

*Travail de séminaire*

---

**Penser les Afriques après l'orientalisme ?**

Note sur l'émergence d'un champ disciplinaire et le renouvellement récent des études africaines

Avant d'être coloniale, postcoloniale, sous-développée, émergente ou globalisée, l'Afrique a connu une longue « saison orientaliste ». L'orientalisme savant désigne au sens large à la fois l'étude des civilisations extra-européennes et la communauté transnationale constituée des savants qui les étudient.

Qu'est-ce qui lie (encore) l'Afrique à l'orientalisme? En quoi l'analyse critique de l'histoire de « l'africanisme », émergeant de l'orientalisme traditionnel puis s'en séparant, peut-elle servir à renouveler les perspectives des « études africaines » ? <sup>1</sup>

Pour éclairer le questionnement, cette note fait notamment la synthèse de six lectures : Eloi FICQUET, « Des paysages aux savoirs. Théorie des climats et démarcation de l'orientalisme et de l'africanisme en Éthiopie », Jean SCHMITZ, « L'africanisme de terrain, l'Antiquité impossible et le déni de l'orientalisme » et Emmanuelle SIBEUD, « L'Afrique en partage. Les sciences sociales françaises et l'Afrique dans les années 1910 » dans *Savoirs du lointain et sciences sociales.*, (col.), Editions Bouchène, 2004 ; Pascale RABAULT-FEUERHAHN, « "Les grandes assises de l'orientalisme". La question interculturelle dans les congrès internationaux des orientalistes (1873-1912) », *Revue germanique internationale*, 12 | 2010, Pascale RABAULT-FEUERHAHN, « L'africanisme est-il un orientalisme ? Du congrès international des orientalistes au congrès international des africanistes », in ESPAGNE et LÜSEBRINK, *Transferts de savoirs sur l'Afrique*, Paris, Karthala, 2015, p. 227-251 et Jean-Louis TRIAUD, « L'islam au sud du Sahara. Une saison orientaliste en Afrique occidentale », *Cahiers d'études africaines*, 198-199-200 | 2010.

Cette note traitera spécifiquement du cas français. Une approche transnationale plus large des conditions d'émergence de l'africanisme serait non moins féconde. Emmanuelle Sibeud date la naissance de l'africanisme français, non des années 1930 comme le fait classiquement l'historiographie, mais des années 1910. Elle caractérise l'africanisme comme « l'un des produits de la première maturation, épistémologique et institutionnelle, des sciences sociales françaises ». Nous partageons ce parti pris ; il oriente notre travail.

La présente note vise à :

- (I) restituer les conditions d'émergence de l'africanisme français en tant que champ disciplinaire autonome au début du XXème siècle ;**
- (II) rendre compte des effets de cette approche savante de l'Afrique sur l'image du continent et ses réalités sociales ;**
- (III) identifier des perspectives récentes de renouvellement des études africaines sous l'influence d'une histoire critique de l'orientalisme.**

\*            \*  
\*  
\*  
\*

---

<sup>1</sup> « L'africanisme » est le champ pluridisciplinaire autonome d'étude des sociétés africaines reposant sur un socle ethnologique qui émerge au moment de la rencontre coloniale. Par souci de clarté, « études africaines » sera employé ici pour parler des dynamiques du champ scientifique après les indépendances des États africains, et « champs des savoirs sur les sociétés africaines », pour désigner globalement l'idée d'un continuum épistémologique du XIXème siècle à nos jours.

## **I. Conditions d'émergence d'un champ spécifique de savoirs sur l'Afrique**

À l'aube du XX<sup>ème</sup> siècle, au moment de la mise en place de l'ordre colonial français, les savoirs sur les sociétés africaines commencent à se constituer en champ disciplinaire spécifique, portés par de grands noms des sciences sociales en essor, dont Émile Durkheim et Marcel Mauss. Ce champ se dégage progressivement du giron de l'orientalisme savant dont l'Afrique a longtemps été le parent pauvre (A), pour se structurer dans/par et parfois contre le cadre de la « mise en valeur » des colonies (B). Malgré une nette recrudescence d'intérêt dans le monde académique et colonial en début de siècle, l'institutionnalisation des savoirs sur les sociétés africaines est lente et controversée. Elle ne se concrétise pour la première fois qu'en 1931 avec la création de la Société des africanistes (C).

### **A) L'Afrique, parent pauvre de l'orientalisme ?**

Au début du siècle, l'Afrique subsaharienne non-arabophone est largement sous-représentée dans la communauté de l'orientalisme savant. À cet égard, la section des langues africaines du Congrès international des orientalistes de 1902 constate :

*« Au vu de la faible participation dont elle a joui au cours de ce congrès, la section a été amenée à remarquer que l'intérêt pour l'étude des langues africaines n'était pas encore éveillé au point où ces langues le mériteraient. »<sup>2</sup>*

Ce défaut d'intérêt s'explique par le fait que les savants occidentaux se sont longtemps montrés hermétiques aux langues de tradition orale dont l'apprentissage est malaisé et qui échappent à l'étude philologique, pilier de l'orientalisme. Par ailleurs, la réalité ethnique et linguistique des populations africaines cadre mal avec le paradigme aryaniste incitant à rechercher les preuves de l'existence d'un peuple indo-européen originel. C'est pourquoi l'étude des sociétés africaines occupe longtemps une place marginale dans les congrès internationaux des orientalistes.

