

Estudios africanos

volumen uno

Hacia el universo negroafricano

antología

de

FABIEN ADONON DJOGBÉNOU



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

México, 2003

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Dr. Juan Ramón de la Fuente
Rector

Lie. Enrique del Val Blanco
Secretario General

Mtro. Hernán Lara Zavala
**Director General de Publicaciones
y Fomento Editorial**

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

Dr. Fernando Pérez Correa
Director

Dra. Angélica Cuéllar Vázquez
Secretaria General

Lic. Alma Iglesias González
Coordinadora de Extensión Universitaria

Lic. Salvador García Romero
Jefe del Departamento de Publicaciones

Estudios africanos

volumen uno

**Hacia el universo
negroafricano**

Antología

Estudios africanos

(con textos en español, francés e inglés)

volumen uno

Hacia el universo negroafricano

volumen dos

Colonización y en busca de Estado, nación y democracia

volumen tres

¿África hoy?

Estudios africanos
volumen uno
Hacia el universo negroafricano

antología
de
FABIEN ADONON DJOGBÉNOU



FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
México, 2003

Cubierta:

Ery Kam'ra

artista plástico y museólogo

D.R. © Universidad Nacional Autónoma de México, 2003

Ciudad Universitaria, c. p. 04510, México, D. F.

ISBN de la obra general: 970-32-0652-2

ISBN del volumen uno: 970-32-0653-0

Edición elaborada bajo el cuidado de

Clara Isabel Martínez Valenzuela

Departamento de Publicaciones

Coordinación de Extensión Universitaria

Facultad de Ciencias Políticas y Sociales

Impreso y hecho en México

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	
<i>Fabien Adonon Djogbénu</i>	9
LA TOTALITÉ HISTORIQUE DE HÉGEL EXCLUT L'AFRIQUE NOIRE	
Théophile Obenga.....	21
LA RUPTURE ÉPISTÉMOLOGIQUE DE CHEIKH ANTA DIOP	
Théophile Obenga.....	35
CRITICAL REVIEW OF THE MOST RECENT THESES ON THE ORIGIN OF HUMANITY	
Cheikh Anta Diop.....	45
LATEST DISCOVERIES ON THE ORIGIN OF EGYPTIAN CIVILIZATION	
Cheikh Anta Diop.....	93
HISTORIOGRAFÍA, SOCIEDADES Y CONCIENCIA HISTÓRICA DE ÁFRICA	
Yoro Fall.....	99
DÉMARGINALISER	
Paulin Hountondji.....	121
LAS RELIGIONES TRADICIONALES AFRICANAS COMO FUENTE DE VALORES DE CIVILIZACIÓN	
A. Hampaté Bá.....	165

INITIATION ET CONNAISSANCE	
Dominique Zahan.....	197
ÉTHIQUE ET VIE SPIRITUELLE	
Dominique Zahan.....	217
ÁFRICA NEGRA EN SU(S) RELIGIÓN(ES)	
Fabien Adonon Djogbénu.....	241
FUENTES BIBLIOGRÁFICAS.....	249
LECTURAS COMPLEMENTARIAS.....	251
ESCRITORES ANTOLOGADOS.....	253

INTRODUCCIÓN

Fabien Adonon Djogbénou

Mitos, distorsiones, prejuicios: he ahí los resultados de la imagen que dejaron del África negra las diversas potencias europeas que la convirtieron -en su tiempo- en un vulgar apéndice de sus respectivas historias.

La visión generalizada de hoy es apenas diferente de aquélla: el continente en descomposición, África a la deriva, el naufragio de África, el continente olvidado, África marginada...

Esta visión es reflejo de los diversos espejos en los que se mira al continente africano; el espejo en el que lo miran los negroafricanos refleja otra imagen: lo que los botánicos consideran como el desarrollo de un injerto que no prende o que evoluciona contrariamente a lo esperado.

En efecto, el principal legado de la colonización europea al África negra se llama Estado: "el Estado moderno". En pocas palabras, la historia del Estado africano heredado de la colonización es la historia de un trasplante; un trasplante que el tejido social negroafricano rechaza silenciosa o estruendosamente, según las circunstancias; un trasplante anacrónico por excelencia, porque representa una realidad a todas luces diferente y opuesta al ser, al estar y al hacer de los diversos pueblos que el Estado pretende aglutinar, homogeneizar, masificar en un nosotros anónimo y siempre mistificador: la nación moderna.

En un primer acercamiento al África negra en el escenario internacional a través de sus Estados, proyectar su organismo continental, sus instituciones regionales y subregionales a partir de la era de las independencias es sacrificar el pasado-presente

de esta parte del mundo en el altar de la inmediatez o de lo coyuntural; productos, ellos, de una amnesia histórica programada, del logos *spermáticos* de los griegos o el reino de lo emocional, de las pasiones, de los sentimientos; es decir, la ausencia de raciocinio, mejor dicho, la disociación de la inteligencia y de la política como bien lo apunta Valéry. Esta opción, la más generalizada, obstaculiza, impide el entendimiento inteligible de los procesos globales de la región.

Estudios africanos intenta efectuar un vaivén continuo entre lo histórico y lo contemporáneo a fin de coadyuvar, en la medida de lo posible, en las rectificaciones necesarias, el deslinde y la desaparición paulatina de las visiones y prejuicios que distorsionan profundamente las causas y efectos de la situación actual del África negra.

Sobra decir que este esfuerzo no supe la consulta obligada y constante de la monumental obra Historia general de África, realizada por la UNESCO en 8 volúmenes de 800 a 1,000 páginas cada uno, iniciada en 1964; obra que contó con 350 investigadores y autores y cuya conclusión, al cabo de 35 años de trabajo continuo, se celebró el 10 de abril de 1999 en la Reunión Internacional de Trípoli.

Estudios africanos, en sus sucesivas apariciones, intercaladas -en su caso- con la elaboración de "cuadernos especiales" sobre temas específicos, pondrá paulatinamente al alcance de los estudiantes y el público deseoso de romper con las barreras de los mitos y la desinformación, estudios inteligibles sobre la evolución interna, interregional e internacional del continente, poniendo mayor énfasis en el África negra.

La presente antología reinicia las reflexiones sobre un primer acercamiento al África negra, empezadas en Iniciación a la otra África. Apuntes y antología, e interrumpidas institucionalmente después de la odisea que resultó ser la publicación y difusión de su primera parte en el Sistema de Universidad Abierta (SUA) de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, en 1990.

Estudios africanos retoma dinámicamente dichas reflexiones y las expone en tres volúmenes: uno, Hacia el universo negroafricano; dos, Colonización y en busca de Estado, nación y democracia; y tres, ¿África hoy?

No es por azar que Georg Wilhelm Friederich Hegel (1770-1831) encabece *Estudios africanos* bajo la contribución sintética de Théophile Obenga, quien ilustra con lujo de precisión una de las fuentes de los mitos que empañan, hasta nuestros días, el acercamiento inteligible a la historia, a los procesos históricos globales de la región. Las citas sistemáticas de *La Raison dans l'Histoire. Introduction á la Philosophie de l'Histoire de Hegel* valía la pena que fueran transcritas en este volumen de *Estudios africanos*, para los primeros contactos con África negra por un lector no prevenido, como sencillo testimonio de la forma en que un gran pensador de los tiempos modernos se basa en especulaciones histórico-filosóficas y en razones climáticas para afirmar que la filosofía, el pensamiento puro y la libertad sólo se encuentran en Occidente, el único continente histórico; y por Occidente entiéndase las zonas templadas del Mediterráneo. La historia universal se concreta, pues, a Roma y Atenas. Estamos en 1822 y para Hegel, nada acontece en el resto del mundo y Egipto no está en África.

Sabemos hoy que existe la ciencia histórica; que la ciencia nace de la ambigüedad, de la duda, y su médula es estarse corrigiendo constantemente; que la ciencia no es tener la sartén por el mango y estar seguros de que siempre es así.

Es evidente que Hegel no hacía ciencia; pensaba etnológica-mente su "en-grupo". El gran Emilio Prados, poeta mexicano-hispano, intuyó en pocas palabras poéticas, hace más de 60 años, esta confusión:

No es lo que está roto, no
el agua que el vaso tiene.

Lo que está roto es el vaso
y el agua al suelo se vierte.

"La rupture épistémologique de Cheikh Anta Diop" nos demuestra que la razón es relativa a cada momento cultural, a pesar de Hegel y de su "historia reflexiva" erudita. Escuchar, leer lo que plantea el otro, debería ser el primer esfuerzo para el conocimiento, en este caso, de los africanos cuyas vivencias producen en sí mismas conceptos o contenidos diversos y hasta opuestos a las reflexiones de los pensadores europeos y similares.

La ruptura epistemológica de Ch. A. Diop se alza con más altura en el nivel de la "historia filosófica", de la filosofía de la historia. Así lo ha entendido Ferrán Iniesta, cuando recalca que el espíritu "racionalista" europeo y sus epígonos parecen ocupar hasta los últimos confines de nuestro mundo; y Ferrán -uno de los fundadores del Centro *d'Estudis Africans* (CEA) de Barcelona, institución prestigiosa dedicada al estudio de África en España- nos invita con insistencia inusual a repensar seriamente otras culturas, otros valores; a abandonar actitudes superficiales, justificadas, en no pocos casos, por las políticas expansionistas y hegemónicas de "Occidente", siempre caldo de cultivo para ideologías de menosprecio, xenófobas, respecto a todo lo que es distinto: "lo otro".

El mismo T. Obenga, autor de "La rupture épistémologique", reitera, en sencillo y profundo homenaje a Ch. A. Diop: "La forme générale de son inquiétude est devenue notre audace". ¡Vaya audacia! y ¡qué efervescencia intelectual! Lea, entre otras obras de T. Obenga: *L'Afrique dans l'antiquité, Egypte pharaonique-Afrique noire* (1973), *Afrique Centrale précoloniale* (1974), *Stèle pour l'avenir* (1978), *Pour une histoire nouvelle* (1980), *Diagnostique d'une mentalité politique* (1998)... y *Cheikh Anta Diop, Volney et le Sphinx* (1996); en suma: la continuidad en la investigación rigurosa y la producción intelectual seria en estas ramas del conocimiento están aseguradas.

Ch. A. Diop elaboró, desde su ruptura epistemológica del conocimiento de África que legó a la propia África y al mundo, una

conciencia histórica a partir del estudio de la historia y las civilizaciones del África negra, desde los orígenes de la humanidad. He ahí lo novedoso: pasar de la etnografía hegeliana a la visión histórica de África, dentro del marco general de la historia universal.

El esquema hegeliano de lectura de la historia humana es ininteligible porque es incapaz de informarnos, es decir, de enseñarnos, sin "prejuicios climáticos", la evolución de los pueblos africanos en el tiempo y el espacio.

No está por demás recordar, con Paulin Hountondji, Alf Schwarz, Stanislás Adotévi, Joseph Ki-Zerbo... y Fabien Adonon en su *Iniciación a la otra África*. Apuntes y antología que, en el movimiento continuo de la historia de las ciencias, las especializaciones territoriales fueron también obras de Europa, comandadas por sus necesidades teóricas y prácticas. El africanismo en sí, como práctica e ideología, es también un invento de Europa en donde muchos investigadores africanos se encierran en las enseñanzas de sus augustos profesores metropolitanos y juegan así, en la ciencia europea, el papel de informador sabio. Trampa temible. El africanismo, mejor dicho, la ideología africanista, *ghetto teórico* de un sinnúmero de intelectuales africanos, sustituyó -entre otras cosas- a la sociología, esa ciencia crítica y "subversiva" por excelencia, por una disciplina descriptiva y apologética llamada etnología. En su libro *Négritude et négrologue*, Stanislás Adotévi nos daba, ya en 1972, la verdadera dimensión de la etnología: aprendemos más sobre la mentalidad y las preocupaciones del etnólogo, que sobre el conocimiento de la sociedad observada. Verdad sobre el primitivo, basta con adentrarnos en la madeja de nuestras instituciones para descifrar el mensaje. El discurso etnológico parece ser ahora el lenguaje insuperable, el lenguaje que atribuye a cada quien su lugar en una fatalidad a largo plazo. Malinowski estaba convencido de la diversidad como garantía de un saber que no fuera "extracientífico"; pero se convirtió en el teórico de la forma más perniciosa de destrucción de las particularidades nacionales: la *indirect rule*.

La ruptura epistemológica de Ch. A. Diop, con la etnografía africanista, tiende a hacer inteligible la vida social africana en su conjunto desde la hominización; dicho de otra manera, considera la comprensión histórica de la vida como parte integrante de la historiografía entendida como ciencia de la historia.

La lectura o relectura del extenso ensayo de Carlos Uscanga "El problema del desarrollo histórico y el África negra" en *Iniciación a la otra África. Apuntes y antología* es refrescante por varias razones: elaborado a finales de los ochentas, dentro del seminario "Estado y construcción nacional en el África negra", insistía ya sobre el rescate académico y político de la memoria colectiva y la conciencia histórica de África como requisito para una interpretación distinta del desarrollo histórico en la región; los lineamientos y proposiciones que esboza Uscanga con miras a un entendimiento complejo pero inteligible de los procesos negro-africanos se sitúan en la ruptura epistemológica que apela a la especificidad del desarrollo histórico. Las preguntas finales, sencillas y significativas que plantea Uscanga representan la puesta en perspectiva de un proyecto académico-político de sociedad que apunta hacia la reinención de los fundamentos de las instituciones que prolongan hoy la agonía sin fin del África negra oficial.

Con "Critical review of the most recent theses on the origin of humanity" y "Latest discoveries on the origin of egyptian civilization", nos encontramos en el centro del debate entre las tesis monocéntricas y policéntricas de los orígenes de la humanidad. Ch. A. Diop publicó, en 1954 (Éditions Présence Africaine), *Nations nègres et culture*, entendiéndose África negra como cuna de la humanidad. Esta misma tesis fue rechazada en 1949 por su jurado doctoral en historia, no por su calidad científica reconocida, sino por el temor a las profundas consecuencias que podría suscitar en el conjunto de las ciencias humanas de la época. El tiempo pasó y los descubrimientos posteriores reforzaron la validez de la tesis de Ch. A. Diop.

En 1964, el paleontólogo Yves Coppens descubrió a Lucy en la glorieta comprendida entre Kenya, Tanzania, Uganda y Etiopía; "Eva genética" de 3 millones 200 mil años de la que muchos antropólogos pensaban que descendemos; pero en diciembre de 1998, Lucy fue desbancada por otra Eva que cuenta con más de 300 millones de años, encontrada, esta vez, en una cueva de Sudáfrica. Eso significa que los estudios científicos que circunscribían la hominización a 120 mil años tendrán que ampliarse. La investigación continúa: la hematología étnica y la antropología molecular siguen arrojando nuevas luces sobre la evolución del debate.

Una aseveración difícil de refutar es la que sostiene que los negroafricanos son profunda e irremediamente religiosos. Quizá porque los mismos principios que rigen el "binomio" vida-muerte, muerte-vida son, por antonomasia, el fundamento de la religiosidad africana. En *Iniciación a la otra África. Apuntes y antología*, hemos mencionado la dificultad con la que tropieza el intento racional de traducir los elementos de un sistema religioso dado, a través de elementos de otro sistema religioso considerado como equivalente; mencionamos también el porque la religión es central en la cultura de la gran mayoría de los negroafricanos.

El Islam, el Cristianismo y la religión tradicional predominante son las tres grandes religiones que profesan y practican los africanos; las dos primeras son generalmente consideradas -entre los negroafricanos- como religiones importadas. Es quizás erróneo decir que el Islam es una religión importada en África, como sí lo es el Cristianismo. ¿Qué religión se profesaba cuando el hoy denominado Sahara era húmedo, verde, fértil y poblado por negros? ¿Cuál era la religión de la hoy llamada Arabia, antes del nacimiento de Mahoma en el año 570 de nuestra era?

Las respuestas a estas preguntas se fundamentan, desde luego, en la historiografía africana como ciencia de la historia; y se encuentran también en las lecturas complementarias que

sugerimos fuera de la bibliografía que conforma la antología propiamente dicha.

Nos limitamos aquí a las religiones tradicionales del África negra que son, por añadidura, religiones no reveladas como lo son el Cristianismo y el Islam.

A. Hampaté Bá y Dominique Zahan nos acercan, en sus respectivos trabajos, al alcance insoslayable de la religión, su presencia permanente y cotidiana en los comportamientos y actos de los africanos. ¿Quién más que A. H. Bâ, gran sacerdote del templo de la cultura, historiador, filósofo, griot y musulmán, para abreviar de la fuente de la religión tradicional africana y sus valores de civilización? No hay aspecto alguno de la cosmología y la cosmogonía del negroafricano en su relación con la naturaleza, la ciencia, lo sagrado, la civilización, la ecología... que A. H. Bâ no haya abordado al estilo del juglar y consumado en su corta y densa contribución "Las religiones tradicionales africanas como fuente de valores de civilización".

Los temas tratados por Dominique Zahan, "Initiation et connaissance" y "Éthique et vie spirituelle", son inseparables de los valores de civilización descritos y analizados por A. H. Bâ: la naturaleza de los negroafricanos en su relación con el mundo, el conocimiento, lo sagrado (no con las formas menores de lo sagrado) y la valoración del ser interior. Zahan, filósofa, etnolingüista y antropóloga, aborda también -con sabiduría- la hermenéutica de la iniciación en sus diversos aspectos, la libertad y la independencia en la dignidad entre los negroafricanos...

En pocas palabras: los valores de civilización cuya fuente es la religión se resumen en la comunocracia, el conocimiento de su mundo y de sí mismo, el dominio y la superación de sí por medio del conocimiento hecho saber.

Sobra decir que la visión del mundo y la relación con el mundo de esta África potencial -más actual de lo que nos imaginamos- son incompatibles entre sí porque aquélla se opone

a los diversos modelos modernizantes que los Estados "urbanos" y patrimoniales, en complicidad suicida, tratan de ofrecer e imponer a sus distintos pueblos.

No se trata aquí de minorías periféricas, víctimas de la visión macroeconómica del Estado periférico que va emergiendo como Estado central periférico. Se trata precisamente de grandes mayorías, de un sinnúmero de pueblos-nación que los "nuevos dioses" y las "nuevas religiones" deciden desaparecer por medio del suicidio, es decir, de la marginación de sí mismos.

El "Démarginaliser", de Paulin Hountondji, es una exigencia de pensamiento autónomo, de análisis más allá de las teorías globalistas excluyentes de los diversos centrismos; nos invita a la reflexión, desde "La logique de l'extraversion", cuyo corolario es la automarginación, hasta la conversión de lo racional en una visión estrecha, reductora y empobrecedora de lo "real". Hountondji insiste sobre la existencia del saber endógeno y los problemas complejos que su identificación y actualización entrañan; insiste en lo indispensable que resulta conocerlo desde adentro, a fin de extraer lo esencial y "purificarlo" separándolo del mito que lo envuelve y reintegrarlo al movimiento de la ciencia viva: reintegrar el saber endógeno a la dinámica de las sociedades negroafricanas. Los límites evidencian nuestra información científica, en la periferia del mercado mundial de los conceptos donde nos encontramos, pero desmarginar nuestras sociedades en su relación con el saber, como en todas sus demás relaciones, es apropiarnos la herencia común, fruto del trabajo de todos - pasado y presente-, para que el margen se convierta en parte integrante de un conjunto plural, en un centro de decisión dentro de otros, un centro de producción "autónomo"... En suma: se trata de reapropiar, con sentido crítico, la herencia cognitiva y práctica; de reinsertar lo "tradicional", es decir, el saber y el savoir faire endógenos, en una tradición viva hacia el porvenir.

Pero, ¿cuándo dejaremos de vernos con ojos prestados, como "indígenas" en el sentido *hountondjiano*, como informadores

sabios, a fin de liberarnos del miedo de ser renovadores y productores de conocimiento, del pánico de ser pensadores?

El historiador, arqueólogo y cartógrafo Yoro Fall, politólogo y comunicador... nos enseña, en "Historiografía, sociedades y conciencia histórica de África", la metodología de la puesta en perspectiva de vetas obligadas de exploración de la historia en las sociedades africanas. En las trampas que encierra la historiografía profundamente difundida sobre África, estas pistas nos hacen reflexionar en la sensibilidad histórica de los pueblos de África y la gran riqueza que conllevan su visión y vivencia de la historia.

Yoro Fall pone de relieve la problemática del horizonte referencial, es decir: las fuentes, las técnicas, los conceptos y la periodización en la historiografía africana, así como el papel del eurocentrismo en dicha historiografía; sintetiza la diferencia entre colonización y conquista, y relativiza atinadamente la colonización europea en África.

El lector de Estudios africanos se preguntará, con razón, por qué no hemos incluido, en los textos que conforman la antología, algún documento referente al tema de la esclavitud. Yoro nos proporciona valiosos elementos de respuesta a esa posible pregunta. Además, la fluctuación de las imprecisiones y distorsiones, así como lo disperso de los innumerables documentos que abordan el tema de la esclavitud nos obligan a la prudencia y a la paciencia. La sensible demora de la salida del quinto volumen de la Historia general de África (UNESCO, 1999), que cubre el periodo de la esclavitud, no sólo se explica por razones técnicas y de financiación. Es de recalcar el desacuerdo irreconciliable de los expertos en torno a la evaluación cuantitativa y cualitativa de la pérdida en seres humanos y sus consecuencias en las sociedades africanas. La discusión se ha empantanado entre la cantidad de 200 millones que aducían unos, y los 15 a 30 millones que argumentaban otros especialistas en la materia. Para salir de la querrela de criterios de escuela y facilitar la edición del quinto volumen, las dos posiciones fueron combinadas. ¡Vaya alquimia!

En todo caso, las investigaciones sobre la trata negrera siguen su curso. Después de la tormentosa reunión de expertos internacionales en Puerto Príncipe (Haití, 1978), hemos de esperar la próxima publicación de los extractos de la monumental y bien documentada investigación del propio Yoro Fall.

La esclavitud y la colonización parecen ser dos eslabones que, aunados a las independencias perniciosas y las ideologías del desarrollo, la democracia y el despegue económico, conforman los tres dobles desafíos que el África Subsahariana tendrá que enfrentar con sentido común, es decir, con base en sus propias culturas y civilizaciones.

LA TOTALITE HISTORIQUE DE HEGEL EXCLUT L'AFRIQUE NOIRE

Théophile Obenga

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) est sans doute le premier penseur, dans les temps modernes, à avoir conçu et interprété l'histoire rationnellement, comme dimension fondamentale de l'existence du Monde. L'histoire pensée à la fois comme mode d'être et comme conscience de ce mode d'être est le fondement même de l'existence: «être» n'est rien d'autre qu'«avoir été».

Dimension temporelle et spatial propre à la vie concrète, l'histoire vécue (histoire-objet) se comprend elle-même comme philosophie (histoire-sujet). Hegel instaure ainsi dans l'homme historique l'homme éternel. Et une histoire rationnelle signifie par conséquent que l'homme réalise le rationnel dans le monde qu'il construit.

Ainsi, pour Hegel, l'histoire est réalité et logos, dans la conscience de soi: l'histoire-réalité (l'histoire vécue, concrète) est l'accomplissement tragique d'un peuple qui cherche son principe, et l'histoire-logos (l'histoire philosophique) est la jouissance de l'Esprit universel, quand il se reconnaît par la réflexion dans le monde, dans les choses, quand il comprend ce qu'il a été.

Le texte célèbre de la leçon d'introduction à la philosophie de l'histoire (octobre 1822) montre clairement, dès le départ, que l'histoire du monde, qu'on la saisisse globalement (les différentes histoires générales des peuples) ou dans chacun de ses aspects (l'art, le droit, la religion, etc.) est la manifestation ou la réalisation progressive de la Raison (Vernunft) de l'Esprit absolu (der absolute Geist):

«Semblable à Mercure, le conducteur des âmes, l'Idée est en vérité ce qui mène les peuples et le monde, et c'est l'Esprit, sa volonté raisonnable et nécessaire, qui a guidé et continue de guider les événements du monde» (G. X. F. Hegel, *La Raison dans l'Histoire. Introduction à la Philosophie de l'Histoire*, trad. Kostas Papaioannou, Paris, Pion, 1965, p. 39. Collection: «Le monde en 10/18»).

Pour Hegel (contre Kant), la valeur de la raison est mesurée par l'expérience affective, concrète, que nous avons de la rationalité. Le vécu est déjà en effet rationnel dans son fond, parce que l'éternité du rationnel n'est pas incompatible avec la contingence, l'expérience vécue. L'éternel n'est plus l'intemporel, l'universel abstrait kantien, mais l'acquis, c'est-à-dire la permanence d'un sens à travers l'histoire.

Le monde empirique (organes institutionnels, la loi, les arts, les coutumes, etc.) est un monde authentique, et l'homme se réalise lui-même à travers de l'histoire, car la signification immanente aux choses elles-mêmes (loi, art, coutumes, ustensiles, etc.) est une signification humaine absolue parce que l'esprit se reconnaît finalement dans son monde, le même monde empirique et authentique.

La totalité historique est donc l'Esprit en son monde. L'Esprit habite le monde, et l'Esprit est tout le réel. La nature que n'a pas elle-même d'histoire, la nature qui est répétition de soi, acquiert cependant sa vérité comme soi sur lequel s'élève l'Esprit. La nature est emportée dans l'histoire par l'Esprit.

Autrement dit, ces figures multiformes que nous nommons les Peuples, ne sont que des formes différentes du rationnel qui est ce qui existe de soi et pour soi, ce d'où provient précisément tout ce qui a une valeur: «Dans l'histoire, elle (la Raison) ne fait que se montrer. L'histoire universelle n'est que la manifestation de cette Raison unique, une des formes dans lesquelles elle se révèle; une copie du modèle originel qui s'exprime dans un

élément particulier, les Peuples» (Hegel, *La Raison dans l'Histoire*, op. cit., p. 49).

C'est donc la connaissance de la réalité historique qui révèle l'homme à lui-même. L'histoire déterminée de la conscience contient de ce fait, dans sa profondeur, l'histoire du monde: «Saisir la raison dans sa détermination, voilà la chose» (Hegel, op. cit., p. 69. Souligné dans le texte).

S'il est vrai que l'histoire universelle se déploie dans le domaine de l'Esprit, il faut comprendre néanmoins que c'est l'Esprit qui est la substance même de l'histoire: le cours de l'évolution de l'Esprit, dans le temps et dans l'espace, telle est fondamentalement l'histoire. C'est donc sur le théâtre de l'histoire universelle que l'Esprit atteint sa réalité la plus concrète, en toute liberté, car l'esprit est pensant et liberté, en son propre élément.

Précisons encore «la totalité historique» comme l'entend Hegel:

L'Esprit du Peuple (Volksgeist) se réalise dans l'histoire comme la représentation, la forme concrète (Gestaltung) que revêt l'esprit (Geist), lequel est l'Esprit absolu, qui n'est autre que l'Esprit divin, puisque Dieu, le Concept (Begriff), est omniprésent. L'Esprit du Monde (Weltgeist) est l'Esprit de l'Univers tel qu'il s'explicite dans la conscience humaine, dans l'esprit particulier de chaque peuple conscient de son rapport avec le Tout qui est sa substance:

L'Esprit particulier d'un peuple peut décliner, disparaître, mais il forme une étape dans la marche générale de l'Esprit du Monde et celui-ci ne peut pas disparaître. L'Esprit d'un Peuple est donc l'Esprit universel dans une figure particulière qui lui est subordonnée, mais qu'il doit revêtir dans la mesure où il existe, car avec l'existence apparaît également la particularité (Hegel, op. cit., p. 82).

Ce passage est fondamental. Un peuple se manifeste dans l'histoire de façon particulière. Cette particularité historique n'est qu'une particularité prise par l'Esprit lui-même. Cette particularité historique d'un Peuple dans le monde est une manifestation de la conscience spécifique que ce peuple a de l'Esprit.

Dès lors, ces choses du Peuple que nous nommons son idée de Dieu, sa religion, son organisation juridique et politique, son éthique, ses arts, etc., sont certes des objets extérieurs qu'un Peuple a eu dans le temps. Mais toutes ces choses sont de nature spirituelle: «Leur seule réalité est l'Esprit, la conscience que l'Esprit a de l'Esprit» (Hegel, op. cit., p. 82).

La totalité historique est par conséquent de nature spirituelle: «Si l'être divin n'était pas l'être de l'homme et de la nature, ce serait un être inexistant» (Hegel, op. cit., p. 82).

Dieu existe dans chaque homme et apparaît dans chaque conscience: «C'est cela l'Esprit du Monde» dont le but est de se connaître en soi et pour soi, de se manifester dans le monde sensible, de produire un monde spirituel, d'accomplir et de réaliser sa vérité, de produire une religion, un État, etc.

La culture (Bildung) procède du mouvement qui est le développement de l'Esprit. La culture exprime ce simple fait: un contenu particulier porte nécessairement le sceau de l'universalité. L'homme cultivé agit selon des points de vue et des buts universels. La culture est la transformation de ce qu'est un peuple en soi en un monde qui est le sien propre: «Alors l'Esprit jouit de lui-même dans cette œuvre qui est son œuvre et dans ce monde qui est son monde» (Hegel, op. cit., p. 89).

Saisir le plus haut concept que l'Esprit a forgé de lui-même, produire la plus haute culture dans l'histoire universelle, sentir la plénitude et la profondeur d'un tel but, cela n'est pas facile ni donné à tous les peuples: il est des peuples qui trouvent leur contentement dans «un monde de moindre envergure».

Mais il reste toujours que l'Esprit réalise son but dans l'histoire:

Le devoir suprême, l'essence de l'Esprit, est de se connaître soi-même et de se réaliser. C'est ce qu'il accomplit dans l'histoire: il se produit sous certaines formes déterminées, et ces formes sont

les peuples historiques. Chacun de ces peuples exprime une étape, désigne une époque de l'histoire universelle (Hegel, op. cit., p. 97).

L'histoire universelle est donc la manifestation du processus divin absolu de l'Esprit dans ses plus hautes figures. L'Esprit parvient à sa vérité et prend conscience de soi dans cette marche graduelle des peuples historiques, avec leur éthique collective, leur art, leur constitution, leur religion, leur science, autant de configurations de cette marche graduelle. L'Esprit du monde franchit ces degrés et ces étapes, en son désir infini et en sa poussée irrésistible.

Et c'est grâce à ces déterminations particulières que l'Esprit universel «s'élève dans l'histoire à une totalité transparente à elle-même et apporte la conclusion» (Hegel, op. cit., p. 98. Souligné dans le texte).

L'Esprit du monde n'a-t-il jamais franchi quelques étapes de progrès et de liberté en Afrique noire? Y a-t-il jamais eu des œuvres de l'Esprit universel en Afrique noire? Les peuples noirs d'Afrique ne sont-ils pas une manifestation particulière de l'Esprit absolu, de la Raison éternelle? La culture africaine noire ne porte-t-elle pas, en sa particularité historique, le sceau de l'universalité? À la totalité finale à laquelle s'élève dans l'histoire l'Esprit universel, l'Afrique noire ne participe-t-elle pas à sa constitution?

C'est le destin; on n'y peut rien changer; l'Universel ne s'est pas réalisé dans les peuples particuliers de l'Afrique noire. Pourquoi?

Certes, l'histoire universelle montre l'Idée de l'Esprit se réalisant comme une suite de figures extérieures particulières. Chaque étape {Stufe} de l'évolution de la conscience de soi de l'Esprit apparaît dans l'histoire comme l'esprit particulier d'un peuple concrètement existant, comme un peuple réel.

En réalité, l'Esprit se développe en se dressant contre sa propre immédiateté, qui est justement la nature. L'Esprit ne doit pas être pensé comme quelque chose d'abstrait: «Dès qu'il entre

dans l'existence, l'Esprit se soumet au mode de la finitude et, par-là même, au mode général de la naturalité» (Hegel, op. cit., p. 217).

La détermination géographique, de lieu et de climat, est essentielle et fondamentale. Il existe par conséquent un lien du principe spirituel (l'Esprit) avec le principe naturel (la Nature). La base géographique est le socle même du développement progressif de l'Esprit.

L'Afrique noire a été exclue de l'Universel, de la totalité historique universelle, parce que, précisément, le fondement géographique fait manifestement défaut:

Le gel qui rassemble les Lapons ou la chaleur torride de l'Afrique sont des forces trop puissantes par rapport à l'homme pour que l'Esprit puisse se mouvoir librement parmi elles et parvienne à la richesse qui est nécessaire à la réalisation d'une forme développée de vie. (...) La zone chaude et la zone froide ne sont donc pas le théâtre de l'histoire universelle (Hegel, op. cit., pp. 220-221).

La zone chaude, la zone froide, la zone tempérée, voilà les déterminations naturelles, géographiques qui favorisent ou non le développement de l'Esprit absolu. Il a manqué à l'Afrique noire de remplir cette condition naturelle élémentaire.

Hegel divise l'Afrique en trois parties: l'Afrique septentrionale qui donne sur la Méditerranée et devrait être rattachée à l'Europe («C'est un pays qui en fait que suivre le destin de tout ce qui arrive de grand ailleurs, sans avoir une figure déterminée qui lui soit propre»); l'Egypte qui tire son existence et sa vie du Nil était destinée à devenir un centre de grande civilisation autonome; l'Afrique proprement dite, repliée sur elle-même, inintéressante du point de vue de sa propre histoire.

L'homme, en Afrique noire, vit «dans un état de barbarie et de sauvagerie qui l'empêche encore de faire partie intégrante de la civilisation» (Hegel, op. cit., p. 247).

L'Egypte (le bassin du Nil) se trouve isolée et détachée du reste de l'Afrique, et l'Afrique noire elle-même des autres parties du monde. Géographiquement, l'Egypte est détachée de l'Afrique proprement dite, c'est-à-dire de l'Afrique noire. Il est dès lors facile de couper culturellement l'Afrique noire du reste du monde: «L'Afrique, aussi loin que remonte l'histoire, est restée fermée, sans lien avec le reste du monde; c'est le pays de l'or, replié sur lui-même, le pays de l'enfance qui au-delà du jour de l'histoire consciente, est ensevelie dans la couleur noire de la nuit» (Hegel, op. cit., p. 247).

Il n'y a donc pas d'histoire proprement dite en Afrique noire. Tout s'y oppose: la nature tropicale, chaude, la constitution géographique d'isolement, le manque d'idéal étatique, l'ignorance d'une objectivité (Dieu, l'éternel, le juste, etc.):

Les Africains, en revanche, ne sont pas encore parvenus à cette reconnaissance de l'universel. Leur nature est le repliement en soi. Ce que nous appelons religion, État, réalité existant en soi et pour soi, valable absolument, tout cela n'existe pas encore pour eux. Les abondantes relations des missionnaires mettent ce fait hors de doute (Hegel, op. cit., p. 250).

En Afrique noire, l'homme est donc dans son immédiateté. Il ne s'oppose pas à la nature. Il se distingue seulement de la nature. Il reste donc dominé par les passions. Au lieu de la production de l'histoire, manifestation progressive de l'Esprit qui a pour base géographique la nature mais qui se dresse néanmoins contre elle pour se réaliser, l'Afrique ne produit qu'une suite «d'accidents, de faits surprenants», sans but:

Ce qui caractérise en effet les Nègres, c'est précisément que leur conscience n'est pas parvenue à la contemplation d'une quelconque objectivité solide, comme par exemple Dieu, la loi, à laquelle puisse adhérer la volonté de l'homme, et par laquelle il puisse parvenir à l'intuition de sa propre essence (Hegel, op. cit., p. 251).

En Afrique règne l'état d'innocence de soi, c'est-à-dire l'unité de l'homme avec Dieu et avec la nature. Or l'homme n'est vraiment homme que lorsqu'il s'est divisé à l'intérieur de lui-même,

que lorsqu'il connaît le bien et le mal: «C'est pourquoi l'état paradisiaque n'est pas un état parfait» (Hegel, op. cit., p. 252).

Par manque de déchirure, c'est-à-dire de distinction entre lui, un individu singulier, et son universalité essentielle, le Noir africain n'est qu'une détermination abstraite, innocente, de l'homme. En conséquence, «l'esprit africain» est bien singulier, étrange: la magie a la place de la religion et de la conscience de l'existence d'un être supérieur, absolu, au-dessus du moi; le fétichisme qui fait que les Africains «élèvent à la dignité de génie toute chose qu'ils imaginent avoir de la puissance sur eux, animaux, arbres, pierres, figurines de bois»; de là dérive le culte des morts, dans lequel les individus se tournent vers les ancêtres défunts comme vers des fétiches, leur font des sacrifices, les évoquent par des incantations; un mépris total pour l'homme qui s'explique par «l'usage de manger de la chair humaine», admis comme «un usage licite et partout répandu»; l'arbitraire et le despotisme dominant.

Au vue de tous ces différents traits qui déterminent «le caractère des Nègres», la conclusion de Hegel est tout prévue: l'Afrique est «un monde anhistorique non-développé, entièrement prisonnier de l'esprit naturel et dont la place se trouve encore au seuil de l'histoire universelle» (Hegel, *La Raison dans l'Histoire*, op. cit., p. 269).

Étant encore au seuil de l'histoire universelle, l'Afrique est donc exclue de l'histoire universelle bien comprise, c'est-à-dire l'histoire générale de l'humanité soit l'histoire substantielle qui permet de saisir l'esprit des nations. L'Afrique n'est donc pas partie intégrante de l'histoire, en tant que nécessité résidant dans le Concept.

Hegel précise que l'Égypte «ne relève pas de l'esprit africain». Cheikh Anta Diop précisera le contraire: l'Égypte appartient au monde négro-africain. Hegel s'appuie sur sa propre spéculation historique-philosophique tandis que Cheikh Anta Diop demeure sur le terrain strict de la science historique qui exige

méthodologie, argumentation critique, contrôle, vérification, réfutation, explication et interprétation en toute objectivité.

Dans le schéma de la lecture de l'évolution historique de l'humanité par Hegel, la conscience de la temporalité est, pour ainsi dire, une donnée «immédiate» de la conscience. C'est la dimension temporelle de l'existence humaine. Hegel en la nie pas expressément aux sociétés noires d'Afrique. Ce niveau est presque sans valeur philosophique pour lui: «La nature organique n'a pas d'histoire».

Vivre dans l'histoire et avoir conscience de vivre dans l'histoire sont deux choses bien distinctes et bien différentes. Avoir conscience de vivre dans l'histoire est, pour Hegel, le privilège propre à l'homme parvenu à la liberté. C'est cela l'historicité, la saisie de la Raison dans sa détermination temporelle et spatiale, dans son évolution historique. L'historicité réconcilie l'historique et le rationnel en présentant l'histoire comme une totalité dont le sens est déchiffrable par la raison.

L'historicité n'est pas reconnue par Hegel aux peuples d'Afrique noire. C'est que chez ces peuples africains particuliers, les choses concrètes, les événements, les productions spirituelles, en permettent pas de saisir, à travers eux, l'Esprit qui dirige la marche rationnelle du Monde, à cause de la «magie», du «fétichisme», des «sacrifices humains», du manque d'État, de la méchanceté du climat, de l'inhospitalité des lieux, des terres et des sols. Tout est trop «puissant», c'est-à-dire non objectivisé dans une séparation entre l'homme, Dieu et la nature.

Ainsi, les progrès de la Raison absolue sont difficilement discernables en Afrique noire, par manque d'États qui représentent justement les degrés différents de la conscience de la liberté dans la marche de l'Esprit, en tant que l'Esprit divin qui marche dans l'Esprit du Monde.

Par conséquent, pour l'Afrique noire, où il n'y a ni progrès ni liberté, il n'y aura qu'une seule manière de connaître ses sociétés:

l'ethnographie, née déjà avec les relations des missionnaires si judicieusement utilisées par Hegel.

De fait, l'ethnographie n'est pas une manière d'écrire l'histoire. L'ethnographie ne relève d'aucune historiographie. Le Larousse le précise fort bien: «Ethnographie: branche des sciences humaines qui a pour objet l'étude descriptive des ethnies».

Aucune des trois formes d'historiographies ou manières d'écrire l'histoire distinguées par Hegel ne convient à l'Afrique noire: l'histoire originale, celle pratiquée par Hérodote, Thucydide, Polybe, César, et dont le contenu est nécessairement limité, tout en se singularisant par la communauté de culture qui existe entre l'écrivain et les actions qu'il raconte; l'histoire réfléchie ou réfléchissante qui transcende l'actualité dans laquelle vit l'historien et qui traite le passé le plus reculé comme actuel en esprit: cette histoire des historiens se fait avec des matériaux historiques, d'où l'importance de la méthodologie et de la critique dans l'élaboration, l'interprétation et l'exposition des faits historiques; l'histoire philosophique qui entend considérer philosophiquement l'histoire universelle en plaçant ainsi dans sa vraie lumière le rapport entre la pensée et le fait historique.

Ethnographes, ethnologues, anthropologues, amateurs ou professionnels, sont tous d'accord, et ils ont bien illustré le dogme hégélien dans leurs cartons structuralistes, fonctionnalistes, diffusionnistes.

Les univers culturels africains ne connaissent pas la notion de progrès (la liberté hégélienne). Vouloir écrire l'histoire de ces sociétés «froides» qui habitent les zones chaudes de l'Afrique où le temps n'est jamais que stationnaire, non cumulatif, etc., est un non-sens historique. Hegel a bien spécifié que ces sociétés africaines étaient anhistoriques.

Il est aussi a-philosophique de faire passer dans le royaume de représentation spirituelle ce qui n'est encore qu'au seuil de la marche historique du monde, guidée par l'esprit, et l'histoire,

particulière ou universelle, il n'y a que celle de l'Esprit, en sa volonté rationnelle et nécessaire, menant les peuples et le monde.

Ainsi, l'Occident savant, obéissant par accoutumance au dogme de Hegel, répété et enseigné à la société, a «inventé» de nouvelles «sciences» pour ces sociétés primitives africaines, non-européennes en général, qui vivent encore dans le règne de la fatalité, et non de l'Esprit, de la Liberté et du Progrès.

- *ethnographie*, simple «description» des ethnies;
- *ethnolinguistique*, étude du langage des peuples sans écriture;
- *ethnohistoire*, étude du passé des sociétés primitives en sem basant surtout sur la tradition orale;
- *ethnophilosophie*, étude des systèmes de pensée (et non de «philosophie» au sens propre du mot) des sociétés sauvages, primitives, non-civilisées («la Raison est hellène...»);
- *ethnomusicologie*, branche de la musicologie qui étudie notamment la musique des sociétés primitives.

Bientôt, sans doute, aurons-nous d'autres séries lexicales non moins comiques: ethnoscience, ethnopsychologie, ethnobiologie, ethnogénétique, ethnomathématiques, etc. Toujours cette suffisance hégélienne qui encombre encore la psyché européenne, dans ses rapports avec l'Autre.

Les conséquences d'une telle présomption sont souvent tragiques, en justifiant la traite négrière, l'esclavage, la colonisation, car à ces peuples noirs d'Afrique manque la conscience historique, comme l'idée judéo-chrétienne de l'être humain.

Hegel a ainsi dominé pendant longtemps la pensée historique en Occident, notamment dans l'approche historique des peuples non-européens.

Même si les peuples du monde souffrent pour produire l'esprit universel, les historiens contemporains ont cependant renoncé à travailler selon le modèle d'intelligibilité conçu par

Hegel, en analysant davantage la complexité de la trame historique elle-même.

Michel Foucault (1926-1984), dont l'œuvre est essentielle dans l'histoire des idées, montre magistralement que l'armature fondamentale de l'histoire, contrairement au schéma idéologique et totalisateur hégélien (et marxiste), n'est plus fournie par la «continuité linéaire». Dans *Histoire de la folie à l'âge classique* (1961), Foucault montre les mutations entre époques historiques distinctes, les espaces de la raison et de la déraison variant selon les clôtures définies par les différentes sociétés. L'archéologie inaugurée par *Les Mots et les Choses* (1966) analyse encore davantage le savoir dans le caractère discontinu de l'histoire:

La culture occidentale peut être répartie en quelques périodes distinctes, séparées par des ruptures, et chaque période est définie par son savoir, caractéristique de sa culture et révélé par une épistème (un langage spécifique). Et les totalités formées par l'Histoire et déposées en elle ne sont que des «totalités partielles, des totalités qui se trouvent limitées de fait, des totalités dont on peut, jusqu'à un certain point, faire bouger les frontières, mais qui ne s'étendront jamais non plus jusqu'à la totalité absolue» (*Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 384. Souligné par nous).

Ainsi, chaque totalité partielle est la mise en jeu systématique du discontinu. Il est aussi difficile de cerner à l'avance l'avenir de l'humanité. Cet avenir, le Devenir, est une singularité plurielle, toujours nouvelle, dans son surgissement presque toujours imprévisible.

D'autre part, le «métier d'historien» s'est élargi considérablement dans ses objets, ses méthodologies, ses interrogations. Le «territoire de l'historien» (Emmanuel Leroy-Ladurie, 1973) est devenu aussi immense que l'homme inépuisable lui-même. Tout est désormais objet privilégié de la connaissance historique: le milieu, les écosystèmes, l'économie, la démographie, les mentalités, les systèmes de codage social

(rêves, imaginaires, représentations, mythes), le corps humain, la maladie, les gestes, le quotidien...

En Afrique noire, Cheikh Anta Diop est le premier Africain à rencontrer le barrage de la philosophie hégélienne de l'histoire, et à le renverser, prouvant ainsi que le privilège propre à l'homme d'avoir conscience de vivre dans l'histoire n'est pas réservé à la seule humanité européenne.

LA RUPTURE EPISTEMOLOGIQUE DE CHEIKH ANTA DIOP

Théophile Obenga

De Cheikh Anta Diop. l'on ne retient trop souvent que les «thèses», c'est-à-dire «l'histoire réfléchie» pour parler comme Hegel. Or toute «histoire réfléchie» (celle des historiens, des chercheurs, des érudits) peut être corrigée, voire remplacée par une autre, les matériaux (sources, documents, archives, traditions, etc.) étant accessibles à tout écrivain qui entreprend de faire de l'histoire.

Cheikh Anta Diop s'est hissé au niveau de l'«histoire philosophique», au niveau de la philosophie de l'histoire. Les «thèses» ne sont que l'organisation «scientifique» d'une problématique, d'une interrogation radicale. Les «ethnographes» n'ont que des affirmations («thèses») dues à des descriptions parfois rapides, souvent superficielles, toujours extérieures des sociétés observées. Aucune interrogation radicale n'est à trouver dans les études ethnographiques. Les plus intéressants parmi les ethnographes dissertent sur «la différence culturelle» ou sur «l'identité culturelle». On ne fait guerre plus.

Tout au contraire, Cheikh Anta Diop entend élaborer une conscience historique à partir de l'étude de l'histoire et des civilisations de l'Afrique noire, depuis les origines de l'humanité. Tel est le problème, tout à fait nouveau: le passage critique de l'ère ethnographique (héritée de Hegel) à la vision historique du passé africain, dans le cadre général de l'histoire universelle. Le discours historique de Cheikh Anta Diop a des enjeux qui sont plutôt la tâche du philosophe que celle de l'historien.

En refusant le schéma hégélien de la lecture de l'histoire humaine, Cheikh Anta Diop s'est par conséquent attelé à élaborer, pour la première fois en Afrique noire, une intelligibilité capable de rendre compte de l'évolution des peuples noirs africains, dans le temps et dans l'espace. À la notion d'«ethnographie» née à la suite des interprétations hégéliennes de l'histoire du monde, Cheikh Anta Diop a opposé d'emblée le concept même de «connaissance historique de l'Afrique», pour aboutir à une conscience historique au sein de l'existence des peuples noirs d'Afrique d'aujourd'hui. Le débat n'est pas tellement entre l'«ethnographie» et l'«histoire», mais bien, à qui sait lire et comprendre Cheikh Anta Diop, entre l'«ethnographie» et une certaine «philosophie de l'histoire».

Ainsi, Cheikh Anta Diop rompt tout d'un coup avec tout l'héritage de Hegel. Une véritable rupture épistémologique et philosophique. Un ordre nouveau est né dans la compréhension du fait culturel et historique africain. Les différents peuples africains sont des peuples «historiques» avec leur État (Égypte, Nubie, Ghana, Mali, Zimbabwe, Kongo, Bénin, etc.), leur esprit, leur art, leur religion, leur science. Mieux, ces différents peuples «historiques» africains s'accomplissent en réalité comme des facteurs substantiels de l'«unité culturelle» africaine, soit la nécessité interne des civilisations africaines elles-mêmes.

Lorsque Cheikh Anta Diop assigne à son effort historique et philosophique de connaissance et d'interprétation du passé africain le but suivant: «la réconciliation de l'Africain avec son histoire», il faut nécessairement comprendre que les hommes font l'histoire et que celle-ci est source de toute historicité, c'est-à-dire de volonté créatrice, de liberté transcendante.

Jamais l'ethnographie ne montre la possibilité, voire la nécessité, d'un dépassement du réel pour les «ethnies» décrites. L'ethnographie n'établit aucune nécessité historique.

Si Cheikh Anta Diop s'intéresse tant aux «genèses», «aux origines», «aux émergences premières» des civilisations africaines, c'est que les premières origines sont la vérité et

qu'elles sont une puissance exceptionnelle pour faire se remémorer le passé temporel tout entier, d'un seul tenant, établissant ainsi une certaine logique historique dans les évolutions et les développements ultérieurs qui tiennent cependant des émergences primordiales. L'ethnographie n'est pas une «recherche» de la vérité, surtout pas l'ethnographie africaniste. Elle décrit sans vraiment réfléchir, à cause de sa méthode «instantanée».

A y regarder de plus près, l'ethnographie, qui n'est que «descriptive» ont coups de «questionnaires» et de schéma préétablis, restreint assez singulièrement l'usage de la raison. En revanche, l'ouvre de Cheikh Anta Diop (les préfaces et les introductions notamment) est, avant l'exposition et la démonstration historique elles-mêmes, un traité de méthode. En effet, Cheikh Anta Diop, en installant la raison historique en Afrique, montre du coup les limites de l'ethnographie coloniale et postcoloniale. L'ethnographie africaniste est désormais en crise. Et Cheikh Anta Diop de poser vraiment à neuf la question de l'histoire africaine dans la temporalité même de l'histoire de toute l'humanité. L'on comprend pourquoi l'histoire est une science (une étude) fondamentale, chez lui. Au refus ethnographique de thématisation du passé africain, Cheikh Anta Diop emprunte au contraire «/a route sûre de la science» (E. Kant, Préface à la 2ème édition de la Critique de la Raison Pure, 1787).

Cette route royale, le jeune chercheur africain se l'est créée lui-même, dans les années 50, au milieu de tant d'obstacles et de préjugés ethnographiques. Avec Cheikh Anta Diop le traitement du passé africain est entré dans la voie sûre de la science. Les simples tâtonnements de l'ethnographie sont «dépassés». Les africanistes vont s'engager, bien malgré eux, sur la voie certaine de la science historique, après que Cheikh Anta Diop ait découvert et inventé, dans une sorte d'éblouissement soudain, toutes les problématiques de l'histoire africaine: antériorité des civilisations nègres, Egypte pharaonique nègre, unité culturelle négro-africaine, contribution des Afriques passées au développement scientifique, c'est que les premières origines sont

Culturel et philosophique de l'humanité, conscience historique si nécessaire pour l'intégration contemporaine du continent africain qui doit quitter, par le travail et dans la solidarité de destin, sa grande fragilité actuelle, etc.

L'enquête (l'interrogation) de Cheikh Anta Diop sur l'histoire africaine, depuis les temps les plus reculés, substitue un ordre de pensée tout à fait nouveau au schéma ethnographique issu de Hegel. Les travaux historiques généraux ont pris une haute place en Afrique grâce à Cheikh Anta Diop qui a constitué, le premier, la grille définitive de l'intelligibilité de l'histoire africaine. Le mouvement d'ensemble de sa pensée, l'ossature même de son œuvre, son jaillissement global, c'est cela qui importe, plus que tel ou tel «détail» factuel. L'investigation des «faits» est presque sans limite.

C'est la détermination de penser qui est essentielle. L'ethnographie a, elle, une «pensée empêchée», caractérisée par une absence de la vie, de l'histoire et du temps.*

Et de fait, l'ethnographie se complait dans la collecte sans fin et sans but des faits bruts, sans que cela puisse ouvrir un champ d'accomplissement pour la créativité et la liberté de l'homme.

La rupture de Cheikh Anta Diop avec l'ankylose et l'indétermination des études ethnographiques africanistes réside en ceci qu'il entend éclairer «historiquement» la vie sociale africaine dans son ensemble, depuis les débuts des temps. Elucider la compréhension historique de la vie fait partie de l'historiographie en tant que science de l'histoire. Détecter la provenance de l'Afrique actuelle à partir d'un enracinement originel dans la temporalité (son être, son passé), revient à penser que l'Afrique a une histoire avec un devenir.

* Merab Mamardachvili, *La pensée empêchée*. Entretiens avec Annie Epelboin, la Tour d'Aiguës, Editions de l'Aube, 1991. Philosophe géorgien, Merab Mamardachvili, né en 1930, mort en 1990, a développé sa pensée à l'ombre du système totalitaire.

Martin Heidegger (1889-1976) ne peut être écouté lorsqu'il éclaire, de façon impressionnante, que les études historiques sont issues (et tiennent) de l'historialité du Dasein comme être-au-monde. En ce cas, «ce qui a une «histoire» peut du même coup en faire une». (M. Heidegger, *Etre et Temps*, traduit de l'allemand par François Vezin, Paris, Gallimard, 1986. p. 443).

L'histoire est ainsi le tout de l'étant qui change «dans le temps» et cela, à la différence de la nature qui se meut également «dans le temps», pour désigner «les transformations et les destinées des hommes, des groupes humains et leur civilisation» (M. Heidegger op. cit.).

Vivant dans le temps, les peuples africains ont donc une histoire, c'est-à-dire l'aventure spécifique de leur être-au-monde qui s'est «passée» et qui s'est, en même temps, transmise (en tant que mémoire collective, tradition) et qui se poursuit toujours, encore maintenant. L'homme se rapporte par conséquent à toutes les dimensions de la conscience historique comme «sujet» des événements, comme «sujet» d'histoire.

Longtemps, l'ethnographie a refusé aux peuples africains leur rapport à leur propre histoire comme signification existentielle de leur vécu, «maintenant». L'ethnographie n'a jamais établi une «chaîne causale» en Afrique, c'est-à-dire une trame historique qui lie le passé au présent et le présent au futur. L'Afrique n'avait pas d'histoire, parce qu'elle n'a pas de «passé». C'est un monde qui n'est pas dans le temps. Un monde atemporel. C'est véritablement Cheikh Anta Diop qui a donné à l'Afrique noire son caractère de «passé» et d'histoire. L'Afrique noire n'est pas un monde intemporel ni atemporel. Les peuples de cette partie du monde existent et vivent temporellement, de façon originale, depuis l'aube des temps, en passant et en advenant «dans le temps». Assumer toute cette longue histoire, c'est en fait assumer le même, en découvrant être un horizon nouveau de travail et de liberté. Le retour sur même n'est pas un repli de soi sur soi. Les possibilités héritées du passé peuvent permettre de meilleurs

choix aujourd'hui. C'est là précisément qu'est l'«histoire» dans le combat qui libère toute la puissance du destin commun partagé par tout un peuple.

