précise¹⁹. Décidément, la précision n'est pas le fort de l'auteur : Sahel est le nom de la province riveraine de la mer Rouge en Érythrée avec le même sens que le Sahel, rivage du Sahara (p. 175), tegré désigne une des langues sémitiques d'Érythrée souvent confondue, sans qu'il soit question d'accent, avec la province éthiopienne Tegré/Tegray (p. 185), Mešewa est la transcription en arabe du nom du port que les locuteurs du tigré nomment Bašē (p. 213)... L'auteur n'est pas plus heureux à Harär : *Fra Magalla* pour *Färäs Magalla*, le

17. Pour qui est du « milieu », il reconnaîtra sans trop de peine cet « éthiopien-de-palais » ; pourquoi ne le nomme-t-il pas ? Je renvoie le lecteur à la rubrique « Épiphanies » des *Nouvelles* de l'ARESÆ publiées par des éthiopiens de l'INALCO, qui épinglent leurs confrères et les autres.

18. Les étudiants de l'Université Haylä Sellasé I^{er} d'Addis Abäba se mirent en grève en mai 1971, pour célébrer le centenaire de l'écrasement de la Commune de Paris !

19. Près des « Guder Falls ».

marché ou le quartier²⁰ aux chevaux (p. 60), *Bab el-Nasri* (la porte des chrétiens) est confondu avec *Bab el-Fethi* (la porte de la victoire) (p. 66).

D'autres passages témoignent bien plus d'une ignorance, d'ailleurs revendiquée, de la science des éthiopiens, forcément de palais. Ils révèlent un auteur qui n'hésite pas, pour les besoins de son texte, à tordre la réalité tête et à faire bon marché des individus. J.-C. Guillebaud assimile les balabats (*sic*) à des grands propriétaires (p. 6) or *ballabat* signifie « qui à des ancêtres »²¹, propriétaire se dit *baläbät*. Les *ballabat* étaient les descendants des chefs indigènes vaincus qui avaient reçu, il y a un siècle, lors de la conquête, une concession foncière en gage de leur ralliement. Ils cherchaient naturellement à se faire reconnaître comme propriétaires auprès des tenanciers. L'auteur confond également la *villagisation* (le regroupement autoritaire, mais local, de l'habitat dispersé en nouveaux villages, *addis määndär*) et les déplacements de population à l'échelle nationale, du nord vers le sud, qui ont tant ému l'opinion publique (p. 101). Comment un « journaliste de terrain » a-t-il pu se laisser abuser, commettre pareille négligence ? On était en droit d'attendre d'un collaborateur du *Monde diplomatique*, d'un grand pourfendeur de la « pensée unique » et d'un fondateur du club *Phares et balises*, au moins une remarque qui aurait fait la relation entre l'omniprésence de la prostitution et la misère en Éthiopie, ou mieux encore une allusion à l'usage qui empêche une veuve de reprendre l'exploitation agricole de son mari. Or, il n'en n'est rien et on est pantois quand on lit sans aucune explication sociale et économique : « Dans l'ensemble de la corne, lorsqu'on veut désigner une prostituée on dit volontiers (*sic*) une "éthiopienne"²² » (p. 124). J.-C. Guillebaud ne se pose même pas la question de savoir pourquoi. Il ne répugne pas non plus à la « citation anonyme » qui est, hélas, fréquente et pas seulement chez les journalistes. Il faut donc restituer la notion d'« étage de prestige » (p. 147) à son inventeur : Jean Gallais²³. Le ton du chapitre qui évoque le décès et les activités du père Émile Foucher frise la caricature (p. 71). Devenu, et ce n'était pas facile pour un missionnaire, ami des *sheykh* et des *sayyid*, ce dernier a contribué à la connaissance précise des tombeaux des saints musulmans de Harär ; la quête de la maison de Rimbaud n'était qu'une distraction, pour ce savant, modeste²⁴.

Or, ce livre ne se veut pas un ouvrage modeste, du moins selon l'ambition de l'un des deux auteurs. En quatrième de couverture, J.-C. Guillebaud écrit : « ...chacun son initiation. La mienne fut éthiopienne. Et cruelle : le monde est effectivement méchant. » Après avoir lu le journal de voyage et cet aveu solennel, on se demande, « cruellement », s'il est toujours bon de revenir sur les lieux de son initiation. J.-C. Guillebaud n'a-t-il pas lui-même cité un « aveu griffonné par Leiris : "l'Afrique n'a pas besoin de moi." » Et continué « Djibouti a-t-il besoin de nous ? » (p. 20). Un lecteur « méchant » pourrait reprocher à

20. *Magallo* : ville en somali.

21. Cf. BERHANOU ABBEBE, *Évolution de la propriété foncière au Choa (Éthiopie) du règne de Ménélik à la Constitution de 1931*, Paris, Bibliothèque de l'École des langues orientales vivantes, 1971.

22. La minuscule à « éthiopienne » est de J.-C. Guillebaud.

23. Cf. *Une géographie politique de l'Éthiopie. Le poids de l'État*, Paris, Économica, 1989, p. 49.

24. La 12^e Conférence internationale des études éthiopiennes, tenue à l'Université de l'État du Michigan à East Lansing, en septembre 1994, lui a rendu un hommage unanime.

l'écrivain de n'avoir pas suivi Leiris dont pourtant il se réclame. Ce ne sera pas mon cas, même si certains passages du livre sont difficilement supportables surtout quand on a prétendu faire la leçon à tous les autres. Ce livre vaut principalement par les photographies de R. Depardon, héritier des Leiris, Rimbaud, Nizan ou Waugh, alors que Guillebaud est, au mieux, le fils spirituel de Monfreid. Le photographe ayant renoué avec l'Éthiopie conclut sur la quatrième de couverture : « J'ai découvert un pays en paix, un pays nouveau, enfin débarrassé de son passé douloureux. » Précisément, tous les clichés de R. Depardon expriment ce passé douloureux qui absorbe le malheur des temps actuels comme le calcaire, l'eau. La guerre, la famine, la « révolution verte²⁵ », les Soviétiques, les Cubains... viendront se loger dans la mémoire entre le *jihad* de *Graññ*, les soldats et les jésuites portugais, la bataille d'Adwa et Mussolini.

Alain GASCON

HEAD, Dominic. — *J. M. Coetzee*. Cambridge, Cambridge University Press, 1997, 192 p.

Dominic Head avait publié en 1994, dans la même collection, une étude intéressante sur Nadine Gordimer dont j'avais rendu compte ici²⁶. Ce livre constitue donc une sorte de suite dans une série. Or, vouloir maintenant écrire quelque chose sur l'auteur de *En attendant les barbares* constitue une gageure. En effet, tout critique abordant ce romancier va se heurter nécessairement au moins à cinq écueils. Le premier, c'est qu'il est Afrikaner et Sud-Africain : on peut être alors tenté de tout ramener à ce contexte de production, et à enfermer Coetzee dans ce dilemme, quitte à lui reprocher ses ambiguïtés politiques, un manque d'engagement, ce qui à mon sens, représente une facilité de plus. Le deuxième obstacle, c'est que notre homme a énormément lu, et l'on peut alors s'enliser dans la recherche épuisante d'une interminable intertextualité. Le troisième, c'est qu'il est lui-même au fait des dernières recherches de la critique littéraire, qu'il a un fort savoir linguistique, et l'on aura donc tendance (ce qui s'est produit tout particulièrement pour *Foe*) à vouloir rechercher à tout prix dans ses romans la trace de ces théories. Le quatrième, c'est qu'il est lui-même un critique de grand talent, ce que l'on retrouve dans *White Writing: On the Culture of Letters in South Africa* (1988), comme dans *Doubling the Point, Essays & Interviews* (1992). En ce cas, on se demandera s'il ne faudrait pas voir dans l'œuvre l'application de quelque théorie littéraire qui lui tiendrait à cœur. Le cinquième écueil, c'est que l'œuvre de Coetzee a déjà fait l'objet de nombreuses publications savantes²⁷. Les approches varient à l'infini, qu'il s'agisse d'un

25. Ce terme dissimule la collectivisation, les quotas obligatoires et la villagisation...

26. Cf. *Cahiers d'Études africaines*, XXXV (4), 140, 1995, pp. 950-954.

27. Consulter en particulier : T. DOVEY, *The Novels of J. M. Coetzee: Lacanian Allegories*, Johannesburg, Ad. Donker & Craighall, 1998 ; D. PENNER, *Countries of the Mind: the Fiction of J. M. Coetzee*, Westport, Greenwood Press, 1989 ; S. VAN ZANTEN GALLAGHER, *A Story of South Africa: J. M. Coetzee's Fiction in Context*, Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1991 ; M. V. MOSES, ed., « The Writings of J. M. Coetzee », *South Atlantic Quarterly*, 93, Winter 1994, special issue, Durham, N.C., Duke University Press ; G. HUGAN & S. WATSON, eds, *Critical Perspectives on J. M. Coetzee*, London, Macmillan, 1996. Du côté français : « Waiting for the Barbarians », *Commonwealth*, special issue, n° SP3, 1992, Université de Dijon ; *Les cahiers Forell*, n° 3, 1994, Université de Poitiers.