Pour Eloi Ficquet, cette réticence pourrait aussi s'expliquer par la rudesse du milieu d'étude africaniste. Il formule l'hypothèse selon laquelle, en Ethiopie, les orientalistes érudits se seraient souvent cantonnés à l'étude des populations de langue écrite des montagnes du nord où les conditions physiques sont amènes, laissant aux africanistes de terrain l'étude des peuples des plaines de tradition orale et vivant dans un climat plus hostile. Sans généraliser, au risque de reproduire le clivage simplificateur « orientalisme savant de fauteuil » / « africanisme colonial de terrain », il est concevable que des milieux d'étude hostiles ne facilitent pas l'attrait des savants occidentaux pour l'Afrique.

### **B) L'enjeu colonial de la production de savoirs sur les sociétés africaines**

L'émergence du champ africaniste est synchrone avec la phase d'installation de l'ordre colonial et de « mise en valeur ». En d'autres termes, le champ disciplinaire se constitue en même temps que l'objet d'étude lui-même. Un lien organique se noue alors entre l'exercice concret de l'autorité coloniale sur le terrain et le besoin de produire des savoirs sur les sociétés administrées. Paradoxe, deux temporalités opposées se rencontrent : le temps long de

---

<sup>2</sup> Cité dans RABAULT-FEUERHAHN, Cf. Verhandlungen des XIII. Internationalen Orientalisten Kongresses. Hamburg, September 1902, Leyde, Brill 1904, p. 353 ;

la production de savoirs nécessitant une mise à distance critique de l'objet ; le temps resserré de la gestion coloniale qui implique un besoin immédiat d'expertise de terrain et d'arguments idéologiques.

En réalité, les tensions entre ces deux pôles structurent l'émergence de l'africanisme. « Les années 1910 sont dominées par des luttes institutionnelles qui transforment l'étude des sociétés africaines en un réel enjeu politique et scientifique », écrit Emmanuelle Sibeud. Entre les académiques (au premier rang desquels Durkheim, Mauss et Vidal de La Blache) et les coloniaux (dont Delafosse), les luttes sont d'ordre institutionnel, comme l'illustre la création de *La Revue des études ethnographiques et sociologiques* en 1908 par Maurice Delafosse et Arnold van Gennep. Son titre empiète ostensiblement sur le domaine réservé des durkheimiens.

Les luttes sont aussi méthodologiques. Durkheimiens et vidaliens ne se retrouvent pas dans un africanisme militaro-administratif qui questionne peu l'influence du chercheur sur son propre objet, qui se limite souvent à des inventaires systématiques et qui « suppose que les découpages administratifs sont un cadre absolu, interdisant en conséquence ce qui est l'opération fondamentale de la nouvelle géographie universitaire: l'analyse objective et critique de la trame territoriale. » Des critiques méthodologiques acerbes abondent dans les comptes rendus des *Annales de géographie* de début de siècle.

Néanmoins les rivalités internes à l'africanisme n'empêchent pas la porosité et la complémentarité entre les deux mondes. Porosité, car dans les parcours individuels, le passage d'un exercice à l'autre est très fréquent (Cf. notice biographique sur Maurice Delafosse en annexe). Complémentarité, car les universitaires sont tributaires des relevés systématiques et des études de terrain des coloniaux, et les coloniaux de la légitimation académique des universitaires.

### **C) Une lente institutionnalisation**

Bien que pratiqué *de facto* dès les années 1905/1910, l'africanisme peine à s'institutionnaliser dans le paysage universitaire français. Il faut attendre 1931 pour que la Société des Africanistes voie le jour. Précisément, l'institutionnalisation claire du champ disciplinaire a été retardée par la multiplication des acteurs et des partis pris liée aux rivalités décrites plus haut. Emmanuelle Sibeud écrit :

*« Si Mauss était pratiquement le seul spécialiste légitime de l'ethnographie (coloniale ou non) en 1906, des concurrents sérieux sont apparus. Dès 1907, Delafosse s'est ligué avec Arnold van Gennep pour présenter un projet de « Bureau d'ethnographie coloniale » directement rattaché à l'Office colonial... [Et fonder] en décembre 1910 l'Institut ethnographique international de Paris, qui devient le point de ralliement de tous ceux qui se définissent désormais comme des ethnographes coloniaux et qui sont en majorité des fonctionnaires coloniaux servant en Afrique. »*

Au reste, du fait de l'absence d'institutions dédiées, les savoirs sur les sociétés africaines ont longtemps été enseignés dans les interstices du monde académique. Par exemple, durant l'année 1906/1907, Mauss, Titulaire depuis 1901 de la Conférence d'histoire des religions des peuples non civilisés à l'École pratique des hautes études, consacre spécifiquement le contenu de son enseignement et des travaux étudiants à une commande passée par le Comité de l'Afrique française.