On peut résumer tout ceci dans un tableau comparatif qui met aisément en relief la grande différence, irréconciliable, entre l'ethnographie africaniste et les concepts fondamentaux de l'histoire profonde, tels qu'ils apparaissent dans l'historiographie cheikhantannée:

Approche africaniste du passé	Ruptre épistémologique de Cheikh Diop
1. Chronique historique: simple relevé de faits passés, sans critique, sans thématization des données recueillies, comptes d'épiciers aux dates sèches.	1. Recherche d'un récit authentique-ment historique, en mettant en relief les relations de causalité entre les faits rapportés.
2. En conséquence, refus d'intelligibilité, de compréhension de la société africaine. Éparpillement des contenus, avec toutes les monographies ethnographiques: autant de «tribus» africaines, autant de «spécialistes» (des curieux); travail de l'ethnographe.	2. En conséquence, recherche de la «clef» qui ouvre à une véritable résurrection de la vie intégrale du passé africain; souci humain, intellectuel, scientifique et philosophique de concevoir l'histoire africaine comme une totalité générale et collective; concept d'unité culturelle de l'Afrique noire; travail de l'historien.
3. Incapacité méthodologique d'aller au-delà de la "période coloniale", le reste relevant des «siècles obscurs» (qui sont pourtant les siècles les plus glorieux du passé africain). Aucune préoccupation pour raccorder l'histoire actuelle de l'Afrique à un passé lointain quelconque. Ainsi tout est attribué à des agents civilisateurs étrangers: Sumériens, Asiatiques, Carthaginois, etc. et autres «Blanes mythiques», auteurs des bronzes du Bénin, des constructions cyclopéennes de Zimbabwe, etc.	3. Effort de critique historique et de périodisation de l'histoire africaine, au-delà de l'ère coloniale; création du concept d'"Afrique noire pré coloniale», pour indiquer que le passé de l'Afrique remonte bien au-delà de la période coloniale; l'histoire africaine ne doit pas rester en l'air, telle une ébauche avortée: des «Antiquités» africaines existent; profondeur de la dimension temporelle des civilisations africaines.

Approche africaniste du passé (continuation)	Ruptre épistémologique de Cheikh Diop
---	--

4. Aucun souci de retrouver la continuité des temps historiques africains: l'ethnographe africaniste ne se préoccupe pas de «raison historique» en Afrique noire, obéissant en cela, même inconsciemment, au schéma hégélien; le monde africain est un monde a-temporel, encore dans l'enfance de l'humanité, au seuil de l'histoire du monde.	4. Défossilisation de l'histoire africaine comprimée dans les documents: «le faire pratiquement sans solution de continuité» pour de longues périodes de temps (la longue durée du passé africain); le temps, armature fondamentale de l'histoire africaine, comme de toute histoire humaine.
5. Aucune explication historique n'est proposée. Extrême monotonie des «études» ethnographiques. Même les illustrations doivent relever nécessairement de l'exotique. Les titres sont également très révélateurs de la psychologie profonde de l'ethnographe ou de l'ethnologue: «Afrique fantôme», «peuples nus», «peuples non-civilisés et nous», «Rois ivres», etc.	5. Tentative de compréhension scientifique de tous les faits historiques non expliqués jusqu'ici. Elargissement de ce fait, du champ historiographique. De nouveaux objets historiques apparaissent: migrations primaires des peuples; niveaux culturels, scientifiques et intellectuels; systèmes graphiques africains, etc. Naissance de la linguistique comparée, en tant qu'indication historique. Choix minutieux des titres et des illustrations, dans un but de signification et de valeurs historiques.
6. Travail ethnographique «de terrain», mais sans but précis, sans intention humaine, sans suggestions possibles, sans angoisse (juste des «travaux universitaires»). Le problème ontologique n'a jamais alerté aucun ethnographe en Afrique noire, être Marcel Griaule seul, et Léo Frobenius malgré ses hypothèses peu contrôlées au plan proprement historique.	6. Affirmation de la restauration de la conscience historique africaine, et cela ne fut pas sans exigence intellectuelle, morale, scientifique (méthodologique). La remémoration de l'histoire et de l'histoire culturelle africaines est liée, chez Cheikh Anta Diop, à un vaste problème de construction de vérité, même dans une «science» très délicate comme l'Histoire.
7. Les cartons ethnographiques ne confèrent pas aux «ethnies concernées» la conscience de vivre dans l'histoire: «La nature organique n'a pas d'histoire» (Hegel). L'Afrique, engluée	7. La conscience historique des peuples africains leur fait retrouver leur place dans la conscience historique de l'humanité. L'histoire africaine existe: elle n'est pas en marge de celle de l'humanité entière.

Approche africaniste du passé

Ruptre épistémologique
de Cheikh Diop

(continuation)

dans la Nature, n'est jamais qu'-«objet» d'histoire. Aucun ethnographe n'a établi des liens de parenté culturelle par exemple entre les peuples du Mali et ceux du Kenya, entre ceux du Gabon et du Malawi, entre ceux de l'Afrique centrale et de l'Afrique de l'ouest. Tout est éparé.	L'Afrique est «sujet» d'histoire humaine, comme n'importe quelle autre partie de l'humanité. La conscience d'unité culturelle développe la conscience historique. L'éparé est réuni, dans la diversité et l'unité culturelle profonde, dès les origines.
8. Impossibilité radicale pour toute la «science» ethnographique de concevoir un apport quelconque de l'Afrique au développement de l'humanité, dans le passé.	8. Sujet d'histoire, l'Afrique a contribué au progrès culturel, scientifique et philosophique de l'humanité. L'Afrique n'est pas un «échec» dans l'histoire universelle. L'Afrique contemporaine doit pouvoir agir pour mettre à profit les acquis positifs de l'Humanité.
9. Les études ethnographiques ou ethnohistoriques n'ont aucun souci de la condition humaine, en Afrique, et pour l'humanité. L'histoire comme force vitale pour les peuples est un non-sens.	9. L'histoire africaine prend toute sa signification, toute sa valeur, dans le contexte général et global de l'histoire humaine. Chez Cheikh Anta Diop, tous les efforts d'analyse et de synthèse historiques n'ont qu'un immense objectif final: essayer de répondre à la question fondamentale du sens de l'être et de notre existence humaine, dans le temps qui a été, qui est et qui sera.
10. Aucune perspective d'avenir dans les «études» d'ethnographie africaine. La connaissance correcte du passé africain n'est pas un droit pour les Africains, encore moins pour la mémoire collective de l'humanité.	10. L'œuvre de Cheikh Anta Diop ouvre à l'Afrique les perspectives les plus modernes: lutte contre la barbarie (l'ordre séthien), triomphe de la civilisation (l'ordre osirien).

Ces «catégories» fondamentales, mises au point par Cheikh Anta Diop pour servir à la connaissance scientifique de l'histoire africaine, sont la source énergétique même de ses «thèses» celles-ci constituent l'histoire réfléchie, et celles-là l'histoire philosophique, pour reprendre les expressions de Hegel.

Les ethnographes et les ethno-historiens africanistes ont surtout «attaqué» Cheikh Anta Diop au niveau de l'histoire réfléchie, et non au niveau du discours historique propre qu'aucun africaniste n'a jamais tenté d'élaborer.

Avant d'exposer comment l'historiographie africaine est née de nos jours avec Cheikh Anta Diop, il est requis de rendre compte de cet autre obstacle rencontré sur le chemin et qui a pour nom «la race nègre», classée également par Gobineau au plus bas échelon de l'humanité.

CRITICAL REVIEW OF THE MOST RECENT THESES ON THE ORIGIN OF HUMANITY

Cheikh Anta Diop

The monogenetic and african origin of humanity is becoming, every day, a more tangible fact. What then remains to be done with ideology? Faced with scientific progress, the ideologists, instead of abandoning lost ground and indefensible positions, contrive to recast their conceptual apparatuses. This is the current practice. In so doing they think that they will be able to integrate all of the known facts without having to renounce the sacred ideas that are so dear to them. For some ideologists, this would amount to committing moral suicide.

Thus, timidly, the tendency now emerging is the one holding that the monogenetic, african origin of humanity stops at the Homo erectus stage. And that the "sapientization" of this african Homo erectus was brought about at the level of each continent, but in a Paleolithic environment and under conditions of "cultural" adaptation that safeguard the necessary specificity, and thus the desirable hierarchy, of the races, which hyperfine sociobiological studies ought to demonstrate.

What we are briefly evoking here are the infinitely varied nuances of this position in order to show that the ideologists have not reached the end of their martyrdom, because logical coherence remains with science.

Let us recall, for history's sake, that this malaise was already present in the previous generation of eminent anthropologists, at a time when the methods of absolute chronology had not yet cast a

singular light on the prehistorical archaeology of each continent, what was then known was still quite disturbing.

The first *Homo sapiens* who inhabited Europe was unquestionably a migrant Negroid who came from outside, about 40,000 years ago,¹ as Rene Verneaux² has demonstrated. The first "White", the Cro-Magnon Man, appeared in the same region 20,000 years later. Who was the ancestor of Cro-Magnon, if he did not derive from the Negroid through mutation? For neither the Cro-Magnon nor the Negroid descended from Neanderthal Man who preceded them and who lived 80,000 years ago, during the Wurmian period.

Thus there was born, out of necessity, the theory of the existence of pre-Sapiens Sapiens, corroborated by the discovery of three fossils, the principal one of which as a scientific hoax deliberately fabricated to supply ideology with the pertinent facts that it had lacked. This was the all too famous Piltdown Man that was discovered -in reality fabricated- in 1912 by British geologist Charles Dawson.³ Upon reflection, it was wrong that until now this talented forger, a true scholar, was allowed to pass as a "practical joker" who had no intention other than to mislead the specialists, whether for fun or for revenge. His aim was quite different, and for fifty years, scholars of good faith such as Henri-Victor Vallois, while formulating some reservations, adhered to the pre-Sapiens theory, because it was so greatly needed by cultural and political Europe. Thus Vallois wrote:

The documentation on Piltdown Man is unfortunately incomplete. Its extremely difficult interpretation is still doubtful on some essential points. However, one cannot ignore the fact that this discovery is extremely important and most enlightening,

¹ Hallam L. Movius, Jr. (Peabody Museum, Harvard University, Cambridge, Massachusetts), "Radiocarbon Dating of the Upper Paleolithic Sequence at the Abri Pataud (Les Eyzies, Dordogne, France)", in *L'origine de l'homme moderne*, Paris Symposium, 1969 (Paris: UNESCO, 1972), pp. 253ff.

² Rene Verneaux, *Les origines de l'humanite* (Paris: F, Riedder & Cie., 1926).

³ The "Piltdown fossil" was discovered in 1912 by the British geologist Charles Dawson and principally studied by Smith Woodward, Elliot Smith, A. Keith, and other scholars.

especially now that we know that the jawbone belongs to the same skull. This discovery tells of the existence of a man whose skull more closely resembles that of *Homo sapiens* and thereby comes more directly from this *Homo sapiens* than from Neanderthal Man. His existence, though dated at a period less ancient than previously thought, is nevertheless from the Lower Pleistocene period. The origins of our direct ancestors should therefore go back to the very remote past. Up to now, a certain number of discoveries without geological support, and consequently with no demonstrative value, have been marshaled in support, and consequently with no demonstrative value, have been marshaled in support of this hypothesis. The Piltdown skull, for the first time, provides us with a well-observed fact whose significance is clear and precise, in spite of the uncertainties that still linger about its age.⁴

Thus, even a scholar of the caliber of Vallois believed that the simian jawbone of Piltdown and the skull belonged to the same individual. Moreover, he emphasized the geological guarantees surrounding the discovery of this fossil; which had been buried by the learned forger 1.5 meters under the gravel of the Ouse River in Sussex. It was not until 1954 that another British scientist of good faith, Kenneth P. Oakley, working at the British Museum, had the idea of measuring the quantity of fluorine contained in the two pieces in order to deduce the difference in the amount. The results showed with certainty that the specimen was a fake, that the jaw and skull did not belong to the same individual, because they did not contain the same amount of fluorine.⁵ Oakley thus put an end to the bitter debate that had lasted for nearly fifty years over the authenticity of Pitdown Man. By the same token, he dealt -it is important to underscore this- the final blow to the theory of pre-Sapiens. Furthermore, this theory had relied on pieces of two faceless skulls -Swanscombe Man (1935-36) and Fontchevade Man (1947)-specimens so unsatisfactory, as one can tell from the statement by

⁴ Marcellin Boule and Henri V. Vallois, *Les Hommes fossiles* (Paris: Masson et Cie., 1952), fourth edition, p. 193.

⁵ Contrary to Vallois's conclusion, although quoting the same authors as we: Oakle and Hoskins (Vallois, *op. cit.*, pp. 182, 183, 191).

Vallois quoted above, that these scholars had pinned all their hopes on Piltdown Man, the only piece in the series that apparently was convincing for the following reasons: It had a complete face; the high forehead typical of Homo sapiens, without the slightest trait of the supraorbital torus so characteristic of Neanderthal Man; it was more evolved than the latter, and it was indigenous to Europe, a true ancestor of Homo europus. It was also of a totally different extraction from the Negroid Homo sapiens, wherever it came from. So, this one (the Piltdown Man) turned out to be a fake.⁶

The x-ray spectrometer has confirmed the hoax of Pitdown by showing evidence of traces of chromium salt that is used when applying patina to bones.⁷ The facts are even more ludicrous when one knows that several identical morphological traits were established among the fossils of Piltdown Man, Fontéchevade Man, and Swanscombe Man:

Resemblances with the skull of Piltdown, demonstrated by A. Keith appear, on the contrary, to have to be retained. The english author, had concluded from them that Swanscombe Man was a descendant of Piltdown Man, more evolved toward Homo sapiens. This hypothesis is incorrect, because we now know that Swanscombe man is older. Kinship between the two is nonetheless evident.⁸

Concerning the fossil of Fontechevade Man, the same authors -Boule and Vallois- write:

The foreheads of Fontechevade men were like those of modern man and were totally different from that of Neanderthal Man. Here again there is a marked resemblance with Piltdown Man, because the piece of forehead corresponding to the second find at this site is also lacking a protuberance, and its profile is almost

⁶ Kenneth P. Oakley, "Analytic Methods of Dating Bones", Report of the British Association for the Advancement of Science, meeting at Oxford, 1954.

⁷ J. S. Weiner, *The Piltdown Forgery* (Oxford, England: Oxford University Press, 1955).

⁸ Boule and Vallois, *op. cit.*, p. 196.

exactly congruent with that of the Fontchevade piece.⁹

In reality the "modern" characteristics of this fossil were merely imagined by these scholars, rather than being genuine morphological traits, as pointed out by Bernard Vandermeersch:

The piece discovered in the cave of Fontchevade in Charente is represented by one part of the cranial arch the morphology of which, according to Vallois, is more modern than that of contemporaneous fossils, particularly in the area of the forehead. Unfortunately it is very incomplete and does not have a characteristic structure. The "modern" characteristics set forth are not the result then of direct observations, but are inferred from the proposed reconstruction and have often been contested.¹⁰

If *Homo sapiens* were indigenous to Europe, it should be possible to follow his evolution from his alleged ancestors of the interglacial Mindel-Riss period, who are supposed to have lived 350,000 years ago, to his descendant, the Cro-Magnon of the Solutrean period, who lived 20,000 years ago. However, the paleontological gap between the two has in no way been filled to this day.

So the "*pre-Sapiens*" disappeared for 350,000 years without leaving any descendants, and one has to wait until the beginning of the Wurm glacial period, around 80,000 years ago, to see the emergence of Neanderthal, who then suddenly disappears around 40,000 years ago as well, without leaving any descendants either, at the same time that *Homo sapiens*, namely the Grimaldi Negroid, enters Europe, 20,000 years before the appearance (probably by mutation of the Negroid) of the first traces of Cro-Magnon, the ancestor of the present-day European.

The fossil found by Henri de Lumeley and named Tautavel Man brought no new element to the *pre-Sapiens* thesis. This fossil was dated using the amino acid method (Jeffrey Bada) and the

⁹ Ibid., pp. 198-99.

¹⁰ La Recherche, no. 91, 1978, p. 695.

uranium method (K. Furekian).¹¹ The deposits of the Tayacian and the Acheulean industries containing these fossils were said to be between 320,000 (G layer) and 220,000 (F layer) years old.¹²

This Tautavel Man, as his inventor seemed to think, was an intermediary between *Homo erectus* (Pithecanthropus) and Neanderthal Man. He had a prominent supraorbital protuberance, so characteristic of Neanderthal, with a cranial capacity inferior to that of the latter.

There is another fact that deserves to be pointed out: the industries associated with "*pre-Sapiens*" are characteristic of *Homo erectus*. And, by supreme contradiction, these industries are more primitive than those of the Neanderthal Man, the Mousterian. Indeed we are beginning to see that Tautavel Man is associated with both Tayacian industry and that of the Middle Acheulean; similarly, Fontchevade industry is Tayacian, and that of Swanscombe, Acheulean.

So many facts often left in the dark have led paleontologists like Vandermeersch to reject the thesis of *pre-Sapiens*.

¹¹ "Datations absolues et analyses isotopiques en prehistoire. Methodes et limites", printed in IX^e Congrès UISPP, Symposium I, Nice: 1976, published by the CNRS, edited by J. Labeyrie and C. Lalou. See pp. 46ff.

¹² IX^e Congrès UISPP, guide book for tour A5 Pyrenees-Nice, 1976, pp. 72ff. Since then, this fossil has been given an older age, estimated at 500,000 years old, which does not change anything. Dating by gamma rays, according to the new method of Yuji Yokoyama and Huu-Van Nguyen, provides nothing new, and merely allows us to assume that the age is greater than 200,000 years (Le Monde, April 25, 1981, p. 16).

Likewise, there are too many uncertainties about the fossil recently discovered at Petralona, in Greece. Even if it were a true *erectus*, dated 700,000 years old, this would make no change in the African data which are much older. There has been no radiometric dating. The skull picked up by peasants was not found in situ. The age of the teeth, alone, might warrant assigning it a putative age of 700,000 years. Yet these teeth, picked up separately from the fossil, might be those of a bear, according to some specialists. Measurement of fluorine becomes a must.

The evolutionary period just considered goes from the Mindel-Riss to the Riss-Würm. Vandermeersch thinks that it is untenable to state that during a span of 250,000 years both Neanderthal and the first *pre-Sapiens* could have evolved separately within the same European region, each developing his own specific features without any assimilation taking place; which, on the contrary, should have taken place and thus mitigated the differences, since the "specific barrier" no longer existed: interbreeding must certainly have taken place because Neanderthal Man is only a subspecies of *Homo sapiens*.

Likewise, no cultural barrier could play any role since both subspecies, the so-called *pre-Sapiens* and the Neanderthal, were associated with the same Achetlean and Tayacian industries.

Let us recall that the classical Mousterian industry of Neanderthal Man was definitely and paradoxically more highly developed than the above-mentioned industries, attributed to *pre-Sapiens*. So much so that, at the 1969 UNESCO colloquium on the appearance of modern man, care was taken, to the best of my recollection, to dissociate cultural evolution (industry) from morphological evolution. This was done in order to eliminate the insurmountable obstacle just raised above, namely: how can a morphologically and physically more primitive being, such as Neanderthal Man, be responsible for an industry coming out of a materially more advanced and perfected culture than the more highly evolved *pre-Sapiens*?

The study of the Biache-Saint-Vaast skull, a new *pre-Neanderthal* recently discovered in the north of France, led Vandermeersch to conclude that Swanscombe, Fontchevade, and all the other fossils found in Europe prior to the appearance of *Homo sapiens* about 37,000 years ago in this region belong to the Neanderthal lineage.

Let us add that, according to Vallois, the Ehringsdorf Man, the number one skull of Saccopastora, the Steinheim skull, and

Heidelberg Man, all belong to that same lineage.¹³ According to Vandermeersch,

... because of the Biache skull, the gap that separated pre-Neanderthals from pre-Sapiens is considerable reduced. Of all the pre-Neanderthals, the Biache skull is the one that is closest to Swanscombe Man. All the more so because the cranial region of the Biache, which presents the most pronounced Neanderthalian features, is the mastoid region that is no longer present in the Swanscombe skull. The latter appears to be more "modern", or one might say more Archanthropic, for it is older and closer to the birth of the lineage, therefore less specialized in the Neanderthalian sense. This is a general law of evolution.

Thus Archanthropic men, coming most probably from Africa, may have begun (during de Mindel-Riss interglacial period) to assume individual features on the order of the Neanderthal type, because of climatic conditions in the paleo-environment. At the beginning of the Riss-Würm period 80,000 years ago, the evolutionary process that was to end in the cul-de-sac of Neanderthal Man was completed and the Neanderthal population of Europe remained homogeneous during Würm I and II, practically speaking, from 80,000 to 40,000 years ago. These facts led Vandermeersch to conclude that Neanderthal Man alone is specifically European, and that the origin of *Homo sapiens* must be found elsewhere, namely in the East and, to be precise, in Palestine, even though he does not pinpoint the exact location.¹⁴

As stated earlier, it is not impossible that Neanderthal Man resulted from a progressive adaptation of the African *Homo erectus* in Europe during the Riss-Würm interglacial period, and that afterward he migrated to the other continents, where he became extinct without leaving any descendants, contrary to what

¹³ Boule and Vallois, op. cit., pp. 169-78.

¹⁴ "There would then be in Europe only a single lineage, that of the Neanderthals, which ended at the close of the Mousterian period. The pre-Sapiens lineage, which led to modern man, would have to be found in other regions. It is the one that particularly gave rise to the *Cro-Magnons* who appear in Europe around 37,000 years ago and who are now known to be of Oriental origin". Bernard Vandermeersch in *La Recherche*, no. 91, 1978, p. 696.

Vandermeersch thinks. If this were actually the case, prehistoric archaeology would have to prove that the Neanderthalian fossils of Europe are older than those found on other continents, to which this species migrated later. Now, no one can possibly make peremptorily such an affirmation.

Broken Hill Man (Rhodesian or Zimbabwean Man) is a Neanderthalian fossil, in some ways more primitive than the European skull of La Chapelle-aux-Saints, which it so unmistakably resembles.

I was not far from adopting the viewpoint above, but the fact that the African Neanderthal of Broken Hill, dated by the amino acid method to be 110,000 years old, is older than those of Europe, or in any case of comparable age, has again raised more questions. Now, it is no longer absurd to suppose that even Neanderthal Man could have come from Africa.

The oldest Neanderthalian fossils of Europe do not seem to date much beyond Würm I/II (80,000 years ago).

Through radiocarbon dating, we now know that Negroid *Homo sapiens sapiens*, with very voluminous skulls measuring up to 1,500cm³ on average, if not more, lived in southern Africa between 50,000 and 100,000 years ago, and that they were probably the ones who were called the world's first miners: the iron mines of Swaziland, cited in chapter 1. The fossils of these *Homo sapiens* are represented by the large Boskop skull, the incomplete Florisbad head (one part of the skull and the face), and the bony Cape Flats head.¹⁵ Thus the largest skulls discovered to this day are those of these Negroids of Southern Africa, contrary to the calculations of the authors of *Race et Intelligence*, a work that I will deal with later.

¹⁵ Boule and Valloins, *op. cit.*, pp. 477-84. Three reconstructions of the cranial volume of Boskop respectively give 1830 cm³ (Haughton), 1950 cm³ (Broom), and 1717cm³(Pycraft).

The Florisbad fossil was dated as being more than 41,000 years old. It is therefore older than all of the European Homo sapiens sapiens and those from the other continents, when dated by a method of absolute chronology, without tendentious or biased interpretation.

Finally, the Oriental origin of Homo sapiens, as Vandermeersch asserts it, is today scientifically indefensible.

In fact, Vandermeersch took up the idea of Vallois, who, following Sir Arthur Keith and T. D. McCown, studied Palestine's Neanderthals and concluded that these fossils probably were not direct ancestors of Upper Paleolithic men, but rather that their existence "indicates that, while the transformation from Neanderthal man to modern man did not take place in Europe, it was able to take place somewhere else. This is a conclusion of extreme importance".¹⁶ Vandermeersch himself recognized that there was a serious difficulty of a chronological nature, which, unfortunately, still persists. Indeed, in order for the hypothesis above to be acceptable, these fossils would have to belong at least to the Riss or the Riss-Würm period. However, we now know that this is not the case. The radiocarbon and amino acid datings conducted in this region agree and give an age that varies between 37,000 and 53,000 B.C.¹⁷ Therefore, these would-be ancestors of Homo sapiens are much more recent than the African Homo sapiens sapiens who appeared at least 150,000 years ago (skulls of Omo I, Omo II; Kanjera Man).¹⁸

¹⁶ Boule and Vallois, op. cit, p. 395.

¹⁷ "The amino acid racemization ages listed in table 3 for Skhul and Tabuzs are consistent with radiocarbon dates and other age estimates for these sites. Oakley lists A.2 dates on charcoal of 39,700 + 800 years (Gr N-2534) for Tabun Layer B and 40,900 + 1,000 (Gr N-2729) for Tabun Layer C. Faunal bone from lower Layer C gives an amino acid age of 44,000 years". Jeffrey L. Bada, in IX^e Congres UISPP, Symposium I, preprinting, p. 51.

¹⁸ *L'origine de l'homme moderne*, Paris Symposium, 1969, UNESCO, 1972; Communications of L. S. B. Leakey, "Homo Sapiens in the Middle Pleistocene and the Evidence of Homo sapiens'Evolution", pp. 25ff.; M. H. Day, "The Omo Human Skeleton Remains", p. 31.

Before drawing conclusions from the anteriority of the African *Homo sapiens sapiens* in relation to the *Homo sapiens sapiens* on other continents, let us insist on the fact that the "evolved Neanderthals" of Qafzeh (37,000 years ago) are strictly contemporaries of the European *Homo sapiens* and therefore cannot be his ancestors. In a report presented to the Paris Colloquium of 1969, Vandermeersch writes that layer 17, which contains the three skeletons he discovered, also contains traces of coal and ashes in such abundance that their color has become an "uniform deep gray". In such conditions, it is absolutely possible to carry out radiometric dating of these ashes. But was this ever attempted?¹⁹ M. Ottieno of Kenya and I represented the African continent at the Paris Colloquium, and the ideas that I presented against the polycentric thesis and the differentiation from *Homo erectus* onward are the same ones.

The Neanderthals of Palestine and Iraq are thus nothing but dead ends. They are too recent to be the origin of any species of *Homo sapiens sapiens*. Endocranial molds made from these fossils would enable one to understand better the still enormous gap that separates them from *Homo sapiens sapiens*. But until now, the making and studying of these molds have been neglected, even though I raised this question at the Paris Colloquium of 1969. If modern man was not born in Europe, he was going to be born in Palestine, according to the Biblical word, which is what these anthropologists seem to be saying to themselves subconsciously!

Compounding this irony, Palestine appears to constitute a paleontological vacuum during the period corresponding to the appearance of *Homo sapiens sapiens*. One will have to wait until the Mesolithic Age, around 8,000 or 10,000 years ago, to see the appearance there of *Homo sapiens sapiens* in the form of a Negroid: Dorothy Garrod's Natufian is, all ideology aside, the first example of *Homo sapiens sapiens* in this region. The gap that

¹⁹ Diop, "L'apparition de l'*Homo sapiens*", in Bulletin de l'IFAN, vol. XXXII, series B, no. 3, Dakar, 1970, p. 625.

exists between him and the evolved Neanderthals of Qafzeh has not been filled to this day by prehistoric archaeology. However, during almost the same period, a Negroid culture known as Capsian, characterized by small blades in the shape of crescents, extended from Kenya to Tunisia and into Palestine. This was the period of the Negroids of the Capsian culture.

In Africa, this Capsian culture was immediately preceded by that of the Ibero-Maurusian, which disappeared ten thousand years ago without leaving any descendants. No demonstrable provable link exists between Ibero-Maurusian Man and the Guanches of the protohistorical Canary Islands. A gap of eight thousand years, which no one has tried to fill, separates them: the Guanches, who practiced mummification and were more or less imbued with Punic culture, must be considered a mere branch of today's Berbers who, in turn, are, undoubtedly descendants of the White peoples of Europe, called the "Sea Peoples" in the Egyptian texts, who invaded Egypt under the XIXth Dynasty (1300 B.C.), precisely that of the Ramessides. Conquered by the Egyptians, they were driven back west of the Nile Delta, from whence they scattered progressively to the Atlantic Ocean, across Cyrenaica, from the Nasamons to the Gaetulians of southern Morocco.²⁰

As paradoxical as it may be, the thesis of the polycentric origin of humanity, which at first seems to make sense, cannot withstand an analysis of the facts, above all chronological facts. That is why, when adopting this view, even scholars of the caliber of Andor Thoma end up explaining humanity's evolution backward. Thoma, who adopts the views of Vandermeersch on Palestine Man, writes: "The Qafzeh vi skull recently described by Henri Vallois and Bernard Vandermeersch is the earliest representative of western Neanthropians".²¹ Thus, the hypotheses of Keith and McCown, taken up by Vallois and Vandermeersch, become

²⁰ L'origine de l'homme moderne, op. cit, p. 217.

²¹ Andor Thoma, "L'origine de l'homme moderne et de ses races", in *La Recherche*, no. 55, August 1975, p. 334.

certitude, to be commented upon by Thoma and other polycentrists.

Thoma does not hesitate to connect the skull of the one-and-a-half-year-old infant of Starocelia, found in the Crimea and of the Aurignacian type according to Gerasimov,²² to the Neanderthals of Palestine. In passing, one may note that the supraorbital protuberance so prominent in Qafzeh Man and the exaggerated width of his nasal orifice,²³ in short, the primitive and almost bestial aspect of the men of Palestine, which should eliminate all possibility of direct comparison with *Homo sapiens sapiens*, is minimized in the reproduction of the article. For Thoma, Qafzeh and Starocelia are the proto-*Cro-Magnons* descending from the Paleoanthropians such as Steinheim and Swanscombe, dated as being more than 200,000 years old. Their descendants are the *Cro-Magnons* of Europe and North Africa. The latter, "on colonizing Africa, were rapidly 'Negroidized', under the effect of the high selective pressure exerted by the new environment; for the distinctive alveolar prognathism, the considerable width of the nose, and the relatively low and very long neuroskull are already typically Negroid".²⁴

That is how Thoma describes the morphological features of a series of skeletons dating from the last Paleolithic period (10,000 to 12,000 B.C.) which were discovered in Nubia and then studied by J. E. Anderson.

For Gerasimov, the Starocelia child is a typically *Negroid Sapiens sapiens*. Moreover, the dimensions and form of his forehead prohibit classifying him among the Neanderthals, even the evolved ones.

Still according to Thoma, the evolutionary passage from the Paleoanthropic to the Neanthropic phase was accomplished in at

²² See below.

²³ Thoma, op. cit, p. 335.

²⁴ Ibid. Prognathism and width of the nostrils are controlled by the same gene.

least three geographical centers: in Indonesia and in Australia, 600,000 years ago, during the Archanthropic phase, resulting in the individualization of the Australoid branch of humanity; in southern Siberia, 80,000 years ago resulting in the Mongoloid phylum; whereas the separation of the Europoids and the Negroids did not occur until the Neanthropic phase, about 12,000 years ago, in his view.

For Thoma, the study that he conducted on the resemblances between the digiti-palmar skin grooves of the "five" great races especially confirms the recent separation of the Negroid and the Europoid, or, as we might say, the Grimaldian and Cro-Magnon. If this latter fact is paleontologically true, it took place in the opposite direction from the process supposed by Thoma, in the south of France, and in any case in southern Europe, and not in Africa, between 40,000 and 20,000 years ago, namely during the interval that separates the arrival in Europe of the Grimaldi Man -a Negroid migrant who probably came by way of Gibraltar- from that of Cro-Magnon Man of the Solutrean Period. These *Homo sapiens* who entered Europe did not owe their existence to the men of Qafzeh, for they were either their predecessors or at least their contemporaries as proven by the radiometric datings conducted at the excavation sites.

Let us also add that immunological data have confirmed the hypothesis of a recent separation of Blacks and Whites, Negroids and Caucasoids,²⁵ although the latter term is improper, since the Caucasus is in no way the cradle of the White race.

According to Jacques Ruffie, quoting Nei Masatoshi and A. R. Roycoudhury, the separation of these racial groups occurred much earlier. These authors begin with several dozen blood markers in order to study both the inter and intragroup genetic differences among Negroid, Caucasoid, and Mongoloid populations:

²⁵ C. Petit and F. Zuckerkandl, *Evolution genetique des populations. Evolution moleculaire*, Paris, Hermann, 1976, p. 178.

They define, more or less approximately, the coefficients of correlations that allow dating of the time at which these groups separated from each other. The Negroid group became autonomous some 120,000 years ago, whereas the Mongoloids and Caucasoids branched off only about 55,000 years ago.²⁶

Even though 55,000 years may appear to be too old an age for the formation of the Caucasoid and the Mongoloid branches, in view of the prehistoric data, 120,000 years fits in well with the appearance of the first African Negroid *Homo sapiens sapiens* in the Omo Valley and Kanjera.

According to Thoma, "the present-day Australoids can be related to the Pithecanthropus of Java by way of the Ngandong men of Java (at the beginning of the Upper Pleistocene period, about 150,000 years ago.)".²⁷ The Australian site of Kow Swanif (8000 B.C.) yielded twenty skeletons that corresponded morphologically to the population of Ngandong and provided proof of the existence of an Australian phylum.

At the 1969 Paris Colloquium, the same tendency was displayed, which consists of trying to isolate the Australoid phylum in order to make it a subhuman species, perhaps doomed to disappear. Addressing the colloquium in a plenary meeting for the adoption of conclusions, Dr. L. S. B. Leakey said that what they were in the process of doing had no relation to science, and he asked that the paragraph about the Australoid phylum be deleted from the final text, which was done.

Another great scholar told me: "Psychically, I do not know, but morphologically I know that the Australians are different from modern human beings".

However, the Australians are *Homo sapiens sapiens* in the strict sense of the term and do not constitute a branch apart. Their

²⁶ Jacques Ruffie, *De la biologie a la culture*, Paris, Flammarion, p. 398.

²⁷ Thoma, *op. cit.*

intellectual capacities have been tested, and we know that their performance is indeed identical to that of modern man.

They are not of an insular origin. They arrived at their present habitat in Australia by navigating from the Asian continent, about 30,000 years ago.²⁸

According to Thoma, the Mongoloid fossils known to exist only in the recent Wurm period (about 20,000 years ago) in southern Siberia (Atontova, Gota, Malta, Bouriet), where they are accompanied by human representations of the Mongoloid type, may have resulted from a "neanthropization" of the Near Eastern Neanderthal, when Siberia was habitable as far as 61 degrees latitude north. The author bases his reasoning on the fact that Paleosiberian and Mongoloid fossils, like the Neanderthals, generally do not have canine fossae, but have high, large, and rounded sockets. Yet the same author, in the same article, describes the Near Eastern Neanderthals as having precisely canine fossae, and therefore are able to be classified as proto-Cro-Magnons.

Still according to Thoma, it was not until the Neolithic period, 6,000 years ago, that the Mongoloids gained a definite selective advantage in their original environment. Consequently, one might expect to find Mongoloid features in many of the Asiatic populations not descended from the Mongoloid phylum.

Espousing the viewpoint of William W. Howells, according to which evolution always involves a certain amount of anagenesis (meaning perfecting without the possibility of diversification) and a certain amount of cladogenesis (meaning the birth of several branches of which only one advances to perfection), Thoma maintains that the most probable hypothesis for humanity's evolution is polycentrism, which is not to be confused with polyphyletism.

28 A. J. Mortlock, "Thermoluminescence. Dating of Objects and Materials from the South Pacific Region", IX^e Congrès UISPP, Symposium XXII: La Préhistoire Océanienne. Communication, p. 187.

According to this perspective, a species can originate from several other species belonging to different families or ancestral types. Thus it was assumed at the beginning of this century that Whites descended from chimpanzees, Blacks from gorillas, and Yellows from orangutans. The three races would then have come respectively from three separate ancestral types: "Pan, Goullael, Pongo". This would allow one to say: "I, the Caucasoid, descend from the chimpanzee. I have nothing in common with the Black who descends from the gorilla, or the Yellow who descends from the orangutan, although all three of us are human!" The purpose of this was to find, at whatever cost, a difference in origin that might justify racial superiority. It was Vallois who demonstrated in 1929 the impossibility of polyphyletism.²⁹ Thoma showed that polycentrism began with Theodor Mollison of Munich in 1931 and was developed later by F. Weidenreich in 1943. He adds:

Weidenreich's concept of human evolution was further developed by Sir A. Keith, then modernized by Prof. Carleton Coon in 1962.³⁰ But these authors never took into consideration the possibility of prehistoric migrations. This omission seemed unacceptable to many prehistorians and to myself. Since 1962,³¹ I have developed another polycentric diagram of human evolution.³²

Thus for Thoma and the defenders of the polycentric thesis, modern man originated several times from different Paleoanthropians, in widely separated areas of the ancient world, during the Upper Pleistocene period. Then, through secondary traits he adapted to the ever varying local environment from one center to another, and thus necessarily underwent a "cladogenetic" evolution. This hypothesis is also one of common sense; at first sight it imposes, itself on good sense with an almost overbearing imperative.

However, this hypothesis is probably false and an objective analysis of the facts requires rejection. If it were true, the American continent, which is as old as the other continents

²⁹ Vallois, *L'Anthropologie*, 1929, pp. 39-77.

³⁰ Carleton S. Coon, *The Origin of Races*, New York, Knopf, 1962.

³¹ Thoma, in *Anthropologia Hungarica*, no. 5, 1962, pp. 1-111.

³² Thoma, *La Recherche*, op. eft, p. 332.

-particularly Africa and Europe- and which extends from the North Pole to the South Pole and consequently encompasses all the climatic transitions, should also be a multiple center for the genesis of humanity at the Australopithecus and Homo erectus stages as well as at that of Homo sapiens.

But we know that this is not so. There are no fossilized humans indigenous to America. This continent was populated from Asia, by way of the Bering Strait. All scholars agree on this fact.

The polycentric hypothesis leads to the insurmountable contradiction inherent in supposing that the children were born before the parents who begot them. It is this fundamental contradiction that is seen throughout all of Thoma's reasoning, albeit he has made a remarkable display of erudition in attempting to rejuvenate and adapt the polycentric thesis. He particularly called attention to the fact that authors like Keith and Coon neglected the migratory currents, and that their conceptions were thus rendered at least partially unacceptable.

For Thoma, as quoted above, Africa was populated later from Europe at the Neanthropic stage:"... Migratory Cro-Magnons, as they colonized Africa around 10,000 years ago, quickly became Negroidized due to a strong pressure of genetic selection". There can be no better example of taking liberties with facts, especially chronological ones.

If the polycentric hypothesis were valid, we should be able find somewhere in the rest of the world at least one single center of the birth of Homo erectus or *Homo sapiens sapiens*, respectively more ancient than the centers in Africa. However, in the case of the polycentric hypothesis, chronological data oblige us to admit that the so-called ancestors of the Africans -Thoma's Cro-Magnons in this case-were born well after their "African sons" , and even better yet, that in all probability they were descended from their so-called sons by mutation of the Grimaldi Negroid. The

latter was completely ignored by Thoma throughout his entire development, as he tacitly perhaps assimilated him to Cro-Magnon, as is the current practice, particularly with the French ideologues.

African *Homo sapiens sapiens*, as we have seen above, is confirmed particularly by the Omo I skull, which is at least 150,000 years old. Richard Leakey explained to me, in May 1977 in Nairobi, Kenya, how these fossils were dated. They had been buried under layers of the African Middle Pleistocene Age in a region where the stratigraphy had not been disturbed by any tectonic movements. A piece of charcoal found at a distance one third of the depth of these fossils was dated as being more than 50,000 years old. By extrapolation, multiplying this age by three gives the average age of the fossils. Dating by the uranium-thorium method has confirmed this result by conferring an age of 130,000 years.³³

This Omo I specimen is to be associated, as Dr. Leakey has done, with Kanjera Man, a *Homo sapiens sapiens*³⁴ of the Middle Pleistocene Age that was discovered by Leakey in 1933.

A conference that was held in Cambridge at that time concluded that, in spite of their antiquity, the Kanjera fossils barely differ from modern man.³⁵ At the time, as a result of criticism voiced by the British geologist P. Boswell, some doubt was cast on the age of these fossils. These doubts have now been removed because we know that this is a specimen of *Homo sapiens sapiens* with modern man's forehead and without a supraorbital torus of any kind.

³³ Yves Coppens, E. Clark Howell, Glynn L. Isaac and Richard E. F. Leakey, "Earliest Man and Environment in the Lake Rudolf Basin", in *Prehistoric Archeology and Ecology Series*, Karl W. Butzer and Leslie G. Freeman, eds. (Chicago: University of Chicago Press, 1976), pp. 19-20.

³⁴ See *Nature*, July 20, 1969.

³⁵ Vallois, *op. cit.*, p. 464; see also "Early Human Remains in East Africa", in *Man*, April 1933.

Even if these fossils were only 60,000 years old, they would still be the oldest of their species in the world.

On the other hand, we know that about 30,000 years ago the world's most ancient iron mine was being operated in South Africa, in Swaziland, for the extraction of hematite, red ocher, by a man who could be only a *Homo sapiens sapiens*. The mine contained 23,000 stone tools, the analysis of which was to allow determining which type of man was responsible for the mining, for we know or suppose that Neanderthal Man also rubbed red ocher on his body. A block of hematite extracted from this mine was found on a piece of charcoal that Yale University dated as being 29,000 years old.³⁶

These are the facts as they relate to Black Africa. Now let us look more closely at the chronology of *Homo sapiens sapiens*' appearance on the other continents.

The first *Homo sapiens sapiens* in Europe was, as we have already seen, the migratory Negroid who was responsible for Aurignacian industry. Now, the chronological facts relative to the antiquity of *Homo sapiens sapiens* on the African continent allow us to suppose that the Grimaldi Negroid came from Africa and that he entered Europe through the Iberian Peninsula rather than from the East. All along his path he left still visible traces in the form of parietal rock drawings, none of which are to be found on the other supposed itineraries.

His arrival in Europe was dated by the carbon 14 method by Prof. Hallam L. Movius, Jr.³⁷

The excavations undertaken from 1958 to 1964 at the Pataud shelter (Les Eyzies, Dordogne), under the auspices of the Musée de l'Homme (Paris) on the one hand and the Peabody Museum of

³⁶ Diop, op. cit., pp. 627-28

³⁷ Movius, op. cit., pp. 253ft.

Harvard University on the other, resulted in the discovery of fourteen archaeological layers. These layers, most of which were dated using the radiocarbon method, are listed in the footnote.³⁸ The dates obtained range between 34,000 B.P., that is about 32,000 B.C. for the layer constituting the base of the ancient Aurignacian period, and 21,940 B.P., or 19,990 B.C., for the Proto-Magdalenian period.

Layer 1 of the Solutrean period in the same cave did not provide any datable sample; but at West Langerie-Haute, a neighboring site, layer 31, which would be equivalent to Solutrean 1 of the Pataud shelter, gave a date (20,890 B.P. + 300, or 18,940 B.C.), which coincides effectively with the preceding dates and confirms the anteriority of the Grimaldi as compared to the Cro-Magnon; for, as we must repeat, the latter is indeed 1.1 Solutrean Man.

At Quina (Gardes, Charente), the Recent Mousterian period gave the date of 32,250 B.P. + 350 or 33,300 B.C.,³⁹ which agrees well with the ancient Aurignacian and illustrates the remark by Boule and Vallois, according to which, stratigraphically speaking, there is no difference between the Negroid Aurignacian race of Grimaldi Man and that of the Mousterian:

It is nonetheless significant, in any case, that the Negroid skeletons (of Grimaldi Man) go back to the beginning of the Reindeer Age, to a period that borders on the Mousterian,

³⁸ The following table is taken from the article by Movius, op. cit., pp. 258-59. The abbreviation B.C. means "before Christ", whereas B.P. means "before present" (1950 taken as year zero).

- Layer 14 (Base Aurignacian): more than 7m deep, 34,000 B.P. or 32,050 + 675 B.C.
- Layer 13 (Base Aurignacian), no date.
- Layer 12 (Base Aurignacian), 32,250 B.P. + 500 or 30,300 B.C.
- Layer 11 (Base Aurignacian), 32,600 B.P., + 800 or 30,650 B.C.
- Layer 7 (Intermediate Aurignacian), 32,800 B.P. + 500 or 30,850 B.C.
- Layer 5 (Perigordian IV), 27,900 B.P. + 260 or 25,950 B.C.
- Layer 4 (Noaillian or Perigordian Vc), 27,060 B.P. + 370 or 25,110 B.C.
- Layer 3 (Perigordian VI), 23,010 B.P. + 170 or 21,000 B.C.
- Layer 2 (Proto-Magdalenian), 21,940 B.P. + 250 or 19,990 B.C.

³⁹ GrN-2526 according to Vogel and Waterbolk, in Movius, op. cit, p. 259.

if not coinciding with it. This fact must not be forgotten.⁴⁰

For Francois Bordes Aurignacian Man did not originate in Europe. He was an invader who arrived with his own ready-made industry:

One thing appears likely: that the Aurignacian (industry) arrived in France fully developed. And while some of its tools are found in the Quina type of the Mousterian, or even earlier, there does not seem to be any possibility of the Aurignacian developing on the spot. One clearly has the impression that, for once, there was an invasion that came from the East.⁴¹

In actuality, Aurignacian expansion went from West to East and not the other way, as confirmed by all the above-mentioned facts.

Bordes thinks that the truly indigenous industry of Europe in the Upper Paleolithic Age is the ancient Perigordian, characterized by the so-called Chatelperron point. It derived from the evolved Mousterian period and Acheulean type B tradition immediately anterior to Würm II. Thus it probably dated from the end of the Würm II/III interglacial period. This industry is mainly known from the excavations conducted by Andre Leroi Gourhan and Bordes himself.⁴²

Bordes notes that this industry is interstratified with that of the Aurignacian period at least two sites (Piage and Roc de Combe).

What can this mean, other than that it is difficult to distinguish between these two industries which were originally considered to be but two facets of the Aurignacian, as previously mentioned?

It is as delicate a task to separate Perigordian industry into a category of its own as it is to establish its anteriority in relation to

⁴⁰ Boule and Vallois, *op. cit.*, p. 297, p. 51.

⁴¹ Francois Bordes, in *L'origine de l'homme moderne*, *op. cit.*, pp. 211 ff.

⁴² Bordes, *op. cit.*, p. 214. Diop, *op. cit.*, p. 631.

the Aurignacian. Has not Bordes just told us that the tools of the Aurignacian period are found in the Quina type of the Mousterian period, which were dated, as we have seen, at 35,000 B.P., if not earlier? No absolute chronological dating method has as yet permitted us to establish in a precise manner this Perigordian anteriority, if it really is distinct from the Aurignacian, which has several facets, one of which might be Perigordian I, as stated earlier, and which extends incomparably beyond the Perigordian, as we shall see.

Movius is of this opinion when he writes with great politeness: "The following C-14 dates relative to the layers of Perigordian I in France suggest that this industry probably was, in part at least, contemporaneous with the Aurignacian period of the Pataud shelter and other places".⁴³

The anthropological identity of this hypothetical indigenous European situated somewhere between the final Mousterian and the Aurignacian periods and probably responsible for Perigordian I, is even more mysterious and constitutes a quasi-insolvable problem of prehistoric archaeology. Indeed, D. de Sonneville-Bordes notes that "...since the all too old discovery of the Rock of Combe-Capelle Man (1909), the Dordogne region of Southwest France has unfortunately not yielded any human remains that could be attributed to the Lower Perigordian period",⁴⁴ and at the present time one is reduced to conjecture about who was responsible for that industry. As we have already said, the Grimaldi Negroid was responsible for Aurignacian industry, having obviously been an invader, as Bordes himself acknowledges. One is tempted to associate Perigordian I industry with the man of the Rock of Combe-Capelle, who would then be truly indigenous to Europe, representing the autochthonous race of Europe; a race

⁴³ Movius, *op. cit.*, p. 259, note I. Reindeer Cave (Arcy-sur-Cure), GrN-1736: 33,720 B.P. + 410 or 31,770 B.C.; GrN-1742: 33,860 B.P. + 250 or 31,910 B.C. These samples were collected at level VIII which belonged to Perigordian I.

⁴⁴ D. de Sonneville-Bordes, "Environnement et culture de L'homme du Perigordien ancien dans le Sud-Ouest de la France. Données recoltées", in *L'origine de l'homme moderne*, *op. cit.* p. 141ff.

that might have been born and developed on the spot from the "pre-Sapiens" independently of any foreign source, especially the Grimaldi African Negroid, between the Middle and Upper Paleolithic periods. Hence, as the foregoing shows, this is only pure gratuitous ideological speculation, unsupported by the least prehistoric archaeological fact.

To say that Combe-Capelle Man is a Europoid is to overlook his deep morphological affinities with the Grimaldi Negroid, particularly his subnasal prognathism. Those who seek to classify him in the Cro-Magnon series are obliged to postulate an extreme variability of this type, in other words, to modify the criteria to the point where they no longer characterize anything at all.

The description by Boule and Vallois is rather edifying and shows that we are indeed in the presence of a characteristically Negroid type:

The Combe-Capelle skull, first described by Klaatch, who saw as it, as a new species, *Homo aurignacensis*, has since been an object of study for numerous anthropologists. Moschi found Australoid characteristics in this species because of its pronounced superciliary arches. According to Giuffrida-Ruggeri, this skull is more dolichocephalic, more elevated, more prognathous, more platyrhinian, and thus displays Ethiopic affinities.⁴⁵ He was inclined to call it *Homo pre-aethiopicus*. Mendes Correa was of the same opinion.⁴⁶

We are therefore in the presence of a Negroid specimen, which, moreover, was found at the bottom of an Aurignacian site, but under conditions that leave too much to be desired. The fact is that this fossil was discovered at a time when scientific prehistoric archaeology was in limbo (1909). It was discovered not by a professional, but rather by an antiques dealer who was a purveyor to the Berlin Museum to which he sold it. This specimen, whose inventors baptized it *Homo aurignacensis*, could not be older than the industry that it belonged to. The estimates that held it to, be

⁴⁵ In other words, Negroid (underlined by author).

⁴⁶ Boule and Vallois, *op. cit.*, p. 311.

50,000 years old were not based on any scientific data. They wanted to have it old enough to make it an autochthonous *Homo europeos*, a predecessor of the invading Grimaldi Negroid. Now, we are forced to recognize that it is not distinct from the latter, and that the dating of the Aurignacian industry by carbon 14 definitely accords it an age of about 32,000 years. Furthermore, dating by Jeffrey Bada's amino acid method is practically not destructive, is applicable to this fossil, and could bring to light precious additional information, as could also dating with carbon 14 by accelerator.

One might indeed expect that the industry of the so-called Lower Perigordian, attributable to a hypothetical indigenous European, would cover the whole continent. This is not the case: this role falls to the Aurignacian industry of the invading Grimaldi Negroid. At the Ninth UISPP Congress in Nice, the Sixteenth Colloquium, dealing with the Aurignacian industry in Europe, showed that that continent was literally covered with the various features of the Aurignacian, whereas Solutrean industry, attributable to the real Cro-magnon who did not appear until 20,000 years later, was absolutely nonexistent.⁴⁷

According to this study, Aurignacian industry is present in France; in Upper Danube basin of Austria (Joachim Hahn), with nineteen indexed sites such as the famous villages of Willendorf, Vogelherd, Kleineofnet, Gopfelstein, etc.; in Slovakia (Ladislav Banesz); in northern Rumania (M. Bitiri) and in Banat (F. Mogosamu); in Poland (Elzbieta Sachse-Kozlowska); in Moravia (Karel Valoch), in the Balkans (Janusz Kozlowski); in eastern Europe (G. P. Grigoriev, text missing); in Belgium (Marcel Otte);

⁴⁷ IX^e Congrès UISPP, Symposium XVI: "L'Aurignacien en Europe". Edited by Janusz Kozlowski, Nice, 1976, pre-printing.

Finally, the recent discovery of the Saint-Cesaire Neanderthal pointedly confirms our stance in regard to the nonexistence of a *Homo sapiens sapiens* indigenous to Europe and anterior to the Grimaldi Negroid. This Neanderthal who lived only 35,000 years ago is found associated with the most typical forms of Castelperronian industry, of which he is the true inventor. A crossbreeding with *Homo sapiens* becomes probable: Brno, Predmost. (Frangois Leveque and Bernad Vandermeersch, in *La Recherche*, no. 119, February 1981, pp. 242-44).

in Bosnia (Djuro Basler); and even in the Near East where a pre-Aurignacian industry has been discovered (Ladislav Banesz). We have already mentioned the African Aurignacian industry, the age of which will have to be determined anew by the methods of absolute chronology.

Let us add to the above the Aurignacian industry of the Crimea and that of Irkutsk near Lake Baykal in southern Siberia, discovered by the late Professor Gerasimov, a scholar of exceptional objectivity; and finally the Aurignacian industry of Grimaldi and that of Java.

Although Aurignacian culture preceded that of the Solutrean Cro-Magnon by nearly 20,000 years, and even though no confusion is possible between the two physical types respectively responsible for these industries, Western ideologues, particularly the French, do not hesitate now to identify the Grimaldi Negroid with a Cro-Magnon, or else to ignore him completely while presenting the Cro-Magnon as the very first *Homo sapiens sapiens* of Europe. It is gross falsifications of this kind, trying to explain human evolution in reverse on the basis of purely ideological preoccupations that end up killing the intellectual appetite of younger generations, disgusted by the destruction of the meaning of facts.

The list stretches daily longer of the works, all French, which attempt to remodel the skull of the Grimaldi Negroid in order to try to make him orthognathic like the Cro-Magnon, or to reconstruct its teeth for the same reasons, as evidenced by the note below.⁴⁸

⁴⁸ F. Mantelin, "Etude et remontage du massif facial du 'Negroïde de Grimaldi'", University of Paris VII, 1972, p. 71.

Max Banti, "Reconstruction de la denture de l'adolescent du Grimaldi" (doctoral dissertation in dental surgery), University of Paris VII, 1969.