appel à l'histoire²⁸ ou d'un recours à la psychanalyse²⁹. Ainsi, peu à peu, se sont mises en place des bienséances universitaires à propos d'un écrivain qui malgré tout n'aura connu qu'une réception limitée pour l'essentiel à son propre milieu, ce qui ne retire rien à ses qualités esthétiques, mais ce qui méritera un jour quelques réflexions sociologiques. Œuvre d'un universitaire composée pour des universitaires ? Chacun se sent obligé de faire référence à des concepts tels que « *postcolonialism* », « *post-modernity* », « *deconstructivity* », « *revisionism* », et j'en passe, ce qui n'est pas fait pour éclaircir le débat, dans la mesure où trop souvent ces vagues concepts sont pris pour argent comptant, politesses obligent. À mon sens, de toute cette littérature, un travail qui est le résultat d'une longue collaboration entre l'auteur et un critique d'une grande finesse, David Atwell (*Doubling the Point*, 1992) se détache avec beaucoup de grandeur. Head en tient largement compte.

Dans ces conditions, la critique s'interdit généralement une étude transversale de l'œuvre : ce serait prendre de trop grands risques. On peut le regretter, car c'est une perte de possibilités de rapprochements lesquels seraient enrichissants. Mais cela peut aussi se comprendre dans la mesure où chaque roman de Coetzee finit par constituer une entité d'une densité extrême. Dominic Head ne faillit pas à cette règle, puisque son livre est formé en une introduction suivie de sept chapitres portant sur sept œuvres prises dans leur ordre chronologique d'apparition, de *Dusklands* (1974) à *The Master of Petersburg* (1994). Les sous-titres retenus sont fort évocateurs, et chaque chapitre occupe une vingtaine de pages.

Dès les premières pages de son étude (« *The Writer's Place* »), Head effectue quelques mises en place efficaces, en particulier en ce qui concerne l'identité postcoloniale de Coetzee. Ainsi page 6 (je traduis) : « Coetzee n'est pas un Afrikaner, mais un Blanc sud-africain qui se cantonne dans une marginalité singulière, puisque son milieu le situe quelque peu à l'écart de ses ascendances afrikaner ou anglaises. » De ceci, nous trouvons une étrange confirmation dans la dernière publication de Coetzee, *Boyhood, Scenes from a Provincial Life* (1997) dont Dominic Head ne pouvait pas nous parler puisqu'il n'était pas encore sorti des presses de Secker & Warburg. Cette prise de distance lui semble essentielle, car elle justifie également son « scepticisme » à l'égard des modèles occidentaux de narration : la remarque est des plus pertinentes et elle va éviter toute une série de malentendus quant aux « appartenances » de Coetzee. Son indépendance a quelque chose de somptueux, autant que de douloureux.

Par la suite, notre auteur va procéder avec une grande efficacité en se déplaçant d'une œuvre à l'autre. Je m'arrêterai, à titre d'exemple, au chapitre 5, « *Gardening as Resistance: "Life and Times of Michael K"* ». Head commence par passer en revue les opinions émises à propos de ce chef-d'œuvre, ainsi par Susan Gallagher qu'il commente à sa façon (page 94) : « En bref, ce roman, dans un style typique de l'ensemble de l'œuvre, est construit d'une telle façon qu'il procède par allusions à un contexte dont il se détache au même instant. » Après quoi, il tente de nous montrer comment d'après Derek Wright, Coetzee

Il faut ajouter à tout ceci de très nombreux articles. Dominic Head, dans sa bibliographie, en recense au moins 102, mais il en existe davantage. Se reporter au recensement effectué sous la direction de T. DOVEY en 1990 in *J. M. Coetzee. A Bibliography*, Grahamstown, NELM Bibliographic Series, n° 3, 103 p.

28. S. Gallagher, *op. cit.*

29. T. Dovey, *op. cit.*

s'efforce, à travers ce jardinier, de donner le point de vue d'un non-Blanc. Puis on passe à une critique de Nadine Gordimer qui reproche à Coetzee de ne voir en lui que de la passivité au moment, ou cessant de se considérer comme de simples victimes de la ségrégation, les communautés soumises à l'apartheid organisaient leurs luttes. David Atwell insiste sur l'aspect parabolique de l'œuvre, en termes de pouvoirs. Enfin, Head nous donne son point de vue et fait une lecture attachante de l'œuvre au travers de Foucault et de ses théories de l'enfermement, à propos de l'épisode crucial du camp de travail forcé de Jakkaldrif (*Surveiller et punir, naissance de la prison*, 1975). Pour ma part, je crois qu'il eut été intéressant de faire également référence à son *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère* (1973), en particulier à propos de la figure de l'homme qui ne peut plus que fuir son destin, harcelé par les forces de l'ordre, et qui en est réduit à une survie biologique. Head, avec perspicacité, croit également pouvoir déceler ici un certain retour au réalisme, « un projet de Coetzee qui va de l'avant et qui consiste à ressusciter une forme de réalisme, une sorte de pont plein de vigueur jeté entre le monde et le texte » (110). Ainsi il aura consacré huit pages à un panoramique de la critique, ce qui est indispensable, et dix à une expression personnelle. Dans sa recherche de Coetzee en tant qu'écrivain postcolonial, Head a de temps à autre recours à une approche transversale, au travers du personnage de Magda dans *Dusklands* (1974), de celui du magistrat dans *Waiting for the Barbarians* (1980), qui représente également la fin du discours libéral. De son côté, dans *Age of Iron* (1990), Mrs Curren se rend compte qu'elle n'est plus de ce monde : « Elle n'a pas changé d'avis, mais elle a fini par comprendre que ses opinions n'étaient plus de mise » (137).

On regrettera, au passage, que dans le chapitre 4, « An Ethical Awakening: Waiting for the Barbarians », aucune mention ne soit faite du *Désert des Tartares* (1945) de Dino Buzzati, dont la trace est pourtant évidente tout au long de *En attendant les Barbares*. Par contre, le chapitre 3, « The wrong kind of love: in the Heart of the Country », propose des réflexions intéressantes sur l'aspect anti-pastoral de ce roman, et où l'on voit Coetzee prendre ses distances vis-à-vis d'une tradition locale, qu'il s'agisse de Pauline Smith (*The little Karoo*, 1925) ou d'Olive Schreiner (*The Story of an African Farm*, 1881, 1899). Son destin de vieille fille (« *spinster fate* ») évoque pour lui, comme pour Dick Penner qu'il cite encore, l'isolement dans lequel l'Afrique du Sud de l'apartheid se trouvait alors plongée. Pour ce qui est des voix qui traversent le ciel désert de *In the Heart of the Country*, Dominic Head, à force de ne vouloir entendre que celles d'une situation coloniale moribonde, tend à négliger les références proprement bibliques de ce texte. Il s'agit très nettement, en effet, d'une reprise du Deutéronome (XXVII, 2-4)³⁰, ce qui a été entièrement ignoré par la critique. Ceci, à mon sens, lève bien des équivoques : Magda a perdu le sens de la loi mosaïque, elle ne sait plus ce que c'est que la loi, sans doute parce qu'elle a confondu la personne du géniteur avec la figure du Père (ce qui est bien différent), image même de l'autorité. Elle est donc sans parole, sans grammaire, en situation de naufrage ontologique, d'errance éthique, ce qui nous renverrait de

30. « Et il arrivera que le jour où vous passerez le Jourdain, pour entrer dans le pays de l'Éternel, ton Dieu, te donne, tu te dresseras de grandes pierres, et tu les enduiras de chaux ; et tu écriras sur elles toutes les paroles de cette loi, quand tu auras passé. » Deutéronome, *Ancien Testament*, version J. N. Darby, Valence, La bonne Semence, 1975, pp. 152-153.

ce fait à la chute de l'autorité au sein de la situation coloniale. Un peu plus loin, Head me semble plus proche de cette dimension lorsqu'il nous déclare (69) : « Le célibat de Magda indique que la situation coloniale se réduit à une impasse. »

