

Seloua Luste Boulbina

Sortir des anthropologismes et
décoloniser les savoirs

Résumé

La question « Qu'avons-nous appris du détour par l'Autre ? » est intéressante à la condition toutefois de procéder à un renversement épistémologique et politique car le détour par l'Autre, tous les colonisés l'ont connu, de façon forcée, c'est-à-dire sur le mode de la violence. Ils ont inévitablement été détournés d'eux-mêmes et se sont peu ou prou européanisés. Dans cette perspective postcoloniale – et non post-impériale comme c'est le cas dans « nous Européens, avons appris... » – la colonie est déjà une provincialisation culturelle de l'Europe. L'accession à l'égalité symbolique, via les indépendances, est une déclaration (*statement*) d'humanité dans sa triple dimension rationnelle, politique et mimétique (artistique). C'est pourquoi les processus de décolonisation ont consisté sur de nombreux plans – rationnel, politique, mimétique – à faire disparaître les anthropologismes, même si c'est de façon variable et différenciée, car les usages politiques de l'ethnologie – supprimée quelquefois aux lendemains des indépendances comme mode de connaissance – n'ont pas nécessairement disparu.

Mots clés : Anthropologie ; ethnologie ; décolonisation ; épistémologie décoloniale ; savoirs

Resumo

A questão "O que aprendemos do desvio pelo Outro?" é interessante, todavia, com a condição de efetuar uma inversão epistemológica e política, uma vez que todos os colonizados conheceram o desvio pelo Outro de forma forçada, ou seja, através da violência. Eles foram inevitavelmente desviados deles mesmos e de certa forma europeizados. Nessa perspectiva pós-colonial e não pós-imperial, que é o caso como "nós europeus aprendemos" – a colônia já é uma provincialização cultural da Europa. A adesão à igualdade simbólica, através das independências, é uma declaração (*statement*) de humanidade na sua tripla dimensão: racional, política e mimética (artística). Por isso, os processos de descolonização consistiram sobre diversos planos, racional, político, mimético, a fim de fazer desaparecer os antropologismos, mesmo se é de maneira variável e diferenciada, pois as utilizações políticas da etnologia excluídas, algumas vezes, no dia seguinte às independências como modo de conhecimento, não desapareceram necessariamente.

Palavras-chave: Antropologia; etnologia; descolonização; epistemologia da descolonização; saberes

La question « Qu'avons-nous appris du détour par l'Autre ? » est intéressante à la condition toutefois de procéder à un renversement épistémologique et politique car le détour par l'Autre, tous les colonisés l'ont connu, de façon forcée, c'est-à-dire sur le mode de la violence. Ils ont inévitablement été détournés d'eux-mêmes et se sont peu ou prou européanisés. Dans cette perspective postcoloniale – et non post-impériale comme c'est le cas dans « nous Européens, avons appris... » – la colonie est déjà une provincialisation culturelle de l'Europe. L'accession à l'égalité symbolique, via les indépendances, est une déclaration (*statement*) d'humanité dans sa triple dimension rationnelle, politique et mimétique (artistique). Que faire alors de ce que l'on a fait de nous ? Que faire de nos altérations sans être un simple « écho sonore » ? C'est en ces termes qu'Eboussi Boulaga pose les questions cruciales de la post-indépendance. Anthropologie, philosophie, politique : sur le continent africain, les enjeux sont éminemment pratiques et traversent toutes les réflexions théoriques des penseurs du continent. Les sociétés africaines, en effet, ont été une matière première de l'ethnoanthropologie. Mais – révolution copernicienne de plus – l'objet d'hier est devenu le sujet d'aujourd'hui, manifestant un « refus de sécession par rapport au reste de l'humanité » selon l'expression de Mbembe.