Malgré cette première vague d'institutionnalisation de l'entre-deux-guerres, l'africanisme savant reste très lié à l'orientalisme, au moins par ses acteurs et ses centres d'intérêt. Delafosse, dont le parcours oscille sans cesse entre terrain et monde savant, en est l'illustration. En réalité, la scission n'est consommée qu'à partir de 1960, lorsque les membres de la section africaine du Congrès des orientalistes de Moscou, en 1960, décident la création d'un congrès international des africanistes.

\* \* \*

## **II. Effets de l'approche savante du long XIX<sup>ème</sup> siècle sur l'image du continent et ses réalités sociales**

La constitution disciplinaire passe aussi par le développement d'un cadre conceptuel et de paradigmes propres. Sur le temps long, l'approche africaniste a modifié durablement le regard porté sur l'Afrique et certaines réalités sociales. Trois processus sont à l'œuvre notamment : la cristallisation de la segmentarité et de la mécanicité durkheimiennes comme clefs d'analyse du continent (A), la « désislamisation » de l'Afrique subsaharienne (B) et la séparation de sort entre « Afrique noire » et « Afrique blanche » (C).

### **A) Sociétés segmentaires et mécanicité, la portée de l'héritage durkheimien**

La notion de société segmentaire est théorisée par Durkheim dans *De la Division du travail social* (1893). Elle désigne un modèle de sociétés où une multiplicité de groupes complémentaires (familles, clans, tribus) s'emboîtent et s'opposent sans pouvoir centralisé. Elles sont dites « acéphales ». En 1940, Evans-Pritchard en fait une première application ethnologique avec sa monographie consacrée aux Nuer du Soudan. Par suite, le modèle segmentaire se voit généralisé dans l'analyse du continent, voire identifié à celui-ci (Sud du Sahara, Ghana, Nigeria etc., puis monde arabo-musulman durant les décennies 1970-1980). En corollaire de leur segmentarité, Durkheim voit dans les sociétés africaines des modèles types de solidarité mécanique. Dans *Division du travail* encore, il fait figurer les Kabyles à côté des Hébreux pour illustrer des modèles de sociétés où « les molécules sociales [...] n'[auraient] pas de mouvements propres », par opposition à la « solidarité organique » des sociétés industrielles à forte division du travail. Prolongeant sa pensée, Weber avance que, à la différence des villes médiévales européennes, les villes islamiques demeurées à l'état de solidarité mécanique manquent « d'institutions municipales ».<sup>3</sup> Dépourvues d'organisation juridico-politique élaborée, les villes arabes du Proche-Orient notamment ne constitueraient pas des Cités au sens plein.

Depuis les années 1980 cependant, plusieurs historiens (et non des anthropologues) mobilisent le modèle des cités-États pour décrire les Hausa, les Mandés (Afrique de l'Ouest) et les Swahilis (Afrique de l'Est). C'est le cas par exemple de Catherine Coquery-Vidrovitch qui consacre un chapitre aux villes musulmanes dans son ouvrage *Histoire des villes d'Afrique noire : des origines à la colonisation*, Albin Michel, 1993.

---

<sup>3</sup> Cité dans SCHMITZ, Cf. EICKELMAN Dale F., *Moroccan Islam*, University of Texas Press, 1976, pp. 274-294

**B) La « désislamisation » de l'Afrique subsaharienne, un levier d'administration coloniale ?**

La théorie d'un « Islam noir » émerge au début du siècle. Elle consiste à voir un particularisme mais aussi une centralité propre dans l'islam tel qu'il est pratiqué au sud du Sahara. Elle pose le double principe que les musulmans subsahariens (soudaniens en particulier) sont superficiellement islamisés et anthropolâtres. En 1910, André Quellien, un rédacteur des colonies, écrit :

*« L'islam soudanien a l'avantage de tendre à perdre son caractère fanatique à mesure que la couleur du Noir augmente. Ce caractère subsiste seulement chez les races noires métissées d'Arabe ou de Peul [...]. Cet islamisme, informe et hétérodoxe, ne saurait donc être dangereux, à condition qu'il reste livré à lui-même et qu'aucune influence extérieure ne vienne lui faire subir d'importantes modifications. »<sup>4</sup>*

Force est de constater que cette conception d'un « Islam noir » sert à la fois de clef d'analyse et de précepte d'administration des populations. Clef d'analyse, car il est vrai que les islams subsahariens, notamment au Sahel, ont leurs propres confréries, leurs propres références et leurs propres sources d'influence politico-religieuses. Précepte d'administration néanmoins, car, sous la plume de Quellien puis repris par les administrateurs aux Affaires musulmanes, les mots « islam noir » sonnent comme une incitation à tenir les musulmans subsahariens à l'écart des centres politiques de l'islam contemporain en Egypte, en Turquie et en Perse, dont les tuteurs sont perçus comme des « transformateurs sociaux ». Incontestablement, pour l'administration coloniale l'enjeu est de limiter la circulation des islams dans l'empire.

Il est probable que le discours sur l'islam noir soit autoréalisateur. Rejoignant l'argumentaire colonial et enseigné dans les écoles normales d'instituteurs de l'AOF, on peut faire l'hypothèse qu'il ait été au moins en partie intégré par les populations locales. Reste qu'à partir des années 1920, le discours varie non sur la nature mais sur les origines étrangères de l'islam noir, en insistant sur l'animisme fondamental des Africains. Schmitz nomme ce phénomène « extranéisation de l'islam africain ».

