

NOUVELLES DU SUD

ARTS · LITTÉRATURES · SOCIÉTÉS

LITTÉRATURES & ANTHROPOLOGIE



C.E.R.P.A.N.A.

SILEX
éditions

NOUVELLES DU SUD

ARTS · LITTÉRATURES · SOCIÉTÉS

Revue éditée par les Éditions SILEX
46, rue Barbès, 94200 IVRY - Tél. 46.72.43.39

Numéro Mai - Juin - Juillet

DIRECTION DE PUBLICATION :

Dominique ROCHAY

Paul DAKEYO

COMITÉ DE RÉDACTION :

Jacqueline BARDOLPH

Hédi BOURAOUI

Bernadette CAILLER

Lilyan KESTELOOT

Priska DEGRAS

Isabelle GRATIANT

Kotto ESSOMÉ

Ambroise KOM

Ange-Séverin MALANDA

Alfred MELON-DEGRAS

Jean METELLUS

Ezzedine MESTIRI

Mukala KADIMA NZUJI

Bernard MOURALIS

Thomas MPOYI BUATU

Mwatha MUSANJI NGALASSO

Pius Ngandu NKASHAMA

Cristina SISCAR

Jean-Norbert VIGNONDE

Panafrica en coédition avec NENA
ISBN du numérique : 978-2-37918-225-9

Avec le soutien du CNL



Ouvrage publié avec le concours du Centre National des Lettres.

Nous adressons tous nos remerciements aux collègues qui, conformément aux habitudes du CERPANA, ont bien voulu prendre en notes les débats et la table ronde faisant suite aux interventions des participants.

SOMMAIRE

Présentation du Colloque, Avant-propos	7
Jean Sévry, Montpellier : « <i>Littératures et anthropologies : pourquoi un tel colloque ?</i> »	9
Discussion après cette intervention (notes prises par J. Bardolph)	19
Marc Piault, CNRS, Montpellier : « <i>Traduction, théorie, le style et (c'est) l'homme</i> » (notes prises par R. Richard et J. Sévry)	21
Discussion après cette intervention (notes prises par R. Richard)	23
Pierre Besses, Toulouse Mirail : « <i>Symbolique du nom totémique dans le roman aborigène australien : Coonardoo de K.-S. Pritchard, 1927</i> »	25
Discussion après cette intervention (notes prises par R. Richard)	48
Jacqueline Bardolph, Nice : « <i>Critique littéraire et anthropologie : sur les littératures de l'Est africain</i> »	51
Discussion après cette intervention (notes prises par A. Viola)	61
André Viola, Nice : « <i>Le roman ethnologique anglophone sur l'Afrique</i> »	63
Discussion après cette intervention (notes prises par A. Fuchs et D. Coussy)	76
Tim Mc Loughlin, Harare, Zimbabwe : « <i>Cultural authenticity in black zimbabwean literature in English : a case for metonymy</i> »	79
Discussion après cette intervention (notes prises par A. Fuchs)	91
Anny Claire Jaccard, Yaoundé : « <i>Écrits de femmes et anthropologie</i> »	93
Discussion après cette intervention (notes prises par J. Sévry et J. Fuchs)	112
Anne-Marie Jeay, Montpellier, Sociologie : « <i>Ségou, les murailles de terre de Maryse Condé : lecture anthropologique d'un roman d'aventures</i> »	115

Discussion après cette intervention (notes prises par J. Sévry) et table ronde de conclusion	138
Annexe : statuts du Centre de Recherches et de Documentation sur la littérature anglophone du Zimbabwe, Harare	142

AVANT-PROPOS

Voici donc les Actes du dernier colloque du CERPANA qui s'est tenu à Montpellier les 7 et 8 décembre 1985.

Il nous semble qu'il a été utile, parce qu'il a permis à des spécialistes de diverses disciplines ou universités de se rencontrer et de confronter leurs problématiques. Nous y sommes d'autant plus sensibles que depuis un an, nous avons organisé à l'université un Diplôme d'Études Approfondies interdisciplinaires africaines qui recouvre quatre secteurs de recherche : histoire, géographie, anthropologie, littératures.

Comme le lecteur pourra le constater, les participants à ce colloque « Littératures et Anthropologies » venaient d'horizons très divers. Il a également permis à nos collègues de rencontrer le centre de Vérone, en la personne d'Itala Vivan, ce qui a fourni à notre ami André Viola l'occasion de composer un « limmerick » :

There was a Lady from Verona
Who had travelled all alone
But when she arrived at the Hotel
She found that they had raised Hell
And said she would sleep on her own !

Ce séminaire nous a également permis de renforcer nos relations culturelles avec l'université de Harare, au Zimbabwe (voir le texte joint en annexe).