C'est pourquoi les processus de décolonisation ont consisté sur de nombreux plans – rationnel, politique, mimétique – à faire disparaître les anthropologismes, même si c'est de façon variable et différenciée, car les usages politiques de l'ethnologie – supprimée quelquefois aux lendemains des indépendances comme mode de connaissance – n'ont pas nécessairement disparu. Les artistes contemporains sont nombreux aujourd'hui à retravailler ces anthropologismes. C'est une décolonisation des savoirs. Les penseurs africains, qu'ils soient « maghrébo-africains » ou « négro-africains », enfin, sont tous, à des degrés divers, internationalisés, de façon soit intra-continentale soit extra-continentale, comme ceux du sous-continent indien. Cette grande migration provincialise intellectuellement l'Europe en ce sens que les penseurs européens, plus faiblement internationalisés du fait de leur histoire, ne franchissant pas aussi intensivement les frontières nationales, linguistiques, et surtout, culturelles et ne parviennent pas toujours – surtout dans le cas des Français – à voir leurs semblables

* Seloua Luste Boulbina – Philosophe, directrice de programme au Collège International de philosophie à Paris et chercheuse (HDR) à l'Université Diderot Paris VII.

autrement que des « Autres ». Manque la traduction. Il s'agira ici de réfléchir dans un contexte particulier, celui du rapport de l'Afrique et de l'Europe et, particulièrement, des régions francophones de l'Afrique, Maghreb compris.

Une capitale de province est, pour ceux qui y vivent et y travaillent, une capitale. Autrement dit, la provincialisation de l'Europe est imperceptible pour les Européens, comme pour tous provinciaux qui apprécient de vivre et de travailler en province. C'est une banalité dont les conséquences, sur le plan de la décolonisation des savoirs, n'a pas été suffisamment explicitée. Car ce n'est pas de Paris qu'on peut observer cette provincialisation, mais de New Delhi ou de Dakar, d'Alger ou de Johannesburg. En effet, lorsque les études sont internationalisées dans ces pays, du fait de l'emprise coloniale qui a marqué leur histoire et leur géographie, elles restent largement nationales en Europe et, tout particulièrement en France. La philosophie en est le paradigme disciplinaire. Quand internationalisation il y a, c'est via les capitales des Nord que les échanges intellectuels s'effectuent : Mbembe est une référence à Paris parce qu'il est édité à New York. Publié à Yaoundé, il serait, éventuellement, objet d'analyse plus que théoricien. Progressivement cependant, par vagues successives, grâce aux Indiens d'abord, aux Africains ensuite, les universitaires français ont entrevu, de coup d'œil en coup d'œil, de nouvelles perspectives sur la fin du monde colonial. Mais un monde colonial ne s'effondre pas d'un coup et ne disparaît pas brutalement. Il ne s'agit pas d'un tsunami ou d'une catastrophe naturelle. Sa mise au placard de l'histoire s'effectue sur la base de luttes âpres, multiples et difficiles, notamment sur le plan épistémologique. La marginalisation et l'invalidation des pensées extra-européennes ou, désormais, extra-occidentales persistent après les indépendances et témoignent de la colonialité et du pouvoir et du savoir européen ou plus largement occidental.

Au regard de cette situation, l'anthropologie apparaît comme une pomme de discorde car elle est indissociable de la violence coloniale. Elle incarne le fameux « détour par l'autre » dont la structure repose sur une fiction bien connue : celle de Robinson et Vendredi. C'est la fiction d'un sujet qui perçoit et conçoit sans incorporer – car l'opération est bien celle-ci – le fait que l'autre perçoit et conçoit tout comme lui. Au contraire, le détour par l'autre y incarne au fond l'exclusion de l'autre par le retour à soi-même. On en voit les témoignages les plus criants dans le fameux livre de Michel Leiris, *L'Afrique fantôme* car ce qu'on appelle aujourd'hui « interculturalité » voire « dialogue

