



## Cheikh Anta Diop, l'Égypte et l'identité africaine\*

**D**U 26 février au 2 mars dernier, s'est tenu à Dakar un colloque international pour le dixième anniversaire de la disparition de Cheikh Anta Diop (le 7 février 1986). Abdou Diouf présidait la cérémonie d'ouverture, Amadou Mahtar Mbow, ancien Directeur Général de l'UNESCO, présidait le comité d'organisation, et le professeur Théophile Obenga le comité scientifique. Les participants, outre madame Adam Bakonaré, épouse du chef de l'État malien, comptaient dans leurs rangs des chercheurs venus de nombreux pays d'Afrique, mais aussi d'Europe et d'Amérique. L'événement qui s'accompagnait en outre de manifestations culturelles (exposition pharaonique au Musée d'art africain de

Dakar, concerts, ballets, etc.), et qui connut une belle couverture médiatique (émission à la télévision nationale, radios, etc.), avait su mobiliser une jeunesse qui, par délégations, avait fait le déplacement de Ouagadougou, Niamey et Bamako. Bien qu'évoluant en marge du colloque officiel, les associations « diopistes » n'étaient pas les moins actives : journaux, organisation de débats houleux sur l'avenir politique africain... Bref, l'événement, par son ampleur, rappelait cette évidence : Cheikh Anta Diop est devenu une figure incontournable de l'historiographie africaine (1). Faut-il dire, comme Théophile Obenga, qu'il fait désormais partie de l'histoire des idées au même titre que Aristote ou Hegel ? Sans doute pas tout à fait

\* Cet article n'aurait pas vu le jour si je n'avais pu me rendre à Dakar du 26 février au 2 mars 1996 pour participer au « colloque international sur l'œuvre de Cheikh Anta Diop et la renaissance africaine au seuil du troisième millénaire ». Cela a été possible grâce à la participation financière de l'ERS 91. Je remercie vivement monsieur Jean-Pierre Chrétien, son co-directeur.

(1) Cheikh Anta Diop a publié entre autres *Nations nègres et culture* (1955), *Les Fondements économiques et culturels d'un État fédéral d'Afrique noire* (1960), *Antériorité des civilisations nègres : mythe ou vérité historique ?* (1967), *Civilisation ou Barbarie* (1981).

encore, car on ne commémore plus Hegel, moins encore Aristote. Le passage définitif à la postérité implique une prise de distance avec l'œuvre en question, prise de distance qui ne préjuge en rien de la profondeur et de la prégnance de l'héritage, mais qui est forcément critique.

### Commémorer ou critiquer ?

Forcément critique, avons-nous dit. Un intervenant, partant d'une analyse popperienne (2) qui fait de la falsifiabilité d'un énoncé le seul critère de sa scientificité, réclamait sereinement que l'on considère les énoncés diopiens comme « scientifiques », quelles qu'en fussent les conséquences (3). Nombreux étaient ceux qui, avançant plus ou moins masqués, avaient fait leur cette démarche. Était-ce vraiment un cadeau empoisonné fait à l'œuvre de Cheikh Anta Diop, comme une concession de pure forme servant à mieux la démolir ? Non. Entre la répétition stérile et la critique *per se*, le colloque a parfois prouvé qu'il y avait la place pour une élaboration tranquille de nouveaux savoirs intéressants l'Afrique, élaboration qui possède nécessairement son revers : une remise en cause de certains énoncés hâtifs, de certaines méthodes et outils datés. Mais encore

(2) Karl Popper, *La logique de la découverte scientifique*, Paris, Payot, 1973 (éd. française).

(3) Grégoire Biyogo, « Thèbes ou Athènes ? Résolution du problème de l'origine de la philosophie », actes du colloque (à paraître). Dans l'attente de la parution des actes, il existe déjà un catalogue des résumés des communications, publié par le Comité National Préparatoire à la commémoration du X<sup>e</sup> anniversaire de la disparition du Professeur Cheikh Anta Diop (CNP-CAD/X), sous le même titre que le colloque.

fallait-il ne pas trop insister sur ce second aspect. Quelqu'un, par exemple, s'interrogea sur l'origine de la métallurgie en Afrique de l'Ouest (4). Réfutant l'argument diffusionniste et opposant le type des fourneaux ouest-africains à ceux découverts à Carthage, d'un type septentrional, il misait sur une origine autochtone de la métallurgie dans la région. Idée forte parce qu'elle réinterprète les faits à la lumière d'une judicieuse critique de l'idéologie. Diop n'est pas loin, dans cette façon de postuler *a priori* l'africanité de la civilisation en Afrique, et non sa stranéité. Mais il ne fallait surtout pas dire que cette approche diopienne faisait porter à faux l'énoncé lui aussi diopien d'une Carthage totalement africaine. La remise en cause, consciente ou pas, fondée ou non, est bien là, conséquence dérivée de la reformulation perpétuelle des savoirs, mais il ne convenait pas de faire porter l'éclairage sur cet aspect, quantité négligeable, et encore moins d'amorcer un bilan critique de l'œuvre (5).