Le prochain colloque du CERPANA se tiendra à Montpellier en mai 1987. International, il aura pour thème :

Les littératures de l'Afrique australe : les situations et leurs représentations littéraires (Afrique du Sud, Zimbabwe, Botswana, Namibie).

Pour tous renseignements complémentaires, adresser le courrier à : Jean Sévry, CERPANA, UFR2, B.P. 5043, 34032 Montpellier Cedex.

« LITTÉRATURES ET ANTHROPOLOGIES : POURQUOI UN TEL COLLOQUE ? »

Si ce colloque parvenait à nous faire dépasser un certain nombre de querelles inutiles, il me semble qu'il aurait atteint son but. En effet, je crois que de part et d'autre, nous avons encore tendance, consciemment ou non, à nous rejeter mutuellement, à mettre en place des méfiances qui fonctionnent comme autant de défenses. Et si je parle d'anthropologie, moi qui ne suis pas anthropologue, on aura tôt fait de me dire que je ne suis qu'un littéraire. Quant aux critiques littéraires, ils ont souvent la tentation de reprocher aux anthropologues leur méconnaissance des littératures du tiers-monde.

Tout ceci est fort regrettable car, à vrai dire, nous travaillons tous sur le même objet, c'est-à-dire sur des produits de culture qui partagent une histoire commune, qu'il s'agisse de la période pré-coloniale, de la colonisation, ou des lendemains de l'indépendance. Anthropologues et cri-

tiques sont à la recherche d'une même chose, d'une vision globalisante des matériaux sur lesquels ils se penchent. Il me semble que l'on retrouve chez tous un même désir, dont il faudra bien débattre, car il est lourd d'ambiguïtés, de les percevoir en tant que systèmes cohérents, d'une part au niveau des signifiants, des sens apparents ou cachés, mais aussi au niveau des structures formelles, des recherches langagières ou esthétiques. Et il est très difficile, en ce cas, de savoir exactement de quelle cohérence il s'agit, s'il s'agit de celle de l'observé, ou de celle de l'observateur...

J'aimerais maintenant parler très simplement de ce que l'anthropologie a pu m'apporter. Je crois qu'elle a pour nous l'extrême avantage de nous proposer des définitions correctes de la culture. En sortant de l'université, savions-nous vraiment ce que

ce concept pouvait recouvrir ? Je crois que nous avons tous une fâcheuse tendance à estimer que la culture se situait essentiellement dans la littérature. Si l'on se donne une définition correcte, les conséquences en sont incalculables. Alors, la littérature reprend la place qui lui revient. Elle est une production esthétique parmi d'autres, une production idéologique à l'intérieur d'un appareil de productions du même type, lequel à son tour se situe par rapport à un environnement socio-historique. Mais la littérature n'est pas que cela : elle est aussi productrice d'idéologies, créatrice de formes esthétiques, elle met en place de nouveaux canaux de communication, de nouveaux modes de représentations. De sorte qu'à tout prendre, elle met de l'homme là où précédemment il n'y en avait pas, ce que Lukacs appelle les activités d'anthropomorphisation¹. La littérature ne serait rien de plus, rien de moins. Et c'est cette place, cette définition d'un emplacement qui me semblent importants.

L'anthropologie nous apprend aussi que les groupes humains organisent leurs échanges, et structurent leur tissu social autour des grands événements de la vie. L'homme s'exprime par l'ordinaire, il révèle ses profondeurs par toutes ces paroles qui escortent les moments les plus importants de notre existence. Ainsi, lorsque nous naissons, lorsque nous traversons le processus éducatif de notre culture, lorsque nous sommes initiés, quand nous nous marions, en

tombant malades, en devenant fous, en mourant, en portant le deuil de l'autre. Tous ces instants, sources de joies et d'angoisses, sont célébrés par un cortège inlassable de rituels. Ces accompagnateurs nous permettent de manifester collectivement l'allégresse, à moins qu'ils ne nous autorisent, pour reprendre l'expression de Pierre Clastres, à « bercer l'angoisse ». J'ai beaucoup apprécié, pour ma part, les recherches de Jean Cazeneuve² sur une sociologie du rite. La littérature, elle aussi, a ses rituels, à savoir ses traditions d'écriture, ses conventions de récit, ses genres littéraires, ses figures de style, ses formes esthétiques qui ne sont peut-être que des politesses sociales, des conventions culturelles, des moules matriciels.