Articles in journals: P. Legoux, "Etude odontologique de la race de Grimaldi", in *Bulletin du Musée d'Anthropologie Préhistorique de Monaco*, no. 10, 1963, pp. 63-121; L. Barral and R. P. Charles, "Nouvelles données anthropométriques et précision sur les affinités systématiques des négroïdes de Grimaldi", *Ibid.*, no. 10, 1963, pp. 123-39; G. Olivier and F. Mantelin, "Nouvelle reconstitution du crâne de l'adolescent de Grimaldi", *Ibid.*, no. 19, 1973-1974, pp. 67-82.

All of these works are fallacious for a number of reasons:

1. A pressure of the burial materials which might have deformed the face of true Cro-Magnons, giving them a Negroid appearance by causing an accidental prognathism to appear, would surely not have left the skulls of the subjects unharmed. However, these skulls are absolutely unharmed.
2. Moreover, the most typical Cro-Magnon lived in that same Cave of the Children where De Villeneuve discovered him at the same time as Grimaldi Man, although at different strata. How did this specimen and all the other Cro-Magnons like him miraculously escape the deforming effects of the materials?
3. The most serious problem is that these studies conceal all the other specific morphological differences between the Negroid and the Cro-Magnon. The osteology of Grimaldi is typically Negritic. Furthermore, Boule and Vallois note that the nose, flattened at its base, is very broad (platyrrhinian). The base of the nasal fossae is joined to the interior side of the jawbone by a cradle-splint on each side of the nasal spine, as is the case with Blacks, instead of being delimited by a narrow edge, as with the White race. The canine fossae are deep.⁴⁹

Concerning dentition, the same authors write:

All of the upper back molars have four well-developed denticles, even the last one; there are only three in civilized races. All of the lower molars have five very distinct denticles, even the second and third; the White race ordinarily has only four.

The mandible is robust, its body very thick, its ascending branches wide and low. The chin is a little accentuated; a strong alveolar prognathism, related to the upper prognathism, gives it a pronounced receding appearance.

Most of these characteristics of both the skull and the face are, if not Negritic, at the least Negroid.⁵⁰

⁴⁹ Boule and Vallois, *op. cit.*, p. 301.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 301.

In comparing the dimensions of the bones of their limbs, one sees that they had very long legs in relation to their thighs, and very long forearms in relation to their arms. Their lower limbs were extremely developed in length in relation to their upper limbs. And these types of proportions reproduce, in exaggerated form, the characteristics present in today's Blacks.⁵¹

Moreover, Aurignacian art faithfully reproduced the physical type of the race, not only that of the typical African woman, but also that of the typical African man. There exists in this regard at the Saint-Germain-en-Laye Museum a very typical Negroid head, which is almost never talked about.

Lastly, the remains of two individuals conserved at the Monaco Museum -a woman and a child- are, respectively, 1.60 meters and 1.56 meters tall, which does not permit us to have any exact idea of the real height of the Grimaldian race. For this to be accomplished, it would be necessary to have an adult male subject.

Likewise, for Gerasimov,⁵² Grimaldi Man and Combe-Capelle Man are obviously Negroid *Homo sapiens*. Predmost Man, whom he considers to be a crossbreed of Neanderthal and *Homo sapiens sapiens*, might merely be an Australoid *Homo sapiens sapiens*, for at that late period of the Upper Paleolithic all traces of Neanderthal would seem already to have disappeared. This man (Predmost) has all the appearances of a true Negroid, even though Vallois tries to classify him among the Cro-Magnons. The same can be said of Brno Man: Predmost and Brno seem to descend directly from the Aurignacians of the same region of the Danube and Central Europe.

Gerasimov also thinks that Grimaldi Man is a Negroid invader and not a native of Europe. He writes:

⁵¹ Ibid, pp. 299-300.

⁵² L'origine de l'homme moderne, op. cit., pp. 287ff. See also Diop, op. cit., pp. 636ff.

It is particularly clear that Upper Paleolithic Man entered the territory of Western Europe already possessing diverse variants of the culture and the specific traits of Lower Homo sapiens, while displaying more or less equatorial traits. This pseudo-Negroid complex manifested itself in concert with specific features, not only of a physiognomical order, but also of a constitutional kind.

The mutation from Negroid to Cro-Magnon did not happen overnight. There was a long transition period of more than 15,000 years, corresponding to the appearance of numerous intermediate types between the Negroid and the Europoid, without any occurrence of interbreeding. In particular, the osteology of the very first Cro-Magnons is Negroid, which seems normal.

In fact, the Negroid osteology developed in the paleo-environment of the African savannah, where the giraffe appeared. This osteology took time to adapt to squatting in the caves of Europe during the glacial era, in other words, to pass from a life in the open air to a virtually subterranean one. The Negroid proportions of the original Grimaldi type become progressively inverted. Also Gerasimov notes:

The classical Cro-Magnons can be named Europoids only under certain conditions: their bodily proportions are closer to those of the Negroids. Moreover, physiognomically, many of them have an abrupt forehead and lightly marked eyebrows, a strongly expressed prognathism, and as a consequence a protrusion of the lips. These characteristics of the equatorial type are more distinctly evident in the women.

Finally, the author, although a Soviet, in turn shows that the area covered by Negroid expansion extended from western Europe to Lake Baykal in Siberia, by way of the Crimea and the Don Basin. It was this same author, who discovered the Aurignacian industry of Siberia, near Lake Baykal, the very industry of which Thoma speaks in his article.⁵³ Gerasimov continues:

⁵³ *La Recherche*, no. 55, August 1975.

This "Negroidity" complex, although expressed in another form, is above all very clear in the Grimaldi skeletons. This specific equatorial complex is expressed in a particularly precise manner in the skeleton of "Maquina Gora" on the Don. The skull of this man practically cannot be distinguished from the skulls of today's Papuas, neither in terms of descriptive indicators, nor by mensurational data. The skeleton of Combe-Capelle Man is equally expressive even though it possesses different traits, those of the Australoid type.

It is interesting to note that the Combe-Capelle fossil, whom some see as the ancestor of the Europoids, is described here as an Australoids, especially if one remembers that Thoma would like to make the Australoids descend from the Archanthropians. It is easy to see how indefensible his viewpoint is. Today, the very recent character of the formation of the Australian branch is virtually demonstrated.⁵⁴

But Gerasimov continues:

The most "sapiential" skull related to Mousterian industry was discovered in the USSR, in the Crimea, near the town of Bakhchisaray, in the shelter of Starocelia.

The skeleton of a buried child was discovered at this site. The stratigraphical data are impeccable, and the connection of the burial site to the Mousterian Period is incontestable. The skeleton is that of a one-and-a-half- to two-year-old child. For all practical purposes the skull is entirely intact (it has been able to be restored). Archaeologically speaking, it belongs to the final Mousterian period. Its *Homo sapiens* characteristics are of the equatorial type.

Moreover bones belonging to an adult woman of the Mousterian period were discovered. Gerasimov analyzes these fossils in the following terms:

The degree of development of the protuberant chin testifies to the presence of a fully formed *Homo sapiens*. The morphology of the child's skull and the fragment of the adult woman's maxilla allow

⁵⁴ See *La Recherche*, no. 108, February 1980.

us to suggest that these findings fix the nearly final stage of the formation of ancient Homo sapiens in his specific equatorial variant close to the man of "Maquina Gora" on the Don. The findings of Starocelia allow us to place back in the Middle Mousterian Period the formation of the Homo sapiens of antiquity.

It appears from the above that the most ancient Homo sapiens of Europe, as far as the borders of Asia, were Negroids, if one adheres to an objective analysis of the facts. When we move to Asia, the old Asia of the Orientalists, what strikes us, contrary to all expectations, is the extremely recent appearance of Homo sapiens sapiens. The carbon 14 analysis done by the Chinese themselves helped establish that Ziyang Man -estimated by scholars to be 100,000 years old- dates from 7500 + 130 B.P., or 5500 B.C. Likewise, the man of the Upper Cave of Choukoutien, whom specialists thought equally to be 100,000 years old, dates from 18,865 + 420 B.P., or 16,915 B.C.⁵⁵

Weidenreich succinctly studied the fossils of this upper cave at the shelter where Sinanthropus was discovered. He found that one of the skulls, very dolichocephalic, presents both Cro-Magnon and Mongoloid affinities, which, in the author's view, would make it the primitive type of Mongol. Of the other two female skulls studied, one resembles the Melanesian type from New Guinea and the other, the modern Eskimo type. Weidenreich thinks that the above-mentioned dolichocephalic skull might be a very distant precursor of the present-day Chinese. But, notes Vallois:

[The present-day Chinese] appeared only much later and in the sudden way, with all the anthropological characteristics already well established. That is why the Neolithics of the Yang-Shaw period, with their polychrome pottery, dating from about 5,000 years ago, and whose skulls were found by Andersson in the provinces of Kansu and Honan and studied by Black, already belong to a type essentially similar to that of the North Chinese.⁵⁶

⁵⁵ Archeologia, no. 123, October 1978, p. 14. See also Kia Lan-Po, *La Caverne de l'Homme de Pekin*, People's Republic of China, first edition, 1978, p. 2.

⁵⁶ Boule and Vallois, *op. cit.*, p. 405.

All of the prehistoric Japanese sites, except perhaps one in the South, are of the Holocene Age. Matsumoto has exhumed Neolithic skeletons that rather resemble the Ainus, and the men of the recent Paleolithic and the European Neolithic periods.⁵⁷

So all of the usual Eastern chronology falls apart with the advent of radiometric methods of dating. Here are, in review, the dates of the appearance of *Homo sapiens sapiens* in the various known centers in the world:

- Black Africa, Omo 1 and Kanjera, 150,000 years ago.
- Invasion of Europe by the Grimaldi Negroid from Africa, 33,000 years ago.
- First Cro-Magnon in Europe, 20,000 years ago (using only thoroughly verified dates).
- Arrival of Australians in Australia, 30,000 to 20,000 years ago.
- Appearance of first Paleosiberian (according to Thoma), 20,000 years ago.
- First *Homo sapiens* in China, 17,000 B.C.
- Appearance of the present Chinese type, around 6000 B.C.
- Appearance of the Nipponese type: Neolithic, perhaps around 5000 or 4000 B.C.

One can therefore grasp the impossibility of the polycentric thesis. The appearance of *Homo sapiens sapiens* in the various hypothetical centers ought to be approximately contemporaneous; some of these centers ought to be even older than those of Africa if they are to explain the independence of this polycentric genesis in relation to Africa. On the contrary, all of the so-called centers of the appearance of the modern man are more recent than those of Africa and can therefore be explained with Africa as the starting point, by more or less direct filiation through migration and geographical differentiation, as a consequence of paleo-environmental adaptation. Thus, what is striking is not the independence of these centers, but rather their necessary connections to Africa in order for them to be scientifically

⁵⁷ Ibid, p. 406.

explicable. One can now measure all that is unacceptable in the polycentric thesis as revised and improved by Thoma, following Keith and Coon.

The races that might be condemned to disappear because of the peopling by Whites would become living fossils descended from the Archanthropians: this was the case of the Bushmen and Australian aborigines, who are all *Homo sapiens sapiens*, having absolutely the same intellectual capacities as other races, except where they have degenerated individually because of chronic undernourishment.

Australia did not see the birth of *Homo sapiens*. He came there by sea, 30,000 years ago. Therefore, the idea of the local formation of an independent Australian type different from that of the invaders, who must have been a branch of the Aurignacians of Asia, is indefensible.

Negroids survived everywhere in Europe until the Neolithic period: Spain, Portugal, Belgium, the Balkans, etc. We have seen that during the Upper and Recent Paleolithic periods they were already in Siberia, in China, even before the birth of the Chinese and the Japanese type. They would thus have coexisted in the Far East with a more or less Mongoloid Cro-Magnon type, in the same Cave of Choukoutien. There is no better way to delimit the conditions of crossbreeding (between Negroid and Mongoloid Cro-Magnon) in a defined paleo-environment, a crossbreeding which ultimately may have led to the formation of the recent branches of humanity: Yellows (Japanese, Chinese); Semites (Arabs and Jews in a different geographical context). The formation of the Semitic branch occurred between the fifth and fourth millennia. This was genuine interbreeding between White (non-Mongoloid Cro-Magnon) and Black at the beginning of the historical era.⁵⁸

⁵⁸ Diop, *Parenté génétique de l'égyptien pharaonique et des langues négro-africaines*, Dakar, IFAN, 1977, pp. XXIX-XXXVII.

In the Riyadh Museum, in Saudi Arabia, one can see the reproduction of cave paintings showing the Negroid type that inhabited the Arabian Peninsula in Neolithic times. This type, who progressively crossbred with White elements, came from the northeast to give rise finally to the Arabian type. Not until the Sabean era, 1000 B.C., was this crossbreeding completed in the south.

No brachycephalic race could have been formed before the Mesolithic period, in other words, before 10,000 years ago. Therefore, we are able to distinguish the dolichocephalic races of the Upper Paleolithic period:

- African Negroid (Omo I, Kanjera) 150,000 years ago
- Grimaldi Negroid (Europe) 33,000 years ago
- Cro-Magnon 20,000 years ago
- Paleosiberian 20,000 years ago

The recent brachycephalic races that appeared during the Neolithic Period are yellow-skinned:

- Chinese, Japanese 6,000 years ago
- Semites (Akkadians, Arabs, Jews) 5,000 years ago

The mutation of the Grimaldi Negroid into the Cro-Magnon has become a quasi patent fact for all scientists who are not shackled by ideological preoccupations, and molecular biology is now trying to isolate the process in the laboratory.

Thus, at the Bichat conference of 1976, a round-table discussion directed by Prof. B. Prunieras was devoted to this phenomenon, i.e., to the study of the depigmentation of Blacks, leading to the formation of the White type.

A great White American biochemist has just proposed a new explanation of this phenomenon based on the biosynthesis of vitamin D due to the action of ultraviolet rays.

The correlation between skin color and the latitude of origin of populations is a fact, but its interpretation by a mechanism of selection/adaptation remains a hypothesis that is plausible but not yet demonstrated.

Europe was not the birthplace of *Homo sapiens sapiens*, who came there as a migrant Negroid. His mutation into a Cro-Magnoid became more and more necessary, but the special mechanism of this mutation has not been fully understood, far from it. Molecular biology has just turned its attention to the problem.

In the first edition of the *Nations nègres et culture* (1954), I posited the hypothesis that the Yellow race must be the result of an interbreeding of Black and White in a cold climate, perhaps around the end of the Upper Paleolithic period. This idea is widely shared today by Japanese scholars and researchers. One Japanese scientist, Nobuo Takano, M. D., chief of dermatology at the Hamatsu Red Cross Hospital, has just developed this idea in a work in Japanese that appeared in 1977, of which he was kind enough to give me a copy in 1979, when, passing through Dakar, he visited my laboratory with a group of Japanese scientists.

Takano maintains, in substance, that the first human being was Black; then Blacks gave birth to Whites, and the interbreeding of these two gave rise to the Yellow race: these three stages are in fact the title of his book in Japanese, as he explained it to me.

Let us say a few words about a book published in 1977, entitled *Race et Intelligence*, which was edited by Jean-Pierre Hebert (Editions Copernic Factuelles, Paris). I will limit myself to pointing out only the inaccuracy of the fundamental facts on which it is based.

The contributors to this volume quote Coon's thesis according to which "the *erectus-sapiens* transformation must have taken place in Europe, about 200,000 years ago, well before the appearance of the *African sapiens*", and they remind us that

Thoma called Coon's work "masterly".

To uphold their idea, these conservative anthropologists stopped at nothing; they did not hesitate to fabricate a counterfeit (Piltdown Man, whom the contributors completely and carefully fail to mention) in order to mislead the scientific world for half a century.

The motives that are today attributed to these scholarly counterfeiters strike us as being totally unacceptable. Therefore, the theory of European pre-Sapiens was based on a hoax, and since its keystone has been shown to be false, willfully fabricated, the thesis has lost any coherence.

A scholar such as Carleton S. Coon does not hesitate to write a paragraph like the following one, in which all the figures, without exception, are false, radically false, as the chronological analysis of the facts has just proved to us. He writes:

The oldest known skulls of *Homo sapiens*, probably both female, are those of Swanscombe and Steinheim, of the Mindel-Rissel Inter-glacial period, dated today between 470,000 and 300,000 years old. In North Africa, the oldest *Homo sapiens* are between 100,000 and 47,000 years old, in East Africa between 60,000 and 30,000 years old, and in Java, Sarawak and China, not more than 40,000 years old.⁵⁹

What can one call the *Homo sapiens* of 100,000 years ago in North Africa? In Java, the presence of an Aurignacian industry would seem to link the *Homo sapiens sapiens* to the same Negroid stock.

There is a very strong tendency among ideologues to arrange facts to suit themselves. Thus, another world-renowned British scholar, Sir Cyril Burt, did not hesitate to falsify the results of so-called IQ experiments on monozygotic and dizygotic twins.

⁵⁹ *La Recherche*, no. 89, May 1978, p. 447.

According to him, the correlation between the IQs of twins brought up separately was .771, when carried to the third decimal; whereas for twins raised together, it was as much as .944. A priori, such consistency in this relationship up to three decimal points seems surprising. A countercheck done by J. Kamin, professor of psychology at Princeton University, and A. Clarke of Hull University proved that this IQ study was merely a hoax, comparable in all aspects to that of Piltdown Man, having been put forth to prove the innate intelligence of some races and the inferiority of others.⁶⁰

The contributors to *Race et Intelligence* are not naive: they have read Thoma's entire article, so they knew perfectly well that, when placed in context, Thoma's reference to Coon's work as "masterly" was not a compliment; it is a customary precaution taken by an author before demolishing an adversary's thesis. Thoma, while being an adherent of the polycentric thesis, avoids falling into the same trap as Coon, who, in order to safeguard the individuality of the European race, rejected any notion of migration. But Thoma nevertheless got bogged down in insurmountable difficulties, as we have shown, because polycentrism, a commonsense thesis, is scientifically indefensible today.

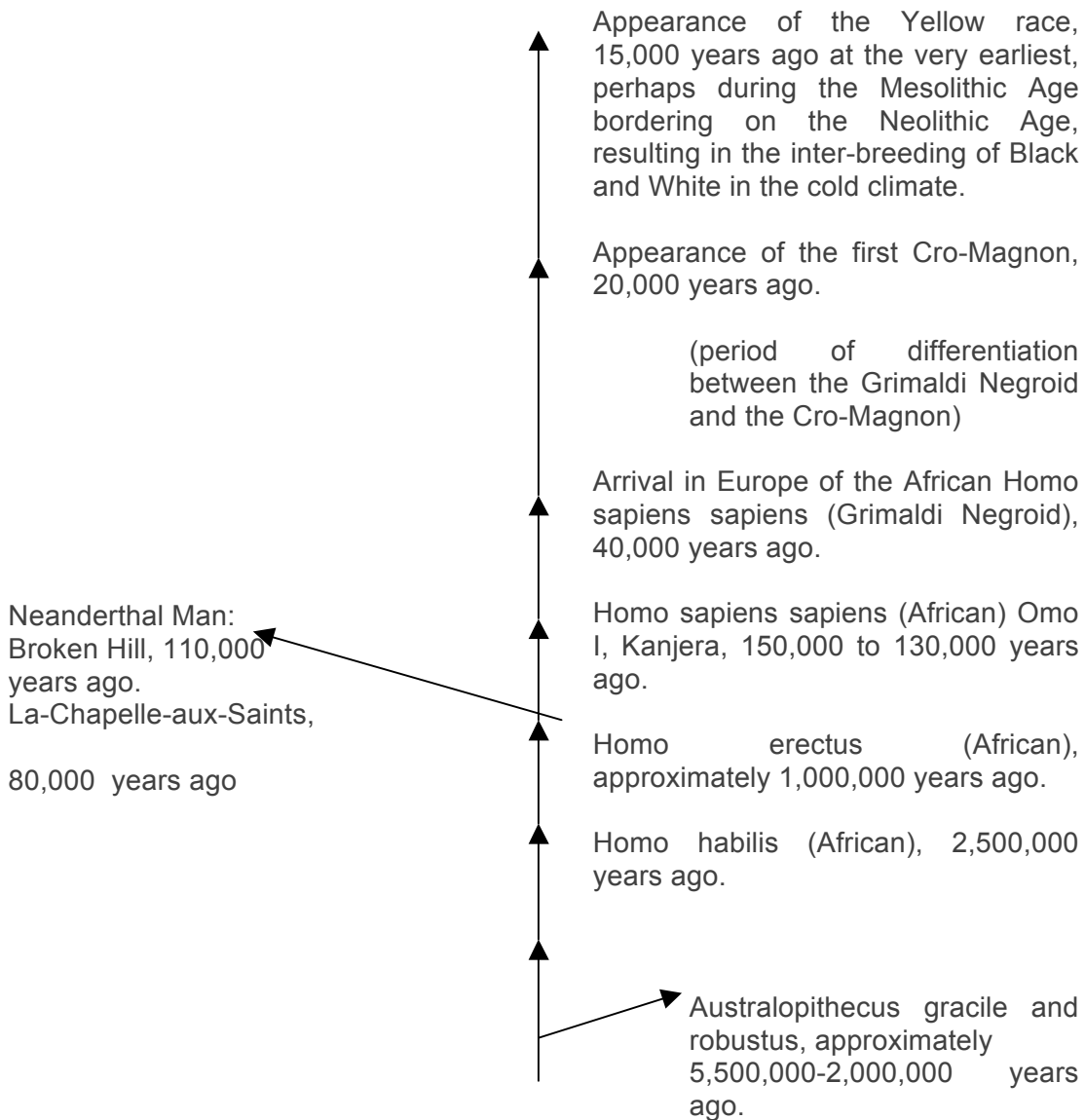
There is no need for us to return to the precise chronological data and the other facets already presented here that oblige us to reject polycentrism at the *Homo erectus* stage, unless we want to indulge in pure ideology.

Thoma, in order to defend polycentrism, used Penrose's method of calculating the formal differences between the various races, and found the Yellow race closer to Neanderthal Man than to Cro-Magnon. Ideology must certainly have flown to the author's rescue in order for him to find a greater gap between two *Homo sapiens* than between one of them (the Yellow) and *Homo faber* (Neanderthal), when one knows the profound morphological difference that exists between *Neanderthal* and *Sapiens*.

⁶⁰ *Raison Présente*, no. 53, pp. 135-36. Data prepared by Georges Chappaz, Jean-Paul Coste and France Chappaz.

"The difference of form between these two human variants (Paleosiberian and Neanderthal) is indeed less than that which separates Paleosiberians from Cro-Magnons; Neanderthals and Cro-Magnons are even further apart".⁶¹

Simplified diagram of the probable process of the differentiation of the races under the influence of physical factors



⁶¹ Nothing is more contrary to the truth than the assertion that "Coon's theory has been quasi-officially accepted by the anthropologists assembled by UNESCO in 1969 in Paris" (Race et

Coon, Thoma, and all the polycentrists evade the major difficulty of explaining where European *Homo sapiens* had gone for 250,000 years, the time span that separates their hypothetical appearance in Europe and Grimaldi Man, the first true *Homo sapiens sapiens* to appear on the European continent. Indeed, these so-called European *Homo sapiens* vanished without leaving any descendants during this whole period. Why do the polycentrists never honestly discuss this question if they intend to do scientific work? No, there is a consensus: they know the difficulty is insurmountable, so they pretend not to see it and nobody raises the question. One need only refer to the presentation we have made above on this question.

The contributors to *Race et Intelligence* are masters of the art of deceiving the reader, as we have seen in the case of the expression "masterly work", deliberately interpreted in a tendentious and erroneous way. Indeed, they write: "A skull discovered at Vertesszöllös, studied by Professor Thoma, is some 500,000 years old. This individual knew how to make fire, and his cranial capacity reached 1,400 cc." Professor Thoma concludes that it belonged to a *Homo sapiens*. "Intelligent man, *Homo sapiens*, would therefore have appeared in Europe a very long time ago".⁶² Here, one is within a hair's breadth of fraud, for the reader has no way of knowing that all these figures (500,000 years, 1,400 cc.) are purely imaginary.

Indeed, the skull in question is merely an occipital bone found in Hungary in 1966-67 and associated with the fauna of the Middle Pleistocene period, whose morphological type is very

Intelligence, p. 45); and that "the polycentric theory is now supported by the majority of the votes among specialists, as demonstrated by the Symposium of Paris on the origins of *Homo sapiens*" (p. 88). In fact, the opinion of the majority of the participants at this symposium cannot be confused with that of the majority of all the specialists who were absent and are of the opposite opinion. Everything depends on the organizers and on the manner of the invitation. Many specialists did not wish to participate in this symposium for a variety of reasons.

⁶² Jean-Pierre Hebert, *Race et Intelligence* (Paris: Editions Copernic Factuelles, 1977), p. 90.

debatable: the volume of the skull cannot be measured because it does not exist, it is a purely conjectural deduction. This is the reason why this fossil went almost unnoticed at the UNESCO Colloquium of 1969. In order to give it any specific meaning, firm determination was necessary. The very fact that Thoma classified it in the same series as Heidelberg Man (Mauer's Jawbone), who is a *Homo erectus*, amply proves this.

Thoma writes: "Fragmentary fossils have provided a glimpse of the existence of a Western phylum, more uncertain than the previous two: (Mauer?) -Vértesszöllös- Swanscombe-Fontechevade- (Quinzano?) -Proto-Cro-Magnon of the Staroceliatype- Qafzeh..."⁶³

From all of the above we can see that this passage from Thoma is completely incoherent, and in any case inconsistent.

The fossil in question is without a face, without a forehead, without any feature that would allow it to be classified, except frivolously, among the Sapiens. And always the same question: What became of its descendants, for 500,000 years? And Thoma, conscious of this abyss, even if he does not say so, uses terms so tentative that one clearly sees he does not fully believe what he writes in the paragraph quoted above: "Fragmentary fossils have provided a glimpse of the existence of a Western phylum, more uncertain than the previous two..."

We have just seen it: in order to construct the pre-Sapiens theory, the contributors to *Race et Intelligence* boldly transform Thoma's hesitations into quasi-certainties.

If one wants to know the truth about the age of the Vértesszöllös occipital, all one needs to do is date it by the amino acid method, which is not very destructive.

⁶³ Thoma, in *L'origine de l'homme moderne*, op. cit., p. 84.

Lastly, in order for the pre-Sapiens theory to be credible, it should be able to rely on the antiquity of Homo sapiens on the other continents, particularly Asia. That is why the contributors to *Race et Intelligence*, using imaginary stratigraphical estimates that allow them to make the fossils whatever age they wish, write: "In Asia ... the first known Sapiens appeared 150,000 years ago at Tzuyang in the Szechuan province".⁶⁴ This statement is false. The fossil in question, dated by the Chinese themselves using the carbon 14 method, is only 7,500 years + 130 old. It therefore corresponds to the man of the African Neolithic period.

But the authors continue: "The cranial capacity of this man is 1,210 cc. He is therefore less precocious and has a smaller brain than Vértesszöllös Man (1,400 cc, 500,000 years)"⁶⁵

Here the hoax is obvious. Vértesszöllös Man, a pure poetical fiction as far as his cranial volume and age are concerned, now becomes a palpable objective reality to be compared to an Asian type of equally fraudulent age.

The authors continue their masquerade: "He (Liu-Kiang Man) lived 100,000 years ago".⁶⁶ This is also false, for this fossil was dated by the Chinese themselves as having an age of 16,915 years + 420. Thus, as demonstrated above, the whole theory of pre-Sapiens collapses. The differentiation of the races is a geographical phenomenon which, under the influence of physical factors, took place after the appearance of *Homo sapiens sapiens*, who was an African Negroid, and not at the Homo erectus stage as the Western ideologues wish to allege.

Let us now turn to the analysis of racial differences. They do not make sense and have no demonstrative value: anyone can see that the phenotype of a Black is not that of a Swede, thus, by making a list of all the real and imagined racial differences that

⁶⁴ *Race et Intelligence*, op. cit, p. 91,

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ *Ibid.*

may or may not be found in various areas, one gets merely a tedious compilation that appears to be scientific: such and such a blood group, for instance, is more frequent among Blacks than among Nordics. So what? Is it a revealing indicator of intellectual aptitude?

The Germans also believed in the "blue blood" that was supposed to distinguish them from the "degenerate French", the "Welch".

A sixteen-year-old young German, wounded during the Second World War at Strasbourg, preferred to die rather than "accept a transfusion of the impure blood of a Welsh" donor. The young German kindly thanked the French, then turned over and died. An admiring sonnet was dedicated to him in the *Mercure de France* of that time.

Jean-Pierre Hebert studies "the HLA system and its polymorphism among the different races", and "the pressure of the right hand and the pressure of the left hand among Whites, Blacks, American Indians, and the fellahs of Kargh (Egypt)".

That is the kind of absurd space-filler intended to condition the lay person, who gets from it the impression of having read a scientific work.

Enumerating anatomical differences among the races, which are by definition different in appearance, has no scientific meaning. For one would have to be able to demonstrate that these anatomical differences correspond to hierarchical differences in degree of humanization. If these authors could do this, they would no longer be masked authors, taking refuge in anonymity; they would rise to the dignity of "masked sorcerers", great miracle workers. This is particularly true concerning the so-called anatomical differences found among the brains of different races, although here it is more important to distinguish reality from subtle fraud.

It has long been proved that all races of *Homo sapiens* have absolutely the same cerebral morphology. The big difference

between *Homo erectus* and *Homo sapiens sapiens*, or between Neanderthal and *Homo sapiens sapiens*, is less the weight of the brain than the absence in Neanderthal Man of the brain's anterior lobe.

Molecular biology has just taught us that, at the individual level, there are no two identical human brains; and it is this polymorphism which constitutes "the luck of the draw" in the human species, i.e., its power of adaptation. But these individual differences, like the lines of one's hand, do not in any way translate into a racial hierarchism.

As we have already seen, it would then be necessary to find a hierarchical difference among the races, particularly between Black and White, at the level of the brain in general and the anterior part of the brain in particular. But this is not going to happen in the foreseeable future. And here again, the facts given are not simply false, they are cited only in order to mislead the uninitiated.

From the arrangement and degree of complexity of the inter-neuronal connections of the frontal lobe, one can isolate, for instance, the primitive characteristics of the Australian aborigines and the pedomorphism of the Sanides. This bit of pure fiction is simply a joke in very bad taste, since it is asserted at the expense of peoples whose lands were confiscated, and who are presumably condemned to disappear, like fossilized beings.

Any difference at the level of the brain can have only an individual, but never a racial significance. To write then, on the basis of specious measurements of "hand-picked types", that there is such and such specific difference in Weight or morphology (convolutions) among races, particularly between Black and White, smacks of scientific fraud. These measurements would make sense only if they were developed by a mixed group of scholars (White, Black, Yellow) of equal competence, duly collecting their specimens from equally educated racial groups enjoying comparable social status.

Otherwise, take a homogeneous team of Blacks and Yellows working on White subjects, and all the results published in *Race et Intelligence* would be either reversed or at least called into question. Is it not rash to study the anatomy of a degenerate alcoholic Black Kenyan and conclude from it that Blacks are inferior, as was done by Dr. Vint of the Medical Research Laboratory of Nairobi? "Indeed, most of the brains that he (Dr. Vint) examined came from autopsies performed on diseased corpses, particularly victims of cirrhosis".

Only through manipulations of this type was it possible to assemble the fictive differences cited in *Race et Intelligence*, for what Western researcher has access to healthy brains of persons of other races?

Consistent with the racial character of the team making the investigation, the superior race comes out Nordic, Germanic, Anglo-Saxon, or Celtic...

Thus, Brigham's 1923 investigation of two million Americans placed at the top of the intelligence test scores those of English origin, read: WASPS,⁶⁷ with an average of 14.87; then those from Scotland, the Netherlands, Germany, Denmark, etc. Mediterraneans and Slavs were at the bottom of the list, while the French were not even mentioned. And we know that the still unrepealed American Immigration Act sharply limits immigration of southern Europeans to the United States. So the anonymous authors of *Race et Intelligence* would find it very difficult to immigrate to the United States, for they know that they have no place in the German Valhalla, where they are considered to be descendants of the prehistoric Negroids who settled in the Midi (southern region) of France. Thus the term "Nordic" used by the authors is a mere euphemism, which does not fully convey the sense of Germanic superiority before which "Celtism" appears only as a paltry reaction born of an inferiority complex.

⁶⁷ WASP: White Anglo-Saxon Protestant.

A team of Blacks imbued with the same biased spirit would start by measuring Descartes's minuscule brain (the size of an apple), despite its numerous convolutions, and so on.

Now that Yellows, particularly the Japanese, are proving themselves in the scientific field, in spite of the so-called inferiority of their cranial measurements, racism toward them is tending to disappear. And racism is assuming a more and more bipolar-Black-White- character. At its cabinet meeting in July 1979, the French government assigned itself the task of catching up with Japan.

The Black race, historically were subjugated to the White race for three thousand years. Visit the tomb of Ramses III, if you dare interpret correctly its murals. Today Blacks are on the eve of a new start, after having had their turn at being sold by the pound in the West.⁶⁸ Good luck to the racists, if they think they are the most intelligent; then what are they worrying about?

Race et Intelligence raises the question of miscegenation: Is it a positive or negative factor in the course of historic evolution? History has already answered the question. All Semites (Arabs and Jews), as well as the quasi-totality of Latin Americans, are mixed breeds of Blacks and Whites. All prejudice aside, this inter-breeding can still be detected in the eyes, lips, nails, and hair of most Jews.⁶⁹

The Yellows, the Japanese in particular, are also crossbreeds, and their own specialists today are acknowledging this important fact.⁷⁰

Alongside the racist ideologues, there are impartial scholars who are advancing humanity's knowledge in this very delicate field of physical anthropology. The list would be too long to present

⁶⁸ In the last century, Black children were sold by the pound in America.

⁶⁹ Diop, "Processus de semitisation" chapter, in *Parenté génétique de l'égyptien pharaonique et des langues négro-africaines*, op. cit.

⁷⁰ Nobuo Takano, M.D., see p. 55.

here: A. Jacquard, F. Jacob, Franz Boas, Ashley Montagu, Jacques Ruffie, etc.

Jacquard notes that "determining intelligence with IQ is as ridiculous as confusing rectal temperature with health",⁷¹ and he adds: "The real problem is to understand why some pose this question. Their true aim is to justify social inequalities by means of alleged natural inequalities".⁷²

Ethnicity of Ramses II

We have just stated that the Egyptians were Blacks of the same species as all natives of tropical Africa. This is particularly true of Ramses II, his father, Seti I, and Thutmose III.

The mummies of these three Pharaohs are well preserved at the Cairo Museum. I had occasion during the preparation of the Cairo Colloquium on the Ethnicity of the Ancient Egyptians, sponsored by UNESCO, to request one square millimeter of the skin of each of them in order to measure the percentage of melanin and thus determine their pigmentation. This is absolutely feasible.⁷³ Alas, the authorization to collect these samples was never given, so that my analyses in this area are based on the Egyptian mummies at the Paris Musée de l'Homme.

Even though the notion of race is very relative, molecular biology has isolated racial markers, which are factors almost exclusively localized in each racial group: the Diego factor among Yellows, the Kell factor among Whites, the Sutter and Gm6 [*sic*] factors among Blacks.⁷⁴

⁷¹ *Le Monde*, February 4-5, 1979, p. 2.

⁷² *Ibid.*

⁷³ Diop, "Pigmentation des anciens Égyptiens. Test par la mélanine", in *Bulletin de l'IFAN*, vol. xxxv, series B. no. 3, July 1973, pp. 515-31.

⁷⁴ Petit and Zuckerkandl, *op. cit.*, pp. 190-91.

Therefore science, by isolating the Sutter and Gm6 factors and analyzing the percentage of melanin, can determine precisely the race of Ramses II through the most objective of methods.

Dust sucked out of the mummy's stomach for analysis, during its stay in Paris, contained more organic debris and blood clots than required for such a study. But it seems to have been decided on principle not to carry out the only analyses that could have given us valid information about the race of the mummy, presumably out of concern for safeguarding its bodily integrity.

So, let nobody tell us that Ramses II was White and reddish-blond, for he was in fact the ruler of a people who systematically massacred reddish-blonds as soon as they met them, even on the street; the latter were considered strange beings, unwholesome, omens of bad luck, and unfit to live.⁷⁵ Anyway, how could one tell the original hair color of a ninety-year-old man? The fifty respected Parisian laboratories that studied this mummy have informed us that it had nicotine in its bowels, but that out of respect, they had used only the structure of one hair to determine its ethnicity. This structure should have been compared to the hair of a present-day jet black Nubian of Upper Egypt before reaching a conclusion.

The above shows that the determination of the ethnicity of Ramses II made in Paris is of no scientific value. It is certainly not conclusive. Even today, after radiation has turned the mummy yellow (before the experiment it was black, as I was able to verify), one can still determine the percentage of melanin degradation, which remain on fossilized animals even after millions of years. Did they even question whether this was really the same mummy that was discovered by Gaston Maspero?

⁷⁵ Certainly a regrettable prejudice, which Montesquieu in his time was already citing, but which leaves no doubt about the fact that the people who behaved in this way were not white-skinned.

Ramses II was a black. May he rest in peace in his black skin for eternity.⁷⁶

The mother of Ramses II was a princess of the royal family, and his father, Seti I, was obliged to designate him as heir to the throne while he was still a child, for in the eyes of traditionalistic Egyptians, the child represented legitimacy.⁷⁷

Finally, on another level, the nicotine found in the stomach of Ramses II is a major discovery. For, if tobacco is indeed a plant of American origin, as postulated by Raymond Mauny and A. Lucien Guyot,⁷⁸ it would mean that maritime relations existed between the Egypt of the Pharaohs and pre-Columbian America as early as the XIXth Dynasty. One cannot underestimate the importance of this fact, which we have already reported in *L'Afrique Noire précoloniale* and in *L'antiquité africaine par l'image*.

Furthermore, it is remarkable that one of the fads of today's young Senegalese women, with their use of xeesal (or kheesal = "lightening the complexion" through various cosmetics), has helped solve a four-thousand-year-old enigma: the fact that in the representations on ancient monuments Egyptian bourgeois women sometimes had lighter complexions than those of the men, was only the result of an affectation absent in their male counterparts. The urban bourgeoisie in Dakar and in Saint-Louis, with their neo-antique hair styles are, reproducing before our very eyes the exact profile of the Pharaonic Egyptian woman.

⁷⁶ See Diop, *L'antiquité africaine par l'image*, op. cit., p. 28, figs. 40 and 41.

⁷⁷ Gaston Maspero, *Histoire ancienne des peuples d'Orient* (Paris: Hachette, 1917), twelfth edition, p. 259.

⁷⁸ Raymond Mauny, *Tableau géographique de l'Ouest africain au moyen âge* (Dakar: IFAN, 1961), p. 59. A. Lucien Guyot, *Origine des plantes cultivées*, "Que sais-je?" Series (Paris: Presses Universitaires de France, 1942), p. 69.

LATEST DISCOVERIES ON THE ORIGIN OF EGYPTIAN CIVILIZATION

Cheikh Anta Diop

Anteriority of nubian civilization

We have written in *Nations nègres et culture* and in our later publications that, according to the quasi-unanimous testimony of the ancients, Nubian civilization preceded and might even have given birth to that of Egypt. This is quite logical if one considers the likelihood that the Nile Valley was peopled by a progressive descent of the Black peoples from the region of the Great Lakes, the cradle of *Homo sapiens sapiens*. But conclusive archaeological facts to demonstrate this hypothesis were missing. The gap, it seems, has been filled, thanks to the excavations by Keith Seele, of the University of Chicago, conducted at the Qostul cemetery in Nubia, under the auspices of UNESCO's international campaign of 1963-64, before the construction of the Aswan dam, and the flooding of the region by the filling of the reservoir. The cemetery in question is of Group A, a Nubian culture contemporaneous with the recent predynastic period. It was called Cemetery L, and tombs L.23 and L.24, of a special form, contained very rich material, now conserved at the Oriental Institute of the University of Chicago.

It was an associate researcher, Bruce Williams, who studying these objects in 1978, drew the attention of the scholarly world to the peculiarity of the patterns engraved on the cylindrical censer. Even though the object was damaged, the parts that remained clearly showed a king sitting in a "royal" boat, wearing the long (white) crown of Upper Egypt; in front of him, the royal banner and the falcon-god Horus. One could also observe the wall of a palace, the style of which was reminiscent of the wall of the funereal domain of Pharaoh Zoser at Saqqara. The architecture,

in cut stones of the Third Dynasty, could not have been created ex nihilo.

According to the inventor, this Nubian royalty, which appears to us with the future essential attributes of the Egyptian monarchy, had preceded by at least three generations. The censer is the most ancient figure of a king found in the Nile Valley. Indecipherable signs of hieroglyphic form presaging the writing of the period close to the end of the fourth millennium also were noted. The comparison of the Nubian ceramics found in the tombs with clearly dated predynastic Egyptian ceramics allowed precise determination of its period. The author estimates that proof is now established that Nubian monarchy is the oldest in the history of humanity.⁷⁹

We thus better understand the matriarchal essence of Egyptian royalty and the importance of the role of the queen-mother in Nubia, Egypt, and the rest of Black Africa.

The woman, the queen, was the true sovereign, the keeper of the royalty and guardian of the purity of the lineage. To this end, it often happened that she married her brother or her half-brother by the same father: it was she who transmitted the crown to her husband, who was only her executive agent.

We have few details about the manner in which the transition was made from the Third to the Fourth Dynasty; we know only that here again it was a queen who maintained the royal tradition by bringing the crown to her husband. This one was named Snofru (father of Cheops), and he founded the Fourth Dynasty.⁸⁰

Osiris, the first legendary king of Egypt, had married his sister Isis.

⁷⁹ a) The Oriental Institute, News and Notes, no. 37, November 1977;

b) Boyce Rensberger, "Nubian monarchy may be World's Oldest", in International Herald Tribune, March 9, 1979.

⁸⁰ Otto Muck, *Cheops et la Grande Pyramide*, translated from the German by Georges Remy, Paris, Payot, 1978, p. 36 (quoting Scharff).

This severe law, still in effect at the time of the New Empire, caused Thutmose I to turn his throne over to his daughter and son-in-law after the death of his wife Ahmes (to whom he owed the throne), and to abdicate. It was equally severe for Unas, last king of the Third Memphite Dynasty: as he apparently had no male heir, his daughter Hetephras had to marry a noble of a different bloodline; this put an end to the Fifth Dynasty.⁸¹

In Wolof, a Senegalese language, the word *sat* (grandson, descent) is an ancient forgotten feminine form. Indeed, *sat* = daughter in Egyptian; thus, originally, the Wolof word, it seems, exclusively designated uterine descent through daughters.⁸²

More precisely, in ancient Egyptian, *sent* = sister; in Wolof, *sant* = the proper name of a clan, which perpetuates the family line and is that of the mother, in other words, the sister of the uncle in a matrilineal system: it is through the sister that rights are transmitted and the "race" is perpetuated. According to Ibn Battuta, in the fourteenth century in Mali, men were not named after their fathers: "None of them [the men] is named after his father, but each traces his genealogy through that of his maternal uncle. Inheritance is collected by the sons of the sister of the deceased, to the exclusion of his own children".⁸³


It happened, during my stay in Mali, that the sultan became angry with his principal wife, the daughter of his mother's brother [not his father's, according to the text, cf. Legend of Sundiata, who was called *Kàcà*; the meaning of this word, for blacks, is queen. In the Government she is the associate of the sovereign, according to the custom of the people, and her name is uttered on the throne, jointly with the king's.⁸⁴

⁸¹ Ibid, p. 37.

⁸² See Cheikh Anta Diop, *Parenté génétique de l'égyptien pharaonique et des langues négro-africaines*, op. cit., p. 287.

⁸³ *Voyages d'Ibn Battuta*, vol. iv, translated by C. Défremery and B. R. Sanguinetti, 1922, p. 388.

⁸⁴ Ibid, p. 417.

We also understand better now why the Egyptian term designating royalty etymologically means: (the man) "who comes from the South" =  = nsw< nyswt= who belongs to the South = who is a native of the South = the king of Egypt, not only the king of Upper Egypt. Whereas Biti= king of Lower Egypt, and has never meant just king, in other words king of Lower and Upper Egypt, king of all Egypt.

A faulty reading that takes the hieroglyphic signs in the visible order above, which must have occurred at one time or another, would give: Suten > Sudan (?).

Now we understand better why the Egyptian turns toward the South, the heart of Africa, land of his origins, land of his ancestors, "land of the Gods", just as the Moslem today turns toward Mecca. This is why the right hand designates the West and the left hand the East. It is not, as Edouard Naville assumed, due to a march toward the South, supposing a Northern origin of the ancient Egyptians. The Egyptian gods themselves, the god Min in particular, were making this symbolic return to the South: the god was taken out and carried for some time toward the South, and then he was returned to his sanctuary.⁸⁵

The texts on the pyramids preserve the memory of the terrible storms of Equatorial Africa, at the time when the tribes that were to make up the Egyptian people had not yet penetrated deeply into the Nile Valley. "The sky melts into water, where the heavens speak and the earth trembles", says the pyramid of Unas.⁸⁶ The Egyptians supposed that thunder was the voice of heaven. Whence, in the Coptic language:

85

EGYPTIAN

šema = south; our medj sema
šema = wr md sma = (counsel)
from the ten greats of the South

WOLOF

dëm = to go toward
to orient oneself toward
(the South)

86

Emile Amélineau, *Prolégomenes à l'étude de la religion égyptienne*, Paris, Ernest Leroux, 1908, pp. 133-34.

δρσο μπε = the voice of heaven

δρο σσαμ = the voice of the iron ceiling, meaning, heaven⁸⁷
(Memphite dialect)

Note that in Serer, a Senegalese language, Rog = the celestial God, whose voice is thunder. In Egypt, it almost never rains.

EGYPTIAN



= djett= desert⁸⁸

WOLOF

Diatti= wilderness
(uninhabited by humanity)

š= to go toward,
to follow

dëm= to go toward
s → d

⁸⁷ Ibid.

⁸⁸ Ibid., p.90

HISTORIOGRAFÍA, SOCIEDADES Y CONCIENCIA HISTÓRICA DE ÁFRICA*

Yoro Fall

El presente trabajo analiza las nuevas tendencias historiográficas que se detectan en las tesis sobre África, en lugar de centrarse en las tendencias presentes en las obras publicadas. Tengo el privilegio de ser lector de tesis sobre África en París, en Dakar y, de vez en cuando, en Lisboa, Ginebra o Barcelona. En la mayoría de los casos, las tesis están escritas por africanos. El deseo de compartir la satisfacción que experimento cada vez que leo las tesis que se hacen en las universidades africanas o europeas sobre la historia de África me ha inducido a realizar este análisis.

No existe una relación fluida entre los conocimientos que se producen y la divulgación de los mismos. Este artículo constituye así una oportunidad para coadyuvar en la divulgación de conocimientos ya adquiridos. Intentaré descubrir el movimiento actual del pensamiento histórico en África y qué cosas se están haciendo. Parte de esta información, quizás el 10%, será divulgada dentro de diez, veinte o treinta años. De ahí que la publicación de los conocimientos sobre África sea un importante problema de la investigación científica.

Lo que busco es plantear las novísimas tendencias historiográficas africanas y, al mismo tiempo, acercarnos al movimiento actual del pensamiento histórico sobre los sistemas socioculturales en África.

* Traducido del francés por *Celma Agüero Donà* (El Colegio de México).

Historia e historiografía en África

Crítica al eurocentrismo

Desde hace más o menos diez años, se ha desarrollado el interés por la historiografía en África y ya hay muchos trabajos realizados.⁸⁹ En este contexto, creo importante referirme a lo que se ha llamado la crítica al eurocentrismo, que no fue iniciada por los historiadores ni por los filósofos, y enfocarla en el contexto de los movimientos sociales que se han desarrollado en África como oposición a la colonización. Básicamente fueron las luchas políticas -más ampliamente, las mundiales- las que constituyeron una crítica al impacto del eurocentrismo. Fue entonces cuando los africanos hablaron de las *tradiciones* frente a las *modernizaciones*, cuando la mayoría de los escritores africanos habló de la cultura africana. Se puede decir que fueron los novelistas y los poetas los primeros en hacer la crítica al eurocentrismo, básicamente como afirmación de una cultura africana o de una personalidad africana (la negritud, por ejemplo). Ahora que los "sabios" hablan del eurocentrismo, sería interesante mostrar cómo están siguiendo un camino ya ampliamente abierto por la literatura, por el arte y por los movimientos políticos de lucha contra la colonización. Las referencias son muchas. Quizá la más destacada sea la posición enigmática de la Grande Royale, un personaje femenino de primer plano en la novela del senegalés Cheikh Hamidou Kane.⁹⁰ En una discusión de familia acerca de si el joven Samba Diallo debía ir o no a la escuela francesa, la Grande Royale opina que Samba Diallo sí debía ir a la escuela de los blancos para *aprender cómo vencer sin tener la razón*. Descubrimos, de esta manera, el antagonismo de dos lógicas: la lógica de la victoria, opuesta a la lógica de la razón; la lógica de la fuerza irracional del armamento

⁸⁹ Jewsiewicki y Newbury (comps.), *African Historiographies*, Londres, Sage, 1986; "Histoire africaine: constatations, contestations", en *Cahiers d'Etudes Africaines*, número especial 61/62, 1976; ver más detalladamente, Yoro K. Fall, 1988, sobre todo la bibliografía, pp. 203-210.

⁹⁰ Cheikh Hamidou Kane, *L'aventure ambiguë*, París, Editions Julliard, 1961.

superior, opuesta a la lógica de la conciencia racional de la legitimidad. Cultural y políticamente, la colonización no podía significar más que la conquista del territorio. Los europeos no tenían la fuerza necesaria para conquistar el alma y la mente de todos los africanos; los colonizadores nunca lograron conquistar.

Las iniciativas coloniales en todos los dominios -político, económico, administrativo, cultural- provocaron numerosas contradicciones internas dentro de las sociedades coloniales africanas.⁹¹ La capacidad africana de iniciativa ideológica fue dominante: la reactualización, la re conceptualización, el conservadurismo o la manipulación de las formas antiguas de representaciones mentales y los arquetipos culturales fueron característicos de la vida social. Podemos considerar todos esos procesos sociales como una crítica en vivo al eurocentrismo.

Investigación histórica y horizonte referencial

En lo que se refiere a la investigación histórica, es importante señalar que tanto para los historiadores africanos como para los europeos fue imposible escribir una historia de África, porque les faltaban los conceptos para hacerlo, sin que fuera una historia de los europeos en África, de los árabes en África, o sea, una historia de los extranjeros en África.

Las dificultades eran muchas, pues se requería un relato que no se basara en los conceptos heredados de la historia de Europa. ¿Cómo escribir una historia del Estado en África con los conceptos del Estado originados en Europa, o una historia nacional con el concepto de la nación europea o una historia de la iglesia, siendo que en África no hubo iglesias, excepto en Etiopía? Además, con los conceptos heredados de la historia de la iglesia cristiana y de la historia general de los monoteísmos judeocristianos, era imposible presentar una historia de la religión

⁹¹ Yoro K. Fall, "Colonisation et décolonisation en Afrique: dimension historique et dynamique dans les sociétés", en *Annales de l'Université d'Été d'Andorre*, 1985, pp. 207-225.

africana -que es animista y fetichista. Era muy difícil también escribir la historia de una clase social, de emperadores, de monarquías, de monedas emitidas por el poder político; pero lo que resultaba más difícil era sintetizar la evolución histórica de las sociedades africanas tomando como referencia cronológica la periodización europea.

El descubrimiento de todas esas dificultades provocó que muchos historiadores de África realizaran una revisión de los conceptos y de las referencias heredados de la historiografía europea. En la mayoría de las tesis redactadas a partir de 1974, se presenta una crítica de la aplicación rígida, en África, del funcionamiento de la historia europea.

Desde el punto de vista epistemológico, hoy en día vemos el desarrollo de preocupaciones intelectuales y científicas de esa índole. El ejemplo más rico es el del antropólogo e historiador inglés Jack Goody, quien trabaja sobre la historia de la escritura y de la familia en Europa.⁹² Después de investigar acerca de temas africanos, Goody ha vuelto a laborar sobre asuntos europeos, pero con conceptos básicos heredados del estudio de las sociedades campesinas africanas. En su estudio de la escritura en su nexa con el Derecho y el poder, demuestra cómo la razón gráfica corresponde a una domesticación del pensamiento y cómo la escritura europea puede aparecer como un empobrecimiento de la comunicación.

En otras oportunidades me he referido a la cartografía y a las reacciones de la gente frente a un mapa, de acuerdo con su edad: los jóvenes actúan con mayor riqueza que los adultos; los jóvenes miran las imágenes, mientras que los adultos leen lo escrito. Lo mismo sucede con la historiografía: actualmente es en Europa y África donde se hace una crítica a los fundamentos

⁹² Jack Goody, *La raison graphique*, París, Editions de Minuit, 1979; *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge University Press, 1977; *La logique de l'écriture*, París, Armand Colin, 1986; *L'évolution de la famille et du mariage en Europe*, París, Armand Colin, 1985.

de la historia europea más profunda que la crítica al eurocentrismo, porque -para usar una imagen deportiva- se trata de un juego de ping pong, mientras que la crítica al eurocentrismo es más squash que ping pong.

En este movimiento de relectura del horizonte referencial de los historiadores hay una ligazón con la hegemonía europea. Por ejemplo, hoy en día, en Irán se hace una historia nacionalista que propone como referencia de nación una perspectiva muy europea. En muchas partes del mundo se hace una historia de los mitos nacionales y del nacionalismo como reacción a las hegemonías, que aparece como una calca de la hegemonía. Se puede entender eso de una manera muy amplia con los trabajos de Pierre Bourdieu, quien afirma que la oposición es una forma de reproducir las cosas a las cuales la gente se opone, porque está presente el peso de la cultura, la educación y la manera de observar.

Historia: técnicas y fuentes

Sociedad, discurso y oralidad

La "oralitura" como estética y como espejo

La palabra "*oralitura*" -*orature* en francés- es evidentemente un neologismo africano y, al mismo tiempo, una calca de la palabra literatura. El objetivo de este neologismo es buscar un nuevo concepto que pueda oponerse al de literatura, y que tenga los fundamentos y la forma específica de la comunicación.

La fuente más conocida de la historia de África es la llamada tradición oral, un concepto introducido por el historiador belga Jean Vansina, especialista de las culturas bantú, quien fue el primero en estudiar históricamente la tradición oral. Sin embargo, el pensamiento de Vansina ha tenido avances porque en su último libro, *Oral Tradition as History* no habla de tradición oral sino de historia oral. Podemos afirmar, sin embargo, que frente a la oralitura, el concepto de historia oral constituye un empobrecimiento,

porque la *oralitura*, que es una estética al igual que la literatura, tiene mayor riqueza que aquél. Las leyendas, los mitos, los cuentos, las epopeyas, los cantos son géneros diferentes y demuestran la increíble riqueza de la oralitura como estética. En el caso, por ejemplo, de los cantos, constatamos que existen diferentes géneros. Los cantos genealógicos son historias de familia con referencia fundamental a las raíces de un individuo, a sus antepasados, constituyen una redacción de la cronología y una lectura de la lógica de las generaciones con sus valores, sus maneras de vivir y ver, con su sociedad. El canto genealógico está muy presente en todas las familias: se trata de una visión del individuo dentro de una cadena, dentro de un tiempo que puede ser muy amplio. Existen incluso cantos genealógicos que se remontan hasta el siglo XII.