L'œuvre de Cheikh Anta Diop, comme du reste toute œuvre d'importance, est plus que la somme de ses énoncés. Ses positions, ses orientations et ses enjeux continueront longtemps, *nolens volens*, de déterminer l'africanisme, alors même que ses affirmations les plus péremptives et ses formulations les plus discutables auront été rejetées ou obliérées. Que l'on soit hégélien ou pas, on ne pense plus

(4) Hamady Bocoum, « La métallurgie en Afrique de l'Ouest, invention ou emprunt : quelques éléments de réponse », actes.

(5) Pour un bilan critique, voir notre ouvrage : *L'Afrique de Cheikh Anta Diop*, Paris, Karthala, 1996, 240 p. Cf. également la communication de Amady Aly Dieng, « Regards rétrospectifs sur l'œuvre de Cheikh Anta Diop », actes.

l'histoire de la même façon qu'avant Hegel, et c'est à cette aune qu'il est considéré comme un auteur décisif. On peut parier que Diop entrera dans l'histoire quand, sans être diopiste, on pourra cependant faire le bilan de son approche, en somme quand il n'aura plus pour disciples des gardiens du texte. Du reste, Théophile Obenga récuse l'appellation de « disciple attitré » qui est parfois accolé à son nom, refusant par là même une conception qui iconifie le texte diopien pour en faire non plus un *discours* scientifique mais une *parole* figée, protégée de la lecture afin de l'être aussi de la critique.

Faire le choix de lire, c'est être conduit tôt ou tard à l'irrévérence, parce que justement, lire c'est prolonger, et prolonger c'est contredire. C'est là que le bât blessait. Tous n'attendaient pas qu'hommage silencieux soit rendu au texte, mais le respect était au moins dû à celui que l'on commémorait. Certains ont trouvé indécent d'élever la voix en pareille circonstance (et peut-être l'était-ce), beaucoup ont regretté le mélange des genres. Le recueillement n'est pas propice aux inventaires. A moins que ce ne soit le contraire. C'est en tout cas tout à l'honneur des organisateurs d'avoir voulu laisser une place à la discussion, même si, dans le public, la mise en marche de cette discussion sur les aspects les plus controversés (par exemple la notion de « race » (6)) a été perçue comme une volonté souterraine de revenir sur les acquis chèrement défendus par le maître. Certains, parmi les plus critiques, déploraient que la

mort prématurée de l'intéressé ait transformé le débat en guerre de positions.

### **Que reste-t-il de Cheikh Anta Diop ?**

De quels « acquis » parle-t-on, et à quel titre Cheikh Anta Diop peut-il prétendre à entrer dans l'histoire des idées ou du moins dans l'histoire de l'africanisme ? Nous avons, à Dakar, fourni notre réponse à cette question (7), en repérant ce qui à nos yeux constitue les trois fronts de la pensée de Cheikh Anta Diop : historicité et antiquité de l'Afrique, africanité de l'Égypte. Que les Africains aient une histoire, voilà une vérité indubitable que déniait pourtant une certaine vision ethnologisante et morcelante de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et du début du XX<sup>e</sup>. Que cette histoire soit d'une réelle profondeur, c'est ce que nul ne songerait à contester depuis que certains des plus anciens fossiles d'hommes modernes ont été trouvés en Afrique. Enfin, l'appartenance, au moins partielle, de la culture égyptienne à un fonds africain est accordée par les plus éminents spécialistes actuels (8), après l'avoir été par l'égyptologue Gaston Maspéro.

C'est là une réponse minimale, qui se situe temporairement au plan de l'approche historique, et qui prend acte du fait que nul ne remet en cause ces postulats. Certes, il n'en a pas toujours été de même. Mais pour autant, la question de savoir si c'est bien à Cheikh Anta Diop que l'on doit cette modification de perspective en histoire de l'Afrique ne saurait être réglée d'un

(6) Al. Gado, « Le scientifique et son ombre : l'œuvre de Cheikh Anta Diop et la communauté des pairs » ; et A. Froment, « Vision raciale et anthropologie physique chez Cheikh Anta Diop », actes.