C'est dire que l'anthropologie nous aide sûrement à mieux percevoir nos avant-textes, ou pré-textes, tout ce qui les entoure et les situe si bien qu'il ne s'agit plus que d'autant de façons de dire. Elle pointe très fortement tout ce que l'activité sociale peut comporter de « faire comme si ». Il y a, chez Marcel Mauss, des pages admirables sur « l'expression obligatoire des sentiments » tout autant que sur la magie, sur la croyance nécessaire en l'illusion. La littérature participe très activement à ces systèmes magiques du faire-semblant. On a trop souvent dit du langage qu'il était fait pour communiquer. On pourrait tout aussi bien démontrer qu'il est fait pour ne pas communiquer, pour narrer à mimots, et pour qu'une communication se cache et se réfugie dans l'ordre

1. In Nicolas Tertulian, *Georges Lukacs*, Paris, Le Sycomore, « arguments critiques », 1980, 295 p.
2. Jean Cazeneuve, *Sociologie du Rite*, Paris, Puf, 1971, 220 p.

apparent d'une écriture, pour qu'elle se mette à l'abri d'un discours qui a grand peine à dissimuler — il dévoile plus qu'il ne voile — une parole sous-jacente. Un mensonge convenu peut aussi accoucher d'un rite (Bruno Bettelheim³). Or, qu'est-ce que la littérature, sinon une jouissance magique, sinon un vaste mensonge, un énorme « faire comme si » ? Et l'écrivain, qu'est-il, sinon un menteur professionnel ? C'est dire que la fiction ne saurait se substituer à la réalité en se contentant de la reproduire. Elle est en fait une représentation plus importante que la réalité même, tant il est vrai que nous vivons plus de représentations que de réalités, d'images de l'objet que d'objets. On peut alors envisager la littérature comme « une autre scène » où l'impossible, le refoulé social pourraient enfin se jouer (Mannoni⁴). Et ce qui est assez plaisant à observer, c'est qu'ici, comme dans bien d'autres secteurs de la vie sociale, non seulement le menteur n'est pas puni, mais encore se voit-il gratifié. Freud l'avait très bien perçu. Je le cite : « *L'artiste, comme le névropathe, s'était retiré loin de la réalité insatisfaisante dans ce monde imaginaire, (...) mais à l'inverse des productions asociales narcissiques du rêve, elles pouvaient compter sur la sympathie des autres hommes, étant*

capables d'éveiller et de satisfaire chez eux les mêmes aspirations du désir. De plus elles se servaient, comme 'prime à la séduction', du plaisir attaché à la perception de la beauté de la forme. »⁵

C'est pourquoi l'artiste est reconnu par et dans cette fonction d'illusionniste agréé. Dès lors, il est gratifié de lectures et de lecteurs : c'est ici que commence notre recherche, que nous assurons un relai de fantasmes qui sont bien les nôtres. Oscar Wilde l'avait ressenti lorsqu'il écrivait : « *Toute forme de critique, de la plus élémentaire à la plus raffinée, n'est jamais qu'une façon de faire de l'autobiographie.* »⁶ Beaucoup d'entre nous ont du mal à le reconnaître. Et il y a tout lieu de considérer, à ce niveau, la littérature comme un vaste exutoire des tensions sociales et culturelles, comme une sorte de carnaval onirique.

Enfin, il me semble que l'anthropologie est là pour nous rappeler, que l'on soit ou non d'obédience marxiste, que si l'homo sapiens est devenu homo symbolicus, ce n'est pas par miracle, mais essentiellement à partir de réponses à des besoins élémentaires, à des pulsions archaïques. De ce point de vue, l'entreprise de Malinowski était salutaire.

Tout part des pieds, ajoute Leroi Gourhan⁷. C'est dire que ce besoin

3. Bruno Bettelheim, *Les Blessures Symboliques*, Paris, Gallimard, collection Tel, 1971, en particulier tout ce qui concerne « le secret des hommes », pp. 148-162.

4. Octave Mannoni, *Clefs pour l'imaginaire, ou l'autre scène*, Paris, Le Seuil, 1969, 322 p.

5. Sigmund Freud, *Ma vie et la psychanalyse*, Paris, Idées Gallimard, 1950, pp. 80 et 81.

6. Dans sa préface à *The Picture of Dorian Gray*.

7. Il s'agit bien sûr de Bronislaw Malinowski, *Une théorie scientifique de la culture*, Paris, Maspero, les textes à l'appui, 1968, 182 p. A. Leroi Gourhan, *Évolution et Technique*, Paris, Albin Michel, 1943 et 1945.

élémentaire est fondateur de culture. Mais l'institution sociale va le canaliser, et le « domestiquer ». Sans se sentir obligé de partager les vues de Freud sur la répression sociale des pulsions, on doit bien admettre qu'elles se font remettre en place par les normes du groupe. Et ce qui me semble fascinant, c'est que ces remises en place sont autant de remises en relation. On peut fantasmer sur un besoin, mais encore faut-il le dire au travers de normes reçues, faute de quoi le message ne sera pas reçu. On peut mentir, mais point trop.