La *oralitura*, además, no es sólo una manera de ver el pasado, sino también un sistema de conocimiento y de transmisión del mismo.

Podemos hablar también de las genealogías de los mansa o de los oba, pues hoy en día ya no hablamos de reyes en África; utilizamos las palabras africanas, porque la palabra reyes propia de la historia europea. La genealogía de los depositarios del poder (para emplear palabras más amplias) es diferente del canto genealógico común. Por ejemplo, la palabra dice una cosa, la música otra; las palabras enumeran una lista de nombres, la música presenta otra. Para alguien que escucha el canto y tiene todas las referencias es fácil manejar la música, que es un mensaje sonoro, y manejar la letra del canto. Históricamente hablando, aquí existirían dos evidencias que deben conocerse para entender y descifrar el mensaje. Se trata de un canto genealógico político, estéticamente distinto de los cantos genealógicos de las familias comunes.

Podemos multiplicar los ejemplos y observar, al mismo tiempo, que hay una historia muy sofisticada, muy formal, diferente de la historia que se plantea en los cantos genealógicos, donde se coagula el tiempo. Una historia sofisticada llena de lo que los historiadores llaman anacronismos, los cuales son, una

vez más, una estética.

Tomemos ejemplos literarios para entenderlo. Las obras de teatro del francés Jean Giraudoux están llenas de anacronismos: *Amphitryon 38*, *La Querré de Troie n'aura pas lieu* o *Pleins pouvoirs*. Para hacer sentir el peso de la realidad y la actualidad, el autor las esconde; lo escondido es lo fundamental, así se le puede reconocer.

Los mitos, los temas y los personajes históricos son modernizados; mientras que la actualidad se presenta como antigua, envejecida. Los anacronismos sirven aquí para pensar en el movimiento histórico presente-pasado, para absolutizar las dimensiones de los arquetipos de la acción humana: la estética de los anacronismos es una filosofía de los hechos y los procesos sociales. Frente a los problemas políticos que tienen una resonancia social muy intensa e importante, los anacronismos pueden servir para esconder las oposiciones entre grupos, porque se considera que la historia no debe servir para hacer más heridas.

La estética puede resultar de la oposición entre la letra y la música, entre el canto genealógico político y el canto genealógico familiar y, además, del ocultamiento. Por ejemplo, hay muy poca gente que sabe dónde están enterrados los antiguos reyes y las personas importantes. Prueba de ello es un acontecimiento sorprendente ocurrido en 1975, durante un congreso internacional sobre las tradiciones históricas que se organizó en un país africano. Allí hubo un *dyeli* -el llamado "griot", tradicionalista- que contó mucho más de lo permitido; poco después murió sospechosamente. Se supone que su muerte pudo deberse a la abundancia y a la evidencia de las informaciones que suministró durante su amplia intervención en el congreso, sobre todo en lo que se refiere a las indicaciones precisas sobre los cementerios. Tal conducta es algo imposible de aceptar en muchas sociedades africanas. El privilegio de hablar entraña mucho peligro y siempre es necesario que, en la comunicación, lo implícito se mantenga separado de lo explícito.

Esta riqueza de la *oralitura* está ligada a la multimodalidad de la comunicación oral. El historiador tiene que interrogar ampliamente los mensajes y tratar de descubrir lo que está escondido, los silencios, las alusiones, las codificaciones y el juego de la letra y la música. De esta manera, la oralitura como fuente histórica se vuelve un espejo de la sociedad, una vía para observar la sociedad en su intimidad y acceder a una serie de evidencias secundarias diferentes de las primarias.

Existen muchos casos similares. Por ejemplo, sabemos que los historiadores europeos recopilaron muchas tradiciones orales a fines del siglo XIX y principios del XX. Como ilustración de este hecho, podemos mencionar las tradiciones sobre la destrucción del imperio de Ghana, recopiladas por los franceses durante los últimos años del siglo XIX. El historiador francés Maurice Delafosse utilizó todas las versiones, mezclándolas en su obra más importante sobre la historia de África Occidental.⁹³ Los historiadores de las generaciones siguientes trabajaron fundamentalmente sobre las diferencias que existían entre las distintas versiones y las diferencias que había entre las versiones y los acontecimientos históricos.

Muy recientemente, un historiador maliano, Boubacar S. Diallo, investigó en qué condiciones se recopilaron las 18 versiones y la identidad de los informantes.⁹⁴ Lo primero que descubrimos es que la mayoría de los informantes estaba constituida por personalidades muy conocidas en su tiempo, de modo que era posible conocer la historia de sus familias. En su gran mayoría, los informantes eran jefes, pertenecían a la administración francesa y hablaban de su legitimidad como tales. Al trabajar la historia de esas familias y personajes se ha descubierto que, por el hecho de ser jefes nuevos, nombrados por

⁹³ Maurice Delafosse, *Haute-Sénégal-Niger (Soudan Français)*, París, Ed. Larose, 1912; nueva edición, 1972.

⁹⁴ Boubacar Segá Diallo, *Les origines de l'empire de Ghana*, tesis de doctorado del 3er. ciclo, Universidad de París HI, Pantheón-Sorbonne, 1987.

la administración colonial francesa, lo que pretendían era sobre todo legitimar su poder.

Es muy importante observar también que el mito de Wagadú es un mito de destrucción: la destrucción del antiguo imperio de Ghana por falta de sacrificios a la serpiente protectora del Estado y la sociedad. Hay que tomar en cuenta, entonces, el contexto histórico en que se recopilaron las diferentes versiones del mito de Wagadú, y preguntar por qué fue tan fácil a los colonizadores recopilar toda la tradición: es evidente que los informantes están dispuestos a hablar. Pienso que esa disposición se explica fácilmente: el mito y las tradiciones de destrucción no se refieren únicamente a la historia propia del imperio de Ghana, sino también al sentimiento que tenía la sociedad de una destrucción ocurrida a causa de la colonización. Hoy en día, para nosotros, historiadores, es interesante descubrir, en primer lugar, que con estos textos no podemos estudiar realmente a Ghana, sino el sentimiento popular frente a la llegada de los franceses y no tenemos mejores fuentes sobre eso. En la actualidad, la tradición de Wagadú está acabada: los tradicionalistas van a las bibliotecas, recopilan los textos recogidos y traducidos por los franceses desde hace casi un siglo y los transmiten en lenguas africanas. Esto ya no es una forma de oralitura, sino realmente una forma literaria: casi lo mismo que una función teatral o que el telenoticiario. Podríamos definirlo, con la expresión de nuestro colega Alioune Tine, como una "oralidad fingida",⁹⁵ una oralidad construida por la literatura. Esta tradición es un texto leído que no procede de la oralitura como forma de pensar. Es muy importante observar que la oralitura es una reconstrucción permanente y que el historiador no puede utilizar los datos sin estudiar, transcribir y traducir los textos, considerándolos internamente para descubrir así cuáles son los hechos que se esconden tras ellos, y para estudiar la lógica intrínseca al texto y no sólo la extrínseca. En la historia, estamos obligados a ver en

⁹⁵ Alioune Tine, "Esquisse d'une théorie pragmatique et ethnosémiotique de la littérature africaine écrite: l'oralité feinte comme code de représentation", en *Revue Sénégalaise de Philosophie*, núm. 9, 1987.

los textos mucho más las lógicas extrínsecas, es decir, la ligazón del texto con los acontecimientos, y prestar atención al internamiento de éstos en el texto. Es decir, que son las circunstancias y los acontecimientos los que permiten el renacimiento del texto oral y no al revés. Tal es el juego del espejo dentro del texto. De esta manera, los textos orales pueden ser utilizados como fuentes históricas, pero a un precio muy elevado.

Metodología: en busca de la información histórica

Lo que hemos planteado con los textos ocurre también con los objetos. Así como es posible extraer la información histórica de los cantos y los textos orales, también es posible obtener lo mismo de los objetos, aunque con menor intensidad.

Los objetos están cargados políticamente, o bien hacen referencia a una responsabilidad, a algo espiritual o a algo sagrado. Hay historiadores que rastrean la historia de los any - una etnia de Costa de Marfil- en los cetros o bastones de mando y en los asientos;⁹⁶ otros historiadores investigan artefactos para pesar el oro, a fin de conocer el pasado de los akan,⁹⁷ otra etnia común a Costa de Marfil y a Ghana, o para demostrar la antigüedad de las relaciones entre esta zona africana y el Mediterráneo.⁹⁸ Se trata así de dos perspectivas históricas -la historia interna y la historia de las relaciones internacionales- a través del estudio de los mismos vestigios. El objeto clásico a estudiar es la estatua, que tenía un significado religioso, un significado político y un significado individual, como ocurrió históricamente en otras zonas. Resulta paradójico que tengamos una mayor inmediatez de la información histórica en los objetos, que en los textos orales. Los mensajes y las informaciones grabados o inscritos en los objetos constituyen sistemas gráficos

⁹⁶ Claude H. Perrot, *Les Anyi-Ndenye et le pouvoir aux XVIIIe et XIXe*, París, Publicaciones de la Sorbona, 1982.

⁹⁷ G. Niangoran-Bouah, *Les poids à peser l'ordans la civilisation akan*, Universidad de París x, 1972.

⁹⁸ Thymothy Garrard, *Myths and mythology: the early saharian gold trade*, J. A. H., XXIII, 1982, pp. 443-461.

en los cuales la historia es directamente evidente. Es importante para nosotros que descubramos el hecho de que los pueblos africanos no han desarrollado una escritura de tipo europeo, pero tienen sistemas gráficos que han sido conscientemente utilizados para describir el mundo y relatar su historia. La escarificación corporal es otro de esos sistemas gráficos: corresponde a una verdadera identificación de las personas. Las informaciones históricas están presentes en lo que un historiador burundi llamó los paisajes memorables, compuestos por los árboles-memoria⁹⁹ o por los macizos sagrados. En los objetos, en el cuerpo humano, en los árboles, en los lugares existen diversos niveles de presencia social y cultural de la historia. Para nosotros es de suma importancia concebir y analizar esas crónicas originales. Además, todo eso nos hace reflexionar sobre la sensibilidad histórica de los pueblos y sobre la riqueza de las maneras de ver la historia. Hay una historia política, una historia social, una historia familiar; y a esto le podríamos llamar riqueza de la historia, porque cada uno se siente implicado en ella. No se trata únicamente de la historia de los reyes o de los personajes importantes; cada persona tiene su historia, tiene sus raíces y se reconoce en ellas. Estamos descubriendo estas cosas de manera muy extraña, porque esto da miedo a los historiadores. Cuando confrontamos los resultados de muchos años de investigación y los pre-sentamos al público, muchas veces nos damos cuenta de que ya conocen los resultados. Hice un trabajo sobre una determinada comunidad, y para mí fue muy interesante ver cómo después de diez años, cuando regresé para presentarles mi investigación, me dijeron: "Entonces tú querías escribir la historia de todas las familias, de las relaciones entre las familias. Eso ya lo hicimos hace mucho tiempo. Si quieres, aquí está el texto". Para una persona como yo, con mucho más entrenamiento en las categorías europeas, era increíble ver todas las relaciones, los casamientos, etcétera, escritos en lengua africana con caracteres árabes. Es importante señalar que ellos lograron escribir oportunamente su propia historia tal como nosotros escribimos y

⁹⁹ Leónidas Nduricimpa y Claude Guillet (comps.), *L'arbre-memoire. Traditions orales du Burundi*, París, Bujumbura, Karthala, C.C.B., 1984.

pensamos escribirla, creyendo hacer cosas nuevas...

Historia de los textos y pretextos. Sociología del conocimiento

Llegamos ahora a los sacrosantos ídolos de los historiadores: las fuentes escritas. Cronológicamente, existen fuentes griegas y romanas antiguas sobre África del Norte; fuentes medievales árabes sobre África del Sahara y del Sahel; fuentes modernas europeas sobre las regiones más al sur y para toda África. Además, sobre las fuentes, ya tenemos trabajos de traducción de las lenguas de origen al francés o al inglés. Este tipo de publicaciones fueron iniciadas por los europeos durante los últimos años del siglo XIX y dos o tres de los más importantes de ellos se han ocupado de las fuentes árabes.¹⁰⁰ Durante muchos años, los historiadores utilizaron los textos originales o las traducciones para buscar la información histórica; ahora, lo que se ve en la mayoría de las tesis es que los investigadores no están buscando la información histórica, sino la historia de los autores que nos dejaron esos textos, es decir, que no se trata de estudiar los textos primordialmente como fuentes, sino como base de estudio de la historia del conocimiento, de la historia de los conceptos o de la historia de la formación intelectual del autor mismo. Eso es fundamental para utilizar las informaciones históricas en segundo lugar, mientras que al mismo tiempo se hace la historia de los conceptos (sabemos muy bien, por ejemplo, que el concepto de nación durante el siglo XV no era el mismo que el de hoy).

En los textos árabes, la preocupación principal de sus autores era la alteridad de África; pero eso no es historia de África, sino historia del mundo árabe. En la actualidad esos textos se trabajan de otro modo. Contamos con mucha información, porque los africanos, que no tienen la misma herencia intelectual que los árabes,

¹⁰⁰ Joseph Cuoq, *Recueil des sources arabes concernant l'Afrique Occidentale*, París, CNRS, 1975; N. Leutzion y J. F. P. Hopkins, *Corpus of Early Arabio Sources for West African History*, Cambridge University Press, 1981.

pueden fácilmente interrogar los textos; frente a los textos árabes, tienen otras referencias y otro conocimiento de su propia historia, por lo que pueden leerlos, corroerlos e ir lo más lejos posible en su lectura. Hay un trabajo, por ejemplo, sobre la denominación que se daba al poder en África en las fuentes árabes del siglo vm al siglo XIII. Es muy interesante observar cómo, al principio en los textos árabes, había muchos problemas para designar a los reyes africanos, por lo que utilizaron los nombres de los países para designar a sus reyes; así, decían el ghana para designar al rey de Ghana. Durante el siglo XI utilizaron mucho la palabra árabe *malik* y, más tarde, utilizaron la palabra *sultán* en el siglo XIII. Es importante reconocer que, en este caso, no se trata de historia de África, sino de historia de los conceptos árabes. De esta manera, unos datos sobre África se vuelven rápidamente una información sobre el mundo árabe, para luego utilizar el texto como información histórica. Lo mismo ocurre con la palabra que los portugueses utilizaron para designar las religiones africanas: *feitiço*, de donde viene el concepto de *fetichismo*. *Feitiço* proviene de la raíz *feito*, que significa la cosa hecha, que nada tiene de espiritual, que es algo hecho por el hombre. Al trabajar los textos y la historia de la palabra, descubrimos la influencia de la Inquisición. Los autores que hablan de fetichismo estaban impregnados del ambiente ibérico de la Inquisición. Para nosotros es mucho más interesante ver la historia de la palabra como una historia, como un pretexto, como algo que existe antes de su llegada a África y que proviene del ambiente intelectual propio de Europa y no de África. A partir de allí estudiamos intensamente la información que contiene el texto.

Un ejemplo ampliamente ilustrativo de los errores derivados de estas diferencias culturales lo encontramos en una descripción quinientista de una ceremonia religiosa africana en el Congo. El autor asistió a todo el rito africano y su descripción de los acontecimientos y del encadenamiento de los mismos es tan fiel que es posible, sin duda alguna, identificar todas las etapas de la ceremonia; sin embargo, el autor fue incapaz de verla como un rito y nos la describe como una fiesta sin orden de las actitudes excesivas de hombres casi necios y tontos, sin ninguna preocupación religiosa. Es posible multiplicar situaciones

parecidas a ésta desde la perspectiva de la sociología de las formas, de mirar a la gente, de mirar a otras culturas.

Tiempos históricos y espacios: hacia la dimensión histórica de las culturas africanas

Periodización teórica y cronología de los procesos culturales

Todos sabemos que no todas las culturas han tenido la misma manera de hacer el cómputo del tiempo. La uniformidad relativa al cómputo europeo no debe oscurecer la diversidad histórico-cultural de los calendarios. Con una difusión menos importante, hubo también otros calendarios cuya existencia se conoce cada vez más. Podríamos decir que la historia de la invención, difusión y adopción de calendarios por los diversos pueblos del mundo es de una complejidad y una riqueza extremas. Llegar a un conocimiento detallado de este tema exige un trabajo interno y profundo.

Lo más importante para nosotros es plantear las dificultades que tenemos hoy día en África con la periodización. No nada más el tiempo histórico, sino también los tiempos históricos carecen del mismo significado, del mismo tipo de entendimiento. Dentro de este tema, examinaremos las relaciones del hombre africano con el ambiente, y la evolución histórica de dichas relaciones durante los últimos diez mil años. Tenemos muchas evidencias sobre la importancia de la ecología, la cual está tan presente en África, hemos empezado a identificar a las sociedades africanas como sociedades de solidaridad frente a peligros ecológicos (la selva, el desierto, las sequías) y frente a sus manifestaciones sociales: el hambre, las enfermedades, etc. Las primeras culturas neolíticas históricamente conocidas desarrollaron la domesticación tanto de las plantas como de algunos animales, de manera original, en el Hoggar, el Azawag, el Awker, en las cuencas del Níger, Senegal, Zaire, Zambeze y Limpopo. Hace veinte años no podíamos imaginar la amplitud de las respuestas humanas -que incluyen el fortalecimiento de las comunidades- a los desafíos ecológicos en

estas zonas, pues hace veinte años, las antigüedades africanas eran confundidas con las antigüedades egipcias. Hoy sabemos con mucha certeza que el clasicismo egipcio hunde una parte de sus raíces africanas dentro de este ambiente de cristalización cultural. En lo que se refiere a la actividad productiva, tenemos datos casi inéditos sobre la cerámica, los metales y más ampliamente, sobre las culturas materiales. Los pescadores saharianos fueron quienes iniciaron, en todo el continente, la producción cerámica más antigua, en las riberas de los lagos hoy desaparecidos del Azawad, Taoudeni, Twat y Wargla en el Sahara central y, al este, los lagos Victoria y Nakuru en Kenia. El inicio de la producción cerámica en esta zona tiene más o menos diez mil años. Así, en lo que se refiere a la cerámica, los saharianos han tenido una "antelación" de más de mil respecto a los antiguos egipcios. De todas maneras, tenemos la certidumbre de que no heredaron la cerámica de los egipcios.

Lo importante es observar el peso histórico exponencial de la cerámica en las culturas; incluso el mito de Adán y la arcilla en el Antiguo Testamento lo hace sentir. Concretamente, la cerámica nos proporciona informaciones sobre la tecnología y la maestría de un sistema de producción; sobre la cocina y las técnicas de conservación; sobre la estética y los símbolos; sobre los intercambios y las relaciones con otras culturas; sobre el nivel de complejidad interna y de integración; es decir, sobre todos los procesos sociales de una cultura.

La cerámica está presente desde hace aproximadamente ocho mil años, no sólo en África oriental y el Sahara, sino también en Camerún y en la Cuenca del Uelé (Zaire). Todos eso nos permite rechazar la idea de la selva ecuatorial como un ámbito virgen o salvaje.

Es posible subrayar la diversidad de estos fenómenos históricos; en primer lugar, la diversidad geográfica: las zonas en las cuales los hombres iniciaron la producción cerámica en África están situadas en varios ambientes ecológicos al oeste, al este y

al centro del continente. En segundo lugar está la diversidad industrial y cultural dentro de esta producción cerámica. El inicio de la producción cerámica apunta claramente a otras perspectivas científicas: la importancia de la pesca en el proceso de desarrollo de las culturas neolíticas en África y la originalidad de las modalidades de autodescubrimiento o autoinvención.

Es evidente que hay innumerables posibilidades de reinterpretar la historia africana, si se revisa la teoría defusionista y se da crédito a la teoría de la arqueología de los pueblos, que hace énfasis en las capacidades universales de innovación y mutación autónoma.

La historia de los metales nos permite, a su vez, observar las mismas características: diversidad de la localización geográfica, de las técnicas metalúrgicas, de las modalidades de auto-descubrimiento. En lo que se refiere al hierro, los sitios excavados en África central, en el sur y el sureste del continente y también en África occidental revelan la riqueza mineralógica de los yacimientos y la variedad de las técnicas de fundición relacionadas con la arquitectura de los bajos hornos. En cuanto al cobre, los sitios arqueológicos más significativos se encuentran en Mauritania, en el norte del Níger y en la zona del Copperbelt, donde los yacimientos geológicos son importantes. Una vez más tenemos la misma diversidad.

El progreso de los conocimientos arqueológicos sobre las culturas africanas impone así una renovación epistemológica en el pensamiento de los arqueólogos, lo mismo que los resultados de las excavaciones en varias zonas del mundo, a propuesta de la cronología. Los tiempos históricos no siempre permiten una universalización sistemática de los procesos definidos teóricamente; la metodología arqueológica, que es sobre todo monográfica, revela las diferencias cronológicas y la universalidad de las capacidades, de las facultades de invención y cambio. La diversidad de los centros de neolitización que conocemos en Europa, Asia y en las Américas y la diversidad en los procesos y

fundamentos de la urbanización existen en África tal y como en otras zonas del mundo, de una región del continente a otra.

Las monedas africanas constituyen otro ejemplo de procesos de cambio de larga duración. El reino de Axum, en Etiopía, fue el único Estado africano en el cual hubo monedas metálicas concebidas y garantizadas por un poder político, desde el siglo ni a.C. hasta el siglo VIII d.C. En el resto del continente, al sur del Sahara, los intercambios y el comercio estuvieron basados en monedas que podrían resultar extrañas a los extranjeros: pequeñas cruces y otros objetos de cobre, telas, objetos de hierro, diversas conchas y el cauri. Cabe citar aquí la tesis de Félix Iroko, de la República de Benin, y algunos de los resultados obtenidos.¹⁰¹

A partir de aproximadamente el siglo x, aparecen los cauris (*cypraea annulus* y *cypraea moneta*), que hacen desaparecer, en algunas zonas africanas, otras monedas más antiguas. Es importante notar que los cauris no son originarios de África, sino que procedían del océano Índico, exactamente de las islas Maldivas y Laquedivas, y que eran utilizados como monedas en el Índico, antes de llegar a África.

Las sociedades africanas escogieron los cauris para monetarizar sus intercambios. Durante una época de relaciones económicas estrechas con los países del Índico, los africanos exportaban a la India, por ejemplo, el hierro y el oro. Casi todos los países africanos utilizaban los cauris como moneda; esto pone en evidencia la intensidad de las relaciones económicas e ideológicas dentro del continente, entre la zona oriental y las zonas centrales, occidentales y australes. Tal hecho se sospechaba, pero no teníamos las suficientes evidencias materiales y míticas de él. Vemos así el ejemplo de un conocimiento que hace diez años ni se imaginaba. Este descubrimiento esclarece el problema de la población de Madagascar, derivado de la intensidad de las relaciones

¹⁰¹ Félix Iroko, *Les cauris en Afrique Occidentale du Xe au XXe siècle*, Universidad de París HI, Panthéon-Sorbonne, 1987.

históricas entre África y Asia a través del Índico. Una vez más, comprobamos la antigüedad y la universalidad de las navegaciones oceánicas. De todos modos, tales informaciones son ya de por sí fundamentales, porque permiten ver de una manera completamente diferente la historia económica del continente, así como historia de las influencias entre las culturas africanas, y porque destacan la importancia del movimiento de las ideas. La monetarización es una idea, un símbolo, y toda la gente en África tenía el mismo simbolismo al mismo tiempo. Los tiempos históricos, la cronología de los procesos sociales rescatados merced a la arqueología nos permiten descubrir gran cantidad de hechos. Un ejemplo, en cuanto a la continuidad y la sensibilidad históricas, lo constituyen las trenzas: las primeras informaciones que tenemos sobre ellas datan de hace seis mil años. Se trata de una estética que tiene seis mil años de antigüedad y que la gente sigue haciendo suya. Las informaciones más antiguas sobre las trenzas las tenemos en las pinturas rupestres del Sahara (Tassili N'Ajjer, Hoggar, Adrar) y los historiadores consideran las trenzas como fuente histórica. Al estudiar las pinturas rupestres se advierte que los mismos sistemas gráficos han permanecido durante seis mil años. Por increíble que pueda parecer, hay que admitir que existe una sensibilidad histórica, lo que se ha llamado arquetipos de la personalidad cultural, que no son arquetipos estéticos de unos pocos siglos sino de milenios. Se trata de una especie de contradicción: la historia es cambio y movimiento y, al mismo tiempo, hay continuidades en muchos aspectos, sobre todo en los estéticos.

Estos ejemplos ponen en evidencia la dimensión histórica de las sociedades africanas, que se opone a una periodización rígida basada en la sucesión (Antigüedad, Edad Media, tiempos modernos, etc.) o en la tecnología (Paleolítico, Neolítico, Mesolítico, Edad del Bronce, Edad del Cobre, Edad del Hierro, etc.). Los sincronismos, las combinaciones y encadenamientos de las tecnologías, de los símbolos y los materiales son más importantes que las rupturas.

Por otra parte, no es posible hablar de "Siglo de Oro" y de decadencia. Sabemos históricamente que los africanos, si bien tenían recursos auríferos, no codiciaban el oro: a éste no se le consideraba como un metal de lujo, sagrado o denotador de riqueza. A diferencia de los árabes y de los europeos, que tenían una gran demanda de oro, los africanos lo explotaban como producto de exportación... Tenemos que hablar mucho más de mutaciones, de recombinaciones.

Nuevos temas de investigación histórica

Para concluir, haremos un rápido análisis del impacto de la dimensión histórica, de las rupturas y de las continuidades sobre la investigación histórica. En la actualidad, los historiadores de África, sobre todo en Malí, Nigeria o en Zaire, trabajan sobre la etnoarqueología; es decir, sobre la interacción entre la cerámica actual y la cerámica antigua, entre la cerámica de hoy y las etnias. Se está haciendo una historia de la demografía ligada a la lingüística, a la genética o a algunas enfermedades típicas de las poblaciones africanas, mientras prosiguen los estudios sobre las consecuencias demográficas de la esclavitud. La genética de las poblaciones está planteando nuevas perspectivas científicas en la historia del hombre africano: se supone, por ejemplo, que las "poblaciones negras" de Melanesia, Australia, India del Sur, de Sri Lanka o África pertenecen a grupos diferentes y que la pigmentación es reciente, pues data de unos treinta mil años.¹⁰² Existe también una historia de las lenguas: nacimiento, convergencia, divergencia, desaparición.

En el caso de la esclavitud, se está haciendo la historia de la dimensión interna de la esclavitud en África, para tratar de entender cómo se produjo el hecho de que los africanos vendieran a otros africanos; y esto no como una problemática ética, no como una empresa moral, sino como la historia de las relaciones del poder, del Estado y de la sociedad. Además, el

¹⁰² Véanse los trabajos de André Langaney: "*Diversité et histoire humaine*", *Population*, núm. 6, 1979, pp. 985-1006; *Les hommes: passé, présent, conditionnel*, París, Armand Colin, 1988.

estudio de la historia del pensamiento permite ahondar en cuáles eran las ideas y conceptos válidos para someter las poblaciones a la esclavitud: cómo llegaron estos conceptos, cómo fueron formulados y qué cronología podemos establecer en las sociedades que han conocido sucesivamente la esclavitud. Es interesante notar que, al mismo tiempo que las sociedades africanas mantenían con el mundo relaciones cuya importancia estaba basada en el comercio de esclavos, dentro de las sociedades africanas no había esclavos. Es durante el siglo XIX cuando las sociedades africanas pueden aparecer como sociedades esclavistas, porque después de la abolición, los esclavos que no pudieron venderse quedaron en las sociedades africanas. En el siglo XIX, en el momento de la llegada de los colonos europeos, las sociedades africanas poseían esclavos. Este trabajo sobre la esclavitud no es una historia de los africanos fuera de África, sino una historia ubicada muy adentro.

Al igual que lo que sucede con la esclavitud, la historia africana es historia universal. África siempre ha estado ligada a ésta y no constituye una tierra virgen, pues ha mantenido muchas relaciones con otras partes del mundo. Diversos temas que también están presentes en la historia de África son los estudios del clima, de la salud, de la alimentación y de la economía. El papel de la economía en la historia africana es clave, puesto que algunas sociedades de productores han vuelto a la economía de subsistencia. Vemos cómo el pensamiento, la ideología, las opciones sociales tienen consecuencias sobre la economía, y cómo las opciones sociales tienen influencia sobre la alimentación. Un problema muy interesante que se discute ahora es el de la velocidad con que las sociedades africanas adoptaron el maíz, el plátano y el cacahuate. Estas opciones se hicieron antes de la colonización; ahora lo sabemos con toda claridad. Hace veinte años se pensaba que esos cultivos eran una introducción europea producida durante la colonización. Es posible multiplicar los ejemplos, y eso demuestra que hay planteamientos nuevos sobre la historia de la economía ligada a la alimentación, a las opciones económicas de las poblaciones. ¿Por qué razón los africanos han abandonado el arroz africano

para cultivar el arroz asiático? Hay problemas de dietas, de opciones, de cambio: era más "fácil" cultivar el arroz africano

porque es un arroz de temporal y no de riego. Hay opciones parecidas que son muy interesantes. En los dos últimos puntos, lo que vemos ahora como actividad e intensidad de la historia es la importancia de su presencia en las sociedades y lo que hacemos, en la mayoría de los casos, es estudiar eso en la perspectiva más científica posible; es decir, lo más cerca de la relación entre las fuentes y las referencias sociales pasadas o presentes.

Los historiadores están iniciando una ampliación del campo científico. Como en todas las partes del mundo, buscan nuevos instrumentos conceptuales para interrogar en profundidad los hechos humanos, los procesos culturales. La arqueología ha permitido una renovación de las perspectivas históricas sobre la base de las facilidades y aplicaciones ofrecidas por los nuevos métodos de laboratorio (datación, palinología, sedimentología, etc.).

Así, las ciencias experimentales son articuladas con las ciencias humanas en busca de la inteligibilidad de las sociedades. Como la mayoría de los conocimientos nuevos sobre la historia africana resultan de la investigación arqueológica,¹⁰³ y como la arqueología está más cerca de la artesanía que de la filosofía -en lo que se refiere a los conocimientos-¹⁰⁴ esta articulación aparece como la mayor novedad en la historiografía africana.

Todas estas líneas maestras constituyen nuevas bases para enriquecer el pensamiento: evidencia de la diversidad; multiplicidad de las alternativas culturales; diferencias de las problemáticas y las metodologías científicas; combinación de las regularidades y las mutaciones; posibilidades de desarrollo de la

¹⁰³ Devisse, "Ce que l'archéologie apporte aux historiens relativement à la connaissance des cultures anciennes de l'Afrique", en *Colloque de Yaoundé*, 1986.

¹⁰⁴ Alain Gallay, *L'Archéologie demain*, París, Belfond, 1986, p. 278.

imaginación y de las opiniones en la aproximación a las realidades cotidianas de las culturas.

DÉMARGINALISER

Paulin Hountondji

Introduction

*La logique de l'extraversion*¹⁰⁵

O n ne le dira jamais assez: sous le rapport de la science et de la technologie, les pays du Tiers Monde, et singulièrement d'Afrique noire, sont aujourd'hui massivement dépendants de l'Occident. De cette dépendance on n'a pas toujours clairement conscience. Tant qu'il n'envisage son activité que sous l'angle de la performance et de la carrière individuelle, le chercheur africain ne trouve rien, ou presque rien à redire à la situation actuelle. Tout au plus déplorera-t-il l'insuffisance des équipements, des crédits et autres moyens matériels. En soi, cette insuffisance n'aura rien de bien grave: elle montrera tout au plus que la recherche scientifique en est encore ici à ses débuts, qu'elle est relativement jeune par rapport à celle des grandes métropoles industrielles, et que l'écart se réduira forcément avec le temps, à mesure que se développera, en Afrique, l'effort pour des performances scientifiques plus élevées, dans le cadre des institutions actuelles et des rapports actuels de production scientifique.

A y regarder de plus près, cependant, le problème est moins simple. Car il faut aller au-delà des rapprochements quantitatifs, au-delà des performances de tel savant africain pris isolément, ou de telle équipe de recherche; au-delà de la compétitivité de tel ou tel centre ou laboratoire pour examiner, par exemple, l'origine des

¹⁰⁵ Je reprends pour *l'essentiel*, dans ce premier paragraphe, des textes déjà publiés (Hountondji, 1984, 1986, 1987, 1990a, 1990b, 1992).

appareils et autres instruments utilisés, les modalités du choix des sujets de recherche, les besoins sociaux et autres exigences pratiques dont procèdent, directement ou indirectement, les sujets ainsi choisis, le lieu géographique où ces besoins et exigences se sont imposés, la destination réelle des résultats de recherche, le lieu où, et la manière dont ils sont consignés, gardés, capitalisés, la manière dont ils sont, le cas échéant, appliqués, les liens complexes entre cette recherche et l'industrie, cette recherche et l'activité économique en général en posant, à chaque fois, la question: à quoi sert cette recherche? A qui profite-t-elle? Comment s'insère-t-elle dans la société même qui la produit? Dans quelle mesure cette société parvient-elle à s'en approprier les résultats?

En considérant les choses sous cet angle, on s'aperçoit aisément que la différence n'est pas seulement quantitative, mais qualitative, pas seulement de degré ou de niveau de développement, mais d'orientation et de mode de fonctionnement, entre l'activité scientifique en Afrique et cette activité dans les métropoles industrielles. La recherche, ici, est extravertie, tournée vers l'extérieur, ordonnée et subordonnée à des besoins extérieurs au lieu d'être autocentrée et destinée, d'abord, à répondre aux questions posées par la société africaine elle-même.¹⁰⁶

Ainsi, la dépendance scientifique du Tiers Monde est, en dernière analyse, de même nature que sa dépendance économique, replacée dans le contexte de sa genèse historique, elle apparaît clairement comme le résultat de l'intégration progressive du Tiers Monde dans le procès mondial de production des connaissances, géré et contrôlé par les pays du Nord.¹⁰⁷

¹⁰⁶ On lira à cet égard avec intérêt un numéro spécial sur «La formation scientifique», de *Recherche, pédagogie et culture* (Paris), no. 38, nov.-dec. 1978; de même Rossi, 1973; Moravcsik, 1976; Latour, 1982, 1983.

¹⁰⁷ Le sous-développement comme résultat, c'est-à-dire tout le contraire d'une propriété native ou d'un atavisme: on ne dira jamais assez intérêt de cette approche qui aura permis, mieux que les théories évolutionnistes dominantes jusqu'à la fin des années soixante (Parsons, 1951, 1964; Leibenstein, 1957; Rostow, 1960; Hoselitz, 1960; Szentes, 1971), de comprendre le phénomène du sous-développement en le mettant en perspective historique. Ainsi, admet-on aujourd'hui qu'aucun

On a déjà observé mille fois qu'à l'époque coloniale, le territoire dominé fonctionnait, sur le plan économique, comme un réservoir de matières premières destinées à alimenter les usines de la métropole. Ce que l'on a moins bien remarqué, c'est qu'elle fonctionnait aussi, par rapport à l'activité scientifique métropolitaine, comme une pourvoyeuse de matières premières. La colonie n'était qu'un immense réservoir de faits scientifiques nouveaux, recueillis à l'état brut pour être communiqués aux laboratoires et centres de recherche métropolitains, qui se chargeaient, et pouvaient seuls se charger de les traiter théoriquement, de les interpréter, de les intégrer à leur juste place dans le système d'ensemble des faits connus et reconnus par la science. Autrement dit, si l'activité économique de la colonie se caractérisait par une sorte de vide industriel, l'activité scientifique se caractérisait, elle aussi, par un vide théorique criard. La colonie manquait de laboratoires comme elle manquait d'usines. Elle manquait de laboratoires au sens le plus large du terme, où toutes les disciplines, qu'elles relèvent des sciences exactes et naturelles ou des sciences sociales et humaines, ou d'autres secteurs encore de la connaissance, se développent forcément en laboratoire.¹⁰⁸ La colonie n'avait que faire,

pays n'est en même sous-développé, mais que tous peuvent le devenir au fur et à mesure de leur annexion par le marché capitaliste mondial (Frank, 1967,1972; Amin, 1970, 1973; Rodney, 1982; Wallerstein, 1974; Roxborough 1979). L'on essaiera, dans la présente introduction, d'appliquer ce schéma d'explication à un aspect particulier, mais trop souvent négligée, du même phénomène: le sous-développement scientifique.

¹⁰⁸ Bruno Latour a minutieusement décrit, dans *La vie de laboratoire*, le fonctionnement quotidien d'une structure restreinte de recherche expérimentale, donnant ainsi un excellent exemple de ce que peut être l'anthropologie de la science (Latour, 1988). Ce qui est ici proposé, c'est une généralisation de cette notion de laboratoire non dans une perspective anthropologique mais épistémologique. Ainsi, des auteurs comme Alain Badiou, Pierre Raymond, Xavier Renou proposent-ils de considérer les mathématiques elles-mêmes, non comme des sciences idéelles ou à priori, mais comme des sciences expérimentales, où la pensée ne progresse que grâce à des actions physiques s'exerçant sur un dispositif matériel: la formule écrite, équivalent exact du microscope ou d'autres équipements matériels plus ou moins sophistiqués (Badiou, 1969; Raymond, 1973; Renou, 1978). Dans ce contexte, et à la lumière de cette vision expérimentaliste de la science, on propose ici d'appeler laboratoire au sens large, tout espace organisé contenant des équipements et autres dispositifs matériels destinés à permettre la transformation de l'information et connaissance.

pensait-on, de ces lieux spécialement aménagés et équipés pour le travail conceptuel, de ces bibliothèques savantes ou, le cas échéant, de ces appareils techniques compliqués, nécessaires pour la transformation des faits bruts en connaissances vérifiées - ce qui s'appelle l'expérimentation. Par contre, les laboratoires métropolitains trouvaient, à la colonie, une source précieuse d'informations nouvelles, une occasion irremplaçable d'enrichir leur stock de données et de s'élever d'un cran dans leur recherche, à la fois, d'une connaissance exhaustive et vraiment universelle, et d'une maîtrise pratique du milieu humain.

Fournisseur de matières premières, la colonie était en outre accessoirement, on le sait, un débouché parmi d'autres, pour les produits de l'industrie métropolitaine. Mais ce qu'on sait moins, c'est qu'elle fonctionnait aussi de la même manière par rapport aux produits de la recherche scientifique métropolitaine. Ainsi trouvait-on et trouve-t-on toujours, sur le marché dahoméen (béninois, comme on dit aujourd'hui), le savon «Palmolive» fabriqué en France, à partir de l'huile de palme (huile dont le Dahomey était et est encore producteur),¹⁰⁹ comme on y trouvait et trouve encore, sur un autre plan, des manuels de géographie tropicale, voire de géographie du Dahomey produits en France à partir de données recueillies sur le terrain, au Dahomey ou dans d'autres pays tropicaux, et traitées dans les laboratoires de l'Institut National de Cartographie à Paris; ou encore, sur un autre registre, des locomotives, des voitures, des machines et appareils divers résultant de l'application technologique du savoir accumulé en métropole et de son exploitation industrielle. La colonie était, à sa façon, consommatrice de science, comme elle était consommatrice de produits industriels; produits importés dans un cas comme dans l'autre, et perçus comme tels; produits dont les

¹⁰⁹ Les statistiques montrent que cette production a considérablement baissé, passant de 44 000 tonnes en 1971 à moins de 13 000 tonnes par an de 1979 à ce jour. Ce n'est là cependant qu'un détail par rapport à notre problème.

populations locales ignoraient la genèse et le mode de «fabrication», et qui ne pouvaient, de ce fait, leur apparaître que comme une surréalité non maîtrisable, plaquée miraculeusement sur leur réalité quotidienne.

Il serait intéressant d'examiner en détail les formes et modalités de cette «consommation» scientifique périphérique, d'en mesurer l'importance, de chiffrer le rapport, ou plus exactement, la disproportion entre cette consommation et la production scientifique plus ou moins embryonnaire, ce qui pourrait fournir un indice précis du degré de dépendance scientifique et technologique dans les différents pays ou les différents secteurs d'activité dans un même pays. Il serait intéressant aussi d'observer la nature et l'importance relative des faits et informations bruts «exportés» des colonies vers les laboratoires centraux de la recherche, de comparer ces faits et informations avec les matières premières proprement dites exportées des mêmes pays vers les usines métropolitaines, d'établir des critères pour une distinction, au moins approchée, entre ces deux catégories de «matières premières». Une telle distinction, on le sait, n'est pas simple, dans la mesure où même les matières premières de l'industrie subissent parfois elles aussi, en métropole, un traitement «scientifique» préalablement à leur transformation réelle.

Enfin, non moins intéressant serait d'apprécier, du point de vue historique et épistémologique, ce que la science européenne doit au Tiers Monde, la nature et la portée des connaissances issues du traitement théorique de cette masse nouvelle de données et d'informations, le fonctionnement réel des disciplines nouvelles fondées sur ces découvertes (géographie tropicale, agriculture tropicale, sociologie africaine, anthropologie, etc.), et les remaniements induits, dans les disciplines plus anciennes, par ces mêmes découvertes.

Ce n'est pas ici le lieu de résoudre ces problèmes complexes. Qu'il suffise de noter, au moins, le parallélisme réel entre le fonctionnement de la colonie par rapport à l'activité

économique métropolitaine, et son fonctionnement par rapport à l'activité scientifique; l'analogie est très forte entre les stratégies d'extraction appliquées dans les deux cas: d'un côté le drainage des ressources matérielles, de l'autre, celui de l'information, en vue d'alimenter à la fois les usines et les universités et centres de recherche métropolitains.

Sans doute cette analogie est-elle loin d'être parfaite, puisque, par exemple, le «drainage» d'une information ne dépouille pas de cette information la colonie qui l'a produite, tandis que l'extraction de l'or, de l'ivoire, de l'huile de palme ou d'arachide, dépossède matériellement le pays producteur. Par rapport à notre problème, toutefois, cette différence est secondaire.

Il y a plus. Non seulement cette différence est secondaire, et que l'analogie reste très forte entre les deux formes d'extraction, mais il s'agit, au fond, de deux moments complémentaires d'un seul et même processus: l'accumulation à l'échelle mondiale. L'activité scientifique en général peut être conçue comme une modalité particulière de l'activité économique; c'est aussi une activité de production, même si les objets produits sont ici des connaissances, c'est-à-dire des concepts, des objets intellectuels et non matériels. Il était donc naturel que l'annexion du Tiers Monde, son intégration au système capitaliste mondial, à travers la traite et la colonisation, comporte aussi un volet «scientifique», que le drainage des richesses matérielles aille de pair avec l'exploitation intellectuelle et scientifique, l'extorsion des secrets et autres informations utiles, comme il était naturel, sur un autre plan, qu'elle aille de pair avec l'extorsion des œuvres d'art destinées à alimenter les musées de la métropole.¹¹⁰

¹¹⁰ Si la référence au système colonial illustre de façon particulièrement éloquente le fonctionnement de l'économie sous-développée, il reste que l'intégration au marché mondial est plus ancienne et remonte, pour ce qui concerne l'Afrique noire, à la traite esclavagiste.

Il faut ici prévenir une méprise: ce rappel historique manquerait totalement son but, s'il n'avait pour effet que d'alimenter ce discours facile de la récrimination qui nous est si familier en Afrique et par lequel nous rejetons volontiers sur d'autres (hier le colonialisme, le néocolonialisme et l'impérialisme, aujourd'hui la Banque Mondiale et le Fond Monétaire International, demain peut-être, d'autres métamorphoses de cette seule et même figure du diable) la responsabilité de tous nos malheurs. Car il s'agit moins d'accuser que de comprendre, de rendre intelligibles des mécanismes toujours actuels qui, sans cette mise en perspective historique, risqueraient de demeurer à jamais opaques. Au demeurant, s'il est vrai, comme on l'admet ici, que le sous-développement n'est jamais inné, mais résulte toujours d'un processus historique, s'il est vrai, comme on essaie aussi de le montrer, que l'activité scientifique dans les pays du Tiers Monde est régie par ce même processus et reste inséparable de l'activité économique, il n'en demeure pas moins que dans l'histoire, les hommes sont toujours un peu responsables de ce qui leur arrive: le discours accusateur n'est souvent qu'un alibi, une forme subtile de démission.

Il faut donc pouvoir, en toute lucidité, observer et analyser, en se tenant à égale distance du discours aujourd'hui dominant - cette prose mondialiste qui non seulement accepte le fait accompli de l'intégration, mais y voit la seule voie de salut pour le Tiers Monde-et d'un romantisme de gauche qui se réfugierait paresseusement dans la récrimination; ouvrir les yeux simplement, courageusement, avec le minimum de préjugés et d'idées préconçues, et une ferme volonté de comprendre.

Nous ne sommes plus aujourd'hui à la grande époque du pacte colonial. L'activité économique de nos pays n'est plus marquée, comme naguère, par un vide industriel total, pas plus que l'activité scientifique n'est marquée par un vide théorique absolu. Les anciennes colonies ont maintenant des usines, des universités, laboratoires et centres de recherche parfois fort bien équipés. La multiplication de telles usines n'a cependant pas conduit, on le

sait, à un authentique développement, mais tout au plus, dans les meilleurs des cas, à une «croissance sans développement», pour reprendre la belle expression de Samir Amin. L'implantation des chaînes de montage de voitures, ou d'autres industries du même genre, continue d'obéir à une logique de l'extraversion. L'industrie néocoloniale reste massivement déterminée par les besoins des bourgeoisies périphériques, identiques, en substance, à ceux des bourgeoisies métropolitaines: elle vise à produire des biens de consommation de luxe destinés aux minorités privilégiées, plutôt que des biens de consommation de masse. Elle ne peut servir, de ce fait à la promotion collective des couches les plus larges de la population -ce qui serait le développement.

Mutatis mutandis, la multiplication, à la périphérie, des structures de production intellectuelle et scientifique (universités et centres de recherche, bibliothèques, etc.), loin de mettre fin à l'extraversion, a eu pour fonction essentielle, jusqu'ici, de rendre plus facile, donc de renforcer le drainage de l'information, la violation du secret, la marginalisation des savoirs «traditionnels», l'intégration lente, mais sûre, de tout l'héritage scientifique (ou protocientifique) et de toute l'information utile disponible dans le Sud, au procès mondial de production des connaissances, géré et contrôlé par le Nord. En d'autres termes, ces structures de production scientifique sont elles aussi, au même titre que les chaînes de montage, des structures d'«import-substitution» qui, loin de la supprimer, renforcent au contraire l'extraversion, la dépendance de la périphérie par rapport au centre.

De cette extraversion, on peut citer au moins les indices suivants:

1. L'activité scientifique, dans nos pays, reste largement tributaire des appareils de laboratoire fabriqués au Centre. Nous n'avons jamais produit un microscope, à plus forte raison ces appareils nouveaux, de plus en plus sophistiqués, aujourd'hui nécessaires pour une recherche de pointe. Ainsi échappe déjà à notre contrôle le premier bout de la chaîne -la fabrication des

instruments de recherche, la production des moyens de production scientifique.¹¹¹

2. Notre pratique scientifique reste largement tributaire des bibliothèques, archives, maisons d'édition, revues et autres périodiques scientifiques publiés dans le Nord; tributaire, plus généralement, de ces structures de consignation, de conservation et de diffusion des résultats de recherche où prend corps la mémoire scientifique de l'humanité, et qui restent massivement concentrées, pour l'essentiel, dans le Nord. Sans doute doit-on reconnaître, à cet égard, l'énorme progrès accompli depuis quelques dizaines d'années dans les pays du Sud. Sans doute faut-il apprécier à sa juste valeur l'activité interne de publication et d'édition scientifique matérialisée, ici et là, par des annales d'Université, des revues et périodiques divers, des maisons d'édition de plus en plus crédibles. Les progrès réalisés sur ce plan sont encore loin, cependant, d'avoir renversé la tendance. À preuve, le fait tout simple que ces publications trouvent, encore et toujours, dans les pays du Nord, leur lectorat le plus nombreux et le plus fidèle. Il ne s'agit pas, bien entendu, de s'en plaindre, mais de constater le fait, de l'analyser et d'en dégager le sens.

3. Nous touchons ici à l'extraversion théorique proprement dite: le fait que les travaux de nos savants soient toujours davantage connus et lus dans le Nord, que dans le Sud; le fait, plus grave encore, que cette circonstance, qu'on pourrait considérer, à première vue, comme purement extérieure, soit toujours, en fait, intériorisée par nos savants eux-mêmes, au point d'infléchir l'orientation et le contenu de leurs travaux, en déterminant le choix de leurs thèmes de recherche et des modèles théoriques appliqués au traitement de ces thèmes. Le chercheur du Tiers Monde a ainsi tendance à se laisser guider,

¹¹¹ Léopold Gnininvi, alors directeur de la recherche scientifique au Togo, racontait plaisamment au cours d'une table-ronde quels embarras peuvent naître d'une panne de microscope, ou du mauvais fonctionnement de quelque autre appareil dans un laboratoire africain: on doit alors attendre que le fabricant veuille bien envoyer d'Europe ou d'ailleurs les pièces de rechange; et pour les grosses pannes, on doit renvoyer au fabricant, pour réparation, l'appareil même (collectif, 1978b).

dans son travail scientifique, par les attentes et les préoccupations du public européen, auquel appartient son lectorat virtuel.

4. Conséquence, parmi d'autres, de cette extraversion théorique: la recherche à la périphérie porte, le plus souvent, sur l'environnement immédiat; elle reste rivée au contexte local, enfermée dans le particulier, incapable et peu désireuse de s'élever à l'universel. On peut trouver paradoxal, à première vue, que l'orientation centripète de la recherche soit ici présentée comme un signe d'extraversion scientifique. On aurait plutôt tendance à y voir, au contraire, l'indice d'une libération du chercheur du Sud par rapport aux thèmes dominants de la recherche nordique, le signe que ce chercheur se penche en priorité sur des questions intéressant directement sa propre société. Mais la vérité est tout autre: dans le mouvement d'ensemble de l'histoire des sciences, les spécialisations territoriales ont encore été produites par l'Europe et répondaient, à l'origine, à ses besoins théoriques et pratiques. La vérité est que l'africanisme lui-même, comme pratique et idéologie, est encore une invention de l'Europe, et qu'à s'y enfermer, le chercheur africain accepte en fait de jouer, au regard de la science européenne, le rôle subalterne d'un informateur savant. L'intérêt légitime du chercheur du Sud pour son milieu peut ainsi, en devenant exclusif et mal maîtrisé, engendrer des pièges redoutables. L'obsession de l'immédiat, la peur de prendre le large, le conduisent alors à l'enfermement scientifique et l'écartent d'une phase essentielle du processus d'ensemble du savoir: la production des modèles théoriques eux-mêmes, l'élaboration des schémas conceptuels qui permettent ensuite d'appréhender le particulier comme tel.¹¹²

¹¹² De cet enfermement scientifique, on trouve un bon exemple dans l'ethno-philosophie. On comprend donc que la critique de l'ethnophilosophie aille toujours de pair avec une critique de l'africanisme ou, a tout le moins, des excès de l'africanisme, et une revendication de ce qu'on pourrait appeler le droit à l'universalité (Hountondji, 1970,1977; Towa, 1971, 1979; Njoh-Mouellé, 1975b, 1983; Eboussi-Boulaga, 1977; Mudimbe, 1973,1988). On se souvient de la mise en garde d'Aimé Césaire: «Il y a deux manières de se perdre: par ségrégation murée dans le par dilution dans «l'universel»» (Césaire, 1956). L'enfermement scientifique c'est cette première forme de perdition. L'autre forme, par contre, serait ici cet universalisme abstrait qui tirant prétexte de la validité universelle de la science, tiendrait pour superflue toute question concernant le rapport à la

5. Mais l'extraversion scientifique peut avoir une origine et une portée plus immédiatement pratique; il peut arriver que le choix du domaine de recherche ne soit pas seulement conditionné, c'est-à-dire indirectement déterminé par les préoccupations du lectorat européen, mais qu'il soit immédiatement dicté, sans détours et sans subtilités, par les exigences d'une économie elle-même extravertie. La recherche agronomique offrait, jusqu'à une époque récente, un bel exemple de cette forme grossière d'extraversion, puisque ses travaux visaient, pour l'essentiel, à l'amélioration des cultures d'exportation (palmier à huile, café, cacao, arachide, coton, etc.) destinées à alimenter les usines du Nord, ou les usines d'«import-substitution» implantées çà et là dans le Sud, tandis qu'étaient négligées les cultures vivrières, dont vivait la grande masse des populations locales. Les choses ont, certes, évolué depuis, mais la tendance fondamentale demeure: la recherche agronomique reste, souvent massivement, au service d'une économie de traite.

6. Le fameux *brain-drain*, la fuite des cerveaux du Sud vers le Nord, revêt, dans ce contexte, une signification nouvelle: manifestation accidentelle de l'extraversion globale de notre économie et, plus spécialement, de notre activité scientifique, il ne doit pas être traité comme un mal en soi, mais comme la face visible d'un iceberg qu'il faut apprendre à considérer et, si possible, à soulever dans son ensemble. Ceux qui partent, en effet, ne sont pas les seuls: ceux qui restent sont pris, indirectement, dans le même mouvement. En toute rigueur, tous les cerveaux du Tiers Monde, toutes les compétences intellectuelles et scientifiques sont portés, par tout le courant de l'activité scientifique mondiale, vers le centre du système. Quelques-uns d'entre eux «s'installent» dans les pays hôtes, d'autres font le va-et-vient entre la périphérie et le particulier, et

centre, d'autres, dans l'impossibilité d'effectuer le déplacement, survivent à la périphérie où ils luttent tous les jours, avec un succès variable, contre les démons du cynisme et du découragement, les yeux cependant toujours tournés vers le centre, d'où leur viennent, pour l'essentiel, appareils et instruments de recherche, traditions, publications, modèles théoriques et méthodologiques, avec tout leur cortège de valeurs et de contre-valeurs qui les accompagne (De Certaines, 1972, 1978; Gnininvi, 1978; Collectif, 1978b).¹¹³

7. Forme mineure du *brain-drain*, le tourisme scientifique Sud/ Nord est un phénomène important, auquel on n'a prêté, jusqu'ici, que peu d'attention. Dans l'activité normale du chercheur du Tiers Monde, le voyage reste une nécessité incontournable; le chercheur doit se déplacer physiquement, partir vers les grandes métropoles industrielles, soit pour parfaire sa formation d'homme de science, soit, une fois lancé son propre programme de recherche, pour le poursuivre au-delà d'un certain seuil. La question n'est pas de savoir si de tels voyages sont agréables ou pas; beaucoup, sans doute, les trouvent agréables, surtout en début de carrière, d'autres, par contre, les trouvent étrangement répétitifs, ou les vivent comme de véritables arrachements. Ce n'est là qu'une question d'appréciation personnelle, qui laisse intact le vrai problème, celui de la nécessité structurelle de tels voyages, des contraintes objectives qui rendent inévitable cette forme de tourisme scientifique, et qui caractérisent de manière spécifique l'activité scientifique dans le Tiers Monde.