**C) L'invention du distinguo « Afrique blanche / Afrique noire » ou comment l'Afrique a perdu le Nord**

L'invention de l'islam noir a aussi une fonction à l'intérieur de l'africanisme. C'est ce que démontre Jean-Louis Triaud dans l'article « L'islam au sud du Sahara. Une saison orientaliste en Afrique occidentale », in *Cahiers d'études africaines*, 198-199-200, 2010. Dégager une telle théorie servirait à « autonomiser l'étude de cet islam par rapport au monopole alors exercé par les tuteurs orientalistes du Maghreb. Les tenants de cette revendication d'autonomie scientifique cherchent à promouvoir une revalorisation culturelle des sociétés subsahariennes, une attention aux textes locaux comme instruments d'habilitation d'une histoire et d'une ethnographie de ces sociétés, et l'adoption de concepts adaptés à ce terrain. » Par ailleurs, l'invention d'un particularisme de l'islam subsaharien fait écho à un autre particularisme, celui entretenu de la population Kabyle en Afrique du nord. Schmitz fait remarquer que ces deux phénomènes fonctionnent en miroir : à mesure que la pensée coloniale tend à relativiser l'islamisation des Kabyles (au vu de leur évangélisation à la période romaine) et de les rapprocher des colonisateurs, elle accentue l'animisme des colonisés Noirs, les maintenant dans l'archaïsme.

---

<sup>4</sup> Cité dans SCHMITZ, p.26

La formation d'un « congrès international des africanistes » distinct de la « section africaine du congrès des orientalistes », vient accentuer la césure héritée entre Afrique du Nord et Afrique subsaharienne. Dès la première session à Accra en 1962, on y constate « l'absence quasi totale du Maghreb et en général, de toute l'Afrique du Nord. »<sup>5</sup>, bien que celle-ci ait été organisée dans une perspective panafricaniste.

\* \* \*

### **III. Perspectives de renouvellement des études africaines : les apports d'une histoire critique de l'orientalisme**

Remonter les origines de notre champ disciplinaire permet d'en éclairer les étapes de construction et les postulats. Depuis les années 1950, les études africaines ont été traversées par des courants de pensée qui ont transformé durablement l'approche du continent par les sciences sociales, sous l'influence notamment de Georges Balandier et des *Postcolonial Studies*. Ces courants ont eu pour effets d'introduire les thèmes de situation coloniale<sup>6</sup> et d'*agency* des colonisés, de permettre l'écriture d'une histoire par le bas des sociétés africaines, de revaloriser la pratique de l'histoire orale et d'ouvrir la production de savoirs sur l'Afrique à des penseurs africains, dont très notamment Joseph Ki-Zerbo et Cheikh Anta Diop.

Plus récemment, depuis une dizaine d'années, les façons de penser l'Afrique connaissent un renouvellement qui intègre le tournant global des sciences sociales, privilégiant les Afriques plurielles et la relation planétaire du continent. Elikia M'Bokolo, Alain Mabanckou, Achille Mbembe, Felwine Sarr en sont, entre autres, les artisans. Ce courant actuel s'ancre pour partie sur une histoire critique de l'orientalisme savant. Il incite notamment à repenser l'Afrique précoloniale dans l'Islam et dans le monde (A), à étudier d'autres territorialités du continent (B) et à comprendre les villes africaines contemporaines au prisme de la mondialisation des islams. (C)

#### **A) Repenser l'Afrique précoloniale dans l'islam : P. Lovejoy ou les jihads ouest-africains comme révolution atlantique**

Réintroduire l'Afrique subsaharienne dans une aire d'influence musulmane historique permet de comprendre autrement certaines circulations culturelles et politiques. Surtout, cela permet de l'insérer dans une transnationalité des plus déterminantes pour l'histoire mondiale précoloniale.

Dans *Jihād in West Africa During the Age of Revolutions*, Paul Lovejoy donne l'exemple des jihads ouest africains des XVIIIème et XIXème siècles, qu'il inscrit pleinement dans le moment des révolutions atlantiques et du commerce triangulaire. Le principal de ces jihads est celui d'Ousmane dan Fodio (1804-1810), qui provoque la création du plus grand État d'Afrique au XIXe siècle : le « califat de Sokoto ». Le califat survit un siècle (1804-1903),

<sup>5</sup> Observation d' Yves Benot dans « Chronique africaine, » relevée par Pascale Rabault-Feuerhahn, « art. cit. » p. 24.

<sup>6</sup> Cf. Georges Balandier, « La situation coloniale. Approche théorique », *Cahiers internationaux de sociologie*, n°11, 1951, p. 44-79

étendant son territoire sur les régions Nord des actuels Nigéria et Cameroun. Selon Lovejoy, le jihad de dan Fodio est principalement motivé par un mouvement de purification de l'islam sur des territoires déjà musulmans. En connectant une révolution islamique ouest africaine majeure à l'histoire du XVIIIe siècle telle que les Européens et les Américains la connaissent, Lovejoy montre les points de contacts entre l'histoire de plusieurs continents à l'époque des Lumières.

