

Les humanités peuvent contribuer à l'humanisation...*

1990 a été proclamée « Année internationale de l'alphabétisation », mais peu de manifestations spécifiques, en Afrique même, sont venues appuyer cette proclamation. Or l'alphabétisation est toujours un enjeu d'avenir : les campagnes massives des années soixante-dix ont obtenu des résultats importants, en Tanzanie par exemple ; mais aujourd'hui, les taux d'alphabétisation régressent avec la crise de confiance qui frappe le système scolaire dans son entier. Plus d'une génération après l'indépendance, les raisons de l'alphabétisation sont souvent encore mal comprises : à l'heure où l'urgence devient le modèle dominant des relations Nord-Sud en matière de développement, l'apprentissage laborieux du déchiffrement de signes étrangers paraît à beaucoup une perte de temps. Lors du récent Salon de la coopération et du développement en 1987, il s'est trouvé plusieurs interlocuteurs, à une table ronde sur l'alphabétisation, pour me demander quel rapport celle-ci pouvait bien avoir avec le développement. Une vision étroitement technicienne et économiste du développement, sur fond d'urgence et de crise, n'a pas de place pour l'alphabétisation !

Face à de tels défis, la situation de l'essayiste est délicate. Il n'est pas possible de faire l'économie de la critique de trois décennies de modèle inadéquats et de leaders incapables et tyranniques ; il n'est pas non plus licite de jouer au donneur de leçon. Aussi, je me contenterai de poser quelques points de repères, en notant que certains débats intellectuels sont passés de mode, alors que d'autres resurgissent avec vigueur, qui intéressent au premier chef notre propos, et notamment celui-ci : l'apologie de la pensée scientifique, à laquelle Abiola Irele se livre, après Paulin Hountondji (1).

La rationalité technicienne, enjeu d'avenir

La pensée scientifique, qui a donné naissance à la rationalité technicienne, peut-elle être séparée d'une pensée qui détache l'homme du cosmos, l'individu de la communauté, et qui distingue les droits et les devoirs de chacun envers tous ? Pour Irele, la pensée philosophique et scientifique est un tout dans lequel figure sans doute l'invention d'une forme de la démocratie. Irele à la suite de Hountondji, et évidemment de L. Senghor, a raison : le patrimoine de l'humanité est un, et les formes de gouvernement « authentiquement » africaines ont fait long feu en cette année 1990, qui voit partout fleurir une revendication populaire de démocratie multipartite dont les racines historiques n'ont rien de mystérieux. Il faudrait pousser la critique plus loin, comme le fait le dramaturge tanzanien Ebrahim Hussein (2) : en réponse aux idées développées par l'écrivain kenyan Ngugi, sur la naissance communautaire du théâtre en Afrique noire et chez les Kikouyous en particulier, Ebrahim Hussein défend le thèse d'un théâtre comme pratique autonome, libérée de la religion. Pour lui, il convient de briser les chaînes d'homologies qui égalent l'art et la religion, puis subtilement la politique et la religion, et qui à force d'insister sur l'intégration de la communauté africaine, étouffent toute pensée critique. Cela paraît un débat dépassé : pourtant, les textes politiques de Ngugi recueillent au Kenya et en Europe un large écho ; il importe d'attirer l'attention sur les risques de dérive totalitaire de pareille théorie artistique, comme le fait précisément Ebrahim Hussein. Peu veulent l'écouter : il faut dire qu'il présente le défaut considérable d'avoir écrit toute son œuvre en kiswahili, ce qui beaucoup le met presque hors-jeu dans le débat intellectuel africain contemporain ! Evitons de retomber dans les ornières de la négritude, comme nous le dit Irele, réfléchissant sur la réponse africaine à la décolonisation :

« Cette réponse intellectuelle, en particulier en Afrique, a été fondée sur l'affirmation d'une différence culturelle fondamentale, impliquant une attitude non scientifique et fréquemment antirationnelle, par exemple dans le concept de négritude. En même temps, avec la reconnaissance de la réalité de la modernisation en particulier comme fonction immédiate et intégrale du processus de construction nationale, il s'est créé une prise de conscience

(1) La traduction américaine de l'ouvrage de Paulin Hountondji sur la philosophie africaine a été préfacée par Abiola Irele et a reçu le Prix Herskovits 1986 de l'Association américaine des études africaines.

