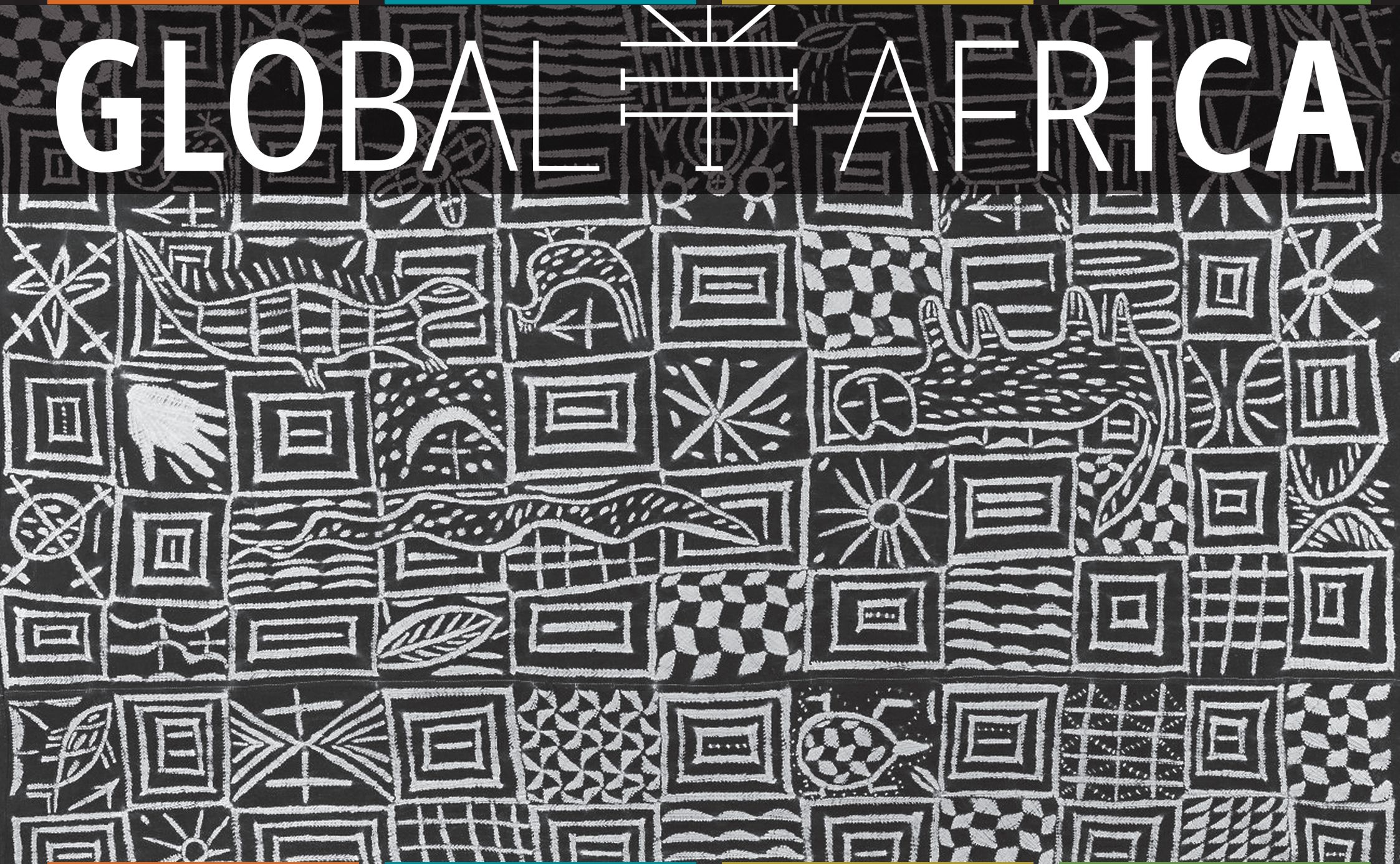
Global Africa nº 1, 2022

GLOBAL AFRICA



Afrika, malimwengu na maarifa ya kesho

Tomorrow's Africas, Worlds and Knowledge

Afriques, mondes et savoirs de demain

أفريقيا و عوالم ومعرفة الغد

À PROPOS

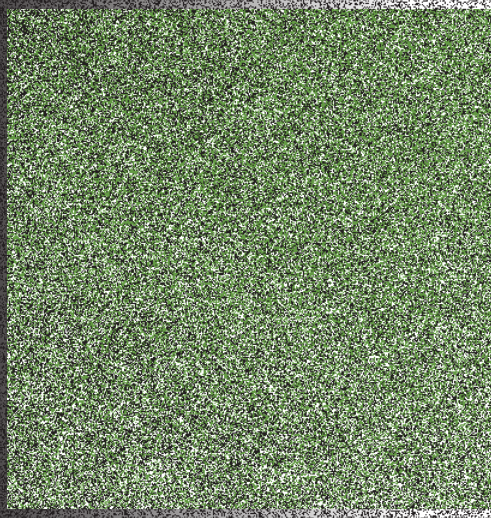
La revue *Global Africa* accueille des réflexions sur les enjeux globaux et leurs défis saisis à partir de l'Afrique et de ses diasporas. Ce contexte de défis anciens, nouveaux et futurs est celui dans lequel il faut penser de manière critique le Continent et ses trajectoires sociales, politiques, culturelles, économiques, scientifiques.

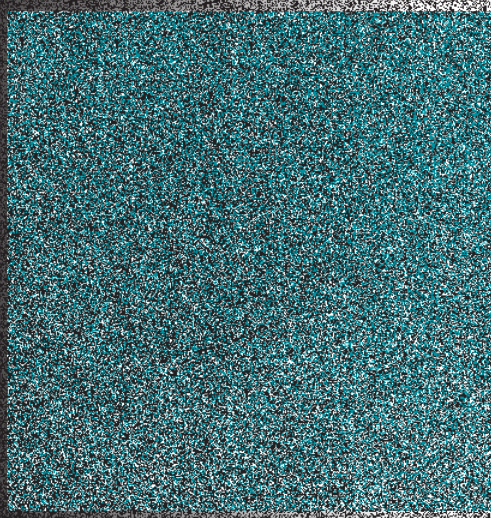
Global Africa est portée par le Laboratoire d'Analyse des Sociétés et Pouvoirs / Afrique – Diasporas (LASPAD) de l'Université Gaston Berger de Saint Louis, au Sénégal avec l'Institut de recherche pour le développement (IRD) en France, le Laboratoire d'Études et de recherche sur les dynamiques sociales et le développement local (LASDEL) au Niger et l'Université internationale de Rabat (UIR) au Maroc. *Global Africa* est une revue pluridisciplinaire, à partir et au-delà du champ des sciences sociales, et publie des textes originaux et/ou traduits en français, arabe, anglais et swahili. En prise avec les enjeux globaux, soucieuse de s'inscrire dans la « science de la durabilité » et dans la recherche prospective, *Global Africa* est un lieu d'analyses et de débats sur la place de l'Afrique dans le Monde.

Dans l'optique de renforcer l'écosystème de la publication de savoirs scientifiques en Afrique, les textes publiés par *Global Africa* répondent à une exigence majeure : investir des sujets qui font progresser les connaissances, la compréhension du réel, dans un champ qu'il soit disciplinaire ou thématique, ceci à partir de constructions théoriques et conceptuelles ainsi que de données empiriques solides, éprouvées. A titre d'exemple, sont attendues à la fois des contributions originales et critiques sur les problématiques inscrites dans les agendas internationaux (sécurité humaine, migrations, santé, éducation, environnement, ressources naturelles, démographie, genre, inégalités, urbanisation, démocratie, etc.), et des réflexions sur les rationalités, les valeurs et les pratiques à l'œuvre dans la problématisation même de questions ayant la prétention de dessiner les "trajectoires de développement" du Continent. Mieux encore, les enjeux éthiques, politiques et économiques liés à la quatrième révolution industrielle, qu'il s'agisse d'intelligence artificielle, de big data, de trans-post-humanisme, de nanotechnologies, de technologies numériques, de biopolitique, de gouvernance mondiale, de société de contrôle etc. seront explorés à partir du Continent. De ce point de vue, *Global Africa* considère que pour penser le monde d'aujourd'hui et celui à venir, il est fécond de mettre en dialogue les sciences humaines et sociales avec les sciences digitales.

Au-delà des incantations à l'interdisciplinarité, l'objectif est concrètement d'accueillir des analyses émanant de divers espaces disciplinaires dès lors que – dans une démarche réflexive ou appliquée – elles permettent d'enrichir les réflexions qui visent à comprendre les dynamiques à l'œuvre sur le Continent. Située dans le champ des études globales, la revue accorde pourtant une grande attention à ce qui se passe au niveau local. *Global Africa* juge indispensable de s'approprier des sujets qui font écho à des préoccupations « locales », émanant du corps social – qu'il s'agisse des personnes ou des groupes qui les vivent quotidiennement ou qui les organisent et les gouvernent – y compris celles des femmes, des jeunes et des personnes marginalisées. La revue s'ouvre dès lors aux arts, cultures, techniques et savoirs extra académiques, en discutant avec des experts reconnus dans leur domaine.

La gouvernance de *Global Africa* repose sur un dispositif de programmation et d'évaluation scientifique autonome -engageant un comité de rédaction, un conseil scientifique, et un collège d'évaluateurs externes anonymes- qui aboutit, après un travail éditorial scrupuleux géré par un dispositif de production éditoriale, de traduction et de diffusion assuré par le LASPAD (Université Gaston-Berger de Saint-Louis), à une livraison de haute qualité scientifique. Disponible en ligne en open access, *Global Africa* publie quatre fois par an un numéro thématique, incluant des textes hors dossier (varias), des points de vue d'experts en prise avec l'actualité et des recensions d'ouvrages.





Responsable éditoriale
Armelle Lefebvre

Responsable traduction
Inmaculada Ortiz Montegordo

Traductions en français
Natacha Giafferi-Dombre a traduit le texte de F. Sadiqi
Dominique Macabies a traduit le texte de C. Lynch
Armelle Lefebvre a traduit les textes de F. Sarr et de W. Mignolo

Traductions en anglais
Gabriela Edwards-Buarque a traduit le texte de G. Bonacci
Dominique Macabies a traduit les textes de J.-P. Olivier de Sardan et de C. Ba et Y. Renou, et l'éditorial
Nathalie Koenings a traduit le texte de M.-P. Ba et P. Cury

Traductions en arabe
L'Institut de traduction de Tunis a traduit tous les textes sous la supervision de Zahia Jouirou

Traductions en swahili
Nathalie Arnold Koenings, Abdurahman Ndegwa et Mohammed Khelef ont traduit le texte de M.-P. Ba et P. Cury
N. A. Koenings, A. Ndegwa et Masoud Nassor ont traduit l'éditorial et les biographies
N. A. Koenings et A. Ndegwa ont traduit les résumés. N. A. Koenings et M. Nassor ont traduit les mots-clefs

Révision des textes et traductions en français
Armelle Lefebvre

Révision des textes et traductions en anglais
Nathalie Arnold Koenings (sauf le texte de Giulia Bonacci)

Révision des textes et traductions en arabe
Mohamed Jouili
Révision des textes et traductions en swahili
Nathalie Arnold Koenings

Copy editing (anglais, français)
Armelle Lefebvre

Relecture en français
Irène Salvert

Relecture en anglais
Robert Parkins

Iconographie
Armelle Lefebvre

Conception graphique et maquette
c-album : Agathe Hondré, Julien Boulard, Ilias El Mezouari

Crédits photographiques
Nos remerciements vont au Centre Paul-Klee de Berne pour l'autorisation gracieuse de reproduire l'œuvre de Paul Kee Projet, 1938 ; Présidence du Bénin, avec l'appui de Son Excellence Monsieur Angelo Dan, ambassadeur du Bénin en France, qu'il en soit ici remercié; ainsi que Felwine Sarr, CNUD/CNAM Brooklyn Museum, Wikimedia Commons, Adoscam, Armelle Lefebvre et c-album.

Revue *Global Africa*
numéro 1
Mars 2022
Périodicité : *quatre numéros annuels*
(deux pour les deux premières années 2022, 2023)
Propriété *: Université Gaston Berger, Sénégal*
Éditeur : *Université Gaston Berger, Sénégal*
Directeur de la publication : Ousmane Thiaré,
Recteur de l'Université Gaston Berger
ISSN : immatriculation en cours

Programmation et évaluation

Comité de rédaction

Mame-Penda Ba *(Rédactrice en chef), Science politique, Université Gaston Berger*
Toussaint Kafarhire Murhula, *Sc. po, ASAA, ULC, UPN*
Uchenna Okeja, *Philosophie, Rhodes University*
Olivier Dangles, *Biodiversité, Sc. de la durabilité, IRD*
Farid El Asri, *Anthropologie, UIR*
Faisal Garba, *Sociologie, UCT*
Mohamed Jouili, *Anthropologie, ULM*
Nadine Machikou, *Sc.politique, Université de Yaoundé*
Frédérique Louveau, *Anthropologie, UGB*
Mireille Razafindrakoto, *Économie, IRD*
Philippe Lavigne-Delville, *Anthropologie, IRD*
Divine Fuh, *Anthropologie, UCT*

Secrétaire de rédaction

Armelle Lefebvre

Conseil scientifique

Akosua Ampofo *(Présidente), Gender studies, ASAA*
Paul Tiyambe Zeleza, *Économie, USIU*
Souleymane Bachir Diagne, *Philosophie, CU*
Mamadou Diouf, *Histoire, CU*
Cecelia Lynch, *Science politique, UCI*
Estienne Rodary, *Géographie et science politique, IRD*
Célestin Monga, *Économie, World Bank/Harvard*
Bouchra Sidi Hida, *Sc. soc. et gouvernance, Codesria*
Philippe Peycam, *Histoire, IIAS*
Ibrahima Thioub, *Histoire, UCAD*
Fatima Sadiqi, *Ling. études de genre, Université de Fès*
François Roubaud, *Économie, IRD*
Felwine Sarr, *Économie, Duke University*
Steffan Ouma, *Géographie, University of Bayreuth*
Fatou Sow, *Gender studies, CNRS/UCAD*
Pap Ndiaye, *Histoire, Science Po / MNHI*
Fouad Laroussi, *Linguistique, Université de Rouen*
Zahia Jouirou, *Études islamiques et religions comparées, Université de La Manouba*
Ibrahima Kane, *Droits humains, OSF/UA*
Reda Benkirane, *Université Mohammed VI Polytechniques*
Walter Mignolo, *Anthropologie, Duke University*
Fabienne Samson, *Anthropologie, IRD/IMAF*
Dominique Darbon, *Science politique, LAM*
Mbissane Ngom, *Droit, UGB*
Fatima Harrak, *Histoire et science politique, Institut d'études africaines, Université Mohammed V*

Le collège des évaluateurs étant anonyme, nous ne publions pas les noms de ses membres. Nous adressons nos chaleureux remerciements à l'ensemble des évaluateurs pour leur disponibilité et leurs fécondes contributions.

Le logo de Global Africa est emprunté au signe Nsibidi qui représente le savoir et le partage.

La lecture des articles en arabe suit la numérotation de page de l'ensemble de la revue, de gauche à droite.

This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License CC-BY (https://creativecommons.org/licenses/by/4.0), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, except for commercial purposes, provided the original work is properly cited.

GLOBAL AFRICA

أفريقيا و عوالم ومعرفة الغد

Afriques, mondes et savoirs de demain

Tomorrow's Africas, Worlds and Knowledge

Afrika, malimwengu na maarifa ya kesho

Sommaire

Afriques, mondes et savoirs de demain

Éditorial 8-9
Liberté, vérité, courage !
Une revue panafricaine sur les enjeux globaux ici et maintenant

Mame Penda Ba, Philippe Cury 18-28
Le devenir-savant de l'Afrique : penser les futurs africains
en réponse aux défis planétaires

Giulia Bonacci 68-75
Global Africa : Généalogie critique d'un concept militant

Walter Mignolo 88-101
L'Afrique dans l'horizon colonial de la modernité occidentale (1652–2000)

Felwine Sarr 118-125
Reconstruire les savoirs dans les pays africains

Cecelia Lynch 135-144
Centrer en Afrique l'humanitarisme global

Jean-Pierre Olivier de Sardan 160-172
« Compter sur ses propres forces » : face à l'aide, promouvoir les experts contextuels
dans les politiques publiques en Afrique

Fatima Sadiqi 190-200
L'art des femmes berbères : un lien entre l'Afrique du Nord et le reste du continent

Cheikh Ba, Yvan Renou 216-232
Décoloniser les politiques du désastre climatique dans l'estuaire du Sénégal :
des pratiques adaptatives entre « passé finissant » et « futur proche »

Tomorrow's Africas, Worlds and Knowledge
Afrika, malimwengu na maarifa ya kesho
أفريقيا و عوالم و معرفة الغد

Editorial 10-11 12-13 14-15
Freedom, Truth, Courage!
A pan-African Journal on Global Issues, Right Here, Right Now

Mame Penda Ba, Philippe Cury 29-39 40-51 52-65
The Transformation of Africa's Knowledge:
Thinking African Futures in Response to Global Challenges

Giulia Bonacci 77-86
Global Africa: A Critical Genealogy of a Militant Concept

Walter Mignolo 103-115
Africa in the Colonial Horizon of Western Modernity (1652–2000)

Felwine Sarr 126-133
Re-building Knowledge in African Countries

Cecelia Lynch 146-157
Centering Global Humanitarism in Africa

Jean-Pierre Olivier de Sardan 174 -187
"Relying on One's Own Strengths":
Promoting Contextual Experts in Public Policy in Africa Faced with Aid Dependency

Fatima Sadiqi 202-213
Berber Women's Art: A Link Between North Africa and the Continent

Cheikh Ba, Yvan Renou 234-252
Decolonising the Politics of Climate Disasters in the Senegal Estuary:
Adaptive Practices between the "Vanishing Past" and the "Near Future"

La « restitution du patrimoine
africain », par exemple,
ne consiste pas à rendre
des « objets ». Elle implique
les reconstitutions gnoséologiques
et esthétiques des significations
de ces « objets ». Pour
les Européens, le pillage
ou l'achat de produits africains
ne consiste pas seulement
à changer l'emplacement
de l'objet. Le pillage ou l'achat
d'un objet implique également
la recherche et la destruction
des récits qui ont donné naissance
à cet objet et qui étaient
significatifs pour la communauté
qui a fabriqué/réalisé l'objet.

Walter Mignolo

Liberté, vérité, courage ! Une revue panafricaine sur les enjeux globaux ici et maintenant

Global Africa
Le comité de rédaction est dirigé par Mame-Penda Ba,
Professeure en sciences politiques à l'Université Gaston Berger et directrice du LASPAD
redaction@globalafricapress.org

How to cite this paper:
Global Africa, (2022). Liberté, vérité, courage !
Une revue panafricaine sur les enjeux globaux ici et maintenant. *Global Africa*, (1), pp. 8-9
https://doi.org/10.57832/ga.v1i1.15

© 2022 by author(s). This work is openly licensed via CC BY-NC 4.0

Toutes les générations partagent un sentiment de l'inouï, mais nous, Africain·e·s, qui sommes entré·e·s dans le vingtième siècle avant le reste du monde par les portes opposées de la liberté et de la sidération, qui affrontons l'approfondissement radical de toutes les inégalités, l'irruption continue de l'inédit, mais aussi de l'espérance, alors même que les anciennes questions demeurent présentes, sommes mis au défi de penser et de construire les futurs que nous désirons pour l'Afrique et la Planète. Les seules options viables seront celles qui mettront le courage, la liberté et la vérité, ces conquêtes permanentes, au cœur des nouveaux contrats sociaux.

L'humanité a rarement eu autant de possibilités pour transformer l'existence matérielle des hommes et des femmes dans le contexte de la révolution technologique et numérique, mais nous n'avons jamais été aussi proches de toutes les limites. L'attention soutenue qu'exige la compréhension de ces possibles et de ces défis et les temporalités qu'engagent la saisie des futurs du continent, la compréhension et la traduction concrète des aspirations des multitudes et des individus sur le continent et dans la diaspora, le décodage des quotidiens qu'ils inventent, sont une partie des axes essentiels qui ont motivé la mise en place de la revue *Global Africa*.

Ce projet transdisciplinaire et transnational, situé aux intersections entre l'Afrique et ses rencontres avec le monde, est le résultat de nombreuses années de réflexion critique et d'initiatives de transformation du savoir visant à régénérer l'Afrique et les savoirs africains. Sa genèse est

le produit de multiples rencontres heureuses, de débats contradictoires sur le rôle et la place de la recherche et du savoir dans les réponses aux défis africains et globaux, sur la réflexivité critique qui permet de renforcer les fondements épistémologiques, théoriques, méthodologiques et déontologiques de la recherche africaine/africaniste, et sur les conditions d'une pensée véritablement libre sur le Continent et dans le monde. Ses fondateurs ont pris au sérieux l'importance de surmonter certaines des fissures géographiques, linguistiques, disciplinaires et idéologiques qui ont empêché ou distrait le continent de se défaire de certains des liens abusifs qui ont longtemps défini la relation de l'Afrique avec le monde et, ironiquement, avec elle-même. En tant qu'espace qui positionne les principes d'érudition conviviale, d'incomplétude et d'interdépendance comme piliers centraux de la coproduction de connaissances scientifiques, *Global Africa* s'appuie sur une politique d'ouverture assumée :

- ouverture vers des contributeurs de toutes origines, disciplinaires comme intellectuelles ; un accent particulier sera porté sur les jeunes chercheur·e·s,
- ouverture en direction de thématiques prioritaires pour le continent, dont les paradigmes seront repensés ;
- ouverture vers les arts et les savoirs endogènes,
- ouverture vers des utilisateurs des connaissances produites (acteurs des sociétés civiles, militants et décideurs politiques, secteur privé, citoyen·ne·s),
- et ouverture, enfin, vers les langues africaines mobilisées comme langues de recherche et de travail. La revue adopte donc le français, l'anglais, l'arabe et le swahili (et, nous l'espérons, bientôt d'autres langues africaines) comme langues de publication concourant à mettre fin à l'exclusion intellectuelle.

La conviction de *Global Africa* est que ces ouvertures seront d'autant plus légitimes qu'elles seront fondées sur des savoirs produits et validés au travers des meilleurs standards académiques. En vue de renforcer l'écosystème de la publication de savoirs scientifiques en Afrique, les textes publiés par *Global Africa* répondront à une exigence majeure : investir des sujets qui font progresser les connaissances, la compréhension du réel, dans un champ, qu'il soit disciplinaire ou thématique, cela à partir de constructions théoriques et conceptuelles, ainsi que de données empiriques solides, éprouvées.

Nous cherchons, ce faisant, à corriger la marginalisation de la recherche et des publications de l'Afrique dans la production scientifique internationale, alors même que le Continent est un lieu exemplaire de l'enchevêtrement des enjeux locaux, nationaux, communautaires et transnationaux – par les innovations et tensions qui s'y repèrent. Une telle ambition impose de fournir une tribune exigeante, rigoureuse, aux voix des chercheur·e·s africain·e·s et à celles de toutes les recherches qui contribuent à repenser l'Afrique et le monde à partir de l'Afrique pour en décrire et en penser les trajectoires.

Global Africa se veut aussi une communauté panafricaine d'aspirations, vibrante, dans laquelle entre qui veut habiter un espace qui n'est pas sans contraintes, mais où il ne perdra pas son âme. C'est armés de ces aspirations que nous voudrions penser le siècle qui est là en écoutant d'abord et surtout les voix et les vibrations de la jeunesse intellectuelle du continent et de la diaspora.

Freedom, Truth, Courage! A pan-African Journal on Global Issues, Right Here, Right Now

Global Africa
The editorial board is headed by Mame-Penda Ba,
Professor of political science at Gaston Berger University and Director of LASPAD
redaction@globalafricapress.org

How to cite this paper:
Global Africa, (2022). Freedom. TFreedom, Truth, Courage!
A pan-African Journal on Global Issues, Right Here, Right Now. *Global Africa*, (1), pp. 10-11.
https://doi.org/10.57832/ga-7d49

© 2022 by author(s). This work is openly licensed via CC BY-NC 4.0

We Africans – who entered the 20th century before the rest of the world through the contrasting gates of freedom and annihilation; who face the radical deepening of all inequalities; and the continuous irruption of the unprecedented, but also of hope, even as old issues remain pending – are challenged to think and build the futures we desire for Africa and the Planet. The only viable options will be those that place courage, freedom and truth – whose conquest is a never-ending struggle – at the heart of new social contracts.

In the context of today's technological and digital revolution, humanity has rarely had so many opportunities to transform the material existence of men and women. However, we have never been so closely on the brinks of all possible limits. The sustained attention required to understand these possibilities and challenges together within the temporalities involved in ensuring/assuring the continent's futures – understanding and translating both masse and individual aspirations on the continent and in the diaspora, besides decoding their day-to-day lives and inventiveness – are some of the essential axes that have motivated the launch of this journal, *Global Africa*.

This transdisciplinary and transnational project, situated at the intersections between Africa and its encounters with the world, is the result of many years of critical reflection and knowledge transformation initiatives, aimed at rebuilding Africa and African knowledge. Its genesis is the product of many happy encounters, of contradictory debates on the role and place of research and knowledge in response

to African and global challenges. Furthermore, it is the product of critical reflexivity that contributes to strengthening the epistemological, theoretical, methodological and deontological foundations of African/Africanist research, and on the conditions for a truly free discourse on the Continent and in the world.

Its founders are profoundly committed to overcoming some of the geographical, linguistic, disciplinary, and ideological rifts that have prevented or distracted the continent from shedding some of the abusive bonds that have long defined Africa's relationship to the world and, ironically, to itself. As a space that positions the principles of convivial scholarship, incompleteness, and interdependence as central pillars in the co-production of scholarly knowledge, *Global Africa* will embrace a policy of openness:

- to contributors from all backgrounds, both disciplinary and intellectual; particular emphasis will be placed on young researchers,
- towards priority themes for the continent, whose paradigms will be constantly reassessed;
- towards the arts and endogenous knowledge,
- towards the users of the knowledge produced (civil society actors, political activists and decision-makers, private sector and citizens), and finally,
- openness towards African languages mobilised for research and as working languages. The journal therefore adopts French, English, Arabic and Swahili (and, we hope, other African languages soon) as languages of publication, with a view to contributing to ending intellectual exclusion and marginalisation.

Global Africa believes these openness will be all the more legitimate if they are based on knowledge produced and validated through the best academic standards. In order to strengthen the ecosystem of scientific knowledge publication in Africa, the texts published by *Global Africa* will respond to a major requirement: to invest in subjects that advance knowledge, furthering the understanding of reality, in a field – whether disciplinary or thematic – based on theoretical and conceptual constructions, as well as solid, proven empirical data.

In so doing, we seek to correct the marginalisation of African research and publications in international scientific production, even though the continent is an exemplary place for the intertwining of local, national, communal and transnational issues – marked by identifiable innovations and tensions. Such an ambition entails providing a demanding and rigorous forum for African researchers' voices and for all the research work that contributes to rethink Africa and the world from an African perspective in order to better describe and envision its trajectories.

Global Africa also strives to be a vibrant pan-African community of aspirations, that welcomes anyone keen on inhabiting a space that is not free of challenges, but where they will not lose their souls. It is armed with these aspirations that we would like to envision the century that lies ahead by listening first and foremost to the voices and vibrations of the intellectual youth of the continent and the diaspora.

Uhuru, ukweli, ujasiri ! Jarida la Umajumui wa Afrikakuhusu masuala ya utandawazi, hapa, na sasa

Global Africa
Jukwaa la wahariri linaongozwa na Mame-Penda Ba,
Profesa wa sayansi ya siasa katika Chuo Kikuu cha Gaston Berger na mkurugenzi wa LASPAD
redaction@globalafricapress.org

How to cite this paper:
Global Africa, (2022). Uhuru. Ukweli. Ujasiri ! Jarida la Umajumui wa Afrikakuhusu masuala ya utandawazi, hapa, na sasa. *Global Africa*, (1), pp. 12-13.
https://doi.org/10.57832/6g7a-f462

© 2022 by author(s). This work is openly licensed via CC BY-NC 4.0

Vizazi vyote hukumbwa na athari ya mambo mageni ambayo hayajawahi kuwatokezea, lakini sisi Waafrika – ambao tuliingia kwenye karne 20 kabla ya sehemu yoyote na watu wowote wengine wa dunia, kupitia milango miwili tofauti kabisa ya uhuru na bumbuwazi; tunakabiliana na migogoro mikali ya kukosekana kwa usawa; kuzuka kwa mfululizo mambo yasiyotegemewa, lakini pia matumaini yanafifia huku matatizo ya zamani yakiwa bado hayajatatuliwa – hivyo tuna changamoto kubwa ya kufikiri na kuunda mustakabali tunaoutamani kwa Afrika na kwa dunia. Njia pekee zinanazoweza kutufikisha zitakuwa zile ambazo, kimsingi, zitazingatia ujasiri, uhuru na ukweli – vitu ambavyo vita vyake kamwe havimaliziki – kwa moyo wa kuunda mafungamano mapya ya kijamii.

Katika muktadha wetu wa sasa wa mapinduzi makubwa ya kiteknolojia na kidijitali, wanadamu hawajawahi kuwa na fursa nyingi kama walizonazo leo ambazo zinazoweza kubadilisha kabisa hali na namna ya maisha ya wanaume na wanawake. Aidha, hatujawahi kukaribia kuvuka mipaka yote iliyopo kama tulivyo sasa. Umakini endelevu utakaotuwezesha kuzielewa fursa na changamoto hizi, pamoja na nafasi husika katika kusukuma mustakabali wa bara hili unahitajika – yaani kuelewa na kutafsiri matarajio ya watu, kwa makundi, na kwa watu binafsi walio barani pamoja wa wale walio ughaibuni, mbali na kusimbua ubunifu wa maisha yao ya kila siku - ni miongoni mwa tezo muhimu zilizotuhamasisha kuzindua jarida hili la *Global Africa*.

Mradi huu wa kimataifa unaoujumuisha na kuangazia taaluma anuwai maskani na makutano yake ni Afrika inapoingiliana na dunia, ni matokeo chanya ya miradi ya muda mrefu ya tafakuri na ubadilishanaji wa ujuzi, yenye lengo la kuihuisha Afrika na maarifa ya Kiafrika. Hivyo, chanzo cha kuzinduliwa kwake ni hayo matunda ya mikutano mingi iliyojaa furaha, mijadala kinzani juu y dhima na nafasi ya utafiti na maarifa katika kutafuta majibu ya changamoto za Kiafrika na za kimataifa. Zaidi ya hayo, ni zao la kujiuliza maswali ya msingi kuhusu mitazamo yetu, kulingana na jinsi tunavyoyachukulia na kuyaelewa masuala hayo: fikira tunduizi inachangia kuimarisha misingi ya kiepistemolojia, kinadharia, kimethodolojia na kideontolojia juu ya tafiti zinazofanywa na Waafrika/na za Kiafrika, na juu ya mazingira ya majadiliano yaliyo huru kikweli katika Bara hili na duniani kote.

Waanzilishi wake walikuwa na nia ya dhati ya kuidhibiti baadhi ya migongano ya kijiografia, kiisimu, kitaaluma, na kiitikadi ambayo imelizuia au kulibabaisha bara la Afrika katika jitihada za kuondosha mifumo na mienendo ya ukandamizaji ambayo kwa muda mrefu imeyadhoofisha mahusiano kati ya Afrika na dunia, na kama dhihaka kuiathiri Afrika yenyewe pasipo yenyewe kujitambua.

Kwenye uwanja ambao kanuni za ushirikiano wa masuala ya kisomi zitawekwa, ikitambuliwa pia kwamba kuna mapungufu ya ujuzi na kuwa patakuwa na kutegemeana – zinageuka na kuwa nguzo kuu za kuzalisha kwa pamoja kwa ujuzi na maarifa ya kitaaluma, hivyo *Global Africa* inategemea kuwa na sera ya uwazi kwa:

- kukaribisha michango kutoka kwa wote, bila ya kujali fani au silsila zao; watafiti wachanga/wanaochipukia watapewa kipaumbele;
- kukaribisha michango inayochambua mada zilizo muhimu kwa bara la Afrika, na ambazo dhana/ruwaza zake kuu zitatathminiwa upya;
- kukaribisha sanaa na maarifa asilia;
- kuwakaribisha watumiaji wa maarifa yaliyozalishwa (watendaji wa asasi za kiraia, wanaharakati wa kisiasa, watoa maamuzi, sekta binafsi, pamoja na wananchi)
- la mwisho, kukaribisha lugha za Afrika zikihamasishwa kuwa lugha za utafiti na za kazi. Kwa hivyo, jarida linarasimisha lugha za Kifaranza, Kiingereza, Kiarabu, na Kiswahili (tunatumai kutumia lugha nyingine za Afrika pia zitaingizwa baada ya muda si mrefu) zitakuwa lugha za machapisho, jambo ambalo litachangia kumaliza utengano katika nyanja za kitaaluma.

Global Africa inaamini fursa hizi zitapata uhalali mkubwa endapo zitajikita zaidi kwenye maarifa yatakayozalishwa hapa na kuthibitishwa kupitia viwango bora vya kitaaluma. Ili kuimarisha mfumo ikolojia wa uchapishaji wa maarifa ya kisayansi barani Afrika, maandishi yatakayochapishwa na *Global Africa* yatatii sharti kuu: kuwekeza katika masomo ambayo yanakuza maarifa, uelewa wa uhalisia, katika nyanja mbalimbali – ziwe za kitaaluma au za kuchambua mada - kulingana na miundo mahususi ya kinadharia na dhana, pamoja na data thabiti zilizothibitishwa.

Kwa kufanya hivyo, tunatafuta kurekebisha upuuzwaji wa tafiti na machapisho ya Kiafrika katika medani ya kimataifa, ingawa bara hili ni sehemu ya kupigiwa mfano kwa maingiliano yake kwenye masuala ya ndani, ya kitaifa, ya jamii na ya kimataifa – kupitia ubunifu na mivutano inayotambulika. Matarajio kama haya yanatupasa kuunda uwanja wa uweledi na nidhamu ambapo sauti za watafiti wa Kiafrika zitasikika, na utakaokaribisha kazi zote za utafiti ambazo zinachangia katika kuitafakari upya Afrika na ulimwengu kupitia mtazamo wa Kiafrika ili kuelezea na kubuni mapitio yake.

Global Africa inadhamiria kuwa jumuiya ya Afrika nzima yenye kunawiri na matumaini, inayomkaribisha yeyote anayetaka kuishi katika eneo ambalo si kwamba halina masharti, lakini hapa hawatapoteza mtima wao. Tukiwa tumejizatiti kwa matumaini hayo, tungependa kuiunda karne ijayo, kwanza na kabla ya yote, kwa kusikiliza sauti na mitetemo ya vijana wasomi wa bara hili na wale waliopo diaspora.

حريّة، حقيقة، شجاعة! الآن وهنا: مجلّة إفريقية جامعة حول الرهانات العالميّة

جلوبال أفريكا
يرأس هيئة التحرير مام بيندا با ،
أستاذة العلوم السياسية في جامعة جاستون بيرجر ومديرة LASPAD
redaction@globalafricapress.org

تتقاسم كل الأجيال إحساسا غير مسبوق، إلا أنّنا نحن، الأفارقة، فقد دخلنا القرن العشرين قبل بقية العالم عبر الأبواب المعاكسة للحرية والاندهاش، نحن الذين نواجه التعميق الراديكالي لجميع أشكال التمييز والاقتحام الدائم لغير المسبوق، ورغم ذلك نظلّ دائما مفعمين بالأمل في غد أفضل وإن كانت الأسئلة القديمة ما تزال تُطرح علينا، نحن الأفارقة الذين نجد أنفسنا اليوم أمام تحدّي التفكير وبناء المستقبلات التي نرغب فيها لإفريقيا وللعالم. ستكون الخيارات الوحيدة المتاحة لنا هي تلك التي تأخذ بالشجاعة والحرية والحقيقة، هذه الفتوحات الدائمة، إلى قلب العقود الاجتماعية الجديدة.

نادرًا ما كان للإنسانية الكثير من الاحتمالات لتغيير وجود الرجال والنساء المادي في سياق الثورة التكنولوجية والرقمية، إلّا أننا لم نكن يوما أقرب إلى كل الحدود قربنا منها اليوم. إنّ الاهتمام المسنود والمطلوب لفهم هذه الممكنات وهذه التحدّيات والمسارات الزمنية التي ينطوي عليها اقتناص مستقبل القارة، ولفهم تطلعات الجماهير والأفراد فيها وفي الشتات وترجمتها فعليا وبشكل ملموس وفكّ تشفير أصناف اليومي التي يخترعونها إنّما هي جزء من المحاور الأساسية التي دفعت إلى إنشاء مجلة «غلوبال أفريكا Global Africa.

إنّ هذا المشروع العابر للاختصاصات وللقوميات الذي يقع في مفترق الطرق بين إفريقيا والعالم هو ثمرة سنوات عديدة من التفكير النقدي ومن مبادرات توجيه المعرفة لتجديد إفريقيا والمعارف الإفريقية. أمّا نشأتها فهي نتاج لقاءات سارّة متعدّدة ، وآراء متضاربة ناتجة عن نقاشات حول دور البحث والمعرفة ومكانتهما من الاستجابة للتحديات الأفريقية والعالمية، وحول الردود النقدية التي تتيح تمتين الأسس الإبستيمولوجية والنظرية والمنهجية والأخلاقية للبحث الإفريقي وللمختصين في الدراسات الإفريقيّة، وحول شروط الفكر الحرّ حقًّا في القارة وفي العالم.

How to cite this paper:
جلوبال أفريكا، (٢٠٢٢). حريّة، حقيقة، شجاعة! الآن وهنا: مجلّة إفريقية جامعة حول الرهانات العالميّة. *Global Africa*، ١، ١٤-١٥.
https://doi.org/10.57832/bsz3-jw60

© 2022 by author(s). This work is openly licensed via CC BY-NC 4.0

أخذ مؤسّسو المجلّة على محمل الجدّ أهميّة التغلّب على بعض التصدّعات الجغرافية واللغوية والتخصّصيّة والأيديولوجية التي منعت القارّة أو صرفتها عن التخلّص من بعض الروابط المسيئة التي لطالما حدّدت علاقة إفريقيا بالعالم، بل، ويا للسخرية، حتى الروابط التي تصلها بنفسها. إن «غلوبال أفريكا»، بصفتها مساحة تعتبر مبادئ التعلّم الميسّر وعدم الاكتمال والتبادل المترابط أعمدة مركزية للإنتاج المشترك للمعرفة العلمية، تعتمد سياسة الانفتاح المسؤول:

الانفتاح على المساهمين من جميع المرجعيّات التخصّصيّة والفكرية والاهتمام بالباحثين الشبان بصفة خاصة.

الانفتاح المباشر على الموضوعات ذات الأولوية بالنسبة إلى القارة، والتي سيعاد التفكير في «براديغماتها».

الانفتاح على الفنون والمعارف المحليّة

الانفتاح على مستخدمي المعارف المنتَجَة (الفاعلون في المجتمع المدني، الناشطون وصنّاع القرار السياسي، القطاع الخاص، المواطنون والمواطنات).

الانفتاح أخيرًا على اللغات الإفريقية التي تم حشدها باعتبارها لغات بحث وعمل. ولذلك تتبنى المجلة اللغات الفرنسية والإنجليزية والعربية والسواحلية (ونأمل إضافة لغات أفريقية أخرى قريبًا) لغات نشر تساهم في إنهاء الإقصاء الفكري.

إن اقتناع غلوبال أفريكا Global Africa بأن هذا الانفتاح سيكون أكثر شرعية طالما أنّه يستند إلى المعرفة المنتجَة والمتحقَّق من صحّتها باعتماد أفضل المعايير الأكاديمية. ومن أجل تعزيز بيئة نشر المعرفة العلمية في إفريقيا، ستلبي النصوص التي تنشرها هذه المجلّة مطلبًا رئيسيًا: الاستثمار في الموضوعات التي تطوّر المعارف بقدر ما تطوّر فهم الواقع في مجال يمكن أن يكون تخصصيًا أو موضوعيًا وبالاعتماد على الأبنية النظرية والمفاهيمية، إضافة إلى البيانات التجريبية الصلبة والمثبتة.

وهكذا، فنحن نسعى ، من خلال القيام بذلك ، إلى تصحيح هامشية أبحاث إفريقيا ومنشوراتها ضمن الإنتاج العلمي الدولي، على الرغم من أنّ القارة هي مكان مثالي لمزيج من الرهانات المحلية والوطنية والمجتمعية والوطنية - عبر الابتكارات والتوترات التي يمكن العثور عليها هناك. يتطلب مثل هذا الطموح توفير منصة متطلّبة وصارمة لفائدة الباحثين والباحثات الأفارقة ولفائدة جميع الأبحاث التي تساهم في إعادة التفكير في إفريقيا وفي العالم انطلاقا من إفريقيا من أجل وصف مساراتها والتفكير فيها.

تطمح غلوبال أفريكا Global Africa إلى أن تكون أيضا مجتمعًا أفريقيًا جامعا من التطلعات، نابضا بالحياة، يلج إليه من يرغب أن يعيش في فضاء لا يخلو من الإكراهات، ولكن دون أن يفقد روحه الإبداعية. مسلحون بهذه التطلعات، نودّ أن نفكر في كلّ.