Les conclusions que l'on trouve dans le chapitre 8, « Producing the Demon: The Master of Petersburg », me semblent fort bien venues. Avec justesse, Dominic Head s'attarde sur le dilemme de l'écrivain sud-africain. Il cite avec raison l'article très important rédigé par Coetzee en 1986 (« Into the Dark Chamber ») dans lequel il dénonçait l'impuissance dans laquelle l'écrivain se retrouve coincé, cette sorte d'obscénité qui fait de lui un voyeur décrivant les horreurs se déroulant dans les chambres obscures de la ségrégation³¹. Il s'agit en effet de savoir de quelle autorité l'auteur peut disposer en tant que voix : elle est des plus minces, puisqu'elle se réduit à un témoignage d'impuissance. Des souvenirs de Dostoïewsky et de Gordimer viennent renforcer ce sentiment³². Selon moi, c'est certainement là l'un des sens cachés de l'œuvre de Coetzee, cette non-pertinence d'une loi qui n'est plus celle du Père, dans une société où la seule brutalité policière prétend la représenter. Les analogies avec la Russie des Tsars sont évidentes, tout autant que les références à l'univers de Kafka. Je m'étonne toujours que l'on ne cite pas (Head non plus) un texte majeur de Kafka qui je pense a profondément marqué Coetzee, j'entends « The Cares of a Family Man »³³, où un certain Odradek, sorte de symbolisation de la loi mosaïque, ne parvient plus à donner les repères nécessaires. Il est étonnant de voir à quel point Kafka a pu réveiller des fantasmes et servir de référence vitale au sein de ces écritures blanches sud-africaines. Pour s'en rendre mieux compte, il suffit de se reporter à l'étonnante lettre du père de Kafka à Franz, telle qu'elle a été imaginée par Nadine Gordimer dans *Something Out There*³⁴. La critique a trop négligé cet aspect des choses. Car ici, l'histoire devient une dérision, et tout récit est dérisoire.

Mais Dominic Head a malgré tout encore quelques réflexions intéressantes à nous proposer. Ainsi page 160 : « L'écrivain sud-africain qui avec raison ne peut percevoir sa position que comme provisoire, ressent un besoin de mettre en place une autorité reconnue. Dans des termes que l'on pourrait discuter, cette façon de re-centrer le postcolonialisme prend toute sa signification par sa spécificité, par sa précarité. Dans le cas de Coetzee, on peut observer qu'un modèle de décolonisation littéraire qui pourrait n'être jamais qu'une abstraction se met à la recherche d'un lien historique et politique. Cette façon d'examiner la colonisation désigne déjà une destination future, de nouvelles conjonctures, et un nouveau modèle littéraire. »

31. Head redonne également toute son importance à un autre article de Coetzee, « Breyten Breytenbach and the Censor », in C. TIFFIN & A. LAWSON, eds, *Describing Empire, Post-Colonialism and Textuality*, London, Routledge & Kegan Paul, 1994, pp. 86-97.

32. Head évoque alors la scène dans *Burger's Daughter* de Nadine Gordimer où l'on voit Rosa assistant sans pouvoir intervenir à une scène au cours de laquelle un paysan frappe inutilement un cheval. On retrouve la même scène dans un cauchemar de Raskolnikov dans le *Crime et Châtiment* de Dostoïevski.

33. F. KAFKA, « The Cares of a Family Man », in *The Penguin Complete Short Stories of Franz Kafka*, London, Penguin Books, 1983, pp. 427-429.

34. N. GORDIMER, « Letter from his Father », in *Something Out There*, Johannesburg, Ravan Press, 1984, pp. 40-56.

Les dernières lignes de cette remarquable étude sont écrites dans la même veine (162) : « L'idée même de l'héroïsme est devenue un thème récurrent dans l'œuvre de Coetzee, et il y a effectivement peut-être quelque chose d'héroïque dans sa façon d'élaborer un projet permettant de créer d'autres nouveaux espaces de l'imaginaire, un versant différent de la créativité. »

Jean SÉVRY

KANDÉ, Sylvie. — *Terres, urbanisme et architecture « créoles » en Sierra Leone, XII^e-XIX^e siècles*. Paris-Montréal, L'Harmattan, 1998, 333 p.

Historienne de la société et de la culture, Sylvie Kandé a choisi de décrire une « Odysée noire », en s'attachant à mettre en lumière l'impact du « retour » sur un pays et sur des hommes. Il s'agit, en effet, et c'est quasiment une première dans les travaux de sciences sociales en francophonie, de décrire, d'analyser, d'élucider les phénomènes sociaux et culturels qui ont provoqué, accompagné et suivi le rapatriement en Afrique de fractions de populations déplacées par la violence de la grande traite esclavagiste atlantique. Cette démarche concerne un système inscrit dans une dynamique spatiale multiple, complexe, dont on peut figurer ainsi les pôles essentiels : des lieux de « capture initiale » — en l'occurrence la côte ouest-africaine entre Guinée, Sierra Leone et Nigeria, avec un « épicycle sierra-léonais ». De là sont partis, aux XVII^e et XVIII^e siècles, des convois négriers en nombre vers l'Amérique. Le second pôle est figuré par le territoire colonial anglais du Nouveau Monde, que la guerre d'Indépendance américaine émancipera dans sa plus grande partie en 1783. Les anglais vaincus se replient vers le Canada, entraînant une population d'anciens esclaves attirés vers eux par l'engagement de les affranchir. Dans cet espace canadien (Nouvelle-Écosse), les récents affranchis doivent recevoir des terres qu'on leur octroie avec extrême parcimonie et réticence. La Jamaïque se joint à cet ensemble sous contrôle britannique où les esclaves « marrons » réfugiés dans les hauteurs posent de graves problèmes.

La décision est prise par Londres, dans un réflexe autant d'utilité que d'humanité, de rapatrier en Afrique ces populations importunes. S'y joindront deux autres flux à partir des cohortes d'anciens esclaves laissés pour compte en Angleterre même par des propriétaires repliés dans une métropole qui supporte mal ces indigents dangereux. Enfin, l'interdiction de la traite maritime en 1807 multiplie les captures de convois d'esclaves qui sont renvoyés par la flotte britannique en Sierra Leone, dans la base navale majeure que représente un site portuaire dénommé, à partir de 1787, « Freetown ». C'est tout un programme.

La recherche de Sylvie Kandé, après avoir décrit la complexité de ce système et s'installant délibérément dans une approche systémique, montre comment les quatre groupes de « Retournés » (les « indigents » d'Angleterre, les « loyalistes » d'Amérique, les « marrons » de Jamaïque, les « libérés » de la police des mers) se sont trouvés aux prises avec le colonisateur anglais qui, leur concédant la qualité de « sujets britanniques », entend faire d'eux les supports d'une nouvelle politique coloniale, intermédiaires entre la métropole conquérante et les indigènes (occupants premiers) à conquérir pour asseoir des intérêts autant économiques que stratégiques, s'accommodant fort bien d'une

opportune mission civilisatrice (selon l'adage de circonstance : « commerce, civilisation, christianisation »).

Les retournés ont « faim de terres et de liberté ». Ils sont installés dans le site étroit d'une péninsule, lieu de confinement et de contrôle où se créera la première structure urbaine de l'espace colonial britannique ouest-africain. Sylvie Kandé choisit alors d'analyser historiquement le processus, les modalités, les procédés à la fois de l'occupation des terres concédées et de l'édification des différentes strates de construction dont l'architecture révèle — analyseur particulièrement riche — la configuration sociale et culturelle des différents groupes avides d'affirmer leur nouvelle identité.

La recherche, à ce point, s'avère passionnante et ouvre des horizons qui rejoignent les problèmes les plus brûlants de la dynamique sociale africaine contemporaine. Les quatre groupes sont aux prises avec une problématique multidimensionnelle : comment retrouver la légitimité des racines après le grand traumatisme de la séparation forcée ? Comment concilier la « ré-identification » face aux populations premières qui appartiennent souvent à la même souche initiale, sans perdre l'apport d'une « modernisation exogène » marquée à plus d'un égard du charme désuet de la culture victorienne ? Comment dépasser les barrières et les conflits d'intérêts qui marquent les positions de chacune des quatre composantes de la population des Retournés ? L'étude d'un tel dossier projette une lumière vive sur la grande question du choc entre « tradition et modernité » dont Georges Ballandier a montré la position centrale pour comprendre les crises coloniales et postcoloniales, en y joignant la prise en compte d'une dialectique « endogène/exogène ». Tout est là dans le travail de Sylvie Kandé mené sur un terrain riche, exemplaire et, doit-on dire, pionnier dans le fil de l'histoire.

Elle analyse, à travers la question de la « créolisation » — créolisation englobante entre tous les Retournés, ou « kriolisation » différenciée, stratifiée selon l'impact des forces traditionnelles ou modernisantes, endogène ou exogène —, la formation d'une nouvelle socioculture. Rejoignant l'approche décapante de J.-L. Amselle, de J.-P. Chrétien, de G. Prunier, et sans se départir des enseignements de Catherine Coquery-Vidrovitch, elle accepte le paradigme d'une critique radicale de « l'ethnisation ». Elle montre que la dynamique des sociocultures ne peut se figer dans des archétypes ou des modélisations s'affranchissant d'une création continue à l'œuvre dans l'histoire.