(2) E. Hussein, conférence inédite à l'université de Nairobi, 1989.

croissante de l'importance de la science et de la technologie, comme facteurs déterminants du développement. Il devient de plus en plus apparent que la contradiction entre ces deux positions et l'ambivalence qu'elle produit est au cœur des échecs et des frustrations qui ont marqué les efforts en vue du développement dans les trente dernières années » (3).

L'éducation, dit plus loin Irele, est l'acquisition d'un nouvel outillage mental, approprié à un nouveau contexte existentiel. Comment concilier le respect pour les valeurs originales de l'Afrique et ce nouvel équipement mental ? La question mérite d'être encore posée, car elle a été trop souvent évacuée dans les dernières décennies. C'est encore à Irele que j'emprunterai cette remarque profonde : le corpus de divination du Fa, cette « géomancie de la Côte des Esclaves », repose sur une arithmétique complexe, mais nulle part celle-ci n'est explicitée dans la culture. Il y a une rationalité à l'œuvre dans ce corpus, comme les travaux de William Bascom l'ont montré, mais cette rationalité doit être construite. Elle n'est pas donnée avec le corpus lui-même.

« Le problème ne tient pas, comme l'ont soutenu certains anthropologues, à l'absence, d'un côté, d'un mode rationnel de pensée et à sa présence dans l'autre, mais plutôt à sa formulation théorique. Ce n'est pas la rationalité en tant que telle qui différencie la civilisation occidentale, mais sa logique de rationalité » (4).

Or, pour Irele et beaucoup d'autres, l'éducation doit d'abord être l'accès à cette forme de pensée, alors qu'une version banalisée de la culture technique se répand partout dans les mégapoles africaines. La culture de masse médiatique impose partout, par le *dumping* au besoin, là où les marchés ne sont que peu solvables, ses Dallas, Harlequin et M. Jackson. Une extraordinaire homogénéisation est à l'œuvre. Tout cela n'a rien d'original et frappe de plein fouet l'Afrique, encore une fois mal placée pour résister. Des télévisions sans budget de programmation achètent des séries au kilo, des circuits de distribution de cinéma font de même, et personne ne pourra produire des romans populaires à aussi bas pris que des maisons d'édition qui ont le monde pour marché.

(3) A. Irele, « Education and Access to Modern Knowledge », *Daedalus, Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, 118, 1, 1989, p. 128.

(4) A. Irele, « Eloge de l'aliénation », *Notre Librairie*, 98, 1989, p. 60.

L'authenticité contre la culture de masse

Face à l'invasion de la culture de masse, l'Afrique n'est qu'une cible de plus, déjà solvable dans ses mégalofoles. Que peuvent intellectuels et artistes africains face à ce déferlement ?

D'abord, peut-être refuser de céder au mythe de la tradition, promu par des agences spécialisées comme les ministères de la culture des différents pays. Ces institutions fabriquent un folklore à grand renfort de traditions locales ; ainsi au Togo, par exemple, dans la Région centrale, les divers groupes ethniques ont-ils été sommés de célébrer leur fête traditionnelle le même jour, sans égard pour les rythmes différents par lesquels ils marquent le temps. Partout on fabrique des danses traditionnelles : les danseurs y passent du cercle à la ligne quand ils ne défilent pas. Le débouché de telles pratiques de dressage sont autant les parades officielles que les hôtels pour touristes. Cette fabrication folklorique n'est que le paradigme de tout un effort de production d'une Afrique fictive à usage administratif ou mercantile. Musiciens, plasticiens, ont beaucoup à faire pour se garder de tels errements. Il existe heureusement des expressions vraies, dont certaines ont la magie de l'art et parlent avec authenticité de la condition de ceux qui les produisent. Pensons aux peintures populaires, à la statuaire makonde ou shona, inventions récentes, contrôlées par les artistes eux-mêmes. Pensons surtout à la musique populaire, à celle qui se passe de synthétiseur. L'exemple de la musique, qui est sans doute l'art d'Afrique le plus largement apprécié à l'extérieur du continent, illustre bien ce que je veux montrer ; ce sont les musiciens comme Sunny Ade, Salif Keita qui savent réinterpréter instruments et rythmes traditionnels qui explosent à l'échelle internationale. Cela veut dire que ces musiciens connaissent la musique de leur peuple, mandingue ou yorouba, et qu'ils la travaillent pour lui faire dire autre chose, à d'autres. Ray Lema, organiste d'église ou Mohamed Ilias, étudiant en musicologie en Allemagne, sont des musiciens lettrés qui reprennent la rumba zaïroise ou le taarab zanzibarite pour faire parler ces traditions et ces instruments anciens. Quelle est la capacité de résistance de l'Afrique face aux industries culturelles ? Et par résistance, je n'entends pas ici lutte stérile, mais appropriation positive, à la manière de celle dont la musique nous donne l'image : en prise directe sur la création populaire au Sud et en même temps branchée sur les foules jeunes du Nord. Ce moment est unique ; comment va-t-il se perpétuer ? La musique peut, dans sa production, échapper à l'industrie ; elle ne le peut dans sa diffusion. Cette maîtrise des producteurs sur le versant amont du processus de création des œuvres est essentielle. Elle disparaît dans les arts comme le cinéma : le cinéma venu d'Afrique n'atteint nos écrans, c'est-à-