EXIT
1
195

TREPEL
TREPEL
23
118
MENZIES AVIATION

Le devenir-savant de l'Afrique : penser les futurs africains en réponse aux défis planétaires

Mame-Penda Ba
Professeure de sciences politiques, Université Gaston Berger, Sénégal
Directrice du LASPAD et rédactrice en chef de *Global Africa*
mame-penda.ba@ugb.edu.sn

Philippe Cury
Écologiste marin, Président du conseil scientifique de l'Institut océanographique de Monaco
Directeur de recherche IRD. MARBEC, Montpellier Université, CNRS, Ifremer, Sète, France
philippe.cury@ird.fr

La condition humaine, les projets de l'homme, la collaboration entre les hommes pour des tâches qui augmentent la totalité de l'homme sont des problèmes neufs qui exigent de véritables inventions.

Frantz Fanon, *Les Damnés de la Terre*, 1961.

Pour la première fois dans l'histoire humaine, le nom Nègre ne renvoie plus seulement à la condition faite aux gens d'origine africaine à l'époque du premier capitalisme (déprédations de divers ordres, dépossession de tout pouvoir d'autodétermination et, surtout, du futur et du temps, ces deux matrices du possible). C'est cette fongibilité nouvelle, cette solubilité, son institutionnalisation en tant que nouvelle norme d'existence et sa généralisation à l'ensemble de la planète que nous appelons le devenir-nègre du monde.

Achille Mbembe, *Critique de la raison nègre*, 2015.

L'Afrique et l'enchevêtrement des futurs du continent et de la planète

Ce texte est un plaidoyer pour des réponses africaines aux défis globaux. Sa proposition centrale consiste à soutenir que le défi africain du XXIe siècle est le devenir-savant de l'Afrique[1], expression par laquelle nous indiquons que l'Afrique et la planète sont deux fronts « enchevêtrés », dont les défis et les réponses doivent être articulés ensemble, et que la création de connaissances adressant simultanément le bien-être durable et la gouvernance environnementale

1 En écho à la formule d'Achille Mbembe (2015, pp. 16-17).

How to cite this paper:
Ba, M.P., Curry, P., (2022). Le devenir-savant de l'Afrique : penser les futurs africains en réponse aux défis planétaires. *Global Africa*, (1), pp. 18-28, 64- 65.
https://doi.org/10.57832/ga.v1i1.21

Received: January 6, 2022
Accepted: February 12, 2022
Published: March 15, 2022

© 2022 by author(s). This work is openly licensed via CC BY-NC 4.0

africaine et mondiale s'impose par conséquent comme l'agenda prioritaire d'une transition scientifique et technologique africaine qui a longtemps été espérée, mais jamais réalisée[2]. C'est parce qu'une telle transition ne s'est jamais mise en place que l'Afrique occupe aujourd'hui la position subalterne qui est la sienne sur la scène mondiale. À moins de réussir cette transition, le risque est non seulement une dépendance numérique venant se surajouter à celles qui eurent lieu durant les trois premières révolutions industrielles, mais aussi et surtout l'ingouvernabilité de générations qui ne sauraient, elles, s'accommoder de replâtrages en guise de politiques publiques et de l'approfondissement des inégalités globales. Sans compter la question de la survie même de la planète qui sera plus taraudante encore si l'Afrique reproduit les chemins de développement de l'Occident et de l'Asie.

Nous sommes vraisemblablement donc dans une conjoncture critique et celle-ci impose une franche substitution d'agenda, allant bien au-delà d'une réforme du secteur de la recherche, dans la mesure où « on ne peut séparer la science des forces sociales, plus vastes, et faire du développement des connaissances scientifiques un problème qui n'intéresse que la science, car il s'agit essentiellement de changement social. » (Ake, 1980, p. 5)

En avançant qu'il n'y a pas de présence africaine à soi et au monde sans refondation épistémique, nous ne disons rien qui ne soit fondé sur des constats déjà classiques[3]. Ce que nous rajoutons est que le devenir-savant de l'Afrique pourrait être, sans doute par une ruse de l'Histoire, la (meilleure) réponse au devenir-nègre du monde dont Achille Mbembe a dressé le constat, voire plus largement au Capitalocène. La recherche à elle seule ne peut manifestement venir à bout de tout ce que ce concept engage à repenser et à refaire, cependant nous pouvons dire avec Amin, Atta-Mills, Bujra et Mkandawire (1978, p. 23) que « nous croyons [...] que les efforts intellectuels interagissent avec les forces sociales et peuvent les influencer à certains moments cruciaux ». Le rôle de la recherche ne s'arrête pas à la compréhension des transformations actuelles de notre monde et à l'innovation. Il est également central pour donner du sens et accompagner les transitions que les sociétés doivent mettre en œuvre et former une nouvelle génération de citoyens du monde.

Si dans ce texte on fait de l'Afrique un tout, préhensible, analysable, et en mesure de servir de projection à des analyses sur « son » devenir, alors qu'elle renvoie à des acteurs, institutions, réalités si différentes, c'est qu'au-delà de la « forme continent », nous y plaçons une aspiration non négligeable : un sentiment d'appartenance (je suis africain) et une assignation (vous êtes africains). La question devient alors : comment construire un avenir « commun » sur des sentiments ? Et à quelle échelle ces sentiments sont-ils les plus efficaces pour l'action collective ? Ces sentiments-là, comme le panafricanisme, sont réels, puissants et respectables. Nous faisons par ailleurs nôtre, ici, la réflexion de Valentin-Yves Mudimbe sur l'épithète – africaine – accolée au terme université. Cette qualité ne relève, selon le philosophe, ni de la localisation géographique (être implanté dans un pays du continent), ni de la composition (université dirigée par des Africains), ni même des enseignements dispensés (matières africaines). Ce sont là des « exigences secondes » ; l'université est africaine : « lorsqu'elle contribue le mieux possible à connaître et à résoudre les contradictions des sociétés africaines et prend la part qui lui incombe dans la création des formes sociales nouvelles dans une Afrique confrontée au défi de son développement et de son adaptation au monde moderne. Si elle ne le fait pas, elle n'est certainement pas africaine, fût-elle exclusivement composée, de haut en bas, d'Africains. » (Mudimbe 1982: 101)

2 Le Plan d'action de Lagos, 1980, initié par les chefs d'État et de gouvernement africains, estimait « qu'il est capital et extrêmement urgent, à ce tournant décisif de l'histoire, que les planificateurs et les responsables africains fassent preuve de la volonté politique et du courage requis pour modifier en profondeur et à long terme la situation actuelle concernant l'utilisation de la science et de la technique en tant que base du développement socio-économique » (cf. Yachir, 1982, p. 34). Ce plan a été supplanté par le rapport « Accelerated development » in sub-Saharan Africa ou « rapport Berg » de la Banque mondiale qui a précipité les économies africaines dans les PAS. Samir Amin (1982, p. 30) y a vu une « proposition de stratégie néocoloniale extravertie, fondée sur la priorité donnée à l'ajustement du continent aux contraintes du "développement mondial", c'est-à-dire celui du Nord ». D'une manière générale, la science sociale en Afrique, au moins celle promue par le Codesria, avait fait de la formulation d'un modèle de développement conforme aux réalités africaines son cheval de bataille. Aujourd'hui, la vision des dirigeants africains portée par l'Agenda 2063 de l'Union africaine concerne la Zone de libre-échange continentale africaine (ZLECA), l'espace africain sans visa, un marché numérique unique africain, et le marché unique du transport aérien africain, qui constituent autant d'initiatives « visant à transformer l'Afrique en puissance mondiale de l'avenir » (Agenda 2063). Aspiration 1 de cet agenda : Une Afrique prospère basée sur une croissance inclusive et un développement durable.

3 Alioune Diop, Valentin Mudimbe, Frantz Fanon, Claude Ake et la théorie critique postcoloniale et décoloniale. La revue *Afrique & Développement* du Codesria consitue, de ce point de vue, un corps d'archives exceptionnelle.

Ce point précisé, notre proposition d'aligner l'analyse de la situation et des futurs africains sur celle de la situation et des futurs planétaires ressort de quatre raisons intimement liées. La première est que la dégradation a été et demeure le régime commun de l'Afrique et de la planète : l'une et l'autre sont prises en otage depuis des siècles par l'économie capitaliste mondiale. Si en effet la planète a été surexploitée et les écosystèmes naturels partout dévastés, c'est notamment dans cet espace appelé Afrique que l'exploitation a été et demeure l'une des plus violentes, des moins soumises au droit, des plus excessives et des plus continues (hommes, femmes et enfants, ressources naturelles, matières premières, créations culturelles, flux financiers illicites, données à caractère personnel). Deuxièmement, partant du fait que l'extractivisme est le caractère permanent de l'ultralibéralisme et la condition de sa reproduction, on peut considérer que les logiques qui sous-tendent la poussée contre la souveraineté politique, économique et culturelle de l'Afrique et celle contre une nouvelle option civilisationnelle basée sur l'écologie ont fondamentalement partie liée. C'est pourquoi, troisième raison, la radicalité de la lutte pour la souveraineté totale de l'Afrique devra être la même que celle pour l'advenue d'une civilisation écologique. Enfin, c'est en emportant ce double pari que les réponses africaines enclencheront la sortie hors du devenir-nègre du monde, et donc du capitalocène[4], contribuant du même coup à remettre l'Humain et la Nature au cœur des projets de société.

Telle est la portée du devenir-savant de l'Afrique. Il permet de tenir l'humanité comme horizon éthique, de restaurer – après des siècles de violence épistémique – à nouveau la confiance de toute une génération dans les capacités du continent à proposer des réponses pour le monde, à penser local et planétaire, à éviter d'isoler les problèmes intérieurs et les problèmes globaux, et ce faisant, de réinventer la formation des chercheurs citoyens du XXIe siècle, de réorienter les priorités en termes de recherche, à problématiser adéquatement les enjeux, c'est-à-dire de manière véritablement interdisciplinaire et critique, armé des concepts appropriés. Cette perspective invite également à s'interroger sur les politiques de connaissance et de coopération scientifique à élaborer et à mettre en œuvre en tirant parti des expériences antérieures, à en révéler les conditions de possibilité et les obstacles, à étudier les interactions entre science, pouvoir et développement dans le contexte africain, et à voir ses implications différentielles pour les divers groupes sociaux (femmes, jeunes, intellectuels, agriculteurs), à identifier alliés et adversaires[5]. Devenir-savant comporte aussi le défi de la création de connaissances innovantes pour le monde, qui mettent la quête de la vérité au même niveau que la quête de soin pour le vivant, humain et non humain, un des enjeux majeurs de notre siècle. Liberté et volonté de penser l'Afrique-monde[6], confiance en soi, quête de la vérité, soin attaché au vivant : tel est le programme. La question de la faisabilité d'un tel programme intellectuel et politique se pose immédiatement quand on connait les contradictions vertigineuses dans lesquelles se meut le continent, car si ses atouts sont immenses, ses déveines le sont tout autant.

D'une manière générale, les sociétés africaines demeurent encore « coincée[s] dans une crise permanente d'autoritarisme, d'échec de l'État et d'effondrement économique » (Heilbrunn, 2009, p. 255) qui sape la sécurité humaine, la paix et le développement, accélérant ainsi la précarité de millions d'individus et poussant à l'exode des milliers de jeunes. D'immenses groupes vivent dans une pauvreté[7], une précarité, une marginalité et une oppression endémiques, notamment les travailleurs de l'informel, les paysans et les petits producteurs, les femmes et les enfants. Les jeunes, sans formation ou diplômés, ont besoin d'emplois décents, d'une place dans la société, d'un accès aux services sociaux fondamentaux, à l'énergie et aux infrastructures, et d'un rôle actif dans la détermination de l'avenir de leurs pays.

4 Qualification plus ciblée de l'anthropocène pour désigner l'ère géologique du capitalisme.

5 « Car bien que ces idéologies et pratiques jouent un rôle déterminant dans la perpétuation du sous-développement, elles servent des intérêts puissants qui non seulement opposeront une grande résistance à toute tentative de changement pour d'autres idéologies, mais empêcheront également l'élaboration de théories nouvelles en raison de la profonde influence qu'elles exercent dans le monde sur la production des idées. » (Ake, 1980, p. 9)

6 Exemplaire à cet égard, le travail de Souleymane Bachir Diagne (2015, 2017) adopte explicitement l'horizon éthique du monde, de l'humanité, d'un universel qui ne soit pas cette fois-ci impérialiste, mais le fruit d'un dialogue respectueux entre plusieurs points de vue. Ne sont pas non plus fortuits les titres des actes des premiers Ateliers de la pensée de Dakar et Saint-Louis « Écrire l'Afrique-monde », ou de l'essai signé en 2017 par Felwine Sarr, *Habiter le monde*.

7 Le continent compte 390 millions de personnes vivant en dessous du seuil de pauvreté.

Ces défis domestiques et régionaux complexes s'enchevêtrent par ailleurs dans une conjoncture internationale marquée par les inégalités persistantes, la fatigue démocratique, l'incertitude économico-financière à présent exacerbée par les crises pandémiques, la peur du (bio)terrorisme, et par la transformation profonde de l'environnement et des ressources sous l'effet du changement climatique. Ces enjeux totalement inédits, complexes, internationaux, se déploient sous le régime de l'urgence, de l'incertitude et de la catastrophe, entraînant une forme de peur de l'avenir et de délitement de la confiance en soi et dans les autres. L'Afrique assiste en effet avec le reste du monde au tableau alarmant que compose la crise écologique dont l'Anthropocène est l'un des noms[8] : emprise extensive des humains sur les écosystèmes naturels, dégradation des terres, niveaux de pollution sans précédent, perturbation du cycle de l'eau, déforestation, acidification des océans et pression démographique sans précédent sur le système Terre (Magny, 2021, p. 4). Selon les projections, l'Afrique sera un des continents les plus impactés et les plus vulnérables face au changement climatique en raison de sa forte exposition à toutes ces problématiques et de sa faible capacité d'adaptation (IPCC, 2014 ; IPBES, 2019).

Or l'accumulation de défis hétérogènes allant de l'intelligence artificielle à la consolidation de l'État social délibératif en passant par le changement climatique, la croissance économique, la sécurité humaine, le développement rural, l'urbanisation, la mobilité, la promotion de la paix et des droits humains, et l'égalité des sexes ne présente qu'un dénominateur commun : même si ces défis affectent l'Afrique plus que tout autre espace dans le monde, le continent demeure quasiment absent du travail de théorisation, de projection et de prospective sur ces questions. À titre d'exemple, le changement climatique devrait affecter négativement le développement économique des pays africains ; les pertes économiques moyennes induites par le climat pourraient se situer entre 10 et 15 % de croissance du PIB par habitant, la majorité des économies africaines étant mal préparées pour s'adapter à des conditions climatiques nouvelles, particulièrement en Afrique de l'Ouest et de l'Est (Baarsch et al., 2019). Toutefois, les publications d'universitaires africains ne représentent que 2 % des publications dans ce domaine (McSweensey, 2015). La même chose peut être dite sur les inégalités globales, l'intelligence artificielle, le transhumanisme, les données à caractère personnel, etc. Hésitante et confuse dans la réflexion sur son propre devenir, l'Afrique l'est tout autant à l'échelle des conditions planétaires actuelles et futures.

Aux origines de cette absence à soi-même et au monde, la crise des institutions de recherche africaines à partir des années 1980, qui n'ont progressivement plus été capables de se mettre à niveau et de développer les standards de connaissance indispensables pour inclure les voix africaines dans les débats mondiaux. Les tristement célèbres politiques d'ajustement structurel (1980-2000) menées par la Banque mondiale et le FMI[9] ont favorisé le downsizing et le démantèlement des institutions de recherche et des universités publiques. L'excellence de la recherche internationale, y compris en matière d'études africaines, s'est durablement ancrée dans le Nord global, confortant une « géopolitique du savoir » (Mignolo, 2002) qui assigne à l'Afrique le rôle d'extraction de données empiriques (la matière première), tandis que la recherche fondamentale est effectuée dans le Nord global.

Pourtant, la nécessité d'une création de savoirs émancipateurs et protecteurs de l'Humain et de la Nature, pour lesquels recherche fondamentale et recherche appliquée s'alimenteraient mutuellement, n'a jamais été aussi criante. Le défi africain contemporain est bien là : transformer le concret, l'existant, dans une approche attentive aux limites planétaires par une défétichisation, un dépassement du concret. Ce travail de représentation adéquate des réalités et des intérêts du continent – travail essentiel qui ne se confond pas avec l'égrenage des statistiques du désastre ou de l'euphorie – demeure la tâche incontournable depuis Berlin en 1885. La restauration de l'initiative intellectuelle des Africains s'incarne en effet dans la critique de l'économie politique intérieure et globalisée, mais aussi dans le rétablissement de l'estime de soi, du sens du discernement, de l'esprit critique, de l'esprit de liberté et d'innovation.

8 On parle aussi de Capitalocène, de Plantationocène, voire, avec Grove, d'Eurocène (Grove, 2016).

9 La revue *Afrique & Développement* a consacré de nombreux numéros spéciaux à cette question, voir notamment vol. X, n° 1/2, 1985, « Crise et ajustement ».

Il nous faut par conséquent, à partir de l'Afrique, pour l'Afrique et le monde, produire une science restaurative, fondationnelle, « plurielle » et « impliquée » (Coutellec, 2015), centrée et mobilisée autour de la durabilité. Cette science du XXIe siècle doit définir son action non pas autour de disciplines scientifiques, mais autour de grandes priorités et aspirations des peuples. Cette science offrira des réponses capables d'émanciper les individus, de générer des savoirs innovants et utiles et d'accroître le rôle de l'Afrique dans la création mondiale de savoirs protecteurs, d'accélérer l'avènement d'une économie à faible émission de carbone, bleue et circulaire, basée sur des énergies renouvelables accessibles, d'éclairer des politiques et favoriser des interventions efficaces et opportunes.

À partir de là, un nouvel ensemble d'interrogations émerge :

- Quelles sont les formes de connaissance et de responsabilité issues du continent susceptibles de résoudre les besoins fondamentaux et de répondre aux défis planétaires ? Quelle est la place des savoirs traditionnels dans ces transitions ? Quelle place pour les citoyens ?
- Comment reformuler ce que la durabilité, le développement et la responsabilité signifient dans des conditions planétaires dès lors qu'on les appréhende à partir de l'Afrique ?
- Comment développer une meilleure compréhension des intersections du local, du global et du planétaire ?
- Comment repenser les cadres d'analyse et les méthodes scientifiques qui transcendent les frontières linguistiques, géographiques, institutionnelles et disciplinaires afin de mettre en pratique l'indispensable interdisciplinarité ?
- Comment faire en sorte que les échanges Sud-Nord et Sud-Sud obéissent à une logique d'apports mutuels et non de substitution ?
- Comment les modes d'agir venus des Suds peuvent-ils inspirer le reste du monde, en particulier dans un contexte de crise de la science moderne ?

Alors que ces questions sont extrêmement urgentes, jusqu'ici, l'ambition politique de faire de la recherche africaine un des principaux moteurs de ces transitions est restée lettre morte[10] et le bilan du statut de l'Afrique dans la recherche mondiale est largement négatif. Pire, alors même que cette urgence épistémique s'exprime et s'expérimente tous les jours, nous sommes distraits depuis quelques années par des visions du futur de plus en plus enthousiasmantes et optimistes, mais peu incarnées. Le réveil de l'Afrique promis par certaines d'entre elles repose sur l'hypothèse d'une Afrique qui va « tourner la page », « émerger », « décoller », pour devenir « l'Asie du XXIe siècle », le nouveau « moteur de l'économie mondiale », et d'un siècle qui sera « celui de l'Afrique » (UE, 2016). On s'attend donc à un miracle économique qui va changer le destin du continent, avec à la clé des retombées considérables sur le reste du monde. L'émergence, ce nouveau nom de l'idéologie du développement, est au mieux une prophétie autoréalisatrice, au pire une mystification qui consiste, comme ses variantes antérieures, à l'élaboration de théories inadéquates et de stratégies inadaptées[11]. Cet avenir promis n'est qu'une recopie du passé de l'Europe [ou aujourd'hui de l'Asie], puisqu'il s'agit là du même modèle de développement – plus précisément de la « tromperie développementiste » pour parler comme Enrique Dussel (1992, p. 31) – basé sur la civilisation thermo-industrielle d'extraction et d'épuisement des hommes et de la planète. Cette Afrique-là, ou plutôt, cette mimique d'Europe ou d'Asie, serait un vulgaire accélérateur du capitalocène et ne vaudrait pas une heure de peine, car pour reprendre la célèbre conclusion du livre de Fanon Les damnés de la Terre « l'humanité attend autre chose de nous que cette imitation caricaturale et dans l'ensemble obscène ».

Ce futur qu'on nous promet et qui est marqué par l'absence criante de la culture (car le consumérisme compulsif et l'industrie de la distraction ne relèvent pas de la culture), tient

10 Les pays de l'Union africaine se sont tous engagés à consacrer 1 % de leurs PIB respectifs à la recherche et au développement, mais ils en dépensent en moyenne seulement 0,45 % (Unesco, 2021). Les nations africaines sont aux prises avec de nombreux besoins concurrents et n'investissent pas dans la recherche, alors même que l'époque actuelle semble redoubler d'efforts pour imposer l'innovation comme moteur du développement économique de nos sociétés et que l'investissement scientifique est stratégique dans de nombreux pays. Ainsi, la Corée du Sud est devenue le leader mondial en consacrant 4,3 % de son PIB à la R & D avec des résultats impressionnants quant à son développement.

11 Voir les dizaines de plans stratégiques en vogue sur le continent.

tout entier dans l'État-providence des droits politiques et socioéconomiques, bienvenu certes, sauf qu'il est sans émancipation, sans climat moral de solidarité active, sans souci de la planète. Il faut donc y résister et, en lieu et place, écrire une trajectoire de développement propre et cohérente, qui ne néglige aucune des dimensions de l'humain.

C'est précisément sur ce point qu'on attend le continent et c'est pourquoi la recherche africaine doit représenter une priorité pour l'Afrique et le monde entier.

La recherche africaine, sa responsabilité et sa visée

De fait, l'Afrique a fait et continue à faire de nouvelles propositions, à mettre de nouvelles options sur la table ; celles-ci existent, elles n'ont pas été entendues, on n'a pas voulu les entendre y compris en Afrique. Or ces options qui osent penser les futurs de l'Afrique sont exigeantes, totales, radicales. Des trajectoires alternatives avaient ainsi déjà été esquissées dans cette période critique que furent les années de lutte pour la décolonisation. Frantz Fanon, Cheikh Anta Diop, Kwame Nkrumah, Amilcar Cabral, etc. La conclusion des Damnés de la Terre constitue une feuille de route indépassée de la trajectoire humaniste qui doit être celle de l'Afrique.

Fanon dessine en effet ce qui est attendu du continent (« Reprenons la question de l'homme ») ; ce contre quoi il faut résister (l'attractivité des réalisations matérielles), le rôle de la création de connaissance dans ce projet (« si nous voulons que l'humanité avance d'un cran [...] alors il faut inventer, il faut découvrir ») et même la disposition d'esprit qui doit être la nôtre (« Le jour nouveau qui déjà se lève doit nous trouver fermes, avisés et résolus »). De plus, sa pensée quoique dédiée à l'émancipation de l'homme et de la femme noirs, laisse une large place à l'Autre, elle est déjà hors du ressentiment et de la haine : « Pour l'Europe, pour nous-mêmes et pour l'humanité, camarades, il faut faire peau neuve, développer une pensée neuve, tenter de mettre sur pied un homme neuf. » concluait Fanon (2002 [1961], p. 305)

Il nous faut rajouter à l'agenda du développement cette responsabilité et cette éthique auxquelles en appelait Fanon, car tous les succès n'ont pas la même valeur et les transformations profondes que nous appelons de nos vœux ne sont pas seulement des transitions sociales, économiques et écologiques, mais aussi morales, humanistes, convivialistes. Le futur ne peut pas être fondé sur un modèle qui stoppe « la progression des autres hommes et qui les asservit à ses desseins et à sa gloire ». Ce futur doit permettre de réaliser ici les droits sociaux, économiques, et politiques sans mystifier, humilier, massacrer, épuiser ailleurs. Futur sans hégémonie, sans volonté de puissance, sans « ardeur, cynisme et violence ». Bien au contraire, il s'agit d'embrasser les choses et les êtres « en toute humilité [en] toute modestie, mais aussi [en] toute sollicitude [en] toute tendresse », pour suivre, une fois encore, la conclusion livrée par Fanon.

La recherche africaine doit représenter une priorité pour l'Afrique et le Monde ensuite, parce que la survie de la planète se joue, en partie, en Afrique, et qu'une partie de la solution au moins devra être africaine[12]. Aujourd'hui, l'urgence est relayée dans les nombreux rapports internationaux, une urgence de plus en plus omniprésente dans nos activités, mais la stratégie pour lutter contre le réchauffement climatique et la perte de biodiversité n'est pas encore perceptible et n'inverse en aucun cas les tendances lourdes mesurées. Les récents rapports internationaux (GIEC, IPBES, World Atlas of Desertification, GSDR Dasgupta, 2021) font état d'une alarmante et toujours plus rapide dégradation des écosystèmes mondiaux sous l'effet combiné du changement climatique, de la surexploitation des ressources renouvelables et de la destruction des habitats naturels. En dépit d'engagements internationaux (COP 21, UNFCCC), nous sommes incapables d'atteindre les objectifs visant à inverser les tendances lourdes et exploiter durablement notre environnement. Les progrès réalisés semblent dérisoires face aux bouleversements et transformations environnementales que nous subissons. Les approches qui permettent de réconcilier exploitation et conservation manquent résolument d'ambition politique. La protection de la biodiversité est encore timide malgré les effets d'annonce : les aires

12 Voir *Global Sustainable Development Report*, Africa Consultation Workshop Synthesis Report, Port Elizabeth, South Africa, May 12th, 2018.

marines protégées représentent moins de 8 % de la surface totale des océans, l'agroécologie qui permettrait une agriculture durable sur le long terme se limite à 6 % des surfaces cultivées. Cette dégradation de la diversité biologique et de notre environnement met en péril nos sociétés, dont la survie repose sur les contributions apportées par la nature. À cela s'ajoutent des inégalités de plus en plus criantes qui sont ressenties par les différents peuples du monde, elles restent peu ou mal mesurées par les indicateurs du développement (Rapport sur le développement humain 2019).

Dans tous les scénarios, l'Afrique sera un des continents les plus impactés et les plus vulnérables, les projections de température sur l'Afrique de l'Ouest pour la fin du XXIe siècle à partir de la simulation du climat mondial varient entre 3 et 6 °C en fonction des différents scénarios d'émission. Pour certaines régions, des climats sans précédent devraient sévir vers 2040, laissant des régions entières inhabitables. Le changement climatique aura également un impact sur les ressources marines. Ainsi, il va considérablement modifier la répartition des espèces marines et leur exploitation par les pêches. Les scénarios montrent que les captures de poisson pourront diminuer jusqu'à 40 % sous les tropiques au profit de zones situées à des latitudes plus élevées (Cheung et al., 2010 ; IPBES, 2019), hypothéquant la sécurité alimentaire. Pour 22 pays d'Afrique de l'Ouest, environ 6,7 millions de personnes dépendent directement des activités de pêche pour leur alimentation et leurs moyens de subsistance (Belhabib et al., 2015).

La survie de l'Afrique est littéralement en jeu, car nous pressentons l'instabilité et les conflits qui peuvent naître de ces menaces. Si le continent trouve des réponses pertinentes et à la hauteur des enjeux et urgences, elles auront alors d'autant plus la capacité d'être répliquées, expérimentées ailleurs. On voit ici l'intersection entre les intérêts de l'Afrique et du monde.

De fait, l'Afrique inspire déjà le monde ; l'approche écosystémique des pêches (AEP) mise en place pour gérer les systèmes de production en milieu marin a été développée en Afrique du Sud depuis plus de trente années et permet de gérer les ressources halieutiques, non seulement en réconciliant exploitation et protection de la biodiversité, mais également en incorporant des approches sociales et économiques importantes pour la région du Benguela (Augustyn et al., 2018). Ces approches sont innovantes à plus d'un titre en ce qu'elles ont initié de nouvelles voies de recherche et de gestion des ressources marines. Une approche participative a ainsi été mise en avant et la collaboration de toutes les parties prenantes a été essentielle, tous les points de vue ont été représentés et une attention particulière a été portée à ce qu'aucun groupe ou individu ne puisse dominer. Une approche scientifique et collaborative générique a été structurée, a fourni une plate-forme de diffusion des points de vue, a élargi les perspectives et amélioré la compréhension des problèmes. Elle a permis de comparer et de rendre compte à n'importe quel niveau des résultats scientifiques et de leur implication en matière de gestion. Les ONG ont joué un rôle important en aidant à la mise en œuvre de l'AEP et des initiatives environnementales. L'effort fait pour développer les recherches et mettre en œuvre l'AEP dans la gestion a permis de gérer les ressources marines de manière durable, mais également d'explorer l'importance de la mise en place de réserves marines pour nourrir les oiseaux marins et les prédateurs tout en évitant les changements de régime et les invasions biologiques, notamment celles des méduses, qui s'avèrent désastreux pour les pêcheurs (Cury et al., 2011 ; Travis et al., 2014). Ces approches ont également permis de démontrer que les aires marines protégées peuvent non seulement contribuer à atténuer l'érosion de la biodiversité, mais également atténuer les effets du changement climatique, ouvrant ainsi de nouvelles perspectives de recherche et de gestion (Roberts et al., 2017). Cet exemple marin montre qu'un projet lancé en Afrique du Sud permet de fédérer des voies de recherche nombreuses et de nouveaux modes de gestion des ressources marines encore souvent ignorées en Europe et au niveau international.

Le besoin d'un savoir inclusif capable d'intégrer d'autres formes de connaissance et de façonner de nouvelles traditions dans lesquelles les chercheurs sont parties prenantes d'un réseau plus large se fait de plus en plus pressant. Aujourd'hui, il apparaît crucial d'avoir une diversité épistémique et un rapprochement entre les connaissances des scientifiques et les savoirs des autres acteurs sociaux, tout particulièrement lorsque des thèmes aussi sensibles que la pauvreté, la sécurité alimentaire, l'exploitation des ressources

renouvelables, les migrations, la conservation, le vivant, le care ou les inégalités requièrent des analyses fondées sur des réalités locales. C'est pourquoi les travaux sur le plurivers[13], la réhabilitation des ontologies endogènes et la science citoyenne (Citizen Science[14]) sont importants dans les discussions sur les futurs planétaires.

Cela implique une position épistémologique ambitieuse qui considère qu'une proposition universaliste a d'autant plus de fondements et de rigueur qu'elle est ancrée dans des enjeux locaux et des épistémologies locales. Ce programme rejoint de manière fort intéressante les débats actuels sur la décolonisation des savoirs et les théories critiques du Sud :

> Assumer une épistémologie du point de vue, c'est donc une exigence de réflexivité forte et aussi une responsabilité éthique. [...]. L'épistémologie du point de vue n'accorde pas de privilège épistémique aux dominés. Elle défend néanmoins l'idée que la science ne peut pas se faire sans leur point de vue et leurs expériences. Leur présence parmi les scientifiques ne correspond donc pas à une exigence cosmétique de diversité, mais à une problématique épistémologique fondamentale et, ce dans toutes les disciplines scientifiques. (Lepinard & Mazouz, 2021, pp. 50-51)

Il s'agira donc de rendre la parole aux paysans, aux femmes, aux guérisseurs, aux travailleurs du secteur informel, aux étudiants, d'engager des dialogues respectueux de leurs points de vue, de leur permettre de participer eux-mêmes aux processus de changement nécessaires à l'amélioration de leur condition d'existence. Il faudra veiller plus largement à associer les nouvelles politiques de la connaissance avec des politiques de délibération avec les citoyens, dont la responsabilité de comprendre et d'agir doit être pleinement restaurée dans un contexte particulièrement dangereux de remise en cause des vérités scientifiques. Alors qu'ailleurs, les débats scientifiques échouent souvent à inclure cet ensemble diversifié de perspectives qui refléteraient les savoirs endogènes, l'Afrique a le potentiel de devenir un laboratoire exceptionnel pour trouver des façons nouvelles de travailler plus efficacement si nous voulons avoir une chance de résoudre les crises environnementales. Les langues africaines, jusqu'ici dévaluées et dénigrées, jugées incapables d'avoir une portée théorique et conceptuelle puissante, se révèlent être une ressource herméneutique permettant de donner de nouvelles directions à l'investigation scientifique. Parce que les langues naturalisent certaines manières de penser, le recours aux langues africaines pourrait permettre de sortir des orientations encouragées par le canon eurocentrique et d'identifier de nouvelles questions (Abadie, 2018). Valentin-Yves Mudimbe (1982, p. 47) écrivait dans L'odeur du père qu'un « changement de l'instrument linguistique de connaissance et de production scientifique provoquerait assurément une rupture épistémologique et ouvrirait la voie à une aventure nouvelle pour l'Afrique », de la même manière que « les promoteurs de la pensée grecque en transplantant dans leur langue, technique, méthodes et usages de la connaissance reçue de l'Égypte ont déclenché une réorganisation du savoir et de la vie dont l'ordre essentiel est toujours actuel et encore en cours ».

Enfin, la recherche africaine doit représenter une priorité pour l'Afrique et le monde entier parce que l'Afrique a la chance, qu'on ne retrouve presque nulle part ailleurs, d'être peuplée de dizaines de millions de jeunes, créatifs, nés avec les technologies du numérique. L'Afrique, dans toute sa diversité, abrite plus d'un milliard de personnes et sa population doublera d'ici 2050 pour la seule tranche d'âge des 15 à 30 ans[15]. Elle a la classe moyenne la plus jeune et la plus dynamique du monde et celle-ci détient le potentiel de transformer les perspectives scientifiques, politiques, économiques et sociales du continent. Cela concerne tout particulièrement les femmes africaines, qui constituent les principaux moteurs de la croissance, du développement et de la paix durables (CE, 2021). Le continent constitue en

13 L'intérêt que nous portons aux courants de pensée critique latino-américains (et en particulier au courant des études dites « modernes/coloniales » ou « décoloniales ») trouve son origine dans la richesse de l'innovation conceptuelle de ces chercheurs latino-américains dans le projet d'une véritable universalité. Ces auteurs font le pari d'une universalité authentique, car comme le signalait Samir Amin (El Eurocentrismo. Crítica de una ideología, México, Siglo XXI, 1989, p. 109, cité dans Hurtado Lopez [2013, p. 36]) : « la culture moderne dominante prétend être fondée sur l'universalisme humaniste. En vérité, dans sa version eurocentrique, elle s'inscrit contre lui. Car l'eurocentrisme implique la destruction des peuples et des civilisations qui résistent à l'expansion de ce modèle. » Il s'agit donc de « réaliser un véritable universalisme de facto, concret et pluriversel » (Hurtado Lopez, 2017, p. 14).

14 Voir Kershaw (2005).

15 https://www.one.org/fr/policy/le-siecle-de-lafrique/.

outre un fantastique réservoir d'utilisateurs de plates-formes et de services numériques : 453 millions d'Africains (sur 1,2 milliard) sont aujourd'hui connectés. Cette proportion va augmenter très sensiblement avec l'accroissement démographique. Le continent et le monde ont besoin de cette intelligence, de cette fantastique réserve d'idées, de leur investissement intellectuel et créatif. Ce sont eux qu'il faut préparer dès à présent à réfléchir, innover, et expérimenter des solutions durables. Le défi est ici de concevoir des enseignements capables de mettre en mouvement l'intelligence collective, de baser l'enseignement sur la résolution de problèmes en faisant intervenir plusieurs disciplines, de donner le goût d'apprendre et d'inventer. Dans cette perspective, non seulement l'enseignement supérieur doit être démocratisé, mais nos institutions de recherche doivent être complètement reconfigurées pour les accueillir, afin de comprendre la complexité des enjeux, l'ampleur des transformations nécessaires, de trouver des solutions pour traiter de situations contradictoires et répondre à des changements rapides et intervenant à différents niveaux.

Il nous faut maintenant affronter la difficile question du renversement des conditions de l'impossibilité en conditions de possibilité pour ne pas tomber sous l'accusation d'utopisme.

Opérationnaliser la transition scientifique africaine

Nous esquissons ici des linéaments de propositions pratiques qui nous semblent constituer les conditions du succès. Cette programmatique du devenir-savant du continent pourrait tenir en cette formule : pour la transition scientifique africaine, il faut un investissement structurel et durable dans la reconstruction de l'imaginaire, dans des institutions de recherche et pour une science de la durabilité.

L'investissement structurel est transversal à ces trois domaines, car presque tout dépend de la contrainte politique et financière, alors même que nous sommes dans un contexte de rareté souvent extrême. L'affectation de ressources financières consistantes et pérennes à la R & D universitaire publique est prioritaire pour l'amorce d'un processus de transformation de la recherche africaine. Dans ce processus, un rôle capital d'impulsion, d'organisation et de coordination est dévolu aux décideurs africains, qui devront résolument prendre en main le devenir de leurs sociétés, mais aussi assumer leur responsabilité vis-à-vis de la planète. Un new deal pour la recherche s'avère incontournable pour la promotion des capacités scientifiques et technologiques africaines. Les lieux de pouvoir scientifique restent confinés à ceux qui développent le savoir et l'utilisent pour innover, créer des richesses et de l'emploi. Tant que la recherche africaine ne sera pas davantage mise en œuvre en Afrique, par des Africains, pour les Africains et le reste du monde, le plein potentiel de cette recherche ne se réalisera pas et l'expertise scientifique viendra au mieux d'ailleurs : l'impossibilité de développer un vaccin contre la Covid-19 sur le continent en est une bonne illustration, avec la dépendance de choix faits ailleurs afin de bénéficier des vaccins.

La recherche aujourd'hui est internationale et les échanges entre chercheurs de tous les pays sont nécessaires pour maintenir l'excellence scientifique à un niveau élevé. Les chercheurs africains doivent avoir le choix de pouvoir développer une recherche d'excellence qui soit produite en Afrique. L'ambition d'un projet africano-européen comme ARISE (www.aasciences.africa/call/arise) aujourd'hui géré par l'AAS (African Academy of Sciences) est d'appuyer l'émergence de cette excellence scientifique africaine à travers les jeunes chercheurs. Cette ambition ouvrira le chemin vers une Afrique plus attrayante sur le plan scientifique, capable d'attirer et de retenir les meilleurs cerveaux du continent qui ont parfois du mal à structurer leurs équipes, d'engager les jeunes talents et de développer des voies de recherche innovantes. ARISE a pour but de promouvoir une Afrique plus à même de décider et de mettre en place son propre agenda de recherche et de développement. Il faudrait beaucoup plus d'initiatives de cette nature et des financements à long terme pour consolider ces talents scientifiques. La restitution des flux financiers illicites[16], les partenariats avec le privé – notamment l'implication des grands entrepreneurs africains ou des fondations qu'ils créent dans l'appui à la recherche – sont des pistes pour ce financement à grande échelle.

16 On estime que l'Afrique perd chaque année plus de cinquante milliards de dollars en FFI.

Reconstruire les imaginaires : donner forme à un nouveau monde est un exercice impossible sans foi ni désir. Il n'y aura pas de réponse africaine à la hauteur de ces enjeux sans une régénération et une expansion des idées et des désirs. Seule une refondation épistémique radicale (paradigm shift) peut entraîner le développement d'une « pensée-hors-des-sentiers-battus », d'une «pensée-qui-ne-se-fait-pas-du-tort ». Une pensée qui est aussi une reconquête du pouvoir, qui s'aventure, pour se réaliser, dans une agentivité collective, panafricaine, internationale, en un mot, la constitution d'une communauté de penseurs, chercheurs et créateurs capables d'articuler un continuum et une cohérence entre idées, désir, pouvoir pour penser les futurs des sociétés africaines et du monde.

La durabilité contre le devenir-nègre

La transition scientifique africaine nécessite une reconfiguration profonde du mode de fonctionnement de la recherche fondamentale et appliquée et de son écosystème (enseignement supérieur, édition, diffusion, coopération) en Afrique en particulier.