L'écriture est une ruse parmi d'autres : affaire de réception, de reconnaissance par l'autre, c'est-à-dire par nous, les lecteurs. On communique par bienséances.

J'aimerais maintenant aborder un autre point : tout ce qui nous rapproche encore, ce que nous pourrions appeler nos zones de partages. Dans certains cas, la relation entre la littérature et l'anthropologie est de l'ordre du fusionnel. Je n'en citerai que trois exemples parmi beaucoup d'autres. L'exemple d'Amadou Hampaté Bâ me semble typique, puisque nous avons là un écrivain qui est en même temps l'ethnologue des Fulani du Sénégal, ainsi dans *Kaïdara, récit initiatique peul*⁸. Ceci ne l'empêche pas d'être un romancier d'une très grande envergure, ainsi avec son

Étrange destin de Wangrin. Dans le monde occidental, Michel Leiris représente un cas assez analogue, puisqu'il est tour à tour ethnologue des autres dans *La possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens du Gondar*, et ethnologue de soi-même plus que des autres dans son étonnante *Afrique fantôme*⁹. Romancier, il tente de déjouer ce mensonge dont je parlais précédemment, en poussant le risque de l'écriture aussi loin que faire se peut, ainsi dans *De la Littérature considérée comme une tauromachie*, écrite en tête de *L'âge d'homme*¹⁰. Un poète comme Mazisi Kunene me semble constituer un troisième cas de figure. Il travaille à la façon d'un ethnologue, en collectant un matériau inépuisable sur son propre terrain, celui de la culture zoulou. Après quoi il prend sa plume pour célébrer en vernaculaire, puis en Anglais (l'ethnologue, comme l'écrivain, peuvent-ils être autre chose que les traducteurs de leur culture ?) la gloire de son peuple dans d'immenses épopées telles *Emperor Shaka the Great*¹¹. Tout ceci me semble assez évident, j'entends cette collaboration si étroite entre anthropologie et littérature qu'elle peut se nouer au sein d'une même personne. Et le Levi Strauss de *Tristes Tropiques* est un grand styliste. Mais il n'y a pas que ce fusionnel. Il existe aussi entre litté-

8. Amadou Hampaté Bâ et Lilyan Kesteloot, *Kaïdara : récit initiatique peul*, Paris, Armand Colin, classiques africains, 1968, 184 p.

9. Michel Leiris, *La possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar*, Paris, Le Sycamore, 1980, 132 p. et *L'Afrique fantôme*, Paris, Gallimard, 1934, 440 p. ; « De la littérature considérée comme une tauromachie » (25 p.).

10. In *L'âge d'homme*, Paris, Gallimard, 1939 et 1964.

11. Mazisi Kunene, *Emperor Shaka the Great, a Zulu Epic*, London, Heinemann, 1979, 438 p.

rature et anthropologie d'autres analogies frappantes, comme si les uns et les autres empruntaient souvent les mêmes sentiers et parcouraient des itinéraires identiques. La critique occidentale a eu longtemps tendance à accueillir les productions africaines à partir de visées ethnocentriques parfaitement inconscientes. On prend alors plaisir à saluer des écrivains qui ont eu bien de la chance d'avoir pu accéder à nos littératures. En ce cas, on recherche hérédités et héritages. Il est bien vrai que *Les bouts de bois de Dieu* de Sembene Ousmane doivent beaucoup au *Germinal* de Zola. Mais l'Afrique, dans tout ceci ? Lorsque Camara Laye publie *Le regard du Roi*, chacun se plaît à reconnaître dans ce chef-d'œuvre la trace de Kafka. Laye, quant à lui, garde toute sa lucidité d'Africain lorsqu'il réplique : « *Le monde de Kafka n'est pas le mien. Si, comme Kafka et beaucoup d'autres, je crois 'qu'il n'y a rien d'autre qu'un monde spirituel', c'est que ce monde-là est le mien depuis mon enfance, c'est que je n'ai jamais séparé le monde visible de l'invisible* »¹². De la même façon, lorsque chacun se plaît à voir chez Mongo Béti la trace de Voltaire ou de Montesquieu, l'auteur précise bien qu'il fait une utilisation africaine de ces écrivains qu'il admire. La critique semble donc chercher confirmation de sa vision occidentale du monde dans des productions qu'elle s'annexe. Depuis, les choses ont bien changé, et certains critiques afri-

cains ne se sont pas privés, tels E. Ngara¹³, de dénoncer cet euro-centrisme. L'impérialisme peut aussi prendre une forme très intellectuelle... Et il ne fait pas de doute que, trop souvent, les critiques littéraires et les universitaires ont une tendance — inconsciente, ou consciente ? — à vouloir retrouver à tout prix, voire à n'importe quel prix, dans ces littératures en pleine émergence que nous nous efforçons de comprendre, la confirmation de la justesse de leurs conceptions, de leurs représentations de la littérature. Pour y voir plus clair, il faudrait alors se pencher plus sérieusement sur les conditions sociologiques de la production du message romanesque en Afrique. C'est ce que tente de faire B. Mouralis dans *Littérature et Développement*¹⁴. Et si « les modèles de développement » n'étaient pas les mêmes ?