dire un grand public, que dans la mesure où il est produit comme le cinéma du reste du monde. Il suffit de voir défiler sous nos yeux la liste des partenaires coproducteurs des derniers films de Souleymane Cissé pour comprendre qu'une diffusion internationale est aussi — d'abord ? — l'effet d'un financement international. En somme, le cinéma d'Afrique ne peut exister que dans la mesure où il s'intègre au marché mondial du cinéma. Le cinéma populaire yorouba représente, par sa production nationale et sa diffusion d'abord locale, une admirable exception ; mais il vérifie bien notre analyse puisqu'il n'est jamais diffusé à l'extérieur du pays et qu'il risque aujourd'hui de disparaître devant l'inflation des coûts de production.

Dans l'échange entre le Sud et le Nord, le premier souffre d'un déficit de textes et d'images, alors qu'il bénéficie d'un excédent de sons. La création ne se suscite pas par décret ; elle peut être aidée, soutenue, mais rien ne se fera si les jeunes n'ont pas les moyens de s'exprimer et s'ils ne rencontrent pas, chez eux, des publics. Rien ne serait pire qu'une production tout entière tournée vers l'exportation et le tourisme.

L'espace de la littérature

L'exemple des arts du langage et en particulier de la littérature nous paraît particulièrement intéressant. L'Afrique produit des images et des sons, mais aussi des textes et des concepts : l'écrivain demeure, de Senghor à Soyinka, la figure centrale du débat intellectuel, celui dont le modèle est proposé aux jeunes générations. L'artiste est celui qui sait faire le lien entre culture populaire et culture d'élite. Tout le processus éducatif vise à assurer la maîtrise de l'environnement naturel et culturel et, en ce sens, une pratique créatrice, utilisant des matériaux, y compris des matériaux symboliques locaux, est un exemple précieux pour le développement. Tel est le fondement de l'importance pédagogique de la pratique artistique ; tel est aussi le fondement de son importance politique. Comment, en somme, l'écrivain peut-il préserver son espace d'intervention ?

L'espace de la liberté de parole est étroit dans beaucoup de pays et souvent il n'y a pas de place pour plusieurs discours (5). Comme Nurudín Farah le montre bien, le discours des politiciens se nourrit de slogans, de mots simplifiés, alors que le texte de l'écrivain cherche à faire jaillir un sens toujours neuf de mots anciens ; à

(5) Je reprends ici quelques pages de mon essai *Littérature et société*, Paris, La Découverte, 1991 (à paraître).