Il nous faut définitivement quitter les postures disciplinaires isolées, fermées, pour aller vers la reconnaissance mutuelle des enjeux d'une coopération bénéfique à tous les acteurs. La recherche reste cependant encore trop fragmentée et focalisée sur certaines disciplines, souvent extrêmement pointues, elle reste insuffisante en ce qui concerne la relation entre les résultats proposés et les problèmes à résoudre. Nous devons travailler rapidement et collectivement à orienter les politiques publiques. Les recherches sur le climat, la biodiversité ou la dégradation des terres, les inégalités, la sécurité alimentaire sont à ce titre exemplaires et démontrent que les rapports rédigés par une communauté scientifique pluridisciplinaire permettent d'aboutir à des rapports de consensus scientifiques, tels ceux du Groupe d'experts intergouvernemental sur l'évolution du climat (GIEC) ou encore de la biodiversité et des services écosystémiques (IPBES). De nouveaux cadres de recherche peuvent être développés dans le but de favoriser le dialogue entre experts de différentes disciplines scientifiques et de créer des connaissances collectives. C'est ce que des groupes d'experts internationaux (GIEC, HDR, IPBES) tentent déjà de faire en fournissant un consensus scientifique multidisciplinaire sans lequel nous ne pourrions pas comprendre et agir sur les évolutions futures de notre planète. Dans ce contexte, l'avènement récent de la science de la durabilité est le signe d'un changement radical dans la construction de nouveaux systèmes de connaissance. Une caractéristique déterminante de cette approche est que les problèmes de recherche sont ancrés dans la résolution d'objectifs de développement, plutôt que dans la seule dynamique des disciplines scientifiques. L'objectif est de promouvoir des connaissances interdisciplinaires, construites conjointement par des scientifiques et des acteurs de la société, dans un effort pour aller au-delà des intérêts disciplinaires parfois trop prégnants. Cette science de la durabilité est encore marginale, mais elle est essentielle pour mieux comprendre la complexité du monde et trouver des solutions durables aux défis économiques, sociaux et environnementaux auxquels nos sociétés sont confrontées. Cependant, il est urgent de renforcer les efforts conjoints pour renforcer les connaissances en intégrant plus efficacement l'éventail complet de l'expertise scientifique, en étroite coopération avec les décideurs politiques et la société civile. À cette fin, la gestion des maladies émergentes est peut-être l'une des illustrations les plus convaincantes des avantages de la science de la durabilité. Répondre à la crise d'Ebola a nécessité un effort coordonné, orienté vers un objectif commun – des écologistes spécialisés dans la dynamique des populations animales réservoirs, des sociologues et des économistes qui étudient les cercles vicieux de la pauvreté, des anthropologues spécialisés dans la construction de représentations de la maladie et, bien sûr, des spécialistes des maladies infectieuses et des médecins coopérant avec les instituts de santé publique et les communautés touchées. L'Afrique a ici une carte maîtresse à jouer, car elle pourrait se positionner comme la future championne de l'éco-développement, de l'éco-technologie et de la Green IT.

Former et faire circuler les jeunes chercheurs

Former différemment de nouvelles générations de jeunes chercheurs devient un impératif. La nécessaire revivification de la recherche africaine est étroitement liée au souci pratique de rendre les carrières des universitaires et des chercheurs plus attrayantes. Ici, les meilleurs et les plus brillants d'entre eux migrent à l'étranger ou, s'ils restent sur le continent, quittent le monde de la science pour gagner leur vie. Non seulement cette situation contribue à une précarisation croissante du marché du travail universitaire, mais elle sape aussi systématiquement la conduite de recherches fondamentales indispensables pour le développement.

Pour cela, la problématique de l'expatriation devra être résolue et changée en norme de la circulation. En effet, la réalité de ces dernières décennies a été que les étudiants africains les plus qualifiés et les chercheurs en début de carrière recherchent une formation avancée ou un emploi dans les pays du Nord, qui drainent ainsi les meilleurs talents[17]. La perte de cette précieuse matière grise et de chercheurs au profit des pays du Nord représente non seulement celle des talents, mais induit aussi sur le moyen et le long terme une absence de moteur économique, de propriété intellectuelle, de mentorat et de modèles structurants pour les générations futures, et des pertes d'expertises indispensables pour relever par exemple les défis génétiques, technologiques et sanitaires africains (Marincola & Kariuki, 2020). De plus, en comptant sur le retour des cerveaux, on ne fait qu'importer des modèles de développement souvent inadaptés aux transitions économiques, politiques et socio-écosystémiques souhaitables localement[18]. Il faudrait y ajouter « l'exode intérieur » (Yachir, 1978), bien plus important, qui se traduit par « l'inadéquation du système de recherche et de formation aux exigences d'un développement social autonome ».

Aujourd'hui, les lieux d'acquisition des savoirs et l'accès à la formation semblent planétaires. Avec l'internet, les enseignements à distance comme les MOOCs, les échanges d'étudiants à l'international, il semblerait que des opportunités autrefois réservées aux plus riches soient accessibles à tous : « Des enseignements de qualité sont ainsi susceptibles de parvenir aux régions les plus reculées et traditionnellement desservies par leur absence d'organisation éducative. » (Meyer, 2017, p. 76) Une science plus ouverte et partagée voit le jour, ainsi l'AAS Open Research, lancée en 2018 pour fournir une plate-forme de publication immédiate de haute qualité, évaluée par des pairs, permettant aux scientifiques et aux étudiants associés à l'AAS de publier des résultats scientifiques.

Conclusion

Si toutes les sociétés sont en quête de développement durable, tous les pays n'ont pas les mêmes contraintes socioéconomiques. Ces transformations profondes appellent des transitions sociales, économiques et écologiques que seules les nations pourront décliner et prendre en charge. Devant la complexité des enjeux et l'ampleur des transformations, la recherche scientifique peut d'une part aider à comprendre et intégrer les transformations que nous subissons et d'autre part innover et s'adapter à ces changements. La recherche africaine doit relever tous ces défis alors que les enjeux planétaires nous conduisent à inventer de nouveaux modes de développement qui passeront par la recherche scientifique, source de connaissance et d'innovation.

Bibliographie

Voir p. 64-65.

17 Plus largement, il faut rappeler que l'Afrique subsaharienne demeure la région du monde d'où partent le plus d'intellectuels, en proportion de ceux qui restent : 13 % d'entre eux ont quitté le continent pour un pays de l'OCDE (Organisation de coopération et de développement économiques), ce taux étant proportionnellement le plus important au monde (Bocquier, 2003). Le taux d'émigration qualifiée demeure exceptionnellement élevé pour les femmes issues de l'Afrique. Il s'élève à 18 %, alors que ceux de l'Amérique latine et de l'Asie n'atteignent respectivement que 10 % et 4 % (OCDE, 2016).

18 Les modèles de développement inadaptés sont aussi le fait de l'élite politique locale et de la nature de ses imaginaires du progrès, sous l'influence des institutions internationales.

The Transformation of Africa's Knowledge: Thinking African Futures in Response to Global Challenges

Mame-Penda Ba
Professor of Political Science, Gaston Berger University, Senegal
Director of LASPAD and Editor-in-Chief of *Global Africa*
mame-penda.ba@ugb.edu.sn

Philippe Cury
Marine ecologist, President of the Scientific Council of the Oceanographic Institute of Monaco
Research director at IRD MARBEC, Montpellier University, CNRS, IRD, Ifremer, Sète, France
philippe.cury@ird.fr

How to cite this paper:
Ba, M.P., Curry, P., (2022). The Transformation of Africa's Knowledge: Thinking African futures in response to global challenges. *Global Africa*, (1), pp. 29-39, 64- 65.
https://doi.org/10.57832/ga-v816

Received: January 6, 2022
Accepted: February 12, 2022
Published: March 15, 2022

© 2022 by author(s). This work is openly licensed via CC BY-NC 4.0

Man's condition, his projects and collaboration with others on tasks that strengthen man's totality, are new issues which require genuine inspiration.

Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, 1963 [1961]

Across early capitalism, the term "Black" referred only to the condition imposed on peoples of African origin (different forms of depredation, dispossession of all power of self-determination, and, most of all, dispossession of the future and of time, the two matrices of the possible). Now, for the first time in human history, the term "Black" has been generalized. This new fungibility, this solubility, institutionalized as a new norm of existence and expanded to the entire planet, is what I call the Becoming Black of the world.

Achille Mbembe, *Critique of Black Reason*, 2017 [2015].

Africa and the entanglement of continental and planetary futures

This text is a plea for African responses to global challenges. Its central argument is that the challenge of the 21st century is Africa's coming knowledge,[1] an expression we use to indicate that Africa and the planet are two

1 Adapted from Achille Mbembe's expression (2017 [2015]: 5–6).

"entangled" fronts whose challenges and responses are interlinked, and that the creation of knowledge which simultaneously addresses sustainable well-being and African and global environmental governance therefore stands out as the priority agenda of a long-awaited, but never realised, African scientific and technological transition.[2] It is because no such transition has ever taken place that Africa occupies its current subaltern position on the world stage. Unless this transition can be successfully realised, Africa risks not only digital dependence, over and above those experienced in the first three industrial revolutions, but also, and especially, the inability to govern generations that would accept neither poorly patched-together public policy nor the deepening of global inequalities. Not to mention the very survival of the planet, which will be more excruciating still if Africa follows the development trajectories of the West and Asia.

We are, then, very likely at a critical juncture that requires an explicit change of plan, far beyond reforming the research sector, in so far as "we cannot separate science from broader social forces and make the development of scientific knowledge a focus of interest only to science, for the fundamental issue is social change" (Ake, 1980, p. 5).

In proposing that there is no African presence, to the self or to the world, without epistemic re-framing, we are saying nothing that is not based on already classic observations.[3] What we add is that Africa's coming knowledge could be, perhaps through a trick of History, the (best) response to the Becoming Black of the world, which Mbembe has set out in detail, or, more broadly, to the Capitalocene. Research alone can obviously not achieve all the rethinking and redoing this concept calls for; however, we can say with Amin, Atta-Mills, Bujra and Mkandawire (1978, p. 5) that "we believe […] that intellectual efforts interact with social forces, and can at crucial times influence them." The role of research does not end with understanding the existing transformations of our world, or with innovation. To make these transitions meaningful, and to support them, societies must put in place and train a new generation of world citizens.

If, in this text, we treat Africa as a comprehensible, analysable whole on which the analysis of "its" future can be projected—despite the term referring to such different actors, institutions, and realities—it is that, beyond the geographical "continent" form, we locate an important aspiration: a feeling of belonging (I am African) and a designation (you are African). The question then becomes: How do we build a "common" future on sentiment? And at what scale are these sentiments most effective for collective action? These sentiments, like Pan-Africanism, are real, powerful, and respectable. We also adopt, here, Valentin-Yves Mudimbe's reflection on the epithet "African" as attached to the university. This quality, according to this philosopher, does not hinge on a university's geographical location (being established in a country on the continent), nor on its composition (a university run by Africans) nor even on the teaching provided there (African subjects). These are "secondary considerations"; the university is African "when it contributes as much as possible to understanding and resolving the contradictions at play in African societies, and fulfils its appropriate role in creating new social forms, in an Africa that confronts the challenge of its development, and of its adaptation to the modern world. If it does not do so, it is certainly not African, even if it is composed, from top to bottom, of Africans." (Mudimbe, 1982, p. 101).

This point being made, our proposal to align analysis of the African situation and its futures with those of the planet arises for four closely related reasons. The first is that degradation has been and remains the common order in Africa and on the planet: both have been

2 The Lagos Plan of Action, 1980, initiated by African Heads of State and Government, considered it "vital and extremely urgent, at this decisive turning point in history, that African planners and leaders prove that they have the political will and the courage required to modify, in depth and in the long term, the current situation concerning the use of science and technology as a basis for socioeconomic development" (cf. Yachir 1982: 34). This plan was supplanted by the World Bank's "Accelerated Development in sub-Saharan Africa Report," or "Berg Report," which forced African economies into SAPs. Samir Amin (1982: 30) saw in it a "proposal for a neocolonial strategy of extraversion, based on prioritising the adjustment of the continent to the constraints of 'global development', that is to say, that of the North." In a general way, social science in Africa, at least as promoted by CODESRIA, had as its main concern the formulation of a development model that would be in line with African realities. Today, the vision of African leaders put forward in the African Union's Agenda 2063 concerns the African Continental Free Trade Area, a visa-free zone area, an African Digital Single Market, and a single African air transport market; these initiatives "aim to transform Africa into a future global power" (Agenda 2063). The Agenda's ambition: a prosperous Africa based on inclusive growth and sustainable development.

3 Alioune Diop, Valentin Mudimbe, Fanon, Claude Ake and critical postcolonial and decolonial theory. Codesria's *Africa Development*, in this respect, constitutes an exceptional archive.

taken hostage for centuries by the global capitalist economy. If indeed the planet has been overexploited, and natural ecosystems everywhere devastated, it is particularly in this space called Africa that exploitation (of men, women and children, natural resources, raw materials, cultural creations, illicit financial flows, personal data) has been and remains among the most violent, least subject to law, most excessive and most continuous. Secondly, starting from the fact that extractivism is ultraliberalism's permanent character, and the condition of its reproduction, we can propose that the logics underlying the push against Africa's political, economic and cultural sovereignty, and that against a new civilisational option based on ecology, are fundamentally linked.

That is why, thirdly, the struggle for Africa's total sovereignty must be as radical as the struggle for the advent of an ecological society. Finally, it is in winning this double wager that African responses will trigger the exit from the Becoming Black of the world, and therefore of the Capitalocene,[4] contributing simultaneously to returning the Human and Nature to the heart of social projects.

Such is the scope of Africa's coming knowledge. It permits us to hold humanity as an ethical horizon, to once again restore—after centuries of epistemic violence—the confidence of an entire generation in the continent's capacity to propose answers for the world, to think locally and globally, to avoid isolating internal problems from global problems, and, in doing so, reinvent the training of 21st century researcher-citizens, reorient research priorities, and adequately problematise issues, that is to say, in a truly interdisciplinary and critical manner, armed with the appropriate concepts. This perspective also invites an interrogation of the politics of knowledge and scientific cooperation, to be implemented by drawing on prior experiences to reveal the conditions of possibility and the obstacles, study the interactions between science, power, and development in the African context, see its differential implications for diverse social groups (women, youth, intellectuals, farmers), and identify allies and adversaries.[5] The coming knowledge also includes the challenge of creating innovative knowledge for the world that puts the quest for truth on the same level as the quest for care for the living, human and non-human—one of the major challenges of our century.

The freedom and will to think about the Africa-world,[6] self-confidence, the search for truth, and care for the living: this is the agenda.

When we know the vertiginous contradictions in which the continent moves, the question of the feasibility of such an intellectual and political project immediately arises, for, if the assets are immense, so is the misfortune.

In a general way, African societies remain still "trapped in a permanent crisis of authoritarianism, the failure of states, and economic collapse" (Heilbrunn, 2009, p. 255), which undermines human security, peace and development, thus exacerbating the vulnerability of millions of individuals, and driving the exodus of thousands of young people. Enormous groups of people live in endemic poverty,[7] precariousness, marginality, and oppression, including, in particular, informal-sector workers, rural people, small producers, and women and children. Young people, without training or diplomas, need decent employment, a role in society, access to basic social services, to energy and infrastructures, and an active role in determining the future of their countries.

These complex domestic and regional challenges are further entangled with an international situation characterised by persistent inequalities, democratic fatigue, and economic and financial uncertainty, now exacerbated by pandemic crises, fear of (bio)terrorism, and profound transformation of the environment and its resources due to climate change.

4 A more pointed qualification of the Anthropocene to designate the current geological era of capitalism.

5 "Although these ideologies and practices are instrumental in perpetuating underdevelopment, they serve powerful interests that will not only put up great resistance to any attempt at change toward other ideologies, but will also prevent the development of new theories, because of the profound global influence they exert on the production of ideas" (Ake, 1980, p. 9).

6 Exemplary in this respect, the work of Souleymane Bachir Diagne (2015, 2017) explicitly adopts the ethical horizon of the world, of humanity, of a universal – not imperialist here, but the fruit of a respectful dialogue between several points of view. Nor are the titles of the first Ateliers de la Pensée (Thought Workshop) in Dakar and Saint-Louis "Écrire l'Afrique-monde" (Writing the Africa-World) or of the 2017 book by Felwine Sarr, *Habiter le monde* [Living (in) the World], forthcoming in English.

7 The continent is home to 390 million people living below the poverty line.

These unprecedented and complex international challenges unfold under the regime of urgency, uncertainty and catastrophe, leading to a kind of fear of the future, and the disintegration of confidence in oneself and others. Africa, indeed together with the rest of the world, is witnessing an alarming scene of ecological crisis, for which the Anthropocene is known:[8] extensive human interference in natural ecosystems, the depletion and erosion of soils, unprecedented levels of pollution, the disruption of the water cycle, deforestation, ocean acidification, and never before seen demographic pressure on land systems (Magny, 2021, p. 4). According to projections, Africa, due to its high exposure to all these challenges, and its low capacity for adaptation, will be among the continents most affected by and most vulnerable to climate change (IPCC, 2014 ; IPBES, 2019).

However, the accumulation of heterogeneous challenges, from artificial intelligence to the consolidation of the deliberative welfare state via climate change, economic growth, human security, rural development, urbanisation, mobility, peace-building, human rights, and gender equality, present only one common denominator: the continent remains practically absent from the work of theorising, projection, and the anticipatory analysis of these questions, even if these challenges affect Africa more than any other place in the world. For example, climate change is slated to negatively affect African countries' economic development; average climate-induced economic losses range from 10% to 15% of GDP growth per capita, with the majority of African economies ill-prepared to adapt to new climatic conditions, particularly in West and Central Africa (Baarsch et al., 2019). And yet, publications by African scholars represent only 2% of all publications in this domain (McSweensey, 2015). The same can be said about global inequalities, artificial intelligence, transhumanism, data protection, etc. Africa is hesitant and uncertain in the consideration of its own future and, simultaneously, of existing and future global conditions.

At the origin of this absence from oneself and from the world is the crisis, beginning in the 1980s, of African higher education institutions, which gradually became unable to maintain and develop the standards of knowledge essential to the inclusion of African voices in global debates. The unfortunately well-known politics of Structural Adjustment (1980–2000) carried out by the World Bank and the IMF[9] favoured downsizing and the dismantling of research institutions and public universities. Excellence in international research, including in African Studies, became firmly anchored in the Global North, confirming a "geopolitics of knowledge" (Mignolo, 2002) that views Africa as the source of empirical data to be extracted (the raw material), while pure research is carried out in the Global North.

And yet, the need to create emancipatory knowledge, and knowledge that protects both humans and Nature, in which pure and applied research would be mutually enhancing, has never been so stark. The contemporary African challenge is thus: to transform the concrete, the actual, through an approach that is attentive to global limits—by de-fetishizing and going beyond the factual. This work, of adequately representing the continent's realities and interests—essential work that must not to be confused with the picking apart of statistics either of disaster or euphoria—remains, since Berlin in 1885, the inescapable task. The restoration of African intellectual initiatives is, in fact, embodied in the critique of the internal and globalised political economy, and also in the reestablishment of respect for care, for the sense of discernment, the critical spirit, and the spirit of freedom and innovation.

Consequently, starting from Africa, for Africa and the world, we must produce a restorative science, fundamental, "plural" and "participatory" (Coutellec, 2015), centred on and mobilised for sustainability. This 21st-century science must define its own action, not in terms of scientific disciplines, but in terms of peoples' crucial priorities and aspirations. This science will offer answers that can emancipate individuals, generate innovative, useful knowledges, enlarge the role of Africa in the global creation of protective knowledges, speed the advent of a low-carbon, blue, and circular economy based on accessible renewable energy, and inform policy, favouring effective and timely interventions.

8 Also referred to as the Capitalocene, Platantionocene, and Eurocene era, in Grove (2016).
9 The journal *Africa Development* has devoted numerous special issues to this question. See, for example, Vol. X, No. 1/2, 1985, Crise et ajustement.

From here, a new set of questions emerges:

- What forms of knowledge and responsibility from the continent are likely to address basic needs and respond to planetary challenges? What is the role of traditional knowledges in these transitions? What is the role of citizens?
- What do sustainability, development and accountability under global conditions mean in the context of Africa?
- How to develop a better understanding of the intersections of the local, the global, and the planetary?
- How do we rethink analytical frameworks and scientific methods that transcend linguistic, geographical, institutional and disciplinary boundaries, in order to practice the much-needed interdisciplinarity?
- How to ensure that South–North and South–South exchanges obey a logic of mutual contributions and benefits, rather than of substitution and subjugation?
- How can modes of action coming from the South inspire the rest of the world, particularly in the context of the crisis of modern science?

While these are extremely urgent questions, the political ambition to make African research a principal engine of these transitions has, so far, not been realised[10] and Africa's status in global research is largely negative. Moreover, although this epistemic emergency is expressed and experienced daily, we have for several years been distracted by ever more enthusiastic and optimistic, but marginally materialised, visions of the future. The awakening of Africa promised in some of these visions rests on the hypothesis of an Africa that will "turn the page," "emerge," or "take off," to become "the Asia of the 21st century," the new "engine of the world economy," and of what is to be "the African century" (UE, 2016). We thus expect an economic miracle that will change the continent's destiny, with, ultimately, considerable rewards for the rest of the world. "Emergence," the new name of development ideology, is, at best, a self-fulfilling prophecy, at worst, a mystification which consists, like its prior incarnations, of the elaboration of inadequate theories and ill-suited strategies.[11] This promised future is no more than a copy of Europe's past (or Asia's present), since it concerns the same model of development— more precisely, the "developmental fallacy," in the words of Enrique Dussel (1992, p. 31)—based on the thermo-industrial model of extraction and depletion of humanity the planet. This proposed Africa, or rather, this mimicry of Europe or Asia, would be a vulgar accelerator of Capitalocene, and not worth one hour's consideration, for, to reprise the famous conclusion of Fanon's The Wretched of the Earth: "Humanity expects other things from us than this grotesque and broadly obscene imitation."

This future that we are promised is characterised by the blatant absence of culture (for compulsive consumerism and the industry of distraction are not culture); it is entirely contained in the welfare state of political and socio economic rights—welcome, certainly, but for the fact that it lacks emancipation, a moral climate of active solidarity, and is heedless of the planet. We must therefore reject it, and, in its stead, write a trajectory of adequate and coherent development that neglects no dimension of the human.

This is precisely what we await from the continent, and this is why African research must be a priority for Africa and the entire World.

African research, its responsibility and purpose

In fact, Africa has made and continues to make new proposals, to set new options on the table. These exist; they have not been heard; there has been no will to listen to them, including in Africa. But these options, which dare to think of Africa's futures, are demanding, total, radical. Alternative trajectories had already been outlined in the critical

10 All member countries of the African Union have committed to devoting 1% of their respective GDP to research and development, but spend, on average, only 0.45% (UNESCO 2021). African nations, grappling with many competing needs, are not investing in research, although in the current era, efforts to impose innovation as the engine of economic development in our societies, and investment in science as strategic, appear in many countries to be redoubled. Thus, South Korea has become the world leader, by devoting 4.3% of its GDP to R&D, with impressive results in terms of development.

11 See the dozens of strategic plans trending across the continent.

years of the struggle for independence by Frantz Fanon, Cheikh Anta Diop, Kwame Nkrumah, Amilcar Cabral, etc. The conclusion of Fanon's The Wretched of the Earth constitutes an unsurpassed roadmap for the humanist trajectory that must be Africa's.

Indeed, Fanon outlines what is expected from the continent ("Let us reexamine the question of man" (Fanon, 1963 [1961], p. 237); what must be resisted (the seduction of material achievements), the role of the creation of knowledge in this project ("But if we want humanity to take one step forward … then we must innovate, we must be pioneers," p. 236) and even the frame of mind we must take up ("The new day which is dawning must find us determined, enlightened and resolute," p. 235). Further, although dedicated to the emancipation of the black man and woman, his thinking leaves a large place for the Other; it is beyond resentment and hatred: "For Europe, for ourselves and for humanity, comrades, we must make a new start, develop a new way of thinking, and endeavor to create a new man" (p. 239), Fanon concluded.

We must add this responsibility and ethic to the development agenda, as Fanon calls us to do, for not all successes have the same value, and the profound transformations for which we call are, in our view, not only social, economic, and ecological, but also moral, humanist, and convivial. The future cannot be founded on a model that stops "the progress of other men … and enslave[s] them for its own purposes and glory" (p. 235). This future must permit, here, the actualisation of social, economic, and political rights, without elsewhere mystifying, humiliating, massacring, and depleting. A future without hegemony, without a will to power, without "fervor, cynicism, and violence." On the contrary, it is a question, to once again follow the conclusion offered by Fanon, of embracing things and beings in "humility and modesty, but also [in] solicitude and tenderness."

African research must be a priority for Africa and for the world, because the planet's survival is partly at stake in Africa, and at least part of the solution will have to be African.[12] Today, the urgency of the situation is highlighted in numerous international reports, and ever more pervasive in our activities, but the strategy for combatting global warming and the loss of biodiversity is not yet apparent, and in no case does it reverse the serious trends that have been estimated. Recent international reports (GIEC ; IPBES ; World Atlas of Desertification ; GSDR Dasgupta, 2021) show an alarming and ever more rapid degradation of global ecosystems due to the combined effects of climate change, the overexploitation of renewable resources, and the destruction of natural habitats. Despite international commitments (COP 21 ; UNFCCC), we are unable to achieve the objectives that would reverse these significant trends, and allow us to sustainably exploit our environment. The progress achieved so far seems minimal, in view of the upheavals and environmental transformations we are currently experiencing. Approaches that allow for a balance between exploitation and conservation are decidedly lacking in political impetus. Despite policy pronouncements, biodiversity protection is still conservative. Marine preserves represent less than 8% of total ocean surface, and agroecology, which would permit sustainable agriculture over the long term, hovers at just 6%. The depletion of biodiversity and of our environment endangers our societies—whose survival rests on nature's contributions. Added to this are the increasingly glaring inequalities experienced by the different peoples of the world; these remain little or poorly measured by development indicators (Rapport sur le développement humain 2019).

In any scenario, the continent of Africa will be one of the most affected and most vulnerable; temperature projections for West Africa for the end of the 21st century, based on global climate simulations, range between 3°C and 6 °C, depending on various emission scenarios. Certain regions are expected to face unprecedented climatic conditions around 2040, leaving entire regions uninhabitable. Climate change will also have an impact on marine resources. It will thus considerably modify the distribution of marine species and affect the fishing industry. Projected scenarios estimate that tropical fish catches could decrease by up to 40%, to the benefit of higher latitude zones (Cheung et al, 2010; IPBES, 2019), jeopardising food security in the tropics. For 22 countries in West Africa, about 6.7 million people depend directly on fishing for nutritional needs and livelihoods (Belhabib et al., 2015).

12 See "Global Sustainable Development Report," Africa Consultation Workshop Synthesis Report, Port Elizabeth, South Africa, 12 May 2018.

The continent's very survival is at stake, given the expected instability and conflicts that will emerge from these threats. If the continent finds answers that are pertinent and equal to the challenges and emergencies, these will be all the more replicable and appropriate for testing elsewhere. We can see here the intersection of African interests and those of the world.

In fact, Africa already inspires the world. The ecosystem approach to fisheries (EAF), designed to manage production systems in marine environments, was developed in South Africa for more than thirty years, making it possible to manage fisheries resources not only by reconciling the exploitation and protection of biodiversity, but by incorporating social and economic approaches important to the Benguela region (Augustyn et al., 2018). These approaches are innovative in more ways than one, in that they have initiated new research avenues and new ways of managing marine resources. A participatory approach was thus put forward in which all stakeholders collaboration was essential, all points of view represented, and particular attention was paid to ensuring that no group or individual could dominate the process. A standardised scientific and collaborative approach provided a platform for disseminating views, broadening perspectives, and improving understanding of the issues. This approach enabled comparison and reporting of scientific results and their implications for management at any level. NGOs played an important role, helping to implement the EAF and environmental initiatives. Efforts undertaken to develop the research and implement the EAF in management contexts enabled the sustainable management of marine resources, as well as an exploration of the importance of establishing marine preserves to feed ocean birds and predators, all the while avoiding dietary changes and invasion by other species—notably by jellyfish, which are disastrous to fishing communities (Cury et al., 2011; Travis et al., 2014). Such approaches have also made it possible to demonstrate that protected marine areas can not only decrease biodiversity loss, but can attenuate the effects of climate change, thus opening up new perspectives for research and in management (Roberts et al., 2017). This marine example shows that a project launched in South Africa can connect numerous modes of marine resource management often unknown in Europe and at the international level.

The need for inclusive knowledge that can integrate other forms of knowing and fashion new traditions, in which researchers are part of a larger network, is more and more urgent. Today, epistemic diversity and a rapprochement between the knowledges of scientific researchers and other social actors seems crucial; particularly when such themes as sensitive as poverty, food security, the use of renewable resources, migrations, conservations, living, care, or inequalities, require analyses based on local realities. This is why work on the pluriverse,[13] the rehabilitation of endogenous ontologies and citizen science[14] matter in discussions of global futures.

This implies an ambitious epistemological position, in which a universalist proposition is the more wellfounded when anchored in local issues and local epistemologies. This objective intersects in a very interesting way with current debates about the decolonisation of knowledges and critical theory of the South:

> Assuming an epistemology of point of view therefore requires strong reflexivity and also an ethical responsibility. […] The epistemology of point of view grants no epistemic privilege to the dominated. It nonetheless defends the idea that science cannot be conducted without their points of view and experiences. Their presence among scientists is not simply a cosmetic requirement for diversity, but a fundamental epistemological problem in all the scientific disciplines (Lepinard & Mazouz, 2021, pp. 50–51).

13 Our interest in Latin American currents of critical thought (particularly in the streams termed "modern/colonial" or "decolonial" studies) is owed to the richness of these Latin American researchers' conceptual innovation for the project of a true universality. These authors gamble on an authentic universality, because, as Samir Amin points out (El Eurocentrismo. Crítica de una ideología, México, Siglo XXI, 1989, p. 109, quoted in Hurtado Lopez [2013: 36]): "the dominant modern culture claims to be founded on a humanist universalism. In truth, in its Eurocentric version, it is against [this very possibility]. For Eurocentrism implies the destruction of peoples and civilisations that resist its expansionist model." It is therefore a question of "achieving a true, de facto, concrete and pluriversal universalism" (Hurtado Lopez 2017: 14).

14 See Kershaw (2005).

It will therefore be a matter of giving voice to peasants, women, healers, workers in the informal sector, students, engaging in dialogue that respects their points of view, enabling them to participate themselves in the processes of changes necessary to improve their living conditions. It will be necessary to ensure more broadly that the new policies of knowledge are associated with a policy of deliberating with citizens, whose responsibility to understand and act must be fully restored in the particularly dangerous context of questioning scientific truths.

While scientific debates elsewhere often fail to include the diverse set of perspectives that could be gleaned from endogenous knowledge, Africa has the potential to become an exceptional laboratory for finding new ways of working more effectively, if we are to have any chance of solving environmental crises.

African languages, until now devalued and denigrated, judged incapable of exerting a powerful theoretical and conceptual bearing, reveal themselves as a hermeneutic resource that can give new directions to scientific investigations. Because languages naturalise certain ways of thinking, turning to African languages could enable us to get beyond the orientations encouraged by the Eurocentric canon and identify new questions (Abadie, 2018). In L'odeur du père (The Scent of the Father), Valentin-Yves Mudimbe (1982, p. 47) wrote that a "change in the linguistic instrument of knowledge and of scientific production would surely provoke an epistemological rupture, and would open the path toward a new adventure for Africa," in the same way that "those who promote Greek thought by transplanting into their language, technique, methods and usages knowledge received from Egypt have triggered a reorganisation of knowledge and of life, whose essential order is still current and in progress."

Finally, African research must represent a priority for Africa and the whole world, because Africa has the good fortune, found almost nowhere else, of being peopled by tens of millions of creative young people born into digital technology. Africa, in all its diversity, is home to more than a billion people, and, for the group between 15 and 30 years of age alone, its population will double by 2050.[15] Africa has the youngest and most dynamic middle class, with the potential to transform the continent's scientific, political, economic and social perspectives. This particularly concerns African women, who constitute the primary engines of sustainable growth, development, and peace (CE, 2021). The continent is also a fantastic reservoir of digital platform- and service-users: Today, 453 million Africans (out of 1.2 billion) are connected. This proportion will increase significantly with population growth. The continent and the world need this intelligence, this fantastic reservoir of ideas, their intellectual and creative investment. It is they who must immediately be prepared to reflect, innovate, and experiment with sustainable solutions. The challenge here is to design lessons that can set collective intelligence in motion, to ground teaching in problem-solving by involving several disciplines, and cultivate a taste for learning and invention. From this perspective, not only must higher education be democratised, but our research institutions must be completely reconfigured, in order to comprehend the issues' complexity and the scale of the necessary transformations; find solutions for contradictory situations; and respond to rapid changes, intervening at multiple levels.

Lest we be accused of utopianism, we must now confront the difficult question of the reversal of the conditions of impossibility into conditions of possibility.

Operationalising the African scientific transition

Here, we sketch out the practical proposals that appear to us to constitute the conditions for success. The objective of the continent's coming knowledge could be contained in the following formulation: for the African scientific transition, a structural and lasting investment in the reconstruction of the imaginary and in research institutions, for a science of sustainability.

Structural investment transverses these three domains, for almost everything depends on political and financial constraints, even as we are in a context of often extreme scarcity.

15 https://www.one.org/fr/policy/le-siecle-de-lafrique/.

The consistent and sustainable allocation of financial resources to public and university R&D is a priority in the initiation of transformation in African research. In this process, a decisive role of motivation, organisation and coordination devolves to African decision-makers, who will have to resolve not only to take hold of the future of their societies, but also assume their responsibility vis-a-vis the planet.

A new deal for research is essential to the promotion of African scientific and technological capacities. Sites of scientific power remain restricted to those who develop knowledge and use it to innovate, and to create wealth and employment. Unless more African research is done in Africa, by Africans, for Africans and the rest of the world, the full potential of this research will not be actualised, and scientific expertise will, at best, come from elsewhere: the impossibility of developing a Covid-19 vaccine on the continent is an apt illustration, given Africa's subordination, in order to benefit from vaccines, to choices made elsewhere.

Research today is international, and exchanges between researchers from all countries are needed in order to maintain a high level of scientific excellence. African scholars must have choice, to be able to develop excellent research produced in Africa. The objective of an African-European project like ARISE (www.aasciences.africa/call/arise), managed today by the African Academy of Sciences (AAS), is to support the emergence of this African scientific excellence among young researchers. This ambition will pave the way towards a more scientifically compelling Africa, capable of attracting and retaining the continent's best brains, who sometimes struggle to structure their research teams, recruit young talent, and develop innovative research trajectories. ARISE's objective is to foster an Africa better able to determine and implement its own research and development agenda.

Many more such initiatives are needed, as well as long-term funding, to build these scientific talents. It is equally critical to stem illicit financial flows (IFFs) and recover funds,[16] while strengthening new partnerships with the private sector—in particular, the involvement of African entrepreneurs and foundations to support research—are avenues for this large-scale financing.

Rebuilding imaginaries: Without faith or desire, giving form to a new world is an impossible exercise. There will be no African response to these challenges without a regeneration and expansion of ideas and desires. Only a radical epistemological renewal—a paradigm shift—can lead to the development of thinking-off-the-beaten path, or thinking-that-does-not-harm-itself. A form of thinking that is also a re-conquest of power, which, in order to be realised, ventures a collective, Pan-African, international agency; in a word, the constitution of a community of thinkers, researchers and creators capable of articulating a continuum and coherence between ideas, desire, and the power to think about the future of African societies and of the world.

Sustainability versus Becoming Black

The African scientific transition necessitates a profound reconfiguration of the mode of functioning of basic and applied research, and of its ecosystem (higher education, publishing, dissemination, cooperation) within Africa in particular.

We must definitively leave behind isolated, closed disciplinary postures, moving toward mutual recognition of the objectives of cooperation that is beneficial to all actors. Yet research is still too fragmented and focused on certain disciplines; often extremely specialised, it remains insufficient with regard to the relationship between the results put forward and the problems to be solved. But we must work quickly, and collectively, to orient public policy. Research on climate, biodiversity, land degradation, inequalities, food security are exemplary in this respect, and demonstrate that reports drafted by a multidisciplinary scientific community lead to scientific consensus reports, such as those of the Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC) or on Biodiversity and Ecosystem Services (IPBES). New research frameworks can be developed with the goal of fostering dialogue between experts from different scientific disciplines, and creating collective knowledge. It is what groups of international experts (GIEC, HDR, IPBES) are

16 It is estimated that Africa loses more than fifty billion dollars yearly in IFFs.

already trying to do, by providing a multidisciplinary scientific consensus without which we cannot understand and act on our planet's future evolutions. In this context, the recent advent of sustainability science is the sign of a radical change in the construction of new knowledge systems. A defining characteristic of this approach is that research problems are rooted in the resolution of development goals, rather than in the dynamics of scientific disciplines alone. The goal is to promote interdisciplinary understandings, jointly constructed by researchers and social actors, in an effort to go beyond sometimes too-central disciplinary interests. This sustainability science is still marginal, but it is essential to better understanding the world's complexity, and to finding lasting solutions to the economic, social and environmental challenges our societies face. Nevertheless, there is an urgent need to reinforce these joint efforts, in order to reinforce understanding, more effectively integrating the full range of scientific expertise in close cooperation with policy-makers and civil society. To this end, the management of emergent diseases may be one of the most convincing illustrations of sustainability science's advantages. Responding to the Ebola crisis necessitated a coordinated effort oriented to a common goal—ecologists specialised in the dynamic of reservoir animal populations, sociologists and economists who research the vicious cycle of poverty, anthropologists specialised in the construction of representations of illness, and, of course, specialists in infectious diseases, and doctors cooperating with public health institutions in affected communities. Africa has a major card to play here, for it could position itself as the future champion of ecodevelopment, ecotechnology, and of Green IT.

Training young researchers and ensuring their professional mobility

It has become imperative to train new generations of young researchers differently. The necessary revival of African research is narrowly tied to the practical need to make university and research careers more attractive. Here, the best and most brilliant move abroad; or, if they remain on the continent, they leave the world of science in order to make a living. Not only does this situation contribute to the increasing precariousness of the university job market; it also systematically undermines the execution of fundamental research that is essential to development.

To resolve this problem, the issue of expatriation must be resolved, and replaced by a standard of habitual mobility and return. Indeed, the reality of recent decades has been that the most qualified African students and early-career researchers seek advanced training or employment in the global North, which thus attracts the best talent.[17] The loss of this precious "grey matter" and of researchers, to the benefit of countries of the North, represents not only a loss of talent, but also, in the medium and long term, a loss of economic drivers, of intellectual property, of mentors, and of structural models that could inspire future generations; as well as the loss of expertise that would otherwise be essential to successfully addressing African genetic, technological, and public health challenges (Marincola & Kariuki, 2020). Moreover, if we count on the return of "brains," we only end up importing development models that are often ill-suited to the economic, political, and socio-ecological transformations that are needed locally.[18] We must add to this the much greater "internal exodus" (Yachir, 1978), which results in "a research and training system inadequate to the requirements of autonomous social development."

Today, sites of knowledge acquisition and training access appear planetary. With the Internet, distance education such as MOOCs and international student exchanges, it appears that opportunities once reserved for the wealthy are accessible to all: "Quality education is thus likely to reach the most remote regions, where, traditionally, educational

17 More broadly, it should be remembered that sub-Saharan Africa is still the world region from which the most intellectuals leave, in proportion to those who stay. Thirteen percent have left the continent for an OECD country (Organization for Economic Co-operation and Development), this rate being, proportionally, the highest in the world (Bocquier 2003). The skilled emigration rate remains exceptionally high for women from Africa. It stands at 18%, while those of Latin America and Asia only reach 10% and 4% respectively (OECD 2016).

18 Unsuitable development models are also due to our local political elite and the nature of their perspective of progress, which are influenced by international institutions.

infrastructure has been lacking" (Meyer 2017, p. 76). A more open, better-shared science is emerging; thus in 2018 AAS Open Research was launched to provide an immediate, high quality, peer-reviewed publication platform, enabling researchers and students associated to AAS to publish the results of their work.

Conclusion

If all societies are seeking sustainable development, not all societies face the same economic constraints. Profound transformations ongoing call for social, economic, and ecological transitions that only nations can define and take charge of. Faced with such complex issues and transformations of such large scale, scientific research can, on the one hand, assist in understanding and integrating the transformations we are currently undergoing, and, on the other, innovate and enable us to adapt to these changes. African research must take up all these challenges, while global issues lead us to invent new modes of development through scientific research, source of knowledge and of innovation.

Bibliography

See p. 64-65.

Kutaalamika kwa Afrika: Kufikiri Mustakbali wa Afrika katika Kuzijibu Changamoto za Kisayari

Mame-Penda Ba
Profesa Mshiriki wa Sayansi ya Siasa, Mkurugenzi wa Laspad na Mhariri Mkuu wa jarida la *Global Africa*
Kitivo cha Sayansi ya Sheria na Siasa, Chuo Kikuu cha Gaston Berger cha Saint-Louis, Senegal
mame-penda.ba@ugb.edu.sn

Philippe Cury
Mwanaikolojia wa baharini, Rais wa Baraza la Kisayansi la Taasisi ya Oceanographic ya Monaco
Mkurugenzi wa utafiti wa IRD. MARBEC, Chuo Kikuu cha Montpellier, CNRS, Ifremer, Sète, Ufaransa
philippe.cury@ird.fr

Hali ya binadamu, miradi yake na kushirikiana kwake na wengine katika kazi zenye kuzidisha uzima wa wanadamu kwa jumla, ni changamoto mpya zinazohitaji matumaini na ari.

Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, 1963 [1961].

Kwa mara ya kwanza katika historia ya wanadamu, neno 'Negro' linamaanisha zaidi ya hali iliyowakumba watu wenye asili ya Kiafrika wakati wa ubepari wa kwanza (udhalilishaji wa aina kadhaa, kunyang'anywa mamlaka yote ya kujitawala, na, juu ya yote, kunyang'anywa mustakbali na wakati, pande hizi mbili za uwezekano). Ni hali hii mpya ya mabadilishano, uyeyukaji, urasmishaji, na ujumuishaji wa sayari nzima, ndicho tunachokiita 'kuwa-negro' wa ulimwengu.

Achille Mbembe, *Critique of Black Reason*, 2015.