interculturel » en est totalement absent. Le voyage de Griaule et Leiris est parsemé d'incidents car la collecte de documents a trop à voir avec l'extorsion et le vol. Les peintures d'église sont dissimulées et soustraites à la vigilance des douaniers (LEIRIS, 1981, p. 580), les infâmes marchandages avec les informateurs sont décrits par le menu, les observations ne manquent pas de sel : « J'ai revu aujourd'hui une vieille sémé et sa sœur qui étaient déjà venues hier. La vieille avait chanté une ou deux chansons d'excisées. Voix fraîche et touchante à faire pleurer, douce comme le mot même d'excisée, exquise cicatrice pavoisée... » (*ibid.*, p. 88) ; ou encore « Griaule et moi allons voir travailler une potière. Plusieurs femmes de la famille sont boutonneuses et pourries. Peu ont le corps absolument indemne. » (*ibid.*, p. 237–238). On dirait du Houellebecq. Leiris est critique mais il ne peut être un véritable témoin des exactions. Il critique Griaule. Dans le même temps cependant, il l'accompagne dans son entreprise. Mais c'est véritablement la production de la richesse, sur le plan gnoséologique, qui est décrite par Leiris. En outre, le regard ethno-anthropologique dissèque « l'autre » : c'est pourquoi Frantz Fanon en a fait un point de méthode. Règle numéro un relative au sujet de la connaissance : s'exprimer à la première personne. Règle numéro deux : ne pas s'inspirer de l'anatomie, lui préférer la clinique. L'épistémologie de la décolonisation est en train de naître.

En effet, pour reprendre Fanon, l'autre, c'est lui. La dissymétrie est telle que peu nombreux, en France, sont ceux qui voient en lui un alter ego. On lui refuse son doctorat, le jugeant peu scientifique : c'est *Peau noire, Masques blancs*, qu'il publie en 1952. Pourquoi ? Parce qu'il ne l'a pas traduit dans la « langue majeure » mais l'a conservé dans la « langue mineure » – au sens où Deleuze en a parlé – qui est la sienne. Pour être compris et accepté, il aurait fallu qu'il développe le point de vue de Sartre : celui d'un observateur extérieur qui, bien qu'engagé, voit les choses du dehors, non du dedans. L'autre vu du dedans est fort différent de celui qui est regardé du dehors. C'est un enjeu politique de l'anthropologie, y compris de l'anthropologie philosophique. Car aujourd'hui, encore, les langages mineurs sont, ici, traduits – et déformés – dans les discours de la majorité. Cela produit des erreurs de parallaxe par défaut de déplacement. C'est pourquoi, finalement, il est bon de ne pas confondre le post-impérial et le post-colonial. Le post-impérial est la situation actuelle des pays dont le passé – voire le présent – est un passé impérial, de domination de certaines régions

et/ou de certaines populations particulières. Le post-colonial est l'état contemporain des régions et/ou des populations particulières qui ont vécu sous cette domination, qui ont pu s'en émanciper, comme dans la totalité des pays africains, ou qui n'ont pas accédé à l'indépendance, comme dans les régions d'outre mer françaises (Martinique, Guadeloupe, Guyane, Réunion etc...). La position des premiers n'est pas réductible, ou transférable, à celle des seconds. Ce n'est pas une question de talent ou d'individualité, c'est, sur le plan du savoir, une impossibilité épistémique.

Cette impossibilité épistémique tient au fait que, si l'on croyait autrefois pouvoir adopter « le point de vue du prolétariat » contre les « savants bourgeois », ce n'était pas, ne serait-ce que sur le strict plan de la théorie, sans difficultés de fond. Considérer la société bourgeoise du point de vue du prolétariat ne peut s'effectuer, dans la pensée marxiste, que grâce à des « méthodes scientifiques » qui ne sont accessibles qu'aux milieux bourgeois. Mais les socialistes savants – et donc bourgeois – estiment qu'ils peuvent, loin du « jeu oiseux de savants de cabinet » montrer le chemin du socialisme¹. Aujourd'hui, et par analogie, si les « savants socialistes » post-impériaux ont succédé aux « savants bourgeois » coloniaux du passé, ils ne sont pas en position de décoloniser activement les savoirs car les institutions post-impériales – et parfois post-coloniales – demeurent empreintes de colonialité. L'impossibilité épistémique tient au fait qu'on ne peut scier la branche sur laquelle on est assis. Autrement dit, il est impossible de percevoir – peu comme prou ou de mauvais comme de bon gré – les bénéfices de la colonialité en en détruisant les préjudices. Sur le plan théorique, c'est une contradiction dans les termes ; sur le plan pratique, c'est une impossibilité. Pour formuler les choses de façon plus globale, on ne peut pas profiter d'une hégémonie sans collaborer à cette hégémonie. C'est exactement ce qui se joue, à l'heure actuelle, et dans une perspective décoloniale, dans la relation politique entre anthropologie et philosophie. L'autre colonial ne ressemble pas au prolétariat. L'autre colonial possède ses sociétés et ses hiérarchies. En lui ne se confondent pas les propriétaires et les non propriétaires, sauf à adopter une position primitiviste qui déshistoricise et dépolitise les régions, les populations et pour finir les sociétés concernées. Les enfermant dans des « terrains » bien problématiques (car comment découpe-t-on un terrain ?). Les « kabyles » en sont