la « langue de bois » des politiciens, l'écrivain cherche à opposer une langue toujours « verte » ; le conflit entre poésie et pouvoir est aussi conflit sur les mots : de l'authenticité togolaise ou zairoise à la philosophie kenyane du *nyayo* (le suivisme), partout s'observe le même effort pathétique pour inventer de nouveaux concepts. Ce dévoiement du langage est insupportable à beaucoup qui préfèrent vivre l'exil plutôt que subir un tel travestissement. Ngugi se trouve ainsi en exil en Angleterre, d'où il refuse de revenir au Kenya : pour lui aussi, les mots ont perdu une partie de leur sens, à tel point qu'il n'écrit plus en anglais, mais en kikouyou, comme pour mieux marquer la césure avec l'univers qu'il a quitté, celui des mots des autres, tout en maintenant un lien quasiment physique avec le langage des siens. D'autres écrivains ont refusé de s'exiler, mais ont souhaité demeurer chez eux pour y contester les situations d'oppression. Ainsi, les raisons pour lesquelles Wole Soyinka demeure au Nigeria sont les mêmes qui poussent André Brink à rester en Afrique du Sud. Au Nigeria, l'exemple de Soyinka a fait école : de nombreux écrivains nigériens ont réussi au sein de leur association à créer une relation d'équilibre avec le pouvoir en place, qui a besoin de l'audience populaire que les écrivains trouvent dans les journaux et de la légitimité symbolique que leur confère leur statut d'intellectuel. L'œuvre de la dernière génération d'écrivains nigériens (Osofisan, Omotoso, Osundare) ne se comprend pas sans la naissance du pouvoir de la presse d'opinion, qui permet de poursuivre une production critique à l'égard des pouvoirs en place à l'intérieur du pays.

L'exemple de cette association peut servir de modèle et représenter une figure possible des relations entre écrivains et pouvoir. Cela évidemment dans la mesure où le pouvoir laisse se développer un espace public de débats, et ne prétend pas au monopole du discours légitime.

La recherche venue du Nord, et son influence...

Le dernier point que je voudrais aborder est celui du rôle de la recherche dans une telle configuration des relations entre le Nord et le Sud et, en particulier, du rôle de la recherche française.

Dans les domaines littéraires, linguistiques, anthropologiques, la recherche alimente musées et universités et se diffuse ainsi dans le système scolaire. Les textes des *Classiques africains*, sur le Mvet par exemple, ou les épopées peules se retrouvent dans les anthologies des grands éditeurs français qui, par un heureux concours de circonstances, seront choisies par les ministères de nombreux États pour le programme des classes terminales. Pourtant, les situations

changent et les nouveaux instruments font défaut. Je prendrai ici l'exemple des études swahili dans notre pays et je poserai à ce propos la question de l'articulation entre études linguistiques et études historiques, anthropologiques, politiques, qui est particulièrement difficile à effectuer chez nous. Claude Hagège le demande à juste titre : pourquoi n'enseignerait-on pas en plusieurs villes de France le swahili ? Pourquoi ne l'enseignerait-on pas comme une langue moderne ? Les humanités africaines souffrent dans notre pays d'un certain état de débilité ; en 1986. *L'Association américaine des études africaines* publiait un intéressant volume, centré sur une étude de Karin Barber, issue des travaux d'un séminaire tenu en 1982 sur la question. Par humanités, entendons les arts plastiques, la musique, les langues et les littératures. Or ces disciplines n'ont qu'une existence marginale au CNRS et dans les universités et sont de plus trop fortement concentrées à Paris ; les exemples illustres de Jean Laude ou de Gilbert Rouget ne donnent que mieux la mesure du problème actuel. Ces disciplines n'entrent que rarement dans la composition des formations africanistes, ou plutôt donnent lieu à des spécialisations érudites qui demeurent encore trop éloignées des enjeux théoriques et politiques fondamentaux. Dans quel centre d'études africaines français peut-on observer la coexistence et la collaboration entre anthropologues, linguistes, spécialistes des arts plastiques ? Dans aucun à ma connaissance, alors que cette configuration est en train de se reconstituer à Londres ou Bayreuth et fait toujours la force de UCLA (Université de Californie à Los Angeles) ou de Northwestern. Notre vision des études sur l'Afrique est trop étroite et trop étroitement politique et économique, pour prendre en compte les enjeux réels de l'interface entre les cultures et les sociétés. Or nous ne pouvons avoir une vision uniquement développementaliste de l'Afrique, qui nous condamnerait à ne rien comprendre à ce qui travaille en profondeur le continent. Bernd Heine s'interroge ainsi en conclusion d'un ouvrage récent sur *Le swahili et ses limites* (6) : pourquoi les auteurs se préoccupent-ils si peu de l'état de la langue aujourd'hui ? Nous sommes très mal préparés, en France, à traiter une langue africaine comme une langue moderne. L'exemple de la série des lexiques thématiques de l'ACCT (Agence de coopération culturelle et technique) est presque caricatural : voici le lexique kiswahili inséré dans la même série que le fang ou le gbara. Or il existe un organisme de standardisation du kiswahili et il existe même un dictionnaire unilingue kiswahili, ce qui fait de cette langue l'une des rares langues africaines qui dispose de son propre métalangage, et ce d'une manière pratiquement opératoire. Les rédacteurs du lexique théma-