Afrika na changamoto ya kuingilia-na kwa nyakati zijazo za bara na za kisayari

Makala hii ni ombi. Tunachoomba ni muitikio ya Kiafrika katika kukabiliana na changamoto za kiutandawazi. Hoja yetu hasa ni kwamba changamoto muhimu zaidi kwa Afrika katika karne ya 21 ni 'kutaalamika' (devenir-savant)[1],

1 Kwa muakisiko wa kanuni ya Achille Mbembe (2017 [2015], uk. 5-6)

How to cite this paper:
Ba, M.P., Curry, P., (2022). Kutaalamika kwa Afrika: Kufikiri Mustakbali wa Afrika katika Kuzijibu Changamoto za Kisayari. *Global Africa*, (1), pp. 40-51, 64- 65.
https://doi.org/10.57832/e887-0597

Received: January 6, 2022
Accepted: February 12, 2022
Published: March 15, 2022

© 2022 by author(s). This work is openly licensed via CC BY-NC 4.0

msemo tunaotumia kusisitiza kwamba: (1) Afrika na sayari ni nyanja zilizoingiliana, ambazo changamoto na masuluhisho yake yanahitaji kuelezwa na kuundwa kwa pamoja; na kwamba kuundwa kwa ujuzi ambao, kwa wakati mmoja, unalenga uimara wa kudumu wa jamii na usimamizi mwema wa mazingira ya Afrika na ya dunia kwa jumla, kunahitaji kupewa kipaumbele katika mageuzi ya Kiafrika ya kisayansi na kiteknolojia - mageuzi ambayo ingawa tumeyatamani kwa muda mrefu, bado hayajakuwa.[2] Kutokufanyika kwa mageuzi hayo ndicho chanzo cha Afrika kuwa na hadhi duni iliyo nayo katika uwanja wa kimataifa. Bila ya mageuzi yanayotakiwa kufanyika na kufanikiwa, Afrika iko hatarini. Pamoja na utegemezi ambao ulishalazimika katika mapinduzi matatu ya kwanza ya kiviwanda, sasa Afrika inakabiliana na matishio mengine – lile la utegemezi wa kidijitali, na haswa la vizazi vijavyo kutozikubali sera za umma zisizofaa kwa kuwa ni duni na hazijapangwa vyema, na kutokubali pia kuendelea kuwepo kwa ukosefu wa usawa wa kimataifa.

Na hiyo ni bila kutaja kuendela kuwepo kwa sayari na uhai wake, ambao utatishika zaidi ikiwa Afrika itafuata nyayo za nchi za Magharibi na za Asia katika safari zao za kimaendeleo.

Kwa hivyo, tumefikia pahala pagumu, ambapo tunatakiwa kubadilisha ajenda, na si kwa kutegemea mageuzi katika sekta ya utafiti tu, kwa sababu "hatuwezi kutenganisha sayansi na mabadiliko mapana zaidi yanayotokea katika jamii, na hatukubali kutathmini maendeleo ya kisayansi kama ni jambo linalowahusisha wanasayansi tu, kwa kuwa suala la msingi ni mabadiliko ya kijamii" (Ake, 1980, uk. 5).

Tukidai kwamba Waafrika hawatokuwepo, ama katika kujiangalia wenyewe binafsi au katika dunia, bila ya mabadiliko maalum ya ki-epistemolojia, hatusemi chochote ambacho hakijathibitika na wengine, ambao fikra zao zimeshakubalika. [3] Tunachoongeza ni kwamba 'kutaalamika' kwa Afrika (devenir-savant) kunaweza kuwa, labda kwa kupitia hila ya Historia, jibu (bora) kwa dunia 'kugeuka-kuwa-negro' (devenir-nègre), jambo ambalo Mbembe amelieleza kwa undani, au, kwa upana zaidi, kama jibu kwa 'Capitalocene.' Ni dhahiri kwamba utafiti pekee hautoshi katika kufikiri na kuunda upya ipasavyo ili kutimiza dhana hii ya 'kutaalamika.' Lakini, tukiwaunga mkono Amina, Atta-Mills, Bujra, na Mkandawire (1978, uk. 23), tunaweza kusema "tunaamini [...] kwamba jitihada za kitaaluma huingiliana na mabadiliko mengine yanayotokea katika jamii, na kwamba, katika nyakati maalum, zinaweza kuyaathiri." Jukumu la utafiti haliishii kwenye kuyaelewa mageuzi yanayotokea katika dunia yetu, wala kwenye uvumbuzi. Ili kuhakikisha kwamba mageuzi hayo yatakuwa ya maana, na kuyaunga mkono, jamii zinapaswa kukipa nafasi na kukipatia mafunzo kizazi kipya cha raia wa ulimwengu.

Ikiwa, katika makala hii, tunaichukulia 'Afrika' kama kitu kimoja, kielewekacho, na kinachoweza kupimwa kwa jumla – kitu ambacho kinaweza kutumika katika kutaka kuligundua umbo la nyakati zijazo, hata kama neno 'Afrika' linajumuisha watu, taasisi, na hali nyingi tofauti tofauti – ni kwamba, mbali na dhana ya 'bara,' tunatambua kwamba kuna matumaini maalum: hisia ya uwenyeji (mimi ni Mwafrika), na namna ya kumtambua mwengine (wewe ni Mwafrika). Hapo suala linaloibua ni hili: Tufanyeje ili kujenga mustakbali wa wote, kwa msingi wa hisia? Na je, hisia hizi zinaweza kuwa na manufaa zaidi kwa jitihada za pamoja katika hali ya ukubwa gani? Hisia hizi, kama vile hisia za 'Umajumui wa Kiafrika' ni za kweli, zina nguvu, na ni za kuheshimika. Hapa,

2 Mpango Kazi wa Lagos wa 1980 ulioanzishwa na Wakuu wa Serikali na Mataifa ya Afrika unachukuliwa kuwa ni "muhimu na wa dharura mno, katika wakati huu historia ilipofikia mahala pa kubadilika, kiasi cha kwmaba wapanga mikakati na viongozi wa Afrika walithibitisha kwamba wana dhamira ya kisiasa na ujasiri unaohitajika kubadilisha, kwa kina na kwa kipindi kirefu, hali iliyopo sasa kuhusiana na matumizi ya sayansi na teknolojia kama msingi wa maendeleo ya kijamii na kiuchumni" (cf. Yachir, 1982, uk. 34). Mpango huu uliwasilishwa na ripoti ya Benki ya Dunia iliyoitwa 'Accelerated Development in sub-Saharan Africa Report,' au 'Ripoti ya Berg,' ambayo ulizilazimisha chumi za Afrika kuingia kwenye sera za SAP. Samir Amin (1982, uk. 30) aliona ndani yake muna "pendekezo la waziwazi la mkakati wa ukoloni mamboleo uliojikita kwenye kutoa kipaumbele kwenye urekebishaj wa bara hilo kwa masharti ya 'maendeleo ya kilimwengu', yaani yale ya Kaskazini." Kwa ujumla, sayansi jamii ya Afrika, angalau kama ilivyopigiwa debe na CODESRIA, ilikuwa inazingatia sana uundwaji wa mfumo wa maendeleo ya Afriika ambao ungelikwenda sambamba na uhalisia wa Kiafrika. Hivi leo, dira ya viongozi wa Afrika iliyoelezwa kwenye Ajenda 2063 ya Muungano wa Afrika inazingatia Mkataba wa Biashara Huru wa Afrika, eneo lisilohitaji viza barani Afrika, Soko Moja la Kidijitali la Afrika, na soko moja la usafiri wa anga la Afrika; miradi hii "inalenga kuigeuza Afrika kuwa nguvu kuu ya dunia siku zijazo (Agenda 2063). Matumaini ya Ajenda hiyo: Afrika iliyostawi ikitegemea ukuwaji jumuishi na maendeleo endelevu.

3 Alioune Diop, Valentin Mudimbe, Fanon, Claude Ake na nadharia tete ya baada ya ukoloni na kuondosha ukoloni. *Afrique & Développement* ya Codesria, katika hali hii, ni maktaba muhimu sana kabisa.

tunayategemea maoni ya Valentin-Yves Mudimbe kuhusu neno – 'a Kiafrika' – likitumika kueleza hali ya vyuo vikuu. Kulingana na mwanafalsafa huyu, 'Uafrika' wa chuo kikuu hautegemei pahala pake au nchi yake (kuwa katika nchi iliyoko katika bara la Afrika), wala muundo wake (chuo kikuu kiongozwacho na Waafrika) wala hata kwa masomo yanayofundishwa huko (masomo ya Kiafrika). Masuala hayo ni ya kufikiriwa baadaye. Chuo kikuu chochote kile ni cha Kiafrika: "endapo kinachangia kadri kiwezavyo katika kuelewa na kutatua matatizo kinzani yanayozikumba jamii za Kiafrika, na kikielewa nafasi yake ya kuunda mienendo mipya, katika Afrika ambayo inapambana na changamoto la kujipatia maendeleo, na la kuimudu dunia mpya tuliyonayo. Chuo kikuu chochote kisichofanya hivyo si cha Kiafrika, hata kama kuanzia juu mpaka chini, kinaendeshwa na Waafrika" (Mudimbe, 1982, uk. 101).

Tukishaeleza hayo, tunachotaka ni kuunganisha uchambuzi wa hali ya Afrika na mustakbali wake, na tuna sababu nne – zinazolingana – za kufanya hivyo. Ya kwanza ni kwamba uharibifu umekuwa na unasalia kuwa alama ya utawala wa Afrika na wa sayari: zote mbili zimetekwa nyara kwa karne nyingi na uchumi wa kibepari wa kimataifa. Ikiwa kwa hakika sayari imenyonywa kupita kiasi, na mifumo ya ikolojia ya asili imeharibiwa kila mahali, ni katika nafasi hii iitwayo Afrika ambapo unyonyaji (wa wanaume, wanawake na watoto, maliasili, malighafi, sanaa, mtiririko haramu wa fedha, data binafsi) umekuwa na unaendelea kuwa mbaya zaidi: unafanywa kwa vurugu zaidi, katika hali ya sheria kukosekana zaidi, kwa nguvu zaidi, na imeendelea kwa muda mrefu zaidi. Ya pili, tukikubali kwamba wizi wa hali ya juu (extractivism) ni sifa ya kwanza, na kudumu kwa uliberali wa kiwango cha juu ndicho kinachohitajika ili kuuendeleza, tunaweza kudai kwamba, kimantiki, kuna uhusiano maalum na wa msingi baina ya msukumo dhidi ya uhuru wa kisiasa, kiuchumi, na kiutamaduni wa Afrika, na ule unaozuwia chaguo jipya la utamaduni wenye msingi wa kiikolojia.

Tatu, na kwa sababu hii, nguvu na hamasa tunazotumia katika kupigania mamlaka kamili ya Afrika ni lazima ziwe zile zile tunazotumia katika kupigania ujio wa jamii ya kiikolojia.

Ya mwisho, tukifaulu mitihani hii miwili, muitikio wa Kiafrika utatuwezesha kutoka kwenye dunia 'kuwa-negro', na, kwa hivyo, kutoka kwa Capitalocene pia[4]; tukifanya hivyo, tutachangia katika kurejesha Ubinadamu na Mapenzi ya Mazingira kwenye miradi ya jamii.

Huo ni upeo wa kutaalamika kwa Afrika. Unaturuhusu kuushikilia ubinadamu kama upeo wa kimaadili, na kurejesha tena - baada ya karne nyingi za vurugu za kiepistemolojia - imani ya kizazi kizima kwa uwezo wa bara wa kupendekeza majibu kwa ulimwengu, na kufikiria matatizo tuliyonayo hapa tulipo pamoja na yale yanayoikumba sayari kwa jumla, ili matatizo ya hapa hapa na matatizo ya kimataifa yasichukuliwe kama matatizo yasiyohusiana. Kwa kufanya hivyo, tutaunda upya mafunzo ya watafiti - raia wa karne ya 21, kupanga upya vipaumbele vya utafiti, na kutatua masuala ipasavyo, yaani, kwa kitaalamu na kiuhakiki, tukitumia dhana zinazofaa.

Katika mtazamo huo, tunapaswa kuzihoji siasa za maarifa na za ushirikiano wa kisayansi, kwa kutumia uzoefu wa hapo awali ili kufichua hali halisi ya uwezekano pamoja na vizuizi, kutambua na kuchambua mwingiliano wa sayansi, uwezo, na maendeleo katika muktadha wa Kiafrika, tukizingatia athari zake tofauti tofauti kwa makundi mbalimbali ya kijamii (wanawake, vijana, wasomi, wakulima), na kutambua washiriki wenzetu ni nani, na wapinzani ni nani. Kutaalamika pia kinajumuisha changamoto la kuunda maarifa ya ubunifu kwa ajili ya dunia, maarifa ambayo yanaweka mbele jukumu la kutafuta ukweli pamoja na lile la kuwatunza viumbe – walio binadamu na wasio binadamu – ni moja ya changamoto kubwa za karne tuliyonayo. Uhuru na nia ya kuufikiri ulimwengu wa Afrika (the Africa-world), [5] kujiamini, kuutafuta ukweli, na kuwatunza viumbe wote walio hai: hii ndiyo ajenda.

4 Sifa zaidi ya Anthropocene, kuunda zama za kijiolojia za ubepari.

5 Mfano katika hali hii, kazi ya Souleymane Bachir Diagne (2015, 2017) kwa kina kabisa inaelezea kipimo cha maadili ya ulimwengu, ya ubinaadamu, ya kidunia – sio ubeberu hapa, lakini matunda ya majadiliano ya heshima baina ya maono mbalimbali. Wala majina ya kazi za mwanzo za *Ateliers de la Pensée* (Warsha ya Fikra) ya mjini Dakar na *Écrire l'Afrique-monde* (Kuiandika Dunia ya Afrika) ya Saint-Louis au insha ya mwaka 2017 ya Felwine Sarr, *Habiter le monde* (Kuishi katika Dunia), si ya sadfa tu.

Tunapoijua migongano ya muda mrefu inayolisumbua bara la Afrika, swali la uwezekano wa mradi kama huo wa kimaarifa na wa kisiasa hutokea mara moja, kwa kuwa ikiwa mali tuliyonayo ni kubwa, basi dhiki ni kubwa pia.

Kwa ujumla, jamii za Kiafrika bado "zimenaswa katika mgogoro wa kudumu wa ubabe, kushindwa kwa mataifa na kuanguka kwa uchumi" (Heilbrunn, 2009, uk. 255), unaodhoofisha usalama wa binadamu, amani na maendeleo, na hivyo kuhatarisha maisha ya mamilioni ya watu, na kusababisha kuondoka barani humo kwa maelfu ya vijana.

Makundi makubwa ya watu wanaishi katika umaskini sugu,[6] katika hali ya mashaka, kutosikilizwa na kukandamizwa, wakiwemo, hususan, wafanyakazi wa sekta isiyo rasmi, watu wa vijijini, wazalishaji wadogo, na wanawake na watoto. Vijana, wasio na elimu wala vyeti, wanahitaji ajira za maana, nafasi katika jamii, na uwezo wa kupatiwa huduma za msingi za jamii, zikiwemo nishati na miundombinu, na jukumu la utendaji katika kuamua mustakbali wa nchi zao.

Pia, changamoto hizi ngumu za ndani na za kikanda zimeingiliana na hali ya kimataifa inayoendana na ukosefu wa usawa, uchovu wa kidemokrasia, na hali wa kiuchumi na kifedha yenye kutia mashaka, inayozidi kuathirika na majanga ya magonjwa, hofu ya ugaidi (wa kibaiyolojia), na mabadiliko makubwa ya rasilimali na mazingira yanayosababishwa na mabadiliko ya tabianchi.

Changamoto hizi zisizo na kifani, na changamoto za kimataifa, zinajitokeza chini ya utawala wa dharura, mashaka na janga, na kusababisha namna ya hofu kuhusu siku zijazo, na kupungua kwa uwezo wa kujiamini mwenyewe na kuwaamini wengine. Kwa hakika Afrika, pamoja na dunia nzima, inashuhudia hali ya kutisha ya mzozo wa kiikolojia, ambao moja ya majina yake ni 'Anthropocene'. [7] Uingiliaji mkubwa wa binadamu katika mifumo ya ikolojia ya asili, kudhoofika kwa ardhi, mmomonyoko wa udongo, viwango vya uchafuzi wa mazingira ambavyo havijawahi kushuhudiwa, kusitasita kwa mzunguko wa maji, ukataji miti, kiwango cha tindikali katika bahari kuzidi, na shinikizo la idadi ya watu lisilowahi kutokea kwenye mfumo wa dunia (Magny, 2021, p. 4). Kulingana na makadirio, Afrika, kutokana na kukabiliwa na changamoto zote hizi, na uwezo wake mdogo wa kupambana na hali hii, itakuwa miongoni mwa mabara yatakayoathirika zaidi na mabadiliko ya hali ya hewa (IPCC, 2014 ; IPBES, 2019).

Hata hivyo, mwongezeko wa changamoto mbalimbali, kuanzia kwa akili bandia hadi kubanwa kwa utawala wa kimaadili kupitia mabadiliko ya hali ya hewa, kukua kwa uchumi, usalama wa binadamu, maendeleo ya vijijini, ukuaji wa miji, uhamiaji, jitihada za kupigania amani, haki za binadamu, na usawa wa jinsia – katika kufikiriwa kwa hayo yote, kote, kitu kimoja kinajidhihiri: hata kama Afrika inaathirika na changamoto hizi zaidi kuliko eneo jengine lolote duniani, Afrika bado haimo katika kazi ya nadharia, makadirio, na uchanganuzi wa majaribio unaochambua masuala hayo. Kwa mfano, mabadiliko ya tabianchi yanatarajiwa kuathiri vibaya maendeleo ya kiuchumi ya nchi za Afrika; wastani wa hasara za kiuchumi zinazotokana na hali ya hewa ni kati ya asilimia10 hadi 15 ya ukuaji wa Pato la Taifa kwa kila mtu, huku chumi nyingi za Afrika zikiwa hazijajiandaa kukabiliana na hali mpya ya hewa, hasa katika Afrika ya Magharibi na ya Kati (Baarsch et al., 2019). Aidha, machapisho ya wasomi Waafrika yanaashiria asilimia 2 tu ya machapisho katika uwanja huu (McSweensey, 2015). Tunaweza kusema hivyo hivyo kuhusu ukosefu wa usawa duniani, akili bandia, transhumanism, data za kibinafsi, n.k. Afrika inasita na haina uhakika katika kuzingatia kukua kwake, na, wakati huo huo, katika kuzitia maanani hali za sayari, zile zilizopo na zile zijazo.

Kiini cha kutokuwepo, kwa ajili yake yenyewe, na kwa ulimwengu, ni hali ya wasiwasi iliyojitokeza kuanzia miaka ya 1980, katika taasisi za Kiafrika, ambazo, pole pole, zilianza kushindwa kudumisha na kusitawisha kiwango cha maarifa kinachohitajika ili kuingiza sauti za Kiafrika katika mijadala ya kimataifa. Siasa ya Marekebisho ya Miundo (1980-2000) iliyoendeshwa na World Bank na IMF, [8] ambayo kujulikana kwake kote ni jambo la

6 Bara hilo ni nyumbani kwa watu milioni 390 wanaoishi chini ya mstari wa umasikini.

7 Pia tunazungumzia athari za wanaadamu kwa wasio wanaadamu, athari za ukoloni na ubepari kwa ulimwengu, na kwenye Grove, the Eurocene (Grove 2016)..

8 Jarida la *Africa Development* limechapisha matoleo kadhaa juu ya suala hili. Angalia, kwa mfano, Vol. X, n° 1/2, 1985, *Crise et ajustement*.

kujutia, ilipendelea kupunguzwa na kuvunjika kwa taasisi ya utafiti na vyuo vikuu vya kitaifa. Ubora katika utafiti wa kimataifa, katika Masomo ya Kiafrika pia, ulijikita katika ukanda wa Kaskazini wa Kimataifa, na kuthibitisha kuwepo kwa 'siasa ya kikanda ya maarifa' (geopolitics of knowledge) (Mignolo, 2002) inayochukulia Afrika kama chanzo cha data za majaribio zinazotolewa (malighafi), wakati utafiti wa msingi unafanywa katika ukanda wa Kaskazini wa Kimataifa.

Hata hivyo, umuhimu wa kuunda maarifa ya ukombozi, yanayolinda Binadamu na Mazingira, kwenye mchakato ambamo tafiti halisi na tafiti tumikizi zinaweza kuboresha pande zote mbili, haujawahi kuwa wa dharura kama ulivyo sasa.

Changamoto Afrika iliyo nayo sasa ni hii: kubadilisha uhalisia uliopo kupitia mbinu ambazo zinazingatia kwa makini mipaka ya sayari - kwa kufuta dhana mbovu, na kwa kuvuuka na kwenda mbali zaidi na hali iliyopo tu. Tangu mwaka 1885 huko Berlin, kazi hii, ya kutambulisha ipasavyo uhalisia na maslahi ya bara la Afrika – kazi ya msingi ambayo kamwe si sawa na kuchokorea takwimu ama za majanga au za furaha – inaendelea kuwa kazi isiyoepukika. Kurejeshwa kwa hamasa ya usomi wa Waafrika, kwa kweli, tayari inaonekana katika ukosoaji wa uchumi wa kisiasa wa ndani na wa utandawazi, na pia katika urejeshaji wa heshima ya utunzaji, hisia ya utambuzi, roho ya kukosoa, na roho ya uhuru na uvumbuzi.

Kwa hivyo, kuanzia Afrika, kwa Afrika na ulimwengu, lazima tuendeleze sayansi ya urejeshaji, ya msingi, yenye 'uwingi', 'inayowajibika' (Coutellec, 2015), inayozingatia na kuhamasishwa na uendelevu. Sayansi hii ya karne ya 21 lazima ijiamulie hatua zake yenyewe, si kulingana na taaluma za kisayansi, bali kulingana na maslahi na matumaini ya watu.

Sayansi hii itatoa majibu yanayoweza kuwafanya watu kuwa huru, na kuzalisha maarifa yenye ubunifu na yenye maana, yatakayopanua nafasi ya Afrika katika uundaji wa maarifa yenye kulinda ulimwengu, kuharakisha ujio wa uchumi wenye kaboni chache, wa buluu, na uchumi unaojitosheleza, ukiwa na msingi wa nishati mbadala, na kutoa ushauri kuhusu sera, kwa kupendelea masuluhisho yenye kuzaa matunda na kufanywa haraka.

Kutoka hapo, masuali mapya yanaibuka:

- Je, ni aina gani za uwajibikaji na maarifa zinazotoka bara hili zenye uwezo wa kushughulikia mahitaji ya msingi na kukabiliana na changamoto za kisayari? Ni nini nafasi ya maarifa asilia katika mabadiliko haya? Je, nini jukumu la wananchi?
- Tuchukue hatua gani kurekebisha maana ya uendelevu, maendeleo na uwajibikaji tukianzia Afrika katika kuchunguza hali za sayari?
- Tutumie mbinu gani kukuza ufahamu bora wa mwingiliano wa mambo ya ndani, ya kimataifa, na kisayari?
- Tufanyeje ili kutafakari upya mifumo ya uchanganuzi na mbinu za kisayansi ambazo zinavuka mipaka ya lugha, kijiografia, kitaasisi na kinidhamu, ili kutekeleza muingiliano wa fani mbalimbali unaotakiwa?
- Tufuate njia gani, ili kuhakikisha kwamba mabadilishano ya Kusini-Kaskazini na Kusini-Kusini yanatii mantiki ya uboreshaji wa pande zote, badala ya kufutwa kwa vitu/dhana/mali upande wa Kusini?
- Je, mienendo kutoka Kusini inawezaje kuhamasisha sehemu nyingine za dunia, haswa katika muktadha wa mgogoro wa sayansi ya kisasa?

Japokuwa haya ni masuala ya dharura sana, nia ya kisiasa ya kuufanya utafiti wa Kiafrika kuwa injini kuu ya mabadiliko haya, hadi sasa, bado haijatimizwa, [9] na hadhi ya Afrika katika uwanja wa utafiti wa kimataifa inaendelea, kwa jumla, kuwa ya chini.

9 Nchi zote za Muungano wa Afrika zimeahidi kutumia 1% ya pato lao la ndani kwa ajili ya utafiti na maendeleo, lakini zinatumia wastani wa 0.45% tu (UNESCO, 2021). Mataifa ya Afrika, ambayo yanakabiliwa na mahitaji mengi yanayokinzana, hayawekezi kwenye utafiti, ingawa kwa zama za sasa, juhudi za kulazimisha ugunduzi kama injini ya maendeleo ya kiuchumi kwenye jamii zetu, na uwekezaji kwenye sayansi kama jambo la kimkakati, zinaonekana kuimarishwa marudufu katika nchi nyingi. Katika hilo, Korea Kusini inaongoza duniani kwa kutoa 4.5% ya pato lake la ndani kwa ajili ya utafiti na maendeleo, ikiwa na matokeo ya kuvutia sana kwa maana ya maendeleo.

Aidha, ingawa dharura hii ya kiepistemolojia inajitokeza na kutuathiri kila siku, kwa miaka kadhaa tumekengeushwa na maono ya siku zijazo yaliyojaa shauku na matumaini, lakini kwa jumla hayajatimizwa. Mwamko wa Afrika tunaoahidiwa katika baadhi ya maono hayo unaegemea dhana ya Afrika 'itakayogeuza ukurasa,' 'itakayojidhihirisha,' au 'kupaa angani,' ikigeuka kuwa 'Asia ya karne ya 21,' 'injini ya uchumi wa dunia,' na itakayokuwa 'karne ya Kiafrika' (UE, 2016). Kwa hivyo, tunataraji muujiza wa kiuchumi utakaobadilisha hatima ya bara, wenye athari kubwa kwa sehemu nyingine za dunia. Kama tunachukulia 'kuibuka' (emergence), jina jipya la itikadi ya maendeleo, kwa wema, ni utabiri unaolazimisha matokeo yanayotakiwa, na kwa ubaya, ni fumbo ambalo, kama ilivyokwisha kuwa kabla, linafafanua nadharia zisizofaa na mikakati isiyofaa. [10] Mustakbali tunaoahidiwa si zaidi ya nakala tupu ya zamani ya Ulaya (au wakati huu huko Asia), kwa sababu inahusisha mtindo ule ule wa maendeleo – kwa usahihi zaidi, 'upotofu wa maendeleo,' anavyosema Enrique Dussel (1992, p. 31) – ambao msingi wake ni mtindo wa ukandamizaji wa viwanda vinavyotumia nishati nyingi, unaodhoofisha binadamu pamoja na sayari.

Afrika hii inayopendekezwa, au tuseme, mfano bandia wa Ulaya au Asia, ingekuwa kichocheo kichafu cha Capitalocene, na haistahiki kuzingatiwa hata kwa saa moja, kwa sababu, tukirudia hitimisho mashuhuri la The Wretched of the Earth (Wanyonge wa Dunia): "Binadamu wanasubiria mengi zaidi kutoka kwetu kuliko uigaji huu wa kuchukiza, mwigo ambao, kwa jumla, ni mchafu."

Mustakabali huu tulioahidiwa una sifa ya ukosefu dhahiri wa tamaduni (kwa sababu ulevi wa ununuzi na tasnia ya viburudisho si utamaduni); bila shaka unaingia kwenye haki za kisiasa na za kijamii na kiuchumi – hali tunayoikaribisha, kwa hakika, isipokuwa haileti ukombozi, haisitawishi maadili ya mshikamano, na kabisa haijali sayari. Kwa hiyo ni lazima tuukatae, na, badala yake, tuandike safari ya maendeleo yanayojitosheleza, yanayoeleweka na yasiyopuuza sehemu yoyote ya ubinadamu.

Hicho ndicho hasa tunachosubiri kutoka kwa bara letu, na kwa sababu hii, ni lazima utafiti wa Kiafrika upewe kipaumbele, kwa ajili ya Afrika na ya Dunia nzima.

Utafiti wa Kiafrika, jukumu na madhumuni yake

Kwa hakika, Afrika imetoa na inaendelea kutoa mapendekezo mapya, na kubuni chaguo jipya. Haya yapo; hayajasikilizwa; hapajakuwa na nia kuyasikiliza, hata ndani ya Afrika yenyewe. Lakini machaguo ambayo yanathubutu kufikiri mustakbali wa Afrika, yanastahiki, ni mazima, ni ya msingi. Safari mbadala zimeshaainishwa katika miaka muhimu ya kupigania uhuru. Frantz Fanon, Cheikh Anta Diop, Kwamé Nkrumah, Amilcar Cabral, n.k. Hitimisho la The Wretched of the Earth (Wanyonge wa Dunia) ni ramani yenye kutuonyesha safari ya kibinadamu ambayo ni lazima kwa Afrika.

Kwa hakika, Fanon anaainisha kile kinachosubiriwa ("Tulifikirie tena suala la binadamu" [Fanon 1963 [1961], uk. 237]; kile ambacho ni lazima kukipinga (ushawishi wa mafanikio ya kidunia); na nafasi ya uundaji wa maarifa katika mradi huu ("Lakini tukiwataka binadamu kuchukua hatua moja mbele…inatubidi tuwe wabunifu, tuwe wavumbuzi," uk. 236); na hata muono unaotulazimu kuukubali ("Siku mpya inayotujia itukute madhubuti, tumejaa nuru, na nia zetu ni thabiti," uk. 235). Aidha, ingawa amejitolea kwa ajili ya ukombozi wa mwanamume na mwanamke mweusi, fikra zake zinaacha nafasi kubwa kwa Mwengine; tayari iko nje ya kiburi na chuki: "Kwa ajili ya Ulaya, kwa ajili yetu wenyewe na kwa ubinadamu – ndugu zangu, ni lazima tuanze upya, tuhimize fikra mpya, na tujitahidi kumuunda mtu mpya" (uk. 239), Fanon alimaliza.

Katika ajenda ya maendeleo, ni lazima tuingize wajibu huu na maadili haya, kama Fanon anavyohimiza, kwa kuwa mafanikio yote hayana thamani sawa, na, kwa maoni yetu, mabadiliko makubwa tuyaitayo sio tu ya kijamii, kiuchumi, na kiikolojia, lakini pia ni ya kimaadili, kibinadamu, na ya kijamii. Mustakbali hauwezi kujengwa kwa kielelezo kinachozuia "maendeleo ya watu wengine … na kwa madhumuni yake binafsi, na kwa utukufu wake binafsi, kuwatia katika utumwa" (235).

10 Angalia darizeni ya mipango mkakati inayosambaa kote barani.

Mustakabali huu lazima uruhusu, hapa, kukamilika kwa haki za kijamii, kiuchumi, na kisiasa, bila ya kuficha, kufedhehesha, kuua na kuangamiza katika mahali pengine. Wakati ujao usio na ubabe, usio na nia ya kutawala, bila "uhasama, wasiwasi, na jeuri."

Bali, kufuata tena hitimisho analotuletea Fanon, ni swali la kukumbatia vitu na viumbe katika "unyenyekevu na uadilifu, bali pia na huruma na mapenzi."

Utafiti wa Kiafrika lazima upewe kipaumbele Afrika na kisha duniani, kwa sababu, kwa kiasi fulani, uhai wa sayari unatishika katika Afrika, na angalau sehemu ya suluhisho itabidi iwe ya Kiafrika.[11] Leo, hali ya dharura inaonyeshwa katika ripoti nyingi za kimataifa, hali ya dharura inayoathiri kila shughuli yetu, lakini mkakati unaofaa kupambana na ongezeko la joto duniani na kupungua kwa bayoanuwai bado haujaonekana, na kwa njia yoyote ile haubadilishi mwelekeo mbaya uliokwishapimwa.

Ripoti za hivi majuzi za kimataifa (GIEC, IPBES, World Atlas of Desertification, GSDR Dasgupta 2021) zinaonyesha uharibifu wa kutisha na wa haraka zaidi wa mifumo ya ikolojia ya kimataifa chini ya athari mbalimbali za mabadiliko ya tabianchi, unyonyaji kupita kiasi wa rasilimali rejelevu, na uharibifu wa makaazi asilia. Licha ya ahadi za kimataifa (COP 21, UNFCCC), hatuwezi kufikia malengo yatakayoweza kuzuia mwelekeo huu muhimu, au kutumia mazingira yetu kwa njia endelevu.

Maendeleo tuliyoyapata mpaka sasa hivi yanaoekana kuwa madogo, tukizingatia misukosuko na mabadiliko ya kimazingira tunayopitia hivi sasa. Mbinu zinazoruhusu upatanisho kati ya matumizi na uhifadhi wa rasilimali zinakosa msukumo wa kisiasa. Uhifadhi wa bayoanuwai bado haujaeleweka, licha ya sera zinazotangazwa: hifadhi za baharini zinawakilisha chini ya 8% ya eneo lote la bahari, na agroikolojia, ambayo ingeruhusu kilimo endelevu cha muda mrefu, inaelea kwa 6% tu. Kupungua kwa bayoanuwai na mazingira yetu kunahatarisha jamii zetu - ambazo maisha yake yanategemea michango kutoka kwa mazingira na viumbe vyake. Pamoja na hayo yote, tuongeze ukosefu wa usawa unaozidi kuziathiri jamii mbalimbali za dunia; viashirio vya maendeleo vinaendelea kushindwa kupima vyema athari zake (Rapport sur le développement humain, 2019).

Kwa hali yoyote ile, bara la Afrika litakuwa mojawapo ya mabara yatakayoathirika zaidi na zaidi; makadirio ya halijoto Afrika Magharibi kwa mwisho wa karne ya 21, kulingana na masimulizi ya hali ya hewa duniani, huanzia 3 hadi 6 °C, kutegemeana na hali mbalimbali za utoaji wa hewa chafu. Kwa baadhi ya kanda, hali ya hewa isiyo na kifani inatarajiwa kujitokeza mnamo wa mwaka 2040, na maeneo mazima yatakuwa hayakaliki tena.

Mabadiliko ya tabianchi pia yataathiri rasilimali za baharini. Kwa hivyo, kwa kiasi kikubwa yatabadilisha usambazaji wa spishi za baharini na matumizi yao katika uvuvi.

Makadirio yanaonyesha kwamba idadi ya samaki wanaovuliwa katika tropiki inaweza kupungua hadi 40%, kwa manufaa ya maeneo ya latitudo ya juu (Cheung et al., 2010, IPBES 2019), na kuhatarisha usalama wa chakula. Kwa nchi 22 za Afrika Magharibi, takriban watu milioni 6.7 wanategemea moja kwa moja uvuvi kwa mahitaji ya lishe na riziki (Belhabib et al., 2015).

Uhai wa bara hili uko hatarini, na tunafahamu uwekezekano uliopo wa kujitokeza kwa mashaka na migogoro kufuatana na vitisho hivi. Kama bara litapata majibu yafaayo, yenye kuzimudu changamoto na dharura, haya yatakuwa ya kuigwa zaidi na kufaa kujaribiwa katika mahali pengine. Tunaona hapa mwingiliano wa maslahi ya Afrika na yale ya dunia.

Kwa hakika, Afrika tayari inahamasisha ulimwengu; mbinu za kiikolojia za uvuvi (EAF), zilizoundwa kusimamia mifumo ya uzalishaji katika mazingira ya baharini, zimeandaliwa nchini Afrika Kusini kwa zaidi ya miaka thelathini, na kuwezesha usimamizi wa rasilimali za uvuvi, sio tu kwa kupatanisha matumizi na uhifadhi wa bayoanuwai, lakini kwa kujumuisha mbinu za kijamii na kiuchumi zilizo muhimu kwa eneo la Benguela (Augustyn et al., 2018). Mbinu hizi ni za kiubunifu kwa njia zaidi ya moja, kwa kuwa zimeanzisha njia mpya za utafiti na njia mpya za kusimamia rasilimali za baharini. Kwa njia hii, mbinu shirikishi iliwekwa ambapo ushirikiano wa washikadau wote ulikuwa wa msingi, maoni yote yakawakilishwa, na umakini maalum ulitumika kuhakikisha kwamba

11 Angalia 'Ripoti ya Maendeleo Endelevu ya Dunia,' *Africa Consultation Workshop Synthesis Report*, Port Elizabeth, Afrika Kusini, 12 Mei 2018.

mchakato haukuweza kutawaliwa na kundi fulani au na mtu binafsi yeyote. Mbinu sanifu ya kisayansi na shirikishi ilitoa jukwaa la kusambaza maoni, mitazamo ilipanuliwa, na uelewa wa masuala ulistawishwa.

Mbinu hii iliwezesha ulinganishaji na kuripotiwa kwa matokeo ya kisayansi na athari zake kwa usimamizi katika ngazi zote. Mashirika yasiyo ya kiserikali yalichukuwa jukumu maalum, yakisaidia kutekeleza AEP na miradi ya mazingira.

Juhudi zilizochukuliwa kukuza utafiti na kutekeleza AEP katika miktadha ya usimamizi ziliwezesha usimamizi endelevu wa rasilimali za baharini, pamoja na uchunguzi wa umuhimu wa kuanzisha hifadhi za baharini, ili kulisha ndege wa baharini na wanyama wanaokula wanyama wa baharini, wakati huo huo ikizuia mabadiliko ya lishe pamoja na uvamizi wa spishi nyingine - haswa na yavuyavu, ambao ni hatari kwa wavuvi (Cury et al., 2011; Travis et al., 2014).

Mbinu kama hizo pia zinaonyesha wazi kwamba hifadhi za baharini zinaweza kupunguza upotevu wa bayoanuwai, na, zaidi ya hapo, zinaweza pia kupunguza athari za mabadiliko ya tabianchi, na hivyo kufungua mitazamo mipya ya utafiti na usimamizi (Roberts et al., 2017).

Mfano huu kutoka baharini unaonyesha kwamba mradi unaozinduliwa nchi ya Afrika Kusini unaweza kuunganisha miundo mingi ya usimamizi wa rasilmali za bahari, ambazo mara nyingi hazijulikani Ulaya na katika kiwango cha kimataifa.

Ulazima wa maarifa jumuishi yanayoweza kuunganisha aina nyingine za ujuzi, na kuunda mila mpya, ambapo watafiti ni sehemu ya mtandao mkubwa zaidi, unazidi kuwa muhimu.

Leo, umuhimu wa uwingi wa epistemolojia, na kukaribiana kwa maarifa ya watafiti wa kisayansi na ya watendaji wengine wa jamii unazidi kuonekana; hasa wakati mada tete kama umaskini, usalama wa lishe, matumizi ya rasilmali rejelevu, uhamiaji, uhifadhi, kuishi, kutunza, kunahitaji changanuzi zenye kutambua hali halisi zilizopo. Kwa sababu hizi, kazi kuhusu uwingi wa uhalisia (pluriverse), [12] kurejeshwa kwa ontologia asilia na masuala ya sayansi ya raia[13] ni muhimu mno katika mijadala kuhusu mustakabali wa sayari.

Hii inadokezea msimamo wenye nia kubwa wa kiepistemolojia, ambapo pendekezo la kiulimwengu ni la msingi zaidi linapojikita katika masuala ya ndani na epistemolojia za ndani. Lengo hili limeingiliana kwa njia ya kuvutia sana na mijadala ya hivi sasa kuhusu uondoaji wa ukoloni wa maarifa na nadharia ya changanuzi tunduizi ya Kusini :

> Kwa hivyo, kutumia epistemolojia ya maoni kunahitaji fikra tunduizi na pia jukumu la kimaadili. [...] Epistemolojia ya mtazamo haionyeshi upendeleo kwa epistemolojia za wanaotawaliwa. Walakini, inatetea hoja ya kwamba sayansi haiwezi kufanywa bila ya maoni na uzoefu wao. Kuwepo kwao miongoni mwa wanasayansi sio tu badiliko la kijuujuu kuashiria kwamba maoni yote yanasikilizwa, ni sharti la msingi la kiespistemolojia katika taaluma zote za kisayansi (Lepinard et Mazouz, 2021, p. 50-51).

Kwa hivyo kazi iliyopo ni kupaza sauti za wakulima, wanawake, waganga, wafanyakazi katika sekta isiyo rasmi, wanafunzi, na kubadilishana mawazo nao katika mijadala inayoheshimu maoni yao, kuwawezesha kushiriki wenyewe katika michakato ya mabadiliko yatakayoboresha hali zao za maisha.

Itakuwa muhimu kuhakikisha kwa mapana zaidi kwamba sera mpya za maarifa zinaendana na sera ya kujadiliana na wananchi, ambao wajibu wao wa kuelewa na kutenda lazima warejeshewe kikamilifu katika muktadha wa hatari wa kuhoji ukweli wa kisayansi.

12 Maslahi yetu kwenye mikondo ya fikra yakinifu za Amerika Kusini (hasa mikondo iliyopewa majina ya masomo ya ‘usasa/ukoloni’ ‘kuondosha ukoloni’) ni kutokana na utajiri mkubwa wa ugunduzi wa kinadharia kwa mradi wa umoja halisi wa ulimwengu wa watafiti hawa wa Amerika Kusini. Waandishi hawa wanacheza bahati nasibu kwenye umoja rasmi wa kilimwengu, kwa sababu, kama alivyosema Samir Amin (*El Eurocentrismo. Crítica de una ideología*, México, Siglo XXI, 1989, uk. 109, akinukuliwa na Hurtado Lopez [2013, uk. 36]): “utamaduni wa kisasa unaotawala unadai kuasisiwa juu ya mtazamo wa ulimwengu wa ubinaadamu. Ukweli ni kuwa, kwa mtazamo wa Kiulaya, ni dhidi (ya uwezekano huu hasa). Kwani mtazamo wa Kiulaya unajikita kwenye uharibifu wa watu na tamaduni zinazokinzana na utanuzi wake.” Kwa hivyo, ni ni suala la “kufikia umoja halisi wa ulimwengu wa mchanganyiko ambao ni wa kweli, uliopo na madhubuti” (Hurtado Lopez, 2017, uk. 14).