Du côté des anthropologues, il me semble que le mode de raisonnement n'est pas tout à fait identique, qu'il se veut plus prudent, du moins dans l'énonciation de ses principes. Ici, on ne dit plus : ils sont comme nous, c'est comme chez nous, mais plutôt : eux, ce n'est pas comme nous, mais leur terrain nous apporte des matériaux qui peuvent constituer autant de preuves de la justesse de nos théorisations. Avec eux, grâce à eux, mes concepts élaborés en Occident deviennent opératoires. Ceci peut devenir assez inquiétant : c'est trop beau pour être vrai, cette démonstration ! Je garde un souvenir très par-

12. In « Les Nouvelles des Lettres » du 2.1.1955.

13. Emmanuel Ngara, *Stylistic Criticism & the African Novel*, London, Heinemann, 1982, 150 p.

14. Bernard Mouralis, *Littérature et Développement*, Paris, Éditions du Silex, 1984, 572 p.

tagé des recherches de J. Roume-guere Eberhardt à propos des Bantous du sud-est, de son art, par exemple, de glaiser sur la figure, la bonne figure du cercle chez les Vendas. J'éprouve la même gêne en lisant Lucien Sebag¹⁵. Je suis fasciné par la beauté du système d'analyse ; mais aussi je me demande si ce système ne finit pas par dissimuler des contradictions, lesquelles sont nécessaires à la dynamique de toute société. On retrouve le même malaise, je crois, à la lecture de certains ethno-linguistes, ainsi Calame Griaule. Et si les Dogons avaient bon dos ?

Mais en fait, ici, qu'est-ce qui se passe au juste ? Et s'il y avait chez nous tous une nostalgie inavouée d'une société perdue, volontiers idéalisée parce que disparue pour nous, orale, conviviale, très liée au sacré ? Et s'il y avait une tendance à idéaliser le « primitif », à ne vouloir percevoir que de la non-violence là où il y avait en fait un discours sur la violence très organisé ? Samoa n'a pas fini de se contredire, de Margaret Mead à Derek Freeman... Mais il est vrai que les choses ont bien évolué, chez les anthropologues comme chez les littéraires, et que le questionnement se fait de plus en plus fort quant à la validité des systèmes d'analyse.

Reste à savoir quelles utilisations les littéraires font des apports de l'anthropologie. En ce domaine, il y a une forte tendance à ne prendre

dans le vaste champ de l'anthropologie que ce qui arrange, plutôt que ce qui dérange. Je songe en particulier à l'école de pensée qui s'est créée autour de Gilbert Durand. On peut la considérer comme une vaste entreprise de décryptage de l'imaginaire en tant que dynamisme organisateur de représentations. On assiste alors à un énorme, à un inépuisable recensement, dans la foulée de Jung et de Bachelard, d'une sémantique des images. Cet inventaire des archétypes se veut très englobant, très « rapprocheur », si bien que l'on passera volontiers d'une culture à l'autre. Ce qui me gêne encore, c'est qu'en quelque sorte, la démonstration marche trop bien. J'ai peine à admettre, ainsi dans *L'imagination symbolique*, que Freud soit présenté de façon aussi caricaturale, comme si l'imaginaire et ses symboliques n'étaient jamais, chez lui, que de l'ordre du refoulé. Ou encore, que pour le critiquer on se mette à la remorque de Malinowski, sans faire le moindre cas des recherches d'Ortigue, ou de l'ethnopsychiatrie, de Devereux et de Röheim¹⁶. Il n'est pas évident, en termes de génétique de la création artistique, qu'un inconscient collectif puisse fonctionner de façon analogique par rapport à un inconscient individuel. J'ai cru comprendre, à l'époque où je suivais une formation en psycho-sociologie (à l'IFEPP) que l'inconscient d'un groupe ne fonctionnait pas du tout sur le même mode que celui d'une personne, car

15. Lucien Sebag, *L'invention du monde chez les Indiens Pueblos*, Paris, Maspéro, Bibliothèque d'Anthropologie, 1971, 506 p.