En définitive, on trouve déjà dans ce premier chantier fécond, ce qui sous-tend l'entreprise au long cours caractérisant la quête de Sylvie Kandé : identifier dans les aventures sociales et culturelles anciennes et présentes le processus du constant métissage, tantôt explicite, tantôt implicite, architecte des constructions humaines et des créations littéraires qui l'expriment.

Roland COLIN

M'BOKOLO, Elikia, dir., avec la collaboration de Sophie LE CALLENEC et de Thierno BAH, Jean COPANS, Locha MATÉSO, LÉLO NZUZI. — *Afrique noire. Histoire et Civilisations*. Tome I, *Jusqu'au XVIII^e siècle*. Tome II, *XIX^e-XX^e siècles*. Paris, Hatier-Aupelf, Université des réseaux d'expression française (UREF), 1992, I : 496 p. ; II : 576 p. (« Universités francophones »).

Sous un titre classique, ce manuel recèle approches, objets et méthodes novateurs : au-delà des lectures par le politique, des ethno-histoires ou des analyses

strictement sectorielles (les migrations, les États, les échanges) l'accent est mis ici sur tout ce qui « se lie et se commande mutuellement : la structure politique et sociale, l'économie ; les croyances, les manifestations les plus élémentaires comme les plus subtiles de la mentalité »³⁵. L'une des questions sous-jacentes aux deux tomes est la recherche de ce qui, au-delà des particularismes et des accidents conjoncturels — le temps court — est commun depuis deux siècles (II) si ce n'est plus (I), aux sociétés africaines. Comment s'organise, sur une très longue durée, la dialectique de l'ouverture aux autres mondes et de l'autochtonie ? la diversité des devenir collectifs ? Par divers jeux d'échelle et de comparaisons³⁶ entre situations contextualisées, expliquant des phénomènes conjoints dans une civilisation donnée³⁷ en saisissant à la fois leur spécificité et leurs liens, cette synthèse répond au besoin actuel d'une autre histoire de l'Afrique.

Le choix de l'échelle macro-historique dont le prisme permet de donner sens à des phénomènes — envisagés parfois encore de manière isolée chez certains spécialistes en mal de particularismes, qui courent de ce fait le risque de nier sa légitimité historique — illustre cette ambition ; elle dessine la cohérence historique de dynamiques politiques et sociales porteuses d'inventions permanentes : on s'engage dans une traversée critique qui interroge les conflits, les marges et les ruptures et non pas seulement les continuités, ou les unités consensuelles. Il s'agit aujourd'hui de repenser le passé africain en termes de mouvement et non plus d'identités figées : aux histoires de type « antique » (J. G. Bidima) des États, analysés hier comme des Empires prestigieux, à l'exaltation de grandes figures africaines dans le contexte d'affirmation de la légitimité de leurs sociétés par les historiens des indépendances, succède une discipline qui n'a plus besoin de se justifier ; elle porte la marque d'une époque où il est possible de rendre compte de la « banalité » du continent. Démontrer que le territoire élargi de l'historien de l'Afrique fait désormais partie de la *world history* est l'un des mérites du manuel.

La réflexion épistémologique n'en reste pas moins nécessaire. Le chapitre « Débats et Combats » (I, pp. 35-50) démêle sous des discours académiques en apparence neutres, l'écheveau touffu des polémiques et le poids des appartenances à des doctrines plus ou moins extérieures aux enjeux africains : travail d'élucidation à la fois historique et politique ; si les débats sur la possibilité même d'une histoire de l'Afrique ne sont plus de mise aujourd'hui³⁸ d'autres enjeux leur ont succédé. Les préjugés produits par l'analyse coloniale ou — paradoxalement — par les révolutions théoriques ultérieures, marxisme en particulier, sont loin d'être épuisés ; l'auteur remet en question le concept de civilisation traditionnelle « dont l'élaboration, la production et les significations constituent l'un des objets de l'histoire » (p. 5), et invite, « dans l'intérêt même du développement du travail historique en Afrique plus que par recherche d'une

35. Marc BLOCH, *Apologie pour l'histoire*, Paris, Armand Colin, 1971, p. 152.

36. Notamment dans « Les dynamiques de longue durée. xv^e-xviii^e siècle » (t. I, chap. 6), et dans « Guerres et États : l'Afrique politique au xix^e siècle » (t. II, chap. 1).

37. Question braudélienne qui rappelle que le chantre de la nouvelle histoire avait une connaissance faible et indirecte du « continent noir ». F. BRAUDEL, *Grammaire des civilisations*, Paris, Champs Flammarion, 1993 (1^{re} éd. 1963), pp. 154-190.

38. Sur les étapes de ce combat, voir le bilan établi par A. APPIAH, « The Hidden History », *The New York Review of Books*, XLV, n° 20, décembre 1998.

vaine polémique, [à] s'atteler à l'archéologie [...] de ces théories et mythes "scientifiques" [...] à leur filiation jusqu'à notre époque » (p. 39). Ces préalables posés, E. M'Bokolo affirme d'emblée l'une de ses options : « Aussi loin que nos connaissances — certes encore fragiles — remontent, nous voyons bien que l'Afrique s'est trouvée en relations continues avec les autres parties du monde » (p. 21). Trois gros chapitres³⁹ font le point sur le long commerce (du VII^e au XIX^e siècle) des Noirs, « dont la frontière n'a cessé, sous des formes diverses et insidieuses, de pénétrer toujours plus avant dans le continent ». Par sa position à l'intersection des « systèmes mondes » planétaires, l'étude des traites trouve place dans une histoire comparée des civilisations. Toutefois, « il ne s'agit là que de chantiers [...]. Faute d'un travail significatif des historiens, on se trouve dans l'ignorance quant à de possibles relations entre des Africains avec la mer et les autres mondes ». La médiatisation outrancière de la commémoration du 150^e anniversaire de l'abolition de l'esclavage et ses dérivés ont démontré l'urgence d'un travail historique érigeant en objet de recherche un fait devenu un enjeu de mémoire, obscurci par « un débat chargé d'*a priori* et de calculs idéologiques que les avancées scientifiques sont loin d'avoir évacués » (p. 260). La spécificité de ce commerce, la pluralité des traites — atlantique et arabe —, la thèse d'E. Williams sur le rôle de la traite dans la genèse du capitalisme, sont passées en revue. Les « problèmes historiographiques posés par la traite et les diasporas » contiennent des pages très stimulantes sur le débat idéologique et politique, notamment dans la phase de l'impérialisme colonial⁴⁰.

Dans le tome II, trois questions — les États et leur devenir, l'organisation spatiale, les mutations économiques et sociales — se font écho du XIX^e siècle au XX^e siècle tout au long d'une trame chronologique judicieusement découpée en sept chapitres qui cassent le découpage habituel en périodes pré et postcoloniales. L'épithète de précolonial ou de traditionnel est ainsi réfutée car « il y a un défaut de perspective [...] à vouloir donner un sens à l'évolution très longue et inachevée d'un continent à partir du dernier siècle de son histoire : le siècle colonial. Une telle myopie [...] tient aussi à ce que beaucoup continuent d'y puiser, par leur adhésion ou leur hostilité à ce que la colonisation aurait signifié, la légitimité de leurs positions actuelles » (I, p. 4). Dessinant une typologie des États — abordés avec toutes les ressources de l'anthropologie et de la science politique — les auteurs montrent que le ressort de leur émergence et de leur restructuration au début du XIX^e siècle fut d'abord, tout comme en Europe, la guerre : *jihād* en Afrique de l'Ouest, État guerrier de l'ashanti, *mfecane* de l'État zulu ; les contraintes extérieures, liées aux transformations de la traite négrière en « commerce licite » sur le versant atlantique ; ou les modalités d'une économie insulaire à la recherche d'un nouvel équilibre par expansion de la frontière swahili, dans le cas de l'État zanzibarite. Mais c'est en descendant dans l'épaisseur sociale, jusqu'au noyau dur des sociétés auto-organisées qu'on trouve les moteurs complexes de dynamiques anciennes et actuelles : Chaka, Samory Touré, Menelik II ont rencontré les résistances de communautés qui ont refusé de se retrouver dans une hégémonie englobante. Les auteurs y lisent une commune résistance à l'État qui n'aurait pas réussi à dominer des sociétés indociles. Les épisodes mouvementés du temps présent perdent de ce fait leur caractère

39. T. I, chap. 3, 4 et 5.

40. Voir dans le chapitre 4 : « L'esclavage des Noirs : intérêts économiques et problèmes de conscience », « Race et culture », « Théories des races et racisme anti-Noir », pp. 292-309.

de chaos et les auteurs soulignent les stratégies efficaces des Africains pour affronter depuis longtemps des situations difficiles. E. M'Bokolo note de 1880 à 1920 des « résistances ininterrompues » aux conquêtes, S. Le Callenec relativise le poids de la séquence 1920-1940 (« Age d'or ou crépuscule de la colonisation ? ») et souligne aux chapitres 5 et 6 l'accélération de l'histoire de 1939 à 1945, prélude aux voies de l'émancipation : la mainmise étrangère est un simple épisode qui n'épuiserait pas la capacité des Africains à se gouverner eux-mêmes.