13 Angalia, Kershaw (2005).

Ingawa kwengineko mijadala ya kisayansi mara nyingi hushindwa kujumuisha mielekeo mbalimbali ya mitazamo ambayo inachota kwenye maarifa asilia, Afrika ina uwezo wa kuwa maabara ya kipekee ya kutafuta njia mpya za kufanya kazi kwa ufanisi zaidi, ikiwa tunataka kuwa na nafasi yoyote ya kutatua migogoro ya mazingira.

Lugha za Kiafrika, ambazo hadi sasa zimeshushwa thamani na kudharauliwa, kwa kudhaniwa kuwa hazina nguvu za kinadharia au za kimawazo, zinajidhihirisha kama nyenzo ya kihemenetiki inayoweza kuleta mwelekeo mpya wa uchunguzi wa kisayansi.

Kwa sababu lugha huendana na muundo fulani wa fikra, kugeukia lugha za Kiafrika kunaweza kutufikisha mbali zaidi na ile mielekeo inayohimizwa na kanuni za mitazamo ya Kiulaya, na kutambua maswali mapya (Abadie, 2018). In L'Odeur du Père (Harufu ya Baba), Valentin-Yves Mudimbe (1982, uk. 47) aliandika kwamba "mabadiliko katika chombo cha kiisimu cha ujuzi, na cha uzalishaji wa sayansi, hakika yangesababisha mpasuko wa kiepistemolojia, na kufungua njia ya kuelekea mambo mapya kwa Afrika," sawa na walivyofanya "wale wanaohimiza fikra za Kigiriki kwa kuzisafirisha kwenye lugha zao mbinu, methodolojia, na matumizi ya maarifa yaliyopatikana Misri, na kusababisha muundo mpya wa ujuzi, na wa maisha, ambayo mpangilio wake wa msingi unaendelea na haujakamilika."

Hatimaye, ni lazima utafiti wa Kiafrika upewe kipaumbele na Afrika na dunia nzima pia, kwa sababu Afrika ina bahati kubwa - ambayo si rahisi kuikuta pahala popote pengine - ya kuwa na makumi ya mamilioni ya vijana wabunifu waliozaliwa katika dunia ya teknolojia ya kidijitali. Afrika, pamoja na jamii, tamaduni na mazingira yake tofauti tofauti, ina watu zaidi wa bilioni moja, na, kwa wale walio na umri wa 15 hadi 30, peke yao, idadi ya wingi wa watu wake itazidi mara mbili kabla ya mwaka 2050. [14] Afrika ina tabaka la kati changa zaidi na lenye nguvu zaidi, lenye uwezo wa kubadilisha mitazamo ya bara hili kisayansi, kisiasa, kiuchumi na kijamii. Hapo wanaohusika hasa ni wanawake wa Kiafrika, ambao ni injini ya msingi wa ukuaji endelevu, maendeleo, na amani (CE 2021).

Bara hili pia ni hifadhi nzuri ya majukwaa ya kidijitiali na watumiaji wa huduma za kidijitali: Leo, Waafrika milioni 453 (kati ya bilioni 1.2) hujiunga na mtandao. Kutokana na ongezeko la watu, uwiano huu utaongezeka kwa kiasi kikubwa. Bara na dunia zinahitaji akili hizo, hifadhi – nzuri kupita kiasi – ya mawazo, uwekezaji wao wa kisomi na kibunifu. Ni hao wanaopaswa kutayarishwa mara moja kutafakari, kuvumbua, na kufanya majaribio kutafuta masuluhisho endelevu. Changamoto iliyopo ni kubuni masomo yanayoweza kuhimiza na kukuza akili ya pamoja, ambamo nguzo ya ualimu ni utafutaji wa masuluhisho, kwa kushirikisha taaluma mbalimbali, na kwa kustawisha na kuendeleza hamu ya kujifunza na ya uvumbuzi.

Kwa mtazamo huu, sio tu kwamba kuletwa kwa demokrasia katika elimu ya juu ni sharti la lazima, lakini taasisi zetu za utafiti zinahitaji kuundwa upya kabisa, ili: kufahamu masuala tata, na kiwango cha mabadiliko yanayohitajika; kupata masuluhisho kwa hali kinzani; kuyamudu mabadiliko ya haraka, na kuweza kuyajibu katika viwango mbalimbali.

Ili tusije tukashutumiwa kuwa tunaota ndoto ya kiutopia tu, sasa ni lazima tukabiliane na suala gumu la kubatilisha hali ya kutowezekana, na kuhakikisha hali ya uwezekano.

Uendeshaji wa mapinduzi ya sayansi ya Kiafrika

Hapa, tunaainisha mapendekezo ambayo kwa maoni yetu yanaweza kuhakikisha mafanikio. Madhumuni haya ya kutaalamika kwa bara hili yanaashiriwa vyema kwa kielelezo hiki: mapinduzi ya kisayansi ya Kiafrika, uwekezaji wa kudumu, na wa miundo, kwa kuunda upya mitazamo, fikra, ndoto, na ubunifu, pamoja na taasisi za utafiti, kwa ajili ya sayansi endelevu.

Uwekezaji wa miundo unapitia nyanja hizi tatu, kwa kuwa karibu kila kitu kinategemea vikwazo vya kisiasa na kifedha, hata tukiwa katika muktadha wa ukosefu mkubwa.

Ugawaji thabiti na endelevu wa rasilimali za kifedha kwa tafiti na maendeleo ya umma na vyuo vikuu ni kipaumbele katika kuhamasisha mapinduzi katika utafiti wa Kiafrika.

14 https://www.one.org/fr/policy/le-siecle-de-lafrique/.

Katika mchakato huu, umuhimu maalum wa motisha, mfumo, na uratibu, ni juu ya waamuzi Waafrika; wao ndio watakaolazimika kuchukua uamuzi wa dhati, siyo tu wa kuwajibika na mustakbali wa jamii zao, lakini pia kulikubali jukumu walilonalo kwa sayari.

Mpango mpya wa utafiti unahitajika ili kukuza uwezo wa Kiafrika wa kisayansi na kiteknolojia. Maeneo ya uwezo wa kisayansi yanaendelea kuwahusisha wale tu wanaokuza maarifa na kuyatumia kwa kuvumbua, na kwa kutengeneza mali na ajira. Kama utafiti zaidi wa Kiafrika haufanywi barani Afrika, na Waafrika, na kwa ajili ya Waafrika na ulimwengu mzima, uwezo kamili wa utafiti huu hautatekelezwa, na utaalamu wa kisayansi utatoka mahali pengine: mfano mwafaka ni hali ya kutowezekana kwa kutengeneza chanjo dhidi ya UVIKO-19 katika bara la Afrika, kutokana na hali yake duni, hakuna budi kutegemea chanjo, na maamuzi, yanayotoka kwengineko.

Utafiti wa leo ni wa kimataifa, na mabadilishano kati ya watafiti wa nchi zote yanahitajika ili kudumisha kiwango cha juu cha ubora wa kisayansi. Wasomi wa Kiafrika lazima wawe na uamuzi, ili waweze kukuza utafiti bora unaozalishwa katika bara la Afrika.

Madhumuni ya mradi wa Kiafrika-Ulaya kama ARISE (www.aasciences.africa/call/arise), unaosimamiwa leo na AAS (African Academy of Sciences), ni kusaidia kuibuka kwa ubora huu wa kisayansi wa Kiafrika miongoni mwa watafiti chipukizi. Tamaa hii itafungua njia kuelekea kwenye Afrika inayovutia zaidi kisayansi, inayoweza kuwavutia na kuwatunza wasomi bora zaidi wa bara hili, ambao wakati mwingine huona vigumu kuunda timu zao za utafiti, kuwaajiri vijana wenye vipaji, na kuendeleza njia za utafiti wa ubunifu.

Lengo la ARISE ni kutunza na kustawisha Afrika inayoweza kuamua na kutekeleza ajenda yake ya utafiti na maendeleo. Mipango mingi zaidi ya aina hii inahitajika, pamoja na ufadhili wa muda mrefu, ili kuunganisha vipaji hivi vya kisayansi.

Urejeshaji wa mtiririko wa fedha haramu[15], pamoja na ushirikiano na sekta ya kibinafsi - hususan, ushiriki wa wafanyabiashara wa Kiafrika au taasisi zilizoundwa nao kusaidia utafiti - ni njia bora za kuhamasisha ufadhili huu mkubwa.

Kujengwa upya kwa fikra na ubunifu : Bila ya imani au shauku, uundaji wa ulimwengu mpya ni zoezi lisilowezekana. Hakutakuwa na mwitikio wa Kiafrika kwa changamoto hizi bila ya mawazo na tamaa kuundwa upya na kupanuka. Hapana kinachoweza kuleta na kuendeleza fikra-zisizo-za-kawaida, fikra-zisizojiumiza, ila mapinduzi ya msingi – mageuzi makubwa katika miundo na mitazamo. Namna ya kufikiri ambayo pia inarejesha uwezo, na ambayo, ili kutekelezwa, inapendekeza ushirikiano wa hiari, wa Umajumui wa Afrika, wa kimataifa - kwa neno moja: uundaji wa jamii ya wasomi, watafiti, na wavumbuzi wenye uwezo wa kuunganisha na kueleza kwa pamoja fikra, hamu, na uwezo wa kufikiri juu ya mustakbali wa jamii za Kiafrika, na wa ulimwengu mzima.

Uendelevu dhidi ya kugeuka-kuwa-Negro

Mapinduzi katika sayansi ya Kiafrika yanalazimika urekebishaji maalum wa utendakazi katika utafiti wa msingi na utafiti tumikizi, na mfumo wake wa ikolojia (elimu ya juu, uchapishaji, usambazaji, ushirikiano) haswa barani Afrika. Tunapaswa kuacha nyuma kabisa misimamo ya kitaaluma iliyojitenga, iliyojiinamia, tukielekea kwenye utambuzi wa pande zote za umuhimu wa ushirikiano wenye kuwanufaisha wote.

Lakini utafiti bado umegawanyika sana, ukijikita zaidi kwenye taaluma kadhaa; huwa unashikilia sana mambo maalum ya kipekee, ikiwa uwezo wake wa kuunganisha matokeo yaliopatikana na matatizo ya kutatuliwa ni dhaifu. Lakini lazima tufanye kazi haraka, na kwa pamoja, tuweze kuzielekeza sera za umma.

Kwa upande huu, tafiti kuhusu hali ya hewa, bayoanuwai, upungufu wa udongo, ukosefu wa usawa, usalama wa lishe, ni za kupigiwa mfano katika suala hili, na zinaonyesha kwamba ripoti zilizoandikwa na jumuiya ya wanasayansi wa taaluma mbalimbali hupelekea ripoti za makubaliano ya kisayansi, kama ile ya Kikao cha Mataifa cha Hali ya Hewa (IPCC) au ya Bayoanuwai na Huduma za Mfumo wa Ikolojia (IPBES).

15 Inakadiriwa kuwa Afrika inapoteza zaidi ya dola bilioni hamsini kila mwaka kwa FFI.

Mifumo mipya ya utafiti inaweza kuundwa kwa lengo la kukuza majadiliano kati ya wataalamu kutoka taaluma tofauti za kisayansi, na kuunda maarifa shirikishi. Ni kile ambacho makundi ya wataalamu wa kimataifa (GIEC, HDR, IPBES) tayari wanajaribu kutekeleza, kwa kutoa maafikiano ya kisayansi yanayojumuisha fani mbalimbali; bila ya kuchukua hatua kama hizo hatuwezi kuelewa na kuyajibu mageuzi yajayo katika sayari yetu. Katika muktadha huu, sayansi endelevu, ambayo imekuja hivi karibuni tu, ni ishara ya mabadiliko makubwa katika uundaji wa mifumo mipya ya maarifa.

Sifa maalum ya mtazamo huo ni kwamba masuala tata yanayochunguzwa yanalenga, kimsingi, kuwezesha maendeleo, badala ya kujikita tu kwenye mienendo ya fani za kitaaluma. Lengo ni kukuza uelewa kati ya taaluma mbalimbali, uelewa unaoundwa na watafiti pamoja na watendaji wa kijamii, unaoelekea kuvuuka mipaka ya masuala ya kitaaluma ambayo mara nyingi hupewa nafasi kubwa zaidi. Sayansi hii endelevu bado haijawa maarufu sana, lakini ni ya lazima tukitaka kuelewa vyema zaidi hali tete ya dunia na kutafuta masuluhisho ya kudumu kwa changamoto za kiuchumi, kijamii na kimazingira zinazoikabili jamii zetu.

Hata hivyo, kuimarisha juhudi hizi za pamoja ni haja ya dharura, ili kuimarisha uelewa, kuunganisha kwa ufanisi anuwai kamili ya utaalamu wa kisayansi, kwa kushirikiana kwa karibu na watunga sera na mashirika ya kiraia. Kwa maana hii, udhibiti wa magonjwa yanayoibuka unaweza kuwa kielelezo kizuri sana cha manufaa ya sayansi endelevu. Kukabiliana na janga la Ebola kulihitaji juhudi za pamoja zenye lengo moja - wanaikolojia wanaoelewa mienendo ya wanyama wanaoweza kuhifadhi virusi, wanasosholojia na wanauchumi wanaotafiti mzunguko mbaya wa umaskini, wanaanthropolojia waliobobea katika kuelewa namna magonjwa yanavyochukuliwa na kutambulika na jamii, na, bila shaka, wataalamu wa magonjwa ya kuambukiza, na madaktari wanaoshirikiana na taasisi za afya za umma katika jamii zilizoathirika. Hapo, Afrika ina faida kubwa, kwani ina uwezo wa kuwa bingwa wa siku zijazo wa maendeleo ya kiikolojia, teknolojia ya ikolojia, na ya teknolojia ya habari iliyo endelevu

Kuwapatia uzoefu watafiti chipukizi na kuhakikisha mizunguko yao ya kitaaluma

Imekuwa sharti kutoa mafunzo mapya kwa vizazi vipya na watafiti wachanga. Kufufuka kwa utafiti wa Kiafrika kunaendana na ulazima wa kuvifanya vyuo vikuu na kazi za kitaaluma zivutie zaidi. Sasa hivi, watafiti walio bora, wenye vipaji vikubwa zaidi, wanaondoka nchini; au, ikiwa watabakia, sayansi wanaiacha nyuma ili kuweza kujipatia riziki. Sio tu kwamba hali hii inachangia kuzidisha hatari ya soko la ajira la chuo kikuu; pia, kwa hatua, inadhoofisha utekelezaji wa utafiti wa kimsingi ambao ni sharti ya maendeleo.

Kulitatua tatizo hili, suala la uhamisho lazima lishughulikiwe, na badala yake kuwezesha mwenendo wa safari za kwenda na kurudi. Kwa hakika, kama tulivyoona katika miongo ya hivi majuzi, wanafunzi wa Kiafrika waliofanikiwa zaidi kimasomo, na watafiti wachanga hutafuta elimu ya juu au ajira katika ulimwengu wa Kaskazini, ambayo, kutokana na hali hii, inawavutia zaidi. [16] Kupotea kwa thamani hii ya ‘kijivu’ na kwa watafiti hawa kwa manufaa ya nchi za Kaskazini, si kupoteza vipaji tu, lakini, miaka nenda miaka rudi, pia ni kufuja injini za kiuchumi, umiliki wa maarifa, washauri, na vigezo ambavyo vizazi vijavyo vingeweza kuiga; pamoja na upotevu wa utaalamu ambao ungekuwa muhimu katika kujibu changamoto za Kiafrika, za kijenitiki, kiteknolojia na za afya ya umma (Marincola et Kariuki, 2020).

Zaidi ya hayo, ‘akili’ hizo zikirudi, na tukizitegemea, tunaishia tu kwa kuiga miundo ya maendeleo ambayo mara nyingi haiendani na mabadiliko ya uchumi, kisiasa, kijamii na

16 Zaidi ya hapo, ikumbukwe kwamba Afrika iliyo chini ya Jangwa la Sahara ndilo eneo la dunia ambako bado wasomi wengi zaidi huondoka kuliko wanaobakia. Asilimia 13 wamelihama bara hilo kwenda mataifa ya Jumuiya ya Ushirikiano wa Kiuchumi (OECD). Kiwango hiki kwa wastani ni cha juu kabisa ulimwenguni (Bocquier, 2003). Uhamaji huu wa vipaji unasalia kuwa wa juu zaidi kwa wanawake wa Afrika, ambao ni 18%, wakati wale wa Amerika Kusini ni 10% na Asia 4% tu (OECD, 2016).

kiikolojia yanayohitajika katika jamii zetu za ndani. [17] Lazima tuzingatie pia huo “uhamiaji wa ndani,” ambao, wakati huo huo, ni mkubwa zaidi (Yachir, 1978), na unaosababisha “mfumo wa utafiti na mafunzo usiotosheleza mahitaji ya maendeleo katika jamii inayojitawala.”

Lazima tutumie uwezo kamili wa mtandaoni. Leo, tovuti za kupata maarifa na mafunzo zinaonekana kupatikana katika kila pembe ya sayari. Kupitia mtandao, elimu ya umbali kama vile MOOCs na mabadilishano ya wanafunzi, tunaweza kuona kwamba fursa ambazo katika kipindi cha nyuma zilikuwa za watu matajiri tu, sasa zinapatikana kirahisi kwa watu wote. “Elimu bora kwa hiyo ina uwezo wa kufikia mikoa iliyo mbali zaidi, ambako tangu zamani miundombinu ya elimu imekuwa ikikosekana.” (Meyer, 2017, p. 76). Sayansi iliyo wazi zaidi, inayosambazwa vyema zaidi inaibuka; hivyo, AAS Open Research ilizinduliwa mwaka 2018, ili kutoa jukwaa la uchapishaji la haraka, la ubora wa juu, linalothibitika kiustadi kulingana na taratibu zinazokubalika katika vyuo vikuu na uzalishaji wa maarifa ya kisayansi, lenye lengo la kuwawezesha watafiti na wanafunzi wanaohusishwa na AAS kuchapisha matokeo ya kazi zao.

Hitimisho

Ikiwa jamii zote zinatafuta maendeleo endelevu, tuzingatie kwamba vikwazo vya kiuchumi havipo sawa katika kila jamii. Mapinduzi haya ya kina yanalazimu mabadiliko ya kijamii, kiuchumi na kiikolojia ambayo yanaweza kusimamiwa na kushughulikiwa kwenye ngazi ya mataifa tu.

Utafiti wa sayansi, kwa kukabiliana na masuala magumu kama haya, na mabadiliko ya kiwango kikubwa kama hicho, unaweza, kwa upande mmoja, kusaidia kuangazia na kuelewa na kuunganisha mabadiliko tunayopitia sasa, na, kwa upande mwingine, kuvumbua na kutuwezesha kukabiliana ipasavyo na mabadiliko hayo. Utafiti wa Kiafrika hauna budi kuzikubali changamoto hizi zote, wakati mambo ya kisayari yanatupeleka kubuni mienendo mipya ya maendeleo kupitia utafiti wa sayansi, ambao ni chimbuko la maarifa na la uvumbuzi.

Bibliografia

Tazama k. 64-65.

17 Miundo ya maendeleo yasiyofaa pia inatokana na tabaka la wanasiasa wetu na jinsi wanavyoyaangalia maendeleo, ambako kumeathiriwa na taasisi za kimataifa.

مصير إفريقيا العلمي: التّفكير في مستقبل البلدان الأفريقيّة في ضوء التّحدّيات العالميّة

مام-بندا با
أستاذة مبرّزة في العلوم السياسية، مديرة Laspad و رئيسة تحرير مجلة غلوبال أفريكا
وحدة البحث العلوم القانونية والسياسية، جامعة غاستون بارجي، سان لوي، السينغال.
mame-penda.ba@ugb.edu.sn

فيليب كوري
إيكولوجي بحار، رئيس المجلس العلمي لمعهد علوم المحيطات بموناكو
مدير بحث بالمعهد IRD، جامعة مونبيليي، CNRS-IFREMER, MARBEC
philippe.cury@ird.fr

إن الوضع البشريّ، وتطلّعات الإنسان، والتعاون بين البشر في إنجاز المهامّ التي تزيد من شموليّة الإنسان، لتمثّل مشاكل جديدة تتطلب اختراعات حقيقيّة.

Frantz Fanon, *Les Damnés de la Terre*, 1961.

لأوّل مرّة في تاريخ البشرية، لم يعد اسم زنجي (Nègre) يشير فقط إلى المنزلة المخصّصة للأشخاص من ذوي الأصل الأفريقي في فترة الرأسمالية الأولى (أنواع شتّى من النّهب، سلب لكلّ قدرة على تقرير المصير، وخاصة سلب للمستقبل وللزّمن باعتبارهما حاضنتين للإمكان. وهذه القابليّة الجديدة للاستبدال، وهذه القابلية للذوبان، وإضفاء الطابع المؤسسي عليهما لتصيرا معيارا جديدا للوجود وتعميمهما على كوكب الأرض كله هو ما نطلق عليه صيرورة العالم إلى الزنجيّة تزنّج العالم.

Achille Mbembe, *Critique of Black Reason*, 2015.

أفريقيا وتحدي التّداخل في الآفاق المستقبليّة في القارة وفي الكوكب

هذا النص نداء ينشد أجوبة إفريقية لمواجهة التحديات العالمية الشّاملة. وفيه يتمثل المقترح المركزي في القول بأن التحدي الأفريقي في القرن الحادي والعشرين يكمن في أن تصير أفريقيا قارّة عالمة1. وهي عبارة نشير من خلالها إلى أن أفريقيا والكوكب جبهتان «متداخلتان» بوجه يستوجب أن تكون

1 قياسا ع لى عبارة آشيل مبامبي Achille Mbembe

How to cite this paper:
مام-بندا با و فيليب كوري. (٢٠٢٢). مصير إفريقيا العلمي: التفكير في مستقبل البلدان الإفريقية في ضوء التحديات العالمية. *Global Africa*، ١، ٥٢-٦٥.
https://doi.org/10.57832/jwq2-na29
Received: January 6, 2022
Accepted: February 12, 2022
Published: March 15, 2022
© 2022 by author(s). This work is openly licensed via CC BY-NC 4.0

التّحدّيات والأجوبة فيهما متناسبة، وأنّ إنشاء المعارف التي تتناول في آن واحد الرّفاه المستدام والحوكمة البيئيّة الأفريقية والعالمية يبرز للعيان باعتباره، تبعا لذلك، نقطة ذات أولويّة في الانتقال العلميّ والتكنولوجي الأفريقي المنشود منذ مدّة طويلة، ولكنه لم يتحقق قطّ2. وبما أنّ هذا الانتقال لم يتحقّق قطّ، فإنّ إفريقيا تحتلّ اليوم موقع التّبعية الّذي تعيشه على المشهد العالميّ. وما لم ينجح هذا الانتقال، فإنّ الخطر لا يظلّ قائما فقط في تبعيّة رقميّة تنضاف إلى تبعيّات نشأت خلال الثّورات الصّناعيّة الثّلاث الأولى، بل يكمن، أيضا، على وجه الخصوص، في استحالة القدرة على التّحكّم في أجيال من البشر لا تحتمل مزيدا من جبر متجدّد للعظام المكسورة في مجال السّياسات العامّة، ومن تعميق مظاهر اللامساواة العالميّة. وذلك دون اعتبار مسألة استمرار الكوكب بأكمله، والّتي سوف تزداد حدّتها إذا ما أعادت أفريقيا إنتاج مسالك التّنمية الّتي انتُهِجت في الغرب وفي آسيا.

يبدو، عندئذ، أنّنا في منعطف حرج، وهذا المنعطف يفرض تعويضا جذريّا صريحًا لجدول الأعمال، يتجاوز بقدر كبير مجرّد الإصلاح في قطاع البحث العلميّ، باعتبار أنّه «لا يمكننا أن نفصل العلم عن القوى الاجتماعية بحكم أنّها أشمل، ولا أن نجعل من تطوير المعرفة أمرا مقتصرا على العلم فقط، لأنّ المسألة تهمّ التغيير الاجتماعي بالأساس (Ake, 1980, p. 5).

وعندما نزعم أن لا حضور لأفريقيا من أجل ذاتها، ومن أجل العالم، دون إعادة تأسيس إبستيميّ، إنّما نؤسّس قولنا على حقائق كلاسيكيّة معلومة.3 ولكنّ إضافتنا إلى تلك الحقائق تتمثّل في أنّ انتقال أفريقيا إلى العلم يمكن، دون شكّ، أن يكون، على خلاف المتوقّع، (أفضل) ردّ على انتقال العالم إلى الزّنجيّة الّذي تحدّث عنه آشيلمبمبي (Achille Mbembe)، ولمَ لا إلى عصر الكابيتالوسين (Capitalocène) على نطاق أوسع. ومن الواضح أن البحث العلميّ بمفرده لا يستطيع التغلّب على كل ما يستوجب هذا المفهومُ إعادةَ التفكير فيه وإعادة صنعه. ولكن يمكننا القول، كما يفعل أمين وأتّا-مِلّز وبوجراومكنداوير (Amin, Atta-Mills, Bujra et Mkandawire, 1978, p. 23) إنّنا «نعتقد [...] أنّ الجهود الفكرية تتفاعل مع القوى الاجتماعية، ويمكن أن تؤثّر عليها في بعض اللّحظات الحاسمة». فدور البحث العلميّ لا يتوقّف عند فهم التّحولات الرّاهنة في عالمنا، وعند الابتكار. هو بالإضافة إلى ذلك عامل مركزيّ في إعطاء معنى للنّقلات الّتي يجب على المجتمعات تحقيقها، وعامل في مرافقتها، وفي تكوين جيل جديد من المواطنين في العالم.

ولئن جعلنا في هذا النّصّ من أفريقيا كلاّ واحدا، قابلا للتّصوّر، وقابلا للتّحليل، وقادرا على أن يكون محملا لتصوّرات نظريّة لمختلف التّحليلات المتعلّقة بمستقبل هذه القارّة في ذاتها، والحال أنّها تحيل على أطراف فاعلين متنوّعين، ومؤسّسات مختلفة، وعلى حقائق متباينة إلى حدّ كبير، فإنّنا نجعل، في ما وراء «شكل القارّة» المعروف، طموحا ذا شأن عظيم: هو شعور بالانتماء («أنا أفريقيّ»)، وإسناد نسبة («أنتم أفارقة»). وتصير صيغة السّؤال عندئذ إلى الصّيغة التالية: كيف نقيم على أساس المشاعر، مصيرا «مشتركا»؟ وعلى أيّ نطاق تكون هذه المشاعر ذات نجاعة أكبر بالنّسبة إلى العمل الجماعيّ؟ وهذه المشاعر، من قبيل الوحدة الإفريقيّة، مشاعر حقيقيّة، قويّة، جديرة بالاحترام. ونتبنّى كذلك فكرة فالنتان-إيف موديمباي(Valentin-Yves Mudimbe) المتعلّقة بهذه الصّفة – صفة الأفريقيّة- الملصقة بكلمة «جامعة». هذه الصّفة، في ما يذهب إليه هذا الفيلسوف، لا تتّصل بالموقع الجغرافيّ (أي أن تكون الجامعة قائمة في بلد من بلدان القارّة)، ولا بالإطار المشرف (جامعة يسيّرها أفارقة)، ولا بمحتويات

2 اعتبرت خطّة عمل لاغوس، 1980، تلك الّتي أطلقها رؤساء الدول والحكومات الأفارقة، «أنه من الحيوي والملحّ للغاية في هذا المنعرج الحاسم من التاريخ، أن يثبت المخططون والقادة الأفارقة الإرادة السياسية والشجاعة اللازمتين لتعديل الوضع الحالي تعديلا جوهريّا يتواصل على المدى الطويل، باتّخاذ العلم والتقنية أساسين للتّنمية الاجتماعية والاقتصادية «(انظر Yachir, 1982, p. 34). وقد جرى استبدال هذا المخطّط بتقرير البنك الدّولي للتنمية المكثّفة في بلدان أفريقيا جنوبيّ الصحراء أو «تقرير بيرغ» (rapport Berg) الذي دفع باقتصاد البلدان الأفريقية إلى اعتماد برامج التّعديل الهيكلي (PAS). وقد رأى سمير أمين (1982، ص 30) في ذلك «اقتراحًا لاستراتيجية استعمارية جديدة منفتحة أساسها إيلاء الأولوية لتكيّف القارة مع قيود ‹التنمية العالمية›، أي تنمية بلدان الشمال» . وبصورة عامّة، تمحور المشغل الأساسيّ في العلوم الاجتماعية في أفريقيا، على الأقل تلك التي بلورتها كوديريا (Codesria)، حول صياغة نموذج إنمائي يتماشى مع الحقائق الأفريقية. واليوم، تتعلّق رؤية القادة الأفارقة التي حملها برنامج عمل الاتّحاد الأفريقي 2063، بمنطقة التجارة الحرة القارية الأفريقية، وبالفضاء الإفريقي بلا تأشيرة سفر، وبسوق رقمية أفريقية موحّدة، وبسوق النقل الجوي الأفريقي الموحّد، وجميعها مبادرات «ترمي إلى تحويل أفريقيا إلى قوّة عظمى عالمية في المستقبل.» (برنامج عمل 2063). يتمثّل الطموح الأول في جدول الأعمال هذا في النّقاط التالية: قارّة أفريقية مزدهرة أساسها النّموّ الشامل والتنمية المستدامة.

3 أليون ديوب (Alioune Diop)، فالنتين موديمبي (Valentin-Yves Mudimbe)، فانون (Fanon)، كلود أكي (Claude Ake) والنظرية النقدية لما بعد الاستعمار وإزالة الاستعمار. وتعتبر المجلّة الدّوريّةAfrique & Développement الّتي تصدرها الكوديريا (Codesria)، من وجهة النظر هذه، أرشيفا استثنائيا.

الدّروس الّتي تقدّم (الموادّ الأفريقيّة). إنّما هذه «متطلّبات ثانويّة»، فالجامعة لا تكون أفريقيّة إلاّ «إذا كانت تساهم على أفضل وجه في فهم التّناقضات في المجتمعات الأفريقيّة وفي توفير الحلول لها، وتنهض بالجزء المنوط بعهدتها في تكوين الأشكال الاجتماعيّة الجديدة في أفريقيا تواجه تحدّيات كثيرة منها التّنمية والتّكيّف مع العالم الحديث. وهي، إن لم تفعل ذلك، ليست بجامعة أفريقيّة بكلّ تأكيد، وإن أشرف على تسييرها،من أعلى المراتب حتّى أدناها، إطار أفريقيّ صرف.»(موديمباي:1982، ص 101)

يمكننا الآن، وقد توضّحت هذه النّقطة، أن نقدّم الأسباب الّتي يقوم عليها مقترحنا الّذي ينصّ على المواءمة بين تحليل وضع أفريقيا الرّاهن وأشكال المستقبل فيها، من جهة، وتحليل الوضع العالمي الرّاهن وأشكال المستقبل في بلدانه، من أخرى. وهي أسباب أربعة لا انفصام بينها. يتمثّل أوّلها في أن التّدهور كان وما يزال نقطة الاشتراك بين أفريقيا وكوكب الأرض: فكلاهما رهينة منذ قرون في قبضة الاقتصاد الرأسمالي العالمي. ولئن كانت موارد الكوكب قد تعرّضت بالفعل للاستغلال المفرط، والنّظم البيئيّة الطّبيعيّة قد دُمّرت في جميع الأصقاع، فإنّ هذا المكان الّذي يسمّى «أفريقيا»، على وجه الخصوص، هو الذي ظلّ فيه ذلك الاستغلال على أشدّ درجات الوحشيّة، وأقلّها احتكاما للقانون، وأشدّها إفراطا، وأطولها وتيرة (استنزاف الرّجال، والنساء، والأطفال، والموارد الطّبيعيّة، والموادّ الأوّليّة، وأشكال الإبداع الثّقافيّ، وتدفّق الأموال غير المشروعة، والمعطيات ذات الطّابع الشّخصيّ).

ثانيًا، انطلاقا من الحقيقة القائلة بأنّ الاستخراجية هي السمة الدائمة الّتي تطبع الليبرالية المتطرّفة، وهي شرط لإعادة إنتاجها، يمكننا أن نعتبرأنّ المنطق الذي يكمن وراء الحركات الهادمة للسيادة الوطنيّة السّياسية والاقتصاديّة والثقافية لقارّة أفريقيا، وذلك المنطق الّذي يكمن وراء الحركة الّتي تناهض كلّ خيار حضاريّ يتأسّس على البيئة، إنّما هما منطقان مترابطان ترابطا جوهريّا. وبناء عليه، يكون من الواجب، وهذا مكمن السّبب الثّالث، أن يكون التّطرّف في النّضال من أجل السّيادة الوطنيّة الكاملة لأفريقيا، على نفس الدّرجة الّتي يكون بها النّضال من أجل قيام حضارة بيئيّة.

وأخيرا، يمكن للأجوبة الأفريقيّة، إذا نجحت في تحقيق هذا الرّهان المزدوج، أن توفّر السّبيل إلى الخروج من صيرورة العالم إلى الزّنجيّة، وبالتّالي الخروج من الكابيتالوسين[4]، وهو ما يساهم في الآن نفسه في أعادة الإنسان والطّبيعة إلى قلب المشاريع المجتمعيّة.

ذاك هو المدى الّذي يكون لصيرورة أفريقيا عالمة. فهو يمكّن من الحفاظ على الإنسانيّة باعتبارها أفقا أخلاقيّا، ومن إعادة الثّقة عند جيل كامل، بعد قرون من العنف المعرفيّ، في قدرة القارّة على اقتراح أجوبة على العالم، وعلى التّفكير محلّيّا وعالميّا، وعلى تجنّب الفصل بين المشاكل الدّاخليّة والمشاكل الشّاملة، ويمكّن بفضل ذلك من استئناف تكوين يثمر باحثين يساهمون في حلّ المسائل المطروحة القرن الحادي والعشرين، ومن إعادة توجيه الأولويّات في ضوء البحث العلمي، أي بطرح الإشكاليّات في العوامل الرّاهنة طرحا يكون حقيقة نقديّا ومتعدّد الاختصاصات، باعتماد المفاهيم المناسبة. ويدعونا هذا المنظور أيضًا إلى التّساؤل في سياسات المعرفة والتّعاون العلميّ التي سيتم بلورتها وتنفيذها من خلال الاستفادة من التّجارب السّابقة، وإلى الكشف عن الظروف المساعدة على تحقيقها وعن العراقيل، وإلى دراسة التفاعلات بين العلم والسّلطة والتّنمية في السّياق الأفريقيّ، وإلى إدراك انعكاساتها المخصوصة على مختلف الفئات الاجتماعيّة (النّساء، الشّباب، المثقّفين، الفلاحين)، وإلى تبيّن الحلفاء والمنافسين. وتنطوي صيرورة أفريقيا عالمة أيضا على تحدّ يتمثّل في إنشاء معارف مجدّدة مفيدة للعالَم يكون فيها البحث عن الحقيقة تماما مثل البحث عن العناية بصحّة الأحياء من البشر ومن غير البشر، واحدا من أبرز الرّهانات في قرننا الحاليّ. فالحرّيّة، وإرادة التّفكير في أفريقيا- العالَم[5]، والثّقة بالنّفس، ونشدان الحقيقة، والعناية بالحيّ،نقاط تكوّن محتوى هذا البرنامج.

4 وصف أدقّ للأنثروبوسين الجاري لتسمية العصر الجيولوجي للرأسمالية. لك أن هذه الأيديولوجيات والممارسات، رغم قيامها بدور أساسيّ في استمرار التخلف، فإنها تخدم مصالح فئات قوية لا تكتفي بمجرّد مقاومة أي محاولة للتغيير تنشد قيام إيديولوجيات أخرى، بل تمنع أيضًا صياغة نظريات جديدة بسبب التأثير العميق الذي تمارسه في العالم على إنتاج الأفكار (Ake, 1980, p. 9).

5 يتبنى سليمان بشير دياني في أعماله النّموذجيّة في هذا الصّدد (2015، 2017) بشكل صريح الأفق الأخلاقي للعالم، وللإنسانية، هو أفق لعالم لا يكون إمبرياليًا هذه المرة، ولكنه ثمرة لحوار يجري في كنف الاحترام بين عدة وجهات نظر. وليس من قبيل الصدفة أن تحمل الأعمال الأولى للورشة المخصّصة للفكر في داكار (Dakar) وسان لوي (Saint-Louis) عناوين من مثل: «Écrire l'Afrique-monde» (كتابة أفريقيا-العالم) أو المقالة الّتي نشرت بقلم فلوين سار (FelwineSarr) عام 2017 بعنوان «Habiter le monde» (الإقامة في العالم).

وتطرّح،على الفور،مسألة جدوى مثل هذا البرنامج الفكري والسياسي عندما نعرف التناقضات الهائلة التي تتخبّط فيها القارة، ذلك أنّ هذه القارّة تملك مقدّرات هائلة، غير أنّها تملك من المصائب القدر نفسه.

وبشكل عام، ما تزال المجتمعات الأفريقية «عالقة في أزمة دائمة من الاستبداد، وفشل الدّولة، والانهيار الاقتصاديّ » (Heilbrunn ; 2009, p. 255) تقوّض الأمان البشريّ والسّلام والتّنمية، بمساهمتها في زيادة الفقر[6] في صفوف الملايين من الأفراد، وبدفعها بالآلاف من الشّباب إلى النّزوح. فهناك مجموعات ضخمة تعيش الفقر والفاقة والتّهميش والاضطهاد المخصوص بجماعات دون غيرها، وخاصّة منها العاملين في القطاع غير الرّسميّ من الفلاّحين،والمنتجين الصّغار، والنّساء والأطفال. فالشّباب محتاجون، سواء كانوا من غير المؤهّلين أو من غير ذوي الشّهائد، إلى وظائف لائقة، وإلى مكان في المجتمع، وإلى التّمتّع بالخدمات الاجتماعيّة الأساسيّة، وإلى الطّاقة، وإلى البنية التّحتيّة، وإلى أداء دور إيجابيّ في تسطير مستقبل بلدانهم.

وهذه التّحديات المحليّة والإقليميّة المعقّدة تتداخل كذلك في وضع دوليّ يتّسم بعدم المساواة الدّائمة في مجالات كثيرة، وبضعف الدّيمقراطيّات، وعدم الاستقرار الاقتصاديّ والمالي الذي يتفاقم في أيّامنا بسبب الأزمات الوبائيّة، والخوف من الإرهاب التّقليدي ومن الإرهاب البيولوجي، والتحوّل العميق في البيئة وفي الموارد بتأثير من تغيّرات المناخ. هي ظروف استعجاليّة، كارثيّة، ينعدم فيها اليقين، فيتولّد منها شكل من أشكال الخوف من المستقبل وتضاؤل في الثّقة بالنفس وبالآخرين. فأفريقيا تشهد، في واقع الأمر، تماما مثل سائر الأنحاء في العالم، الصورة القاتمة للأزمة البيئية التي يطلَق عليها اسم الأنثروبوسين (Anthropocène)، واحدا من كثير[7]: الضّغط البشري الواسع على النُّظم البيئيّة الطبيعية، وتدهور الأراضي، وزيادة التلوّث إلى مستويات غير مسبوقة، وتشويش دورة المياه الطّبيعيّة، والتّعرية الغابيّة، وارتفاع مستوى الأحماض في المحيطات، والضّغط الديموغرافي غير المسبوق على نظام الأرض (Magny ; 2021 ; p.4). وسوف تكون أفريقيا، وفقًا للتّوقعات، واحدة من أكثر القارّات تأثراً بتغيّر المناخ وتضرّراً منه بسبب تعرّضها الشّديد لهذه المشاكل مجتمعة، ولقدرتها المحدودة على التّكيّف (IPCC, 2014 ; IPBED ; 2019).

بالإضافة إلى ذلك، يتمثّل القاسم المشترك في تراكم التّحديات المتباينة، بدءا بالذكاء الاصطناعي، وانتهاء إلى تمتين أسس الدّولة الاجتماعية التّشاوريّة، ومرورا بتغيّر المناخ، والنمو الاقتصادي، والأمن البشريّ، والتنمية الريفية، والتوسّع الحضري، والتنقل، وتعزيز السلام وحقوق الإنسان، والمساواة بين الجنسين: لئن أثّرت هذه التّحديات على أفريقيا أكثر من أيّ مكان آخر في العالم، فإنّ هذه القارّة تظل شبه غائبة من دراسات التّنظير والتّوقّعات والاستشراف الّتي تتناول هذه القضايا. فمن المتوقّع، على سبيل المثال، أن يؤثّر تغيّر المناخ سلباً على التنمية الاقتصادية في البلدان الأفريقية؛ ويمكن أن يتراوح متوسّط الخسائر الاقتصادية النّاجمة عن تغيّر المناخ ما بين 10 و ٪15 من نموّ الناتج المحليّ الإجماليّ للفرد، بالإضافة إلى عدم استعداد الاقتصاد في أغلبيّة البلدان الأفريقيّة للتكيّف مع الظروف المناخية الجديدة، لا سيما في غرب أفريقيا ووسطها (Baarsch et al., 2019). ومع ذلك،لا تمثّل منشورات الجامعيّين الأفارقة إلاّ ٪2 من مجمل المنشورات في هذا المجال (McSweensey, 2015). والشيء نفسه يمكن أن يقال عن عدم المساواة العالمية، والذكاء الاصطناعي، وما بعد الإنسانية (Transhumanisme)، والبيانات ذات الطّابع الشخصيّ، إلخ. فبقدر ما تكون أفريقيا متردّدة ومشوّشة في تفكيرها في مستقبلها، تكون في الآن نفسه، مشوّشة في ما يتعلّق بالظروف العالميّة الرّاهنة والمستقبليّة.