¹ C'est ce que l'orthodoxe Karl Kautsky réaffirme avec force dans *Les trois sources du marxisme, L'œuvre historique de Marx* (1908), « L'union du mouvement ouvrier et du socialisme ».

un exemple bien connu puisque la « société kabyle » a été l'un des terrains d'élection de l'anthropologie.

« Il y a, pour Jean-Loup Amselle, une responsabilité de certains anthropologues. L'anthropologie qui domine actuellement, surtout en France mais pas seulement, est une anthropologie primitiviste, parce que les disciples de Lévi-Strauss occupent le devant de la scène. Ceci d'autant plus, qu'à vu le jour, en 2006, le musée du quai Branly, un musée primitiviste qui dispose de crédits considérables et dont la section recherche est contrôlée par des disciples de Lévi-Strauss. »² Ce primitivisme qui a remplacé les groupes (évolutifs) par des ethnies (essentialisées) n'est pas seulement effectif au Quai Branly. Il l'est, avec des conséquences immédiates plus graves, dans le continent africain. Joseph Tonda parle ainsi d'une « impossible décolonisation des sciences sociales africaines ». Il y a en effet un inconvénient à être du cru. L'autochtonie, qui avait semblé être une voie de dépassement de la colonialité est un leurre. Il ne suffit pas de créer un « nous » pour analyser les catégories qui ont contribué à empêcher la formation de ce « nous ». « L'Autre, écrit Joseph Tonda, pour l'anthropologue postcolonial africain, c'est celui qui, idéologiquement, est son « frère de race » (TONDA, 2012, p. 108–119). Je pense aux *races coloniales*, notamment, qui font que les Punu, les Fang, les Nzebi, et bien d'autres populations du territoire du Gabon, étaient des *races* dans la classification coloniale. » L'anthroponymie enseignée à l'université de Brazaville (RDC) est un marqueur « ethnique » qui ethnicise la société et permet les assignations identitaires tout autant que les opérations de police (au sens général de ce terme). Il faut, en ce sens, interroger les obstacles internes qui font barrage à la sortie des classifications coloniales : arabe vs kabyle, blanc vs noir etc. A cet égard, il convient de s'interroger de façon générale sur l'usage politico-idéologique contemporain des catégories autrefois dominantes dans les classifications hiérarchisantes des populations.

C'est pourquoi l'anthropologie – sous la forme de l'ethno-anthropologie – a été la question politique par excellence soulevée dans les premières études philosophiques postcoloniales. Il ne faudrait pas confondre les problématiques de part et d'autre de la

² Jean-Loup Amselle, http://www.agrobiosciences.org/article.php?id_article=2916, octobre 2010. Voir *L'Anthropologue et le politique*, Lignes, 2012. Voir aussi *Révolutions, Essai sur les primitivismes contemporains*, Stock, 2010.