**B) Documenter l'Afrique-monde: renouveau des approches sur les territorialités du continent, l'exemple du CRAA-ETRE**

Outre la rencontre coloniale qui a lié plus d'un siècle durant l'Afrique aux empires européens, les connexions « Afrique - reste du monde » sont anciennes, nombreuses et diversifiées : guerres, commerce, traites, migrations, explorations, ambassades, alliances avec l'Amérique latine, l'Asie, l'Europe non-colonialiste etc. Encore peu documentée et méconnue du grand public, l'histoire de ces « autres » circulations doit être investie par la recherche et institutionnalisée. Décentrer le regard sur l'Afrique de l'exclusivité héritière de la colonisation est un enjeu majeur du renouvellement historiographique en cours.

Le réseau CRAA-ETRE (Comprendre les relations Afrique-Asie : espace transversal de recherches et d'enseignement) est un acteur crucial de ce décentrement. Porté par la Fondation France-Japon de l'EHESS, il vise à créer une communauté d'enseignement et de recherche pour éclairer la façon dont les nouveaux rapports Afrique-Asie modifient le paradigme des recherches en sciences sociales et la tradition des recherches européennes sur les deux continents. Il travaille à consolider les liens entre chercheurs sur l'Afrique, l'Asie ou l'« Afrique-Asie ».

**C) Lire les cités musulmanes contemporaines au prisme de la mondialisation (J. Schmitz)**

Penser la possibilité d'une Afrique des Cités et de l'islam modifie la compréhension de la sociologie des villes africaines contemporaines. Hauts lieux de mondialisation (par le bas), de migrations et de circulations, toutes les métropoles africaines ont connu une nette recrudescence du nombre de mosquées dans les deux décennies suivant les indépendances. En Égypte, il passe de 3283 à 5000 entre 1968 et 1980, à Bamako, de 41 à 203 entre 1961 et 1980 etc. Même à Nouakchott, où autrefois « la mosquée pouvait n'être qu'un espace délimité par des pierres au sol », on compte en 1980 25 mosquées officielles.

Comment analyser ce phénomène ? Que dit-il de la nature, de la pratique et de la diversification des islams urbains en Afrique ? Comment agit-il sur les métropoles elles-mêmes ?

Sur les langues et les voies de diffusion des islams des villes africaines, Jean Schmitz écrit :

*« La multiplication de ces lieux de culte « monumentaux » s'accompagne de la fonctionnarisation de prêcheurs parlant une langue nationale et utilisant les médias modernes. Pour autant, si ces moyens de transmission de l'islam contrastent avec la personnalisation extrême des rapports maître/disciple propre à l'école coranique, la large diffusion par cassettes audio des prênes de prédicateurs militants tempère la mainmise de l'État sur la gestion de l'islam. C'est ainsi que les prênes en arabe de prédicateurs égyptiens — tel Kishk —, ceux de Abubakar Gumi qui s'exprime en Hausa et ceux, en Swahili, du Kenyan Abdullah Hassan, inondent les trottoirs. La cassette audio ou vidéo tend ainsi à remplacer la parole vivante du maître et permet, en outre, une réplique infinie et peu onéreuse. »*



Et d'ajouter plus loin à propos de phénomènes d'urbanismes confrériques :

*« Les grands rassemblements des confréries musulmanes que le réformisme ou l'islamisme ont combattu jusqu'aujourd'hui se révèlent être de puissants pôles au sein des diasporas de migrants, allant jusqu'à concurrencer les villages d'origine. En Afrique de l'Ouest, à partir du moment où les « hétérotopies maraboutiques » des siècles passés sont branchées sur la migration internationale, elles deviennent des villes au sens démographique. C'est le cas de Touba, la ville sainte de la confrérie Mouride [...], devenue la seconde ville du Sénégal alors qu'elle n'a pas ce statut sur le plan administratif ou même urbanistique. »*

\*

\*                      \*

Né alors que l'Europe dominait le monde et rapidement mis au service du colonialisme, l'africanisme fut d'abord une branche disciplinaire auxiliaire de l'orientalisme savant. Il forgea ses propres méthodes mais ne s'en sépara que tardivement. Les études africaines nées des indépendances, prirent leur essor après la seconde guerre mondiale, durant la guerre froide. Les porteurs de ce courant, à visée expressément anticoloniale, espéraient ardemment que le continent entrerait en possession scientifique de lui-même. Ils furent soumis à des tensions géopolitiques fortes. Ainsi, le mouvement des *Area Studies* fut largement financé par les fondations américaines avec l'appui du Sénat, dans le but de conforter l'influence des USA sur d'autres régions du monde. Partant, certaines de ces études n'évitèrent pas des biais méthodologiques ou idéologiques, tels que le cloisonnement du continent, le risque essentialiste d'études internationales comparatives à visée panafricaine...<sup>7</sup>

Plus récemment, les études africaines ont connu un renouvellement qui intègre le tournant global des sciences sociales, privilégiant les Afriques plurielles et la relation planétaire du continent. À présent, les chercheurs s'appuient, pour partie, sur un orientalisme débarrassé de ses ambitions coloniales parce qu'ayant conduit une analyse critique de ses évolutions.