تكمن جذور هذا الغياب عن الذات وعن العالم، في الأزمة الّتي تعيشها منذ الثمانينيات، مؤسسات البحث الأفريقية التي فقدت تدريجيّا قدرتها على التّحديث وعلى تطوير معايير المعرفة الأساسيّة لتمكين الأصوات الأفريقية من المشاركة في المطارحات العالمية. فقد ساهمت سياسات الإصلاح الهيكلي (1980-2000) المقيتة التي انتهجها البنك الدولي وصندوق النّقد الدولي[8]، في تقليص حجم المؤسسات البحثية والجامعات العموميّة وفي تفكيكها. فظلّ قطب التّميّز في البحث العلميّ الدولي، بما في ذلك كلّ ما يتعلق بالدراسات الأفريقية، متجذرًا بعمق في الجزء الشّماليّ من الكرة الأرضيّة وذاك ما يدعم «سياسة جغرافيّة للمعرفة» يقتصر فيها دور أفريقيا على استخراج المعطيات الإجرائيّة (الموادّ الأوّليّة)، في حين ينهض شمال الكرة الأرضيّة بالبحث العلمي الأساسيّ.

6 تؤوي القارة 390 مليون شخص يعيشون تحت خط الفقر.

7 نتحدث أيضًا عن الكابيتالوسين (Capitalocene) ، و بلانتاسيونوسين (Plantationocene) بل يطلق عليها قروف (Grove) اسم أوروسين (Eurocene)، انظر (Grove, 2016).

8 خصّصت مجلة Africa Development الكثير من الأعداد الخاصة لهذا المسألة، انظر في: Crise et ajustement ,1985 ,2/vol. X, n° 1

تظلّ مهمّة تمثيل الحقائق والمصالح في القارّة تمثيلا مناسبا – وهي مهمّة أساسيّة لا يجب الخلط بينها وبين استعراض تتدفّقفيه إحصائيّات كارثيّة أو انتشائيّة – مهمّة لا مفرّ منها منذ مؤتمر تقسيم أفريقيا في برلين عام 1885.ولئن تجسّدت استعادة المبادرة الفكريّة عند الباحثين الأفارقة بالفعل في نقد الاقتصاد السياسي الداخلي والمعولم، فهي متجسّدة أيضًا في استعادة احترام الذّات، وملكة تمييز الأشياء، وفي الروح النقدية، وروح الحرية و الابتكار.

ولذلك وجب عليناأن ننتج، انطلاقا من أفريقيا ومن أجل أفريقيا ومن أجل العالم، علمايرمّم للمتهرّئ، ويؤسّس الجديد، علما «جمعيّا» و»ملتزما» بمشاغل أهله (Coutellec, 2015)، متمحورا حول الاستدامة، ساعيا إليها. والواجب على علم القرن الحادي والعشرين هذا أن لا يحدّد عمله حول التخصصات العلمية المعروفة، ولكن حول الأولويّات الكبرى والتطلعات الرئيسية للشعوب، عوضا عن ذلك. وسوف يقدِّم هذا العلم أجوبة قادرة على تحرير الأفراد، وعلى توليد المعرفة المبتكرة والمفيدة، وعلى زيادة دور أفريقيا في الإنتاج العالميّ للمعارف الوقائيّة، وفي تسريع ظهور اقتصاد منخفض الانبعاثات الكربونيّة يحافظ على المياه ويعتمد التّدوير، ويعتمد على طاقات متجدّدة يمكن الوصول إليها بيسر، وينير السّياسة وأهلها، ويجعل التدخّلات ناجعة، جارية في الوقت المناسب.

من هنا، تعنّ مجموعة جديدة من الأسئلة:

- ما هي أشكال المعرفة والمسؤوليّة النّابعتين من القارّة والتي يُحتمَل أن توفّر الحلول للاحتياجات الأساسية وتستجيب للتّحديات العالمية؟ وما هو موقع المعرفة التقليدية في هذه التّحولات؟ وما هو الموقع الّذي يكون للمواطنين؟
- كيف نعيد صياغة ما تعنيه الاستدامة والتّنمية والمسؤولية في سياقات عالميّة، عندما نتصوّرها من زاوية نظر أفريقيا؟
- كيف نبلور فهما أفضل لمجالات التقاطع بين المحليّ والشّامل والعالميّ الأرضيّ؟
- كيف نعيد التفكير في الأطر التحليلية والمناهج العلميّة التي تتجاوز الحدود اللغوية والجغرافية والمؤسّسية والتخصصية من أجل تفعيل تظافر الاختصاصات الضّروريّ؟
- كيف يمكن التّأكد من أن المبادلات بين الجنوب والشمال، والمبادلات بين الجنوب والجنوب تخضع لمنطق المصلحة المتبادلة عوضا عن منطق الاستبدال؟
- كيف يمكن لأنماط العمل المتأتّية من بلدان الجنوب أن تكون ملهمة لبقية العالم، وخاصة في سياق الأزمة الّتي يمرّ بها العلم الحديث؟

ورغم أنّ هذه القضايا ملحّة للغاية، ظلّ إلى حدّ الآن الطموح السياسي الرّامي إلى جعل البحث الأفريقي أحد المحرّكات الرئيسية لهذه التّحولات، حبرا على ورق[9]؛ وظلّت كذلك موازنة أفريقيا في البحوث العالمية سلبيّة إلى حدّ كبير. والأدهى من ذلك، أنّ عنايتنا، في خضمّ هذا الوضع المعرفيّ المستعجل الّذي يتجلّى بكلّ وضوح ونعيشه كلّ يوم، قد ظلّت مشتّتة على مدى سنوات كثيرة بفعل رؤى مستقبليّة مغالِطة تتضاعف فيها درجة الإثارة والتّفاؤل الزّائف الّذي يرفده نزر قليل من التجسيد. ويقظة أفريقيا التي وعدت بها بعض تلك الرّؤى، تقوم على فرضية تتخيّل قارّة اسمها أفريقيا سوف «تطوي الصّفحة»، و»تنبثق»، و»تقلِع» لتصير «آسيا القرن الحادي والعشرين»، و»المحرّك الجديد للاقتصاد العالميّ»، وهي تعد بميلاد قرن يكون «قرن أفريقيا» بلا منازع (UE, 2016). لذلك فإننا نتوقّع حدوث معجزة اقتصادية من شأنها أن تغير مصير القارة، مع تداعيات كبيرة على بقية العالم. ويمثّل الصّعود (émergence)، هذا الاسم الجديد لإيديولوجية التنمية، في أحسن، الأحوال نبوءة تتحقّق بوسائل ذاتيّة، وفي أسوئها نوعا من الأسطرة قوامها، على غرار أساطير سابقة مماثلة لها، وضع نظريات غير ملائمة وإقامة إستراتيجيات غير مناسبة[10]. فهذا المستقبل الموعود لا يعدو أن يكون نسخة من ماضي أوروبا [أو آسيا، في أيّامنا]، لأنه يمثّل تقريبًا نموذج التنمية نفسه - وبعبارة أدق، نموذجا من «الخداع التنمويّ» - كما يذهب إلى ذلك

9 التزمت جميع دول الاتحاد الأفريقي بتخصيص 1٪ من الناتج المحلي الإجمالي في كل بلد منها، للبحث والتطوير، لكنها تنفق في المتوسط 0.45٪ فقط (تقرير اليونسكو، 2021). وتصارع الدول الأفريقية العديد من المتطلبات المتنافسة وهي لا تستثمر في البحث، وذلك رغم تضاعف الجهود في العصر الحالي لفرض الابتكار باعتباره محرّكا للتنمية الاقتصادية في مجتمعاتنا واعتماد علوم الاستثمار استراتيجية في العديد من البلدان. وعلى هذا، صارت كوريا الجنوبية رائدة على مستوى العالم إذ تخصّص 4.3٪ من ناتجها المحلي الإجمالي للبحث والتطوير، محقّقة نتائج باهرة في ما يتّصل بالتّقدّم.

10 انظر العشرات من الخطط الإستراتيجية الرائجة في القارة.

إنريك دوسال (Enrique Dussel ; 1992 ; p. 31) -قائما على الحضارة الاستخراجيّة الحراريّة-الصّناعيّة وعلى استنزاف البشر وموارد الكرة الأرضيّة. فأفريقيا هذه، أو بالأحرى، هذه النّسخة الكاريكاتورية من أوروبا وآسيا، سوف تكون عنصرا مبتذلا يزيد من سرعة الكابيتالوسان ولا يستحقّ أيّ عناية، إذتنطبق عليه الحكمة الشّهيرة الواردة في «المعذّبون في الأرض» (Damnés de la Terre): «الإنسانيّة تنتظر منّا شيئًا آخر يختلف عن هذا التقليد الكاريكاتوريّ والسّمج في مجمله».

هذا المستقبل الذي نوعَد به، إنّما يتميّز بغياب صارخ للثقافة (لأن الاستهلاك القهري وصناعة الترفيه ليسا من الثّقافة). هو مستقبل يتلخّص بأكمله في دولة تزدهر فيها الحقوق السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وهي أشياء مرحّب بها بكلّ تأكيد، غير أنّها خلو من كلّ انعتاق، ومن كلّ مناخ أخلاقيّ قوامه التّضامن الفعّال، ولا عناية فيها بكوكب الأرض. ولذلك يكون من الواجب أن نقاومها، وأن نخطّ، عوضا عنها، مسارًا للتّنمية النّظيفة المتماسكة لا تهمل أيّا من أبعاد الإنسان.

وهذه النّقطة، بالتّحديد، هي موطن المساهمة المنتظرة من القارّة الأفريقيّة، ولهذا الأمر، وجب أن تمثّل البحوث الأفريقيّة أولويّة بالنسبة إلى أفريقيا وإلى العالم بأسره.

البحث الأفريقي: مسؤوليته وغايته

لقد قدّمت أفريقيا، في الواقع، وهي لا تزال تقدّم مقترحات جديدة، وعرضت خيارات جديدة على بساط البحث. هذه المقترحات موجودة بالفعل، ولكنّها لم تُسمع من أحد، وما كان أحد يرغب في سماعها، بما في ذلك داخل أفريقيا نفسها. ولكن هذه الخيارات التي تجرؤ على التفكير في مستقبل البلدان الأفريقيّة ذات مقتضيات كثيرة، وهي شموليّة لا تقبل التّجزئة، وجذريّة. لقد طرِحت بالفعل مسارات بديلة في تلك الفترة الحرجة التي كانت تمرّ بها القارّة في سنوات النّضال من أجل القضاء على الاستعمار: فرانتز فانون (Frantz Fanon)، والشيخ أنتا ديوب (Cheikh Anta Diop)، وكوامينكروميه (Kwame Nkrumah)، وأميلكار كابرال (Amilcar Cabral)، وغيرهم. وتمثّل خاتمة كتاب «المعذّبون في الأرض» (Damnés de la terre) خارطة طريق لا يمكن للمسار الإنساني أن يتجاوزها، بل الواجب أن تكون خارطة طريق لأفريقيا.

وبالفعل، يرسم فانون ما يُنتظَر من القارّة الأفريقيّة (يقول: «لنطرح من جديد مسألة الإنسان»)؛ وما يجب أن نقاومَه («الانجذاب إلى الإنجازات المادية»)، ودور إنشاء المعرفة في هذا المشروع («إذا أردنا أن تتقدّم البشريّة ولو قيدأنملة [...] وجب علينا أن نبتكر، علينا أن نكتشف»)، بل هو يرسم أيضا الحالة الذّهنيّة الّتي ينبغي أن تكون لنا («وجب أن يجدنا اليومُ الجديد الذي بدأ في البزوغ في حال ملؤها الحزم والحكمة والإصرار»). وإضافة إلى ذلك، يترك فانون، رغم خلوص فكرته لتحرّر السّود من الرّجال والنّساء، مكانا فسيحا للآخر، مكانا نائيا عن الاحتقار والكراهية: «بالنّسبة إلى أوروبا، بالنسبة إلى أنفسنا، وإلى الإنسانية كافّة. الواجب أيّها الرّفاق، يجب أن نخرج بجلد جديد، وأن نبلور تفكيرا جديدا، وأن نسعى إلى تكوين إنسان جديد»،ذاك ما ختم بها فانون قوله (Fanon, 2002 [1961] , p. 305).

وجب أن نضيف إلى جدول أعمال التّنمية ما دعا إليه فانون (Fanon) من هذه المسؤوليّة وهذه الأخلاق، لأنّ كلّ النّجاحات ليس لها نفس القيمة، والتحولات العميقة التي نطالب بها ليست مجرّد تحوّلات اجتماعية واقتصادية وبيئية، بل هي تحوّلات أخلاقية وإنسانية تضامنيّة أيضًا. فالمستقبل لا يمكن أن يتأسّس على نموذج يوقف عجلة «التّقدّم عند بشر آخرين ويخضِعهم لأطماعه ويبني على أكتافهم أمجاده». وجب أن يمكّننا هذا المستقبل من تحقيق الحقوق الاجتماعية والاقتصادية والسياسية هنا في هذا المكان، دون أسطرة، ولا إذلال، ولا تذبيح، ولا استنزاف، في مكان آخر... هو مستقبل لا هيمنةَ فيه، ولا إرادة للقوّة فيه، ولا «حماسة فيه، ولا سخرية، ولا عنف». والمسألة، على عكس ذلك تماما، تتعلّق باحتضان الأشياء والكائنات «بكلّ تواضع، وبكلّ تصاغر، ولكن بكل عناية، وبكلّ حنان»، سيرا مرّة أخرى على خطى الخاتمة الّتي كتبها فانون.

والواجب أن يكون البحث العلميّ الأفريقي أولويّة بالنّسبة إلى أفريقيا، ثم إلى العالم، لأن بقاء الكوكب على قيد

الحياة يتحدّد، جزئيًا، في أفريقيا، ولأنّ جزءا من الحلّ، على الأقلّ، يجب أن يكون أفريقيًا[11]. فنحن نرى اليوم الكثير من التّقارير الدّوليّة تتناقل الحالة الاستعجاليّة الملحّة، وهي حالة لا تنفكّ تتزايد في أنشطتنا. ولكن الاستراتيجية المعتمدة في مكافحة الاحتباس الحراريّ وحماية التنوّع البيولوجيّ ليست ملموسة بالقدر الكافي وهي لا توقف بأيّ حال من الأحوال نزعات الظّواهر المستفحلة الّتي تُرصَد في كلّ مكان. فالتقارير الدّوليّة الحديثة (GIEC, IPBES, World Atlas of Desertification, GSDR Dasgupta 2021) تشير إلى تدهور مخيف في وتيرة متزايدة باستمرار في النّظم البيئيّة العالميّة بفعل عوامل متظافرة من تغيّر المناخ والاستغلال المفرط للموارد المتجدّدة وتدمير الأوساط الطّبيعيّة. ورغم الالتزامات الدّولية (COP 21, UNFCCC)، نحن عاجزون عن بلوغ الأهداف التي ترمي إلى عكس نزعات الظّواهر المستفحلة وإلى استغلال بيئتنا بشكل مستدام. يبدو التّقدم الذي تحقّق في هذا المجال ضئيلا في مواجهة الاضطرابات والتحولات البيئية التي نعاني منها. والمقاربات التي تمكّن من التّوفيق بين استغلال الموارد والمحافظة عليها، تفتقر بكلّ تأكيد، إلى الطموح السياسي. فحماية التنوع البيولوجي مازالت محتشمة رغم صخب الإعلانات: المناطق البحرية المحمية تمثّل نسبةً أقلّ من ٪8 من إجمالي مساحة المحيطات، ولا تشغل الفلاحة البيئيّة التي تسمح بالزراعة المستدامة على المدى الطويل إلاّ ما يقارب ٪6 من المساحات المزروعة. هذا التدهور في التنوع البيولوجي وفي البيئة الّتي نعيش فيها يمثّل خطرا بالنّسبة إلى مجتمعاتنا التي يعتمد بقاؤها على الموارد التي تهبها الطبيعة. تضاف إلى ذلك المظاهرُ الصارخة من التّفاوت المتزايد التي تشعر بها مختلف الشعوب في العالم، والّتي ما يزال تقديرها قليلا أو سيّئا باعتماد مؤشرات التنمية (تقرير التنمية البشرية، 2019).

وجب أن يكون البحث العلميّ الأفريقي أولويّة بالنسبة إلى أفريقيا، ثم إلى العالم، لأنّ بقاء الكوكب على قيد الحياة يتحدّد، جزئيًا، في أفريقيا، ولأنّ جزءا من الحلّ، على الأقلّ، يجب أن يكون أفريقيًا. نرى اليوم الكثير من التّقارير الدّوليّة تتناقل الحالة الاستعجاليّة الملحّة، وهي حالة لا تنفكّ تتزايد في أنشطتنا. ولكن الاستراتيجية المعتمدة في مكافحة الاحتباس الحراري وحماية التنوع البيولوجي ليست ملموسة بالقدر الكافي، وهي لا توقف بأيّ حال من الأحوال نزعات الظّواهر المستفحلة الّتي ترصَد كل مكان. فالتقارير الدّوليّة الحديثة (GIEC, IPBES, World Atlas of Desertification, GSDR Dasgupta 2021) تشير إلى تدهور مخيف في وتيرة متزايدة باستمرار في النّظم البيئيّة العالميّة بفعل عوامل متظافرة من تغيّر المناخ والاستغلال المفرط للموارد المتجدّدة وتدمير الأوساط الطّبيعيّة.ورغم الالتزامات الدّولية (COP 21, UNFCCC)، نحن عاجزون عن بلوغ الأهداف التي ترمي إلى عكس نزعات الظّواهر المستفحلة وإلى استغلال بيئتنا بشكل مستدام. يبدو التّقدم الذي تحقّق في هذا المجال ضئيلا في مواجهة الاضطرابات والتحوّلات البيئية التي نعاني منها. بكلّ تأكيد، تفتقر المقاربات التي تمكّن من التّوفيق بين استغلال الموارد والمحافظة عليها، إلى الطموح السياسي. فحماية التنوع البيولوجي مازالت محتشمة رغم صخب الإعلانات: المناطق البحرية المحمية تمثّل نسبة أقل من ٪8 من إجمالي مساحة المحيطات، ولا تشغل الفلاحة البيئيّة التي تسمح بالزراعة المستدامة على المدى الطويل إلاّ ما يقارب ٪6 من المساحات المزروعة. هذا التدهور في التنوع البيولوجي وفي البيئة الّتي نعيش فيها يمثّل خطرا على مجتمعاتنا التي يعتمد بقاؤها على المساهمات التي تقدّمها الطبيعة. تضاف إلى ذلك مظاهر التّفاوت الصارخة المتزايدة التي تشعر بها مختلف الشعوب في العالم، وتقديرها ما يزال قليلا أو سيّئا باعتماد مؤشرات التنمية (تقرير التنمية البشرية، 2019).

في جميع السيناريوهات، ستكون أفريقيا واحدة من أكثر القارات تأثراً وأشدّها ضعفا، وفي مناويل المحاكاة المناخيّة العالميّة، تتراوح التّوقعات في درجات الحرارة في غرب أفريقيا في نهاية القرن الحادي والعشرين، بين 3 و 6 درجات مئوية حسب السيناريوهات المختلفة للانبعاثات. ومن المتوقع، بالنسبة إلى بعض المناطق فيها، أن تنشأ في حدود 2040 مناخات غير مسبوقة تجعل مناطق بأكملها غير صالحة للسكن. وسوف يكون لتغير المناخ تأثير على الموارد البحرية، أيضًا. وتبعا لذلك سوف يتغيّر بشكل كبير توزّع الأنواع البحرية واستغلالها في مصايد الأسماك. وتظهر مختلف السيناريوهات أن كمّيات صيد الأسماك يمكن أن تنخفض بنسبة قد تصل إلى حدود ٪40 في المناطق المداريّة لصالح المناطق الواقعة على خطوط عرض أعلى (IPBES 2019، 2010، .Cheung et al)، وذاك من شأنه أن يعرّض الأمن الغذائيّ للخطر. إذ يعيش حوالي 6.7 مليون شخص في 22 دولة في غرب أفريقيا، بشكل مباشر من أنشطة الصيد للحصول على القوت وسبل العيش (Belhabib et al., 2015).

11 انظر: Global Sustainable Development Report, Africa Consultation Workshop Synthesis Report, Port Elizabeth, South Africa, 12 May 2018.

ويطرح السّؤال في بقاء أفريقيا، بالمعنى الحرفيّ، إذ نستشعر عدم الاستقرار ونشوء الصراعات من جرّاء هذه المخاطر. فإذا ما وفّرت القارة أجوبة مناسبة لمواجهة التحديات وحالات الطوارئ، فسيكون لهذه الأجوبة مزيد من الحظوظ في استنساخها واختبارها في أمكنة أخرى من العالم. وها هنا يتجلّى التّقاطع بين مصلحة أفريقيا ومصلحة العالم.

وأفريقيا، في الواقع، ملهمة بالفعل للعالم. فالمقاربات المنظومية البيئية في الصيد البحري (AEP) الّتي أقيمت لإدارة أنظمة الإنتاج في البيئة البحرية في جنوب أفريقيا منذ ما يزيد عن ثلاثين عامًا، لا تسمح بإدارة موارد الصيد البحري فقط من خلال التوفيق بين استغلال التنوع البيولوجي وحمايته، بل تسمح بذلك أيضا من خلال دمج مقاربات اجتماعية واقتصادية مهمّة لمنطقة بنغيلا(Benguela) بأكملها (Augustyn et al., 2018). ويتجلّى طابع الابتكار في هذه المقاربات بوجوه كثيرة، من حيث إنها كانت قادحا لإنشاء طرق جديدة في البحث وفي إدارة الموارد البحرية. وعلى هذا الوجه، طرِحت مقاربة تشاركيّة، كان التّعاون فيها ضروريّا بين جميع المستفيدين، وجميع وجهات النّظر ممثّلة فيها، وكانت العناية الخاصّة منصبّة على تجنّب السّيطرة المطلقة لمجموعة ما أو لفرد واحد. وضبطت مقاربة علميّة تعاونيّة عامّة ووفّرت منصّة لنشر الآراء، وتوسيع زوايا النّظر وضمان فهم أفضل للقضايا. وسمحت بالمقارنة بين النّتائج العلميّة وتقديم التّقارير في شأنها في أيّ مستوى من المستويات وفي تأثيرها على التّصرّف في الموارد. وكان للمنظمات غير الحكومية دور مهمّ في المساعدة على إقامة بوّابة أفريقيا الاقتصادية (AEP) وإنشاء المبادرات البيئيّة. وقد مكّن المجهود المبذول في سبيل تطوير البحوث العلميّة وبعث بوّابة أفريقيا الاقتصادية (AEP)في التّصرّف، من إدارة الموارد البحريّة بوجه مستدام، وسمح كذلك باستكشاف مواطن الإفادة في إقامة محميّات بحريّة لتغذية الطّيور البحريّة والمفترسات متجنّبين في الآن نفسه تغيير النّظام وفتك الجوائح الحيوانيّة البحرية، بما في ذلك جائحة قناديل البحر الّتي ثبت أنّ نتائجها كارثيّة على الصّيّادين (Cury et al., 2011 ; Travis et al., 2014).وبالإضافة إلى ذلك، لم تسمح هذه المقاربات بإثبات قدرة المناطق البحرية المحميّة على المساهمة في التّقليص من تآكل التّنوّع البيولوجي فقط، بل ساعدت على التّخفيف من الآثار المدمّرة لتغيّر المناخ، فاتحة بذلك آفاقا جديدة أمام البحث العلميّ وإدارة الموارد (Roberts et al., 2017). يظهِر هذا المثال البحريّ كيف يمكن لمشروع نشأ في أفريقيا الجنوبيّة أن يساعد على تجميع سبل عديدة في البحث وأنماط جديدة في التّصرّف في الموارد البحريّة ما تزال مهملة دوما في أوروبا وفي العالم.

وأفريقيا في الواقع ملهمة بالفعل للعالم. فالمقاربات المنظوميّة البيئية في الصيد البحري (بوابة أفريقيا الاقتصادية (AEP)) الّتي أقيمت لإدارة أنظمة الإنتاج في البيئة البحرية في جنوب أفريقيا منذ ما يزيد عن ثلاثين عامًا، لا تسمح بإدارة موارد الصيد البحري فقط من خلال التوفيق بين استغلال التنوع البيولوجي وحمايته، بل تسمح بذلك أيضا من خلال دمج مقاربات اجتماعية واقتصادية مهمة لمنطقة بنغيلا بأكملها (Augustyn et al., 2018). ويتجلّى طابع الابتكار في هذه المقاربات بوجوه كثيرة، من حيث إنها كانت قادحا لإنشاء طرق جديدة في البحث وفي إدارة الموارد البحرية. وعلى هذا الوجه، طرِحت مقاربة تشاركيّة، كان التّعاون فيها ضروريّا بين جميع المستفيدين، وجميع وجهات النظر ممثّلة فيها، وكانت العناية الخاصّة منصبّة على تجنّب السّيطرة المطلقة لمجموعة ما أو لفرد واحد. وضبطت مقاربة علميّة تعاونيّة عامّة ووفّرت منصّة لنشر الآراء، وتوسيع زوايا النّظر ولضمان فهم أفضل للقضايا. وسمحت بالمقارنة بين النّتائج العلميّة وتقديم التّقارير في شأنها في أيّ مستوى من المستويات وفي تأثيرها على التّصرّف في الموارد. وكان للمنظمات غير الحكوميّة دور مهمّ في المساعدة على إقامة بوّابة أفريقيا الاقتصادية (AEP) وإنشاء المبادرات البيئيّة. وقد مكّن المجهود المبذول في سبيل تطوير البحوث العلميّة وبعث بوّابة أفريقيا الاقتصادية (AEP) في التّصرّف، من إدارة الموارد البحريّة بوجه مستدام، وسمح كذلك باستكشاف مواطن الإفادة في إقامة محميّات بحريّة لتغذية الطّيور البحريّة والمفترسات متجّنبين في الآن نفسه تغيير النّظام والجوائح الحيوانيّة البحرية، بما في ذلك جائحة قناديل البحر الّتي ثبت أنّ نتائجها كارثيّة على الصّيّادين (Cury et al., 2011 ; Travis et al., 2014). ولم تسمح هذه المقاربات كذلك بإثبات قدرة المناطق البحرية المحميّة على المساهمة في التّقليص من تآكل التّنوّع البيولوجي فقط، بل ساعدت أيضا على التّخفيف من الآثار المدمّرة لتغيّر المناخ، فاتحة بذلك آفاقا جديدة أمام البحث العلميّ وإدارة الموارد (Roberts et al., 2017). يظهِر هذا المثال البحريّ كيف يمكن لمشروع نشأ في أفريقيا الجنوبيّة أن يساعد على تجميع سبل عديدة في البحث وأنماط جديدة في التّصرّف في الموارد البحريّة ما تزال مهملة دوما في أوروبا وفي العالم.

يمثّل العِلم الشّامل القادر على دمج أشكال أخرى من المعرفة وعلى تسطير تقاليد جديدة يكون فيها الباحثون جزءًا من شبكة أوسع،أمرايزداد إلحاحا بمرور الأيّام. ويبدو اليوم أنه من المهم أن يوجد تنوّع معرفيّ، وتقارب بين معرفة

العلماء ومعرفة الفاعلين الاجتماعيّين الآخرين، ولا سيما عندما تُطرَح موضوعات حسّاسة من قبيل الفقر، والأمن الغذائيّ، واستغلال الموارد المتجدّدة، والهجرة بأنواعها، والحفاظ على الموارد، والعناية بالحياة، والرّعاية (care) حيث يتطلّب عدم المساواة أنواعا من التّحليل تستند إلى الحقائق المحلّية. وهذا هو السّبب في ازدياد الأهمية الّتي يكتسبها العمل على العوالم المتعدّدة[12] (plurivers)، وعلى إعادة تأهيل المعارف المحلّيّة والعِلم المواطنيّ (Citizen Science[13]) في المناقشات حول مستقبل بلدان الكوكب.

وهذا يعني اتّخاذ موقف معرفيّ طموح يعتبر أنّأيّ اقتراح علميّ ينشد الكونيّة، يكون أمتن وأدقّ على قدر ما يتجذّر في معالجة القضايا المحلية باعتماد تصوّرات معرفيّة محلّية. وهذا البرنامج يوافق، بوجه مهمّ للغاية، جملة المطارحات الحاليّة حول إنهاء الاستعمار في المعارف وفي النّظريات النّقدية في الجنوب:

> ولذلك، يكون افتراض أبستمولوجيا قائمة على وجهة النّظر مطلبا انعكاسيّا قويّا ومسؤولية أخلاقية أيضا. [...]. فالإبستيمولوجيا القائمة على وجهة النّظر لا تمنح امتيازا معرفيّا لمن يعيش تحت السّيطرة. وهي تدافع، مع ذلك، عن الفكرة القائلة بأنّ العلم لا يمكن أن يقوم بدون أن يساهم فيه هؤلاء بوجهة نظرهم وبخبراتهم. ولذلك فإنّ وجودهم ضمن العلماء لا يكون استجابة لغاية التّجميل باستعراض التّنوّع، بل من أجل المساهمة في طرح مسائل معرفيّة أساسية في جميع التخصّصات العلمية (Lepinard et Mazouz, 2021, p. 50-51).

لذلك يتعلّق الأمر بتوفير فرصة المشاركة للفلاحين والنّساء والمعالجين في الطب التّقليديّ، والعاملين في القطاع غير الرسمي، والطّلبة، وبإقامة حوارات تُحترم فيها وجهات نظرهم، وبتمكينهم من المشاركة بأنفسهم في عمليات التغيير اللازمة لتحسين ظروفهم المعيشية. ويكون من الضّروري السّهر في جميع المستويات على ربط السياسات الجديدة في المعرفة بسياسات التشاور مع المواطنين الذين يجب أن يستعيدوا بشكل كامل مسؤوليتهم في فهم المسائل وفي التصرّف فيها، في سياق خطير يغلب عليه التّشكيك في جدوى الحقائق العلميّة. ولئن فشلت في الأغلب المناقشات العلمية في أماكن أخرى في تضمين هذه المجموعة المتنوّعة من وجهات النّظر التي تعكس المعرفة الأصيلة، فإن أفريقيا تتمتّع بقدرتها على أن تصير مخبرا خارقا للعادة يكون فيه إيجاد طرق جديدة للعمل بشكل أنجع إذا كنّا نريد الحصول على فرصة لحلّ الأزمات البيئية.

إنّ اللّغات الأفريقية التي استمرّ إلى حدّ الآن الحطّ من قيمتها وتشويهها واعتبارها عاجزة عن بلوغ مدى نظريّ ومفاهيمي متين، تثبت أنّها مورد تأويليّ يسمح بتحديد وجهات جديدة للبحث العلمي. وإذ كانت اللّغات تجعل من طرق معيّنة في التّفكير أشكالا طبيعيّة، فإنّ استخدام اللّغات الأفريقيّة يمكن أن ييسّر لنا الخروج عن التّوجهات التي يدعمها النّموذج المتمركز على أوروبا وصياغة الجديد من القضايا (Abadie, 2018). فهذا فالونتان إيف-مودمباي (Valentin-Yves Mudimbe (1982, p. 47)) قد كتب في L’Odeur du Père (عطر الأب)، يقول إنّ «التغيير في الأداة اللّغوية المستعملة في المعرفة وفي الإنتاج العلمي سيؤدي بكلّ تأكيد إلى قطيعة معرفيّة ويفتح الباب على مغامرة جديدة في سبيل إفريقيا» بنفس الطّريقة الّتي «انتهجها أعلام الفكر اليونانيّ، إذ زرعوا في لغتهم أشكال المعرفة وأساليبها واستعمالاتها التي حصلوا عليها من مصر، فأحدثوا إعادةَ صياغة للعلم وللحياة ظلّ نظامها قائما على الدّوام، ومت يزال جاريا إلى حدّ الآن».

وأخيرًا، يجب أن يمثّل البحث العلميّ الأفريقي أولوية بالنّسبة إلى أفريقيا وإلى العالم بأسره لأن أفريقيا لديها الفرصة التي تكاد لا توجد في مكان آخر، إذ يعيش فيها عشرات الملايين من الشباب المبدعين الّذين تربّوا على التكنولوجيات الرقمية. فأفريقيا، في كلّيتها المتنوّعة موطن لما يزيد عن مليار نسمة، وسوف يتضاعف عدد سكانها بحلول عام 2050 من الفئة العمرية بين 15 إلى 30 عامًا فقط[14]. ولديها أنشط طبقة وسطى وأصغرها سنّا في العالم، وهذه الطّبقة تتمتّع بالقدرة على تحويل زوايا النّظر العلمية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية إلى القارة. يتعلق هذا

12 يجد اهتمامنا بتيارات الفكر النّقديّ في أمريكا اللاتينية (ولا سيما في الوقت الحالي بما يسمى بالدراسات «الحديثة / الاستعمارية» أو «نزع الاستعمار» (décoloniale)، تبريره في ثراء الابتكار المفاهيمي لهؤلاء الباحثين من أمريكا اللاتينية في إطار عالميّة حقيقية. وهؤلاء المؤلفون يراهنون على عالمية أصيلة، لأن الثقافة الحديثة تستند إلى العالمية الإنسانية، كما أشار إلى ذلك سمير أمين: تدعي الثقافة العالميّة المهيمنة لأنّها تتأسّس على الكونيّة الإنسانيّة. وهي في الحقيقة، في نسختها الأوروبية المركزية، تهدم ذلك التّوجّه. ذلك أن المركزية الأوروبية تستلزم تدمير الشعوب والحضارات التي تقاوم توسع هذا النموذج.» (El Eurocentrismo. Crítica de unaideología, México, Siglo XXI, 1989, p. 109)، نقلا عن (Hurtado Lopez [2013, p. 36]). فمدار المسألة حينئذ على «تحقيق عالميّة حقيقيّة تحقيقا فعليّا ملموسا ومتعدّد الرّؤى.» (Hurtado Lopez, 2017, p. 14).

13 انظر: Kershaw (2005)

14 https://www.one.org/fr/policy/le-siecle-de-lafrique/

الأمر خاصّة بالنساء الأفريقيات اللائي يمثّلن المحرّك الرئيسي لأشكال مستدامة من النّمو والتنمية والسلام (CE 2021). فالقارة بالإضافة إلى ذلك، تُعتبَر خزّانا رائعًا لمستعملي المنصّات والخدمات الرقمية: 453 مليون أفريقي (من 1.2 مليار) موصولون بالشّبكة في الوقت الحاضر. وسوف ترتفع هذه النّسبة بشكل لافت بازدياد النّموّ السكاني. والقارّة والعالم في حاجة إلى هذا الذّكاء، وإلى هذا الخزّان العجيب من الأفكار، وإلى أشكال توظيفها الفكرية والإبداعية. وهؤلاء هم الذين يجب أن ندرّبهم من الآن على التفكير والابتكار وتجريب الحلول المستدامة. ويكمن التحدي هنا في تصميم دروس قادرة على إنشاط الذكاء الجمعي، وفي تأسيس التعليم على حلّ المشاكل عن طريق الاستعانة بالاختصاصات الكثيرة، وفي غرس لذّة التّعلّم والاختراع في نفوس المتعلّمين. ومن هذا المنظور، لا يكفي أن نجعل التعليم العالي متاحا للجميع فقط، بل الواجب أيضا أن يعاد تشكيل هياكل البحث إعادة كاملة لاستيعاب تلك التّخصصات، في سبيل أن نفهممدى التعقيد في القضايا، ومدى التحولات اللازمة لإيجاد حلول للتعامل مع المواقف المتناقضة والاستجابة للتغيرات السريعة التي تجري على المستويات المختلفة.

والواجب علينا الآن أن نواجه السؤال الصّعب المتمثل في عكس شروط الاستحالة وتحويلها إلى شروط الإمكانية حتى لا نُرمى بتهمة اليوتوبيا.

تفعيل الانتقال العلمي الأفريقي

نرسم هنا ملامح للمقترحات العملية التي يبدو لنا أنها تشكل شروط النجاح. ويمكن أن نورد الصياغة التّالية لهذا البرنامج الخاص بصيرورة أفريقيا عالمة: ينبغي من أجل الانتقال العلمي الأفريقي، أن يوجد استثمار هيكلي دائم في إعادة بناء المخيال، في إطار مؤسسات للبحث ومن أجل علم مختصّ في الاستدامة.

نرسم هنا ملامح للمقترحات العملية التي يبدو لنا أنها تشكّل شروط النّجاح. ويمكن أن نورد الصياغة التّالية لهذا البرنامج الخاصّ بصيرورة أفريقيا عالمة: ينبغي من أجل الانتقال العلمي الأفريقي، أن يوجد استثمار هيكليّ دائم في إعادة بناء المخيال، في إطار مؤسّسات للبحث ومن أجل علم مختصّ في الاستدامة.

والاستثمار الهيكلي يكون عبر هذه المجالات الثلاثة لأن كلّ شيء تقريبًا يرتبط بالقيود السياسية والمالية، والحال أنّنا نشهد ندرة شديدة لذلك في كثير من الأحيان. ويمثّل تخصيص الموارد المالية الدّسمة والمستمرّة للبحث والتطوير في الجامعات الحكومية أولوية للشّروع في عملية تحويل البحث العلميّ الأفريقيّ. في هذه العملية يسنَد دور المحرّك الأساسيّ ودور التّنظيم والتّنسيق إلى صنّاع القرار الأفارقة الذين يجب عليهم الالتزام الصّارم بتحمّل المسؤولية في تحديد مستقبل مجتمعاتهم، وكذلك بتحمل مسؤوليتهم إزاء كوكب الأرض. وهذا يستوجب صفقة جديدة للبحوث تكون ضرورية لتعزيز الطاقات العلمية والتكنولوجية الأفريقية. وتبقى مراكز السّلطة العلمية حكرا على أولئك الذين يطوّرون المعرفة ويستعملونها قصد الابتكار، وخلق الثروات، وإيجاد فرص العمل. وما لم يُنجَز المزيد من الأبحاث الأفريقية في أفريقيا، من قبل الأفارقة، لفائدة الأفارقة وبقية العالم، لن تتحقق الإمكانات الكاملة لهذا البحث؛ وفي أفضل الأحوال سوف تُستحضَر الخبرة العلميّة من مكان آخر: وما استحالة تطوير لقاح ضدّالكوفيد 19- في القارة إلاّ مثال جيّد على ذلك، مع ما ينجرّ عنه من تبعيّة للخيارات التي يجري اتّخاذها في أماكن أخرى من أجل الاستفادة من اللقاحات.

إنّ البحث العلميّ اليوم بحث دُوَلي، والمبادلات بين الباحثين من جميع البلدان ضرورية للحفاظ على درجة عالية من التميز العلمي. فالواجب أن يتاح للباحثين الأفارقة الخيار ليكونوا قادرين على تطوير أبحاث متميّزة يجري إنتاجها في أفريقيا. فالمشروع الأفريقي الأوروبي من قبيل أرايز (www.aasciences.africa/call/) (ARISE arise) الذي تديره الآن الأكاديميّة الأفريقيّة للعلوم (AAS)، برميإلى تيسير الانبثاق لهذا التميز العلميّ الأفريقي على أيدي الباحثين الشباب. وسوف يمهّد هذا الطّموح السّبيل لإقامة أفريقيا ذات جاذبية أكبر على المستوى العلميّ، وقادرة على جذب أفضل العلماء في القارّة الّذين يكابدون الصّعاب في تكوين فرقهم البحثيّة، وقادرة على الاحتفاظ بهؤلاء الباحثين في ربوعها، أفريقيا قادرة على تشريك المواهب الشابة وتطوير مسارات بحثية مبتكرة. ويهدف مشروع أرايز ARISE إلى النّهوض بأفريقيا من خلالاكساب القارّة قدرة أكبر على اتّخاذ القرار، ويرمي إلى وضع برامج البحث والتطوير الخاصّة بها. ولكن تظلّ الحاجة قائمة إلى المزيد من المبادرات من هذا القبيل ومن التمويلات طويلة المدى لتمتين هذه المواهب العلمية. ومن سبل هذا التمويل ذي النّطاق الواسع،استرجاع

التدفقات المالية غير المشروعة[15]، واعتماد الشراكات مع القطاع الخاص - ولا سيما بتشريك كبار رجال الأعمال الأفارقة أو المؤسّسات التي ينشئونها لدعم البحث.

إنّ تشكيل عالم جديد لتَمرين مستحيل إن كان بلا إيمان أو رغبة. ولا قيام لاستجابة أفريقية لهذه التحديات دون تجديد في الأفكار والرّغبات ودون توسيعها. ولا شيء ما عدا إعادة تأسيس جذريّ للمعرفة يمكن أن يؤدّي إلى تطوير فكر يسير خارج الأطر المعهودة، ولا يخاف خوض المغامرة. هو أيضًا فكر يمثّل استعادة للسلطة، فكر يغامر في سبيل أن يتحقّق بمجهود جماعيّ متناغم أفريقيّ مشترك، ودُوليّ في آن. هو باختصار تكوين لمجتمع من مفكرين وباحثين ومبدعين قادرين على ضمان الموازنة بين الاسترسال في البحث والانسجام بين الأفكار والرغبة والقدرة في تصوّر مستقبل المجتمعات الأفريقية ومستقبل العالم.