Dans la même perspective, l'analyse des soubassements culturels des États permet de comprendre pourquoi et comment des sociétés se sont pliées à des structures étatiques. Leur légitimité, les États la puisent dans l'islam (Samory et la révolution dyula), le christianisme en Éthiopie, ou dans une idéologie de la culture nationale revigorée par les apports religieux externes comme à Madagascar. Même attention enfin aux modes par lesquels les Africains ont contourné les carcans (tribaux, esclavagistes, étatiques) au cours des siècles dans le chapitre « L'Afrique dans le sillage des traites esclavagistes, xv^e-xviii^e siècle » (I, pp. 311-407) : une place de choix est faite aux phénomènes d'acculturation continue et de métissage qui ont transformé, sur les comptoirs atlantiques et de l'océan indien, les Africains autant que les Européens, tels ces Portugais des *prazos*⁴¹ mozambicains (pp. 394-398) ; aux groupes charnières comme les métis (pp. 383-388), ou à la noblesse kongo captant à son profit le christianisme ou l'islam pour consolider au xviii^e siècle une hégémonie politico-sociale (p. 334) ; enfin aux groupes victimes des razzias, des guerres et des déportations dont la recherche de voies du salut — révoltes, fuites et maronnages, quête d'un islam populaire, réappropriation du christianisme, combinaison, dans le Nouveau Monde et le monde arabe, de deux attitudes (assimiler ou être assimilé) —, montre que les désordres liés aux traites « peuvent aussi se lire par le bas, à partir des réponses apportées par ces composantes de la société » (p. 362).

L'articulation de dynamiques longtemps considérées comme exclusives, l'interne et l'externe, le global et le local, sonde le décloisonnement d'espaces politiques et économiques (Méditerranée/Sahara, océan Indien/Zanzibar). La fécondité de ce parti méthodologique culmine dans l'analyse de l'avancée de multiples frontières au xix^e siècle (II, pp. 191-253) : « villes-terminus » des caravanes transsahariennes, avancée de la frontière du peuplement arabe en Égypte et au Soudan ou des Arabo-Swahili lors de l'expansion de l'empire zanzibarite, turbulences frontalières de l'Afrique du Sud émergente, la globalisation accrue des espaces politiques économiques et culturels est cartographiée ; on mesure ainsi comment les frontières larges de ces « économies-mondes » ont été renforcées ou cassées par la pénétration européenne, quatrième frontière.

Le dernier chapitre, « Économies et sociétés contemporaines » est conçu comme un dialogue entre la sociologie (J. Copans), la géographie, la littérature et l'histoire. Les problématiques classiques des structures sociales de l'espace urbain s'articulent à de nouvelles réflexions sur les problèmes d'identité et les dynamiques culturelles : les thèmes récurrents du panafricanisme ont été portés depuis les années 1960 par des musiciens ; depuis les années 1990, ce groupe original de médiateurs sociaux produit un mode original de narration historique

41. « Concession de terres données par le Portugal à des ressortissants au Mozambique » (p. 394).

favorisant une démocratisation de la possibilité de raconter son histoire... autant d'incitations à cerner les interactions entre culture lettrée et culture dite populaire.

Tout se passe comme s'il y avait pour l'historien africain plusieurs terroirs, celui de l'ethnie, celui de la nation, et puis un espace africain mal connu encore, non réductible à une juxtaposition d'États ou d'ethnies et qui reste à déterminer. Et l'auteur de conclure, en un contagieux élan afro-optimiste : « ...il y a tout lieu... de proclamer aujourd'hui comme naguère François Rabelais : "Toujours Afrique apporte quelque chose nouvelle" ».

Anne PIRIOU

OTTENBERG, Simon. — *Seeing With Music, The Lives of Three Blind African Musicians*. Seattle, University of Washington Press, 1996, 216 p.

L'ambition de ce travail est de montrer comment des individus recomposent et recréent la culture à laquelle ils appartiennent alors même qu'ils œuvrent à satisfaire leurs besoins personnels. Trois musiciens aveugles, limbas du nord de la Sierra Leone, vivant à Bafodea ou dans les environs, fournissent à Simon Ottenberg, professeur émérite d'anthropologie à l'Université de Washington, les exemples à partir desquels il bâtit sa démonstration : la vie de ces hommes, leurs pratiques sociales et musicales doivent fournir un éclairage nouveau sur la société où ils vivent.

Après avoir introduit les concepts qu'il utilise, et présenté Bafodea, S. Ottenberg décrit l'instrument dont jouent ces musiciens : le kututeng, lamellophone de la famille des sanza/mbira dont la caisse de résonance est constituée par un bidon métallique et qui est ici utilisé « à l'envers » (l'extrémité vibrante des lamelles est celle qui est placée le plus loin du corps de l'instrumentiste ; les pouces attaquant les lamelles, les autres doigts reposent sur le bord externe du bidon résonateur, position et technique rares qui se trouvent également chez les Dan de Côte d'Ivoire). Cet instrument est utilisé seul pour interpréter un répertoire de chansons à danser qui impliquent la participation, en réponse, de l'auditoire, souvent composé d'enfants.

L'auteur consacre ensuite un chapitre à chacun des musiciens étudiés. Il relate leur vie, insiste sur la diversité de leurs activités musicales, raconte une de leurs « performances » et transcrit les paroles de quelques chansons. Ce faisant, il indique quelle place tient la musique dans la vie sociale des Limbas et comment elle procure, à des aveugles d'ordinaire marginalisés (ils n'ont accès ni aux champs ni aux femmes), plus qu'un revenu, une fonction, un statut, même modestes, et des liens avec le monde. Il explore aussi la dimension pédagogique de ce répertoire qui favorise la socialisation des enfants et la manière dont ces chansons, en les exposant, désamorcent les conflits et dédramatisent les discordes. S. Ottenberg insiste enfin sur le fait que l'exemple du kututeng, influencé par d'autres musiques venues de l'« extérieur » (y compris par le biais de la radio), indique clairement que la « culture populaire » (ici opposée à « traditionnelle ») ne peut plus être considérée comme un phénomène seulement urbain.

On trouve dans cet ouvrage des informations intéressantes concernant les lamellophones africains : le kututeng est un membre assez atypique de cette famille unique à l'Afrique, et est présent sur la quasi-totalité du continent. Il

confirme l'importance de la place et de la fonction de la musique dans les sociétés africaines. Pourtant les constats et les conclusions de cette étude sont difficilement utilisables. L'auteur admet son incompétence musicale ; les descriptions qu'il tente de réaliser sont effectivement d'un flou extrême et le lecteur a du mal à comprendre de quoi il parle (il confond rythme et pulsation, évoque une échelle pentatonique sans préciser de quel type elle relève, etc.). Si le musicologue est défaillant, l'anthropologue devrait, lui, se rattraper. Las ! Une fois passé l'exposé de l'*agency-personhood approach* qu'il a adoptée, il laisse percer une étrange naïveté (les chants qui font les délices des enfants parlent de sexe...), ne se livre à aucune analyse structurale ou sémantique des paroles et, surtout, aux histoires de vies racontées par les musiciens il substitue des bribes de son carnet de terrain.

Le projet annoncé au départ du livre n'est donc pas réalisé : l'absence de véritable analyse musicale, la reformulation du discours des musiciens étudiés ne sauraient permettre de saisir la façon dont ces trois hommes réorganisent la culture dans laquelle ils vivent. Les informations contenues dans ce livre, sur le kututeng et la société limba, auraient tout aussi bien pu être communiquées dans une note de recherche ou un bref article.

Denis-Constant MARTIN

REIS, João José & DOS SANTOS GOMES, Flávio, eds. — *Liberdade por um fio. História dos quilombos no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, 1996, 509 p.