L'histoire de l'orientalisme et de l'africanisme se répondent et se co-construisent. Les scientifiques peuvent puiser dans les fonds anciens de l'orientalisme traditionnel de riches sources d'étude ; réinterroger et ressourcer les fondements humanistes de ce champ de savoirs dans une perspective internationaliste et transculturelle ; faire dialoguer les approches académique et pragmatique, à l'instar du premier africanisme ; forger enfin des outils opérants de déchiffrement du monde, en mutualisant moyens intellectuels et matériels.

---

<sup>7</sup> Pascale Rabault-F Feuerhahn, « Art. cit. », p. 21 à 25.

## Notice biographique

### Maurice Delafosse (1870-1926)

Colonial et érudit, figure paradoxale de l'émergence de l'africanisme français

Ma première rencontre avec le personnage de Maurice Delafosse s'est faite dans le cadre du mémoire de Master. Ma recherche porte sur une microhistoire familiale de deux générations d'intermédiaires coloniaux sénoufos en Côte d'Ivoire de 1906 aux années 1970. Pour comprendre l'ancrage de ces nouvelles élites sociales dans la tradition sénoufo, la lecture de « Peuple siéna ou sénoufo » de Delafosse (1908), paru dans la *Revue des Études ethnographiques et sociologiques*, était indispensable. Une source majeure de mon enquête est le film des obsèques de Koutia Lémon (« seconde génération » de cette famille d'intermédiaires) à Cocody en 1998. On y voit un hommage « mixte » rendu à Koutia par les cadres du Parti en civil et des chefs coutumiers effectuant le *Mboloï*.<sup>1</sup> Or, seule une approche ethnologique (et anthropologique) pouvait éclairer les significations du rituel funéraire.

Cette rencontre avec l'œuvre de Delafosse s'est faite non sans appréhension, car l'influence des *Postcolonial Studies* et d'Edward Saïd m'avait donné de lui l'image d'un colonialiste patenté. Somme toute, ce portait noirci de Delafosse est symptomatique de l'image qui a longtemps été attachée à son nom dans la mémoire collective. Dans un compte-rendu de lecture sur l'ouvrage collectif *Maurice Delafosse. Entre orientalisme et ethnographie : itinéraire d'un africaniste (1870-1926)*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1998, Michal Tymowski écrit : « [Jusqu'au colloque de 1996], Delafosse était presque totalement oublié, [...] victime de l'amnésie des africanistes français. [...] Sa disqualification par Griaule et ses disciples [...] est le résultat de la dépolitisation, déhistoricisation et désislamisation des sociétés de l'Afrique de l'Ouest subsaharienne. »<sup>2</sup> Or, déjà de son vivant, Delafosse est au cœur des controverses: il est incompris des « coloniaux de métier » qui ne perçoivent pas l'intérêt de ses passions orientalistes sur le terrain ; il est longtemps méprisé par les acteurs des sciences sociales qui lui reprochent sa méthode et l'absence de regard critique sur l'influence du chercheur sur son objet d'étude, mais qui sont néanmoins tributaires de ses relevés systématiques et de ses approches de terrain.

**Comment le chercheur contemporain souhaitant restituer « du dedans » le point de vue indigène peut-il se rapporter à l'œuvre de Delafosse, si intimement liée à l'idée coloniale ?** Le comprendre implique de décrypter son chemin de vie, car il est à la croisée de toutes les influences souvent contraires qui ont structuré l'africanisme français naissant en début de siècle. Delafosse fait la synthèse entre administration et académie, Afrique et monde arabe, orientalisme et africanisme, africanisme savant et terrain colonial, voire colonialisme et attention à la condition des indigènes.

Cette notice se propose de resituer les moments clefs du parcours de Delafosse dans un tableau synthétique (1) et d'ouvrir une réflexion sur les paradoxes qui structurent son itinéraire (2).

\* \* \*

<sup>1</sup> Le *Mboloï* est une danse mortuaire dite « des hommes-panthères » relevant du rite initiatique du *Porô* ;

<sup>2</sup> TYMOWSKI Michal, « Jean-Loup Amselle (dir.) & Emmanuelle Sibeud, (dir.), Maurice Delafosse. Entre orientalisme et ethnographie : itinéraire d'un africaniste (1870-1926) », in *L'Homme*, 157 | 2001, 293-295 ;