113

On essaie ici de rendre raison d'un phénomène fort justement décrit, mais davantage sur le mode du constat que de l'analyse, par divers auteurs, notamment dans ce témoignage remarquable de Jacques de Certaines: «*Dans les universités africaines où j'ai fait mes études, il y a abattu un enseignement scientifique très valables dans les matières que j'ai suivies mais... tout cet enseignement "bien fait" ne conduisait qu'à un sentiment de dépendance vis-à-vis des lieux où se faisant vraiment la science. On m'a dit en quelque sorte: ici, on travaille sur les marges de la science, mais si vous voulez vraiment aller au cœur, il faudra partir. Tous mes camarades de cette époque ont continué à faire de la biologie, un certain nombre sont hales dans l'enseignement secondaire, mais ceux qui ont fait de la recherche sont partis. Un enseignement qui vit dans une telle dépendance peut-il aboutir à un vrai développement?*» (Collectif, 1978b: 41).

Disant cela, bien entendu, on ne prétend pas ici minimiser l'énorme profit scientifique que l'on peut tirer de tels voyages; ce qui retient l'attention, au contraire, c'est le fait que ces voyages restent, dans les circonstances actuelles, la condition *sine qua non* d'un tel profit. Aussi serait-il absurde de chercher, dans ces circonstances, toutes choses restant par ailleurs égales, à mettre fin, par divers moyens de coercition, au «tourisme» scientifique Sud/Nord, dont on essaie justement de montrer qu'en toute rigueur, il n'est pas un tourisme du tout. L'exigence véritable est ailleurs: il doit s'agir de changer, de transformer en profondeur les rapports actuels de production scientifique dans le monde, de promouvoir, dans les pays aujourd'hui périphériques, une activité scientifique autocétrée.

Le lecteur objectera peut-être que, même au centre du système, le chercheur d'aujourd'hui ne peut, sous peine de mort lente, rester tout à fait sédentaire; qu'au cœur même du centre, il y a le centre du centre, le pôle absolu: les Etats-Unis d'Amérique, qui drainent de plus en plus vers eux, au détriment de l'Europe du Nord et du Japon, la «crème» de la communauté internationale des chercheurs. À quoi l'on répondra cependant que le «tourisme» scientifique n'a pas alors la même signification: le flux des chercheurs Nord/Nord ne résulte pas d'un déséquilibre interne de l'activité scientifique dans les pays capitalistes de second rang; chacun de ces pays développe bel et bien une activité indépendante, autocétrée, capable en principe de survivre par elle-même. L'exode des hommes de science européens vers les Etats-Unis ou, pour certaines disciplines, vers le Japon, relève, de ce fait, de la recherche d'un «plus». Par rapport à l'exode Sud-Nord, il représente un luxe plutôt qu'une nécessité vitale.

8. Il faudrait examiner, pour être complet, une autre forme de «tourisme» scientifique: le déplacement Nord-Sud. Le mouvement qui conduit vers un pays de la périphérie le chercheur du pays industrialisé n'a jamais la même fonction que le mouvement inverse. Le savant européen ou américain ne va pas chercher la science au Zaïre ou au Sahara, mais seulement des matériaux

pour la science et, le cas échéant, un terrain d'application pour ses découvertes. Il n'y va pas chercher ses paradigmes, ses modèles théoriques et méthodologiques, mais d'une part, des informations et des faits nouveaux susceptibles d'enrichir ses paradigmes, et d'autre part, des territoires lointains pour effectuer, avec le moins de risques possibles pour sa propre société, ses expériences nucléaires ou d'autres types d'expériences, dangereuses à des degrés divers.

Des pans entiers du savoir contemporain sont nés de cet investissement scientifique du Sud par le Nord. En sont issues des disciplines nouvelles, telle l'anthropologie sociale et culturelle, et des spécialisations diverses au sein des disciplines antérieures. Le savoir ainsi constitué, sur l'Afrique et le Tiers Monde échappe entièrement à l'Afrique et au Tiers Monde eux-mêmes, mais est systématiquement ramené vers l'Europe, rapatrié, capitalisé, accumulé au centre du système. Nulle extraversion, par conséquent, dans le mouvement Nord-Sud, mais simple détour tactique au service d'une autosuffisance et d'une maîtrise technologique renforcées.

9. L'extraversion scientifique se manifeste aussi à travers l'usage des seules langues occidentales comme langues scientifiques, l'obligation pour le chercheur du Tiers Monde de passer par les fourches caudines de ces langues d'origine étrangère pour accéder au savoir et, à plus forte raison, pour le reproduire et l'étendre. Sans doute doit-on se garder d'exagérer les inconvénients résultant de cette situation, ou de tomber dans les excès d'un romantisme linguistique qui voudrait que chaque langue fût déjà, en elle-même et par elle-même, l'expression d'une vision du monde déterminée, et que la langue maternelle fut par conséquent, pour chacun, la seule où puisse s'exprimer sa véritable identité.¹¹⁴

¹¹⁴ Pour une version africaine de ce romantisme linguistique, on se reportera, à titre d'exemple, à l'ouvrage célèbre d'Alexis Kagame (Kagame, 1956). Ce traitement de la langue remonte cependant, on le sait, au 18^{ème} siècle où il a été particulièrement illustré par Herder (Herder, 1976) avant être repris et développé au siècle suivant par Wilhelm von Humboldt (Humboldt, 1835, 1974). Pour une appréciation de cette forme de romantisme et des thèses relativistes qui en découlent, on lira avec intérêt notre article sur la question (Hountondji, 1982).

Sans doute faut-il ramener la langue à son rôle instrumental et faire droit aux exigences modernes d'une communication élargie, dans un monde où nul ne peut désormais, sous peine d'asphyxie, se replier entièrement sur lui-même. Il n'en faut pas moins reconnaître le caractère contre nature des rapports réels qui existent actuellement, dans certains pays du Tiers Monde, et en particulier en Afrique noire, entre les langues du terroir et les langues importées, la marginalisation de fait des premières au profit exclusif des secondes, leur relégation au rang de sous-langues, voire de « dialectes » ou de « patois », juste bons pour exprimer les platitudes de la vie quotidienne, l'absence d'un projet audacieux d'alphabétisation généralisée et d'utilisation de ces langues comme véhicules de l'enseignement et de la recherche au niveau le plus élevé, aux fins d'une réelle démocratisation du savoir.¹¹⁵

Ainsi persiste, d'hier à aujourd'hui, sous des formes nouvelles mais toujours facilement reconnaissables, la même dépendance scientifique. Ainsi persiste dans tous les secteurs d'activité, qu'il s'agisse de science, d'économie ou d'autres secteurs encore, cette même logique de l'extraversion qui nous fait attendre d'ailleurs que de nos propres sociétés les motivations, l'initiative, le signal de départ de nos actions. Briser enfin cette logique, retrouver l'initiative individuelle et collective, redevenir nous-mêmes est une des tâches majeures prescrites par l'histoire. Cette tâche revient, dans le domaine précis du savoir, à prendre suffisamment de recul par rapport aux pratiques

¹¹⁵ Pour des raisons historiques facilement compréhensibles, liées notamment à la prévalence de l'idéal assimilationniste dans la doctrine coloniale française, l'extraversion linguistique ici décrite est davantage marquée en Afrique noire francophone que dans le reste de l'Afrique subsaharienne. Le phénomène n'en est pas moins général, et il n'est pas étonnant qu'il suscite à l'occasion, chez les anglophones comme chez les francophones, et assez curieusement chez ceux d'entre eux qui maîtrisent le mieux la langue du colonisateur, de violentes réactions de rejet. Témoin ce pathétique "adieu à la langue anglaise" qui ouvre le dernier ouvrage publié en anglais par l'écrivain kenyan Ngugi wa Thiong'o, *Decolonising the mind* (Ngugi, 1986).

actuelles pour imaginer d'autres modalités possibles de production des connaissances, d'autres formes possibles de rapports de production scientifique et technologique, d'abord entre le Sud et le Nord, mais aussi au Sud même et à l'intérieur de chaque pays.

Le statut du «traditionnel»

C'est dans ce contexte que doit se situer la réflexion sur les savoirs «traditionnels». Personne ne nie aujourd'hui qu'il existe, dans nos cultures orales, des corpus de connaissances parfois très élaborés, fidèlement transmis d'une génération à l'autre et s'enrichissant souvent au cours de cette transmission. Or, que deviennent, dans le contexte de l'extraversion massive de nos sociétés, ces corpus de connaissances? Qu'en est-il de leurs rapports avec la science dite moderne, l'activité heuristique progressive, conquérante, désormais implantée dans nos universités et autres centres de production intellectuelle, la recherche institutionnelle dévoreuse de crédits, mais par ailleurs, comme nous venons de le montrer, structurellement dépendante de l'Occident? Ce que l'on constate, c'est que ces savoirs ancestraux sur les plantes, les animaux, la santé et la maladie, ces techniques agricoles et artisanales anciennes, au lieu de se développer, de gagner en exactitude et en rigueur au contact de la science et de la technique exogènes, ont plutôt tendance à se replier sur eux-mêmes. Au lieu de s'intégrer à la dynamique des recherches contemporaines en s'articulant harmonieusement aux connaissances importées pour produire, avec elles, une synthèse vivante et originale, les savoirs «traditionnels» subsistent, dans les meilleurs des cas, à côté des savoirs nouveaux dans une relation de simple juxtaposition, exclusive de tout échange véritable et de toute valorisation réciproque. Il leur arrive même, dans le pire des cas, de disparaître complètement en s'effaçant de la mémoire collective.

De la sorte, l'intégration du Tiers Monde au processus mondial de production des connaissances entraîne, entre autres effets tangibles, la marginalisation des savoirs et savoir-faire

anciens, leur étiollement progressif, leur appauvrissement, voire, dans les pires des cas, leur disparition pure et simple, leur refoulement hors du souvenir conscient des peuples. En somme, la logique de l'extraversion qui régit de part en part, dans le Tiers Monde et singulièrement en Afrique, l'activité scientifique dite moderne, a pour corollaire obligé une logique de la marginalisation. Périphérique par rapport à la science métropolitaine, la recherche institutionnelle, en Afrique, entraîne à son tour une périphérisation secondaire des corpus de connaissances endogènes, les reléguant ainsi à la périphérie de la périphérie, telles de simples survivances, des curiosités intellectuelles et technologiques, des objets culturels sans vie et sans dynamique interne, juste bons à être exposés dans un musée pour la délectation des antiquaires et autres amateurs d'exotisme.

Malheureusement pour l'institution, cette logique de la marginalisation n'atteint jamais pleinement son but. Ce sont les échecs même de la médecine des hôpitaux, les insuffisances criardes du savoir officiel, qui obligent chaque jour un peu plus à se tourner vers la médecine dite traditionnelle, et plus généralement vers cette mémoire millénaire, qu'on avait trop tôt voulu refouler, pour y chercher des solutions, ou des essais de solution, aux problèmes jugés aujourd'hui inextricables. Le procès d'occidentalisation a ainsi ses propres limites. Les ratés du système obligent à en sortir et à valoriser les contresystèmes, le domaine immense de l'informel ou plus exactement, dans le cas d'espèce, la complexité grouillante des «doctrines informes» -pour reprendre l'heureuse expression de Georges Canguilhem (1972).

La question, cependant, est celle-ci: peut-on se satisfaire, aujourd'hui, de la manière dont s'opèrent en fait, ces excursions hors système? Peut-on admettre plus longtemps que les contre-systèmes, ces savoirs et savoir-faire ancestraux, ne soient interrogés que de manière accidentelle et ponctuelle, suite à des échecs ou à des insuffisances, eux aussi perçus comme accidentels, du système dominant? Doit-on continuer à passer occasionnellement du système aux contre-systèmes et vice-versa,

sans jamais poser la question de leur compatibilité interne ou, pour reprendre un terme leibnizien, la question de leur «compossibilité», de leur articulation logique, de leur unité, ou sans chercher à réaliser cette unité, à produire théoriquement et pratiquement, au niveau des concepts comme au niveau des démarches techniques qu'ils induisent, une cohérence minimale? Peut-on se satisfaire aujourd'hui de voir l'infirmier, le médecin, le professeur agrégé de chirurgie ou de pédiatrie, face à l'échec de sa pratique médicale, inviter son malade à «retourner au village» sans plus, ou recommander à ce dernier de consulter le guérisseur traditionnel, quand ce n'est pas le charlatan, sans autre explication, et sans même chercher à comprendre lui-même ni son propre échec, ni les raisons du succès, ou des chances de succès, du guérisseur? Jusqu'où est tolérable l'attitude du physicien féru de science qui, une fois sorti du laboratoire, va recourir aux services des spécialistes de la «météo locale» pour s'assurer que telle fête, telle cérémonie familiale qu'il veut célébrer ne sera pas perturbée par une pluie inopportune -et ce sans chercher le moins du monde à comprendre le mécanisme et le fonctionnement, la portée et les limites du savoir-faire de ces spécialistes? Peut-on accepter plus longtemps ces compartimentations étanches dans la pensée et l'action, cette sorte de déchirure, cette schizophrénie qui ne dit pas son nom?

Le présent ouvrage n'aurait pas été écrit sans un projet conscient de dépasser la situation actuelle. Car il faut aller plus loin et, au-delà de la coexistence muette des discours, les interroger les uns et les autres dans leur spécificité propre, puis si possible, les confronter en toute rigueur dans l'unité d'une pensée exigeante, soucieuse de sa propre cohérence et de l'intelligibilité de ses démarches pratiques. Il faut pouvoir, d'un mode de pensée à l'autre, d'un univers logique à l'autre, opérer non un saut-encore moins ce saut périlleux qui est un peu devenu notre pain quotidien- mais un passage, un trajet conscient, intelligible, dont les étapes soient clairement identifiables.

Ce pari pour la rationalité commande une tout autre attitude, un tout autre rapport aux savoirs «traditionnels», que ceux qui

prévalent aujourd'hui. Il appelle la mise en place, dans les différentes disciplines, de méthodologies nouvelles pouvant permettre de tester, d'apprécier et au total, d'écarter ou de valider, dans des proportions diverses, les connaissances «traditionnelles», les intégrant ainsi de manière critique et avec tout le discernement nécessaire, au mouvement de la recherche vivante. La validation critique du traditionnel en vue de sa appropriation active entraînera peut-être, dans le champ des connaissances constituées, des réaménagements dont nous ne pouvons prévoir, pour l'instant, ni l'étendue, ni la portée. L'essentiel, cependant, est d'établir des ponts, de refaire l'unité du savoir, ou plus simplement, plus profondément, l'unité de l'homme.

Le présent ouvrage reprend et développe, pour l'essentiel, une série d'exposés présentés au cours d'un séminaire de recherche organisé à Cotonou en 1987-1988 à l'intention des étudiants de maîtrise du Département de Philosophie et Sociologie de l'Université Nationale du Bénin. En dehors des séances ordinaires, réservées aux seuls étudiants inscrits, ce séminaire a été marqué par les séances «ouvertes», auxquelles étaient invités d'autres étudiants ainsi que des enseignants et chercheurs de divers horizons et spécialités intéressés par le sujet. La présente introduction, due à l'animateur du séminaire, et onze des treize chapitres qui suivent sont issus de ces «séances ouvertes». Nous y avons ajouté un texte de Jean-Dominique Pénel qui, invité, n'avait malheureusement pas pu venir, et une contribution séparée d'Abel Afuda, hydrologue, à la réflexion sur les «faiseurs de pluie».

Dès la première séance du séminaire s'est posé un problème de terminologie. Le titre initial était Les savoirs «traditionnels». Les guillemets encadrant ce dernier mot traduisaient déjà une insatisfaction et la conscience que, dans cette expression couramment utilisée, et sans doute efficace pour les besoins d'une désignation empirique -tant il est vrai que tout le monde sait ou croit savoir de quoi il s'agit quand on parle de «savoirs traditionnels»- l'adjectif traditionnel n'est innocent qu'en

apparence. Spontanément utilisé par opposition à «moderne», il véhicule l'idée obscure d'une coupure radicale entre l'ancien et le nouveau. Il fige ainsi l'ancien en un tableau statique, uniforme, sans histoire et sans profondeur, où tous les points paraissent rigoureusement contemporains, en réservant à l'ordre nouveau le prestige -ou le malheur- du mouvement, du changement, bref, de l'historicité.

On avait déjà observé, en d'autres circonstances, l'effet de mirage produit par le passage du substantif «tradition» à l'adjectif «traditionnel», et proposé comme correctif le retour au substantif.¹¹⁶

Derrière la «pensée traditionnelle africaine» figée et pétrifiée par une longue pratique ethnologique, on invitait à redécouvrir en leur dialectique propre, en leur histoire mouvementée, les traditions de pensée africaines; et derrière les religions «traditionnelles», supposées figées en leur moite éternité, les traditions religieuses vivantes, plurielles, inséparables des groupes sociaux qui les portent et des fonctions qu'elles remplissent dans les différents contextes politiques, économiques et culturels, marquées par leurs convergences et divergences et, le cas échéant, les guerres et autres luttes qu'elles ont, dans le passé, directement ou indirectement inspirées. De même pourrait-on, dans le cas présent, derrière les savoirs «traditionnels» supposés définitifs et étrangers à toute histoire, s'aviser de chercher des traditions de savoir vivantes, plurielles, des corpus de connaissances de cohérence variable, formant système à des

¹¹⁶ Cf. Paulin J. Hountondji: «De cette évaluation de l'histoire témoigne l'usage devenu habituel de l'adjectif «traditionnel»... Le remplacement du mot «précoloniale», qui implique simplement un découpage historique conventionnel sans rapport avec les caractères internes de l'objet, par la qualificatif «traditionnel», qui paraît exprimer une caractérisation interne, traduit bien cette volonté de simplifier l'histoire culturelle de l'Afrique, de la réduire à un schéma commode et maniable, de la vider de ses tensions, de ses énigmes, de ses équivoques, et finalement de la clore (...) Plutôt que de parler de «l'Afrique traditionnelle», mieux vaudrait parler de la tradition, ou mieux encore, des traditions africaines. Car il n'existe pas d'Afrique «traditionnelle» ni de civilisation africaine «traditionnelle» [...] au sens où cet adjectif qualifierait des invariants toujours identiques à eux-mêmes à travers les millénaires d'une histoire supposée répétitive. Mais il existe une tradition, ou plus exactement des traditions africaines, au sens d'héritages complexes, plurivoques, contradictoires, transmis de génération en génération à travers les hésitations et les soubresauts d'une histoire mouvementée ...» (extrait d'une étude inédite rédigée pour l'UNESCO en 1974).

degrés divers ou réfractaires à toute systématisation abstraite, coexistant dans une relation de simple juxtaposition ou logiquement articulés, évoluant ensemble ou séparément et induisant à chaque étape, des techniques et autres pratiques d'efficacité variable.

Les guillemets signifiaient à la fois tout cela: ces réserves légitimes, cette critique d'une perception réductrice des cultures non occidentales, ce refus d'ignorer ou d'évacuer a priori l'histoire, le mouvement interne, le changement inhérents aux formations sociales précoloniales et à leurs productions spirituelles. En mettant entre griffes, dans le titre même du séminaire, le mot «traditionnel», on reconnaissait d'emblée que l'adjectif était impropre et qu'il fallait autant que possible, au-delà du repérage empirique autorisé, et peut-être favorisé par ce terme usuel, entreprendre l'énorme travail de déconstruction idéologique nécessaire pour rétablir les faits.

Seulement, voilà: les guillemets s'écrivent, mais ne s'entendent pas. La précaution graphique a paru insuffisante, et ceci dès la première séance du séminaire. Il fallait trouver une désignation satisfaisante autant pour l'oreille que pour l'œil. Devait-on, pour ce faire, évoquer les savoirs «dits traditionnels», ou encore les savoirs «prétendus traditionnels», en exprimant ainsi par le participe passé du verbe dire ou du verbe prétendre, l'impropriété reconnue au qualificatif usuel? Le groupe a jugé insuffisante même cette précaution oratoire qui, en alourdissant de façon bien peu élégante le titre de ce programme de recherche, reconduirait encore et consacrerait, malgré tout, l'impropriété qu'elle dénonce.

On a donc préféré trouver un autre mot: «savoirs endogènes» a paru meilleur. Le terme évoque l'origine des savoirs en question en les désignant comme des produits internes tirés du fonds culturel propre, par opposition aux savoirs exogènes, importés d'ailleurs. Sans doute objectera-t-on que cette distinction elle-même est toute relative et ne vaut qu'en première approximation, puisque ce qui paraît aujourd'hui endogène a pu être importé à une époque lointaine, puis assimilé par la société et

parfaitement intégré, au point de faire oublier ses origines étrangères. Sans doute pourra-t-on citer des cas précis de ce phénomène: par exemple le maïs qui apparaît aux yeux de n'importe quel paysan d'Afrique tropicale comme une culture autochtone, alors qu'il vient en réalité du continent américain et ne remonte guère, en Afrique, plus loin que le XVII^e siècle.¹¹⁷

On touche ici à l'essentiel. Qu'un emprunt culturel ait été assimilé au point de faire corps, désormais, avec l'héritage collectif, veut dire que cet emprunt est pleinement maîtrisé, intégré à la culture propre?¹¹⁸ L'endogénéité n'est donc pas forcément statique, elle peut être dynamique. Elle peut ne pas être donnée au départ mais à la fin, comme le résultat d'une conquête. Peut-être n'y a-t-il pas, après tout, d'intériorité absolue, pas plus qu'il n'y a d'origine absolument première. Peut-être assiste-t-on, plutôt, à un mouvement perpétuel d'intériorisation, d'appropriation de valeurs venues d'ailleurs. Loin d'interdire, toutefois, la distinction de l'endogène et de l'exogène, cette constatation oblige, au contraire, à la maintenir en son principe, en déplaçant cependant à chaque époque, à chaque étape de l'histoire d'une culture, la ligne de démarcation.

On appellera donc «savoir endogène», dans une configuration culturelle donnée, une connaissance vécue par la société comme partie intégrante de son héritage, par opposition aux savoirs exogènes qui sont encore perçus, à ce stade au moins, comme des éléments d'un autre système de valeurs.

Pas plus qu'il ne renvoie à une intériorité absolue, l'endogène ne saurait non plus être pris pour synonyme d'indigène. Est indigène en effet ce qui apparaît à l'observateur étranger -explorateur ou missionnaire- comme une curiosité purement locale, sans intérêt en dehors du contexte particulier. Le

¹¹⁷ On lira à cet égard la belle étude d'Alexandre Adandé, *Le maïs et ses usages au Bénin méridional* (Adandé, 1984).

¹¹⁸ Sur le sens précis de ces termes chez Tylor et Lévy-Bruhl, on lira notamment, du premier, le très classique *Primitive culture*, et du second, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* et *La mentalité primitive* (Tylor, 1871 ; Lévy-Bruhl, 1910, 1922).

terme comporte toujours une nuance péjorative. Il renvoie à une expérience historique précise, celle, justement, de l'intégration des cultures autochtones à un « marché » mondial dans lequel elles se voient forcément reléguer à une place subalterne. L'endogène devient « indigène » dans et par ce procès de mondialisation. Le propre devient alors impropre, le même se fait autre. Vu du dehors, objectivé, chosifié, l'autochtone se voit investi d'une fonction nouvelle: celle de « primitif », témoin privilégié des commencements imaginaires de l'humanité. Pire: il peut très vite, s'il n'y prend garde, interioriser les valeurs nouvelles et, se regardant désormais avec les yeux des autres, se percevoir lui-même comme « indigène ». Ce n'est là, il est vrai, comme dans toute rencontre historique, que le premier moment d'une dialectique, qui peut soudain engendrer le mouvement contraire. L'autochtone en arrive alors, par réaction et révolte, à revendiquer son « indigénisme » et le nègre, plus spécialement, sa « négritude ». On sait quels mouvements littéraires, quelles tendances politico-idéologiques sont nés d'une telle réaction, comment ces mouvements et tendances, après avoir exprimé avec force la prise de conscience d'une identité collective, ont pu dans certains cas entretenir le conservatisme le plus plat et devenir un frein au progrès, un obstacle réel au dépassement de soi (Blyden, 1862, 1888, 1903, 1978; Césaire, 1939, 1950; Tempels, 1945; Diop, C.A., 1954, 1967, 1978, 1981; Senghor, 1964, 1967, 1977; Eboussi-Boulaga, 1968, 1977; Hountondji, 1970, 1977; Adotevi, 1972; Soyinka, 1976; Bénot, 1972, 1975; Towa, 1971a; Mudimbe, 1979, 1982, 1988; Irele, 1981, 1983).

Mais on n'insistera pas ici sur cette dialectique. L'important, c'est de voir comment la mondialisation affecte tous les domaines, comment elle entraîne la marginalisation non seulement des savoirs, mais des cultures en général, non seulement des valeurs cognitives, mais des valeurs pratiques et esthétiques, comme elle entraîne la marginalisation de toute l'économie c'est-à-dire de toute l'activité de production, désormais ordonnée et subordonnée à une demande extérieure, privée de toute autonomie et de tout pouvoir d'autorégulation.

Technologies endogènes

Les chapitres qui suivent sont regroupés sous quatre rubriques: technologies endogènes, structures de pensée, médecine et pharmacopée, formes de transmission.

Le texte de Pierre O. Mètinhoué, «L'étude des techniques et savoir-faire <traditionnels>: questions de méthode», s'inscrit d'abord dans une interrogation sur la vocation actuelle de l'histoire en Afrique. En privilégiant les affrontements guerriers et autres exploits de héros, en affirmant par ailleurs la primauté de l'écrit, la conception traditionnelle de cette discipline réduisait considérablement le champ des investigations possibles en Afrique. Il fallait donc, pour libérer l'horizon et ouvrir de nouvelles perspectives, commencer par réhabiliter les traditions orales comme matériaux exploitables pour une bonne connaissance du passé, et privilégier, par rapport aux affrontements guerriers, l'étude des faits de civilisation, et en particulier des cultures matérielles. La nouvelle conception de l'histoire offre alors au chercheur un champ immense: celui des techniques endogènes. Tout n'a pas été dit, l'historien africain ne manque pas d'objet, l'innovation reste possible, et une contribution accrue à la repossesion collective de soi et du monde.

Pour illustrer son propos, Mètinhoué cite au passage quarante-trois (43) sujets de recherche traités entre 1985 et 1988 par les étudiants du séminaire «L'archéologie et l'histoire des cultures matérielles» à l'Université Nationale du Bénin. Les étudiants ont, en somme, démontré le mouvement en marchant, mais leurs sujets ne sont évidemment que des exemples possibles parmi des centaines, voire des milliers d'autres.

L'histoire des cultures matérielles, dont l'intérêt est ainsi mis en évidence, pose cependant au chercheur un «défi méthodologique sans précédent». S'appuyant sur des auteurs comme Jean Dévisse et André Leroi-Gourhan, Mètinhoué montre comment la solution à ce défi suppose, non seulement la mise au point des méthodes critiques d'étude des sources orales, mais

encore le recours systématique, dans un esprit d'ouverture interdisciplinaire, à l'apport d'autres spécialités: l'archéologie au premier chef, mais aussi la paléographie, la paléobotanique, et «de proche en proche, toute la science et toute la technique modernes».

Le chapitre se clôt sur une étude de cas: l'histoire de la fabrication du vin de palme distillé, proposée ici à titre d'illustration, pour montrer comment l'histoire des techniques endogènes fait rapidement justice de ce que Joseph Ki-Zerbo appelait «le mythe de la passivité historique des peuples africains».

Le texte d'Alexis Adandé, «La métallurgie traditionnelle du fer en Afrique occidentale», répond fondamentalement à la même préoccupation: rétablir la vérité historique, par delà tous les complexes savamment entretenus qui faisaient croire aux Africains qu'ils n'avaient jamais eux-mêmes rien inventé.

La métallurgie secondaire de transformation est bien connue en Afrique noire, et l'activité des forgerons a été abondamment étudiée par les ethnographes et les historiens. Ce qui l'est moins par contre, c'est l'existence en Afrique noire d'une métallurgie primaire ou métallurgie extractive très ancienne. Des recherches archéologiques récentes permettent aujourd'hui de localiser dans l'Ouest africain, notamment au Ghana, au Nigeria, au Burkina Faso, au Mali, au Sénégal, en Mauritanie, au Togo et au Bénin, de nombreux sites où des bas-fourneaux permettaient, dans les temps les plus reculés, d'extraire le fer de son minerai par la «méthode directe», c'est-à-dire sans passer par le stade intermédiaire de la fonte.

Face à cette évidence, la grande controverse parmi les spécialistes portera non sur l'existence, mais sur l'origine de cette technologie. Alors que les chercheurs du début du siècle admettaient sans difficulté que la métallurgie du fer était née en Afrique noire pour être ensuite diffusée vers l'Europe, directement ou à travers le Proche-Orient, une autre vague de chercheurs coloniaux, à partir des années 1930, ayant peine à imaginer que l'Afrique elle-même ait pu inventer une telle technologie, a cru

devoir supposer qu'elle était venue du Proche-Orient ou de l'Inde: hypothèse diffusionniste cependant battue en brèche par des travaux plus récents qui conduisent à situer en Afrique même l'origine de la métallurgie extractive du fer.

L'étude d'Alexis Adandé, après quelques définitions et mises en place conceptuelles, fait le point des connaissances actuelles sur la métallurgie ancienne du fer et montre intérêt de ce domaine de recherche.

Divisé par certains archéologues en trois périodes, l'âge du fer en Afrique comprendrait donc une période ancienne (*early iron âge*) s'étendant jusqu'en l'an 650 de notre ère, une période moyenne (*later iron âge*) allant du VII^{ème} au XVI^{ème} siècle et une période récente (*récent iron âge*) s'étendant du XVII^{ème} au début du XX^{ème} siècle. Si l'on n'a identifié à ce jour que trois grandes zones de la première période, soit le complexe de la culture Nok au centre du Nigeria, la région de l'Aïr au nord du Niger, et celle de Daboya dans le nord du Ghana, l'essentiel, cependant, c'est que les datations obtenues par les méthodes les plus rigoureuses n'autorisent plus aujourd'hui le moindre doute sur l'ancienneté de la technologie du fer qui remonte peut-être, en Afrique noire, jusqu'au début du premier millénaire avant Jésus-Christ.

La grande question est alors de savoir comment ces traditions métallurgiques ont pu disparaître, d'expliquer l'énorme régression historique au terme de laquelle ces opérations de réduction du minerai de fer, jadis pratiquées à une échelle industrielle, ne subsistent plus de nos jours que dans quelques localités isolées, «témoins ultimes d'une activité autrefois largement répandue». Alexis Adandé mentionne ici deux causes: l'impact de la traite négrière, dont on a de fortes raisons de penser qu'elle a drainé vers les Amériques -où les autochtones ne connaissaient jusque-là que la métallurgie de l'or, du cuivre et du bronze- une masse importante de fondeurs et de forgerons africains; puis la brutalité d'une administration coloniale qui a cru devoir protéger le marché des pièces importées en réprimant les pratiques métallurgiques locales.

Outre ce problème de la régression historique, d'autres questions se posent, concernant notamment le statut social du métallurgiste et du forgeron, et plus généralement les formes d'organisation sociale de la production du fer, qui varient considérablement d'une région à l'autre, ou concernant l'influence de cette production sur l'économie et la politique, sur les relations entre formations sociales, le développement de la religion et de la magie, l'écologie.

Avec le texte de Gbènoukpo Bodéhou Dah-Lokonon et la discussion passionnée qui suit, nous sommes au cœur d'un problème essentiel et d'une difficulté. La question posée au conférencier était claire: quelle est, dans la pratique des «faiseurs de pluie», la part du mythe et quelle est la part du savoir? Comment reconnaître le noyau dur des techniques éprouvées, par opposition aux mystifications et au délire magico-religieux? Nous n'aurions pas posé cette question si nous connaissions la réponse, ou si nous étions surs que, dans la prétention du «météorologiste local» à gérer l'atmosphère, tout n'est que mythe et illusion. Cela dit, l'exposé de Dah-Lokonon, par-delà sa richesse informative certaine, ne manquera pas de dérouter par son caractère consciemment apologétique, sa valorisation omnilatérale de ce qui, justement, est en cause, donc sa tendance à supprimer la question, comme devaient le lui faire remarquer plusieurs intervenants au cours de la discussion. Preuve de la difficulté extrême à être à la fois juge et partie, à connaître du dedans les pratiques technico-magiques léguées par une tradition immémoriale et à observer vis-à-vis du discours qui les porte ou les exprime, la distance critique nécessaire à une analyse pleinement rationnelle.

Mais là réside, précisément, l'intérêt de cette communication. Il faut savoir gré à Dah-Lokonon, d'abord d'avoir su se mettre à l'école de ceux qu'il appelle avec déférence les «sages» de nos campagnes, ensuite d'avoir accepté lui-même de se prêter aux questions et observations d'interlocuteurs qui, dans leur grande majorité, étaient plutôt sceptiques, pour tenter de construire avec eux de façon dynamique, un savoir commun. Dans ce dialogue qui prend parfois les accents d'une interpellation réciproque, on

peut voir à l'œuvre le travail du rationnel -le rationnel comme travail à l'intérieur ou à partir d'un discours qui reste encore, de part en part, parole des ancêtres: mythes au sens littéral.

De Dah-Lokonon à Abel Afouda, l'enjambée est immense. L'hydrologue a parié d'emblée la rationalité, c'est-à-dire l'intelligibilité intégrale. De cette position fermée et armée des principes heuristiques les plus solides, interroge les pratiques pré ou protocientifiques encore partiellement prises dans le mythe, pour en dégager le sens et les limites. Lui aussi veut revaloriser les savoirs endogènes, mais en les récupérant après coup à partir d'une rupture préalable, celle instituée, justement, par les «principes fondamentaux de la science moderne».

C'est donc à la lumière d'une connaissance positive du mécanisme habituel des précipitations qu'Abel Afouda veut interpréter «le dispositif expérimental d'un faiseur de pluie», tel qu'il l'a lui-même observé en août 1978. Que l'expérience servant de référence se soit soldée par un échec ne représente pour l'hydrologue qu'un détail mineur alors que cet échec aurait suffi pour la rendre inintéressante aux yeux de l'apologiste ou de l'idéologue. Tout s'explique dès lors:

Le grand feu de bois jouait le rôle de générateur de panache de fumée contenant de fines particules nécessaires à la nucléation. Les propriétés hygroscopiques nécessaires seraient conférées à ce panache par les fines particules provenant de la combustion du sel ou des herbes et feuilles utilisées; [etc.]

Ce n'est pas tout. Il existe sur la question une abondante littérature scientifique qui rend compte de façon très précise de diverses expériences de précipitation artificielle. Des connaissances importantes se sont accumulées sur la question qui ont donné lieu, parfois, à des applications industrielles aux Etats-Unis, dans l'ex-Union Soviétique, en Israël, en France, au Chili, en Inde et en Afrique.

À la lumière de ces expériences, on ne peut s'empêcher de penser que l'enfermement dans le discours mythique provient d'un

manque d'information regrettable. Mais il ne faut pas non plus tenir pour rien les pratiques endogènes. Car si «la provocation artificielle de la pluie n'est pas un phénomène propre à l'Afrique», il n'en demeure pas moins que «les méthodes africaines peuvent avoir leurs particularités». Abel Afouda ouvre, à cet égard, des pistes de recherche qui promettent d'être fécondes, en vue d'une appropriation active du savoir-faire traditionnel.

Structures de pensée

Sous le titre «Structures de pensée», la deuxième partie de l'ouvrage regroupe une réflexion sur un système numérique africain, une autre sur le fondement mathématique de la géomancie, et une troisième sur la taxinomie zoologique en Hausa.

Comment compter jusqu'à mille, jusqu'au million et au milliard dans les langues africaines? Comment fonctionnent les systèmes numériques de ces langues, et quelles transformations, quels procédés abstractifs nouveaux faut-il y introduire pour les rendre plus maniables, plus aptes à exprimer et enrichir la pensée arithmétique moderne?

C'est à ces questions que répond Toussaint Y. Tchitchi, en prenant exemple sur une langue béninoise, l'Ajagbe.

Après avoir décrit le fonctionnement réel du système numérique *aja* et examiné successivement, dans ce cadre, la formation des nombres cardinaux, des nombres ordinaux et de ce qu'il appelle les nombres itératifs, l'expression de la monnaie, et enfin les termes de connexion qui permettent d'exprimer les opérations arithmétiques fondamentales (addition, multiplication, soustraction, division), l'auteur s'interroge sur les transformations nécessaires pour adapter la langue *aja* aux exigences de la pensée arithmétique moderne. Alors se pose la question de la décimalisation. Sur cette question essentielle, l'exposé laconique de Tchitchi, indique cependant clairement la difficulté à résoudre et la solution proposée.

La numération traditionnelle a/a utilise deux «nombres d'appui»; 10 et 40. Quatre-vingts se dit «deux fois quarante», cent vingt «trois fois quarante», cent soixante «quatre fois quarante», et ainsi de suite. Si bien qu'au-delà de quarante, «les puissances entières de quarante servaient... de relais principaux au système». D'où la difficulté d'exprimer les nombres très élevés, et la saturation rapide du système.

Une équipe de réformateurs, décidés à simplifier le système en le décimalisant, a du, au terme d'enquêtes minutieuses sur le terrain, et après avoir interrogé les anciens de la communauté, proposer des termes nouveaux pour dire dix, cent, mille, million et milliard. Ainsi, au lieu d'exprimer le nombre quatre-vingt dix (90), comme on le fait dans la langue naturelle, par *kave ho wo*, littéralement: deux cordes plus dix (la corde désignant l'unité simple «quarante»), on dira dans le nouveau langage: *ta-shideke*, littéralement: neuf «têtes», ou plus exactement (même si Tchitchi ne le précise pas) neuf tas, le tas désignant désormais l'unité simple «dix».

S'interrogeant, pour finir, sur l'intérêt de cette réforme, l'auteur observe que si elle n'aboutit pas forcément à des termes de numération plus courts et entraîne guère, par conséquent, une économie dans renonciation, elle facilite néanmoins la manipulation des grands nombres et des grands chiffres. L'expérimentation du nouveau système par les paysans du département du Mono dans le cadre des programmes du Centre d'Action Régionale pour le Développement Rural (CARDER), permet d'ores et déjà, selon l'auteur, d'en affirmer l'efficacité.

Le propos de Victor Houndonougbo est orienté différemment. Il ne s'agit pas pour lui de transformer mais d'élucider; non d'adapter l'existant pour une production plus assurée du rationnel, mais de faire apparaître la rationalité cachée d'une pratique à première vue mystique. Derrière la géomancie du Fa, déjà abondamment décrite par toute la littérature ethnographique, derrière les figures complexes interprétées par le devin selon des schèmes et toute une symbolique dictés par la tradition, Houndonougbo découvre quelques règles simples,

quelques combinaisons qui renvoient à des théorèmes mathématiques connus.

Le calcul des probabilités permet ainsi d'interpréter rationnellement les trois modes de divination suivants, qui vont du plus simple au plus complexe: la divination par jet de kolas, par jet de cauris, ou par chapelet. La démarche de Houndonougbo consiste à construire mathématiquement, à partir du matériel divinatoire donné (quatre lobes de kola dans le premier cas, seize cauris dans le second, cordelette de huit éléments dans le troisième), les différentes présentations possibles de ce matériel et à calculer la probabilité de chaque présentation. Le résultat de ce calcul est formulable sous forme de théorème: la variable aléatoire (nombre de lobes fermés dans le premier cas, nombre de cauris ouverts dans le second) est répartie selon des lois bien connues du calcul des probabilités.

Comprenne qui peut les formules et représentations graphiques, ainsi que les concepts mathématiques par lesquels l'auteur rend compte de ces phénomènes: loi binomiale de Bemouilli, espace probabilisé associé, exploration arborescente avec notation par matrice unicolonne, arbre factoriel, triangle de Pascal, cloche de Gauss, application d'un ensemble à x éléments, équiprobabilité, quantité d'information égale au logarithme à base 2 de n ($q = \log_2 n$), etc. L'essentiel pour le lecteur ordinaire reste la démarche elle-même: cette mise à nu d'une rationalité cachée, cet effort de formalisation d'une pratique perçue par tous et se percevant elle-même comme mystique, cette «mathématisation d'une doctrine informelle», comme dirait Georges Canguilhem (1972).

On notera cependant au passage l'implication suivante: le pari pour la rationalité suppose au préalable l'évacuation complète, l'éclatement de l'horizon mystique sous lequel se plaçaient jusque-là les pratiques divinatoires. Houndonougbo y revient à trois reprises au moins: aucune influence ésotérique ou psychique, aucune entité mystique ne dirige les lobes de kola ni n'oriente les cauris, pas plus qu'aucune puissance mystérieuse n'influence la configuration des jets successifs de la cordelette

divinatoire. Tel n'est pas, bien entendu, l'avis des devins eux-mêmes, qui affirment au contraire avec force que chaque configuration est dirigée par une divinité dont elle transmet le message. L'approche mathématique procède donc d'une désacralisation du réel. L'approche mathématique est décisive. C'est ce splendide assassinat qu'accomplit sans le dire, ou plutôt en le disant à sa manière, avec l'assurance tranquille de l'homme de science, Victor Houndonougbo.

Retour au langage avec le texte de J. D. Pénel, «Réflexion épistémologique sur les noms d'animaux en Hausa». Il s'agit, comme dans le texte de Tchitchi sur les numérations traditionnelles, d'interroger le fonctionnement d'une langue africaine choisie à titre d'exemple, par rapport à un domaine de connaissance donné.

Le propos de Pénel est de comparer le mode de classification des animaux en Hausa et celui de la zoologie moderne, tel qu'il a été mis en place pour l'essentiel, par Linné au XVIII^{ème} siècle.

Tandis que la classification linnéenne procède par hiérarchisation et «emboîtement» de catégories, les noms d'animaux chez les Hausa retiennent d'abord des caractéristiques directement observables par les cinq sens et fournissent de ce fait, par eux-mêmes, des informations précieuses sur la morphologie et le comportement, les lieux naturels, les saisons et autres moments d'apparition des divers animaux. Les désignations constituent ainsi en elles-mêmes «un apport de connaissances que la zoologie peut utiliser et intégrer».

Pénel relève aussi dans la désignation de certains animaux une «projection du monde social sur le monde animal» mais c'est pour remarquer aussitôt que cet anthropomorphisme, massivement présent dans le lexique zoologique hausa, n'est pas tout à fait absent non plus des désignations dites scientifiques.

Le point le plus important, cependant, est l'examen des processus classificatoires utilisés dans les noms composés. Le

procédé de désignation consistant à prendre un nom de base et à lui adjoindre un ou plusieurs attributs-«forme comme la racine ou l'ancêtre de la désignation linnéenne», qui a du commencer elle aussi par une observation externe, mais rigoureuse, de certaines parties des animaux et des plantes, avant de s'élever ensuite à la distinction entre genre et espèce et à l'ensemble théorique qui la porte. Du coup, l'on perçoit aisément l'intérêt de la taxinomie hausa et ses limites, la richesse, mais aussi le caractère aléatoire d'analogies fondées sur la seule description extérieure, sans recours à l'anatomie et à la physiologie c'est-à-dire à l'analyse de la structure et à l'étude des fonctions. Indication précieuse sur ce qui reste à faire, pour peu qu'on veuille dépasser les limites du présent pour se projeter vers l'avenir. Tâche d'autant plus importante qu'à tout prendre, le vocabulaire zoologique lui-même est loin d'avoir atteint, aujourd'hui, une rigueur comparable à celle des concepts de la physique ou de la chimie. «Le latin ne crée pas en lui-même de la science... n'est qu'une convention commode pour éviter les susceptibilités nationales des scientifiques». En somme, la zoologie se cherche encore. Cet inachèvement donne un sens et une justification supplémentaires à une recherche qui s'efforcera de prendre en compte l'apport des savoirs locaux en l'inscrivant dans un nouvel horizon théorique.

Médecine et pharmacopée

La troisième partie est consacrée à la médecine et à la pharmacopée. En présentant quelques-uns des produits médicinaux les plus réputés de la pharmacopée béninoise, soit quatorze (14) fruits, huit (8) graines, trois (3) bulbes et rhizomes, un (1) coquillage et neuf (9) matières minérales, Simone de Souza prend soin d'indiquer pour chacun d'eux les appellations locales et l'appellation scientifique, c'est-à-dire latine, mais aussi et surtout les effets médicaux attestés, objectivement constatés, les effets magiques supposés, et les effets médico-magiques.

Le texte ne vaut pas seulement par son contenu informatif. Entre les lignes de cet inventaire sobre et sans prétention se

laissent lire, d'abord lancinants puis franchement incontournables -comme le montrera la discussion- au moins deux problèmes. D'abord, comment distinguer médecine et magie? Pourquoi sont-elles si étroitement imbriquées dans les pratiques thérapeutiques dites traditionnelles? C'est en substance la même question que pour les «faiseurs de pluie», dont les procédés appelaient déjà une réflexion sur la démarcation entre mythe et réalité, technique positive et rituel fantastique.

Ensuite et surtout, fondée sur cette première question, une préoccupation qui rejoint celle-là même qui est au centre du présent ouvrage: comment, par quelles méthodes, par quels voies et moyens peut-on aujourd'hui récupérer et mettre au service de nos sociétés ce qu'il y a de plus valide dans la pharmacopée locale? On laissera au lecteur le soin d'apprécier les éléments de réponse apportés par l'auteur à ces deux questions, et de poursuivre lui-même, en le traduisant si possible dans un programme d'action, la réflexion ainsi amorcée.

Interrogeant, à partir du cas béninois, les modèles étiologiques traditionnels, Gualbert Ahyi observe que la maladie mentale est attribuée à deux causes: elle est l'œuvre d'un être humain vivant ou d'un esprit. Dans le premier cas, elle résulte d'une agression directe ou indirecte: directe quand une personne en attaque une autre sans intermédiaire, par la vertu d'un pouvoir propre qui est la sorcellerie, indirecte quand une personne en attaque une autre par l'intermédiaire d'un tiers, perçu comme un initié, un magicien ou un «marabout». Dans le second cas, par contre, l'agression vient d'un esprit des religions ancestrales ou des religions importées.

Cette étiologie a pour conséquence que le guérisseur, dans son diagnostic, ne s'intéressera pas tant aux symptômes visibles de la maladie qu'aux indices pouvant lui permettre d'identifier l'agresseur. Et ces indices, il les trouvera avant tout dans le discours du patient ou de sa famille et la qualité des relations qui unissent l'individu au groupe. Ce qui situe en définitive le fait psychiatrique hors du champ de la maladie mentale stricto sensu:

«Le trouble n'est ni dans le corps, ni dans la personne malade, mais dans l'agression».

Quelle est, se demande ensuite Ahyi, la vertu thérapeutique de ces modèles? Ils renvoient l'un et l'autre à des situations conflictuelles. L'agression par le sorcier renvoie à un conflit fondamental dans la relation interpersonnelle, et de proche en proche, à une relation originelle avec la mère. Le sorcier qui «mange» sa victime n'est qu'un avatar de la mère dévorante. De son côté le guérisseur est aussi forcément un sorcier, mais un sorcier qui ne mange pas, ne tue pas, n'use pas de son pouvoir de nuire mais veut au contraire empêcher les autres de manger, de tuer et de nuire.

L'agression par les esprits renvoie, quant à elle, non plus à une relation duelle, mais à une relation avec la loi des ancêtres, la tradition, les interdits. La maladie est alors un signe, le signe qu'un interdit a été violé ou une règle oubliée. Elle est un rappel à l'ordre, un message qui signale que quelque chose d'anormal s'est passé dans la dynamique du groupe familial ou social, qu'une rupture s'est produite qui ne peut être surmontée que par des rituels spéciaux que le guérisseur, prêtre à sa manière, se chargera de prescrire.

Vis-à-vis de ces modèles traditionnels, l'auteur recommande ce minimum d'humilité nécessaire pour prendre au sérieux un type de discours à première vue complètement délirant. Il va même plus loin. L'étiologie africaine a tout l'air, reconnaît-il, d'une «vaste blague». Pourtant, c'est une blague efficace, «un mensonge qui opère quelque part». L'apport le plus original de ce texte réside probablement dans cette théorie du mensonge efficace: «Ainsi, le Noir aurait compris des choses qu'il ne peut nommer, parce que les nommer ne servirait à rien, sauf à briser des familles».

L'enfant qui a tué sa mère n'a pas pu le faire de lui-même; il a certainement été troublé par un esprit, parce que la famille n'avait pas accompli tel ou tel sacrifice. Du coup, le coupable est perçu comme victime et à ce titre, pris en charge par le groupe. À

quoi cela aurait-il servi d'énoncer le fait brut de ce crime? La dénomination brute, la désignation positive du réel peut conduire à des impasses, là où un habillage symbolique pourrait au contraire permettre de préserver la cohésion sociale. Gualbert Ahyi voit ainsi dans ces pratiques thérapeutiques africaines une technique de «recouvrement»: «C'est peut-être parce que les vérités ne sont pas dites mais projetées ailleurs que ce système est opératoire. Car si tout était dévoilé, on se trouverait à partir d'un certain moment face à une vérité sur laquelle on ne pourrait peut-être plus vraiment travailler».

Existe-t-il, oui ou non, des «fusillades mystiques»? Le plus petit enfant au Bénin trouverait cette question saugrenue. Aussi saugrenue que si on demandait si la terre et les arbres existaient. La croyance au tchakatu (fusillade mystique), la croyance, plus généralement, aux forces occultes, est ici la chose du monde la mieux partagée. Mais n'est ce qu'une croyance, fruit d'une imagination fantasque, survivance d'une vision «animiste» de l'univers (au sens de Tylor) ou d'une mentalité «primitive» (au sens de Lévy-Bruhl)?¹¹⁹ C'est en chirurgien, c'est-à-dire en praticienne d'une des branches les plus positives, voire les plus matérialistes de la médecine, qu'Henry-Valère Kiniffo répond à cette question. Et sa réponse est, il faut bien le dire, troublante.

Qu'un enfant se casse un bout de crayon dans les oreilles, s'introduise des billes dans les narines ou avale un bouton de chemise, qu'une balle perdue se loge contre la colonne vertébrale, qu'une médecin maladroit ou négligent oublie une lame de bisturi dans les corps de son patient ... Voilà des cas où la présence d'un corps étranger dans l'organisme, loin de surprendre, est considérée par tous comme le résultat d'un enchaînement causal naturel, empiriquement observable. L'auteur commence par

¹¹⁹ Sur le sens précis de ces termes chez Tylor et Lévy-Bruhl, on lira notamment, du premier, le très classique *Primitive culture*, et du second, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* et *La mentalité primitive* (Tylor, 1871 ; Lévy-Bruhl, 1910, 1922).

proposer une typologie de ces corps parasites selon leur mode d'introduction dans l'organisme et en indiquant, à chaque fois, les techniques d'extraction les plus éprouvées.

Il est cependant des cas où la présence du corps étranger ne saurait s'expliquer de façon aussi «évidente» et ne renvoie à aucun enchaînement causal observable. Puisant dans son expérience de médecin, Kiniffo cite des exemples précis. Dans deux cas restés célèbres, c'est avec son bistouri qu'il extrait patiemment les corps parasites: aiguilles à coudre implantées à des profondeurs diverses dans l'avant-bras d'un catéchiste, pelote tissée de fil à tresser noir et rouge, logée dans l'estomac d'une jeune fille. Aucune possibilité de nier ces faits, attestés et établis de manière irréfutable. L'on cherchera d'abord, cependant, à les expliquer positivement en projetant derrière eux un enchaînement causal empiriquement intelligible. Mais les choses se compliquent alors: le catéchiste n'était pas tombé sur un sac d'aiguilles, la petite Agathe n'avait pas mangé des fils à tresser. L'explication «mystique» paraît donc, dans le cas d'espèce, plus simple, c'est-à-dire plus économique: «Il ne s'agit pas de fils avalés mais d'une chose envoyée» [sic]. Traduction littérale d'une expression familière dans les langues locales. L'auteur ne cherche pas plus loin. Tout au plus ajoute-t-il, en tant que thérapeute, que ce qu'il a lui-même réussi à force de patience, grâce à ce qu'on est tenté de considérer comme une prouesse chirurgicale, le guérisseur traditionnel le réussit par une autre voie: la passe magnétique. La nature ultime de ce procédé thérapeutique ne sera cependant pas interrogée, pas plus que ne l'était celle de la projection mystique dont il est considéré comme l'antidote.

Quel dommage qu'on ait perdu l'enregistrement de la longue discussion suscitée alors. Les questions étaient passionnées, on le devine aisément, et particulièrement stimulant le choc des arguments. On voit quel pouvait être l'enjeu: la valeur et les limites du rationalisme en général, ou à tout le moins de ce rationalisme habituel que certains qualifient, à tout ou à raison, de cartésien, et qui apparaît à plus d'un comme une approche étriquée, singulièrement réductrice et appauvrissant du réel.

Le texte de Comlan Théodore Adjido s'inscrit en droite ligne dans ce débat. N'allons pas trop vite en besogne, prévient-il, et ne renonçons pas à comprendre. Il faut sortir du monde clos de la sorcellerie pour pouvoir thématiser la sorcellerie elle-même, c'est-à-dire la prendre pour thème, pour objet d'étude, car «la sorcellerie est un de ces phénomènes qui s'abattent sur les peuples».

En d'autres termes, le vrai problème n'est pas celui de la sorcellerie, mais de la croyance à la sorcellerie. Et cette croyance généralisée dans nos sociétés de référence présente tous les caractères d'un fléau, telle une épidémie de variole ou de choléra.¹²⁰ Pour Théodore Adjido, la médecine psychosomatique, telle qu'elle se développe de nos jours, offre d'ores et déjà sinon des explications complètes, du moins un modèle d'explication satisfaisant des phénomènes de sorcellerie qui nous paraissent habituellement si mystérieux et que nous considérons à tort comme spécifiques à l'Afrique. N'est donc pas en cause, à y bien voir, le rationalisme en général, mais tout au plus un rationalisme étroit qui ne voudrait prendre en compte, dans l'explication étiologique, qu'une série causale à l'exclusion de toute autre, et qui ignorerait, du même coup, la relation complexe entre le corps et l'esprit. C'est à une meilleure connaissance des processus de somatisation que nous invite l'auteur. Le lecteur sera sans doute frustré de ne trouver, dans le premier paragraphe consacré à un «aperçu sur la médecine psychosomatique», qu'un survol rapide d'auteurs, d'œuvres et de concepts qui mériteraient probablement sans doute un plus grand intérêt, mais on comprendra aisément qu'on ne puisse faire mieux dans un exposé qui n'avait d'autre ambition que d'indiquer une voie possible de recherche. Peut-être regrettera-t-on aussi que l'auteur ne montre pas davantage, en s'appuyant sur son expérience de psychiatre, les implications pratiques de son approche. Tel n'était pas non plus, cependant, son objet, et dans cette discussion générale sur les modèles

¹²⁰ Marc Auge situe très exactement le problème dans un texte remarquable sur «Les croyances à la sorcellerie». On lira aussi avec intérêt, du même auteur, *Théorie des pouvoirs et idéologie* (Auge, 1974, 1975).