(6) M.-F. Romi (dir.), *Le swahili et ses limites* (6), ERC, 1990.

tique n'ont pas tenu compte du travail de leurs voisins tanzaniens et n'ont pris en compte ni le travail de création lexicale, ni le travail d'arnéagement terminologique effectué par Tanzaniens et Kenyans. Or l'un des problèmes du kiswahili contemporain est justement celui de sa fonction de langue de communication internationale entre les pays de l'Est africain, en particulier entre francophones et anglophones.

La recherche française et francophone a tout intérêt à encourager recherches et travaux dans ce domaine, au lieu de se replier sur un réduit francophone. Songeons ici que les universités allemandes ont organisé l'an passé au Kenya un cours de kiswahili, pendant deux mois, pour 20 étudiants, recrutés parmi plus de 50 candidats ; chaque année, l'institut de langue de Zanzibar accueille 150 étudiants étrangers venus parfaire leur kiswahili : en 1989, les Allemands étaient 50, les Japonais 30, les Américains et les Britanniques 20 respectivement, et les Français 3... La recherche française sur les sociétés africaines a besoin d'un souffle nouveau et elle ne pourra pas faire l'économie de nouveaux modes de formation qui fassent une place au kiswahili, au haoussa, mais aussi au zoulou et à toutes les langues en expansion, porteuses du dynamisme des sociétés africaines. Je me permets ici de citer un de mes prédécesseurs au CRELU, D. Martin, qui exprime dans un article tout récent, ce besoin de renouveau dans sa propre discipline, la science politique : « *L'étude de l'invention du politique ne saurait se concevoir sans l'étude des aspects linguistiques propres au penser et au dire la politique... La facilité consiste à travailler dans une langue de communication internationale... La plupart des travaux de politologie africaniste ont obéi à ces choix et se sont contentés du français, de l'anglais, ou du portugais. Ils ont du même coup ignoré tout un pan des manières de percevoir et de faire la politique qui s'exprime dans la familiarité et la mise en forme de l'univers portées par des idiomes vernaculaires, et ce, qu'il s'agisse de textes juridiques, de discours des dirigeants ou de la parole des citoyens ordinaires. A contrario, l'expérience montre que, à chaque fois qu'a d'abord été utilisée dans les enquêtes la langue indigène, puis qu'ont été étudiées les caractéristiques sémantiques de cette langue, en général et dans le discours considéré, les résultats ont été d'une richesse sensiblement plus grande. C'est en tout cas une des leçons que les non-orientalistes ont à apprendre de leurs collègues (7)* ». Cessons donc de parler des relations entre culture et politique en oubliant le langage. Des articles

(7) D. Martin, « A la quête des objets politiques non identifiés : Comment traiter l'invention du politique ? », *Revue française de science politique*, 39, 6, 1989, p. 807.

(8) G. Furniss, « Fitila, une nouvelle revue radicale haoussa », *Politique africaine*, 35,

1989, pp. 102-107 ; E. Gunner, « A Dying Tradition : African Oral Literature in a Contemporary Context », *Social Dynamics*, 12, 2, 31, 1986, pp. 31-38 ; K. Barber, « Popular Arts in Africa », *African Studies Review*, 30, 3, 1987, pp. 1-78.

sur la presse de gauche en haoussa par Graham Furniss, sur la poésie syndicale zouloue par Elizabeth Gunner, sur l'idéologie de l'art populaire yorouba par Karin Barber (8) illustrent excellemment le type de démarche que nous venons d'évoquer. Utiliser le langage codifié de la poésie ancienne haoussa et fournir sur la page voisine une manière de mode d'emploi synoptique, qui dévoile les sens cachés et explicite les allusions, c'est effectivement s'approprier un langage politique et lui donner une force neuve. Dans les exemples que je viens de citer, un mouvement social prend appui sur des formes d'expression codées pour réinventer une pratique. Cette appropriation des formes populaires de culture pour des messages nouveaux se produit en permanence, mais nous ne savons que rarement l'identifier. J'ai déjà montré comment l'œuvre de Wole Soyinka, par exemple, s'appuyait sur les traditions théâtrales des Yoroubas et se nourrissait en permanence de sa connaissance de la poésie yorouba. De même, la verve d'Amadou Kourouma ne peut pas être séparée du français populaire parlé par les sportifs et les militaires africains des dernières années de la colonisation.