ligne impériale–coloniale. Du côté post–impérial en effet, l’anthropologie vise politiquement à mettre un terme aux abstractions philosophiques et aux généralités. Du côté post–colonial, en revanche, la philosophie vise politiquement à mettre un terme aux spécificités ethno–anthropologiques et aux particularités. Sortie par le bas de réel universel abstrait d’un côté. Sortie par le haut du pseudo particulier concret de l’autre. Les obstacles épistémologiques ne sont pas exactement les mêmes de part et d’autre de la frontière. Car frontière il y a. Du côté post–impérial se trouvent les sujets d’élection de l’anthropologie et de la philosophie ; du côté post–colonial se trouvent les objets par excellence de l’anthropologie, tous ses Vendredi. Et encore, comme Etienne Balibar l’a montré, faut–il ne pas confondre deux étymologies du « sujet » : « celle qui en dérivait la fonction métaphysique d’une ontologie et d’une grammaire (le subjectum) et celle qui en rapportait le nom à la longue histoire du rapport de souveraineté (le subjectus). » (BALIBAR, 2011, p. 5) Je soulèverai deux questions à ce propos. La première : comment dit–on sujet en wolof ou en kikongo et dit–on autre chose ? Autrement dit, la difficulté, sur le plan philosophique, est, dans de nombreuses régions post–coloniales, de devoir détacher le sujet de l’ethno–anthropologie dans les termes mêmes qui ont servi à l’assujettir et qui sont des termes européens – principalement anglais et français – étrangers. Dans certaines régions, l’arabe, langue également indo–européenne, permet de rompre avec le rapport colonial de la langue. L’usage prépondérant de l’arabe peut toutefois masquer sous l’apparence d’une homogénéité régionale (du Machrek au Maghreb) l’hétérogénéité des situations tant philosophiques que politiques. La seconde question est la suivante : comment penser philosophiquement quand une langue, le vietnamien par exemple, a été coupé de ses significations antérieures par sa latinisation ? LamLê (qui est un cinéaste) dispose–t–il des mêmes ressources qu’Etienne Balibar ou celles–ci se sont–elles taries ? On le voit, les difficultés matérielles et symboliques, du côté post–colonial, abondent. Du côté post–impérial en revanche, elles sont exclusivement idéologiques. Pour le dire d’une métaphore, les savants des suds doivent être ambidextres ; les savants des nords ont quant à eux le droit d’être droitiers ou... gauchers.

Certains ont posé épistémologiquement le problème en demandant si celui–ci était un problème de contenant et de contenu. C’est ainsi que dans *L’Odeur du père*, Valentin Mudimbe reprend une polémique : les spécialistes africains des religions et

philosophies africaines auraient-ils « pris simplement et fidèlement catégories, concepts, schèmes et systèmes occidentaux pour y couler des « entités » africaines ? La méthodologie comme ses présuppositions serait similaire à celles de l'ethnologie ou de l'anthropologie du début du siècle. » (MUDIMBE, 1982, p. 43-44) La question, pour Mudimbe, est au fond celle de « l'écart à prendre à l'égard de l'Occident et de ce qu'il en coûte vraiment d'assumer cet écart ». Qu'en est-il par exemple de la structuration occidentale des savoirs qui distingue philosophie et anthropologie ? Faut-il la reprendre ou... s'en écarter ? Ne faut-il pas réviser les normes et les règles de travail ? Et quid de leur reconnaissance ? En effet, qui ne se souvient de la réputation d'imposteur de Cheikh Anta Diop ? En France, il lui arrive les mêmes mésaventures académiques que Fanon, et au même moment. En 1951, il prépare, sous la direction de Marcel Griaule³, une thèse de doctorat d'anthropologie. Il ne parvient pas à réunir un jury et publiera son travail sous la forme d'un livre : *Nations nègres et culture* (1953). L'ambition de Diop est de développer une « anthropologie sans complaisance » (*Civilisation ou barbarie, anthropologie sans complaisance*, 1981). Doit-on oublier qu'il s'était aussi engagé en faveur de l'indépendance ? Cela souligne encore, s'il en était besoin, l'articulation pouvoir-savoir. Comme le dit Mudimbe (1982, p. 57), « en définitive, le problème des sciences sociales en Afrique est un problème politique : quels maîtres se choisir ? L'idéologie impériale de l'Occident ou le service du devenir de l'Afrique ? ». Il est clair qu'il n'y a quasiment pas, en Europe, de critique, sur le plan des pratiques anthropologiques et philosophiques, de l'idéologie impériale de l'Occident car les sujets du savoir et du pouvoir sont, faussement mais sûrement, transparents à eux-mêmes. Aux Amériques, la situation est moins tranchée.