étiologiques, le seul cas clinique cité pouvait largement suffire.

Me we no di bo bo no di: le maléfice ne frappe qu'une personne prédisposée. Ce *dicton font* cité par Adjido, résume l'essentiel de son propos et montre en outre que, même à l'intérieur d'une culture où la croyance à la sorcellerie reste non seulement omniprésente mais structurante, des voix discordantes existent, des voix non-conformistes qui expriment le scepticisme et en proclament la légitimité, montrant ainsi à tous la voie d'une possible libération psychologique.

Formes de transmission

Au terme de ce parcours, alors qu'il n'est plus possible de douter de l'existence des savoirs endogènes et des problèmes complexes liés à leur identification et à leur actualisation, on est forcé de s'interroger sur leur mode de transmission dans le passé, et en particulier sur le rôle respectif, la portée et les limites de l'écriture et de l'oralité. C'est l'objet de la quatrième partie de l'ouvrage.

Véritable plaidoyer pour l'oralité, soucieux de réhabiliter une forme de communication qu'il estime injustement méprisée par les intellectuels, ceux qu'on appelle au Bénin, d'un terme yoruba qui dit bien ce qu'il veut dire, les *akowe*, littéralement les scribes, le texte de François Dossou commence par poser une question précise: celle de l'efficacité propre de l'oralité c'est-à-dire des moyens spécifiques dont dispose une culture pour sélectionner, stocker et transmettre de génération en génération les savoirs qu'elle juge utiles, sans le secours de l'écriture. La question étant ainsi posée, l'auteur propose quelques définitions qu'il considère comme autant de «mises en garde».

Ainsi dénonce-t-il vigoureusement le glissement sémantique qui fait apparaître l'analphabète, non plus simplement comme quelqu'un qui ignore les lettres, mais comme un ignorant absolu; de même que la conception restrictive de l'oralité qui n'y voit que

la simple absence d'écriture, alors qu'elle est très positivement, au même titre que la scripturalité dont elle est l'alternative, une forme particulière de communication et de transmission, qui mérite qu'on en examine de près le fonctionnement. Enfin François Dossou souligne que l'écriture a été inventée au départ pour répondre à des besoins pratiques et non littéraires ou scientifiques, et qu'elle a partie liée avec les classes sociales au pouvoir.

Vient ensuite l'examen de ce que l'auteur appelle la «verbophilie» et la «scripophilie» : culte exclusif de la parole ou de l'écriture, illustré respectivement par Rousseau, Lévi-Strauss et Saussure d'un côté, et de l'autre -tenez-vous bien- par Jacques Derrida et Paulin J. Hountondji. On s'attend d'abord à ce que l'auteur renvoie dos à dos ces deux attitudes antagonistes pour proposer, à la place, une approche globale et plus équilibrée, qui fasse la part des fonctions respectives et complémentaires de la parole et de l'écrit. Mais il apparaît très vite que pour lui, le mal absolu c'est la scripophilie «qui se manifeste comme une péjoration théorique de la civilisation de l'oralité» et tend à considérer comme sauvages et primitifs les peuples dits «sans écriture».

On n'est donc pas surpris qu'un troisième et dernier paragraphe revienne plus spécialement sur cette critique sous le titre: «La mystification de l'écriture». F. Dossou met en garde, encore et toujours, contre le «fétichisme de l'alphabet» qui considère l'oralité comme incapable de véhiculer le savoir, nous porte à «nous mettre à genoux devant l'écriture» et à croire, à la limite, que «ce qui n'est pas écrit est impensé», nous fait regarder l'oralité «comme (...) une faiblesse, (...) synonyme d'analphabétisme, d'ignorance, et à la limite, de primitivisme». L'auteur analyse les raisons de cette montagne de préjugés, et invite à redonner à l'oralité toute sa valeur en dépassant les notions d'auteur individuel, de mérite individuel et de droit d'auteur liées à notre univers bourgeois ainsi que les réflexes liés au triomphe de la bureaucratie moderne et de la «civilisation du papier» dans des sociétés qui avaient réussi jusque-là à s'en passer.

On ne sera pas surpris du caractère direct et passablement animé de la discussion qu'on a choisi, ici, de transcrire fidèlement en lui conservant, à l'occasion, ses accents de polémique bénino-béninoise. Car la science, c'est aussi cela: des malentendus dissipés ou qui persistent malgré l'effort de clarification, des questions ingénues ou malignes qui ressemblent parfois à des interpellations et ne sont pas toujours exemptes de procès d'intention, mais qui concourent finalement, à leur manière, au progrès du savoir.

Avec le texte de Bienvenu Akoha on revient, au-delà du débat idéologique et passionnel, à une question de fait: l'histoire réelle de réécriture.

Pour situer à leur juste place les systèmes graphiques de l'Afrique précoloniale, l'auteur commence par un rappel général des différentes étapes de l'écriture: celle de la préécriture, où la charge de signifier est confiée à des objets divers choisis comme symboles ou, à un stade plus avancé, à la représentation graphique de ces objets; puis celle de la pictographie, où un signe ou groupe de signes d'écriture vise à suggérer toute une phrase, et dont la culture fon, au Bénin, offre de nombreuses illustrations; ensuite une troisième étape, profondément novatrice par rapport aux précédentes, celle de l'idéographie, où le signe écrit n'évoque plus une phrase, mais un mot; enfin l'écriture phonétique, où le signe graphique représente soit une syllabe (l'écriture est alors dite syllabique), soit un son ou phonème (l'écriture est alors dite alphabétique).

C'est à la lumière des concepts ainsi mis en place, et convaincu, comme tous les linguistes, de la supériorité de l'écriture alphabétique, jugée plus économique et partant, plus performante, que B. Akoha examine ce qui pourrait correspondre, en Afrique, à ces différentes étapes.

Ainsi sont attestés sur notre continent d'abord les «avant-courriers de l'écriture», abondamment illustrés dans la culture de référence de l'auteur, la culture fon, par les fameuses récades des

rois d'Abomey, les tapis-cartes établis par les espions pour aider à identifier les points stratégiques des villes à conquérir, les bas-reliefs représentant des scènes de guerre, les signes du Fa interprétés par les devins, dont il a déjà été question plus haut. Sont aussi attestées dans l'Afrique précoloniale des formes plus élaborées d'écriture non phonétique, telle la pictographie, dont l'auteur cite de nombreux exemples empruntés aux cultures ashanti, *ewe et ton*, et l'idéographie ou l'écriture de mot, dont les hiéroglyphes égyptiens offrent de brillants exemples. Sont enfin attestés des systèmes d'écriture phonétique plus ou moins élaborés, tels les systèmes vai, mendé, somalien, éthiopien et arabe.

Une fois reconstitués ainsi les faits, surgit la question inévitable: comment expliquer la stagnation et le déclin des systèmes graphiques africains? Pourquoi l'Afrique n'a-t-elle jamais, comme l'Occident, privilégié l'écriture comme moyen de communication? Face à cette question, Akoha écarte formellement une mauvaise réponse qui consisterait à chercher dans les systèmes graphiques eux-mêmes la cause de cette stagnation. Il faut plutôt, avise-t-il, interroger l'histoire et la sociologie, examiner de près le mode d'utilisation et d'appropriation collective des systèmes graphiques dans les sociétés africaines et les rapports de ces sociétés avec les autres. L'hypothèse de l'auteur est une hypothèse forte qui voit dans la marginalisation scientifique et culturelle de l'Afrique l'effet conjugué de deux phénomènes distincts mais complémentaires sous ce rapport: la traite négrière qui, du xv au xix siècle, devait contraindre les sociétés du continent à vivre sur la défensive en se repliant sur elles-mêmes, au moment précis où l'invention de l'imprimerie, survenue en 1434, rendait possible dans le reste du monde l'intensification des échanges intellectuels.

Sans doute objectera-t-on que cette hypothèse ne vaut que pour une frange très mince de l'histoire africaine et internationale, replacée dans la longue durée. L'on ne saurait toutefois en nier la pertinence et la fécondité, au moins pour l'histoire récente, pas plus qu'on ne saurait reconnaître l'importance stratégique de cette période pour l'histoire de l'écriture dans le monde. Il faut donc

prendre au sérieux la lecture des faits proposée par Akoha, qui voit dans l'histoire de l'écriture en Afrique celle d'un rendez-vous manqué, à un tournant décisif de l'évolution de l'humanité.

Telle est, dans ses grandes lignes, la problématique de cet ouvrage. Il pose des questions, dont quelques-unes sont essentielles, sans avoir la prétention d'y répondre de façon péremptoire, mais en se contentant d'ouvrir des pistes, d'indiquer des sentiers possibles pour la pensée et l'action.

Les savoirs existent, il faut apprendre à les trouver, à les reconnaître dans leur vérité et leur cohérence propres en les replaçant dans leur contexte d'origine, dans la dynamique qui les porte et leur imprime, du même coup, leurs limites spécifiques. Il faut apprendre en outre à les décortiquer pour en extraire le noyau essentiel, à les purifier en les séparant du mythe qui les recouvre, comme on séparait ici même, en Afrique, le métal du minerai; et réintégrer les savoirs ainsi rétablis dans le mouvement de la science vivante, dans la dynamique nouvelle qui nous porte aujourd'hui vers l'avant, nous et nos sociétés.

On trouvera, dans les pages qui suivent, très peu d'érudition: peu de citations, peu de renvois à la littérature scientifique existante; plutôt, l'expression directe de préoccupations dictées par le contexte, une théorisation marquée forcément, par les limites de l'information scientifique en cette périphérie du marché mondial des concepts, des polémiques que l'on jugera peut-être, dans certains cas, naïves, et qui feraient sourire si l'on n'était conscient que la science peut aussi se faire dans un trou et que la tâche de tous est précisément, aujourd'hui, de faire en sorte qu'il n'y ait plus de tels trous, en créant les conditions pour un partage plus équitable de l'information.¹²¹

¹²¹ On n'en est que plus reconnaissant aux cadres et collaborateurs du CODESRIA qui ont bien voulu s'associer à ce travail en nous proposant des bibliographies complémentaires particulièrement utiles pour pousser plus loin l'analyse. On a du, bien entendu, contrôler et vérifier, par les moines du bord, puis corriger, élaguer, compléter, les propositions sorties des ordinateurs. Les erreurs, s'il en reste, ne sont imputables qu'à nous. Pensons-y: même quand on sort d'un trou, on n'échappe pas à cette sorte de responsabilité. Trou=coin perdu, isolé des grands centres, des

Démarginaliser l'Afrique et le Tiers Monde sous le rapport du savoir comme sous tous les autres rapports, faire en sorte qu'en cette périphérie du marché capitaliste mondial l'on s'approprie l'héritage commun, fruit du travail de tous et que la marge ne soit plus la marge mais partie intégrante d'un ensemble pluriel, centre de décision parmi d'autres centres de décision, centre de production autonome parmi d'autres, voilà aujourd'hui une tâche majeure. Mais cette appropriation par la périphérie de tout le savoir utile suppose, en outre, un effort conscient pour se réapproprier de façon critique mais résolue son propre héritage cognitif et pratique, démarginaliser ses savoirs et son savoir-faire endogènes, réinsérer le «traditionnel» dans une tradition vivante, tournée vers l'avenir.

La question des questions est encore et toujours la même: que faire? Les interrogations du présent ouvrage renvoient à des problèmes de politique scientifique et de politique tout court. Elles sont nées de préoccupations pratiques et doivent permettre, par-delà le dédale des analyses théoriques, de répondre à ces préoccupations.

grands courants commerciaux; sur le plan de la recherche, pays, institution, endroit resté en marge des grands échanges d'idées, étranger aux modes intellectuelles et scientifiques, vierge autant qu'on peut être -avec toutes les équivoques, toutes les nuances- à la fois péjoratives et laudatives habituellement attachées à cette notion. Le trou, c'est ce que nous avons appelé ailleurs l'«université de brousse» (Hountondji, 1988:107). Nous commençons à mieux le connaître: il ne dispose pas, par exemple, d'un centre de bibliographie informatisé, et ses bibliothèques, quand il en a, ne sont pas intégrées aux grands réseaux d'échanges et de prêts. Pour sortir d'un tel trou, il faut d'abord le vouloir -c'est la première et la plus importante condition- mais aussi, en se serrant les coudes à l'intérieur du trou, saisir ensemble la main rendue venue de l'extérieur, prendre appui sur les solidarités. Ce qu'on a tenté de montrer dans la présente introduction, c'est qu'il faut faire en sorte que l'on puisse, à terme, sortir du trou sans en sortir oeuvrer à créer sur place les conditions d'une science véritable.

LAS RELIGIONES TRADICIONALES AFRICANAS COMO FUENTE DE VALORES DE CIVILIZACIÓN*

A. Hampaté Bá

Permítanme agradecer de todo corazón a las autoridades dahomeyanas, a la Sociedad Africana de Cultura y a la UNESCO, organizadores de este coloquio, el que nos hayan dado la oportunidad de volvernos a encontrar en Dahomey, país donde las tradiciones no han perdido su fuerza.

Nuestro coloquio se propone analizar las religiones tradicionales como fuente de valores de civilización. Con el fin de que nuestro tema no caiga en la subjetividad, con riesgo de quitarle toda su valía fundamental, considero indispensable:

1. Presentar brevemente las religiones tradicionales africanas.
2. Tratar de definir la noción de civilización.
3. Situar nuestra actitud respecto a dicha definición.

I.

Se ha tenido el acierto de poner "religiones" en plural; en efecto, entre nosotros, las ideas y los pensamientos que constituyen una religión varían de una etnia a otra. Se puede decir, sin riesgo de equivocarse, que hay tantas religiones tradicionales como etnias en el África negra occidental.

Sin embargo, esta pluralidad no impide de ningún modo a las religiones tradicionales tener puntos en común y preocupaciones idénticas. Ellas se basan en proyectos fundamentalmente comunes.

* Traducción del francés por Fabien Adonon Djogbénoú (FCPyS, UNAM).

Comenzaré por citar una idea básica: la existencia de una fuerza suprema no creada. Si, en razón de su trascendencia, no siempre se recurre directamente a esta fuerza,¹²² ello no quiere decir que no sea la creadora de los seres visibles e invisibles existentes sobre la tierra, en los elementos y el espacio.

Los bambaras le llaman Maa Nala; los peuls, Guend o Dundari; los dogons, Amma; los mossis, Wunnam; los sonhrais, Yerkoy, etc. Para todos, esta fuerza es una e invisible, está dotada de palabra. Se manifiesta a los seres según su voluntad. Entiende cuando se le habla. Castiga terriblemente. Recompensa ampliamente...

Para todas las religiones tradicionales, el Universo creado por la fuerza suprema está inmerso en un ambiente sagrado. El deber y el cuidado reverenciales señalados a los iniciados consisten en mantener esta sacralidad al cumplir los deberes rituales prescritos y manteniéndose alejados de lo prohibido.

Pero esta armonía sagrada fue perturbada, como lo veremos más adelante, por un agente encarnado, entre los bambaras, en el personaje de Musokoronin Kunje, la "Mégére Chenue", hija de Sira Fara. La volveremos a encontrar más adelante, en compañía de su esposo Yiri Jugu Feere, "Fruto del Árbol del Mal", no menos calamitoso que ella, ambos ocupados en romper la armonía original, creando un estado en el cual el mal es mantenido y propagado con constancia y fuerza.

Además de esta creencia en una fuerza suprema trascendente, las religiones tradicionales tienen en común también:

1. El profundo sentimiento de la unidad de todas las cosas. Para ellas, cada parte se encuentra en el todo, inmersa en él, como el todo se encuentra en cada parte. Todo está unido. Todo vive y todo es interdependiente. Es porque cada acción tiene una repercusión que le es propia en el orden universal. De ahí

¹²² Es en analogía con esta idea, que en África no se molesta a los ancianos. Se espera que ellos manifiesten su voluntad.

la responsabilidad central del hombre respecto a este equilibrio universal. Es, por otra parte, el hombre que Maa Nala, el creador supremo de los bambaras, designará para ser su interlocutor y el guardián del Universo, como lo veremos más adelante.

2. La creencia en la necesidad de mantener intactos y permanentes los vínculos entre los vivos y los muertos.
3. La fe en la inmortalidad del alma. Los bambaras tienen un proverbio elocuente para expresar esta creencia: *Saya te niiban*, es decir: "La muerte no destruye el alma".
4. El misterio y la fuerza de la Palabra, del verbo.
5. El potencial del ritmo. La vida es ritmo aparente u oculto. Si el ritmo cesa, la vida se detiene.
6. La ausencia de proselitismo y guerra religiosos.
7. La necesidad de ritos y ofrendas.
8. El riguroso respeto a las jerarquías, ya sea de nacimiento o de función social, por analogía con el orden jerárquico del cosmos.

II.

¿Qué se debe entender por civilización?

La noción de civilización generalmente implica la idea de avance, de evolución, de progreso. Esos términos evocan una marcha hacia adelante, efectuándose a la vez en el campo moral (el de los valores intrínsecos del hombre), en el campo científico (es decir, el campo del conocimiento, en todas sus ramificaciones posibles), y en el campo técnico (es decir, el de la utilización práctica de los conocimientos adquiridos).

Se puede decir, igualmente, que toda sociedad dada, desde el momento en que presenta una unidad de comportamiento en el tiempo y en el espacio, basada sobre un sistema coherente de conocimientos heredados de sus ancestros y transmitido de padres a hijos, relativos a una cierta visión del mundo y del sitio del

hombre en este mundo, se puede decir que tal sociedad representa un tipo de civilización que le es propia. En este tipo de sociedad, "la marcha hacia delante" o la evolución posible puede no ser orientada hacia la conquista del mundo exterior, sino hacia la búsqueda o realización de un tipo de hombre perfecto cuyo modelo es el ancestro o el héroe fundador del clan.

El proceso de avance o evolución, en primer lugar, puede traducirse

1. en un desarrollo lento o rápido de la vida y costumbres de una etnia, a la manera de un árbol que multiplica y desarrolla sus ramas en el espacio a partir del tronco, permaneciendo éste firmemente arraigado a la tierra que lo alimenta. Se trata de una civilización interna; o
2. en la aculturación de una etnia que, de grado o por fuerza, abandona sus tradiciones y adopta los usos y costumbres extranjeros. Es una civilización importada que mata para vivir.

Si se pide a un occidental, europeo o americano, determinar el grado de civilización de una etnia o aun de un país en "vías de desarrollo", tomará evidentemente a la civilización occidental como paradigma y, en consecuencia, como criterio exclusivo de comparación. Esta situación falsea el juicio desde su base. No puede ser de otro modo, pues las manifestaciones exteriores y materiales de tal civilización presuponen que ésta sea considerada como un éxito, luego entonces, como una civilización superior a todas las otras.

Para examinar la cuestión de la fuente, se puede afirmar que antiguamente la civilización no tenía más que una fuente: la religión, o mejor dicho, el conocimiento sacro del Universo, en sus niveles visible e invisible.

El mundo moderno ha creado una segunda fuente: la ciencia, o mejor dicho, un conocimiento de tipo profano,

extremadamente desarrollado, pero que sólo se ejerce en el nivel de los fenómenos perceptibles.

El drama de nuestra época es el de encontrarse en la confluencia de esas dos fuerzas y ver a sus representantes obstinarse en no aceptar a las dos corrientes como complementarias, en el interés mismo de la salud moral y psíquica de nuestra humanidad.

Los fundadores de las religiones y sus continuadores, si no fueron forzosamente físicos, matemáticos o químicos en el sentido en que nosotros lo entendemos actualmente, fueron doctores del alma y del espíritu, censores y escultores de las conductas. El ideal que proponen los medios religiosos es el de conducir al Bien evitando el Mal por una acción interior. El trabajo que imponen a sus adeptos es del orden psíquico y mental.

El cultivo de las fuentes tiende a crear en cada individuo un orden interior, un estado difícil de adquirir -arduo de expresar-, pero el único capaz de crear una relación inteligible entre las pluralidades interiores de cada hombre, primero; y después, entre el hombre así normado y las pluralidades contingentes en las cuales se encuentra inmerso, como parte del "gran todo".

En cuanto a la ciencia profana, el estado de consciencia aludido quiere ser materialista y se ha dado a la peligrosa misión de corregir a la naturaleza y arrancarle su secreto. Pero desgraciadamente se dedica por igual al pillaje de las riquezas de la naturaleza.

La acción del hombre sobre la naturaleza se acompaña de reacciones y consecuencias. En efecto, las violaciones a la naturaleza por el hombre ocasionan perturbaciones del orden natural tan peligrosas y destructivas que fui llevado a preguntarme: ¿a dónde nos conducirá el progreso científico? Sin mencionar los grandes problemas de la polución de la biosfera, la bomba atómica se ha convertido en un demonio enjaulado cuya posible fuga siembra terror.

Reconozco que los resultados obtenidos por la ciencia son espectaculares y hasta obligan a la admiración superficial.

Pueden rendir inmensos servicios al hombre. Pero cuando los ojos han terminado de extasiarse y el espíritu se pone a reflexionar y a calcular las pérdidas con relación a las ganancias es cuando el sabio cae en una tristeza deprimente, casi toca con los dedos la desgracia que el hombre puede encontrar en el camino que su ciencia le ha trazado como el de su felicidad.

¡Cuanta razón tuvo Rousseau al decir: "No hay verdadero progreso de la razón en la especie humana, porque todo lo que se gana de un lado, se pierde de otro"! En lo que toca a Balzac, éste es su punto de vista: "Creo en el progreso del hombre sobre sí mismo".

Mitología bambara

De mi primer contacto con la religión tradicional de los bambaras, siempre recordaré a Siné. Todo el mundo lo conoció en el país que se extiende entre Sikasso y Bamako, es decir, entre el antiguo reino de Kenedougou y el de Bélédougou.

Siné era más conocido bajo el nombre de Danfo-Siné, es decir, "Siné le Jouer de Dan" o "El dandista", el que toca el dan. Siné era un gran iniciado, era el "Jefe de Armas" de Komo de Kula (pueblo dependiente de Bougouni, en Malí) y uno de los grandes poetas de Komo de Zanniana (pueblo de la región de Sikasso). Es en este último pueblo donde fue iniciado y consagrado Maestro.

Acababa de terminar el septenario de Korojuba,¹²³ cuando conoció a mi padre. Era el año de 1907, mi familia habitaba entonces en Bougouni, yo tenía siete años.

Danfo-Siné venía frecuentemente a Bougouni, ya sea por mero placer o en compañía de Tiemogodian, el más grande de los jefes del país de Bougouni en esa época. Danfo conoció a mi padre y se hizo su amigo.

¹²³ Korojuba: la más alta iniciación bambara. Dura siete años. Un gran centro de esta escuela existía en la región de Bougouni.

Danfo-Siné se desplazaba con los neófitos que instruía. Daba casi todas las noches una sesión de cantos y danzas. Pero si él se exhibía así, no era para divertir al pueblo, porque nada de lo que él presentaba era profano. Sus danzas eran espirituales y sus palabras, de iniciación.

En tanto que hijo de su amigo y encontrándome en una edad en que mi cerebro, como dijo el mismo Danfo-Siné, era todavía barro moldeable, me colocaba siempre junto a él...

Tocaba excelentemente y danzaba como un avestruz. Su voz era exquisita y hacía con ella lo que quería. Podía hacer temblar a su auditorio al imitar los rugidos de un león enfurecido, o bien arrullarlo al imitar, completamente solo, a todo un coro de aves. Sabía croar como un sapo o bramar como un elefante. En una palabra: no conozco un grito de animal, un sonido musical que Danfo-Siné no pudiera imitar.

Flexible como una liana, ninguna acrobacia era imposible para su cuerpo. La primera representación de Siné a la cual me fue dado asistir se efectuó de la siguiente forma:

Danfo-Siné está encerrado en una choza sin luz. Se mantenía ahí con seis de sus prosélitos avanzados, mientras que los asistentes se acomodaban para formar un gran círculo. Cuando todo estuvo listo, Danfo-Siné cantó una onomatopeya imitando el sonido del cuerno de Nganiba, la gran iniciada mítica que tocó en la primera ceremonia anual, reiterando aquello que el Dios Supremo Maa Nala enseña y que dice:

*Troloo-troloo nganimba yooya-yo trolo nganimba
Troloo-troloo nganimba yooya-yo trolo nganimba
Troloo-troloo nganimba yooya-yo trolo nganimba*¹²⁴

¹²⁴ Esta onomatopeya ha sido conservada en los cuentos y fábulas.

En cuanto entendieron este canto, los neófitos que habían ayudado a instalar a los espectadores y que se mantenían entre ellos se levantaron. Entonaron en réplica el siguiente refrán: "*dan*¹²⁵ *ye konoba*¹²⁶ *fe nganimbayooya-yo a trolo nganimba*". La muchedumbre respondió a coro: "trolo-troolo, nganimba yooya-yo a trolo nganimba".

Entonces Danfo, ágil y ligero como un cervatillo, se lanzó fuera de su choza combinando saltos peligrosos y trezados. De tres saltos alcanzó el centro del círculo.

Un gran silencio se estableció instintivamente. Era el silencio sagrado simbolizando el que reinaba cuando Maa Nala se retiró, después de que delegó su poder creador en Maa, el hombre, como lo veremos cuando llegemos a la génesis del Universo.

Danfo lanzó tres gemidos, a fin de simbolizar un nacimiento. Una anciana¹²⁷ lanzó tres *you-you* y fue a incendiar una pila de madera situada en el centro del círculo. Una flama brotó y disipó la oscuridad en la cual todo mundo había estado inmerso hasta el momento.

Luego, Danfo se puso a tocar virtuosamente durante algunos minutos, sin palabras; no cesó de tocar las cuerdas de sus instrumentos hasta que un sudor ardiente inundó su rostro. Entonces, como un ahogado vuelto a la superficie, expulsó ruidosamente el aire de sus pulmones y declamó a toda voz:

- | | |
|----|--------------------------|
| 1. | ¡Kelem! ¡kelem! Maa Nala |
| 2. | Kelem boora a yarela |
| 3. | Ee kelem |
| 4. | Fila borra kelem kono |

¹²⁵ Instrumento que toca Siné.

¹²⁶ Konoba significa "Gran ave", por extensión "conocedor". Es el nombre que los neófitos dan a Siné.

¹²⁷ La mujer anciana simboliza a la matrona que asiste a la parturienta.

5. Ee kelem
6. Kelem ye fila ta
7. Ee kelem
8. Kaa kee ka saba dila
9. Ee kelem
10. Saba keera Maa-ye
11. Ee kelem
12. Maanin ye see soro
13. See saba
14. Dinye guando file i koro
15. Dadalí

He aquí un intento de traducción de tan hermé

1. ¡Uno! ¡Uno! ¡Oh! Maa Nala¹²⁸
2. Uno surgido de sí mismo
3. ¡Oh, Uno!
4. Uno tomo dos
5. ¡Oh, Uno!
6. Uno tomo dos
7. ¡Oh, Uno!
8. Creó a tres
9. ¡Oh, Uno!
10. Tres se transformó en hombre
11. ¡Oh, Uno!
12. El homúnculo adquiere poder
13. Tres poderes
14. Ve ante ti el secreto del Universo
15. Dadalí¹²⁹

A veces, Danfo-Siné llegaba a reemplazar la interjección "¡Ee kelem!", "¡Oh uno!", por Maa Nala. Pero cada vez que eso pasaba, caía en trance y predecía el porvenir con una precisión asombrosa...

Tal fue, rápidamente descrita, la escena de mi primer encuentro con la religión tradicional bambara.

¹²⁸ Nombre sagrado que el bambara da al Ser Superior, creador del Universo.

¹²⁹ Onomatopeya interpuesta para designar lo que es vigoroso y evidente.

Después me fue dado, por mis funciones, conocer encuestas profundas sobre el asunto. Mis viajes a través de Malí me llevaron varias veces a Bougouni y cada vez encontré ahí al viejo Latifou. Éste conocía bien a Danfo, diez años mayor que él; lo llamaba su "Mayor", porque habían tenido la misma iniciación.

Debo a Latifou una amplia información sobre las tradiciones y particularmente la explicación de las palabras secretas con las cuales Danfo iniciaba sus sesiones.

Divertir instruyendo es un recurso muy empleado por los maestros de Malí. La razón es que la verdad es demasiado brillante, demasiado luminosa para ser expuesta al desnudo en una visión no apropiada. Corre el riesgo de cegar a algunos si no se toma la precaución de amortiguar sus efectos. Nunca hay que olvidar que el hombre es en parte creado con barro (como lo veremos más adelante en la narración del génesis).

Esta rápida narración me induce a abordar el siguiente relato mítico, el cual es, a la vez, fuente y base sobre las que reposa la religión tradicional bambara, que elegí como punto de referencia para el tema que nos ocupa.

Antiguamente el génesis se enseñaba durante los sesenta y tres días del retiro impuesto a los circuncisos en su vigésimo primer año, quienes posteriormente habrían de tardar muchos años en estudiarlo y profundizarlo.

Al sexagésimo día de retiro, el Sema vigilante de los circuncisos pide al poeta de Dios la iniciación para sus jóvenes. En la noche del sexagésimo segundo al sexagésimo tercer día, el Sema conduce a los circuncisos al lado del dios Komo.

Una vez a la orilla del bosque sagrado, morada de Komo, el primer circunciso que porta el título de Masas pronuncia las siguientes palabras:

¡Maa Nala! ¡Maa Nala!
¿Quién es Maa Nala?
¿Dónde está Maa Nala?

Escuchando esto, el poeta de Komo aparece saliendo de un matorral y dice: "¿Quién vive?"

El Sema responde: "Yo, fulano fiel de tal, de x clan, Sema de los jóvenes circuncisos del año. Mis jóvenes vienen para que tú les abras los ojos (es decir, tú los inicies). Hace sesenta y tres días ellos eran bilakoros; ahora son kamelen koro (jóvenes sanos y fuertes)".

El poeta hace avanzar a los circuncisos siguiendo el orden de su operación. Después exclama:

"Maa Nala es la *fuerza infinita*, nada puede situarla en el tiempo ni en el espacio. Él es Dombali (Inconocible), Dambali (No Creado)".

Los jóvenes atraviesan entonces el lugar que simboliza el umbral. Se van a agrupar unos al lado de los otros. En seguida reciben la iniciación según un rito cuyo secreto no puedo revelar. El poeta clama, como para tomar a la maleza por testigo: "Se han abierto sus ojos y se han curado sus orejas". Los jóvenes pueden, ahora sin inconvenientes, ver a Komo y tocar sus atributos. Pueden escuchar el resumen del génesis del mundo, base de la religión tradicional, de los propios labios de Komo.

El poeta enuncia rápidamente los sesenta y ocho "*Sigi-ba*" (signos principales) que constituyen la nomenclatura de los artículos del génesis. Este relato dura hasta el amanecer.

Cuando las cosas estaban en su lugar, antes de la dominación de los blancos, se tardaban veintiún años en asimilar la enseñanza del génesis.

He aquí, extremadamente resumida, esta lección.

Maa Nala es el Rey-Dios. Él creó el huevo, él lo incubó y el huevo engendró varias cosas, entre otras, a

Turna (Tiempo)
Nyenemaya (Vida)
Saya (Muerte)
Sanfé (Arriba, Cielo) y
Duguma (Abajo, Tierra)

Éstos fueron los primeros hijos de Maa Nala.

Nyenemaya (Vida) y Saya (Muerte) se convirtieron en enemigos. Todo lo que el primero construía; el segundo venía a destruirlo. La lucha entre los dos hermanos enemigos se efectuará sin descanso, en un ámbito que se extenderá entre los dos campos de sus hermanos Sanfé (Arriba) y Duguma (Abajo). Turna (el tiempo), hijo primogénito de Fan, verá actuar a sus dos hermanos sin intervenir.

Turna engendró a Don (El Día). Don vino al mundo con el rostro de un lado blanco como la luz y del otro, negro como el carbón.

Don engendró a Kunnyogon (La Semana), quien vino al mundo con siete cabezas. Kunnyogon, hijo de Don, tuvo una hija que nombró Kalo (Mes). Kalo tuvo muchos pies, ella engendró veintiocho hijos, dio a cada uno de ellos una estrella del cielo por reino. En cuanto a Sanfé (Arriba), cuarta hija de Fan, ella engendró a cinco hijos: Tle (Sol), Kalo (Luna), Kenyekadoolo (Estrella del Norte), Sigi-Doolo (Estrella del Búfalo) y Loolo-Misen (Pequeñas Estrellas).

Duguma (Abajo), quinto hijo de Fan, engendró a Dugu-Kolo (Tierra). Dugu-Kolo tuvo cuatro hijos: Jiña (Espíritus), Ninntan (Inanimados), Falema Fenw (Retoños Vegetales) y Bagan (Animales). Éstos eran los primeros nacidos de Dugu-Kolo.

Tales eran los veinte seres que poblaban el reino de Maa Nala. Después, Maa Nala creó siete estados:

ritmo
temperatura
duración
color
sonido
número y
forma

Repartió estos estados entre todas sus criaturas, además les dotó de movimiento. Después de este trabajo, Maa Nala consagró su creación. Puso el nombre de Dios al secreto de su Universo; y en cuanto a su propio secreto, selló a éste con el número Uno.

Pero he aquí que Maa Nala reparó en que, entre sus veinte criaturas, no existía una sola que fuera apta para fungir como guardián de los demás, tampoco el interlocutor del mismo Maa Nala. Entonces decidió crear un ser excepcional. Tomó una brizna de todas las criaturas que existían ya, mezcló todo y añadió una partícula emanada de él mismo. Así creó al hombre.

Después dio al ente que acababa de crear el nombre de Maa, de suerte que este nuevo ser tenía, por su nombre, alguna cosa de Maa Nala mismo.

Maa Nala inculcó a Maa la aptitud de la herrería. Estableció entre él y Maa, y entre él y los otros seres de su Universo, diversos medios de comunicación. El más poderoso de todos estos medios fue la palabra Kuma.

Maa Nala dispuso el cuerpo de Maa de tal manera que éste fuera capaz de hacer movimientos que ningún otro ser sobre la tierra podía realizar.

El uso más secreto de los movimientos es el de valerse de ellos para dirigir la palabra a Maa Nala o hacia los otros seres, visibles o invisibles, desde la tierra de Arriba.

Maa, el primer hombre, engendró a Maa Folo; y éste a Bebiye-reye quien se convirtió en padre de Sira Fara.

Hasta el tiempo de Sira Fara, todo estaba en la armonía primera, Maa Nala se revelaba a los hombres y a los seres de su Universo. Cabe señalar que tales manifestaciones variaban de calidad e intensidad; parecían rayos cósmicos o los rayos luminosos de los astros, de varios colores, potencias y formas.

Los iniciados bambaras y peuls conocen nueve modos de manifestación del poder supremo. Estas manifestaciones están jerarquizadas según los seres que resultan favorecidos.

La iniciación clasifica a los seres de la tierra en nueve categorías repartidas en tres estados "jooyoro", que son los siguientes:

estado animal
estado vegetal
estado inanimado

Cada uno de estos tres estados se subdivide, a su vez, en tres clasificaciones que citaré a título de información, comenzando, como se debe, por el estado superior: el estado animal.

Éste comprende tres clases: la primera (la más antigua) corresponde al hombre heredero de Maa, el primer humano creado por la mano de Maa Nala. La segunda clase está ocupada por los vertebrados y la tercera, por los invertebrados.

El estado vegetal comprende, en su clase superior, a los vegetales verticales; en la segunda, a las plantas trepadoras; y en la tercera, a las plantas rastreras.

En el estado inanimado, la primera clase es la de los vientos; la segunda, la de los líquidos; y la última, la de los metales.

Estas clases de seres corresponden a los nueve primeros números, llamados "números madres", pues el resto sale de ellos. Al hombre corresponde el número 1; y a los metales, el 9.

El medio 1 es, pues, aquél por el cual Maa Nala se manifiesta a Maa, el hombre en quien ha depositado el secreto contenido en la palabra Maa, es decir, una virtud emanada de él mismo: Maa Nala.

Es por medio del 1 que Maa Nala se manifiesta con la mayor intensidad. Esto está simbolizado por la luz del astro del día: el Sol.

La manifestación de Maa Nala al hombre se realiza de acuerdo a tres grados:

grado de Miiri (pensamiento)
grado de Menni (oído) y
grado de Yeeli (vista)

El medio 2 es aquel por el cual Maa Nala se manifiesta a los animales (vertebrados), a fin de volverlos:

ya sea sagrados intocables
sagrados sacrificables
o bien inmundos

En cuanto al medio 3, es aquel por el cual Maa introduce una partícula de su poder en los animales invertebrados para sacarles virtudes o cargarlos de nocividad.

Los invertebrados participan más bien en la preparación de remedios o hechizos, y raramente son utilizados como animales de sacrificio porque no tienen sangre.

El medio 4 es aquel por el cual Maa Nala se manifiesta para llamar a los vegetales en posición vertical; de los cuales los más notables, en Malí, son: el baobab, el cailcedrat, la balanza, etc. Estos vegetales se clasifican en tres especies: los lisos, los escamosos y los espinosos.

Comparten estos estados con los vegetales que reciben la manifestación de Maa por los medios 5 y 6.

Las manifestaciones de Maa que operan por los medios 4, 5 y 6 están simbolizadas por la luz de la Luna (Kalo), el astro de la noche, reina de lo oculto que rige las aguas.

Por falta de tiempo no me extenderé en los tres últimos medios, que son aquellos por los cuales Maa Nala se manifiesta a los seres inanimados. Baste decir que dicho estado se subdivide, a su vez, en tres: el estado gaseoso (sisima), el estado líquido (jiman) y el estado sólido (jaa).

Las manifestaciones de Maa Nala sobre los medios 7, 8 y 9 están simbolizadas por la luz de Loólo (Las Estrellas), de la cual forma parte Sigui-Dolo.

He aquí cómo Maa se sitúa en relación con su universo, en el centro del cual se ha colocado Maa, como se ha dicho; y cómo el propio Maa se encuentra situado en relación con Maa Nala.

Todos los conocimientos han sido enseñados por Maa Nala a su interlocutor Maa, a quien delegó una partícula de su poder e instituyó como guardián de su universo. Esto explica la gran responsabilidad de ser Maa.

Maa instruyó a su hijo y sucesor Maa Folo. Maa Folo hizo por su hijo Bebiyereye lo que su padre había hecho por él. Asimismo, dicho hijo no ocultó nada a su vastago Sira Fara.

Entre todos los secretos enseñados por Maa Nala y transmitidos por Maa, los más herméticos son aquellos que conciernen a la conjunción de palabras para convertirlas en frases consagradas, y la manera de realizar los desplazamientos del cuerpo para hacer, de los movimientos rituales, vehículos y rampas de las palabras sagradas que se dirigen hacia Maa Nala en el curso de las ceremonias privadas o públicas.

Las palabras concebidas dentro de las normas vibran al salir de la boca. Ésta debe haber sido enjuagada y perfumada con plantas apropiadas o resinas especiales.

La manifestación de Maa Nala se renueva cuando los oficiantes se conducen como se debe.

Maa Folo, hijo de Maa, y sus descendientes hasta Sira Fara, vivieron en un Universo sagrado. Estuvieron en perfecto acuerdo con las leyes de la armonía que rigen el cielo, la tierra y lo que hay entre ambos.

El problema surgió a partir de los descendientes de Sira Fara. En efecto, este último engendró dos mellizos: niño y niña. Dio al niño el nombre de Maa Koro y a la hija la llamó Musokoronin Kunje.

Maa Koro era trabajador, dócil y piadoso; en cuanto a su hermana, era insoportable, inteligente al extremo, inquieta y violenta. Ella no perdonó su condición de mujer a su padre ni a su hermano. Ella había venido al mundo con los cabellos blancos, de ahí su apodo de Kunje (Chenue).

A la muerte de su padre, Musokoronin Kunje se rehusó a asistir a sus funerales. Igualmente se negó a hacer sacrificios en honor del difunto. Su padre, que no podía descansar totalmente en su tumba, la maldijo. Esta maldición paternal acabó por hacer de Musokoronin Kunje una arpía.

Entonces ella (Claro de Luna), abandonó al pueblo fundado por sus ancestros, donde se encontraba el ombligo de la tierra (el centro) y donde Maa había construido un santuario según la inspiración que había recibido de Maa Nala en el curso de la primera noche de domba (primera noche del año).

Musokoronin Kunje se fue a vivir a Tufin (Bosque Negro), región poblada por los jine (espíritus), primeros hijos de Dugukolo

(La Tierra). Musokoronin Kunje se casó con el rey de los jine porque tenían las mismas ideas, ninguna buena intención jamás había germinado en su cabeza.

Musokoronin Kunje y su esposo se aliaron con las tropas de Saya (La Muerte), con el fin de poder atacar a Maa Koro, quien estaba aliado a Nyenemaya (La Vida).

De la unión de Musokoronin Kunje y de Yiri Jugu Feere -era el nombre de los jine- nacieron Korté, Koniya, Koli y Nafolo.

Korté, su primogénito, inventó la mala suerte y cómo echarla; el resto de sus hermanos, como sus nombres lo indican, crearon la miseria, la animadversión y el odio.

Todas las aves maléficas y los animales malditos, todos los gusanos e insectos venenosos fueron a habitar a Tufin para ayudar a Musokoronin Kunje y a su marido maquiavélico a propagar sobre la tierra la discordia, la guerra, la enfermedad y la muerte.

Ustedes pueden imaginar hasta dónde nos conduciría la enumeración total de las encarnaciones de los hijos y nietos de Musokoronin Kunje... Me detendré entonces aquí.

Quisiera, sin embargo, decirles rápidamente algunas palabras sobre la descendencia de Maa Koro, hermano gemelo de la Mégére Chenue.

En efecto, Maa Koro engendró a Maa-Ba, quien tuvo cuatro hijos: Koba-Men, Koba-Ye, Koba-Fo y Koba-Ke.

Son ellos quienes crearon los medios ocultos que permiten la adquisición de los poderes mencionados: gran audición, gran visión, gran elocuencia, gran acción.

He aquí, en unas cuantas páginas y sin entrar en comentarios e interpretaciones, una de las telas que sirven de fondo a las religiones tradicionales del África negra,

particularmente las de la sabana occidental.

Hay, sin embargo, en esta génesis mítica, algunos puntos que deben llamar especialmente nuestra atención y suscitar la reflexión. Ellos son:

- El misterio impenetrable de Maa Nala, creador del huevo primordial, el origen del Universo.
- La meta de la creación del hombre: la Naturaleza, compuesta de los elementos que han servido para formarla; su rol y su responsabilidad ante el papel que le corresponde; su destino.
- La naturaleza del dualismo que se instauró en los descendientes de Sira Fara: Maa Koro y Musokoronin Kunje.

Cualquiera que sea la forma de la religión tradicional de que se trate, es con una atención escrupulosa y una gran veneración que cada niño ha escuchado a su padre transmitirle oralmente lo que sus ancestros han legado para asegurar a sus descendientes una vida en concordancia con la armonía universal.

Al romper esta armonía, no se ofende a Maa Nala, quien está más allá de todo alcance, pero se viola la ley del ritmo que dirige los movimientos del corazón del cosmos; es lo que puede provocar cataclismos, inundaciones, temblores de tierra, erupciones volcánicas, ciclones devastadores y otras calamidades.

Para Maa Nala, el hecho de haber puesto algo de él y de haber dado uno de sus nombres (Maa) al hombre es la prueba de que las religiones tradicionales tienen una noción profunda y netamente definida de la existencia de una relación sólida e íntima entre el alma y Maa Nala.

Es solamente a partir de Sira Fara, hijo de Bebiyereye, que la vida en el reino de Dugukolo (La Tierra) dejó de ser sagrada en todos sus aspectos y manifestaciones. Musokoronin Kunje, la

Mégère Chenue, rehusó someterse a su hermano según la costumbre, se separó de él y se fue al país de Tufin, donde se casó con Yiri Jugu Feere, "Fruto del Árbol del Mal", rey de los Jine. Así creó un campo separado, campo maldito del cual ella era sacerdotisa.

Maa Nala infligió la ley de las menstruaciones, periodo en el cual ella no puede moverse, ni darse a su esposo. Es a su sangre menstrual que todas las plantas amargas y venenosas deben su sabor y nocividad.

Si el hecho de respetar la jerarquía de los seres visibles e invisibles y de reconocer la existencia de un ser superior de quien dependen los destinos es prueba de religiosidad, entonces afirmo que el hombre negro es uno de los más religiosos hijos de "Adán"; si no, el más religioso.

Desde luego, no se acepta en las religiones tradicionales los sistemas teológicos a la manera de eso que conocemos en las religiones reveladas, pero aquí se siente un compromiso total que nada parece disolver.

Para el africano negro, dejar de practicar los ritos es cortar toda comunicación con las almas de los ancestros en quienes está encarnado el poder de Maa Nala.

Si nos referimos al génesis bambara, es a partir de Bebiyereye que Maa Nala decidió poner en cada uno de nosotros la fuente de la felicidad, así como la de su desgracia. El sentido del nombre dado a este ancestro mítico es revelador; significa, en efecto, "cada uno de nosotros es para sí mismo", es decir, que cada uno de nosotros es el artesano, consciente o inconsciente, de su felicidad o su desgracia.

III.

De todo lo que aquí precede, podemos constatar y afirmar que la concepción del mundo está basada en la unidad fundamental de toda cosa. El todo está en cada brizna, como cada brizna está en el todo. Esta coyuntura existencial vincula y vuelve interdependientes a todos los seres y niveles del cosmos: visibles e invisibles, sensibles e insensibles.

De esta misma ley, resulta un hecho capital: todo está vivo; las formas visibles no son más que la manifestación, en un plano material, de las fuerzas vivas y sutiles que las animan.

La génesis mítica bambara nos ha enseñado la forma en que Maa, el hombre, fue formado: es una síntesis de todas las criaturas del cielo y la tierra, contiene en sí mismo los elementos de todo lo que fue creado antes que él. Por otro lado, gracias a esta partícula de poder divino puesta en él, es que el interlocutor de Maa Nala hizo de él el guardián de su creación.

Ese carácter de totalidad hace, a la vez, la grandeza y la miseria del hombre, el único ente que contiene en sí mismo fuerzas opuestas, generadoras tanto de lo mejor como de lo peor. Las formas más perfectas y las virtudes emanadas de Maa Nala no son las únicas que entraron en la formación de Maa, también fueron depositados en éste elementos de los niveles más bajos, gérmenes latentes que favorecen los comportamientos más grotescos, más violentos, en resumen, todo lo que induce al mal.

De más está decir que el estado inferior del hombre no comenzó a manifestarse en la génesis bambara, sino a partir de los hijos de Sira Fara, con la aparición de Maa Koro y de Musokoronin Kunje.

En efecto, Maa, el hombre primordial, vigésimo segundo ser creado, era un iniciado, es decir, un hombre perfecto, un modelo

propuesto a su descendencia. En él, todas las fuerzas estaban subordinadas.

Maa Nala le dotó de una parte de sus conocimientos supremos enseñándole, en el curso de largas conversaciones, las le-yes según las cuales todos los elementos del cosmos fueron formados y continúan existiendo. Nada de lo que para nosotros hoy es difícil de comprender lo era para Maa.

Maa, iniciado por Maa Nala, transmitió a su hijo Maa Folo la totalidad de sus conocimientos. Maa es, pues, el "gran tronco" de la cosa, cosa significa aquí conocimiento. De aquí se deriva el término iniciático Koro-Juuba. Ko significa cosa, ro es una sílaba eufónica y al mismo tiempo partitiva; Juuba significa gran tronco.

El nombre compuesto Koro-Juuba, que se pronuncia frecuentemente por corrupción Kotojuba, se ha convertido finalmente en el nombre de una de las más grandes escuelas iniciáticas de los bambaras y senoufos de la sabana del Sudán occidental.

En 1907, Danfo Siné, de quien he hablado anteriormente, era uno de los grandes maestros de esta asociación en el municipio de Bougouni. Hoy todavía se encuentran adeptos Koro-Juuba en la región de Ségou y entre los senoufos de Sikasso y la Alta Costa de Marfil.

¿Cuáles son, pues, los fundamentos y la meta de la enseñanza legada por Maa a sus hijos?

Éstos son:

Primero: el conocimiento y el respeto al ritmo universal y su aprovechamiento con miras a una comunión perfecta del hombre con su ambiente terrestre y celeste.

Segundo: el conocimiento del bien, en tanto que finalidad y comportamiento exigidos al hombre como un deber resultante de su estado primordial. Este conocimiento conduce precisamente a descubrir el mal, en tanto que oposición al bien. El hombre está obligado a combatir el mal, en virtud de ser éste contrario a la regla de conducta legada por Maa.

Hasta la época de Maa Koro, hermano gemelo de Musokoronin Kunje, todo funcionaba de manera muy sencilla en el mundo; las leyes naturales no eran violadas en absoluto; cada ser se conducía como debía, según las reglas de vida enseñadas por Maa.

Todavía hoy, con los bambaras, cuando un hombre reúne grandes cualidades morales, se le llama "Nin ye maa ye" ("Aquél es un Maa").

Este adagio muestra la nostalgia que tiene el hombre de su modelo primordial, encarnando un valor prototipo, en tanto que siente la necesidad de imitarlo con todas sus fuerzas internas.

Todo el secreto de la iniciación está basado en la manera de adquirir las virtudes que permitirán al hombre que se encuentra en el más bajo nivel, dominado por las fuerzas que están en él, remontar, por una ascensión interior, hacia el estado de Maa, llamado maya.

El sendero de este ascenso está dividido en tres planos, atribuidos a los tres ancestros: Sira Fara, Bebiyereye y Maa Folo, primogénito de Maa. Estos planos se convertirán más tarde en las etapas iniciativas: menor, media y superior, representadas por las sectas Ceblenin, Ntomo y Komo.

Las iniciaciones mencionadas, que tienen variantes en algunas sociedades bambaras emigradas de sus territorios naturales -Mande, Beledougou, Segou, etc.-, enseñan el estilo de vida, las buenas maneras que deben ser la base de la vida del hombre en el cosmos y no únicamente en la sociedad humana.

En efecto, diversos comportamientos sacramentales son impuestos al hombre, a saber: frente a sí mismo, frente a sus semejantes, frente a los animales, frente a los vegetales, frente a su entorno ecológico.

Si el hombre debe a sus semejantes ayuda, cortesía, atención, hospitalidad, afabilidad, sociabilidad, en fin, amor sin límites; tiene deberes para con los animales, los vegetales y el medio ambiente, en atención al respeto al ritmo de la vida universal que anima la creación.

Los clanes están ligados entre sí por alianzas sagradas, pero están vinculados igualmente a los animales y a los vegetales por otros lazos sagrados legados por los ancestros.

He aquí algunos ejemplos para ilustrar este hecho: los miembros del clan Diara deben socorro y asistencia a los integrantes del clan Traoré, a quienes están ligados por la sanankunya (el parentesco especial); pero también están ligados, por otro lado, a los leones, a los que deben proteger. En cuanto a los Traoré, éstos se deben por un lado a los Diara; y por otra parte, han de proteger a las panteras; no deben jamás matar deliberadamente a este animal. Los Samakés protegen a los elefantes, los Tángara defienden a las hienas, etc. Si, por ejemplo, una hiena roba un cabrito en el Kounary, los Tángara de Barbé pagan el valor del mismo. ¡Y, cosa curiosa, jamás se ha registrado ningún hecho en que una hiena haya robado algo, sea lo que fuera, a los Tángara de Barbé!

No se arrancan los vegetales fuera de los procedimientos y lugares marcados, ni fuera de los periodos establecidos; pasa lo mismo con la cacería y la pesca. Hay calendarios sagrados que respetar.

La pesca, la caza, el corte de madera, la extracción de tierras, de minerales, la labranza: todo obedece a reglamentos precisos que no se pueden violar impunemente.

La vida se organiza a partir de la familia como primera célula. El padre de familia es el jefe, el Sol, y la madre, la Luna; el hijo es un satélite.

La familia bambara es polígama, la primera esposa simboliza a todas aquellas que vienen después de ella. Ocurre lo mismo con los hijos: todos son simbolizados por el primogénito.

Esta jerarquía establece el orden en la familia, en primer lugar; enseguida en el barrio y finalmente en la aldea, considerada como simbolización microcósmica del universo.

La primera mujer tiene derecho al nombre de Maa, que aquí no significa "hombre perfecto", como en el primer caso, sino "mamá", símbolo del alumbramiento, y por consiguiente, de la fecundidad y la riqueza. La madre es, en efecto, el receptáculo donde la vida, que viene de Maa Nala y únicamente de él, se encarna y se forma animando las materias menos nobles provenientes de los niveles inferiores.

Maa significará igualmente "el jefe", pero la costumbre agregará la palabra Ke para diferenciarlo de Maa Nala, de Maa el primer hombre y el primer iniciado y, en fin, de Maa, la mamá. Así, tenemos:

- Maa Nala - El Ser Supremo Creador.
- Maa - El primer hombre, primer iniciado, ancestro iniciador.
- Maa - La mamá, símbolo de fecundidad.
- Maa - Hombre excelente desde todos los puntos de vista.
- Maa-Ke - Rey conductor del pueblo, teniendo determinados derechos sobre los hombres y sus bienes.

Las leyes de la alianza entre hombres, animales y vegetales y el respeto religioso de los hombres impiden eficazmente la destrucción masiva de las especies animales o vegetales. Se evita la polución de toda clase, por respeto a las fuerzas invisibles que los habitan; y otras veces, por temor a su reacción...

No se perturba impunemente a los espíritus. Es por esta razón oculta que la ecología sagrada se ha convertido en uno de los grandes arcanos de las tradiciones africanas. No se puede destruir deliberadamente todo lo que rodea a uno. Si la tierra está hecha para que el hombre se sienta en ella en todas partes como en su casa, la obra de Maa Nala debe ser respetada. Cada ser tiene un ciclo de vida por cumplir, con miras a su objetivo final. El hombre no tiene derecho de hacer abortar a una mujer, tampoco de desviar a un objeto de su camino natural. Cada ser sigue su propio camino y no hay que poner obstáculos.

Para resumir, diré que las religiones tradicionales han creado sociedades morales y políticas, y no hay civilizaciones técnicas y artísticas en el sentido moderno.