Cette histoire des *quilombos* brésiliens, que l'on appellerait en français « républiques d'esclaves marrons »⁴², est tout à fait bienvenue dans la mesure où elle est la première du genre et regroupe, entre autres, des articles signés de quelques-uns des meilleurs spécialistes actuels de l'histoire coloniale du Brésil, tant du côté brésilien que du côté anglo-saxon. L'ouvrage présente dix-sept articles qui nous permettent de découvrir l'ampleur et la diversité de la résistance esclave depuis les débuts de la traite jusqu'à l'abolition. En effet, les non-spécialistes ignorent le plus souvent qu'au-delà du fameux *Quilombo dos Palmares*, paradigmatique par son étendue et la longueur de sa résistance armée face aux troupes coloniales, le marronage s'est développé à peu près partout où il y avait concentration d'esclaves. C'est, comme le soulignent les deux organisateurs, la richesse de ce livre que de mettre en valeur cette multiplicité.

Les diverses collaborations apportent des éléments d'analyse sur l'ensemble des régions où les esclaves fugitifs ont tenu un rôle important pour l'histoire de la construction socioculturelle brésilienne. Hormis le travail de Pedro Funari, qui présente les résultats d'une recherche archéologique novatrice commencée en 1992 dans la Serra da Barriga (aire de résistance de Palmares), les autres études sont presque toutes traversées par quelques grands thèmes qui alimentent les documents historiques et permettent de mieux cerner l'attitude des autorités coloniales, tant civiles que religieuses, mais aussi d'approfondir la connaissance, en revenant sur quelques idées reçues, des relations réelles qui ont existé entre

42. Même si, comme le démontre J. J. Reis dans son article sur Oitizeiro, ce nom est parfois donné à des regroupements de fugitifs qui ne sont pas vraiment autonomes.

les diverses ethnies amérindiennes et les esclaves fugitifs ainsi qu'entre ces derniers et le reste de la société civile. Par ailleurs, cet ouvrage montre clairement que, si dans les régions du littoral atlantique où ont été concentrées dès le début de la traite les populations esclaves rurales et urbaines, le *quilombo* apparaît dès la fin du XVI^e siècle, le phénomène a continué de se propager tout au long des époques coloniale et impériale jusqu'à l'abolition (1888) vers les régions les plus reculées du pays, tels le Mato Grosso qui fait l'objet de l'article de Luiza Volpato, ou encore le Maranhão et l'Amazonie qui sont traités, respectivement, par Matthias Assunção et Eurípides Funes.

L'amplitude et la résistance du *quilombo* de Palmares (presque un siècle) reste inédite dans l'histoire des Amériques. Les auteurs qui lui ont consacré leur étude nous apprennent que bien que la majorité des habitants estimés — entre 1 500 et 6 000 personnes, selon les sources — étaient des noirs fugitifs, on y trouvait aussi des blancs appartenant aux minorités persécutées pour leurs croyances religieuses (hérétiques, juifs et maures) ou pour leurs pratiques illégales (sorciers, voleurs, criminels) ainsi que des indigènes. La présence de ces derniers est confirmée, nous dit Funari, par les fragments de céramique mis au jour dans les fouilles. Et c'est justement à partir de l'expérience de Palmares que s'est construite, postérieurement, toute la politique de répression mise en place par les autorités coloniales.

Ronaldo Vainfas et Silvia Lara traitent, chacun à leur manière, de la peur engendrée chez les colonisateurs par l'établissement puis l'organisation défensive de ce *quilombo* qui croissait chaque fois davantage ; le problème économique (perte d'une partie de la main-d'œuvre servile) devenait alors un problème politique (état dans l'État) que les puissances temporelles et spirituelles se sont acharnées à éradiquer puis à ne plus laisser se reproduire dans de telles proportions. Ainsi, après avoir souligné que les Ignaciens ont, pour des raisons politiques, toujours soigneusement omis le nom de Palmares tant de leurs écrits que de leurs sermons, R. Vainfas se consacre à l'analyse du discours jésuite sur l'esclavage et met en évidence l'attitude paradoxale de la Compagnie ainsi que la diversité des points de vue et des propositions de solution qui s'y développèrent. S. Lara a, pour sa part, recours à des sources non pas religieuses mais législatives pour montrer comment c'est autour et après Palmares que se construit « lentement », dans l'ensemble des capitaineries, l'appareil répressif systématique pour prévenir le marronnage qui culmine avec l'apparition du *capitão-do-mato* (chasseur d'esclaves professionnel) à qui revint la charge légale et lucrative de capturer les fugitifs.

Luiz Mott illustre la convergence de vision entre autorités civiles et religieuses à travers une étude du syncrétisme qui semble s'être établi entre ce personnage répressur et saint Antoine de Lisbonne, plus connu comme saint Antoine de Padoue. Divin *capitão-do-mato*, saint Antoine ? L'anthropologue base sa thèse sur deux éléments. D'une part, le fait que l'hagiographie du saint souligne qu'il est le recours des causes et des choses perdues. D'autre part, L. Mott analyse l'histoire brésilienne de saint Antoine et montre comment celui-ci se vit octroyer les unes après les autres toutes les promotions de la hiérarchie militaire, participant (statues ou bannières) aux campagnes contre Palmares, et devenant ainsi pendant au moins deux siècles le « saint guerrier » par excellence.

Richard Price, anthropologue étasunien spécialiste des cultures afro-américaines, se livre, lui, à un hypothétique essai de reconstruction de ce que

pourrait avoir été l'organisation sociopolitique de ce *quilombo*, et met en question la vision « monarchique » qu'en ont eue les Portugais. Il le fait à partir de son propre travail de terrain chez les Saramakas du Surinam qui lui a permis de recueillir la mémoire ancestrale des descendants d'esclaves fugitifs de cette région. Le destin de Palmares a été tragique et il ne reste plus de descendants directs pour en parler. Toutefois, le propos de R. Price pourrait être soutenu par le recueil de l'histoire orale des communautés amazoniennes issues du marronage sur lesquelles Eurípides Funes fait, dans ce même ouvrage, porter sa recherche historique, ou des communautés survivantes de Goiás dont parle Mary Karash.

L'autre région de forte concentration d'esclaves est celle des Mines générales (Minas Gerais), où l'extraction de l'or et des pierres précieuses requérait une main-d'œuvre abondante. Les auteurs qui en traitent ont concentré leurs recherches sur le XVIII^e siècle, moment où l'activité extractive fut à son apogée. L'énorme afflux de population esclave entraîna là aussi une importante dynamique de marronage. Par exemple, C. M. Guimarães relève, entre 1710 et 1798, pas moins de 160 *quilombos* dont la destruction a fait l'objet d'un rapport. Laura de Mello e Souza, fort connue depuis son pénétrant ouvrage *O diabo e a terra de Santa Cruz*, étude historique sur la sorcellerie et la religion populaire, a ici concentré son travail autour d'une expédition à la recherche d'or et de *quilombos*, menée en 1769 par Inácio Correia Pamplona, célèbre localement pour son action « civilisatrice » mais aussi, plus tard, pour avoir été l'un des traîtres à la *Inconfidência Mineira* (Conspiration des Mines). La richesse des documents découverts par l'auteur lui permet d'analyser certains modes culturels quotidiens insoupçonnés dans ces parages, comme le fait que Pamplona était partout accompagné de musiciens, esclaves, pour rythmer l'ensemble des activités « civilisatrices », religieuses, laudatives, poétiques ou guerrières.

Par ailleurs, C. M. Guimarães pour Minas et Mario Maestri pour le Rio Grande do Sul soulèvent une problématique qui n'avait jusqu'ici pratiquement pas été travaillée, mais que l'on retrouve en filigrane dans plusieurs autres articles. Il s'agit de décrypter et comprendre la manière dont s'exerçait le pouvoir à l'intérieur des *quilombos* et comment se transmettait éventuellement la chefferie. M. Maestri s'étonne, par exemple, de découvrir que tel chef *quilombola* employait des châtiments corporels contre ceux qui s'opposaient à son autorité, et montre combien la discipline était forte dans des communautés où l'union de tous les membres était vitale. C. M. Guimarães, de son côté, envisage le *quilombo* comme un « projet politique qui rend évidentes les stratégies d'autonomie de ses membres » et les insère ainsi, même clandestinement, dans une dynamique sociale plus générale. Ce sont aussi ces relations des *quilombolas* avec la société environnante qui sont l'objet des articles de Donald Ramos sur les Mines générales au XVIII^e siècle, et de Flávio Gomes sur la région de Rio au XIX^e siècle. Ainsi, le regret exprimé par J. J. Reis sur le fait que la conception qui prévaut encore est celle d'un *quilombo* isolé du reste de la société semble tomber à la lecture de ce livre dans lequel il présente lui-même une étude sur la région d'Oitizeiro dans le Recôncavo bahianais. Cette étude démontre qu'au début du XIX^e siècle des hommes libres et leurs esclaves assumaient, respectivement, le rôle d'employeur et de « protecteur » des fuyards.