16. Georges Devereux, *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Paris, Gallimard, Bibliothèque des Sciences Humaines, 1970, 395 p. ; Géza Röheim, *Psychoanalyse et Anthropologie*, Paris, Gallimard, Connaissance de l'Inconscient, 1967, 602 p.

les activités de transfert et de contre-transfert ne se jouent pas au même niveau. De la même façon, j'ai cru comprendre qu'à l'occasion d'une observation, les grilles dans lesquelles nous tentons d'enfermer l'observé, même si elles sont garanties d'une certaine scientificité, n'en finissent pas moins par constituer, en dernière échéance, autant de leurres, de façons pour l'observateur de se cacher sa peur de soi tout autant que sa peur de l'autre. Et pour en revenir à une anthropologie de l'imaginaire, je me demande si la confrontation systématique des archétypes issus de diverses cultures ne provoque pas à la longue un effet de nivellement, d'aplatissement des différences culturelles plus profondes qu'il n'y paraît. Je redoute un regard terriblement réducteur de spécificités culturelles. Ici, c'est sans doute l'universalité qui a bon dos, car rien ne nous prouve qu'un mythe ait la même fonction d'une société à l'autre, d'un temps à un autre temps. Il est des moments où l'on saisit mieux les colères bien armées d'un Edmund Leach à l'égard des abus du structuralisme, ainsi dans *Critique de l'anthropologie*¹⁷. Or les littéraires sont volontiers fascinés par la beauté troublante de tels systèmes, ainsi ceux proposés par Mircea Eliade. Ceci me remet en tête une réflexion très saine de Freud : il ne faut pas prendre l'échafaudage pour le bâtiment. N'aurions-nous pas tendance à nous laisser séduire par cet écha-

faudage théorique, par un appareillage critique élaboré en Occident, par l'Occident et pour lui, qui se retrouve plaqué contre un bâtiment africain (le texte) qui se voit ainsi bel et bien « encadré » : ça rentre dans notre culture, la politique d'appropriation se poursuit.

Il est également vrai que nous avons tous connu beaucoup d'avatars épistémologiques. En fait, ce qui me semble le plus intéressant (et en cela je rends hommage à Piaget se demandant pourquoi les tests Binet Simon ne marchaient pas bien : ils disaient quelque chose d'autre sur la pensée de l'enfant...), c'est l'instant où notre méthode d'analyse commence à entrer en dysfonction, à tomber enfin un peu en panne. C'est-à-dire quand l'outil se retrouve à son tour remis en cause, quand le matériau se rebiffe et questionne cet outil qui prétend le manipuler. En ce cas, la méthodologie critique retenue est à revoir. Je me souviens, entre autres, des difficultés que nous avons rencontrées lorsque nous avons voulu appliquer l'outil socio-critique à l'œuvre de Chinua Achebe. Il est vrai qu'à cette époque, on connaissait mal Georges Lukacs ; ou plus précisément, nous n'en avions qu'une version de seconde main, et donc, parcellaire¹⁸. Nous voilà très loin des béatitudes archétypales. On retrouve les mêmes hésitations chez des anthropologues comme Godelier, Terray ou Meillassoux¹⁹. On peut encore songer aux avatars de la psychanalyse freudienne, à son auto-

17. Edmund R. Leach, *Critique de l'anthropologie*, Paris, Puf, Collection Sup, 1968, 238 p.

18. A signaler, entre autres : Rainer Rochlitz, *Le jeune Lukacs, théorie de la forme & philosophie de l'histoire*, Paris, Payot, 1983, 380 p. ; Georges Lukacs, *Philosophie de l'Art*, présenté par Rainer Rochlitz, Paris, Klincksieck, Collection L'esprit et les formes, 1981, 262 p.

19. Voir : Maurice Godelier, *Trajets marxistes en anthropologie*, Paris, Maspéro, 2 volumes, 1973, 240 et 306 p. ; Emmanuel Terray, *Le marxisme devant les sociétés « primitives »*, Paris,

critique salutaire, lorsque Mannoni se voit éreinté par Frantz Fanon²⁰. Et dans tous ces cas, une même question centrale émerge, pour les critiques littéraires comme pour les anthropologues : pouvons-nous appliquer à des cultures qui nous sont heureusement étrangères, et qui ont leurs spécificités, des grilles d'analyse qui ont été élaborées dans le giron de la culture occidentale, et qui sont le produit de son histoire ? Mais pour regarder l'autre, que puis-je faire, sinon utiliser mon regard ? De cela, nous avons tous maintenant conscience.