El Arte, con A mayúscula, creado por las religiones tradicionales, es un Arte sagrado. Como tal, está muy lejos de ser simplemente decorativo y artificial.

Las religiones tradicionales no dan a sus practicantes el derecho de querer mejorar ninguna otra naturaleza más que la suya, propia e íntima. El arte africano no tiene, pues, su origen en la simbolización de los conocimientos y las fuerzas abstractas; se convertirá, con el tiempo, en una ciencia aplicada.

Un esteta occidental podría preguntarse por qué los labios de las estatuas sacramentales africanas permanecen irremisiblemente cerrados y casi nunca sonrían... La respuesta es sencilla: ellas representan las fuerzas del Cosmos o de seres que pasaron de esta vida al más allá. Ahora bien, los muertos no sonrían y las fuerzas cósmicas aún menos: actúan.

La más grande de las civilizaciones creadas por las religiones tradicionales de la sabana occidental de África es, sin duda, la de las castas. No está basada, contrariamente a lo que muchos investigadores extranjeros han creído y escrito, en la repulsión que las clases llamadas hooron (nobles) sentían por las

clases de los nyamakala (artesanos), sino que resulta de hechos religiosos antiguos, precisos.

El arte, como toda actividad creativa, no era laico y, menos aún, un medio para enriquecerse. Enseñado por los ancestros, se ejecuta para complacer a los dioses.

Los hooron pertenecen a la casta de los guerreros. Son más bien considerados como los perturbadores, en una palabra, los agentes de la fuerza ciega. Fundan los mandatos que quitan la libertad a sus vencidos y que con frecuencia son diametralmente opuestos a los mandatos sagrados nacidos de la tradición. El hecho de conquistar un país no les da el derecho sacramental de officiar. Deben, para dirigirse a los dioses, pasar necesariamente por medio de los consagrados tradicionales.

Son los hooron quienes han creado la casta de Jon, los cautivos; mientras que la casta de los nyamakala, artesanos, ha sido creada por los dioses. Los nyamakala no pueden ser reducidos al esclavismo, son inalienables; de ahí el grado de supremacía que los dioses les han conferido. Los hombres les deben regalos y consideración. Los nyamakala no sienten además ninguna incomodidad en su comportamiento frente a los hooron.

Los nyamakala están repartidos en clanes: herreros, artesanos, tejedores, músicos, etc. Cada oficio es un lenguaje que reproduce uno de los misterios de la creación. Es así que las partes constitutivas de la fragua simbolizan los principios masculino y femenino que están en el origen de toda creación. Todos los actos del herrero, en su trabajo, participan de ese simbolismo. Asimismo, entre los tejedores, la trama representa el curso de la vida; la lanzadera, el tiempo consumido de la vida; los pedales, el dualismo de Arriba "Cielo" y Abajo "Tierra": la ley del flujo y reflujo en todas las cosas, esencia misma del ritmo.

Como se ve, toda creación artesanal se enlaza a una de sus leyes o al conjunto de normas de la creación primordial. Por esto es por lo que tal trabajo no es profano, sino sagrado.

El tipo de civilización fundada por las religiones tradicionales no impulsa al hombre a violar los secretos de la naturaleza con vistas a domarla y reinar sobre ella sin freno ni ley. Lo estimula, por el contrario, a dominar su naturaleza interior y a reinar sobre ella.

Hemos visto que Musokoronin Kunje simboliza la desobediencia. Ésta se ha desviado de la lucha con miras a dominar su mundo interior. Abrió inconscientemente y sin consideración alguna las compuertas de la violencia, de la necesidad de poder, del egoísmo, al volverse contra su hermano y casarse con Yiri Jugu Feere, el "Fruto del Árbol del Mal".

En cuanto a Maa Koro, su hermano, permanece firme sobre el sendero del héroe iniciador que ha fundado la comunidad, basado en una solidaridad que no deja lugar alguno al egoísmo.

La iniciación enseña cómo dominar las emociones a fin de poder vivir sin tropezar en el mundo de los hombres y las fuerzas ocultas.

Esta vía oculta de las religiones tradicionales enseña un Humanismo social total, es decir, un Humanismo que no está en absoluto aislado del resto del mundo, sino al contrario, se sitúa en el seno de las fuerzas que animan y rigen el cosmos, desde los planos superiores, hasta los íntimos y los más modestos.

La civilización tradicional es, ante todo, una organización de jerarquía y responsabilidad. Cada individuo, en su propio nivel, tiene una responsabilidad en la vida universal.

Así, en la primera célula de vida comunitaria que es la familia, cada miembro juega un papel y tiene lugar con miras al bienestar de todos. El hombre, quienquiera que sea, no puede

estar aislado. En tanto que participante de la vida, se insertará en una comunidad.

La tradición no admite, por ejemplo, que una mujer, un niño o un anciano se quede al margen de la sociedad, como una pieza separada, sino que lo incorpora a una familia. Esta es, además, una de las razones esenciales de la poligamia africana.

El hombre, nos dice la tradición, es depositario de una partícula del poder divino. Pero este poder que ha sido depositado en él está destinado a administrar hombres, animales y cosas con objeto de salvaguardar el equilibrio universal y no con vistas a dominar y explotar.

La desacralización que ha comenzado a operarse en África con la colonización, y continúa con la descolonización, deshumaniza al África tradicional, que está en vías de convertirse en una sociedad competitiva y de consumo.

El Occidente, en su época tradicional y sagrada, ha tenido también un tipo de hombre ideal: el caballero, el fraile y el soldado, todo a la vez, poniendo su fuerza al servicio de la fe y los desheredados. Tal estado de alma tendía a quitar de los corazones la indisciplina, el engaño, el egoísmo y la sed del poder por el poder.

Toda disciplina tiende hacia un modelo al cual busca imitar, un paradigma que canaliza sus sueños y energías.

¿Qué tipo de hombre ideal propone la sociedad moderna a las aspiraciones de los hombres? Les dejo reflexionar sobre esta pregunta. Definitivamente, el tipo de hombre ideal o modelo hacia el cual tiende una sociedad humana es quizás el criterio de valor de toda civilización, cualquiera que ésta sea.

En mi humilde opinión, ya llegó el momento -si la ciencia y la religión, esas dos grandes fuerzas rivales, quieren ayudar a salvar

al hombre- de meditar, para aprovechar la lección, sobre el colosal mensaje que nos han legado los ancianos sacerdotes egipcios de la época faraónica, quienes eran científicos y religiosos a la vez.

Su mensaje está materializado en las pirámides, y particularmente en la tumba de Keops, llamada Khoufou, que data de 3,000 años antes de Jesucristo. En ésta ha sido encontrada una construcción que representa los afluentes azul y blanco del río Nilo que, al unirse cerca de Khartum, crearon el Nilo.

Si, como parece haber sido el caso, uno de los faraones de la época creó el Nilo sirviéndose de dos ríos diferentes por su color, ¿por qué nuestra época, en la que el hombre ha podido alcanzar la luna, no sabría crear, sobre un plano superior, un nuevo Nilo, más fertilizante para nuestro espíritu y nuestra salud moral, haciendo confluir la religión y la ciencia? Esto, ante la imposibilidad de poder acceder a lo que, para los ancianos, era el conocimiento que engloba todo a la vez, lo que llamamos religión y lo que denominamos ciencia y que no era otra cosa que el conocimiento ejerciéndose sobre planos de vida diferentes y según modalidades distintas.

Antes de concluir, quisiera enfatizar que nos olvidamos cada vez más de la calidad por la cantidad. Parecemos sobre todo olvidar que cada hombre, al nacer, es comparable a un metal precioso en estado bruto, y que la introspección, una de las bases primordiales de las religiones cualesquiera que ellas sean, simboliza la herramienta moral que permitirá a cada uno de nosotros moldear y cincelar su naturaleza íntima bruta, en una palabra: civilizarla.

En fin, para terminar diré que únicamente un alma y un espíritu civilizados permitirán al hombre alcanzar, al término de su ideal, este Humanismo sagrado e integral cuya nostalgia lleva, conscientemente o no, en el fondo de él mismo.

Si los progresos materiales nacidos de la ciencia son útiles a nuestro cuerpo, no garantizan en absoluto nuestra evolución hacia la Bondad, el Amor y la Tolerancia; las virtudes cardinales

evocadas son otro tanto de las fuerzas que conducen al individuo a reconocer, sin hipocresía, el derecho que sus congéneres tienen de existir y ser ellos mismos, en su medio natural.

Tomando mi parte de esta verdad, afirmarí que imponer a los hombres una manera de ser ajena a ellos es un error grave que, lejos de enriquecer el patrimonio cultural de la humanidad, lo empobrece profundamente... ¡Pensémoslo bien!

INITIATION ET CONNAISSANCE

Dominique Zahan

Le corps est le premier et le plus naturel instrument de l'homme.

Marcel Mauss

Le comportement du «fidèle» dans le domaine religieux donna naissance à de nombreuses méprises de la part des Occidentaux et les incita à porter des jugements rapides et souvent erronés sur la nature de la spiritualité africaine.

On sait que le Noir, en dépit de son exubérance, s'extériorise peu. Souvent, il laisse planer le doute sur le fond de sa pensée; plus encore, il se complait à laisser son interlocuteur dans l'erreur lorsque celui-ci n'est pas arrivé à percer le mécanisme et la signification d'un fait ou d'une institution. En règle générale, un Africain devance rarement la curiosité et la recherche d'un tiers en lui proposant des éclaircissements au sujet de problèmes qu'il désirerait résoudre. Il préfère avant tout se voir interrogé sur ses propres valeurs culturelles et, quand il consent à répondre, n'en livre que ce qui est strictement en rapport avec la question posée. Ce faisant, il observe des principes pédagogiques séculaires et, peut-être, des règles dictées par l'économie du savoir qui ménage le maître en lui épargnant des efforts et favorise ainsi la recherche de l'élève en stimulant son désir de connaître.

Le domaine religieux est, plus que tout autre, touché par cette attitude, car là, par définition, les faits sont cachés et, de par leur nature, ils sont plus subtils; en outre, la «pudeur» dont s'entoure le sacré entraîne l'effacement de l'homo religiosus devant l'homme tout court. Le «profane» apparaît ainsi avec des dimensions accrues; il refoule le «sacré» dans l'obscurité du domaine intérieur; d'autre part il ne faut pas oublier que l'absence de signes extérieurs lui confère une moins-value déconcertante.

Et pourtant, en Afrique, ce qui est caché est plus profond et plus vrai que ce qui est visible. L'homme intérieur est plus estimé que l'homme extérieur; la pensée s'affirme comme une valeur supérieure à l'acte; l'intention prévaut vis-à-vis de l'action. Pour s'en convaincre, il suffit simplement de prendre en considération la pratique courante et universellement attestée en Afrique, de la substitution des victimes sacrificielles. Cette pratique autorise tout un jeu, en apparence puéril avec le divin: tel sacrifice important réclame une victime d'un niveau élevé; si cette victime fait défaut, une autre, de moindre importance, peut lui être substituée; si celle-ci s'avère à son tour impossible à trouver, une autre, encore plus «insignifiante», peut la remplacer. On arrive ainsi, par une série de cascades, à remplacer le bœuf de sacrifice par une pincée de cendres prises dans le foyer domestique, après être passé successivement par la chèvre et le poulet. Mais, dans la pensée des officiants, les cendres «sont» effectivement le bœuf, et la valeur du sacrifice n'est nullement diminuée par cette «victime» insolite. C'est là une preuve, entre autres, de l'importance accordée par le Noir au domaine de l'intériorité, à ce qui demeure caché, à tout ce qui échappe au regard d'autrui.

Or, c'est par cet aspect que la religion constitue un dépassement de l'homme. C'est grâce à la valorisation de l'homme intérieur que l'être humain se hisse au-delà de ses limites pour ainsi dire naturelles, et accède aux dimensions des dieux. Il devient autre en refusant la valorisation des apparences, pour exploiter en profondeur son être secret. Cela ne va pas sans l'acquisition d'un véritable «sens du dedans», d'une science de l'âme. Et cela ne va pas, non plus, sans une transformation totale de la personnalité qui se réalise au cours d'initiations marquées principalement par la mort du «vieil homme» et la résurrection d'un être nouveau. C'est en cela que consiste, à proprement parler, le passage de l'homme à la connaissance. Ainsi, l'être humain se dépasse dans la mesure où il acquiert une nouvelle vision de lui-même.

Il est malaisé de définir l'initiation, en Afrique, en fonction uniquement de certains critères fortement socialisés, tels

l'intégration de l'individu au sein d'une ou des sociétés initiatiques, la soumission aux rites de la puberté marqués par la circoncision ou l'excision, révulsion de certaines dents, etc. Car, en réalité, tous ces critères constituent seulement l'aspect visible de l'initiation; ils servent de supports aux significations cachées, mais ne sont nullement les éléments absolument essentiels. Il faut considérer l'initiation, sur le continent Noir, plutôt comme une transformation lente de l'individu, comme un passage progressif de l'extériorité à l'intériorité; elle permet à l'être humain de prendre conscience de son humanité. Cette ascension peut être marquée par des jalons solennels qui revêtent sur le plan social une importance telle que, parfois, la société y trouve, en quelque sorte, sa raison d'être; mais elle peut aussi passer pratiquement inaperçue et se dérouler paisiblement pendant toute la vie de l'individu comme une longue méditation.

Si certaines populations comme les Bambara admettent tous les éléments mâles sans restriction dans leurs sociétés d'initiation, d'autres, comme les Dogon, pratiquent une sélection. En outre, il existe en Afrique des populations dépourvues de systèmes initiatoires; et il ne faut pas oublier les femmes considérées en général comme portant naturellement en elles la connaissance, donc éliminées des systèmes d'initiation, sauf dans quelques populations qui pratiquent une initiation spéciale pour elles: l'absence de pratiques initiatoires ne signifie pas absence de vie spirituelle. Qu'il soit passé ou non par les sociétés d'initiation, l'individu sent en lui un appel à la vie intérieure, à la recherche de l'Invisible, au dialogue avec la divinité; la vie spirituelle se développe, se perfectionne, s'achève par une méditation constante.

Ainsi définie, l'initiation devient une opération de longue haleine, un affrontement de l'homme avec lui-même qui ne cesse qu'avec la mort; elle devient une expérience qui s'enrichit de jour en jour, étant, en principe, plus achevée dans le vieillard que dans l'adulte, plus complète dans celui-ci que dans l'enfant. C'est ce qui explique pourquoi, au moment de l'enquête, de nombreux informateurs se retranchent derrière leur «inexpérience» et leur «ignorance» et renvoient leur interlocuteur au «frère» plus âgé,

seul capable de répondre aux questions posées.

On comprend de la sorte que s'il est loisible de dresser la carte de distribution de certains éléments culturels, accompagnateurs de l'initiation et ses signifiants sociaux, il est impossible de localiser concrètement l'initiation elle-même: elle est partout présente et s'affirme comme la base spirituelle de l'âme africaine, la toile de fond sur laquelle s'inscrivent toutes les manifestations religieuses, des plus insignifiantes aux plus imposantes.

Il n'est pas possible, dans une synthèse comme celle que nous tentons ici, de traiter de toutes les formes que revêt ce passage à la connaissance en Afrique Noire. Voudrait-on d'ailleurs le faire que l'on se heurterait à des difficultés insurmontables. En effet, de nombreux aspects sociaux de l'initiation n'ont pas encore révélé leur signification profonde. Ce qui était acquis jusqu'ici dans ce domaine se modifie au fur et à mesure que des enquêtes plus poussées sont entreprises. Les études d'hier font place, aujourd'hui, à des analyses plus pertinentes, conduites selon des méthodes plus rigoureuses et plus complètes, basées souvent sur la participation directe de l'enquêteur aux rites religieux. On connaît actuellement, par exemple, grâce aux investigations de Audrey I. Richards¹³⁰ et de J. Roumeguère-Eberhardt¹³¹ la signification et la portée profondes des rites de puberté concernant les jeunes filles bemba et venda.¹³² Il n'y a pas longtemps encore, on ne possédait sur le sujet,

¹³⁰ Audrey I. Richards, Chisungu. A Girl's Initiation Ceremony among the Bemba of Northern Rhodesia, Faber and Faber Limited, London, 1956. Cf. également à ce sujet, mais plutôt du point de vue de l'art, H. Cory, *Africain Figurines*, Faber and Faber Limited, London, 1956.

¹³¹ J. Roumeguère-Eberhardt, *Pensée et société africaines*.

¹³² Selon Audrey I. Richards, les rites de puberté par elle décrits chez les Bemba, ou des rites similaires, recouvrent une aire géographique très vaste dans l'Afrique Centrale (Rhodésie du Nord, Congo-Léopoldville et Angola), op. cit., pp. 170 à 186. De son côté, J. Roumeguère-Eberhardt relève une extension non moins importante, dans l'Afrique du Sud-Est, des rites de puberté semblables à ceux qu'elle décrit chez les Venda. Il convient de noter, par ailleurs, les similitudes frappantes qui existent entre les rites d'initiation des jeunes filles venda et leurs homologues, enregistrés par Edwin M. Loeb, chez les Bantou du Sud-Ouest africaine (*In Feudal Africa*, pp. 236 et s.).

dans les populations respectives, que des généralités banales. Toutefois, de pareilles études étant encore peu nombreuses, on peut sans exagération dire que l'on est loin de posséder le véritable visage spirituel des rites de puberté africain. En général, nous ne connaissons que d'une manière très réduite l'aspect caché de tout cet ensemble imposant de pratiques que les spécialistes de l'anthropologie physique nomment «mutilations». Or, elles affectent presque toutes les parties visibles de la personne humaine: la peau, le nez, les oreilles, les dents, les lèvres, le cou, les membres. D'autres, non traumatisantes, sont appliquées aux cheveux, aux ongles, à l'épiderme, aux poils. Immense chapitre que celui de la spiritualité africaine dévoilée à partir de son fondement immédiat: le corps de l'homme!

Mais si une telle étude ne peut pas être envisagée ici, nous pouvons, du moins, tenter de nous en approcher en déchirant le voile d'une partie de ces «techniques»: celles qui ont trait au passage des individus dans les sociétés initiatiques. Encore faudra-t-il ici aussi, s'imposer des limites en recherchant davantage les traits communs des institutions plutôt que la multiplicité et la variété des faits.

Une première constatation apparaît avec une netteté remarquable, dès qu'on ouvre le dossier de l'initiation, c'est que celle-ci constitue, avant tout, un enseignement progressif destiné à familiariser la personne humaine avec les significations de son propre corps et avec le sens qu'elle doit donner à l'univers ambiant. L'un est, d'ailleurs, en quelque sorte fonction de l'autre: le corps de l'homme et le monde constituent deux entités inséparables, pensées l'une par rapport à l'autre.

Chez les Bantou du Sud-Est africain (Venda, Lovedu, Pedi, Ka-ranga, Sotho, Swazi, Tsonga, Zulu, Xhosa), la formation reli

gieuse, intellectuelle et morale passe, selon J. Roumeguère-Eberhardt,¹³³ par trois stades qui accusent, les uns par rapport aux autres, un développement graduel des connaissances dispensées aux néophytes. À celles-ci correspond, d'autre part, une conquête croissante du milieu. Au cours de la première initiation khomba, la jeune fille apprend, dans le cadre du village familial, les lois du corps (siège des fonctions sociales et génératrices), les lois du feu (en rapport avec la distinction des catégories de personnes que le symbolisme des trois couleurs, le blanc -l'homme-, le rouge -la femme_ et le noir -la vieille femme-, évoque aisément aux Bantou), les lois du foyer (figurant l'union de l'homme et de la femme), les lois de la cuisson (évoquant la conception et la naissance de l'être humain). Lors de la deuxième initiation, tshikanda, rassemblant pendant un mois jeunes gens et jeunes filles dans un cadre régional, les novices sont familiarisés avec les lois de la case, destinées à éclaircir le symbolisme de chaque partie de la demeure familiale dans son rapport avec la personne et la procréation. Ils y apprennent, en même temps, la logique des «choses qui vont ensemble», c'est-à-dire la science des catégories de l'univers bantou. Enfin, la troisième phase de l'initiation, le domba, qui se situe sur le plan national, se propose d'instruire jeunes gens et jeunes filles des lois de la cour. Et comme cette dernière est, en fait, la contrepartie de l'espace mythique de la création, l'enseignement dispensé aux candidats à l'initiation, ainsi que les rites par eux accomplis, se réfèrent à leur accession au statut de personnes achevées, prêtes à remplir pleinement leur rôle dans la société, en se mariant et en donnant naissance à d'autres êtres humains. Cet enseignement du domba, centré sur le rôle procréateur des hommes et des femmes, va de pair avec l'apprentissage des lois du tambour, inculquées au même moment aux novices. Ceci parce que le tambour n'est autre

¹³³ J. Roumeguère-Eberhardt, *op. cit.*, pp. 87 et ss.

chose, dans la symbolique bantou, que la «voix créatrice de Dieu».

On se rend compte ainsi,

que la conquête de l'espace, du Territoire, est [chez les Bantou] avant tout une prise de possession de la Personne, que les lois du corps, enseignées lors de la première initiation khomba, se présentent comme un microcosme. [...] La case se présente, ensuite [lors de la deuxième initiation, tshikanda], comme macrocosme du corps, nouvelle matrice, lieu de procréation. Et ceci correspond à un élargissement de l'horizon de l'espace physique, puisque, pour cette instruction, on passe du village familial au village régional; [...] Finalement, la troisième école, celle-ci nationale, le domba, enseigne que la cour est à son tour microcosme, résumé de tout l'espace mythique de la création. Ainsi, au fur et à mesure que la personne prend connaissance, par une participation rituelle et initiatique, des trois zones territoriales -le village familial, le village régional, la capitale- elle élargit ses connaissances ontologiques, mythiques et sociales qui lui permettent d'assumer son rôle dans la société et de s'y intégrer.¹³⁴

Vue sous cet aspect d'évolution à trois stades, l'initiation bantou se rapproche des observations similaires rapportées par Edwin M. Loeb, faites chez les populations bantou du Sud-Ouest de l'Afrique (Kuanyama, Nyanyeka, Hembe, Ondonga, Ukuambi).¹³⁵ Ici aussi, on se trouve en présence de trois phases initiatiques correspondant, pour les jeunes filles, à la première menstruation; puis, pour les jeunes gens et les jeunes filles, à une période de vie en commun, s'étendant sur un mois (période appelée *oijuuu*, en *kuanyama*), enfin, pour les deux sexes également, à un imposant rituel, *efundula*, se déroulant durant quatre jours et se terminant par la réclusion des jeunes filles et leur préparation au mariage proche. Bien que l'auteur ne donne pas, sur ces rites, autant de détails que ceux cités précédemment, il semble bien qu'on retrouve, chez les populations décrites par lui, le même schéma initiatique que chez les Bantou du Sud-Est. En

¹³⁴ *Ibid*, pp. 89 et 90.

¹³⁵ Edwin M. Loeb, *In Feudal Africa*, pp. 240 et s.

effet, on assiste également chez les Bantou du Sud-Ouest à une maîtrise de la personne sur elle-même allant de pair avec la conquête de l'espace. Lors des rites de *l'oijuuo*, garçons et filles sont réunis ensemble et «jouent» aux couples mariés. La nuit, ils dorment ensemble; le jour, ils s'adonnent, chacun selon son sexe, à des tâches imitant les occupations des personnes mariées: les garçons feignent de s'occuper du bétail et partent à la chasse de petits animaux, tandis que leurs «épouses» s'affairent autour de la cuisine pour préparer le repas destiné aux «maris». En aucun cas, la cohabitation ne doit comprendre de rapports sexuels entre les initiés; elle constitue plutôt une école d'endurance pour l'apprentissage de la maîtrise du corps de l'individu. Parallèlement à cette discipline, la personne prend possession de l'espace physique. Les rites de la première menstruation ont un caractère individuel et, comme scène, le village familial; ceux de *l'oijuuo* se déroulent devant l'entrée du palais royal; ceux de *l'efundula* sont si intimement liés à la vie du royaume qu'

autre-fois, la prospérité du roi et de l'état dépendait de l'accomplissement de *l'efundula*, car si une jeune fille donnait naissance à un enfant sans avoir subi ce rituel, cela était considéré comme un mauvais présage annonçant la mort du monarque. Encore aujourd'hui [ajoute E. M. Loeb], une telle naissance est considérée comme un mauvais présage pour tous les Kuanyama et est, de ce fait, fort redoutée.¹³⁶

Ce même schéma initiatique se rencontre dans d'autres populations africaines, en apparence fort éloignées culturellement des Bantou du Sud. Chez les Foulbé de l'Ouest, le candidat à l'initiation commence par s'exercer à la patience et à la persévérance, puis à la discrétion; enfin, il développe, jusqu'au terme de l'initiation, l'obéissance envers son maître, la modestie et le sens de la discipline. Ces vertus forment, en quelque sorte, l'assise physique et morale de l'enseignement qu'il reçoit. Celui-ci est progressif, comme l'acquisition lente des qualités dont on vient de parler, car avant d'accéder à la connaissance du bétail et de la brousse, connaissance qui constitue, sur le plan religieux,

¹³⁶ *Ibid.*, p. 243.

l'acquisition la plus importante du point de vue significatif, le postulant est astreint à l'apprentissage des techniques: agriculture, travail du bois et du cuir. Une fois décidée l'admission du néophyte au pastorat, celles-ci ne sont plus pratiquées; elles doivent donc -ajuste titre- être considérées comme un «espace» réduit et mineur, comparé à l'immensité de la brousse dont les équivalents les plus adéquats sont l'univers et la divinité.

Lorsqu'il a décidé d'être initié et de chercher un maître, le jeune Peul est astreint à un certain nombre d'obligations pendant plusieurs années. À partir de l'âge de quatorze ans, et jusqu'à vingt et un ans, il doit quémander ou faucher l'herbe contre un salaire, ou vendre du bois mort, pour pouvoir acheter, grâce aux fruits de son labeur ou aux dons reçus, une poignée de céréales et les graines de trois variétés de calebassiers. Il va ensuite défricher en brousse pour établir un champ, semer les céréales et les graines de calebassier. Ce travail doit rester secret: l'intéressé doit sarcler, récolter et battre son grain seul. Il transporte ensuite la récolte pour la vendre dans un marché se tenant régulièrement le samedi, et non un autre jour de la semaine. Le grain obtenu par la vente doit être consacré à l'achat d'un bouc et de vêtements: tunique, pantalon, bonnet en coton indigène tisse à la main, chaussures. Il lui faut généralement recommencer plusieurs années de suite et faire plusieurs récoltes pour que ses gains lui permettent d'effectuer ces achats.

Lorsque ce dernier stade est franchi, il doit tuer un bouc et enlever la peau de l'animal sans le vider. Puis il tanne la peau pour en faire une outre, toujours seul et dans son champ. Dans un même temps, il prépare sur place, avec les produits des calebassiers, une gourde, une calebasse et une cuiller. Lorsque la peau est sèche, il doit aller la remplir d'une eau pure et se rendre à nouveau sur un marché se tenant le samedi, vêtu des habits qu'il s'est procurés et muni de ses ustensiles. Là, la première personne qui lui demande à boire doit devenir son instructeur ou le conduire à un maître. Si le demandeur est un homme d'âge, il le prie de l'enseigner; s'il est jeune, il lui demande de le mener chez un vieillard de sa famille qui devient son maître. À partir du moment où le postulant est agréé par son

maître, il devient son serviteur, et ceci jusqu'à la fin de l'initiation.¹³⁷

Avec l'âge, la pratique et en fonction de l'étendue de ses connaissances, l'initié pasteur [...] accède progressivement au titre de silatigi, terme [...] qui peut se commenter ainsi: «celui qui a la connaissance initiatique des choses pastorales et des mystères de la brousse».¹³⁸

Du «quémandeur» ou du «faucheur d'herbe» à l'état de «silatigi», la distance est considérable, car non seulement le silatigiesX prêtre de la communauté mais il est également le connaisseur par excellence de tout ce qui touche à la vie du troupeau. En outre, il est le «maître des plantes», dont il-connaît la classification et les vertus thérapeutiques, et il est devin, rompu à l'interprétation des «signes» dont est garni l'univers.

En fait, la connaissance relative à la structure du monde représente le but final de l'initiation du pasteur Peul, de même que, sur le plan personnel, la conquête de soi marque le terme de la lutte menée contre lui-même en vue de son perfectionnement spirituel. Ainsi, le passage à la connaissance se présente, chez les Foulbé,

comme un enseignement progressif de la structure des éléments de l'espace et du temps dont l'essence doit pénétrer le postulant: il [se] présente, en même temps, comme une succession d'épreuves, symboles de la lutte qu'il doit entreprendre sur lui-même avec l'aide de Dieu, pour progresser. Le postulant doit pénétrer successivement dans douze «clairières» qui symbolisent, sur un premier plan, l'année et ses douze mois, sur un autre plan son déplacement sur un terrain où il rencontre, en passant d'une clairière à l'autre, les personnalités mythiques qui doivent l'enseigner. De plus, il est mis en contact avec des animaux sauvages qui sont les symboles des forces avec ou contre lesquelles il doit lutter, ainsi qu'avec les principaux végétaux qui interviennent dans la vie pastorale. Franchir l'entrée

¹³⁷ A. Hampaté Bâ et G. Dieterlen, *Koumen*, Texte Initiatique des Pasteurs Peul, Cahiers de l'Homme, Nouvelle Série I, Paris, Mouton y Co., La Haye, 1961, pp. 20 et 21.

¹³⁸ *Id.*, p. 21.

de la première clairière consiste pour le postulant à passer du monde désordonné des hommes, de la «cité perturbée» (*ngenli d'ibuya*) qui est sa demeure, à la brousse, «cité de Dieu» (*ngendi geno*) et au monde organisé du pastorat [...].

Après la douzième clairière, l'initié reçoit de la femme de Koumen (personnifiant l'enseignement initiatique) une cordelette comportant vingt-huit nœuds. [Ceux-ci] correspondent aux jours des mois lunaires qu'il s'agit de «dénouer», c'est-à-dire dont il faut consciemment pénétrer la succession.¹³⁹

Ce moment marque le sommet de l'initiation Peul: la connaissance que seule la connaissance divine peut dépasser. De l'analyse succincte de ces quelques types de passage à la connaissance, il ressort que, considéré sous son aspect d'introduction de l'homme à ses propres mystères et à ceux de l'univers, le schéma initiatique se présente avec une similitude remarquable chez les populations les plus différentes, aussi bien chez celles du Sud de l'Afrique que chez les nomades lancés à travers les steppes et qui, en apparence, sont fort éloignés, culturellement parlant, des premières.

Ces exemples ne constituent nullement des cas isolés, séparés par l'immensité de l'Afrique Centrale et les territoires non moins vastes de l'Afrique de l'Est, il suffirait, pour s'en convaincre, d'étudier attentivement, entre autres, le dossier des cérémonies initiatrices de certaines populations gabonaises,¹⁴⁰ celui des peuples compris entre le Congo, son affluent, le Kwilu, et les frontières de l'Angola,¹⁴¹ de se pencher avec soin sur les rites d'admission au culte de Ryangombe-Kiranga, en vigueur chez les

¹³⁹ *Id.*, pp. 29 et 30.

¹⁴⁰ Cf. à ce sujet, André Raponda-Walker et Roger Sillans, *Rites et croyances des peuples du Gabon*, Présence Africaine, Paris, 1962.

¹⁴¹ Cf. à ce sujet, De Jonghe, *les sociétés secrètes au Bas-Congo*, Bruxelles, 1908; J. van Wing, S. J., *Etudes Bakongo. Sociologie, Religion et Magie*, Desclée de Brouwer, Bruxelles, 1938.

Banyarwanda et Barundi,¹⁴² d'analyser les cérémonies complexes des Chagga,¹⁴³

des Massaï et des Nandi.¹⁴⁴ Partout, au fur et à mesure que l'homme avance sur le chemin de la connaissance, la conquête de soi prend de plus en plus d'extension et la prise de possession de l'espace et du temps amène l'individu à s'épancher mystiquement dans son créateur. L'initié africain se révèle ainsi semblable à l'onde molle qui, du point d'impact entre la surface de l'eau et le corps qui la touche, s'étale en cercles de plus en plus vastes sur la nappe liquide pour aller mourir près des rivages.

Mais l'initiation africaine comporte un autre aspect, non moins prenant que celui que nous venons d'analyser. Elle se veut être une sorte de sacrement qui, après une mise à mort symbolique du novice, est susceptible de lui octroyer la résurrection et une nouvelle vie. Cet aspect du passage à la connaissance est de nature encore plus saillante que le premier, et s'affirme avec une évidence encore plus grande. C'est pourquoi il est aussi le plus facilement perceptible à travers les rites initiatiques. Il convient cependant de ne pas restreindre sa portée significative au sein de l'initiation.

On admet habituellement que la mort et la résurrection du néophyte correspondent à l'idée de renouvellement de l'être humain qui, grâce à ce traumatisme symbolique, dépouille le «vieux homme» qu'il était pour se muer en un «nouvel homme» correspondant à son état spirituel d'initié. Cela est exact si l'on regarde les rites initiatoires à travers un objectif fournissant des images en «gros plans». Dès qu'on prend un peu de recul vis-à-vis de ces cérémonies et que l'on en considère les détails les plus

¹⁴² Voir, entre autres: R. P. Arnoux, "Le culte de la société secrète des imandwa au Ruanda", *Anthropos*, 1912-1913; R. P. Zuure, *Croyances et pratiques religieuses des Barundi*, Bibliothèque Congo, no. 22, Bruxelles, 1929.

¹⁴³ Voir à ce sujet, B. Gutmann, *Die Stammeslehren der Drehagga*, voi. I, II, III, Munich, 1932-1938.

¹⁴⁴ Sur ces deux populations, cf. A. C. Hollis, *The Masai*, Oxford, 1905; *The Nandi*, Oxford, 1909.

infimes, on s'aperçoit qu'en réalité elles impliquent la notion de stade fœtale situé entre la «mort» et la «résurrection» du néophyte, celles-ci devenant respectivement, dès lors, «retour» dans le ventre «maternel» et renaissance. Le temps qui sépare les deux moments critiques de l'existence initiatique n'est pas un temps «mort», mais un temps «actif». Il peut être plus ou moins long, selon l'ampleur accordée aux rites par les différentes

ethnies. Parfois, il s'échelonne sur plusieurs années; d'autres fois, il est marqué par un rite passager de la valeur d'un court intervalle. En tout état de cause, la véritable formation du postulant s'opère durant son état de «fœtus», phase qui marque cet autre passage à la connaissance, caractérisée par la «passivité» du candidat, l'acceptation résignée des épreuves auxquelles il est soumis, sa profonde transformation spirituelle.

Dans les populations sénoufo, de l'Afrique de l'Ouest, l'initiation au poro se décompose, selon B. Holas et G. Bochet, en trois phases, s'étendant chacune sur sept ans.¹⁴⁵ La dernière de ces périodes, appelée *tyologo*, est celle de la maturité et de la plénitude des initiés; elle comprend les cérémonies majeures destinées aux adultes. C'est pendant son déroulement qu'ont lieu les rites et les épreuves du «retour» des postulants dans le ventre de la divinité, *Kaliéléo*, et leur renaissance. Chez les Diéli, dès le début de la phase initiatique, au moment où le néophyte s'apprête à entrer dans le bois sacré, on le confronte

à un dispositif composé de deux cordes verticales serrées l'une contre l'autre, fixées par le haut à une branche d'arbre et par le bas à un piquet. Le jeune homme hésite et, en général, contourne l'obstacle, ce qui est une erreur punissable d'amende ou de fustigation [...]. On montre ensuite aux jeunes gens la manière convenable de passer l'obstacle. Il faut se présenter de dos, la face tournée vers l'entrée du bois, écarter les deux cordes avec

¹⁴⁵ B. Holas, "Fondements spirituels de la vie sociale sénoufo", *Journal de la Société des Africanistes*, t. xxvi, fasc. I et II, Paris, 1956, pp. 9 à 32; Gilbert Bochet, "Le Poro des Diéli", *Bulletin de l'IFAN*, Dakar, t. xxi, série B, nos. 1-2, 1959, pp. 61 à 101.

les mains passées derrière le dos et s'introduire à reculons dans l'intervalle ainsi pratiqué. Il y a dans cette épreuve [explique G. Bochet] un aspect «devinette», qui est commun à beaucoup d'épreuves du poro, mais aussi un aspect symbolique. Il semble bien, en effet, que ce moment corresponde, en plus succinct, à celui de l'entrée dans le kâtioul chez les Tiembara. Le kâtioulesX une enceinte de rondins située à l'intérieur de l'espace sacré [du bois], dans laquelle pénètrent les néophytes par une sorte de

souterrain humide. Les Tiembara, dont le poro est très explicite, indiquent que les jeunes gens regagnent le ventre de Kâliéléo en passant par son vagin. Chez les Fodombélé, la phase tyologo s'ouvre par une cérémonie similaire: les jeunes gens rampent par une tranchée humide jusqu'au centre d'un petit bois sacré annexe qui joue le rôle de kâtioul. Bien qu'aucune explication claire ne soit fournie [chez les Diéli], il est très vraisemblable qu'il s'agit ici du même processus de retour.¹⁴⁶

Ce processus régressif marque, pour le postulant, le début d'une série d'«épreuves» dont la trame complexe n'a pu être qu'imparfaitement dégagée jusqu'à présent, faute de renseignements détaillés et faute, aussi, de recherches plus approfondies. B. Holas note toutefois à ce sujet et en prenant en considération l'institution globale du poro:

Le but final de cette instruction est de conduire l'homme de son étage primitif d'animalité à celui d'unité sociale parfaite, ou, en d'autres termes, créer, réaliser l'homme [...]. Nous assistons ici en fait à une métamorphose laborieuse et à longue échéance, ' avec au bout une sorte de divinisation du mortel qui parvient à une place centrale dans le système phénoménologique.¹⁴⁷

Prenons-en pour exemple l'épreuve dite «de l'anneau». Cette épreuve comprend trois moments: le néophyte doit d'abord libérer un anneau maintenu par un «nœud de vache» sur un cordonnet, sans détacher ce dernier des bâtonnets qui en retiennent les extrémités; puis une fois cet anneau libéré et caché dans un tas de poussière, il doit le rechercher avec le nez et le saisir avec les

¹⁴⁶ G. Bochet, op. cit., p. 72.

¹⁴⁷ B. Holas, op. cit., p. 25.

dents; et enfin, on jette le même anneau dans une jarre remplie d'eau pimentée, et le postulant doit l'attraper avec les dents. A ce propos, G. Bochet nous livre une remarque intéressante: «La première recherche de l'anneau évoque, disent les anciens, la «quête» pénible de Kâliéléo qui est le but de l'initiation».¹⁴⁸ En réalité, comme en témoigne l'institution similaire du Korè des

Bambara, population culturellement apparentée aux Sénoufo, la période «fœtale» traduit le souci de la communauté spirituelle d'assurer à l'initié une gestation divine en vue de sa naissance à la vie de Dieu. Les épreuves auxquelles il est soumis durant cette période sont destinées à faire de lui un être d'une «essence» particulière, supérieure au commun des mortels, autrement dit, un autre Dieu.

Au terme de la période fœtale a lieu la «renaissance» de l'initié. Cependant, ce dernier ne «naît» pas comme un être fragile. Devenu participant à la vie de Dieu, il en épouse la puissance et la majesté, nouvel état du néophyte qui, pour les Sénoufo, est symbolisé par le chat sauvage dont la démarche pleine d'agilité et de souplesse traduit bien, à n'en pas douter, l'aisance et le talent de l'homme devenu Dieu.

Les jeunes gens [dit Bochet à ce propos] sont enfin mis en présence d'un dispositif de deux arceaux de bois souple, de taille inégale, qu'ils doivent franchir un par un, en rampant. Cette opération se nomme Kâliéléo dwo, ce qui peut se traduire par le félin de Kâliéléo, car, disent les anciens, «le jeune homme qui rampe sous les arceaux a la démarche d'un chat, et son caractère, formé par les épreuves, est aussi souple que l'échiné de cet animal».

Comme c'est souvent le cas, l'appellation fait allusion à l'aspect matériel du comportement symbolique, aux correspondances qu'il évoque, puis à son aspect formateur dans le domaine des relations sociales, mais il laisse dans l'ombre sa signification ésotérique.

¹⁴⁸ G. Bochet, op. cit., p. 75.

Dans le cas particulier, par exemple, il est évident que le passage sous les arceaux, compte tenu de ce que dans tous les poro il existe à un moment ou à un autre une épreuve de reptation, est le pendant de l'épreuve des cordes verticales par laquelle s'ouvre le cycle. Les jeunes gens ont fait retour au sein de Kâliéléo où ils ont été transformés; ils sont maintenant réaccouchés, mais ils le sont avec une grande discrétion dans le symbole qui ne cherche pas le réalisme physiologique et tend plutôt à l'abstraction». ¹⁴⁹

Chez les Bambara de l'actuelle République du Mali, les rites relatifs à l'«anéantissement» du «vieil homme» et ceux marquant la réapparition du même être à l'état divinisé, sont encore plus éloquents. ¹⁵⁰ Le motif «en surimpression» de l'involution-mort et de la renaissance-résurrection se trouve ici affirmé avec une netteté remarquable.

Les candidats à la société secrète du Korè sont «tués», dès le premier jour de leur vie initiatique, au moyen d'un geste symbolique: on leur touche la gorge avec deux couteaux, l'un en fer et l'autre en bois. Mais auparavant, les néophytes ont été «introduits» dans la «matrice» de la divinité, c'est-à-dire recouverts d'une immense peau symbolisant le ciel. L'opération est destinée, sur le plan physiologique, à provoquer chez eux un engourdissement des facultés intellectuelles, afin de bien mettre en relief leur «retour» à la vie végétative, caractéristique de l'état foetal. Pour favoriser cet engourdissement, les anciens initiés ont pris soin de saupoudrer au préalable la «peau-ciel» de divers produits irritants dont les substances suffocantes saisissent les postulants à la gorge et les plongent dans un véritable état léthargique.

À partir de ce rituel et pendant une durée de quinze jours, les néophytes ne rentrent plus chez eux. Ils couchent dans le bois sacré, à même le sol, sur une litière de feuilles vertes. Personne, à l'exception des anciens initiés, n'a le droit de les voir pendant cette période. Des plats de nourriture leur sont apportés

¹⁴⁹ *Id.*, pp. 97 et 98.

¹⁵⁰ Cf. D. Zahan, *Sociétés d'initiation Bambara: le N'Domo*, le Korè.

régulièrement par leurs familles respectives, mais celles-ci les confient à des anciens qui servent d'intermédiaires. La réclusion symbolise la «vie» du cadavre dans la tombe et aussi l'attente du fœtus dans le sein maternel.

Cette vie est, cependant, une période de formation et de transformation pendant laquelle les postulants doivent acquérir le

goût de la connaissance et de la sagesse qui leur permettra de se détacher des choses terrestres et de s'orienter vers la vie de Dieu. Parmi les épreuves qu'ils subissent à ce stade de leur existence, certaines sont destinées à les purifier des souillures contractées durant la vie antérieure, terrestre; d'autres, à leur faire ressentir leur faiblesse et leur impuissance devant la science divine. Il y a même plus que cela, quelques-uns de ces «tests» figurent l'accomplissement définitif de l'homme qui se laisse façonner par les pratiques initiatoires et qui devient ainsi un aliment digne et savoureux pour la «bouche» de la divinité.

Celle-ci «consomme» les postulants à sa manière. À travers des rites appropriés, elle est censée triturer leur esprit en le dotant de qualités particulières, telles que réceptivité, vivacité, docilité et stabilité.

En somme, le temps de gestation spirituelle des néophytes et leur vie «tombale» correspondent à une mutation: ils s'éloignent de l'humanité en acquérant une sorte de nature divine. C'est pourvus d'un tel «capital» qu'ils renaissent ou «ressuscitent» au terme de leur réclusion spirituelle.

La cérémonie de «retour» est calquée sur celle qui a lieu lors d'une naissance ordinaire et dont les principaux moments sont les suivants: pose de l'enfant par terre, lavage à l'eau, dégustation de cette eau par le nouveau-né, insufflations, ablution à la bière de mil, mouvements imprimés aux membres, habillement. Dans la partie centrale du bosquet sacré, les postulants sont assis en rond par terre, jambes écartées. Le chef de la société du Korè s'emplit

la bouche d'une eau prise dans un des autels de la confrérie, et la projette en pluie sur les initiés. Il prend ensuite de la vase dans le même autel et, se plaçant entre les jambes de chaque néophyte, avec son index droit, il les marque tous de cette boue aux endroits suivants: entre les deux premiers orteils du pied droit, sur le plexus solaire, sur le front et entre la dernière vertèbre cervicale et la première vertèbre dorsale.

Après ce rituel, les néophytes sont lavés un à un par un ancien initié de la classe des Korè dugaw¹⁵¹ avec de l'eau puisée dans la mare sacrée du village. L'officiant leur souffle également dans les oreilles et sur le visage. Quand tous sont ainsi lavés et insufflés, le chef du Korè les asperge à nouveau comme il le fit précédemment. Cette nouvelle aspersion correspond, dans les rites de naissance, à l'ablution à la bière de mil. Puis le même officiant appelle auprès de lui les candidats deux par deux, et tandis que les anciens leur posent sur la tête un morceau de branche de sambe,¹⁵² deux autres postulants se placent derrière eux munis de fouets. D'un coup sec, les nouveaux arrivants frappent leurs camarades sur le buste. Les fustigeurs prennent alors la place des fustigés et sont également frappés par eux. Par couples, tous les candidats sont de la sorte appelés à subir le même traitement. Le rite évoque les mouvements imprimés aux membres des nouveauxnés et aux tapes que les matrones administrent à ceux-ci sur le dos.

Enfin, les néophytes se rendent tous au puits sacré du village où ils sont lavés; puis ils se dirigent vers le vestibule de l'habitation du chef du Korè où ils enlèvent leur ancien cache-sexe pour en revêtir un nouveau à franges. C'est ce qui correspond à l'«habillement» de l'enfant lors de sa venue au monde.

Comme on le voit, la renaissance-résurrection des initiés bambara fourmille d'allusions aux rites perpétrés lors des

¹⁵¹ Appelés «bouffons» du Korè.

¹⁵² *Grewia bicolor*.

naissances ordinaires. C'est que le passage à la connaissance spirituelle est, pour les Bambara, lié fondamentalement à la notion complexe d'acquisition de la personnalité. Cette ethnie accorde une très grande importance à l'individu de l'espèce humaine et à la conscience qu'a chaque homme de sa propre individualité sur le plan temporel.

Mais qu'il s'agisse de rites initiatiques sénoufo ou de rites initiatiques bambara, un élément identique caractérise toutes ces cérémonies: l'effort de l'homme vers un dépassement de soi-même qu'une certaine ascèse soit de rigueur dans ce mouvement de conquête spirituelle, cela n'étonne point. Par contre, ce qui peut frapper notre esprit occidental, habitué au monopole du savoir, c'est de constater que pour réaliser cette transcendance, l'homme emprunte la même voie en Afrique qu'ici. Car l'Africain est conscient, lui aussi, de ce que seule la connaissance libère l'être humain des étreintes de la matière et lui permet de se hisser au-dessus des conditions ordinaires de l'existence. Et ce qui est plus surprenant encore, c'est de découvrir à quel point ces idées sont répandues sur le continent Noir: pratiquement, le passage à la connaissance n'y admet pas d'exceptions, car il constitue le véritable titre de noblesse de l'Africain.

ETHIQUE ET VIE SPIRITUELLE

Dominique Zahan

*Toute chose donne naissance
à son enfant, la parole
met au monde sa mère
(i. e. le silence).*

*Le silence n'existe pas tant que tu
n'es pas maître de toi-même.*

*La maîtrise de soi-même est le
fruit de la connaissance de soi.*

Proverbes bambara

La morale et l'éthique africaines font partie d'un domaine que les chercheurs occidentaux ont fort peu exploré. Certes, on n'a pas manqué de noter à cet endroit les aspects variés de la conduite des Noirs sur le plan moral: la fidélité, la propension à l'hospitalité, le sens de la justice, l'amour et le respect de la parenté et des traditions, la pudeur qui enveloppe les relations entre les sexes, le désintéressement, le sacrifice de soi. Ces qualités de l'âme africaine ont aussi été observées dans le vaste champ de la littérature orale utilisée très souvent par les intéressés eux-mêmes pour l'éducation et la formation morale des jeunes.

Mais ces remarques ont été le plus souvent noyées, par les enquêteurs, dans la masse des faits conventionnels, ou bien elles ont été alignées dans la perspective de la culture occidentale, perdant ainsi leur spécificité africaine. C'est que l'on ne s'est jamais penché, à vrai dire, sur l'ultime ressort de l'éthique et de la morale des Noirs. Or, il eût été relativement facile de s'apercevoir que

l'Africain valorise par-dessus tout la maîtrise de soi, dont il fait, en réalité, le fondement de sa conduite. Cette «vertu» possède, cependant, un préalable essentiel qui est aussi le fondement de la pensée et de la philosophie africaines.

C'est grâce à la connaissance de soi que l'être humain parvient à la maîtrise de soi; la connaissance de soi est en quelque sorte le principe moteur de la maîtrise de soi, fondement de l'éthique. Pour les Bambara, aussi bien que pour d'autres populations de la vallée moyenne du Niger, se connaître soi-même signifie avoir conscience de son humanité, de la place de choix que, en tant qu'homme, on occupe dans l'univers. La connaissance de soi-même met en évidence le caractère éminent de l'être humain vis-à-vis du reste de la création.

Certes, cette perspective n'incite pas l'homme à avoir le sentiment de la petitesse de sa condition ou de son état, de la faiblesse de sa nature et de ses moyens. Bien au contraire, il en tire argument pour s'affirmer comme le maître incontestable de ce qui l'entoure. L'homme commande aux végétaux et aux animaux, il exerce son autorité sur la marche du temps, il oblige les nuages à laisser tomber la pluie, il somme la foudre de s'éloigner. Par la connaissance de soi, l'être humain devient thaumaturge, ou se croit tel car, en se connaissant, il connaît les autres, reliés à lui par des liens invisibles, et il peut apprécier la valeur de tout ce qui l'entoure. Centre d'un univers relationnel, l'homme en devient le souverain. Les récits des premiers explorateurs de l'Afrique abondent en détails relatifs à ce sentiment de puissance dont se prévalaient les chefs, les faiseurs de pluie, les médecins africains, ou simplement les gens du commun. «On ne saurait dire [relate l'Abbé Proyart au sujet des habitants du Loango] une plus grande injure à un homme que de l'appeler lâche; comme on ne saurait lui faire un compliment plus flatteur, que de lui dire qu'il a l'air intrépide et martial».¹⁵³

¹⁵³ Abbé Proyart, Histoire de Loango, Kakongo et autres Rouyames d'Afrique, C. P. Berton, 1776, p. 168.

Mais, braver les éléments pour les soumettre à son pouvoir, ou tenter la domination du monde serait sans intérêt si l'homme ne parvenait pas à une profonde emprise sur lui-même. En fait, pour l'éthique africaine, la connaissance de soi conduit inévitablement à la maîtrise de soi. L'estime que le Noir témoigne à quelqu'un est fonction de ses aptitudes à dominer ses passions, ses émotions, son comportement et son agissement.

L'apprentissage de cette conduite commence dès les premières années de la vie de l'enfant; il est centré d'emblée sur la domination de la souffrance, tant sur le plan physique que moral. L'enfant apprend constamment à contenir ses réactions vis-à-vis des situations pénibles qui lui sont imposées par le groupe lors de son introduction progressive au sein de la société. Ce serait un déshonneur humiliant, aussi bien pour le petit homme que pour sa famille, s'il n'arrivait pas à réprimer ses pleurs, et surtout ses cris, au moment des épreuves auxquelles il est soumis. Le mot «stoïcisme» revient naturellement à la mémoire de ceux qui depuis longtemps déjà furent témoins de cette qualité de l'âme africaine. Ainsi, dans un récit de voyage en Afrique Occidentale, A. Raffenel notait, il y a plus d'un siècle:

Les nègres méprisent profondément la douleur; ils mettent de l'orgueil à affecter de l'indifférence lorsqu'ils reçoivent de graves blessures ou qu'ils sont affligés de maladies douloureuses: pousser un seul cri serait un déshonneur. Les femmes pratiquent également avec succès le stoïcisme de leurs maris; dans les accouchements elles ne doivent pas paraître ressentir le moindre malaise. Aussitôt leur délivrance, elles nettoient et arrangent elles-mêmes leurs enfants; le jour ou le lendemain, elles vaquent aux soins ordinaires du ménage.¹⁵⁴

La véritable raison de cette attitude de la femme réside, comme a pu le noter le R. P. Trilles chez les Fang, dans l'incidence que pourrait, selon les intéressés, avoir la conduite de la mère sur

154

A. Raffenel, *Voyage dans l'Afrique Occidentale*, Arthus Bertrand, Paris, 1846, pp. 304-305.

celle de l'enfant: «Moins elle criera, plus l'enfant sera fort».¹⁵⁵ En réalité, si la mère africaine prend un si grand soin à ne pas manifester, par des plaintes et des gémissements excessifs, les souffrances de la parturition, c'est parce qu'en agissant autrement, elle risquerait de mettre au monde un enfant veule et sans caractère.

La circoncision et l'excision (là où elles se pratiquent), ainsi que l'initiation de l'enfant à la vie religieuse constituent autant d'étapes dans l'apprentissage de la souffrance. Chez les Dogon, les préposés à la circoncision et à l'excision exhortent les enfants au courage avant l'opération, toute démonstration de crainte ou de souffrance entraînant le mépris de leurs compagnons et des adultes. La lâcheté dans cette circonstance est même si infamante qu'elle doit être tenue secrète dans le village. Les petites filles doivent également accepter sans révolte ni plainte la pose des anneaux de nez, de lèvres et d'oreilles.¹⁵⁶

Des témoignages similaires pourraient être cités en grand nombre, tant les traditions africaines sont identiques à ce point de vue. D'autres jalons sur la route de la formation de l'individu par la souffrance apparaissent avec la formation initiatique, proprement dite. Dans toutes les sociétés initiatiques, la souffrance physique et sa domination sont, comme en le verra plus loin, l'apanage par excellence de la vie spirituelle. Partout et toujours une seule règle gouverne l'éducation de l'être humain: le support stoïque de la douleur, senti comme le meilleur entraînement à la maîtrise de soi. Celle-ci devient de la sorte un véritable facteur d'intégration sociale de l'individu qui n'est accepté par le groupe que dans la mesure où il acquiert un grand pouvoir d'inhibition des réflexes relatifs à la sensibilité affective. Ainsi, le véritable homo socialis est un être fermé; il ne s'extériorise pas. La «vertu» à laquelle il

¹⁵⁵ R. P. Trilles, *Les Pygmées de la Forêt Equatoriale*, Bloud & Gay, Paris, 1932, p. 371.