	<i>Dates clefs</i>	<i>Étapes de carrière et réalisations marquantes</i>	<i>Quelques publications</i>
Formation et premières expériences de l'Aglérie	1889	Inscription à la Faculté de médecine de Paris ; cursus inachevé	
	1890	Entame des études à l'École spéciale des langues orientales ; diplômé de « langue arabe vulgaire » en 1895	
	1891	Court engagement auprès des « Frères armés du Sahara » en Algérie ; antiesclavagistes	
Administration coloniale (Côte d'Ivoire et Libéria)	1894 – 1897	Commis des Affaires indigènes de 3e classe en Côte d'Ivoire jusqu'en 1897	<i>Manuel dahoméen : grammaire, chrestomathie, dictionnaire (1894)</i>
	1897 – 1899	Consul de France au Liberia	Essai sur le peuple et la langue sara (bassin du Tchad) (1897)
	1899	Chargé de la délimitation de la frontière entre la Côte d'Ivoire et le Ghana	
	1900		<i>Essai de manuel de la langue agni</i>
	1901		<ul style="list-style-type: none"> <li>• <i>Milieus et races</i></li> <li>• <i>Manuel de langue haoussa</i></li> <li>• <i>Essai de manuel pratique de la langue mandingue</i></li> </ul>
	1904		<i>Vocabulaires comparatifs de plus de 60 langues parlées à la Côte d'Ivoire</i>
	1907	Épouse la fille d'Octave Houdas (Alice Houdas) ; exemple du lien intime avec son ancien professeur d'arabe ; collaboration prolifique des deux hommes sur des travaux de traduction.	
1908		<i>Les frontières de la Côte d'Ivoire, de la Côte d'Or, et du Soudan</i>	
Académie (Enseignement)	1909	Retour à Paris ; enseignement à l'École des « Langues'O » et à l'école coloniale	<i>Le peuple Siéna ou Sénoufo</i>
	1912		<i>Haut-Sénégal-Niger</i>
	1913		<ul style="list-style-type: none"> <li>• <i>Ta'rîkh al-Fattash (avec Houdas)</i></li> <li>• <i>Traditions historiques et légendaires du Soudan ancien</i></li> </ul>
Admin. Col. (Dakar)	1915	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Participe à la création du Comité d'études historiques et scientifiques de l'AOF (1915) ;</li> <li>• (Jusqu'en 1918) nommé Directeur des affaires civiles et politiques de l'AOF à Dakar</li> </ul>	
	1917	Entreprenant des démarches pour être nommé gouverneur de la Côte-d'Ivoire ; elles-ci échouent ;	
Académie (en dilettante)	1918	Retraite de l'administration coloniale pour « infirmité contractée en service » ; retour à Paris	<ul style="list-style-type: none"> <li>• <i>L'âme nègre</i></li> <li>• <i>Les Noirs de l'Afrique</i></li> </ul>
	1922		
	1923		<i>Broussard ou les états d'âme d'un colonial, suivi de ses propos et opinions</i>
	1925	Participe à la création de l'Institut d'ethnologie de l'Université de Paris avec Marcel Mauss, Paul Rivet et Lucien Lévy-Bruhl)	
	1926	Décès à Paris des suite d'une « infirmité contractée en service ».	

## Quelques remarques sur l'itinéraire de Delafosse

Le regard global sur le chemin de vie de Delafosse révèle a posteriori que son parcours s'est construit sur des influences souvent contraires. Delafosse est résolument à la croisée des mondes :

- **Entre monde arabo-musulman et Afrique, la passion orientaliste**

D'abord arabisant, Delafosse conserve toute sa vie un attachement intime à la langue arabe, qu'il entretient à travers la relation avec Octave Houdas, son ancien professeur à l'École spéciale des langues orientales dont il épouse la fille en 1907. La collaboration entre les deux hommes est prolifique, donnant lieu notamment à la publication d'une œuvre majeure : la traduction de la chronique soudanaise *Ta'rikh al-Fattash* (1913.)

Outre le plaisir ascétique de la traduction, son rapport à l'arabe témoigne d'un enracinement profond dans la tradition orientaliste. Jean Schmitz écrit : « l'intérêt pour les langues africaines était médiatisé paradoxalement par sa connaissance de l'arabe, et donc par le paradigme lettré de l'orientalisme »<sup>3</sup>. Il transporte avec lui toute la tradition de « Langues'O », suscitant son goût pour les manuels de langues et les lexiques (Cf. colonne « publications » du tableau ci-dessus). En réalité, sa culture arabisante détermine son rapport à l'Afrique qu'il tire sans cesse du côté d'un certain orientalisme. « Cet équilibre fragile entre ethnographie et orientalisme se brisera à la mort de Delafosse [...]. Il mourra sans avoir traduit deux œuvres importantes des confins de l'Occident musulman : le recueil des biographies de lettrés mauritaniens d'al-Baritayl et la monumentale histoire des États musulmans du Shaykh Muusa Kamara », écrit encore Schmitz<sup>4</sup>.

- **Entre terrain africain et académie, l'africanisme en train de se faire**

Il est clair que Delafosse oscille durant toute sa carrière entre terrain colonial et engagements universitaires. Dans le tableau ci-dessus, les plages orangées représentent les périodes d'implication sur le terrain et les plages bleutées, les périodes d'activité universitaire. Les deux champs s'équilibrent : 17 ans passés sur le terrain (Algérie comprise), contre 16 dans le monde académique et apparenté (années de formation comprises). Notons qu'à partir de son premier manuel de langue dahoméenne en 1894, alors âgé de 24 ans, il n'a de cesse de publier ses travaux durant toute sa carrière (y compris coloniale).