Il y aurait encore beaucoup plus à dire sur nos itinéraires communs. Et l'on peut alors porter un regard amusé sur de vieilles querelles qui ont divisé les anthropologues, à propos de mentalités logiques ou prélogiques, à propos de sociétés froides ou de sociétés chaudes, de sociétés sans état ou avec état, de pouvoir et de stratégies de pouvoirs

(Balandier), de société pré-étatique ou de société étatique (Clastres²¹). Tout ceci me rappelle nos interminables débats sur Africain, pas Africain, authentique, non authentique, dans le texte, pas dans le texte, le texte, l'intertexte, et ses contextes, pour ne rien dire de l'au-delà du texte. Ceci nous renvoie, chez nos collègues anthropologues à : sur le terrain, pas sur le terrain, au-delà du terrain, et en vrac, les oppositions vraiment trop formelles entre oralité et écriture. Viennent enfin, chez nous, les assimilations hâtives entre l'écrivain moderne et le griot de la tradition. Peu à peu, nous nous entourons de confusions étonnantes.

Beaucoup de ces discussions deviennent confuses parce que l'écrivain africain, lui aussi, est un homme de plusieurs cultures. Il peut faire songer à un homme assis sur plusieurs chaises, et qui est beaucoup mieux assis qu'on ne le croit. En

Maspéro, Collection Théorie, 1972, 174 p. ; Claude Meillassoux, *Femmes, greniers et capitaux*, Paris, Maspéro, collection textes à l'appui, 1975, 251 p. ; consulter également : François Pouillon, *Anthropologie économique, courants et problèmes*, Paris, Maspéro, dossiers africains, edit., 1976, 156 p.

20. C'est dans *Peau Noire et Masques Blancs* de Frantz Fanon que l'on trouvera une critique acerbe de l'analyse que proposait O. Mannoni dans *Psychologie de la colonisation* ; lequel n'hésite plus à faire alors son autocritique in « The decolonisation of myself », in *Clefs pour l'Imaginaire* (cf. note n° 4) ; je cite : « Je me demande, en effet maintenant, ce que cela voulait dire, de chercher une explication purement psychologique aux problèmes et aux difficultés nées de la colonisation. Certes, j'avais pris toutes les précautions oratoires nécessaires. Je ne niais pas qu'il y eût quantité d'autres points de vue tout aussi valables, je les énumérais : l'histoire, l'économie, la politique, etc. Ce fut pour moi une surprise, certainement désagréable, mais révélatrice de quelque chose, de me voir de certains côtés attaqué dans mon projet lui-même, comme s'il y avait quelque malhonnêteté à vouloir chercher une explication psychologique aux difficultés de la situation coloniale. » (p. 292). Ce texte m'a toujours semblé fondamental, dans la mesure où il nous en dit long sur la candeur ou la naïveté des chercheurs en sciences humaines, sur la fragilité de nos hypothèses, tout autant que sur l'honnêteté d'Octave Mannoni, ce qui dans ce domaine n'est pas toujours, il s'en faut, le cas. On pourrait aussi glaiser sur la valeur ou la validité de concepts tels que « scientifique », « scientificité », glorieusement inscrits au fronton de nos modalités de recrutement dans l'enseignement supérieur ou la recherche...

21. Pierre Clastres, *La société contre l'État*, Paris, Éditions de Minuit, 1974, en particulier l'admirable chapitre intitulé « L'arc et le panier », pp. 88 à 113.

fait, ces sociétés, même si elles nous sont étrangères, n'en sont pas moins, elles aussi, traversées par des contradictions qui leur impulsent une dynamique. Il en résulte une violence faite à l'histoire, ou au langage. Car il faut en sortir, de ces contradictions. Et le livre peut remplir cet office, comme le fit remarquer Amadou Kourouma en 1970 : « *Ce livre s'adresse à l'Africain. Je l'ai pensé en Malinké et écrit en Français en prenant la liberté que j'estime naturelle avec ma langue classique... Qu'avais-je donc fait ? Simplement donné libre cours à mon tempérament en distordant une langue classique trop rigide pour que ma pensée s'y meuve. J'ai donc traduit le Malinké en Français pour trouver et restituer le rythme africain.* »²².

Ce qui nous rapproche davantage encore, c'est que nous travaillons tous sur des cultures en pleine mutation, c'est-à-dire des sociétés qui s'adaptent, et génèrent de nouvelles formes d'échanges sociaux. Elles « accommodent » dans tous les sens du terme, comme l'on peut dire d'un regard qu'il accomode. A cet égard, la monographie de G. Balandier qui traitait du Malaki, sorte de potlatch africain²³, me semble toujours aussi riche d'enseignements. On y voit un groupe élaborer de nouvelles stratégies pour l'échange de ses richesses matérielles, ce qui lui permet aussi de se confirmer dans ses représentations sociales, par le biais de cet « éconodrame ». Les idéologies sui-

vent une même mouvance d'adaptation aux changements de l'environnement. Et leur organisation est sans cesse remise en cause, comme le fit L.V. Thomas dans *Les idéologies négro-africaines d'aujourd'hui*²⁴.