Mais lorsqu'ils entraient dans la forêt, les fugitifs se trouvaient face aux occupants amérindiens avec lesquels leurs relations ont été très diverses, comme en témoignent les travaux de Luiza Volpato (Mato Grosso) et ceux de Mary

Karash (Goiás). Dans le premier cas, l'auteur s'attache à analyser les documents concernant plusieurs *quilombos* dont le plus important, Quaritarê, était composé de soixante-dix-neuf noirs et d'une trentaine d'indiens. Dans celui-ci on trouvait une organisation hiérarchique très sévère mais, pour tous, les documents font état d'une prospérité certaine, en particulier agricole, que l'auteur attribue à l'hétérogénéité de leur composition ethnique qui faisait se rejoindre plusieurs savoir-faire. Mary Karash, pour sa part, éclaire les attitudes différenciées des ethnies indiennes indépendantes face aux *quilombolas*.

Le Nordeste a donc été le « berceau » des *quilombos* et du plus grand d'entre eux. La très forte concentration de main-d'œuvre agricole et domestique engendrée, en particulier, par le « cycle du sucre », a fomenté le regroupement, dans les forêts du littoral, et la constitution de *quilombos* qui se sont faits et défaits au gré des répressions et des captures jusqu'à l'abolition. Ainsi M. J. Carvalho montre que, dans le Pernambuco, cette mémoire est inscrite à la fois dans les toponymes d'origine africaine — traces d'anciens *quilombos* — que l'on trouve jusqu'aux portes de la ville de Recife et dans le culte populaire de la Jurema, d'origine indigène, dont l'une des figures principales est Malunginho. Cette entité dont le nom, d'origine bantou (*malungo*), a subi un processus de bricolage linguistique à travers l'adjonction du suffixe « inho » propre au parler rural portugais, est pour M. J. Carvalho la marque de la « créolisation » des Africains en terres brésiliennes qui, selon elle, s'est produite justement à travers la masse de *quilombolas* qui se sont dispersés — c'est le cas de le dire — dans la nature.

En accord avec le propos de J. J. Reis, Robert B. Schwartz a décidé, lui aussi, de montrer que les deux grandes stratégies de résistance à l'esclavage (*quilombo* et insurrection), en général traitées séparément, doivent au contraire être envisagées comme deux tactiques articulées entre elles. Il base son propos sur l'analyse d'une enquête judiciaire inédite portant sur une révolte avortée de 1814. Il y met en valeur le rôle que les fugitifs pouvaient remplir dans la coordination et la mobilisation des insurgés et montre, à son tour, les échanges continuels existant à tous les niveaux entre univers rural et urbain. En ce qui concerne le Maranhão, M. Rohrig Assunção vient à son tour confirmer cette dynamique en montrant que l'action des *quilombolas* dans cette région les a aussi menés à participer à des mouvements politiques plus amples, en particulier au moment où la guerre d'Indépendance faisait s'affronter les diverses factions des élites régionales, déstabilisant ainsi l'ensemble de la société dont les classes les plus démunies en profitèrent pour se soulever. L'auteur analyse en particulier la *Balaíada*, insurrection des esclaves de la région qui dura de 1838 à 1841.

Pour conclure, il ressort de cet ouvrage extrêmement riche en documentation et en nouvelles hypothèses que lesdites « républiques » (dont certaines comptaient moins de dix membres), tout en se protégeant d'une société qui — prise dans son ensemble — leur voulait bien du mal, n'en maintenaient pas moins avec celle-ci des relations de voisinage constantes. Ces relations pouvaient impliquer le pillage ou le rapt des femmes (indiennes dans leur grande majorité) ; mais en maints autres cas, elles concernaient l'échange de produits, d'informations et parfois l'allégeance à ceux qui leur assuraient une protection en cas de danger imminent, tels les Bénédictins de la région de Rio dont parle Flávio Gomes qui toléraient sur leurs terres des regroupements de *quilombolas* auxquels ils assignaient des lopins à cultiver dont la production arrivait jusqu'au marché de la capitale. Ce livre montre globalement que les *quilombos* sont à

l'origine de la masse rurale métissée qui, jusqu'à ce jour, cherche à gagner dans la société brésilienne une place digne de son apport historique et de ses luttes.

Marion AUBRÉE

RIESZ, János & SHILD, Ulla, eds. — *Genres autobiographiques en Afrique*. Berlin, Dietrich Reimer Verlag, 1996, 211 p. (« Mainzer Afrika-Studien » Band 10).

Cet ouvrage rassemble les contributions au 6^e Symposium international Janheinz Jahn (Mainz-Bayreuth 1992). Presque toutes sont des études de cas qui portent sur un aspect très particulier de la question sous-jacente (y a-t-il de l'autobiographie en Afrique ?) et y apportent ainsi un élément de réponse positive. À cet égard l'ouvrage porte bien son titre, non pas tant par le déplacement du nom à l'adjectif que par la pluralisation du genre. L'autobiographie a été exemplifiée par la littérature européenne, canonisée par sa critique dont Philippe Lejeune reste le représentant le plus autorisé en la matière. Or, même s'il est fait souvent référence à la théorie de ce dernier, il ne s'agit pas ici de décliner le modèle élaboré en Europe en diverses espèces dérivées ni même d'observer des écarts par rapport à cette norme littéraire eurocentrée. L'ensemble des articles tend, tout au contraire, à mettre en évidence une gamme de pratiques, toutes historiquement et géographiquement situées, mais dont les idiotismes et syncrétismes autochtones ne sauraient renvoyer à l'idée d'une et d'une seule autobiographie, fut-elle « africaine ».

En deçà des limitations formalistes et des constructions idéologiques, le lecteur doit pouvoir « porter un regard aussi vaste que possible sur le spectre de l'écrit autobiographique en Afrique », comme le précise János Riesz dans son texte d'ouverture — un des seuls, avec celui de Gerhard Grohs sur les mutations des fonctions sociales des autobiographies africaines, à prendre la mesure générale et un peu théorique du phénomène. D'entrée de jeu, il fait justice, en les renvoyant dos à dos, aux « deux préjugés » inverses selon lesquels la culture essentiellement orale de l'Afrique ferait que la « véritable » autobiographie y serait tantôt absente (par manque de tradition littéraire), tantôt au contraire omniprésente (par manque de distance et d'élaboration littéraires). S'étant ainsi glissé entre les deux piliers ruinés du Grand Partage, il découvre une perspective ouverte, recadrée par une démarche à la fois pragmatique et comparatiste.

L'acte autobiographique s'insère dans l'institution littéraire qui suppose la figure de l'auteur et l'horizon d'attente d'un public ; celui-ci, européen en l'occurrence, lit tout écrit africain comme un témoignage, pour comprendre la culture et les sociétés africaines « de l'intérieur » — une motivation de lecture et une incitation à l'écriture qui reviendront souvent dans les articles suivants. D'où une situation de communication culturellement dissymétrique, dont on peut même soupçonner qu'elle peut aller jusqu'au malentendu. C'est par exemple le cas du roman d'Amadou Hampâté Bâ, *L'étrange destin de Wangrin*, qui, pour son auteur, était une biographie mais que l'on continue de considérer comme autobiographique. Quant aux deux tomes de son autobiographie, dont on connaît l'extraordinaire succès en librairie, on peut remarquer qu'elle se résume dans le catalogue de présentation publicitaire, à « de l'oralité couchée sur le papier ». Ainsi, là-même où, par sa prise de distance vis-à-vis de l'origine,

l'écrivain africain se fait plus écrivain qu'africain, son lectorat réduit la distance scripturale à un pur et simple médium, rabat le sujet de l'écriture sur l'individu anonyme et exotique qui n'a d'autre fonction que de représenter sa génération ou son groupe.

L'approche comparatiste aborde le thème de « la vision d'une autre vie » qui est commun aux autobiographies européennes et africaines. Dans celles-ci, il se diffracte en une multiplicité de motifs et de parcours. Parallèlement à la rencontre cruciale entre le monde « authentique » de l'oralité et la culture secondaire de l'écrit, la frontière entre l'écriture de la fiction et celle de l'autobiographie se dissout. Dans la mesure où celle-ci limite son objet à une période restreinte (l'enfance chez Camara Laye et Cheikh Hamidou Kane), à une expérience particulière (la prison chez Bernard Dadié, Ngugi Wa Thiongo, Wole Soyinka, et, ajoutons-nous, Ibrahima Ly) elle se trouve assimilée avec le roman de formation.