الاستدامة مقابل أن تصير زنجيًا

يتطلّب الانتقال العلمي الأفريقي إعادة تشكيل عميقة لطريقة عمل البحث العلميّ الأساسيّ والتطبيقي ولبيئته المؤسّسيّة (التعليم العالي، النشر، التّوزيع، التعاون) في إفريقيا على وجه الخصوص.

علينا أن نتخلّص بشكل نهائيّ من الموقف الّذي يجعل من الاختصاصات منعزلة ومنغلقة لنتحوّل إلى الاعتراف المتبادل بسياقات من التّعاون الّذي يعود بالفائدة على جميع الأطراف المشاركة. ومع هذا، ما يزال البحث مشتّتا كثيرا، مركّزا في اختصاصات بعينها دون أخرى، وغالبًا ما يكون في اختصاص محدود جدّا. وهو لا يزال غير كافٍ في ما يتعلّق بالرّبط بين النتائج المقترحة والقضايا التي تستوجب الحلّ. لكن وجب علينا العمل بسرعة وبطريقة جماعيّة على توجيه السّياسات العامة. فالبحوث المتعلقة بالمناخ أو التنوع البيولوجي، أو تدهور الأراضي أو عدم المساواة، أو الأمن الغذائي، تعتبَر نماذج بارزة في هذا الصدد. وهي تثبت أن التقارير التي تصوغها مجموعة علميّة متعدّدة الاختصاصات تؤدّي إلى تحرير تقارير فيها إجماع علميّ، مثل تقارير فريق الخبراء الحكوميّ المعنيّ بتطوّر المناخ (GIEC) أو بشأن التنوع البيولوجي وخدمات النظام البيئيّ (IPBES). ويمكن تطوير أطر بحثيّة جديدة بهدف تعزيز الحوار بين الخبراء من مختلف الاختصاصات العلميّة، وخلق المعارف الجماعيّة. هذا ما تسعى إلى تحقيقه مجموعات الخبراء الدوليين (IPCC،HDR،IPBES)، فعليّا، من خلال توفير إجماع علميّ متعدّد الاختصاصات لا يمكننا بدونه فهم تطورات كوكبنا في المستقبل والتّأثير عليها. في هذا السياق، يمثّل ظهور علم الاستدامة أخيرا، علامة على تغيير جذريّ في بناء نظم جديدة للمعرفة. وتتمثّل السمة المميزة لهذه المقاربة في اعتبار مشاكل البحث متجذّرة في تحقيق أهداف التنمية، وليس في ديناميات التخصصات العلمية في ذاتها. ويكمن الهدف في دعم المعارف متعددة الاختصاصات التي تم بناؤها بشكل مشترك من قبل العلماء والأطراف الفاعلة في المجتمع، في محاولة لتجاوز المشاغل القطاعيّة التي تكون طاغية أحيانا. وهذا العلم المخصّص للاستدامة ما يزال مجالا هامشيّا، ولكنّه ضروري في فهم تعقّد العالم بطريقة أفضل وفي إيجاد حلول مستدامة للتحديات الاقتصادية والاجتماعية والبيئية التي تواجهها مجتمعاتنا. ومع ذلك، يمثّل دعم الجهود المشتركة لبناء المعرفة حاجة ملحّة، من خلال دمج كامل لمجمل المعارف العلمية دمجا أنجع، بالتعاون الوثيق مع أصحاب القرار السياسيّ والمجتمع المدني. ولبلوغ هذه الغاية، قد تكون مقاومة الأمراض الناشئة واحدا من أكثر الأمثلة إقناعا بإيجابيّات علم الاستدامة. فقد اقتضت مجابهة أزمة إيبولا جهدًا منسقًا في اتّجاه هدف مشترك – بين علماء البيئة المختصّين في ديناميات مجموعات الخزانات الحيوانية، وعلماء الاجتماع وعلماء الاقتصاد الذين يدرسون حلقات الفقر المفرغة، وعلماء الأنثروبولوجيا المختصّين في دراسة التمثيلات الثّقافيّة للمرض، وبطبيعة الحال المختصّين في الأمراض المعدية والأطباء المتعاونين مع مؤسّسات الصحة العموميّة والمجتمعات المتضرّرة. وهنا يكون لأفريقيا ورقة أساسية تدلي بها، لأنها يمكن أن تكون بلا منازع البطل المستقبليّ في التنمية البيئية، وفي التكنولوجيا البيئية، وتكنولوجيا المعلومات الخضراء.

15 يقدَّر أن إفريقيا تخسر كلّ عام أكثر من خمسين مليار دولار من جرّاء تدفّق الأموال غير المشروعة.

تدريب الباحثين الشبان وجولانهم

أصبح تدريب الأجيال الجديدة من الباحثين الشباب تدريبا مختلفا أمرًا حتميّا. إذ يرتبط التنشيط الضروري للبحوث الأفريقية ارتباطا وثيقا بالمشغل العملي الّذي يتمثّل في جعل مهن الأكاديميين والباحثين جذّابة أكثر من ذي قبل. وهنا، يهاجر أفضلهم وأذكاهم إلى الخارج، أو يهجرون العلوم لكسب لقمة العيش، إن مكثوا في القارة. وهذا الوضع لا يساهم في زيادة عدم الاستقرار في سوق العمل بالجامعة فقط، بل يعرقل بشكل مطّرد إجراء البحوث الأساسية الضرورية للتنمية.

لذلك، يجب حلّ مشكلة الهجرة إلى الخارج وتحويلها إلى معيار في جولان الباحثين. وبالفعل، كان واقع العقود الأخيرة يتمثّل في أن الطلبة الأفارقة المؤهلين والباحثين في بداية حياتهم المهنية يسعون إلى الحصول على تدريب متقدّم أو على وظيفة في بلدان الشمال، تلك الّتي تجذب أفضل المواهب[16]. ولا يمثل فقدان هذه الأدمغة الثمينة والباحثين لصالح بلدان الشمال خسارة للمواهب فقط، بل يؤدي كذلك على المديين المتوسط والطويل إلى نقص المحرّك الاقتصادي والملكية الفكرية ومعالم التوجيه وأنماط الهيكلة للأجيال القادمة، وفقدان الخبرة الأساسية لمواجهة التحديات الجينية والتكنولوجية والصحية الأفريقية (Marincola and Kariuki, 2020)، على سبيل المثال. وبالإضافة إلى ذلك، نحن لا نستورد، من خلال الاعتماد على عودة الأدمغة، إلاّ مناويل للتّنمية غالبًا ما تكون غير مناسبة للتحولات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية - البيئية المطلوبة محليا.17 يضاف إلى ذلك أمر أهمّ بكثير، هو «النزوح الداخلي» (Yachir, 1978) الذي يترجم إلى «غيابلملاءمة نظام البحث والتدريب لمتطلبات التنمية الاجتماعية المستقلة».

تبدو اليوم مواضع اكتساب المعرفة والنفاذ إلى التدريب أمرا شاملا لكوكب الأرض. فبواسطة الإنترنت، ووسائل التعليم عن بعد مثل MOOCs، وتبادل الطلاب في المستوى الدّوليّ، يبدو أن الفرص التي كانت حكرا على الأثرياء في يوم من الأيام صارت متاحة للجميع: «وبالتالي، يرجَّح أن يصل التعليم الجيّد إلى أبعد المناطق، والتي يخدمها عادةً افتقارها إلى مؤسّسات تعليميّة منظّمة (Meyer, 2017, p. 76) فينشأ بذلك علم جديد أشدّ انفتاحا وأوسع انتشارا. وكان برنامج البحث المفتوح (AAS Open Research) الّذي انطلق سنة 2018 ليوفّر منصّة نشر فوريّ بجودة عالية، ينهضبالتّقييم فيها مجموعة من النّظراء، وهو يتيح للباحثين في العلوم وللطّلبة المتعاقدين مع هذه المنظّمة نشر نتائجهم العلميّة.

خاتمة

لئن كانت كلّ المجتمعات تسعى إلى تحقيق التنمية المستدامة، فإنّ جميع البلدان لا تعاني بالضّرورة من القيود الاجتماعية والاقتصادية نفسها. هذه التّحولات العميقة تستدعي تحولات اجتماعيّة واقتصاديّة وبيئيّة لا يمكن أن يتراجع عنها ويتولّى زمامها أحد ما عدا الدّول. في مواجهة تعقّد القضايا وضخامة التحولات، يمكن للبحث العلميّ، من ناحية، أن يساعد في فهم التحولات التي نمرّ بها وفي دمجها؛ وهو من ناحية أخرى، يعين على الابتكار والتكيّف مع هذه التغييرات. والواجب أن تواجه الأبحاث الأفريقية كلّ هذه التحديات، في حين تدفعنا القضايا الشّاملة إلى اختراع أنماط جديدة للتنمية تمرّ حتما عبر البحث العلمي، فهو مصدر المعرفة والابتكار.

16 على نطاق أوسع، يجب أن نتذكر أن إفريقيا جنوب الصحراء تظل المنطقة الأولى في العالم التي يغادر منها معظم المثقفين مقارنة بمن يبقى منهم فيها: 13٪ منهم غادروا القارة إلى إحدى دول منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية (OCDE)، وهذا المعدل هو الأهمّ نسبيًا في العالم (Bocquier, 2003). ولا يزال معدل هجرة المؤهّلين مرتفعًا بشكل استثنائي بالنسبة إلى النساء المهاجرات من أفريقيا. وهي تبلغ 18٪، في حين أن تلك الموجودة في أمريكا اللاتينية وآسيا تصل فقط إلى 10٪ و 4٪ تباعا (OCDE, 2016).

17 تكون نماذج التنمية غير الملائمة أيضًا من عمل نخبنا السياسية المحلية وطبيعة تخيلاتهم للتقدم، بتأثير من المؤسسات الدولية.

Bibliographie Bibliography Bibliografia فهرس

Abadie, D., 2018, *Philosophie africaine et décolonisation des humanités : une exigence radicale*, Paris: Présence africaine, 197, p. 57-75.

Augustyn, J., A. Cockcroft, S. Kerwath, S. Lamberth, J. Githaiga-Mwicigi, G. Pitcher, M. Roberts, C. van der Lingen and L. Auerswald, 2018, *Climate Change Impacts on Fisheries and Aquaculture: A Global Analysis*, Volume II, First Edition. Edited by Bruce F. Phillips and Mónica Pérez-Ramírez.

Amin, S., C. Atta-Mills, A. Bujra, Ghabriella Hamid, Thandika Mkandawire, "Social sciences and the development crisis in Africa: Problems and Prospects", *Afrique et Développement/Africa Development*, Vol. III, n° 4, 1978, pp. 23–45.

Amin, S., 1982, "A Critique of the World Bank Report", *Afrique et Développement/Africa development*, vol. VII, n° 1/2, p. 30.

Ake, Cl., 1980, « Sciences sociales et développement », *Afrique et Développement/Africa Development*, Vol. V, n° 4, p. 5-20.

Baarsch, F., J. R. Granadillos, W. Hare, M. Knaus, M. Krapp, M. Schaeffer, H. Lotze-Campen, 2020, "The impact of climate change on incomes and convergence in Africa", *World Development*, 26.

Belhabib, D., 2021, "Ocean science and advocacy work better when decolonized", *Nature Ecology and Evolution*.

Belhabib, D., U. R. Sumaila and D. Pauly. 2015, "Feeding the Poor: Contribution of West African Fisheries to Employment and Food Security", *Ocean and Coastal Management,* 111, pp. 72–81.

Bocquier Ph., 2003, « L'urbanisation a-t-elle atteint son niveau de saturation en Afrique de l'Ouest ? », in Eggerickx, T., Gourbin, C., Schoumaker, B., Vandeschrick, C., Vilquin, E. (dirs), *Populations et défis urbains : actes de la chaire de Quetelet 1999*, Louvain (BEL) ; Louvain (BEL) ; Louvain-la-Neuve : UCL ; ADL ; Bruylant-Academia, p. 135-150.

Cheung, W. L., W. Y. Lam, J. L. Sarmiento, K. Kearney, R. Watson and D. Pauly, 2009, "Projecting global marine biodiversity impacts under climate change scenarios", *Fish and Fisheries*, 10, pp. 235–251.

Coutellec, L., 2015, « La science au pluriel. Essai d'épistémologie pour des sciences impliquées », dans *La science au pluriel*, p. 7-58, https://www.cairn.info/la-science-au-pluriel--9782759223985-page-7.htm.

Cury, Ph., Miserey, Y., 2008, *Une mer sans poissons*, Paris : Calmann-Levy, 257 p. (traduit en japonais, chinois et catalan).

Cury, Ph., Pauly, D., 2013, *Mange tes méduses. Réconcilier les cycles de la vie et la flèche du temps*, Paris, Odile Jacob, 216 p. (traduction en anglais).

Cury, Ph. *et al*. [Conseil scientifique de la Fondation Nicolas-Hulot], 2020, *Science et transition écologique. Quelles sciences pour le monde à venir ?* Odile Jacob, 272 p.

Cury, Ph. and D. Pauly, 2020, Global marine fisheries: avoiding further collapses, in C. Henry, J. Rockström and N. Stern (eds), *Standing up for a sustainable world: voices of change*, Edgar Publishing, p. 382–393.

Cury, Ph. and D. Pauly. 2021. Obstinate Nature, Paris: Odile Jacob, 221 p.

Dasgupta, P., 2021, *The Economics of Biodiversity*, *The Dasgupta Review*, London: HM Treasury, 603 p. www.gov.uk/official-documents.

Dussel, E., 1992, *1492, L'Occultation de l'autre*, Paris, Éditions ouvrières.

Euzen, A., Gaill, F., Lacroix, D. et Cury, Ph. (eds), 2017, *L'Océan à découvert*, Paris, CNRS éditions. 318 p.

Editorials 2020, "Africa's people must be able to write their own genomics agenda", *Nature*, Vol. 586.

Editorials 2021, "Africa's researchers must kick-start a vaccines industry", *Nature*, Vol. 592, 22, pp. 487–488.

Fanon, F., 2002 [1961], *Les Damnés de la Terre*, Paris, La Découverte.

Fanon, Frantz, 2005, *The Wretched of the Earth,* trans. Richard Philcox. New York: Grove Press. https://gratton-courses.files.wordpress.com/2019/12/frantz-fanon-richard-philcox-jean-paul-sartre-homi-k.-bhabha-the-wretched-of-the-earth-grove-press-2011.pdf

High representative of the union for foreign affairs and security policy, 2020, *Towards a comprehensive Strategy with Africa joint communication to the European parliament and the Council, Brussels*, 9.3.2020.

Heilbrunn, J.R., 2009, « L'Afrique et l'économie politique internationale », dans Mamoudou Gazibo (éd.), *Le Politique en Afrique : état des débats et pistes de recherche*, Paris, Karthala, p. 255–287.

Hurtado Lopez, F., 2013, *Dialogues philosophiques Europe-Amérique latine : vers un universalisme ouvert à la diversité. Enrique Dussel et l'éthique de la libération*, Philosophie, Université Panthéon-Sorbonne-Paris I ; Universidad de Granada (Espagne), Facultad de filosofía y letras.

Hurtado Lopez, F., 2017, « Universalisme ou pluriversalisme ? Les apports de la philosophie latino-américaine », *Tumultes*, n° 48, p. 39-45.

IPBES 2019: *Summary for policymakers of the global assessment report on biodiversity and ecosystem services of the Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services*. S. Díaz, J. Settele, E. S. Brondízio E.S., H. T. Ngo, M. Guèze, J. Agard, A. Arneth, P. Balvanera, K.A. Brauman, S.H.M. Butchart, K.M.A. Chan, L.A. Garibaldi, K. Ichii, J. Liu, S. M. Subramanian, G. F. Midgley, P. Miloslavich, Z. Molnár, D. Obura, A. Pfaff, S. Polasky, A. Purvis, J. Razzaque, B. Reyers, R. Roy Chowdhury, Y. J. Shin, I. J. Visseren-Hamakers, K. J. Willis, and C. N. Zayas (eds.), IPBES secrétariat, Bonn, Germany, 56 pages.

IPCC 2014: Climate Change 2014: *Synthesis Report*, Contribution of Working Groups I, II and III to the Fifth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change [Core Writing Team, R.K. Pachauri and L.A. Meyer (eds.)], IPCC, Geneva, Switzerland, 151 p.

Kershaw, P., 2005, *Carefair: Rethinking the Responsibilities and Rights of Citizenship*, Vancouver: UBC Press.

Khalil, S.S., 2021, "Physics in Africa: invest to reform and transform", *Nature*, Vol. 590, pp. 551 sq.

Lecointre, G. et Ph. Cury (eds), 2020, *Face aux limites*, Paris, MNHN.

Lukes, S., 1974, *Power, a Radical View*, London: Macmillan.

Lépinard, É. et Mazouz, S., 2021, « Pour l'intersectionnalité », dans É. Lépinard et S. Mazouz (éds), *Pour l'intersectionnalité*, p. 3-71, Paris, Anamosa.

L'Observateur de l'OCDE, May 2012, Issue 290/291.

Marincola, E. and T. Kariuki, 2020, Quality Research in Africa and Why It Is Important ACS Omega 2020, 5, 38, pp. 24155–24157.

Mbembe, A., 2015, *Critique de la raison nègre*, Paris, La Découverte.

Mbembe, Achille, 2017, *The Critique of Black Reason*, translated by Laurent Dubois, Durham: Duke University Press. https://criticaltheory.berkeley.edu/wp-content/uploads/2019/09/achille-mbembe-critique-of-black-reason.pdf

McSweensey, R., 2015, "Analysis: the most 'cited' climate change papers", *Carbon Brief* (8 July 2015), https :// go.nature. com/3nAA7Ya.

Meyer, J., 2017, "MOOCs et mobilités étudiantes : vers une nouvelle circulation des connaissances ? Observations au regard de l'Afrique francophone », *Journal of International Mobility*, 5, p. 75–92.

Mignolo, W., 2013, « Géopolitique de la sensibilité et du savoir, décolonialité, pensée frontalière et désobéissance épistémologique », *Mouvements*, n° 73, p. 181-190. https://transversal.at/transversal/0112/mignolo/en

Mudimbe, V. Y., 1982, *L'Odeur du père*, Paris, Présence africaine.

Olivier, M. et S. Ballong, 2018, « Gafam : l'Afrique face aux géants du Web », *Jeune Afrique* 16 août 2018.

Participants in the 2001 Conference on Ethical Aspects of Research in Developing Countries, 2001, "Fair Benefits for Research in Developing Countries", *Science,* 298 (5601), pp. 2133–2134. DOI: 10.1126/science.1076899.

Pikitch, E.K., K.J. Rountos, T. E. Essington, C Santora, D. Pauly, R. Watson, U.R. Sumaila, P.D. Boersma, I. L. Boyd, D.O. Conover, P. Cury, S.S. Heppell, E. D. Houde, M. Mangel, É. Plagányi, K. Sainsbury, R. S. Steneck, T. M. Geers, N. Gownaris, and S. B. Munch, 2014, "The Global Contribution of Forage Fish to Marine Fisheries and Ecosystems", *Fish and Fisheries,* 15, pp. 43–64.

Rapport du GIEC/IPCC, www.ecologique-solidaire.gouv.fr/travaux-du-giec

Rapport IPBES 2019, https://ipbes.net/

Rapport GSDR 2019, https://sustainabledevelopment.un.org/gsdr2019

Rapport sur le Développement humain 2019, http://www.hdr.undp.org/en/2019

Roberts, M.C., B.C. O'Leary, D. McCauley, J.C. Castilla, P. Cury, C. M. Duarte, D. Pauly, A. Sáenz-Arroyo, U.R. Sumaila, R.W. Wilson, B. Worm and J. Lubchenco, 2017, Marine reserves can mitigate and promote adaptation to climate change, *PNAS,* 114 (24), pp. 6167–6175.

Sarr, A., 2008, "Mortality: a determinant and a consequence of poverty and hunger in West Africa", in Navaneetham, K., Dharmalingam, A., Caselli, G. (Eds), *Poverty, Nutrition and Mortality: a Comparative Perspective*, Committee for International Cooperation in National Research in Demography, Paris, pp. 59–83.

Sarr, F., 2017, *Penser la pluralité des aventures de la pensée*, Présence africaine.

Schwab, Klaus, 2016, *La Quatrième Révolution industrielle*, Paris, Dunod.

Spivak, Gayatri Chakravorty, 1988, "Can the Subaltern Speak?", in C. Nelson, L. Grossberg (eds), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Chicago: University of Illinois Press, p. 271–313.

Travis, J., F.C. Coleman, P.J. Auster, P.M. Cury, J.A. Estes, J. Orensanz, C.H. Peterson, M.E. Power, R.S. Steneck, J. Timothy Wootton, 2014, "Integrating the invisible fabric of nature: species interactions and fisheries management", *PNAS*, January 14, Vol. 111, n° 2, pp. 581–584.

UE 2016, *La croissance économique de l'Afrique. Décollage ou ralentissement ?* EPRS|Service de recherche du Parlement européen, 34 p.

Unesco, 2021, *Rapport de l'Unesco sur la Science 2021*, https://www.unesco.org/reports/science/2021/fr.

Verdier V., Dangles O., Charvis P., Cury Ph., 2020, « Et si on cherchait autrement ? Plaidoyer pour une science de la durabilité », The Conversation France, 31 mai, 4 p. http://www.documentation.ird.fr/hor/fdi:010079182

Voosen, P., 2021, "Atmospheric science is overwhelmingly white. Black scientists have ignited a change", *Science*, Jun. 24.

Yachir, F., 1978, « Recherche économique et système mondial capitaliste », *Afrique et développement/Africa Development*, vol. III, n° 4.

UNICARRIERS
80
411
UNICARRIERS
538
159
TION
ESORS
DU BÉN

WWW.TRESORSROYAUX.BJ
RESTITUTION
DES TRESORS
ROYAUX DU BENIN
EBO
RHOON

Global Africa : généalogie critique d'un concept militant

Giulia Bonacci
Historienne, Chargée de recherche à l'Institut de recherche pour le développement (IRD)
URMIS, Université Côte d'Azur, Nice, France
giulia.bonacci@ird.fr

How to cite this paper:
Bonacci, G., (2022). *Global Africa*: Généalogie critique d'un concept militant. *Global Africa*, (1), pp. 68-75, 85-86.
https://doi.org/10.57832/36A7-95872

Received: January 6, 2022
Accepted: February 12, 2022
Published: March 15, 2022

© 2022 by author(s). This work is openly licensed via CC BY-NC 4.0

L'expression *Global Africa*, en anglais, apparait de plus en plus régulièrement, dans toutes sortes de domaines, la plupart du temps pour illustrer les relations et les interconnexions entre l'Afrique et le monde. Certes des services, comme un parking au Cap-Vert, une banque à Malte, ou une entreprise de construction en Afrique du Sud portent ce nom, mais de manière plus significative, dans les champs culturel, intellectuel et scientifique, plusieurs événements et publications de qualité ont contribué à le diffuser. Ainsi, The *Global Africa* Project, cette grande exposition portée par Lowery Stokes Sims et Leslie King Hammond et présentée au Museum of Arts and Design à New York en 2011, avait l'ambition de montrer combien la création contemporaine africaine dépassait les frontières géographiques du continent (Colard, 2012). L'ouvrage en français édité par Laura Eboa Songue et Paola Audrey Ndengue, *Global Africa*. 150 personnalités qui font la mode africaine en 2016, présentait des hommes et des femmes contribuant « au développement de la mode afro » dans et hors du continent (2016, p. 8). La même année, l'éditeur scientifique Taylor & Francis lançait une nouvelle collection appelée *Global Africa*, sous la direction de Toyin Falola et Roy Doron, dans laquelle 23 ouvrages ont depuis été publiés. L'objectif de cette collection est d'inscrire « les expériences africaines dans le champ de l'histoire globale, de la globalisation, des diasporas africaines et de l'histoire atlantique[1] ». L'année suivante, Dorothy L. Hodgson et Judith A. Byfield publiaient un gros ouvrage collectif intitulé *Global Africa*. Into the Twenty-First Century pour démontrer combien l'Afrique avait une longue histoire d'interactions grâce auxquelles le continent devait être placé au centre des processus historiques globaux plutôt qu'en leur marge. Les contributions d'une quarantaine de chercheurs, artistes, journalistes, activistes et écrivains devaient établir combien l'Afrique n'était pas cet espace exotique situé hors de l'histoire, sans pour autant occulter les relations inégales de pouvoir qui continuent à structurer les conditions de vie de nombreuses communautés africaines (Hodgson & Byfield, 2017, p. 6). D'autres références récentes participent d'un projet intellectuel similaire, quoique sans le titre *Global Africa* (Kaag et al., 2021), ou avec, comme c'est le cas

1 Voir https://www.routledge.com/Global-Africa/book-series/GLOBAFR (consulté le 24 juillet 2021).

d'un numéro spécial de African Diaspora (de Witte & Spronk, 2014) ou cette nouvelle revue que vous avez sous les yeux. Ces quelques exemples illustrent l'inscription croissante, diffuse et acceptée, de l'expression *Global Africa* pour déployer l'idée que l'Afrique doit être étudiée et comprise à travers ses interactions et interconnexions avec le monde. L'historien Paul Tiyambe Zeleza l'avait déjà souligné : les questions liées à la place de l'Afrique dans le monde et la place du monde dans l'Afrique, ainsi que les intersections entre l'histoire mondiale et l'histoire de l'Afrique forment un champ prometteur (Zeleza, 2010, p. 16).

Pour autant, la popularisation de ces usages culturels, intellectuels et scientifiques de l'expression *Global Africa* semble occulter une dimension spécifique qui lui est associée. En effet cette expression est directement issue de la mobilisation africaine et panafricaine du début des années 1990, qui revendiquait le droit à des réparations au titre de l'esclavage et du colonialisme. Elle se trouve dans les sources, les documents préparatoires et les rapports qui entourent les grandes conférences panafricaines pour les réparations tenues au Nigeria, à Lagos en 1990 et à Abuja en 1993 (Bonacci, 2021). Elle est aussi utilisée comme métaphore de l'élan panafricaniste : *Global Africa* contient une dimension de lutte incarnée à travers des pratiques et mouvements sociaux, des projets politiques, des relations et des cultures constitutifs de l'histoire du panafricanisme. Cette dimension de lutte, qui pourrait aussi être qualifiée de radicale et non consensuelle, semble tout à fait significative parce qu'elle évoque non pas seulement cette idée d'interactions entre l'Afrique et le monde, mais plus spécifiquement les projets politiques radicaux nés des relations entre Africains et Afrodescendants.

Il faut ici souligner que l'aspect militant de ces relations, identifié, selon les périodes et les acteurs, comme « panafricanisme », mais également comme « internationalisme noir », « tradition intellectuelle noire » ou « tradition radicale noire » a été largement documenté en anglais, et non en français, pour des raisons historiques et symboliques qui mériteraient d'être discutées avec précision par des spécialistes de ces différents espaces linguistiques, dans le sillage de Catherine Coquery-Vidrovitch (1999). Des traditions savantes qui se sont constituées différemment, des réticences institutionnelles françaises à l'émergence de ce champ, une faible articulation entre le travail intellectuel d'une élite militante francophone et le déploiement de mouvements sociaux et culturels engagés, et des difficultés à penser la question raciale en français[2] ont comme conséquence des lacunes et des décalages notables dans la quantité et la qualité des connaissances produites et transmises dans le monde universitaire francophone. Il ne s'agit évidemment pas ici de discréditer la production scientifique en français ni d'opposer de façon manichéenne des savoirs produits en français à d'autres produits en anglais, mais de souligner combien les connaissances sur le panafricanisme ont du mal à s'imposer dans la constitution des savoirs universitaires en français. Plus encore, des intellectuels français reconnus, spécialistes de l'histoire de l'Afrique, peuvent décourager une curiosité intellectuelle pourtant légitime, en affirmant que le panafricanisme serait mort dans les années 1960 avec les indépendances des États africains ou que toute recherche qui lui serait liée serait illégitime, car biaisée, engagée et non objective[3]. Il existe toutefois une petite bibliographie en français relative au panafricanisme, par exemple : de courts textes maintenant dépassés (Decraene, 1959), des classiques (Dewitte, 2011 [1985]), des ouvrages autour de personnages précis (Tété-Adjalogo, 1995 ; Zinsou & Zoumenou, 2004), des études sur les versants américains et caribéens (Lara, 2000 ; Guedj, 2011; Moussa, 2020) ou francophones (Fabre, 1985 ; Frioux-Salgas, 2009), un recueil de sources (OIF, 2006), des ouvrages pointus liant Caraïbes et Éthiopie (Bonacci, 2010) et quelques rares essais d'appréhension globale du mouvement panafricain (M'Bokolo, 1995, 2004 ; Boukari-Yabara, 2014). Des travaux récents (Nakao, 2017 ; Auque-Pallez, 2021) et des articles scientifiques encore peu accessibles au grand public s'ajoutent aux références existantes, qui n'épuisent pas la richesse d'un débat auquel prennent part de nombreux intellectuels africains (Mbembe & Sarr, 2017). Pourtant, cette

2 Étudier les manières la question raciale est pensée en français, et en particulier en France, dépasse de loin le cadre de cet article. C'est un sujet complexe, aux nombreux prolongements politiques. Deux ouvrages peuvent utilement contribuer à cette discussion : un travail de référence (Ndiaye, 2004) et un livre-témoignage (Soumahoro 2020).

3 Ces remarques ont été formulées par des collègues seniors en marge de la table ronde sur le panafricanisme et les études africaines que j'avais coordonnée lors de la première rencontre du Réseau thématique pluridisciplinaire Études africaines, tenue au CNRS en 2006. Lien vers l'atelier : http://etudes-africaines.cnrs.fr/atelier/le-panafricanisme-et-les-etudes-africaines-bilan-et-perspectives/ (consulté le 19 juillet 2021).

bibliographie ne trouve que partiellement sa place dans les enseignements et les réflexions liés à l'histoire de l'Afrique, alors que, nous rappelle l'historien Elikia M'Bokolo (2004, p. 1), le panafricanisme « reste l'idéologie la plus ambitieuse et la plus englobante que l'Afrique ait produite pour elle-même depuis le XIX[e] siècle ».

C'est pourquoi il semble important, alors que l'expression *Global Africa* se diffuse au sein d'un espace culturel et scientifique francophone, de revenir sur la dimension spécifique qu'elle convoie et sur l'épaisseur historique et conceptuelle qui l'a constituée. Pour tenter d'élucider le projet, les luttes et les mobilisations recouverts par *Global Africa*, je m'appuie sur deux textes écrits par des intellectuels reconnus. Ces textes ont été choisis parce qu'ils portent en titre l'expression *Global Africa* et qu'ils placent clairement leur genèse au cœur du mouvement panafricain. Le premier date de 1994 et est signé par le politiste Ali A. Mazrui, et le deuxième est publié en 2005 par l'historien Michael O. West – deux personnalités dont les travaux n'ont pas été suffisamment discutés par la recherche francophone. Il s'agira ensuite de questionner le processus d'institutionnalisation de l'expression par le projet de mise à jour de l'Histoire générale de l'Afrique portée par l'Unesco, et intitulé, justement, *Global Africa*. L'objectif n'est pas, bien entendu, de faire prescription d'un usage militant, mais d'inviter à incorporer dans les nouveaux usages culturels et intellectuels de *Global Africa* le bagage symbolique et politique que ces termes convoient. C'est en fait un enjeu de connaissance : il s'agit de situer *Global Africa* dans la relation entre Africains et Afrodescendants, et en particulier dans les généalogies de lutte que cette relation a produit, afin de saisir l'origine militante de ce concept et de replacer le panafricanisme dans les manières de penser et de représenter la présence de l'Afrique et des Africains dans notre monde globalisé.

Ali A. Mazrui et la croisade pour les réparations

En décembre 1994, Ali Mazrui (1933–2014) publiait dans African Studies Review, le journal de l'African Studies Association (ASA), l'organisation professionnelle des africanistes américains, le tout premier article portant en titre ces termes, « *Global Africa*: From Abolitionists to Reparationists ». Ce texte avait été présenté à l'ASA l'année précédente, à l'occasion de la première Bashorun M.K.O. Abiola Distinguished Annual Lecture. L'établissement de cette conférence dans le cadre de la rencontre annuelle de l'ASA avait été permis par le soutien financier de Chief Abiola, le brillant homme d'affaires nigérian engagé dans la cause des réparations au titre de l'esclavage et du colonialisme et vainqueur de l'élection présidentielle au Nigeria en juin 1993. Un poste qu'il n'a jamais occupé à la suite de l'annulation des élections par les militaires et au coup d'État de novembre 1993. Ce soutien avait été transmis par Ali Mazrui à l'ASA, avec l'objectif d'offrir à un intellectuel africain la possibilité de présenter une grande conférence formelle aux États-Unis pouvant aussi contribuer au lent processus de décolonisation de l'institution[4]. Ainsi, cette conférence inaugurale, placée sous l'égide de Chief Abiola, défenseur et bientôt martyr de la démocratie nigériane, dont l'engagement panafricaniste reste méconnu, était présentée par Ali Mazrui, un intellectuel né à Mombasa au Kenya, politiste, auteur prolifique, intellectuel public et grand humaniste à la vaste expérience internationale (Campbell, 2014).

La revendication à des réparations au titre de l'esclavage et du colonialisme n'est pas nouvelle, mais elle a bénéficié d'un nouveau souffle à la fin du XXe siècle, aux États-Unis, au Brésil, dans les Caraïbes, ainsi qu'en Afrique (Jewsiewicki, 2004 ; Martin & Yaquinto, 2007 ; Howard-Hassmann, 2008 ; Beckles, 2013 ; Araujo, 2017). Le texte de Ali Mazrui permet d'approfondir les débats portés par des intellectuels africains engagés du début des années 1990. En effet, Mazrui, en introduction et en conclusion du texte, se place dans le sillage de Chief Abiola qui était le héraut d'une « croisade pour les réparations qui doivent être payées pour les peuples noirs pour les centaines d'années d'esclavage, d'exploitation et d'humiliation » (Mazrui, 1994, p. 1). Chief Abiola s'était engagé, dès la fin des années 1980, dans la défense de cette cause pour laquelle il avait pesé de tout son poids intellectuel, financier et politique. Il avait contribué à organiser et financer la « première conférence

4 Communication personnelle de Prof. Ned Alpers qui était Président de l'ASA en 1993-1994, 18 juin 2021. Sur les tensions liées à la décolonisation de l'ASA, voir Guedj (2019).

mondiale pour les réparations » tenue à Lagos en 1990, à laquelle l'élite politique nigériane avait participé, ainsi que des personnalités clés du monde panafricain (Bonacci, 2021). Alors que le Nigeria prenait la présidence de l'Organisation de l'unité africaine (OUA) en 1991, deux résolutions (1339 en juin 1991 et 1373 en février 1992) établissaient le Groupe des éminentes personnalités (GEP), dont la mission était « d'explorer les modalités et la logistique d'une campagne mondiale pour les réparations » (Mazrui, 1994, p. 15). Sous la présidence de Chief Abiola, les membres du GEP, dont faisait partie Ali Mazrui, ont lancé une série d'actions, dont l'organisation de la « première conférence panafricaine sur les réparations » sous l'égide de l'OUA, tenue à Abuja au Nigeria en avril 1993.

C'est donc aussi en tant que représentant du GEP que Mazrui déploie sa présentation. Il pose d'emblée une forme de continuité entre les abolitionnistes d'autrefois, qui étaient engagés dans la lutte contre le fléau de l'esclavage, et les « réparationnistes » d'aujourd'hui, qu'il définit comme une nouvelle génération morale et politique défendant l'idée que les injustices de l'asservissement ne se sont pas interrompues avec l'émancipation et ne peuvent vraiment s'achever qu'avec des réparations (Mazrui, 1994, p. 2). En qualifiant le mouvement pour les réparations de rejeton de la « frustration noire » et du nationalisme noir, et en situant sa naissance dans les Amériques et en particulier aux États-Unis, Mazrui place le décor propice à la naissance de l'Afrique globale. Il explique ainsi la transformation qui est en train de se faire : les « Noirs de la diaspora » demandaient des réparations dans leurs pays, mais c'est l'engagement de « l'Afrique » dans cette cause qui fait basculer ces revendications vers une « croisade mondiale pour les réparations pour le monde noir et africain dans son ensemble » (Mazrui, 1994, p. 4). En changeant d'échelle dans son approche des réparations, en glissant d'une question nationale à une cause globale, Mazrui ouvre la possibilité de penser la notion de *Global Africa*. Il définit cette Afrique globale comme étant constituée du continent africain plus la diaspora issue de l'esclavage plus la diaspora issue du colonialisme. Cette idée est bien sûr au cœur des discussions tenues les années précédentes, et est reflétée dans la proclamation d'Abuja (1993) qui souligne l'unité de condition et de cause des « vies abîmées des Africains d'aujourd'hui, de Harlem à Harare, et des économies lésées dans le monde noir, de la Guinée à la Guyana, de la Somalie au Surinam[5] ». Sans pouvoir revenir ici sur les autres arguments du texte de Mazrui ni sur ses limites évidentes, il apparaît néanmoins clairement qu'avec les termes *Global Africa*, ce ne sont pas tant les interconnexions entre l'Afrique et le monde qui sont évoquées que les relations militantes entre l'Afrique et ses diasporas, anciennes et récentes. En se logeant dans cet espace bien déterminé, l'Afrique globale acquiert une autre dimension, certes géographiquement et chronologiquement moins vaste, mais thématiquement plus définie et politiquement plus engagée ; une dimension qui la place précisément dans l'espace relationnel associé à la fabrique du panafricanisme.

Michael O. West et l'histoire du panafricanisme

En 2005, l'historien Michael West publiait un article intitulé « *Global Africa* : The Emergence and Evolution of an Idea » dans un numéro spécial de Review, le journal du Fernand Braudel Center for the Study of Economies, Historical Systems, and Civilizations. Fort d'une tradition d'accueil d'intellectuels comme Cedric Robinson, Bernard Magubane et Walter Rodney, ce centre de recherche, fondé en 1976 par Immanuel Wallerstein à l'université de Binghamton, promouvait la science sociale historique et critiquait l'eurocentrisme des sciences sociales (Dufoix & Hugot, 2021). Des travaux portant sur le renouveau des études du monde noir (Black World Studies) ont sans difficulté trouvé leur place dans les pages de ce numéro spécial, intitulé « Le monde noir et le système-monde » (Martin, 2005).

Africain-américain, spécialiste reconnu du Zimbabwe colonial et de l'internationalisme noir, West questionne ici la nature changeante des études sur les diasporas africaines. Il estime qu'elles sont simultanément insurrectionnelles parce qu'elles défient les modes dominants de production des savoirs ayant trait aux populations historiquement déshéritées, dont les Afrodescendants ; et cooptées parce qu'elles participent maintenant de l'establishment universitaire et ne peuvent plus s'aligner avec les luttes populaires

5 La Proclamation d'Abuja (1993) est accessible ici : http://ncobra.org/resources/pdf/TheAbujaProclamation.pdf (consulté le 24 juillet 2021).

déployées hors de l'académie (West, 2005, p. 85). Dès l'introduction, West pose une distinction significative entre d'une part « l'existence physique » des diasporas africaines, fruit des migrations forcées et volontaires depuis l'Afrique, et d'autre part « l'articulation consciente et systématique de l'idée de diaspora africaine » – et c'est cette idée qu'il nomme « *Global Africa* ». Il définit cette idée d'une « Afrique globale » comme celle soutenant que les Africains et les Afrodescendants partagent des expériences historiques telles que l'esclavage, le colonialisme, l'oppression raciale et leurs conséquences, et que ces expériences constituent la base d'une lutte commune pour l'émancipation et la libération mutuelle (West, 2005, pp. 86-87). Ainsi, cette définition de l'expression *Global Africa* la ferait correspondre exactement à celle du panafricanisme, un rapprochement soutenu par plusieurs références bibliographiques stratégiquement convoquées par West : George Padmore (1956), Trinidadien, intellectuel engagé au cœur du panafricanisme du XX^{e} siècle; Imanuel Geiss (1974 [1968]), Allemand, dont l'ouvrage précurseur légitimait l'étude du mouvement panafricain; P. Olisanwuche Esedebe (1994 [1982]), Nigérian, qui y ancrait l'OUA; et Brent Hayes Edwards (2003), Américain, qui articulait espaces anglophones et francophones en son sein.