¹⁵⁶ G. Calame-Griaule, *Ethnologie et langage. La parole chez les Dogon*, Gallimard, Paris, 1965, p. 370.

aspire, et qu'il doit pratiquer par-dessus tout, fait de lui un être indifférent, ne trahissant aucune émotion, aucun sentiment, aucun trouble. On verra par la suite la façon dont cette attitude est valorisée sur le plan religieux. En effet, la distance entre la douleur contenue et son élévation au rang de bonheur et de joie n'est pas grande. La mystique africaine plonge ses racines dans les valeurs éthiques les plus éminentes.

Parmi tous les réflexes susceptibles d'aller à rencontre de la maîtrise de soi, il en est un vis-à-vis duquel l'Africain est particulièrement sensibilisé: la parole. L'homme qui parle trop, ou qui ne sait pas garder le secret est pour lui un être sans valeur. En fait, le Noir situe le véritable fondement de l'empire de l'être humain sur ses actes et sur sa conduite, dans le pouvoir et le contrôle exercés à rencontre de son verbe.

On mesure de la sorte toute l'importance accordée, sur le plan éthique, non seulement à la parole, mais aussi à son opposé, le silence. La parole participe, certes, à la vie et à l'exubérance de l'homme, elle est source de réalisations et de dépassements; cependant, elle porte en même ses propres limites. Elle ne saurait aller au-delà de certaines frontières tacitement reconnues par la société, sans exposer son auteur au sévère jugement d'autrui. Le bavard est sans doute le seul être humain vis-à-vis duquel l'Africain ne craint pas de s'attribuer le droit de nourrir des sentiments de haine. Le silence n'a rien de commun avec les autres valeurs morales si ce n'est qu'il en constitue à la fois le point de départ et l'aboutissement. Il est la vertu par excellence, il subsume l'intégrité, le courage, la force d'âme, la prudence, la modestie, la tempérance. Le silence définit l'homme de caractère, il est l'apanage du sage, il est une sagesse. Celui qui sait se taire possède la véritable bonheur, la paix intérieure, l'ataraxie.

Dans ces conditions, il n'est pas inutile, bien au contraire, de chercher à comprendre en détails la façon dont certaines populations africaines conçoivent le silence. Évidemment, cette analyse et les conclusions qui s'en dégagent ne sauraient intégralement

convenir à l'ensemble de l'Afrique; toutefois, il n'est pas exclu que des recherches approfondies dans ce domaine ne révèlent une similitude frappante entre la conception bambara ou dogon du silence, et celle des populations bantou du Sud-Est ou du Sud-Ouest africain.

Chez les Dogon, lorsqu'il ne découle pas de la timidité ou de la faiblesse de l'individu, le silence est hautement apprécié. Il est non seulement le contraire du bavardage inutile qui est défini comme «une parole sans chemin et sans graines», mais il constitue l'antidote des méfaits du verbe. Celui qui sait commander à sa langue évite les querelles et les malheurs et apparaît comme être social par excellence.

Il est patient [...], il sait retenir les paroles quand il le faut; il ne se met pas en colère et évite les disputes en ne répondant pas aux provocations. Cette qualité peu commune demande beaucoup de force de caractère; [...] l'homme patient est parfois triste et doit faire un effort pour oublier les «mauvaises paroles» auxquelles il n'a pas voulu répondre. Un tel homme est très apprécié dans le village; il rend les gens heureux autour de lui; «l'homme patient a la paix» dit-on proverbialement [...]. Il est «rafraîchissant» comme l'eau [. ..].¹⁵⁷

Comme bien d'autres populations africaines, les Dogon estiment que les femmes ne partagent pas cette qualité avec les hommes. Le bavardage est un défaut qui leur est attribué de droit, ce qui fait d'elles des êtres en rapport immédiat avec les maladies et les décès, car trop de paroles engendre le mal. Diverses pratiques rituelles, appliquées aux femmes, trouvent ainsi leurs motivations religieuses et sociales. L'imposition des anneaux d'oreille, de l'anneau de lèvre et de nez, le limage en pointe des incisives constituent pour la jeune fille tout autant «d'épreuves destinées à assurer le déroulement harmonieux de son apprentissage linguistique et à l'aider à se rendre maîtresse de sa parole».¹⁵⁸

¹⁵⁷ G. Calame-Griaule, *Ethnologie et langage*. La parole chez les Dogon, pp. 374-375.

¹⁵⁸ Ibid, p. 266

Les Bambara professent, sur le même sujet, des idées identiques. Le rôle du silence dans la vie morale est même plus profond chez eux que chez leurs voisins immédiats. En parlant de l'homme qui se met facilement en colère, ou de celui qui, dans ses paroles, se laisse emporter par la fougue de la passion, ces Soudanais disent: «il ne peut pas sur lui-même», c'est-à-dire: il ne sait pas se dominer. De même, celui qui, ignorant les combinaisons et les constructions ingénieuses du langage, exprime sa pensée d'une façon trop directe, ne mérite pas toute la considération de ses semblables, même si par ailleurs il fait preuve d'une très grande instruction. Un tel homme ne possède pas un réel empire sur son verbe, il ne le maîtrise pas, il ignore les véritables rouages de la communication qui veut que le message se découvre d'une manière indirecte à l'entendement de l'autre. Ici aussi, la femme se distingue de l'homme par sa façon de parler trop directe. Le détour et la sinuosité caractérisent bien son action mais non son parler. De plus, elle est bavarde; elle parle avec intempérance; elle ne sait pas imposer des limites à son verbe, et de ce fait elle est toute prête à divulguer ses secrets et ceux des autres. Ces considérations fournissent, indirectement, l'explication d'un des rites les plus étranges de la religion bambara et qui consiste dans la fustigation du cadavre d'une femme à qui, de son vivant, le mari n'a jamais fait subir de correction. La flagellation équivaut à affirmer la perfection de la morte. Cette dernière, veut-on dire par là, fut si accomplie dans la maîtrise de sa langue durant sa vie que son impassibilité n'avait d'égale que l'insensibilité du cadavre. Les Bambara s'efforcent également de remédier à ce qu'ils supposent être un défaut «congénital» de la femme, sa loquacité. Toute jeune fille subit à l'époque de sa nubilité le tatouage des gencives et de la lèvre inférieure qui perdent leur couleur rosé pour devenir violacées. Ainsi espère-t-on conférer un certain mystère au verbe des femmes: leurs paroles sortiront de l'organe locuteur sous les auspices de l'obscurité évoquée par la couleur indigo. «Le baume que l'on fait pénétrer dans les deux organes va leur conférer une discipline»,¹⁵⁹ qui, pense-t-on, sera susceptible de contenir et de dompter le verbe lui-même.

¹⁵⁹ D. Zahan, La dialectique du verbe chez les Bambara, p. 46.

Sur un plan plus général, hommes et femmes sont inconsciemment soumis à un apprentissage constant de la maîtrise de la parole. Comment en serait-il autrement dans une société où l'emploi du sous-entendu, de l'euphémisme, du symbole, de l'allégorie, de la réticence et du secret fait partie des techniques courantes de l'expression orale? Là, les notions qu'utilise la pensée ne sont jamais des entités parfaitement définies et claires; elles possèdent des contours flous et tantôt se restreignent pour marquer un amoindrissement de leur portée, tantôt s'amplifient afin d'étendre leur contenu jusqu'aux limites de l'insolite et de l'inattendu. Le verbe et le discours suivent ce même mouvement, de sorte que la parole devient plus riche de sens caché que d'expressivité apparente. «Une abondance d'acceptions sont ainsi susceptibles de convenir au même terme parce que tout autant de notions embouquent le même chenal».¹⁶⁰ Ainsi, la parole constitue une sorte de masque sonore derrière lequel se cache la pensée dont l'interlocuteur est invité à détecter le véritable visage.

Chez les tout jeunes enfants, ce sont d'abord les jeux et les langages secrets qui constituent les moyens pédagogiques par excellence pour l'apprentissage du mystère et du camouflage de la pensée. Certes, les jeux sont avant tout des activités récréatives. Cependant, il serait dérisoire de les réduire à cette seule fonction en Afrique. Fondamentalement, les jeux des petits Noirs sont des pièces de théâtre jouées par des acteurs inconscients de leur rôle et insensibles à la signification des thèmes qui y sont traités. À travers ces divertissements, les enfants sont plongés d'emblée dans un univers organisé dont leur pensée ne peut pas saisir l'essence. Le «livret», surtout, de ces constructions habiles leur échappe totalement. Inconsciemment, les enfants coulent leur psychisme dans le moule du jeu et, en s'identifiant à leur propre activité, en épousent progressivement le caractère hermétique et obscur. Ils deviennent eux-mêmes cachés, dissimulés, intérieurs. Comme les jeux, ils ne se livrent pas. Les langages secrets que les enfants utilisent volontiers

¹⁶⁰ Ibid, p. 63.

concourent au même but. Le «javanais», tout en permettant la communication, dérobe le sens du message à ceux qui n'en possèdent pas le code. Dans la technique du secret, il se présente comme un instrument objectif dont la manipulation entraîne un double effet. D'une part, sur le plan social, les utilisateurs du «javanais» se familiarisent consciemment avec le maniement de la connaissance «réservée» qui, sous une autre forme, sera, à partir des initiations, la seule connaissance susceptible de les concerner. D'autre part, sur le plan individuel, le «javanais» contribue à modeler l'esprit et l'intelligence de ceux qui le pratiquent et leur permet d'acquérir une plus grande mobilité dans la saisie des rapports entre les choses. La «gymnastique» orale est, pour les enfants, la meilleure introduction à la gymnastique de la pensée.

C'est donc dans une atmosphère favorable aux confidences, à la complicité et aux allusions mystérieuses que commence et se déroule la première enfance d'un Bambara. En fait, on se trouve là en présence d'un «climat» de silence. La confiance n'est-elle pas l'ennemie de la divulgation?

Ainsi préparés, les petits hommes abordent l'étape fondamentale de leur enfance, leur première initiation, celle qui les introduit dans l'engrenage complexe des révélations successives où le secret ne peut être dévoilé qu'au prix de la vie du parjure.

L'initiation au n'domo pourrait être considérée comme une forme mineure d'introduction aux mystères. Les personnages qui prennent part aux épiphanies de cette société initiatique sont tous des enfants non-circoncis. Officiants et impétrants se situent franchement dans un état d'instance et les adultes évitent avec soin de s'ingérer dans les affaires du n'domo. Mais le but de la société est grandiose, car il s'agit pour les enfants de «jouer» la découverte de l'homme. En effet, le personnage central de cette pièce de théâtre sacré est un enfant masqué au visage dissimulé derrière un bois évidé figuratif d'un faciès humain. Durant ses évolutions chorégraphiques, l'acteur est astreint au mutisme le plus absolu. Son attitude est significative: l'absence de paroles est corrélative de vie intérieure, de soliloque et de méditation; elle

constitue aussi un appel destiné à lancer les petits sociétaires à la poursuite de l'homme tel qu'il est sorti des mains du créateur, de l'homme qu'il convient de découvrir derrière tout visage humain. L'essentiel de la leçon proposée par le «drame» voudrait dire: «l'homme ne se dévoile que dans l'isolement et le silence de l'âme».

Parallèlement à cet aspect extérieur de la pratique du silence, le n'domo se propose d'agir sur le caractère profond des enfants. Comme on pouvait s'y attendre, cette action utilise le thème de la douleur physique, provoquée rituellement, douleur qui n'est pas envisagée en elle-même, mais seulement en tant que signifiant. Elle y intervient comme symbole du mal que peut dans certaines conditions occasionner la parole. Dans ce complexe significatif, l'attitude de l'enfant à rencontre du signifiant acquiert une valeur de test relatif au signifié. Dans un cas comme dans l'autre, il s'agit d'endurer avec impassibilité la souffrance, de se montrer maître de soi. L'analyse serrée des divers éléments figurant dans cet ensemble symbolique montre, comme on va le voir, qu'en réalité c'est encore de silence qu'il s'agit également ici, car le but visé par le n'domo est d'asseoir la force de caractère de l'être humain sur la maîtrise de sa langue.

Le rite qui concrétise ces propos théoriques est très simple. Il se réduit à des fustigations que les sociétaires du n'domo s'infligent mutuellement durant la fête annuelle de la confrérie, chacun s'efforçant d'atteindre, de préférence les pieds et les jambes de son adversaire. Les instruments servant à ces violences sont des verges taillées nécessairement en branches de *grewia (villosa et bicolor)*, à cause du symbolisme particulier de ce végétal. Le *grewia* est mis en rapport avec la notion de communication. En effet celui qui désire vendre facilement un objet, l'exposera au préalable à la fumée obtenue en faisant brûler le bois de cet arbuste; de même, les bâtons de marche des vieillards sont fait en *grewia*. C'est à travers ce contenu sémantique que le végétal est mis en rapport avec la langue. La fonction fondamentale de cet organe n'est-elle pas de permettre et de favoriser la communication entre les humains? Se fouetter,

donc, avec des houssines de grewia équivaut, sur le plan symbolique, à s'infliger des sévices oraux. Aussi, le support stoïque de la douleur devient-il le meilleur test de l'empire sur soi-même et sur son verbe.

On pourrait peut-être penser qu'à part ce réseau compliqué d'attitudes et de comportements de l'être humain à travers lequel on découvre le silence avec une certaine difficulté, la culture bambara ne possède pas de données plus directes concernant l'élément fondamental de la vie morale. Or, il n'en est rien. La littérature orale de ces Soudanais fourmille de dictons et de maximes ayant trait à la valeur éminente de la sobriété verbale. Combien de pratiques aussi dont l'efficacité est fonction du silence? Dans ces deux domaines, surtout, on pourrait facilement constater la même richesse, la même estime de «la pause» à travers tout le continent africain que chez les Bambara.

Mais la population qui retient notre attention possède sans doute une façon originale d'appréhender le silence: le silence n'est pas une absence, encore moins un manque, mais une réalité présente, et cette constatation est fondamentale. On dit de lui qu'il se place avant et après le verbe. Il engendre ce dernier qui, pourtant, est sa «mère» :

normalement, dit-on, c'est la mère qui met au monde l'enfant; dans le cas de la parole et du silence c'est, par contre, l'enfant (c'est-à-dire la parole) qui donne naissance à sa mère (c'est-à-dire au silence). L'inversion de filiation, qui constitue toute la puissance de l'image, témoigne en fait de la profonde valorisation du silence.

Celui-ci est l'ultime réalité, il est la puissance capable de s'engendrer elle-même en faisant surgir dans l'acte de sa génération l'autre réalité, la parole. C'est pourquoi, affirment les Bambara, le verbe et le discours, la langue, n'acquièrent toute leur valeur que par rapport au silence qui les sous-tend.

On comprend dès lors toute cette apologie du silence que l'on rencontre dans les dictons concernant le monde, le village, la création, la cohésion entre les humains, l'individu:

«Si la parole construit le village, le silence bâtit le monde».
«Le silence a orné le monde, la parole l'a fait bruire».
«La parole a éparpillé le monde, le silence le rassemble».
«La parole détruit le village, le silence en rend l'assise bonne».
«Le silence cache la manière d'être de l'homme, la parole la dévoile».
«On ne sait pas ce que pense le silencieux, mais on connaît la pensée du bavard».
«Le secret appartient à celui qui se tait».
«Le silence a délimité les chemins, la parole les a brouillés».

Le silence est aussi une des conditions, sinon la seule, de la vie intérieure:

«Le silence a réfléchi, la parole n'a pas voulu penser».
«Le silence tranquillise le *dya*, la parole lui fait peur»¹⁶¹

C'est sur un ensemble de considérations de cette nature, fruit, peut-être, d'une longue observation des hommes et des choses, qu'on asseoit l'expérience du silence face à son opposé, le verbe. Le premier fait partie de la catégorie du vrai et du sérieux, le second relève de la légèreté, du divertissement et de la confusion; le premier est aussi un médicament susceptible de guérir tous les maux, le second ouvre les portes au mal:

«Le silence a donné naissance au sérieux, la parole au divertissement».
«Toute chose sérieuse se fait en silence, mais toute chose futile dans le tumulte».
«Le mariage [par exemple] se fait dans le silence, l'amour libre dans l'amusement et le bruit».
«Si la parole t'a brûlé la bouche, le silence te guérira».

¹⁶¹ Afin de comprendre la portée de ce dire, il convient de se rappeler que le *dya* est un des principes spirituels de la personne, son double, qui consiste dans l'ensemble des facultés conscientes de l'être humain. Le *dya* jouit d'une grande mobilité, est sensible à toute action brusque s'exerçant sur l'homme et peut quitter sans préjudice son propriétaire, cf. supra, p. 19.

«Le silence est le contrepoison de tout, la parole ouvre la porte à tout [mal]».

«Ce que le silence n'a pas pu améliorer, la parole ne l'améliorera pas non plus».

Si l'on compare toutes ces maximes les unes aux autres, une constatation semble se dégager qui révèle les idées sous-jacentes aux différentes situations déterminant les oppositions opérées par la pensée entre silence et parole. Le silence évoque le resserrement, l'intimité, le concentré, l'espace fermé, le dedans; la parole, l'élargissement, l'impersonnel, le dilué, l'espace ouvert, le dehors. Le silence ramène l'homme vers soi-même à l'instar d'une force centripète; la parole l'aliène, en agissant comme une force centrifuge. Cette constatation permet d'apprécier à leur juste valeur nombre d'interdits amenant la pause du verbe, sentis par les intéressés comme étant directement en rapport avec la vie normale. Car toutes ces «défenses» exposeraient le transgresseur à la plus lourde de conséquences, la dispersion. On comprend dès lors que ces «défenses» soient considérées comme moyens de protection et non comme de simples prescriptions insolites.

La satisfaction de certains besoins biologiques met naturellement l'homme en communication avec l'extérieur. Or, la règle veut qu'en ces occasions, on s'abstienne de parler; sinon, on risquerait d'accroître sa propre fragilité déjà entamée par l'ouverture des orifices corporels. Le même interdit est de règle lorsqu'on se baigne car la nudité est, elle aussi, un commerce avec l'extérieur.¹⁶²

Le silence auquel sont tenus celui qui transporte les semences au champ et celui qui sème le fonio¹⁶³ semble plus difficile à situer dans le schéma qu'on vient de proposer. Et pourtant, ici également, l'homme manifeste son intention d'éviter la dispersion et l'éparpillement de ce qui, par nécessité ou par nature, se trouve déjà engagé dans l'expansion et la diffusion. Les

¹⁶² La nudité, pour les Bambara, consiste essentiellement dans l'exposition des parties génitales.

¹⁶³ Ce genre de graminacées est le *digitaria exilis*.

semences ne promettent une bonne récolte qu'à condition d'être, au préalable, répandues dans le champ. Mais si la répartition grain par grain dans la glèbe leur est nécessaire, une trop grande dissémination leur est nuisible. Le fonio, avec sa minuscule graine ronde, possède naturellement un grand pouvoir de dispersion. Qu'advien-drait-il de lui si le semeur «amplifiait» cette propriété? Mieux vaut, assurément, dans l'un et l'autre cas, essayer d'établir une conjonction féconde entre les dispositions qui conviennent à la vie morale de l'être humain et celles qui sont en conformité avec la vie de la graine.

Il est aussi de règle, pour les fiancés bambara, d'observer entre eux un silence total durant toute la période pré-nuptiale. On explique communément la raison de l'interdit par le symbolisme des partenaires au mariage. Ceux-ci sont assimilés au soleil (l'homme) et à la terre (la femme). Dès lors qu'ils sont voués l'un à l'autre, se rencontrer et se parler équivaldrait à admettre que l'astre du jour peut atteindre la glèbe dans un autre but que la fécondation. À un certain niveau, l'explication est sans doute valable. Toutefois, si l'on place l'interdit sur le terrain moral, dans l'éthique du mariage, un sens complémentaire, plus profond, apparaît immédiatement. Pour les Bambara, le mariage évoque les notions d'unité et de cohésion. L'homme et la femme concourent, au sein du mariage, à former un tout harmonieux basé essentiellement sur l'intimité et l'intérieur. C'est pourquoi la coquetterie est, pensent-ils, le pire ennemi de la vie familiale car elle oriente l'être humain vers le dehors.¹⁶⁴ On comprend ainsi l'interdit qui prescrit aux fiancés de ne pas s'adresser la parole préalablement à leur union.¹⁶⁵ Les futurs conjoints se trouvent, avant le mariage, sur le chemin de la réalisation de l'unité; ils sont donc plus exposés à la dissipation que de véritables époux.

¹⁶⁴ C'est pour cette raison que le meilleur souriait que l'on puisse faire à l'occasion d'un mariage consiste à dire: "Que ce soit un mariage sale", c'est-à-dire un mariage où il n'entre pas d'apprêts de coquetterie.

¹⁶⁵ Interdit qui est levé par un sacrifice de poulet, accompli le jour suivant la défloration de la femme.

Dans cet état, la parole ne ferait que renchérir sur la fragilité de leur situation.¹⁶⁶

La mort et les pratiques qui l'accompagnent sont également marquées, de la part des vivants, par des silences. Ainsi, par exemple, on ne doit pas parler en présence d'un défunt tant qu'il n'a pas été lavé. Pendant l'enterrement, les porteurs du cadavre doivent observer le silence; un veuf ne parle pas durant les trois premiers jours de son veuvage; une veuve, pendant qu'on lui lave la tête avant la mise au tombeau de son mari. Quiconque traverse un cimetière doit s'abstenir de parler. Ces conduites s'intègrent, elles aussi, dans la conception du silence telle qu'elle vient d'être définie. Plus que toute autre chose, la mort marque la séparation, l'éloignement et la dispersion; elle blesse l'unité de l'être humain dont les parties constitutives se trouvent, avec l'arrêt de la vie, dans la désagrégation et la confusion. La morte offre à l'homme l'expérience de la dissolution. Mais comme elle revêt un caractère de nécessité¹⁶⁷ sans détruire l'espérance de vivre, elle oblige tout mortel à un constant et inconscient effort de concentration de son être sur lui-même, comme si la vie était confusément sentie dans le rassemblement et la convergence. «Rapprochez-vous, rapprochez-vous [chante-t-on dans une lamentation]; serrez-vous, afin que l'hyène [la mort] ne nous mange pas; serrez-vous, afin que le lion [la mort] ne nous mange pas. Serrez-vous».

Ainsi se dégage, selon la pensée bambara, la véritable nature du silence. Il est lié à la vie; il est source de vie puisqu'il tend à la conservation de l'existence que par ailleurs il garantit. Son adoption comme vertu morale fondamentale laisse deviner les traits spécifiques de l'éthique bambara.

¹⁶⁶ Il convient par ailleurs de noter que rien n'entame la solidité du mariage bambara autant que les discussions de ménage.

¹⁶⁷ Les Bambara expriment souvent ce caractère de la mort par la notion de contagion.

La conduite humaine est, selon celle-ci, directement orientée dans le sens de la vie, c'est-à-dire qu'elle en épouse la plénitude et les bourgeonnements, l'avance et le recul. Tout comme la vie qui est avant tout adaptation dans la durée, le comportement de l'homme sur le plan moral est marqué, lui aussi, par l'ajustement et l'adaptation. Point d'invariabilité dans ce domaine, mais, par contre, une très grande plasticité de l'homme.

La valeur de l'action humaine est jaugée en fonction de sa charge positive ou négative eu égard à la vie. Ne sont bonnes et dignes d'intérêt que les démarches tendant à affirmer l'individu, celles qui ramènent l'être vers lui-même comme pour lui permettre d'affirmer sa pérennité. Le fond de l'âme bambara est, de la sorte, fait de contention et de méditation, et rien n'est plus méprisé dans cette population soudanaise que l'individu qui ne sait pas, ou ne peut pas, s'intérioriser.

L'homme modèle, le héros, occupe une place importante dans la culture de ce peuple, justement parce que l'éthique valorise par-dessus tout les notions d'assujettissement et de domination. À ce titre, l'éthique est créatrice de héros; plus encore, tout homme qui se conforme à cette éthique est un héros. Peut-on parler de courage et d'intrépidité plus grands que ceux qu'on doit avoir pour se conquérir soi-même, pour se rendre maître de soi? Les Bambara ne le pensent pas.

Mais, pour eux, l'éthique dépasse les cadres de la conduite humaine. Elle est une sagesse; elle rapproche l'homme de la divinité car celui qui arrive à s'assurer l'empire sur soi-même, possède la paix et l'équilibre intérieurs, la véritable ataraxie. Inébranlable devant la mort même, un tel homme n'a rien à envier à Dieu. La société du korè est justement destinée à convier l'homme à cette dernière étape de sa vie morale, moyennant une mort et une résurrection symboliques. Celles-ci ne sont, cependant, pas de vains mots, car l'inhibition de la peur devant la mort s'acquiert, durant l'initiation au korè, par la pratique la plus réaliste de la souffrance et de l'ascèse du corps. Les néophytes y subissent les vexations les plus pénibles, fustigations, brûlures,

piqûres, étouffements, qu'ils doivent endurer avec allégresse et dans l'impassibilité la plus parfaite. La «mort» des sens devient ainsi le préalable indispensable de la mort symbolique et on peut tout naturellement se demander, dans ces conditions, si cette dernière n'est pas quelque chose de plus qu'un signifiant pur et simple? En effet, entre elle et la mort réelle, la distance est réduite au minimum par ce commencement d'anéantissement du corps qu'implique la douleur. Sur le plan social, l'entrée des hommes dans le Korè est d'ailleurs sentie comme une mort et une résurrection réelles. Et, quand certains néophytes succombent effectivement au traitement qui leur est infligé, leur disparition est imputée simplement à l'insuccès des officiants face à la «technique» de résurrection. D'ailleurs, ces «cas» ne sont même pas commentés dans la société villageoise; le silence se confond ici avec la mort elle-même et tous deux donnent à la vie éthique ses véritables dimensions, celles qui élèvent l'homme au-dessus de son humanité.

Il convient toutefois de noter que la doctrine du korè n'admet pas pour tous les êtres humains des droits égaux à l'ennoblissement qu'il préconise. D'une part, les femmes en sont exclues à cause de la nature particulière de leur être; elles réalisent en quelque sorte le but que se propose le Korè à l'égard des hommes: l'octroi de la «vie». Ainsi, génératrices et supports de l'humanité, elles portent en elles leurs propres «lettres de noblesse»; il serait donc superflu et inutile pour elles de se soumettre aux rites du Korè. D'autre part, les hommes eux-mêmes se départagent entre «seigneurs» et «esclaves», et les premiers seuls sont admis à l'initiation au korè, comme si la morale bambara distinguait, en définitive, deux règles de conduite, l'une réservée aux nobles et l'autre aux «captifs». En réalité, les principes éthiques esquissés plus haut sont valables uniquement pour les «nobles», car eux seuls sont considérés comme étant des Bambara. On est ainsi amené à étudier de plus près les représentations afférentes aux «nobles» et aux «esclaves».

L'homme, chez les Bambara, reçoit sa «définition» sociale et éthique par rapport au métier qu'il exerce, ou aux matières qu'il

manipule. Ainsi, dans cette population soudanaise, il existe des systèmes de représentations attachés à l'agriculture, à la forge, au travail du bois et du cuir, à l'art de la parole. L'homme qui se consacre au travail de la terre est «noble», il constitue la horoya, c'est-à-dire l'«aristocratie», car cette occupation permet à l'être humain d'être son propre maître. L'agriculteur subvient seul à ses besoins alimentaires; son «sort» se joue, pour ainsi dire, entre son application au travail et la glèbe; ici, point d'intermédiaire entre lui et la terre dont il tire sa subsistance. La noblesse, selon les Bambara, se caractérise fondamentalement par l'indépendance vis-à-vis des autres.

Tout autrement se présentent les détenteurs des autres techniques; leur activité essentielle consiste à assurer à l'agriculture ce dont il a besoin pour accomplir pleinement sa tâche. Le forgeron extrait le fer et fabrique les outils indispensables au travail de la terre. Les artisans du bois et du cuir fournissent respectivement les ustensiles nécessaires à la préparation de la nourriture et à sa consommation, ainsi que les objets destinés à protéger du contact avec le sol (sandales), ou à permettre le transport de l'eau à boire (outres). Enfin, le «maître» de la parole, le griot, rehausse l'éclat de l'agriculteur par des compliments et des louanges qu'il lui adresse dans les circonstances les plus variées.

L'art de ces quatre «techniciens» ne procure pas directement à ses détenteurs les moyens de subsistance. Le forgeron, le «charpentier», le sellier et le griot dépendent, pour vivre, de ce que leur donne l'agriculteur en échange de leurs services; ils vivent sous sa dépendance; ils sont pratiquement ses «esclaves». En tant que subordonnés, ils sont méprisés par l'agriculteur qui ne consent même pas à se les associer par le mariage. Les «esclaves» vivent castes, et si le «maître» les craint, à cause de la puissance que leur confère leur art, ils ne rencontrent, le plus souvent, que du mépris de la part des hommes «libres».

Telles sont les idées et les attitudes concernant ces deux catégories sociales qui dans la vie quotidienne s'opposent et se

complètent à la fois. Il convient de dire que sur le plan éthique, chacune d'elles laisse apparaître un type d'homme particulier.

L'agriculteur, personnage libre et indépendant socialement, est en quelque sorte conscient de sa dignité. Il est réservé et sobre dans ses paroles et ses actions; il est fier et pudique; il sait faire taire ses sentiments; il est préoccupé par son «salut» qu'il poursuit méthodiquement et avec acharnement. En sa qualité de «maître» il est souvent dédaigneux des autres et s'entoure d'un nombre considérable de secrets et d'interdits qui tissent autour de lui, à l'instar d'une toile d'araignée, un réseau complexe de prescriptions et de règles. L'agriculteur se veut exclusif, et la terre seule est digne de sa compagnie; sa morale est sobre et sévère puisqu'en fin de compte elle le rive dans la solitude et l'isolement de la «loi».

L'homme de caste représente, par contre, la liberté de comportement et la détente. Il ne vit pas d'inhibitions et n'a aucune retenue dans ses gestes et dans ses paroles. Sa force réside même dans la puissance de son verbe qu'il manipule avec élégance et adresse. Le griot, en particulier, est l'artisan consommé de la parole. Son activité adonné naissance à un «genre» littéraire connu sous le nom de *pasa* qui englobe tous les productions «littéraires» destinées à stimuler la personne, à provoquer l'éveil de sa vigueur physique et morale, à entretenir sa «tonicité». Cette notion laisse entendre que l'action du griot suppose la réalité d'une force latente qui gît dans tout élément vivant de l'univers, et que certaines paroles ou certaines actions ont la propriété de tirer du sommeil et d'exalter. «Cette force est le nyama, probablement comparable à un mouvement vibratoire, principe commun à tous les êtres, identique, non sans quelques différences de degré, dans la matière inorganique et dans les êtres vivants».¹⁶⁸

En fait, tous les hommes de caste sont des manipulateurs de nyama, d'où le nom commun de nyamakalaw, c'est-à-dire «manches du nyama», qui leur est donné. Ceci permet de mieux

¹⁶⁸ D. Zahan, La dialectique du verbe chez les Bambara, p. 133.

comprendre la situation morale de cette catégorie d'êtres humains qui pratiquement se trouvent au-dessus de la morale afférente à la masse sociale représentée par les agriculteurs. La force et la liberté morale des castes résident dans l'aisance avec laquelle ils traitent le nyama, cette puissance obscure qui, libérée de son support, est susceptible de se déchaîner et de provoquer la mort de celui qui l'affronte.

L'éthique des hommes de caste trouve ainsi son fondement dans un élément indépendant de l'être humain (on pourrait dire: dans un élément de la nature), alors que celle des nobles plonge ses racines dans l'âme même de ceux qui la pratiquent. La première définit l'homme en fonction de son pouvoir d'intervention. Elle accuse le caractère d'ingérence et d'intrusion de l'être humain à l'intérieur des forces de la nature; elle révèle aussi le rôle médiateur de ceux qui la reçoivent en partage. La seconde détermine l'homme par rapport à lui-même; elle laisse apparaître un acteur aux prises avec son propre problème. L'éthique des hommes de caste débouche sur l'action et sur le monde; à travers elle, l'être humain agit sur l'autre. L'éthique des nobles ouvre sur soi; par son intermédiaire l'homme agit sur même.

Ces caractéristiques de la morale des hommes de caste ne doivent pas être considérées comme des abstractions; elles s'insèrent, au contraire, profondément dans les traditions culturelles concernant cette catégorie d'humains. Chez les Bambara, comme chez d'autres populations de l'Ouest africain, les nyamakalaw jouent le rôle de médiateurs entre deux individus, ou entre deux groupements humains se trouvant en situation conflictuelle. S'ils sont susceptibles de remplir cette fonction, c'est justement parce que le schéma éthique qui leur convient fait d'eux des intermédiaires, c'est-à-dire des êtres capables d'effectuer des associations ou des dissociations. Tourné vers l'extérieur, le nyamakala est l'homme des éléments que tantôt il dispose en constructions ingénieuses, tantôt il dissémine et répartit de divers côtés. Mais la distance n'est pas grande entre médiateur et guerrier. Tous deux sont des combattants, tous deux se proposent de maîtriser et de discipliner des situations discordantes et

antagonistes. Voilà pourquoi l'homme de caste n'est pas uniquement conciliateur et arbitre, mais aussi guerrier intimement associé à la mêlée des champs de bataille. Chez les Bambara, et dans tout l'Ouest africain, le griot se trouvait toujours aux premiers rangs des combattants; il était le premier, dit-on, à recevoir l'«onde» de choc de la guerre.

Tout ceci fait mieux comprendre la connexion qui existe entre les *nyamakalaw* et le sang, au niveau des mythes et des légendes relatifs à l'origine des castes. Chez les Bambara, l'ancêtre des griots, *Sourakata*, fut créé du sang du sacrifice de Faro (génie de l'eau); le forgeron du sang de l'éviration de la même victime.¹⁶⁹ Chez les Dogon, les ancêtres des hommes de caste sont également considérés comme issus du Nommo (homologue de Faro) sacrifié par Dieu au ciel. Le griot naquit du sang de la gorge, le forgeron du sang du cordon ombilical et du sexe du supplicié.¹⁷⁰ Une enquête récente, portant sur la légende des griots malinké, laisse apparaître des rapports similaires entre les griots et le sang. Le griot des origines se trouve intimement mêlé à des scènes de violence sinon de guerre.¹⁷¹ Ainsi, les mythes et les légendes recourent les faits sociaux et ensemble trouvent leur fondement dans une conception éthique de l'être humain, partagée entre le pouvoir sur soi et le pouvoir sur l'autre.

À cause de la supériorité numérique des hommes noncastés et en raison, surtout, de l'autonomie que confère à l'être humain le travail de la terre, les tenants de l'éthique du pouvoir sur soi s'estiment supérieurs aux défenseurs de l'éthique du pouvoir sur l'autre. La différenciation entre les deux groupements humains va même si loin qu'une sorte de dichotomie sociale est perceptible au niveau des clans et des lignages: nobles et esclaves sont exclusifs les uns par rapport aux autres, sans que pour autant les

¹⁶⁹ G. Dieterlen, "Mythe et organisation sociale au Soudan français", *Journal de la Société des Africanistes*, t. xxv, fasc. I et II, pp. 45 et 46.

¹⁷⁰ M. Griaule et G. Dieterlen, *Le renard pâle*, Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie LXXII, Institut d'Ethnologie, Paris, 1965, pp. 375 à 379

¹⁷¹ Hugo Zemp, "La légende des Griots malinké", *Cahiers d'Etudes Africaines*, no. 24, vol. vi, 4a. cahier, Mouton et Co, Paris, 1966, pp. 611 à 642.

castes soient exclusives entre elles (les castes se marient entre eux). Ce sentiment de supériorité des «nobles» face à leurs antagonistes, les «esclaves», ne traduit, toutefois, pas la réalité véritable. Il procède davantage d'un besoin d'affirmation de soi (propre à celui qui se mesure avec lui-même) que de la conscience de sa suprématie morale.

En fait, «nobles» et «esclaves» se trouvent en position de complémentarité, caractérisée par le jeu des dons réciproques. Mais celui-ci est restrictif et n'aboutit jamais aux structures des alliances matrimoniales. À première vue, cela pourrait paraître incompréhensible, étant donné que l'échange des femmes traduit, sans aucun doute, la forme la plus profonde et la plus parfaite du don. Cependant, si on y regarde de près, on s'aperçoit qu'il y a une incompatibilité foncière entre cette forme d'échange et la nature des partenaires, de sorte que la prohibition du mariage entre castes et nobles, au lieu d'être une norme aberrante, devient une règle de la logique même du système régulateur des rapports entre les deux groupements humains. En effet, l'échange des femmes aboutit à une association qui garantit à chaque instant le pouvoir des donneurs de femmes sur ceux qui en sont preneurs, et inversement, le pouvoir des preneurs de femmes sur ceux qui les leur donnent. Le neveu utérin est justement la pièce maîtresse de cette interférence de puissance entre les deux groupes. Or, dans le cas d'une alliance entre nobles et castes, ces derniers seraient nettement avantagés car, de par leur «nature», ils «peuvent» sur les autres, alors que les nobles ne «peuvent» que sur eux-mêmes. Une telle alliance se présenterait davantage comme une rupture des forces en présence, comme un déséquilibre au profit des castes, plutôt que comme un accord empreint de symétrie.

À l'appui de ces considérations, il convient de noter qu'en général, ce sont toujours les nobles qui se défendent de s'allier aux castes, comme si le sentiment de répugnance à l'égard de cette sorte d'associés manifestait inconsciemment l'aveu de leur infériorité dans le rapport des forces.

On assiste ainsi aux prolongements les plus inattendus des conceptions morales du Noir. À travers la maîtrise de soi et la maîtrise de l'autre, l'homme de l'Ouest africain refuse, en réalité, sa propre aliénation. Les deux attitudes morales ici esquissées, conduisent l'être humain à se vouloir lui-même, à se rechercher dans son propre sang, à rejeter l'étranger. Sur le plan du comportement social apparent, cela conduit aux analyses longues et minutieuses de la «situation» du conjoint avant le mariage; cela conduit aussi à survaloriser l'autonomie et l'indépendance de son propre lignage, de son propre clan, de son propre pays. Il n'est pas exclu, enfin, que l'isolement de l'Afrique à travers les siècles soit dû, en grande partie, aux conceptions éthiques que les Bambara, les Dogon et quelques autres populations de l'Ouest africain nous proposeraient seulement à titre d'échantillon.

ÁFRICA NEGRA EN SU(S)RELIGIÓN(ES)

Fabien Adonon Djogbénou

En la perspectiva reduccionista, la filosofía es asunto de la inteligencia (no de la vida en su plenitud y totalidad); y la inteligencia es asunto del concepto y su manejo lógico.

Reducir la realidad al concepto como si éste pudiera contener y expresar plena y totalmente ideas como la fe, el más allá, el sacrificio, la poesía, el amor... Es lo que me he permitido señalar como la decadencia de la filosofía, es decir, la sustitución del conocimiento de las cosas por el conocimiento de nuestro concepto de las cosas.

Con este intelectualismo unilateral presenciamos la degeneración de la filosofía; es así como las teologías y las filosofías de la muerte y del Hombre (ser humano), con base en el prejuicio positivista y cientista, pretenden definir una realidad a salvo de Dios y del Hombre; filosofías que consideran a la ciencia como un fin en sí mismo.

Esta perspectiva reduccionista o intelectualismo unilateral hace también del conocimiento el único objeto del propio conocimiento, del mismo modo que una literatura decadente hace del acto de escribir el objeto de la novela y una pintura decadente, el acto de pintar.

En otras partes del mundo, la visión de la filosofía no se reduce al concepto, a la lógica, ni a la sola crítica del conocimiento; una visión más amplia de la filosofía es, esencialmente, la manera en que los humanos conciben y sienten sus relaciones con la naturaleza, con la sociedad y con la fuerza vital, el No Creado, el Divino o como queramos llamarlo. Concebir y vivir sus relaciones con la naturaleza, la sociedad y el Ser Supremo. He allí, a mi

parecer, la mayor convergencia entre filosofía y religión: la concepción del mundo, del ser, de la vida.

El título del presente trabajo, África negra en su(s) religión(es), sugiere una breve precisión: no se trata de abarcar en este espacio-tiempo al Islam y al cristianismo que, con la llamada tradicional, son las principales religiones que profesan y practican los negroafricanos; el plural sus religiones se refiere tanto a la diversidad externa, como a la pluralidad en la designación de las manifestaciones religiosas; es decir, que la pluralidad de los nombres *legba, eshou, elegua, olissassa, lissa, oshala*, etc. no significa una pluralidad interna de la concepción religiosa; del mismo modo que la diferencia entre los rituales y el proceso de iniciación no significa la afirmación de la pluralidad radical de la aspiración religiosa. Hay quienes insisten en el plural y otros en el singular, sin olvidar que plural y singular no se sitúan en el mismo nivel de análisis: mientras el plural se basa en la multiplicidad de las manifestaciones; el singular se refiere a las características fundamentales de la religiosidad africana y sus expresiones en tal o cual región de África, y quizá de las Américas y los Caribes.

Se puede hablar, entonces, de la *religión africana* en sus diversas manifestaciones.

Los negroafricanos son profunda e irremediabilmente religiosos; la religión es el elemento central de la cultura; cultura entendida como espíritu de las formas. Y entendemos las formas como civilización, es decir: instituciones, usos y costumbres, producción literaria y artística, etc. Estas formas sí pueden evolucionar, cambiar y hasta desaparecer; lo que no se esfuma, lo que no se apaga es, más que el fondo, el trasfondo de los pueblos negroafricanos, la sustancia de las formas: la cultura.

Las culturas o la cultura del África negra es(son) el espíritu de la(s) civilización(es) negroafricana(s): el sentido comunitario, la imagen simbólica, el paralelismo, el ritmo hecho de asimetrías...

Conocer una cultura, descubrir su sentido y su lógica es entender la concepción que en ella se tiene del ser humano y el lugar que éste ocupa dentro del mundo, dentro de un contexto cosmo-telúrico; es entender el tipo de antropo-sociología que forma su contextura y su tesitura; es interrogarnos acerca de la noción del Hombre en sus diferentes aspectos, más bien, en sus múltiples dimensiones, el Hombre considerado en el sentido genérico, en su doble entidad masculina y femenina, en tanto que persona, visto como ser comunitario, y el Hombre en su relación con el mundo desconocido, racionalmente inexplicable o invisible, o como queramos llamarlo.

Claro está que todas estas interrogantes son interdependientes y de tal modo imbricadas que sería difícil considerar una por separado. Sin embargo, podemos decir que la representación abstracta o vivida denominada religión, en el sentido amplio, se sitúa precisamente en la interrogante acerca del hombre en su relación con el mundo invisible.

Por sus características más importantes (más significativas y, además, comunes a todos los grupos socioculturales observados hasta ahora en el África negra en general y particularmente en la antigua Costa de Esclavos), la religión africana desempeña un papel de primer orden en la visión total y armoniosa de los fenómenos; la visión del mundo como solidaridad, unidad, totalidad.

La primera característica es la convicción de la existencia de un Ser Supremo y único; tan supremo que no es objeto de ningún culto, ni de rezos, ni de ofrendas, a diferencia de las divinidades, de los ídolos de los panteones. En una perspectiva filosófico-teológico-religiosa, el Ser Supremo tiene un status ontológico propio; su naturaleza es radicalmente diferente de la del hombre, porque no ha sido creada y el ser humano no puede concebirla más que por el pensamiento; su presencia es distante, lejana, trascendente. El ser humano vive la conciencia de la existencia, en todas y por todas partes, del Ser Supremo por medio de los ancestros y las divinidades. La ausencia o casi ausencia de la representación de Dios, comparada con la proliferación de las divinidades interétnicas, étnicas, locales y familiares, es

testimonio de la deferencia y el respeto que los negroafricanos sienten por el Creador, Creador no creado (increado), Fuerza de las fuerzas, Fuente de toda energía, de toda vida.

Quienes se empeñan en excluir radicalmente el monoteísmo del pensamiento religioso negroafricano tendrán sus razones, que no parecen ser otra cosa que el intento permanente de una colonización teológica por la negación de la originalidad de cada área cultural, fruto de un etnocentrismo recalcitrante en el estudio de culturas que son diferentes a la propia.

La comunicación por medio del culto

En general, los negroafricanos no se dirigen directamente al Ser Supremo; pasan por la mediación de los espíritus ancestrales, las divinidades simbolizadas por elementos naturales. El sacrificio es, en el sentido etimológico, comunión del mundo visible y del mundo invisible; el culto sirve como lazo indisoluble entre lo visible y lo invisible, los cuales en el fondo forman un todo familiar, solidario, continuo; y el sacrificio, acto religioso por excelencia, es unión, reunión, reforzamiento, cada mundo alimentándose del otro...

Es aquí donde nos damos cuenta del lugar y el papel de la religión entre los negroafricanos. Desde su nacimiento hasta su muerte, están inmersos en una atmósfera religiosa. La religión impregna toda su vida personal, familiar, sociopolítica; tiene una función psicológica y social de integración y equilibrio.

Sin entrar en detalles, enumeremos algunos de los ritos de los fons de Danxome (actual República de Benin) comunes a todos los pueblos del Golfo de Benin:

- ritos de la fecundación (antes del nacimiento).

- ritos del nacimiento, que se dividen en ritos de integración al tiempo y ritos de integración al espacio.

La primera integración del recién nacido es un arraigo en el tiempo, por medio de su nombre, el cual corresponde al día de su nacimiento. Hay un calendario fon para tal efecto. Ante los bebés nacidos en un día considerado como nefasto, hay ceremonias especiales que habrán de protegerlos de las desgracias. Son cuatro los ritos de integración al espacio o al universo: el rito de la placenta, el rito de la Luna, el rito del pelo y el rito del cordón umbilical. Pero todo es ritual; hay rito para todo, el rito para sentar por primera vez al bebé, ritos para amamantar y para destetar al bebé, ritos de iniciación, ritos de matrimonio, ritos para curar, ritos al difunto según el tipo de muerte que sufrió, etc.

El vudú de Danxome (actual Benin), el vudú del Golfo de Benin (de Ghana a Nigeria) con nombres diferentes, es decir, la religión africana llamada *animismo* es todo eso y muchísimo más. Los que intentan construir la etimología del vudú, que en el mismo Golfo de Benin (su lugar de origen) tiene un sinnúmero de denominaciones, de significados y connotaciones, saben muy bien que este ejercicio de escuela, apasionante por cierto, está lejos de revelar la naturaleza de estos seres que evocan una realidad atractiva y repulsiva a la vez: lo sagrado, lo divino, lo misterioso, lo terrorífico y lo temible: poder ambivalente, a la vez benéfico y destructor.

Parece más interesante interrogar la realidad cotidiana, saber qué categorías de seres encarnan estas manifestaciones numinosas.

Se puede distinguir el vudú interétnico del propiamente étnico. El primero se manifiesta en los fenómenos de la naturaleza o en seres histórico-míticos; y el segundo gravita en torno al ancestro del clan o del grupo étnico.

1. Vudú interétnico que se manifiesta en los fenómenos de la naturaleza

Xebioso, So Sogbo: se manifiesta en los truenos y relámpagos.

Sakpata: relacionado con la viruela, fuente de gérmenes peligrosos.

Ayiza: se identifica con el terruño.

Agbwe- Xu: se manifiesta en el mar, con Na-Ete su esposa y su hija Avlékété.

Loko: está relacionado con el árbol del mismo nombre (*Chlorophora excelsa*).

Da: serpiente en general, como poder de enriquecimiento pero también de muerte. Es el símbolo de la totalidad. En los bajorrelieves que adornan el Palacio de los Reyes de Danxome, el símbolo de la serpiente que se muerde la cola es precisamente el símbolo de la totalidad.

DaAnyidoxwedo: el arcoiris.

Age: vudú de la selva. Detenta los secretos del arte y la técnica.

2. Vudú interétnico que se refiere a un personaje histórico-mítico

Ejemplos:

Legba, Tolegba, Gu...

3. Vudú puramente étnico

Se refiere a los ancestros fundadores del grupo étnico, animales que jugaron un papel en los orígenes de la etnia, el árbol bajo el cual se estableció la etnia, un objeto que perteneció al ancestro y que es considerado como depositario de su poder, por ejemplo, su silla. En esta categoría de vudú entran los Nesuxue, el Texosu, Ajamuto, Agasu, Doglofesu, etc.

La lista no pretende ser exhaustiva ni mucho menos; ni siquiera hemos hecho alusión a los vudúes de cada ciudad, aldea y familia, los Tovodú y los Henuvodú.

Lo que llama la atención es que el fenómeno vudú cubre el universo de los pueblos del Golfo de Benin y por extensión, de toda el África negra. El pueblo que emigra lleva consigo a sus ancestros; de ellos depende la vitalidad y cohesión del grupo.

El vudú, la(s) religión(es) negroafricana(s), no es(son) una sobrevivencia de prácticas antiguas o modernizadas. Su originalidad radica en que millones de seres humanos lo(s) viven intensamente, en esta era de cohetes interplanetarios. Es una dinámica de la existencia, es la expresión del pensamiento negroafricano, de la cultura negroafricana de siempre.

Recordemos, para terminar, que los pueblos no pueden ser eficazmente gobernados sino a través de instituciones que ellos entienden, y cuando la cultura favorece la instauración de dichas instituciones.

Recordemos que, en África, no tomar en cuenta la dimensión cultural del desarrollo es provocar graves desequilibrios cuyo costo social es, a la postre, insoportable; y que la nación tradicional es, para África, un punto de referencia ineludible en su evolución hacia otros tipos de organización social. En suma: que en África no se puede vivir, y vivir una vida coherente, con una memoria ajena a la propia...

FUENTES BIBLIOGRÁFICAS

DE DONDE SE EXTRAJERON LOS TEXTOS QUE INTEGRAN
EL VOLUMEN UNO DE LA ANTOLOGÍA ESTUDIOS AFRICANOS

Título del apartado en esta antología	Autor	Fuente bibliográfica
"La totalité historique de Hegel exclut l'Afrique noire" pp. 21-34	Obenga, Théophile	<i>Cheikh Anta Diop, Volneyet le Sphinx</i> , París, Présence Africaine, 1996 pp. 17-25
"La rupture épistémologique de Cheikh Anta Diop" pp. 35-44	Obenga, Théophile	<i>Cheikh Anta Diop, Volneyet le Sphinx</i> , París, Présence Africaine, 1996 pp. 27-32
"Critical review of the most recent theses on the origin of humanity" pp. 45-92	Anta Diop, Cheikh	<i>Civilization or Barbarism</i> , cap. 2, Nueva York, Lawrence Hill Books, 1991 pp. 27-68
"Latest discoveries on the origin of Egyptian civilization" pp. 93-98	Anta Diop, Cheikh	<i>Civilization or Barbarism</i> , cap. 4, Nueva York, Lawrence Hill Books, 1991 pp. 103-108
"Historiografía, sociedades y conciencia histórica de África" pp. 99-120	Fall, Yoro	<i>África. Inventando el futuro</i> , México, El Colegio de México, 1992 pp. 17-37

Título del apartado en esta antología	Autor	Fuente bibliográfica
"Démarginaliser" pp. 121-164	HOUNTONDJI, Paulin	<i>Les savoirs endogènes, Introduction, París, Karthala, 1994</i> pp. 1-36
"Las relaciones tradicionales africanas como fuentes de valores de civilización" pp. 165-196	BÂ A-Hampaté	Iniciación a la otra África. Apuntes y antología, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, SUA, 1990 pp. 205-239
"Initiaton et connaissance" pp. 197-216	ZAHAN, Dominique	Religion, spiritualité et pensée africaines, cap. IV, París, Payot, 1970 pp. 87-105
"Éthique et vie spirituelle" pp. 217-240	ZAHAN, Dominique	Religion, spiritualité et pensée africaines, cap. VIII, París, Payot, 1970 pp. 171-193
"África negra en su(s) regiones(s)" pp. 241- 248	ADONON DJOGBÉNOU, Fabien	Ponencia presentada en la Primera Conferencia Anual de la Asociación Mexicana de Estudios del Caribe, México, Centro de enseñanza para Extranjeros, 24-26 de noviembre de 1993. pp. 1-11

LECTURAS COMPLEMENTARIAS

ADONON D., Fabien, Iniciación a la otra África. Apuntes y antología, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Sistema de Universidad Abierta, 1990.

INIESTA, Ferrán, "El planeta negro", en Aproximación histórica a las culturas africanas, Madrid, Ed. Los libros de la catarata, 1992.

UNESCO, Historia general de África, París, Tecnos/UNESCO, 1980; vol. 1: cap. 2, 4, 7, 8,10,13,15 y 17; vol. 2: cap. 1; vol. 6: cap. 1 y 29.

ESCRITORES ANTOLOGADOS

EN EL VOLUMEN UNO

HACIA EL UNIVERSO NEGROAFRICANO

ADONON DJOGBÉNOU, Fabien (Coordinador de esta obra)
Sociólogo, economista y estudioso de los fenómenos histórico culturales. Originario de Benin
Docente e investigador en los temas de África, literatura y estudios internacionales en las facultades de Ciencias Políticas y Sociales y de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.

ANTA DIOP, Cheikh

Historiador, historiógrafo, físico, lingüista, egiptólogo y politólogo Originario de Senegal Director del Laboratorio de Radiocarbono, IFAN, Dakar, Senegal

BÁ, A. Hampaté

Historiador, africanólogo, filósofo y especialista en cultura y tradiciones africanas.

Originario de Malí

Miembro del Consejo Ejecutivo de la UNESCO

FALL, Yoro

Historiador, arqueólogo, politologo y comunicador

Originario de Senegal

Alto funcionario de la UNESCO

HOUNTONDI, Paulin Filósofo

Originario de Benin

Docente e investigador de filosofía en la Universidad Nacional de Benin.

OBENGA, Théophile

Historiador, africanólogo, historiógrafo y egiptólogo Originario del Congo Brazzaville

Docente e investigador en la Universidad de Brazzaville; y Jefe del Departamento de Estudios Africanos en la Universidad del Estado, San Francisco, California, E.U.A.

ZAHAN, Dominique

Filósofa, etnolingüista y antropóloga Originaria de Francia
Docente e investigadora de la ética, la mística y la espiritualidad africanas en diversas universidades africanas y europeas.

Autor de la cubierta

KAMR'RA, Ery

Artista plástico, museólogo y crítico de arte Originario de Senegal
Docente e investigador de arte, museología y museografía en diversas universidades e instituciones culturales y de educación superior de América, Europa y África.

Estudios africanos, volumen uno: Hacia el universo
negroafricano se terminó de imprimir
en abril del 2003 en Ediciones y Gráficos
Eón, S.A. de C.V., Av. México-Coyoacán 421,
Col. Xoco General Anaya, C.P. 03330, México,
D.F. Tels.: 56-04-72-63 y 56-04-12-04.
El tiraje consta de 500 ejemplares.