Le « refus de sécession par rapport au reste de l'humanité », selon l'expression de Mbembe, se manifeste de plusieurs manières. Les processus de décolonisation ont consisté sur de nombreux plans – rationnel, politique, mimétique, pour suivre les catégories d'Aristote – à faire disparaître les anthropologismes, même si c'est de façon

³ « La "philosophie africaine", comprise comme une vision du monde collective, a d'abord été une invention occidentale, due en particulier à des ethnologues comme Griaule et à des missionnaires comme le franciscain belge Tempels, avant d'être massivement prise en charge par les Africains eux-mêmes. Griaule et Tempels ne sont d'ailleurs que l'aboutissement d'une histoire beaucoup plus ancienne, qui remonte au moins à Auguste Comte, Edward B. Tylor et James G. Frazer, entre autres. » dit Paulin Houtondji dans un entretien paru en 2010 dans la revue *Africultures* sous le titre « Seize questions sur la philosophie africaine ».

variable et différenciée, car les usages politiques de l'ethnologie ou de l'ethno-anthropologie – supprimée quelquefois aux lendemains des indépendances comme mode de connaissance – n'ont pas nécessairement disparu. Sur le plan « mimétique », les artistes contemporains sont nombreux aujourd'hui à retravailler ces anthropologismes. L'enquête a été en effet le complément indispensable des conquêtes européennes : les hommes de science et les artistes ont été systématiquement mis à contribution. Les images ont donc toujours, par voie de conséquence, et par héritage, accompagné l'anthropologie. Elles sont aussi, nécessairement, des représentations des concepts qui ont présidé à l'exploration. En ce sens, elles sont la concrétisation d'un regard. Mais aussi des craintes et des angoisses, de la fascination et de la répulsion. L'inventaire de ces images relève de l'encyclopédisme. Il suffit ici de signaler combien, par exemple, le développement de la photographie s'est effectué – aussi – en terre étrangère. Le premier daguerréotype de l'histoire, réalisé par Joly de Lobnière, en 1839 montrait les ruines romaines de Baalbek. En 1840, Horace Vernet et Goupil-Fesquet photographient Beyrouth. C'est aussi la première fois. Le geste destitue le dessin et son hégémonie impériale. Peintres, lithographes, graveurs perdent leur monopole. Mais la captation est immédiatement happée par les Ottomans qui se servent de la photographie à leurs propres fins. Les studios arméniens seront dans la région, les plus réputés. Puis les frères Abdallah, d'abord assistants d'un photographe allemand, deviendront les photographes officiels du sultan Abdel Aziz, consacrant le nouvel art de portrait. Ils deviennent ainsi les maîtres des images.

L'enjeu colonial de la photographie est tel que, plus tard, certains, dans leurs découvertes anthropologiques, en dissimuleront l'usage. Pourtant, il n'y a pas d'anthropologie – pas de politique non plus – sans images et sans représentations. Point de photographies dans les livres de Claude Lévi-Strauss sur le Brésil ou d'un de ses plus célèbres lecteurs, Pierre Bourdieu, en Algérie. La photographie est un non-dit, une ellipse, un secret. On dispose, depuis, de leurs albums respectifs qui montrent combien l'acte photographique a participé à leur travail, qu'ils le reconnaissent comme Bourdieu, ou le dénie, comme Lévi-Strauss. Bien sûr, familiers des « scènes et types » collectés au gré de l'emprise progressive du continent africain – et du reste du monde – par les Européens, ils entendent rompre avec une tradition funeste. Largement diffusées

comme cartes postales, les « scènes et types » sont les images d'Épinal de la colonie. Elles immortalisent sur le papier des scènes « traditionnelles » : « la grande prière », « dans le sud, le transport des dattes au Sahara », « marchand de ka-ka-ouet ». Ou des « types » : « femmes kabyles », « noble targui et enfant hartani ». Un inventaire complet des populations préside à la constitution de portraits d'anonymes réduits à n'être que l'illustration d'un « type » particulier.

L'ambivalence s'affiche sur ces images car elles montrent et l'intérêt réel pour les mondes nouveaux et la destitution des sujets que la colonisation entraîne. C'est pourquoi la *reprise*, comme dans l'empire ottoman du XIXe siècle, ou dans le Mali du XXe siècle (Seydou Keita, Malick Sidibé) passe d'abord par le portrait. Le paysage est relégué au second plan car pour ses habitants, un pays ne se réduit pas à un paysage. Le sens de l'image est inversé, en dépit de la ressemblance que les nouvelles images entretiennent avec les anciennes. « Les peuls de ma région de Sissako » de Mory Bamba ou « Les Chinois en Afrique » de Bintou Camara « documentent » de nouvelles réalités. Ces photographies sont des envers de la photographie coloniale. Que se passe-t-il, toutefois, quand on emprunte aux vieilles catégories pour produire de nouvelles images ? La question est sans doute autant politique qu'artistique. Comment *hériter* des images du passé ? Les anciennes colonies d'Amérique ont légué des peintures. Les nouvelles colonies d'Afrique et d'Asie ont été marquées – et remarquées – par la photographie. Les stratégies artistiques sont plurielles qui signent la provincialisation d'un regard autant que la transformation des objets d'antan en sujets présents. Elles cherchent, au fond, à remettre le passé en place et, donc aussi le présent au milieu de toutes les hétérochronies.