A nous de savoir identifier les lieux stratégiques de ces appropriations symboliques, de savoir les comprendre et les décrire. Or mon sentiment est que la recherche française souffre d'un déficit de chercheurs formés à ces méthodes. Dans l'année que j'ai passée à Nairobi, j'ai rencontré de nombreux projets et de nombreux chercheurs ; or j'ai le regret de dire que les projets les plus neufs étaient souvent anglais ou américains, rarement français. Je ne vois pas encore s'effectuer chez nous le croisement fécond des problématiques issues de l'histoire, de l'anthropologie avec une bonne connaissance de la langue et de la culture, en somme l'articulation entre les humanités et les sciences sociales. A titre d'exemple, je dirai qu'une des recherches les plus originales qu'il m'a été donné de rencontrer et de suivre porte sur la musique zanzibarite, le *taarab*. Cette musique est le lieu où se dit et se joue l'identité zanzibarite. Dans un contexte de crise marqué par une tension entre le continent et Zanzibar, au sein de la République « unie » de Tanzanie, comment une identité zanzibarite, à la fois africaine et non continentale, peut-elle s'énoncer, sans se dénoncer comme séparatiste ? Le *taarab* avec ses rythmes arabes, ses instruments occidentaux (accordéon et violon) mais aussi persans et africains est une maquette de la culture zanzibarite parcourue elle aussi par des flux contradictoires. Au *taarab*-patrimoine des groupes officiels, soutenus par le ministère de la Culture, répondent le *taarab* pauvre des quartiers « africains », sans riches instruments, et le *taarab* sophistiqué des groupes qui adaptent les classiques des années vingt, fortement influencés par la chanson égyptienne et en procurent aujourd'hui

(9) Il s'agit du travail de J. Topp Fargion.

des arrangements musicaux qui font à nouveau la part belle aux instruments africains. Voici quelques-unes des pistes que cette recherche sur le *taarab*, entreprise par une étudiante de la SOAS (*School of Oriental and African Studies*, Londres) (9), permet d'entrevoir. Tel est sans doute le type de recherche qu'il faudrait pouvoir entreprendre sur la musique zaïroise ou le théâtre populaire sud-africain. Malheureusement, des clivages disciplinaires rigides, et un déficit de formation linguistique, sans compter avec un dispositif de recherche peu préparé, en particulier en Afrique francophone, à accueillir de tels travaux, font que nous devons laisser ces terrains aux chercheurs anglais ou allemands. L'eupéanisation de nos instituts et de nos centres de recherche permettra, je l'espère, la naissance d'échanges féconds et la fin de notre provincialisme africaniste.

La recherche dans le domaine des langues et des arts ne s'intéresse pas à des cultures momifiées, mais à des expressions vivantes. Elle cherche à décrire et à comprendre les processus culturels de l'Afrique d'aujourd'hui, en particulier de ses mégapoles. En même temps, face au métissage des cultures africaines contemporaines, elle cherche les expressions originales, exprimées dans les langues locales, largement appréciées par les publics locaux et en particulier par les jeunes. La création artistique est toujours la rencontre entre une présence personnelle au monde, une voix originale et un contexte changeant. Elle est cet effort d'appropriation et de dépassement. La situation des artistes et des intellectuels africains est difficile, mais comme j'ai essayé de le montrer, ceux d'entre eux qui vivent et créent au pays apportent des réponses neuves à de vieilles questions. Ils montrent la capacité d'innovation des cultures africaines. A nous d'essayer, en les connaissant, en les soutenant, d'élargir leur capacité d'influence et d'intervention. Sans la reconnaissance de cette autonomie de la création, l'exemple que ces artistes et intellectuels donneront ne vaudra pas la peine d'être cité en exemple aux jeunes générations.

Alain Ricard
CREDU Nairobi