(7) F.-X. Fauvelle, « Les vérités de Cheikh Anta Diop », actes.

(8) J. Leclant, article « Afrika », in *Lexikon der Ägyptologie*, I, 1, Wiesbaden, 1972.

trait de plume. L'intellectuel africain comme précurseur absolu, comme initiateur « nègre » d'une « Renaissance africaine » qui serait le *terminus ad quem* de l'africanisme ancienne manière, est une figure sans doute interprétable comme un « souvenir-écran », et qui, à ce titre, reste à étudier. Les parentés, parfois douteuses, de Cheikh Anta Diop, ont déjà été mises en évidence, qui plaident pour des continuités plutôt que pour de réelles ruptures (9). Et rien n'empêche non plus, pour ce qui concerne les nouvelles tendances de l'africanisme de l'époque, de considérer qu'il joua plutôt le rôle de courroie de transmission avec le public africain, relayant et amplifiant leur écho, les devançant parfois, renouvelant leurs enjeux au service du combat culturel pour les indépendances et, au-delà, pour le recouvrement d'une fierté confisquée. C'est à ce titre que le laboratoire radiocarbone de l'IFAN (fondé par Diop), à Dakar, constitue bien un « lieu de mémoire », symbole du transfert des instances de production des savoirs de l'Europe vers l'Afrique.

Quoi qu'il en soit, voilà des « acquis » qui correspondent à peu près au minimum exigé par Cheikh Anta Diop pour démarrer toute discussion (10). A peu près, en effet. Car Diop ne disait pas « antiquité » mais « antériorité ». Il y a là plus qu'une nuance, sur laquelle il faudra s'expliquer ailleurs. Quant aux autres aspects de l'héritage diopien, on nous a reproché, dans les discussions récréatives de Dakar, de lui assigner des bornes aussi strictes. Ne concédait-on pas « l'africanité » de l'Égypte pour mieux taire sa « négrité » ? Et que faisait-on de

« l'unité culturelle » de l'Afrique noire ?

Il faut prendre garde, pour répondre, de savoir à qui l'on répond. Car il faut reconnaître que, sous couvert d'orthodoxie, le sou-bassement racial de la notion « d'unité culturelle » de l'Afrique noire, telle que théorisée par Diop, a généralement disparu du credo diopien aujourd'hui affiché. Il reste que certains se demandaient si cette « unité » ne gommait pas un peu rapidement les différences, et ne revenait pas à enclore les cultures dans un destin réglementaire. L'Europe fait justement l'expérience, aujourd'hui comme hier, de multiples résistances à la proclamation par décret d'une identité culturelle. « L'unité » a vite fait de passer du statut de concept scientifique à celui de concept politiquement opératoire. Ce n'est pas un hasard si, pour maint participant, l'État fédéral cher à Diop restait d'actualité. On ne saurait le discuter mais, une fois encore, n'y a-t-il pas là un mélange des genres ?

### La question de l'Égypte nègre

Cette question exige de plus amples développements. Force est de constater que, pour beaucoup de participants au colloque (mais pas tous, la conviction, en l'occurrence, n'épousant pas la couleur de la peau), la négrité des Égyptiens ne se présente plus à l'état de question, mais à l'état d'évidence fondatrice sur laquelle se bâtissaient déjà de nouveaux étages du savoir. Certains parlaient à ce sujet de « clôture du discours ». Et c'est peut-être à cette clôture du discours que tenait la disparition, là aussi, de la problématique raciale de Cheikh Anta Diop,

(9) F.-X. Fauvelle, *op. cit.*

(10) J. Devisse, article « Cheikh Anta Diop », *Encyclopedia Universalis*, 1987.

désormais inutile. De la même façon, tout ce qui concernait l'identité culturelle de l'Égypte avec le reste de l'Afrique, comme le caractère « négro-africain » de la langue égyptienne, était généralement considéré comme hors de doute. Au point que les faits deviennent à présent l'objet d'investissements se situant sur d'autres plans. On a ainsi pu entendre s'exprimer, par la bouche d'étudiants, la revendication d'une plus grande mise à disposition du passé « négro-égyptien » (multiplication des centres d'égyptologie et d'études de la langue, rattachement de ceux-ci aux centres d'histoire africaine, politique d'édition des textes égyptiens, etc.) : le souhaite naguère émis par Cheikh Anta Diop de voir se développer en Afrique des « humanités égyptiennes » (sur le modèle des « humanités » grecques et latines) prendrait-il corps ?