Les anthropologismes n'existent pas sans les collections. Les êtres figés sur le papier, les objets achetés ou raptés s'alignent comme une armée de fétiches. Quel usage contemporain faire de ces anciens « invariants » ? Faut-il laisser ces archives de côté ou les réinscrire dans le présent ? Et comment ? A partir des images de l'expédition du belge Charles Lemaire au Congo, Sammy Baloji incruste, dans la série « Congo Far West », les « types » d'antan – « femme urua », « grand chef urua » – sur des aquarelles de Dardenne. Il juxtapose la photographie d'un homme aux mains mutilées à Pweto, prise en 1899 et celle d'un fusil abandonné dans les chutes de Kyoba, en 2010. Trace du conflit entre forces congolaises et Mai-Mai dans le « triangle de la mort ». Les anciens

albums de photographie sont revisités – album de Pauwels – : au milieu de clichés montrant l’explorateur et sa chasse aux fauves, des instantanés d’aujourd’hui font voir des militaires arpentant le terrain. *Repair analysis*, de Kader Attia, exhibe son propre goût pour la collection et les divers anthropologismes constitutifs de la modernité occidentale. Il peut s’agir des innombrables dessins montrant comment atteindre – en incisant les chairs – une lésion organique, des innombrables photographies « avant–après » de la chirurgie reconstructrice indispensable pour réparer les visages des « gueules cassées » de la « grande guerre », des sculptures « nègres » produites à partir de ces blessés de 14, de la confrontation faciale de la statuaire moderne avec ces visages abîmés. La pratique du collage prédomine. Toutes ces pièces, quoique de façon différente, demeurent ambivalentes car elles recourent à des codes ou des normes antithétiques : variété et invariant, ancien et nouveau, refus et acceptation, affirmation et négation. Les archives, en effet, et surtout les archives coloniales, nous lèguent d’abord des problèmes. Elles représentent un regard à la fois éloigné, étranger et sûr de lui sur le monde et sur les « autres ». Elles constituent ce qu’on peut appeler des anthropologismes qui débordent l’anthropologie. Mais la vérité qui leur était attribuée s’est effacée avec la fin des colonies. C’est une autre vérité qui cherche à s’exprimer, et qui passe par des canaux aussi divers que singuliers. Les artistes interrogent–ils ces archives ? S’interrogent–ils sur ces archives ? En tout cas, ils les exposent, tels des trophées pris sur les stéréotypes du passé. Ils les dédient à un assemblage d’images hétéroclites et mélangées, mixées au prisme du présent. Ce faisant, ils transforment, paradoxalement, le connu en inconnu. Les artistes baignés dans les anthropologismes dont leurs ancêtres ont fait l’objet, recomposent des puzzles toujours nécessairement incomplets en *miroir* des images du passé. On comprend mieux les préoccupations philosophiques d’un Jean Eboussi Boulaga car il ne s’agit pas de transformer les politiques, les savants et les artistes postcoloniaux – tous trois rapportés à la rationalité propre à l’humanité – en « écho sonore ».



RÉFÉRENCES

BALIBAR, Etienne. **Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique**. Paris : PUF, 2011.

LEIRIS, Michel. **L'Afrique fantôme** (1934). Paris : Tel Gallimard, 1981.

MUDIMBE, Valentin. **L'Odeur du père** : essai sur les limites de la science et de la vie en Afrique noire. Paris : Présence Africaine, 1982.

TONDA, Joseph. L'impossible décolonisation des sciences sociales africaines. **Mouvements**, n°72, 2012.