Son engagement est déterminant pour l'institutionnalisation de l'africanisme académique. Deux illustrations : sa participation à la création du Comité d'études historiques et scientifiques de l'AOF en 1915 et de l'Institut d'ethnologie de la Sorbonne en 1925 aux côtés de Mauss, Rivet et Lévy-Bruhl. Signe de sa réconciliation épistémologique avec « les durkheimiens », l'invention de l'épistémologie française fait la synthèse des rivalités de début de siècle entre orientalisme savant, sciences sociales et africanisme de terrain. Par ailleurs, Delafosse fait partie de cette dernière génération de « coloniaux de passion » plus que « de métier » qui transporte avec elle sur le terrain sa curiosité savante. La génération suivante d'administrateurs aura un rapport plus technocrate, plus militaro-administratif au terrain. Cela s'explique principalement par un changement de cap dans la formation. La section africaine de l'École coloniale de la France d'outre-mer est ouverte en 1892. Il faut attendre une dizaine

---

<sup>3</sup> Voir SCHMITZ Jean, « Africanisme et orientalisme à l'aube du XXe siècle » ;

<sup>4</sup> Voir ROBINSON David, SCHMITZ Jean (dir.), *Muusa Kamara, Zuhûr al-Basâtîn*, 1998 ;

d'années au moins pour que le cursus se stabilise et produise plus systématiquement des cadres administratifs fonctionnels. Cela nous conduit au début des années 1910 : dernières années de carrière de l'administrateur Delafosse. Sans doute le rejet de sa candidature au poste de Gouverneur en 1917 est-il le signe de la concurrence montante de cette nouvelle génération.

- **Entre colonialisme et sensibilité à la condition indigène**

De toute évidence, une partie conséquente de sa carrière est dédiée au service de l'administration coloniale. Cependant, tout pousse à croire que Delafosse a été amené au moins à deux reprises dans sa carrière à se poser la question de son positionnement personnel par rapport au colonialisme, ou plus exactement par rapport à la condition des indigènes en situation coloniale. D'abord son expérience algérienne semble courte mais déterminante. À 21 ans, il s'engage auprès des « Frères armés du Sahara » à Biskra. On sait peu de chose de son implication dans le mouvement. Il s'agit d'un institut militaire et religieux formé par le cardinal Lavignerie pour lutter contre les razzias esclavagistes et recueillir les réfugiés de ces razzias. On peut, sans trop s'avancer, faire l'hypothèse que son premier contact avec l'Afrique était motivé par des intentions humanistes et antiesclavagistes.

D'autre part, l'échec de sa candidature au poste de Gouverneur de Côte d'Ivoire en 1917 est dû à l'idée particulière qu'il se fait de la gestion coloniale et du rapport aux indigènes. Le rapport du Gouverneur général Van Vollehoven, qui a un sens certain pour la litote, stipule : « Delafosse très expérimenté en affaires indigènes, n'a pas [la] vigueur nécessaire pour commander une colonie en Afrique. »<sup>5</sup> En vérité, Delafosse déteste la politique du sabre, privilégie les rapports humains et vise à la connaissance des peuples soumis.

\*

\*                      \*

Pour conclure, trois points méritent d'être appuyés :

- (1) Poser la question de notre rapport à l'œuvre de Delafosse revient à s'interroger plus largement sur ce que le chercheur contemporain frotté de *postcolonial studies* peut attendre des sources de l'ethnologie coloniale. Il ne saurait s'en passer car elles abondent en données et en observations de terrain que lui-même n'est pas en mesure d'effectuer du fait de l'éloignement dans le temps. Elles ne peuvent se substituer à ce qu'aurait apporté l'enquête orale réflexive telle que la pratiquent les historiens de l'Afrique aujourd'hui. Néanmoins, elles doivent être contextualisées, critiquées, objectivées pour qu'à travers elles « témoignent » ceux qui n'ont pas (ou peu) témoigné.

---

<sup>5</sup> Cité dans DELAFOSSE Louise, *Maurice Delafosse. Le Berrichon conquis par l'Afrique*, Paris, 1976

- (2) L'enracinement colonialiste de Delafosse ne peut et ne doit être oublié. Il demeure l'auteur de *Milieux et races* (1901), et *Les Nègres* (posthume). Mais outre qu'il est indispensable de replacer sa pensée dans son siècle, Delafosse est aussi celui qui s'engage auprès des Frères armés du Sahara en 1891, celui qui vit quelques années en concubinage avec une indigène de Côte d'Ivoire et reconnaît ses deux enfants métis à leur naissance (1903 et 1906). Bien qu'anecdotique, cela illustre la nature des paradoxes qui structurent son parcours et ses choix. Ce sont ces mêmes paradoxes qui conditionnent l'émergence de l'Africanisme français en début de siècle. La création d'une histoire africaine par les Européens en situation coloniale relève à la fois d'un acte de domination intellectuelle et d'un effort de connaissance, d'ouverture à d'autres sociétés humaines.
- (3) Une lecture « à ras » de la carrière de Delafosse permet d'éclairer les rivalités interpersonnelles et « interbranches » sur lesquelles s'est constitué le champ africaniste français au XXème siècle. Elle incite à analyser le monde académique de l'africanisme non seulement comme un lieu de circulations d'idées mais aussi en termes de conflits d'influences et de concurrence idéologique. Par effet miroir, elle doit nous amener à nous interroger nous-mêmes sur les dynamiques actuelles du champ des études africaines, ses acteurs et ses conflits.