Il est malaisé de décider si nous assistons vraiment, à travers ce phénomène, à la naissance d'une conscience « négro-égyptienne ». Son ampleur réelle ainsi que sa réception et son ancrage populaire restent en effet difficilement quantifiables. Les témoignages nous font également défaut pour apprécier ce qu'il en est en Afrique anglophone (11). Ce qui est en tout cas certain, c'est que de nombreux signes apparaissent, tant dans le cinéma africain que dans la chanson, aussi bien en Afrique que, par exemple, aux États-Unis ou en France, parmi la diaspora.

(11) Pour l'Afrique « anglophone », mentionnons les réserves de Kwame Appiah sur « l'égyptianisme » : *In my Father's House. Africa in the Philosophy of Culture*, Londres, Methuen, 1992. Et plus encore celles de Philip Hoy sur la négrité de l'Égypte : « Africa Demythologized », in *The Zimbabwean Review*, déc. 1994. Mais ces réserves existent aussi chez des auteurs africains francophones.

Quoi qu'il en soit, il est indéniable que, depuis la parution de *Nations nègres et culture* (1955), et depuis que Cheikh Anta Diop, nous dit-on, a définitivement réglé la question au colloque du Caire en 1974 (12) (autre « moment de mémoire »), « l'Égypte nègre » est passée du statut de théorie pittoresque à celui de vérité admise par une partie non négligeable (mais difficilement quantifiable elle aussi) de la communauté scientifique. Faut-il y voir un errement collectif ou une position avancée à laquelle les autres finiront, bon an mal an, par se rallier ? Nous n'aurons pas la prétention de trancher, n'étant spécialiste en aucune des disciplines requises, et n'ayant pas de raison particulière d'adhérer à un groupe plutôt qu'à l'autre. Nous constatons seulement l'urgence d'une mise à plat des données actuelles et d'une confrontation des arguments.

À Dakar, cette confrontation n'eut pas lieu (publiquement du moins), la quasi-totalité des interventions se situant déjà *au-delà* de ces questions. Sauf une seule fois, dans un climat plutôt propice aux effets de manche qu'à un dialogue fécond. Elle permit toutefois de réfuter la validité de quelques arguments (linguistiques, iconographiques) mettant en cause la négrité des Égyptiens (13).

(12) Colloque du Caire, 28 janvier-3 février 1974 : « Le peuplement de l'Égypte ancienne et le déchiffrement de l'écriture méroïtique ».

(13) Voir les critiques qui accueillirent la communication de Alain Froment (déjà citée), elles paraissent dans les actes. A. Froment, essentiellement sur des arguments d'ordre anthropologique, défend la thèse d'un continuum de population : noire au sud, blanche dans le delta.

**A qui appartient l'Égypte ancienne ? (14)**

Nous voilà donc contraints, en l'absence d'unanimité, même relative, de la « communauté des pairs » (15) (égyptologues, anthropologues, linguistes, etc.) sur l'ensemble des questions en jeu, et notamment sur la question de la couleur, de laisser de côté le volet scientifique pour n'avoir d'égards que pour le volet identitaire du phénomène de prise en main du passé « négro-égyptien ».

Car il s'agit bien, aussi, d'un phénomène identitaire, qui se laisse tranquillement observer comme tel dans sa dimension historique, de même que l'accaparement de la philosophie grecque par la Renaissance européenne, la confiscation de la romanité sur laquelle les Arabes avaient aussi quelques droits à faire valoir (16), ou encore la fondation d'une identité française sur les « Antiquités nationales » et « nos ancêtres les Gaulois » — sans doute davantage ancêtres par la grâce du « verbe » que par celle du « sang ». L'Égypte, elle, en tant qu'objet d'investissements identitaires, est passée de main en main, comme un bien précieux ou encombrant. Les Grecs l'ont évacuée de leur champ de vision (17), à moins que cette manipulation ne soit due aux hommes de la Renaissance (18). Les anti-esclavagistes l'ont vue noire tandis qu'au même moment la France y cherchait ses propres ori-

gines (19). La querelle, toujours en cours, pour décider à qui de Young ou de Champollion revient le mérite d'avoir déchiffré les hiéroglyphes, ressemble à une dispute de propriétaires où l'Égypte, cette fois blanchie, serait l'enjeu. Il n'est pas jusqu'à certaines affiches publicitaires qui ne fassent vibrer la corde de la « mémoire » pour vendre des séjours au pied des pyramides. Avec Cheikh Anta Diop, l'Égypte devient patrimoine africain. Il n'y a à cela rien d'irrégulier. Le passé appartient à ceux qui s'en emparent.