Nous sommes peut-être, en ce cas, sur un terrain plus solide, dans la mesure où nous ne percevons plus ces sociétés comme des fossiles, mais comme des entités vivantes qui foisonnent de contradictions, et qui en s'adaptant, entendent reprendre une initiative historique, créatrice de comportements nouveaux.

J'ai sans doute trop parlé de ce qui nous rapproche, en négligeant ce qui nous sépare encore. Ce qui nous sépare, ce sont sans doute nos statuts de chercheurs ou d'enseignants, mais aussi la nature de nos disciplines, certaines étant considérées comme plus « scientifiques » que d'autres. On s'en aperçoit fort bien quand on veut mettre en place une véritable interdisciplinarité, ce qui constitue l'un des objectifs de ce colloque. Lorsque nous avons voulu créer à Montpellier un D.E.A. interdisciplinaire, il a fallu lever certaines méfiances ou susceptibilités. C'est que les mandarinats ont la peau dure, si l'on entend par là un art de privilégier son savoir, et d'effectuer une rétention de l'information, en disant que ceci n'est pas dit par un historien, ou par un anthropologue en titre, et que par conséquent... Il me semble qu'il faut prendre ce ris-

22. In « L'Afrique littéraire », avril 1970.

23. Georges Balandier, *Structures sociales traditionnelles et changements économiques*, rééditions Pualet, Paris, mai 1968, 16 p.

24. L.V. Thomas, *Les idéologies négro-africaines d'aujourd'hui*, Paris, Librairie Nizet, sans date, 79 p.

que d'une certaine incompétence, faute de quoi, l'échange ne se fera pas. Bourdieu, Passeron et Chamboredon ont écrit là-dessus de fort belles choses que j'aimerais citer, même si ce texte est un peu long :

« *De même, en France, la division marquée par l'institution et qui établit entre des chercheurs dotés de moyens de recherche et des enseignants liés à des Facultés peu disposés par leur passé et leur organisation à accueillir la recherche, surtout collective, s'est longtemps traduite par la dualité des productions intellectuelles que renforçait parfois la recherche de la dissimulation.* » Et plus loin :

« *Ainsi les oppositions épistémologiques ne prennent tout leur sens que lorsqu'on les rapporte au système de positions et d'oppositions qui s'établissent entre des institutions, des groupes ou des cliques différemment situées dans le champ intellectuel.* »²⁵.

D'autres choses nous séparent encore. C'est que l'écrivain africain est un individu inventeur de culture plus que d'autres, et à sa façon. Créateur de mythes, dans son cas bien particulier, même si sa production relève d'un imaginaire social, elle n'en porte pas moins une marque individuelle très forte. C'est dire qu'elle ne saurait constituer une grammaire pour la vie d'un groupe : le mythe, ici, n'est guère fondateur. Autrement dit, au travers d'un même mot, le mythe, nous ne désignons peut-être pas la même chose. Est-ce que le souci de la jouissance esthéti-

que ne met pas en place des fonctions de communication, des canaux de diffusion qui seraient spécifiques ?

Quoi que nous fassions, nous garderons toujours notre regard. Ce qui est le plus à craindre, ce serait que ce regard se fasse l'illusion d'un partage complet. Ceci me rappelle une histoire de Radcliffe Brown, celle d'un fermier américain qui ne retrouve plus son cheval dans son paddock, comme c'était le cas jusque-là, tous les matins. Pris de court, ne sachant que faire, il se penche, ramasse une touffe d'herbe et se prend à la mâcher en se disant : si je mange comme lui, je retrouverai son mode de pensée, et alors je pourrai le retrouver. C'est ce que Radcliffe Brown appelle le « *If I were a horse argument.* » De ce point de vue, que nous soyons littéraires ou anthropologues, nous sommes voués au même sort, qu'il s'agisse du terrain ou du texte : l'illusion de l'appropriation.

Une des difficultés majeures des sciences humaines, c'est que nous sommes des constructeurs d'objets. Ces objets existent bel et bien dans la réalité, mais ils sont aussi, dès que nous les découvrons, soumis à nos regards. Ils deviennent les objets de nos projections. Et si, en dernière échéance, ils n'existaient plus que par les représentations que nous voulons bien nous en faire ?

Jean Sévry
Université de Montpellier

25. Pierre Bourdieu, Jean-Claude Chamboredon & Jean-Claude Passeron, *Le métier de sociologue*, Paris, Mouton Bordas, vol. 1, 1968, pp. 105-106 et 107.