Le texte liminaire de Janos Riesz embrasse dans son approche généraliste un corpus de références tout de même assez homogène du point de vue de la langue, de la période et de l'espace, c'est-à-dire les classiques francophones de l'Afrique de l'Ouest qui ont vécu l'époque coloniale — René Maran figurant dans la série moins comme intrus que comme pionnier exemplaire. Les contributions suivantes suivront la voie, mais en traversant le champ autobiographique sur des chemins bien plus étroits et le plus souvent méconnus. Chacune s'intéresse à un chronotope particulier et déterminant, car c'est là où semble s'enraciner tel genre ou tel auteur. Pour accéder à ce dédale et s'y repérer, il y a donc plusieurs entrées possibles.

D'abord par l'aire géographique, régionale ou nationale, puisque c'est elle qui s'affiche le plus souvent dès le titre. À côté de l'Afrique centrale qui figure dans une seule contribution, consacrée au surplus au roman (Pius Ngandu), l'Afrique de l'Ouest se taille la part du lion avec cinq contributions, soit le cinquième de l'ouvrage : outre l'article inaugural de Riesz qui y puise l'essentiel de ses exemples, elle se trouve représentée par deux noms d'une part — un classique comme Camara Laye (Amadou Koné) et un inconnu, Martin Akou, qui est présenté par son identité ethnique : « un Ewe du Sud-Togo » (Simon Amegbleame) —, et par le biais d'auteurs collectifs, d'autre part, identifiés soit par leur fonction — les griots sénégalais (Cornélia Panzacchi) —, soit par le support de leur écriture — « dans la presse ouest-africaine » (Hans-Jürgen Lüsebrink). Les autres articles se distribuent de façon équilibrée et, si l'on peut dire, équitable entre des pays qui, petits et grands, anglophones et francophones, fournissent un éventail de paradigmes autobiographiques extrêmement divers. Avec le Zimbabwe se pose la question de l'émergence d'un sujet autofictionnel postcolonial (« An outsider in my own Biography »... par Flora Veit-Wild) tandis qu'au Rwanda se maintient un genre traditionnel en langue africaine, l'*Ukwivuga* : « Parler de soi-même » (par Joseph Nsengimana). Quant au Nigeria et à Madagascar, qui constituent par eux-mêmes des champs littéraires assez anciennement autonomes et productifs, ils sont abordés sous le double aspect de la personne individuelle et collective — ce qui donne respectivement, pour le second, une contribution sur le journal de Jean Joseph Rabearivelo (Ulla Schild) et une autre sur des « femmes en autobiographies » (Bodo Ramangason) et, pour le premier, une vigoureuse mise au point de Stephen H. Arnold sur les liens indissociables de la poésie de Niyi Osundare avec l'autobiographie et par ailleurs l'émergence de la conscience islamique dans la littérature en arabe du

Nigeria (Stefan Reichmuth). La dernière contribution ne fait pas du tout acception de frontière nationale ; il s'agit d'une étude de cas qui porte sur la littérature swahili (Rainer Arnold).

Mais si l'autobiographie est présente partout (malgré des absents de taille comme l'Afrique du Sud), elle est aussi de tout temps. Son ère remonte à l'époque précoloniale, puisqu'elle se confond parfois avec certaines traditions orales très codifiées, puis se trouve activée sous la colonisation par la demande tant interne qu'externe ; le postcolonialisme, enfin, lui donne une nouvelle impulsion, mais aussi des inflexions très contrastées, ainsi qu'en témoignent ici et là des options critiques divergentes sur le postmodernisme en Afrique. Alors qu'un critique propose les notions de « *Fragmented Self* » et de « *outsider* » pour rendre compte des ruses et des ruptures opérées par la « *fiction autobiographique* » au Zimbabwe, un autre, juste dans la contribution suivante, semble lui opposer le concept de « *Peopled Persona* » en s'engageant personnellement contre le « *virus* » du postmodernisme et en soutenant contre vents et marées qu'Osundare est un poète yoruba et qu'à ce titre ses poèmes ne sauraient être séparés de l'autobiographie collective du peuple où il s'enracine et qu'il représente exemplairement.

Au terme de ce parcours, on le voit, la question du statut de l'autobiographie en Afrique est loin d'être réglée. La multiplication des entrées génériques et formelles (journal intime, récit de vie et de voyage, mémoires politiques, mais aussi journal de presse, entretiens, écrits religieux, salutations, poésie épique et lyrique, etc.) contrarie tout essai de vision générale ; jamais les pièces du puzzle ne s'ajustent pour former un paysage autobiographique stable et lisible à partir d'une position dominante. S'il y a bien de l'autobiographie *entre* — plutôt que *dans* — des genres, des langues, des aires et des ères aussi diverses, c'est qu'elle est justement, si l'on peut dire, présente partout et visible nulle part, du moins pour un œil habitué au modèle du genre. Un genre qui a pu être exemplifié par des auteurs comme Amadou Hampâté Bâ et Wolé Soyinka. Or, justement, leurs monuments, si connus, déjà reconnus au Nord et classés dans le patrimoine autobiographique de l'humanité, ne sont pas visités dans cet ouvrage. Une absence en effet remarquable. C'est sans doute que par leur masse imposante, ils auraient écrasé tous ces « *petits* » genres dont l'ensemble finit tout de même par se brancher sur ce que Deleuze et Guattari ont naguère appelé « *une littérature mineure* ». Comme telle, on est pour, bien évidemment.

Nicolas MARTIN-GRANEL

SCHACHTER-MORGENTHAU, Ruth. — *Le multipartisme en Afrique de l'Ouest francophone jusqu'aux indépendances. La période nationaliste*. Préface de Laurent Gbagbo, traduit par Jean-Louis Balans et François Constantin, Paris, L'Harmattan, 1998, 488 p.

En ces temps de balbutiements, voire de régression de la démocratisation en Afrique, la lecture de cet ouvrage, tout récemment traduit alors qu'il parut en anglais dès 1964, s'impose. Car il n'a pas pris une ride et fournit, en même temps que des analyses qui frappent par leur modernité, une masse extraordinaire de données qu'il n'était sans doute pas possible à un Français de collecter

à l'époque, et dont beaucoup sont perdues aujourd'hui. La masse documentaire concerne, en effet, non seulement la totalité des textes plus ou moins officiels, mais une série impressionnante de documents de presse rares, de tous pays — africains, anglophones — et des sources privées (comme les comptes rendus dactylographiés des « États généraux de la colonisation »), les archives confidentielles des partis, et un matériel militant privé, en grande partie disparu depuis lors. L'action des milieux politiques africains, analysée en étroite corrélation avec les mutations sociales, est vue de l'intérieur, et non biaisée par le regard du colonisateur, à travers une foule de témoignages de première main. Aucune analyse de langue française, encore aujourd'hui, n'égale la clarté, la lucidité et la précision de la jeune observatrice politiste qu'était alors Ruth Morgenthau, qui a circulé librement dans tous les milieux et fait feu de tout bois (l'auteur, internationaliste de renom, a été depuis lors observatrice de plusieurs élections africaines). Le fait que le dirigeant de l'opposition ivoirienne actuelle, Laurent Gbagbo, président du Front populaire ivoirien, lui-même historien de talent, ait préfacé cette traduction en dit long sur la qualité de l'œuvre, dont on aimerait que les analyses politiques françaises actuelles, rendues souvent formelles par a-historicité, en tirent quelque leçon.

Ainsi est reconstituée la genèse et l'action d'un milieu nécessairement militant compte tenu des circonstances, dynamique et ouvert, celui de l'« élite » francophone de l'époque, la montée des Africains dans les institutions consultatives naissantes de leurs pays, leur rôle concerté au Parlement métropolitain (jamais étudié, faut-il s'en étonner, par un chercheur français !), leur action disséminée dans les milieux intellectuels de la diaspora, autour notamment de la revue *Présence africaine* dont l'action reste en France très méconnue (l'ouvrage majeur qui lui a été consacré est de langue anglaise⁴³), et leur vitalité clandestine dans les capitales africaines. Ainsi est analysée en profondeur l'effervescence sociale de nouvelles générations en passe de transformer leur société, avant que la montée des partis uniques, remarquablement pressentie en fin d'ouvrage malgré le regard immédiat, n'entame la phase dure de régression politique à l'entrée dans les indépendances.

Le tout est accompagné d'annexes efficaces (tableaux, cartes, textes législatifs, listes des membres des assemblées territoriales ou autres, index détaillé). Un livre à lire absolument — il est excellemment traduit par deux politistes africanistes français —, pour qui veut enfin comprendre que les idées démocratiques en Afrique ont vraiment une histoire.

Catherine COQUERY-VIDROVITCH

43. Valentin MUDIMBE, ed., *The Surreptitious Speech : Présence Africaine and the Politics of Otherness, 1947-1987*, Chicago, Chicago University Press, 1992.