Les options de la mémoire renvoient en effet la question de la vérité à l'arrière-plan. Ce que les Européens doivent aux « Indo-européens », aux Grecs et aux Latins, les Africains aux Égyptiens, ne se joue pas sur le plan des réalités mais sur celui des représentations. L'héritage « réel » est de toute façon difficilement estimable, et parfaitement secondaire devant les postulats de l'imaginaire collectif qui choisit ces racines-ci de préférence à celles-là, définies comme « barbares » de façon *ad hoc*.

**Enracinements et conflits**

On pourrait se satisfaire de cette séparation entre l'histoire et la mémoire, laissant jouer librement les ressorts de cette dernière en estimant que, finalement, la vérité importe peu. En tout cas, elle importe moins que les conflits d'identité qui peuvent apparaître au niveau purement mémorial. Nous n'évoquerons qu'en passant les manières différentes qu'ont eu les Africains d'Afrique et ceux des diasporas de formuler leur identité,

(14) Allusion à l'article de Wyatt MacGaffey : « Who Owns Ancient Egypt ? », *Journal of African History*, 32 (1991).

(15) Al. Gado, art. cit.

(16) R. Brague, *Europe, la voie romaine*, Paris, Critérian, 1992.

(17) V.Y. Mudimbe, *The Idea of Africa*, Londres, J. Currey, 1994.

(18) M. Bernal, *Black Athena*, t. I, Londres, Free Association Books, 1987.

(19) J. Baltrusaitis : *Essai sur la légende d'un mythe. La quête d'Isis. Introduction à l'égyptomanie*, Paris, 1967.

revendiquant ici l'africanité, ailleurs la créolité, contemplant d'un côté de l'Atlantique l'enracinement en Égypte, de l'autre l'éventualité d'une colonisation africaine de l'Amérique d'avant Colomb (20), ou enfin, de façon plus marginale, réclamant l'exclusivité de l'héritage hébraïque (21). Il n'y a là, en définitive, qu'un seul et même désir de pallier les formes multiples du déracinement. Nous parlons d'un autre type de conflits, ceux qui ne manquent pas d'apparaître quand deux groupes revendiquent le même héritage (la Macédoine en offrant un exemple privilégié).

(20) I. Van Sertima, *Ils y étaient avant Colomb*, Paris, Flammarion, 1976.

(21) Abu di-Djilène Sicé : « Libéria : pour les "Hebrew Israelites", le Christ était... noir ! », *Présence africaine*, n° 70, 1969. Ainsi que « The Forgotten Tribe of Israël », *The Independent on Sunday*, 17 mars 1996.

A Dakar, lors de la soirée de gala, on nous présenta un ballet égyptien, censé sceller les amitiés égypto-sénégalaises. On jouait quelques pièces du répertoire « égyptianisant », mettant en scène Néfertiti ou Cléopâtre. Mais tous les danseurs de la troupe étaient blancs comme des cygnes, à coup sûr pas représentatifs de la population égyptienne actuelle ni antique. Quand on sait en outre avec quelle ferveur le peuple égyptien accueillit le retour au pays natal des anciens pharaons longtemps exilés dans les musées occidentaux, et qu'il n'était pas forcément enclin à les considérer comme des rois « négres », on mesure l'ampleur du malentendu...

**François-Xavier Fauvelle**  
Centre de recherches africaines  
Université de Paris I

## Besoin de démocratie

**Brefs éléments de réponse à Patrice Yengo et quelques autres**

« Mon père disait : "Les Blancs nous ont laissé leurs défauts, nous les avons améliorés." La question se pose alors de savoir quelle est la part propre des Africains à l'"amélioration" de ces défauts. (...) Mobutu recevant un représentant des Nations unies qui lui faisait part de l'indignation internationale face à son refus de démocratiser la vie politique au Zaïre, demande ce qu'il faut faire. Le représentant lui répond : "faire revenir tous les exilés politiques, permettre le multipartisme et élaborer une constitution". Mobutu se retourne et s'adressant à son conseiller politique (...) lui dit dans un lingala châtié : "Les Blancs veulent une constitution, n'y a-t-il pas un juriste zaïrois pour écrire quelque chose qui puisse leur faire plaisir ?" (...)

"Pourquoi être le chef si on n'a pas le droit de transgresser la loi ?", me demandent souvent mes étudiants. Cette question nous laisse percevoir au moins un élément fondamental : le rapport à la loi.

La démocratie en Afrique n'a jamais été définie par le contenu d'une forme de vie qui exprimerait les intérêts universalisables de tous les individus. Elle a été considérée comme un mécanisme de réintégration