Le reste de l'article de West consiste en une présentation historique synthétique du panafricanisme, déployée sur quatre périodes distinctes. La première période, 1770s à 1900, a été lancée aux Amériques par les révolutions américaine, française et haïtienne, et l'idée d'une Afrique globale s'appuyait alors sur deux concepts, la rédemption et la justification (vindication), portés par une petite élite masculine noire et anglophone qui voulait réhabiliter l'histoire de l'Afrique et s'attribuer un rôle dans le développement du continent[6]. La deuxième période, 1900 à 1945, s'est ouverte avec la première conférence panafricaine tenue à Londres en 1900 et quatre perspectives souvent antagonistes se sont déployées dans un monde bouleversé par deux guerres mondiales : les congrès panafricains, le garveyisme, l'internationale communiste et la négritude. La perspective anticoloniale du projet panafricain et la quête du pouvoir politique étaient formulées distinctement par le congrès panafricain de Manchester, en 1945. La troisième période, de 1945 à 1963, est marquée par une désintégration du panafricanisme sous la houlette des nationalismes africains, et par l'émergence des États africains comme acteurs incontournables affirmant la primauté du continent sur les diasporas, institutionnalisée par la fondation de l'OUA en 1963 à Addis-Abeba. La dernière période, qui commence après 1963, est marquée par un réalignement politique majeur et international appelé Black Power porté par plusieurs figures et cultures, notamment musicales. Alors que le premier congrès panafricain organisé sur le continent, en Tanzanie en 1974, signalait la mainmise des États africains sur le mouvement panafricain ; vingt ans plus tard, les États africains se voyaient délégitimés par l'échec de leur politique de développement. Preuve en était le génocide des Tutsis au Rwanda qui éclata en avril 1994, alors qu'au même moment se tenait le 7e congrès panafricain à Kampala en Ouganda, organisé à l'initiative des activistes et non des États. Avec cet article, West illustre l'inscription de l'Afrique globale dans l'histoire, et il désigne la cause des réparations au titre de l'esclavage et du colonialisme, portée par des mouvements plus que des gouvernements, comme la « revendication centrale » du mouvement panafricain du XXI^{e} siècle (West, 2005, p. 104). Sur ce point, West rejoint Mazrui, ainsi que d'autres spécialistes du panafricanisme (Adi, 2018, pp. 217-220).

Cette synthèse de l'histoire du panafricanisme, ici juxtaposée à l'idée d'Afrique globale pour en devenir synonyme, suit une chronologie connue et mobilise des repères spatiotemporels et des figures notoires avec les nuances de genre, de classe et de posture auxquelles les travaux de West nous ont habitués, mais que le résumé ci-dessus ne transmet qu'imparfaitement. Il apparaît maintenant qu'avec l'expression *Global Africa* proposée par Michael West, ce ne sont pas les interconnexions entre l'Afrique et le monde qui sont évoquées, ni seulement les relations entre l'Afrique et ses diasporas, anciennes et récentes. Mais encore plus précisément elle fait référence à la conscience d'une condition partagée et d'une lutte commune guidée par des idéaux de souveraineté, de solidarité et de justice.

6 Edward W. Blyden (1832–1912), Alexander Crummell (1819–1898) et James Theodore Holly (1829–1911), qui se sont installés au Libéria ou en Haïti, sont cités par West. Chrétiens, convaincus qu'ils avaient une mission civilisatrice à remplir, ils étaient les porte-voix de l'éthiopianisme, ce réservoir symbolique fondé sur les textes bibliques et une vision raciale du monde. Voir par exemple Drake (1991).

Les deux articles présentés ici, de Mazrui et de West, parmi les premiers à porter *Global Africa* dans leur titre, explicitent clairement l'origine militante de cette expression. Celle-ci est issue des mobilisations panafricaines du début des années 1990 et s'identifie également à l'histoire du panafricanisme. Il s'agit maintenant de saisir comment l'expression *Global Africa* a récemment été adopté par l'Histoire générale de l'Afrique (HGA), un projet phare de l'Unesco.

Institutionnaliser *Global Africa*

En 2009, l'Unesco décidait de lancer la deuxième phase de l'Histoire générale de l'Afrique (HGA), qui consistait à développer les usages pédagogiques de ces connaissances, à réviser les contenus des huit volumes de cette collection et à en proposer un nouveau, le volume IX. Cette révision des contenus est articulée autour de *Global Africa*, qualifié de « concept innovant[7] ». L'HGA est une entreprise monumentale, lancée en 1964 sous l'impulsion des États africains devenus indépendants qui voulaient avoir la capacité se réapproprier la fabrique de leur histoire. De nombreux historiens africains se sont engagés dans cette entreprise intellectuelle au long cours sous la supervision d'un comité scientifique international et le lancement de l'HGA a donné lieu à des travaux de documentation et d'inventaire, à d'importantes campagnes de collecte de matériaux manuscrits et oraux, ainsi qu'à de nombreuses rencontres entre les quelque 350 spécialistes qui ont entrepris sur plus de 35 ans la préparation et la publication de l'HGA en huit volumes et en plusieurs langues[8]. Un tel projet était éminemment politique et les historiens africains y défendaient l'existence et la richesse de l'histoire matérielle, culturelle et sociale du continent. Engagement intellectuel et politique, panafricanisme et anti-impérialisme se retrouvaient dans ce projet à une époque marquée par le tiers-mondisme autant que par les luttes de libération encore en cours sur le continent. Dès la fin des années 1980, la rédaction d'une suite à l'HGA, un volume IX, est discutée, mais sans être lancée (Maurel, 2014, p. 720). Ce sera chose faite en 2009 à la suite du trezième Sommet de l'Union africaine (UA) à Syrte en Libye, où les États membres s'engageaient à soutenir ce nouveau volume, finalement lancé en mai 2013 à Addis-Abeba, en Éthiopie.

En mai 2013, le 50e anniversaire de l'Organisation de l'unité africaine (OUA) était célébré en grande pompe à Addis-Abeba, avec un sommet spécial réunissant des diplomates du continent et du monde et toute une série d'activités et de conférences organisées dans le cadre des festivités organisées par l'UA. La réunion des experts invités à participer à l'élaboration du neuvième volume de l'HGA était soutenue par un financement du Brésil, un geste fort de la part de ce grand pays d'Amérique latine. Avec la loi 10.639/2003, le Brésil avait introduit l'enseignement de l'histoire de l'Afrique, des cultures africaines et afro-brésiliennes dès l'école primaire, et sa diplomatie africaine était alors en pleine croissance. En effet, la bonne réalisation du projet de l'HGA, comme d'autres projets-phares de l'Unesco, reste tributaire des soutiens politiques, financiers et institutionnels prodigués par les États et les organisations intergouvernementales – sans pour autant asservir les contenus à une demande politique. Pendant plusieurs jours, la quarantaine d'experts, sous la houlette du président du conseil scientifique international de l'HGA, l'historien Elikia M'Bokolo, a discuté des orientations et des termes du futur volume IX. Sans revenir ici sur le détail de ces débats parfois très animés, il faut souligner la place centrale prise par les questions relatives aux diasporas africaines, aux défis rencontrés par les Afrodescendants et aux relations entre Afrique et diasporas[9].

La session dévolue aux diasporas était modérée par Sir Hilary Beckles, historien de l'esclavage, spécialiste de l'histoire sociale et économique de la région caraïbe, aux responsabilités multiples, dont la présidence du campus de Cave Hill à l'Université des West Indies, la Barbade. Hilary Beckles était aussi l'auteur d'un plaidoyer pour les réparations au titre de l'esclavage et du génocide des peuples premiers aux Caraïbes (2013), il avait été le coordinateur des délégations caribéennes lors de la conférence

7 Voir le site internet de l'*HGA* : https://fr.unesco.org/general-history-africa (consulté le 19 juillet 2021).
8 Réunion d'experts sur l'élaboration d'un neuvième volume de l'Histoire générale de l'Afrique (HGA), UNESCO, Addis-Abeba, 20-22 mai 2013, « Note conceptuelle », 5 pages, en possession de l'auteur.
9 J'ai fait partie des experts invités et j'étais rapporteur de la session sur les diasporas.

mondiale contre le racisme, la discrimination raciale, la xénophobie et l'intolérance qui y est associée, organisée par les Nations unies à Durban en 2001 ; et il était le vice-président du comité scientifique international du programme de l'Unesco sur la Route de l'esclave, et le président de la commission pour les réparations de la Communauté caribéenne (CARICOM), l'organisation des États de la Caraïbe. C'est donc en intellectuel reconnu et engagé qu'il ouvrait les discussions en appelant à une reconceptualisation de l'historiographie sur les diasporas africaines et à une critique des façons dont les sociétés africaines dans et hors du continent avaient été analysées. Il appelait les collègues présents à déstabiliser le concept de diaspora et à trouver des thèmes pour représenter cette Afrique globale (*Global Africa*). De nombreuses thématiques étaient abordées dans la discussion collective : la définition de la diaspora proposée par l'UA et l'inaction associée à son institutionnalisation à travers une sixième région, la datation des vagues historiques de migrations ayant constitué plusieurs strates de diasporas, la montée en puissance des organisations et revendications afro-latines, le risque d'homogénéisation forcée que feraient porter ces termes d'Afrique globale, l'absence d'enseignements sur les diasporas dans les institutions éducatives du continent, ainsi que l'ambition de penser une histoire de l'Afrique sans frontière continentale, étaient l'objet d'interventions tantôt convergentes, tantôt divergentes, mais toujours passionnées.

Dans l'attente de ce volume IX, devenu depuis IX, X et XI, on peut comprendre l'expression *Global Africa* présentée par l'HGA de l'Unesco comme le fruit de négociations intenses et d'un compromis intellectuel et politique entre des perspectives donnant la préséance à l'histoire du continent africain et d'autres voulant faire participer l'histoire des diasporas à celle du continent ; entre la primauté conceptuelle accordée à la question raciale et une interprétation géographique, continentale de l'africanité ; entre des traditions savantes en anglais, en français et en portugais. Pour rappel, l'histoire de l'HGA est jalonnée de plusieurs polémiques et compromis, à l'instar des débats autour du chapitre rédigé par Cheikh Anta Diop dans le volume II. Sa conception de la « race » et sa méthodologie étaient contestées par ses pairs, mais son chapitre a finalement été publié parce qu'en arguant de l'origine africaine de l'Égypte antique, Diop contribuait pleinement au projet défendu par l'HGA (Schulte Nordholt, 2021). L'interprétation de *Global Africa* proposée publiquement par l'HGA[10] pourrait être résumée ainsi : ce concept permettrait de saisir « l'histoire des relations entre Africains et personnes d'ascendance africaine comme un processus articulé et continu », afin de rompre avec une perspective binaire présentant l'Afrique et ses diasporas comme des groupes distincts et séparés. De plus, *Global Africa* devrait permettre de dépasser la « question de la race », et donc l'adéquation parfois contestée entre africanité et négritude, pour mettre l'accent sur la « présence multiforme de l'Afrique », en prenant notamment en compte les diasporas de l'Océan indien, du Proche et du Moyen-Orient et de l'Asie. On retrouve dans cette interprétation l'espace relationnel entre Afrique et diasporas identifié par Mazrui comme matrice de l'Afrique globale. Mais la conception des diasporas de l'HGA s'éloigne de celle de Michael West qui distinguait la présence physique afrodescendante (les différentes vagues migratoires, forcées et volontaires, hors d'Afrique) de l'articulation de l'idée de diaspora africaine (la conscience d'un lien, réel ou imaginaire, avec le continent). Cette dernière uniquement était nommée *Global Africa* par West et située, précisément, dans l'espace atlantique – et non uniformément dans les nombreuses diasporas africaines, où les questions d'intégration, d'appartenances et de mobilités sociales ne se déploient pas sur le modèle de l'espace atlantique et des Amériques (Zeleza, 2010).

L'ambition de l'HGA était aussi, grâce à ce « concept innovant », de « mieux comprendre les aspirations de la jeunesse en Afrique et dans les diasporas à contribuer à la renaissance africaine et à la construction d'un panafricanisme du XXIe siècle ». Voit-on ici le souffle militant et engagé associé au projet panafricaniste historique ? Ou le vocabulaire compassé qui signale la communication institutionnelle de l'UA et de l'Unesco ? Probablement les deux, car l'usage de *Global Africa* semble être le fruit d'un compromis intellectuel et politique entre Afrique et diasporas qui pourrait être formulé ainsi : l'HGA conserve la dimension engagée et la lutte partagée représentée par *Global Africa* tout en quittant le carcan atlantique et la tradition radicale qui y est associée. Malgré l'ambition affichée

10 Voir le site internet de l'*HGA* : https://fr.unesco.org/general-history-africa (consulté le 19 juillet 2021).

d'embrasser la grande diversité des diasporas africaines, l'HGA se revendique néanmoins des projets politiques nés de la relation entre l'Afrique et les diasporas atlantiques : la renaissance africaine et le panafricanisme. C'est là le point d'équilibre sur lequel semble reposer l'HGA : la volonté simultanée de quitter l'espace atlantique tout en prolongeant le projet panafricain qui y est associé. Le processus d'institutionnalisation de *Global Africa*, l'expression issue des milieux panafricanistes engagés et devenus le concept autour duquel s'organise la mise à jour du projet monumental de l'HGA, n'est pas sans tensions et il est toujours en cours ; il promet néanmoins une place centrale au projet panafricain dans les manières de penser et de représenter la présence de l'Afrique et des Africains dans notre monde globalisé.

Conclusion

Alors que des usages récents de *Global Africa* servent à représenter les interactions et interconnexions entre l'Afrique et le monde, il s'agit de rappeler que ces termes sont issus des milieux panafricanistes et des projets politiques radicaux nés des relations historiques entre Africains et Afrodescendants. Pour tenter d'élucider le projet, les luttes et les mobilisations recouverts par l'expression *Global Africa*, j'ai choisi et présenté deux textes publiés, l'un par Ali Mazrui, et l'autre par Michael West, et qui étaient les premiers à les porter en titre. L'article de Mazrui, de 1994, situait *Global Africa* au cœur de la relation entre l'Afrique et les diasporas en s'appuyant sur la cause des réparations au titre de l'esclavage et du colonialisme. L'Afrique globale surgissait sur la scène internationale parce que des figures africaines engagées, au plus haut niveau étatique, rejoignaient les demandes de réparations formulées par les représentants des diasporas. Le second article, de 2005, juxtaposait exactement *Global Africa* à l'histoire politique et sociale du panafricanisme et situe ainsi l'Afrique globale dans la conscience qu'une expérience partagée de l'oppression constituait la base d'une lutte commune pour l'émancipation. Ces deux usages précurseurs de l'expression *Global Africa* illustrent la dimension spécifique, militante et engagée qui lui est associée et qui ne saurait être occultée par la multiplication et la grande variabilité de ses usages culturels et intellectuels contemporains. L'expression *Global Africa* se voit aussi institutionnalisée à travers le processus intellectuel et politique qui la place au cœur du projet de mise à jour de l'Histoire générale de l'Afrique portée par l'Unesco, et intitulé, justement, *Global Africa*. En offrant un ancrage institutionnel fort à un concept issu des mobilisations panafricaines, les savants et savantes engagés dans ce projet monumental prolongent le projet panafricain et le placent à nouveau au cœur de leur manière de penser et de représenter la présence de l'Afrique et des Africains dans notre monde globalisé.

Dans les nouveaux usages contemporains de *Global Africa*, centrés sur les interactions entre l'Afrique et le monde, et qui s'appliquent à toutes sortes de domaines, le bagage symbolique et politique spécifique qui leur est associé semble disparaître. En effet, il n'est pas certain que les tropes structurants du panafricanisme et leur dimension radicale et non consensuelle aient déjà leur place dans cette profusion éditoriale. Pourtant, l'étude des plaidoyers pour les réparations, l'histoire critique de la lutte et des solidarités et l'idée d'une africanité globale pourraient participer pleinement aux représentations de la présence de l'Afrique et des Africains dans le monde. Les connaissances sur le panafricanisme pourraient contribuer plus directement à la constitution des savoirs universitaires en français sur l'Afrique en donnant toute leur place aux personnalités clivantes, aux projets politiques ambigus, aux instrumentalisations multiples, et aux interprétations divergentes ; ainsi qu'aux grandes aspirations, aux échecs cuisants et aux fantastiques victoires portées par de nombreuses voix issues de cette Afrique globale. La nouvelle revue qui accueille ces pages pourrait ainsi, comme son nom semble le promettre, devenir un espace pour discuter, nourrir et diffuser des connaissances précises et documentées sur l'histoire du panafricanisme et ses projets politiques et culturels radicaux.

Bibliographie

Voir p. 85-86.

Global Africa: A Critical Genealogy of a Militant Concept

Giulia Bonacci
Historian, researcher at the Institute for Development Research (IRD)
URMIS, Université Côte d'Azur, Nice, France
giulia.bonacci@ird.fr

How to cite this paper:
Bonacci, G., (2022). *Global Africa*: A Critical Genealogy of a Militant Concept. *Global Africa*, (1), pp. 77-86.
https://doi.org/10.57832/ftsp-6h80

Received: January 6, 2022
Accepted: February 12, 2022
Published: March 15, 2022

© 2022 by author(s). This work is openly licensed via CC BY-NC 4.0

The expression Global Africa appears more and more regularly in a wide range of areas. In English it is mainly used to illustrate the relationships and interconnections between Africa and the world. Many establishments indeed bear the term in their names, such as a car park in Cape Verde, a bank in Malta or a construction company in South Africa. However, more significantly, several high-profile events and publications have helped spread the expression in the cultural, intellectual and scientific fields. For instance, the Global Africa Project, a major exhibition curated by Lowery Stokes Sims and Leslie King-Hammond, presented at the Museum of Arts and Design in New York in 2011, aimed to show the extent to which contemporary African art transcends the continent's geographical boundaries (Colard, 2012). The French-language book by Laura Eboa Songue and Paola Audrey Ndengue, Global Africa: 150 personnalités qui font la mode africaine en 2016, features men and women who have contributed to the "development of the afro trend", both within and outside the continent (2016, p. 8). In the same year, academic publisher Taylor & Francis launched a new series called Global Africa, edited by Toyin Falola and Roy Doron, which has since featured 23 books. The series aims to "place African experiences within the fields of global history, globalization, African Diaspora and Atlantic History".[1] Dorothy L. Hodgson and Judith A. Byfield published a large collective volume the following year, entitled Global Africa: Into the Twenty-First Century. It aimed to demonstrate that Africa has a long history of interactions. On that account, the continent should be placed "at the center of global historical processes rather than on

1 See https://www.routledge.com/Global-Africa/book-series/GLOBAFR (accessed July 24, 2021).

its periphery". The contributions of some forty researchers, artists, journalists, activists and writers aimed to establish that Africa is not an exotic space outside of history – without obscuring the unequal power relations that continue to structure many African communities' living conditions (Hodgson & Byfield, 2017, p. 6). Other recent references are included in a similar intellectual project, albeit without the title Global Africa (Kaag et al., 2021), or with it, such as a special issue of African Diaspora (de Witte & Spronk, 2014) or then again, this new journal this article is published in. These examples illustrate the growing, widespread and accepted use of the term Global Africa to express the idea that Africa must be studied and understood through its interactions and interconnections with the world. As historian Paul Tiyambe Zeleza had already pointed out, questions related to Africa's place in the world and the world's place in Africa, as well as the intersection between world and African history, prove to be a promising field (Zeleza, 2010, p 16).

However, the popularization of these cultural, intellectual and scientific uses of the term Global Africa seems to obscure a particular dimension associated with it. In fact, this expression derives directly from the early 1990s African and Pan-African mobilization, which demanded the right to reparations for slavery and colonialism. It can be found in the sources, preparatory documents and reports surrounding the major Pan-African conferences on reparations held in Nigeria, Lagos in 1990 and Abuja in 1993 (Bonacci, 2021). It is also used as a metaphor for the Pan-African impulse: Global Africa has a fight and struggle dimension, embodied in the social practices and movements, political projects, relationships and cultures that make up Pan-Africanism's history. This struggle dimension could also be described as radical and non-consensual. It is significant because it summons the topic of the interaction between Africa and the world and, more specifically, the radical political projects originating from the relations between Africans and Afro-descendants.

It should be noted here that the militant aspect of these relations – identified as "Pan-Africanism", but also as "black internationalism", "the black intellectual tradition", or "the black radical tradition", depending on the period and contributors in question – has mainly been documented in English and not in French. The historical and symbolic reasons behind this deserve to be discussed in detail by specialists in these linguistic areas, in line with Catherine Coquery-Vidrovitch (1999). Notable gaps and discrepancies have marred the quantity and quality of the knowledge produced and disseminated on Pan-Africanism in the Francophone academic world, due to scholarly traditions that have evolved differently; French institutional reticence towards the emergence of this field; a weak link between the intellectual work of the militant Francophone elite and the deployment of activist social and cultural movements; besides a reluctance to talk about the racial question.[2] The point here is certainly neither to discredit scientific production in French, nor to compare research carried out in French or in English in a simplistic manner. Instead, it emphasizes the extent to which Pan-Africanism has had difficulty establishing itself in French academia. Moreover, well-known French intellectuals, specialists of African history, may discourage legitimate intellectual curiosity by claiming that Pan-Africanism died in the 1960s with the independence of African states or that any investigation into it would be subjective because it could be considered biased, committed, and not impartial.[3] There is, nonetheless, a small bibliography in French on Pan-Africanism including short and now outdated texts (Decraene, 1959); some classics (Dewitte, 2011 [1985]); books on major figures (Tété-Adjalogo, 1995; Zinsou & Zoumenou, 2004); studies on the American and Caribbean dimensions of Pan-Africanism (Lara, 2000; Guedj, 2011; Moussa, 2020) or its French-speaking dimension (Fabre, 1985; Frioux-Salgas, 2009); a collection of sources (OIF, 2006); specific works (Bonacci, 2010) and a few essays attempting to understand the Pan-African movement globally (M'Bokolo, 1995, 2004; Boukari-Yabara, 2014). In addition to existing references, there are recent yet unpublished works (Nakao, 2017; Auque-Pallez, 2021) and scientific articles not easily accessible to the general public, which by no means cover the richness of the debate involving many African intellectuals (Mbembe & Sarr,

2 Examining how the racial question is treated in French and in France is beyond the framework of this article. It is a complex issue with varying policy ramifications. Two works could contribute to the discussion: a reference work (Ndiaye 2008) and a biography (Soumahoro 2020).

3 These comments were made by senior colleagues at a round-table on Pan-Africanism and African Studies that I organised during the first Multidisciplinary Research Network conference on African Studies held at the CNRS in 2006. See link to the workshop: http://etudes-africaines.cnrs.fr/atelier/le-panafricanisme-et-les-etudes-africaines-bilan-et-perspectives/ (accessed 19 July 2021).

2017). However, this literature hardly finds its place in the teachings and reflections on the history of Africa, even though, as historian Elikia M'Bokolo (2004, p. 1) reminds us, Pan-Africanism "remains the most ambitious, all-embracing ideology Africa has produced since the 19th century".

For this reason, as the expression Global Africa is spreading within a French-speaking cultural and scientific space, it is essential to recognize and return to the specific dimension it conveys and the historical and conceptual depth it holds. To better explain the project, the struggles and movements that Global Africa encompasses, I lean on two texts written by well-known intellectuals. These texts have been selected because they bear the title Global Africa and because this expression is located precisely at the heart of the Pan-African movement. The first, by political scientist Ali A. Mazrui, dates back to 1994, and the second was published in 2005 by historian Michael O. West – both figures whose works have not been sufficiently discussed in Francophone research. We need then to question the institutionalization of this expression through the updating of UNESCO's General History of Africa project, which is entitled, precisely, Global Africa. The aim, obviously, is certainly not to prescribe a militant use of the expression Global Africa but to encourage incorporating into Global Africa's future cultural and intellectual uses the symbolic and political baggage the term conveys. It is, in fact, a case where knowledge is at stake. The point here is to place Global Africa in the relationship between Africans and Afro-descendants, particularly in the genealogies of struggle brought about by this relationship. This is necessary to grasp the militant origin of this concept and to replace Pan-Africanism within the ways we view and represent Africa and Africans' presence in today's globalized world.

Ali A. Mazrui and the crusade for reparations

In December 1994, Ali Mazrui (1933–2014) published the very first article, entitled "Global Africa: From Abolitionists to Reparationists", in the African Studies Review, the journal of the African Studies Association (ASA), the professional organization of American Africanists. The paper had been presented to the ASA the previous year as the first Bashorun M.K.O Abiola Distinguished Annual Lecture, established within the ASA Annual Meeting thanks to Chief Abiola's financial support. A successful Nigerian businessman, Chief Abiola was actively involved in the cause for reparations for slavery and colonialism, and he won the presidential election in Nigeria in June 1993 – though he actually never held the position, because the military annulled the elections and carried out a coup d'état in November 1993. This support was handed over by Ali Mazrui to the ASA, with a view to offering an African intellectual the opportunity to participate in a major scholarly conference in the USA, a contribution to the institution's slow decolonization process.[4] Thus, the inaugural lecture, held under the auspices of Chief Abiola, a defender and soon martyr of Nigerian democracy, whose commitment to Pan-Africanism still goes largely unrecognized, was presented by Ali Mazrui, a Kenyan, Mombasa-born intellectual, political scientist, prolific author, public intellectual and a great humanist with extensive international experience (Campbell, 2014).

Although the demand for reparations for slavery and colonialism is nothing new, it was given a fresh impetus in the late twentieth century in the United States, Brazil, the Caribbean and on the African continent (Jewsiewicki, 2004; Martin & Yaquinto, 2007; Howard-Hassmann, 2008; Beckles, 2013; Araujo, 2017). Ali Mazrui's paper delves deeper into the debates that took place among committed African intellectuals in the early 1990s. In fact, in the introduction and conclusion of the text, Mazrui follows in Chief Abiola's footsteps, an advocate for a "crusade for reparations to be paid to black people for the hundreds of years of enslavement, exploitation and degradation" (Mazrui 1994, p. 1). Chief Abiola had been committed to defending this cause since the late 1980s, for which he brought all his political, intellectual and financial weight to bear. He helped organize and finance the First "World Conference on Reparations for Africa and Africans in the Diaspora" held in Lagos in 1990, attended by the Nigerian political elite and key figures from the Pan-

4 Personal communication with Prof. Ned Alpers, who was president of the ASA in 1993–1994 (18 June 2021). On tensions surrounding the decolonization of the ASA, see Guedj (2019).

African world (Bonacci, 2021). As Nigeria assumed chairmanship of the Organization of African Unity (OAU) in 1991, two resolutions (1339 in June 1991, and 1373 in February 1992) founded the Group of Eminent Persons (GEP), whose mission was to "explore the modalities and logistics of a campaign for black reparations world-wide" (Mazrui, 1994, p. 15). During Chief Abiola's chairmanship, GEP members, including Ali Mazrui, launched a series of actions, including organizing the "First Pan-African Conference on Reparations" under the aegis of the OAU and held in Abuja, Nigeria, in April 1993.

Thus, as a representative of the GEP, Mazrui posited from the outset a form of continuity between the abolitionists of the past – who had fought against the scourge of slavery – and today's "reparationists", whom he defined as a new moral and political generation advocating the idea that the injustices of enslavement did not end with emancipation, and could truly end only with reparations (Mazrui, 1994, p. 2). By describing the reparations movement as an offshoot of "black frustration" and black nationalism, and by placing its birth in the Americas and particularly in the United States, Mazrui set the scene for the birth of Global Africa. He explains the evolving transformation: "black people in the diaspora" demanded for reparations in their countries, but it is "Africa's" involvement in the cause that shifted these demands towards a "world-wide crusade for reparations for the African and black world as a whole" (Mazrui, 1994, p. 4). By shifting the scale of his approach of reparations from a national issue to a global cause, Mazrui makes it possible to conceptualize Global Africa. He defines this Global Africa as the African continent, plus the diaspora resulting from slavery and from colonialism as well. This concept is, of course, central to discussions held in the previous years and is reflected in the Abuja Proclamation (1993), which highlights the common condition and cause of "the damaged lives of contemporary Africans, from Harlem to Harare, [and] the damaged economies of the Black World, from Guinea to Guyana, from Somalia to Suriname".[5] Without dwelling here on the other arguments in Mazrui's text or its apparent limitations, it is nevertheless clear that the expression Global Africa does not refer so much to the interconnections between Africa and the world, as more particularly to the militant relations between Africa and its diasporas, old and new. When situating itself in this well-defined space, Global Africa acquires another dimension: one that is geographically and chronologically narrower, but thematically well-defined and politically more engaged. This dimension places Global Africa precisely in the relational space associated with the creation of Pan-Africanism.

Michael O. West and the history of Pan-Africanism

In 2005, historian Michael West published an article entitled "Global Africa: The Emergence and Evolution of an Idea" in a special issue of Review, a journal of the Fernand Braudel Center for the Study of Economies, Historical Systems, and Civilizations. This research center was founded in 1976 by Immanuel Wallerstein at Binghamton University. Having traditionally hosted intellectuals such as Cedric Robinson, Bernard Magubane and Walter Rodney, it promoted historical social science and criticized Eurocentrism in the social sciences (Dufoix & Hugot, 2021). Research on the revival of Black World Studies quickly earned its place in this special issue, entitled The Black World and the World-System (Martin, 2005).

West, an African American and renowned scholar of colonial Zimbabwe and black internationalism, questions the changing nature of African diaspora studies. He argues that they are radical, as they challenge dominant modes of knowledge production on historically dispossessed populations, including people of African descent; and are also simultaneously co-opted, as they are now part of the academic establishment and can no longer align with popular struggles waged outside the academy (West, 2005, p. 85). From the introduction, West makes a sharp distinction between, on the one hand, the African diasporas' "physical existence" as a result of forced and voluntary migration from Africa, and, on the other hand, the "conscious and systematic articulation of the idea of the African diaspora", an idea he calls Global Africa. He defines this "Global Africa" as the idea that the

5 Find the Abuja Proclamation (1993) here: http://ncobra.org/resources/pdf/TheAbujaProclamation.pdf (accessed July 24, 2021).

shared historical experiences of Africans and people of African descents, such as slavery, colonialism, racial oppression and their many consequences, are the basis of a common struggle for emancipation and mutual liberation for Africans at home and abroad (West, 2005, pp. 86-87). This definition of Global Africa would therefore coincide exactly with that of Pan-Africanism. This convergence is supported by several references strategically mobilized by West: George Padmore (1956), a Trinidadian intellectual involved at the core of 20th-century Pan-Africanism; Imanuel Geiss (1974 [1968]), a German whose seminal work legitimized the study of the Pan-African movement; P. Olisanwuche Esedebe (1994 [1982]), a Nigerian who anchored the OAU in the Pan-African movement; and Brent Hayes Edwards (2003), an American who explored both its English-speaking and French-speaking dimensions in his work.

The rest of West's article is an introductory historical summary of Pan-Africanism, spread over four separate periods. The first one, stretching from the 1770s to 1900, started in the Americas with the American, French and Haitian revolutions. Then, the idea of a global Africa rested on two concepts: redemption and vindication, and its proponents were members of a tiny black and English-speaking male elite that wished to rehabilitate Africa's history and claim a role in the continent's development.[6] From 1900 to 1945, the second period began with the First Pan-African Conference held in London in 1900, following which four, often antagonistic, perspectives unfolded in a world disrupted by two world wars: Pan-African Congresses, Garveyism, the Communist International and Negritude. In 1945, the anti-colonial perspective of the Pan-African project and the quest for political power were clearly voiced by the Pan-African Congress held in Manchester. The third period, from 1945 to 1963, was characterized by the disintegration of Pan-Africanism in the name of African nationalism and the emerging role of African states as pivotal players, thus affirming the continent's primacy over the diasporas, a primacy institutionalized with the founding of the OAU in Addis Ababa (1963). In the last period, from 1963 onwards, there was a major international political realignment known as Black Power, which was supported by several figures, music, and cultures. While the first Pan-African Congress held on the continent in Tanzania (1974) drew attention to African states' grip on the Pan-African movement, twenty years later, African states were delegitimized by the failure of their development policies. When the seventh Pan-African Congress was being held in Kampala (Uganda), the initiative came from outside the state sector; and it tragically coincided with the April 1994 genocide of the Tutsi people in Rwanda. In his article, West illustrates how global Africa is imbricated in history and he identifies advocacy for reparations for slavery and colonialism, driven by activist movements rather than governments, as the 20th-century Pan-African movement's "central claim" (West, 2005, p. 104). In that regard, West agrees with Mazrui and other specialists of Pan-Africanism (Adi, 2018, pp. 217-220).

This summary of the history of Pan-Africanism, which coincides with the idea of Global Africa to such an extent as to become a synonym of the expression in this text, follows a well-known chronology and involves space-time markers and renowned figures, with the gender, class and position nuances common to West's works. These nuances are not conveyed precisely in the above outline, though. As it turns out, the expression Global Africa suggested by Michael West does not only refer to the interconnections between Africa and the world, nor solely to the relations between Africa and its old and new diasporas. Even more precisely, it refers to the consciousness of a shared condition and a common struggle within these relations, inspired by ideals of sovereignty, solidarity and justice. Both articles by Mazrui and West, which are among the first to bear Global Africa in their title, sharply clarify the militant origin of the expression, which stems from the early 1990s Pan-African movement and serves as a synonym for the history of Pan-Africanism. Now, the question is: how has the expression Global Africa been recently adopted by the General History of Africa, a flagship project of UNESCO?

6 West mentions Edward W. Blyden (1832–1912), Alexander Crummell (1819–1898) and James Theodore Holly (1829–1911), who settled in Liberia or Haiti. As Christians, they were convinced they had a civilizing mission to fulfil, and they drew on the resources of Ethiopianism, a symbolic reservoir shaped by biblical texts and a racial worldview. See, for example, Drake (1991).

Institutionalizing Global Africa

In 2009, UNESCO launched the second phase of the General History of Africa (GHA), which consisted of developing pedagogical uses of the knowledge compiled in the eight volumes of this collection, revising its contents and proposing a new volume, number IX. This revision of the contents is organized around the expression Global Africa, described as an "innovative concept".[7] GHA is a monumental undertaking, launched in 1964 under the impetus of the newly independent African states striving to reclaim and reconstruct their history. Numerous African historians were involved in this long-term intellectual enterprise under the supervision of an international scientific committee. The launch of the GHA gave rise to documentation and inventory work, valuable campaigns to compile oral and written archives, as well as a long series of meetings between the 350 or so specialists involved in preparing and publishing the GHA in eight volumes and several languages, over more than 35 years.[8] Such a project was eminently political, and African historians defended the existence and richness of the continent's material, cultural, and social history. Intellectual and political commitment, Pan-Africanism and anti-imperialism were present in this project, in an era marked as much by Third Worldism as by the liberation struggles still underway on the African continent. From the late 1980s on, there were discussions about drafting a sequel to GHA, a ninth volume, although the project was not launched (Maurel, 2014, p. 720). It eventually was, in 2009, following the African Union (AU) summit in Sirte (Libya), where member states pledged to support this new volume, whose drafting was finally launched in May 2013 in Addis Ababa, Ethiopia. In May 2013, the 50th anniversary of the OAU was celebrated with pomp and circumstance in Addis Ababa, with a special summit bringing together diplomats from across the continent and the world, and a range of activities and conferences organized as part of the AU's festivities. The expert meeting to draft the ninth volume of GHA received funding from Brazil – a grand gesture on the part of the great Latin American country. With Law 10.639/2003, Brazil had introduced the teaching of African history and African and Afro-Brazilian cultures from primary school onwards, and its African diplomacy was growing fast. Indeed, getting GHA and other UNESCO flagship projects to run smoothly often depends on political, financial and institutional support by states and intergovernmental organizations – without its content being subservient to political demands. For several days, forty experts or so discussed the orientations and terms for the proposed volume IX, under the leadership of GHA's International Scientific Committee chairman, historian Elikia M'Bokolo. Without going into the details of these sometimes very lively debates, we must highlight the prominence of issues relating to African diasporas, the challenges faced by Afro-descendants and the relations between Africa and its diasporas.[9]

The session on diasporas was moderated by Sir Hilary Beckles, a historian who specialized in slavery and the Caribbean region's social and economic history, having served in many leadership positions, including Principal of the Cave Hill Campus in the University of the West Indies in Barbados. Hilary Beckles was also the author of a plea for reparations for slavery and genocide committed against Caribbean and indigenous peoples (2013); he was the coordinator of the Caribbean delegations throughout the World Conference against Racism, Racial Discrimination, Xenophobia and Related Intolerance organized by the United Nations in Durban in 2001; Vice-chairman of the International Scientific Committee of UNESCO's Slave Route Project; and Chairman of the Reparations Commission for CARICOM, an organization of Caribbean member states. As a recognized, committed intellectual, he opened discussions by calling for the reconceptualization of African diasporas' historiography and a critique of how African societies within and outside the continent were analyzed. He called on his colleagues to destabilize the concept of diaspora and to identify themes to represent this Global Africa. During the collective discussion, many themes were addressed. For instance, the definition of diaspora proposed by the AU and the lack of action towards formalizing it institutionally as a sixth region; the dating of historical waves of migration that have formed several strata of diasporas; the rise of Afro-

7 See the GHA website: https://en.unesco.org/general-history-africa (accessed July 19, 2021).
8 Meeting of experts to prepare Volume IX of the General History of Africa (GHA), UNESCO, Addis Ababa, 20–22 of May 2013, Conceptual note, 5 pages, on file with author.
9 I was one of the invited experts and the rapporteur for the session on diasporas.

Latin organizations and demands; the risk of forced homogenization under an umbrella expression of Global Africa; the lack of teaching on diasporas in the continent's educational institutions; and the ambition of considering Africa's history without continental borders. All these topics were central to, at times convergent, at times divergent, but always passionate debates.

In anticipation of this volume IX, which has since become IX, X and XI, it is easy to understand the significance of the expression Global Africa introduced by UNESCO's GHA as the result of intense negotiations and an intellectual and political compromise between perspectives giving precedence to Africa's continental history, and others that considered the history of the diasporas as part of the continent's; between the conceptual primacy given to the race issue and a geographical and continental interpretation of Africanity; and between scholarly traditions in English, French and Portuguese. It should be recalled that GHA's history is marked by several polemics and compromises, such as the debates on the chapter written by Cheikh Anta Diop in volume II. Even though his peers disputed his methodology and concept of "race", Cheikh Anta Diop's chapter was eventually published because his argument that ancient Egypt was of African origin contributed significantly to GHA's project (Schulte Nordholt, 2021). The interpretation of the term Global Africa publicly proposed by GHA[10] could be summarized as follows: the concept makes it possible to understand "the history of relations between Africans and people of African descent as an interconnected and continuous process", in order to break away from a binary perspective on Africa and its diasporas as distinct and separate groups. Furthermore, the concept of Global Africa aims to go beyond the "racial issue" – and, therefore, the sometimes-disputed juxtaposition between Africanity and negritude – to focus on "Africa's multifaceted presence" taking particular account of the diasporas in the Indian Ocean, the Near and Middle East and Asia. This interpretation reflects the relational space between Africa and its diasporas that Mazrui identified as the matrix of Global Africa. However, GHA's concept of diasporas deviates from Michael West's, who distinguished the physical presence of people of African descent (the various waves of forced and voluntary migration out of Africa) from the idea of the African diaspora (the consciousness of a connection, whether real or imagined, with the African continent). West only considered the latter in his concept of Global Africa and located this idea of diaspora specifically in the Atlantic space, and not equally in the many African diasporas, where issues of integration, belonging and social mobility are not akin to the model of the Atlantic space and the Americas (Zeleza, 2010).

With this new "innovative concept", GHA's ambition was also to "better understand the aspirations of the new generations in Africa and its diasporas to contribute to the African Renaissance and the construction of a 21st century Pan-Africanism". Is this the militant and committed spirit associated with the historical Pan-Africanist project? Or the stilted vocabulary used for the institutional communication of the AU and UNESCO? Probably both, as the use of Global Africa seems to be the result of an intellectual and political compromise between Africa and its diasporas that could be described as follows: GHA maintains the dimension of political commitment and the common struggle that the expression Global Africa represents while leaving behind the Atlantic confines and the radical tradition associated with it. Despite stating its ambition to embrace the great diversity of African diasporas, GHA nevertheless claims to be based on the political projects that have emerged from the relationship between Africa and the Atlantic diaspora: African Renaissance and Pan-Africanism. This is the fulcrum on which GHA seems to be based: the desire to go beyond the Atlantic space while simultaneously extending the Pan-African project associated with it. The process of institutionalizing Global Africa, an expression that originated in committed Pan-African circles and the concept around which GHA's momentous project revolves, is not free of tensions and is still ongoing. Nevertheless, it promises a central location to the Pan-African project in the ways we think and represent the presence of Africa and Africans in our globalized world.

10 See the GHA website: https://en.unesco.org/general-history-africa (accessed July 19, 2021).

Conclusion

While the expression Global Africa has recently been used to represent the interactions and interconnections between Africa and the world, it is essential to remember that this expression originated in Pan-Africanist circles and in radical political projects born out of the historical relations between Africans and Afro-descendants. In an attempt to clarify the project, the struggles and mobilizations that the expression Global Africa encompasses, I have selected and presented two texts published by Ali Mazrui and Michael West, the first ones to include the term in their titles. Mazrui's 1994 article places Global Africa at the heart of the relationship between Africa and the diaspora by focusing on the cause of reparations for slavery and colonialism. Global Africa appeared on the international scene thanks to committed African figures at the highest state level, who joined the claims for reparations made by diaspora representatives. The second article, dating from 2005, juxtaposed Global Africa with Pan-Africanism's political and social history and thus located Global Africa in the consciousness that a shared experience of oppression was the basis for a common struggle for emancipation. These two precursory uses of the expression Global Africa illustrate its specific, militant and politically committed dimension, which should not be obscured by the reproduction and great variability of its contemporary cultural and intellectual uses. The expression Global Africa has also been institutionalized through intellectual and political processes that have placed the expression at the core of the update of UNESCO's General History of Africa, precisely entitled Global Africa. By providing a strong institutional anchor to a concept that emerged from Pan-African movements, the scholars involved in this colossal project extended the Pan-African project and placed it once again at the heart of their ways of thinking and representing the presence of Africa and Africans in our globalized world.

In the new contemporary uses of the expression Global Africa, which focus on the interactions between Africa and the world and apply to all kinds of fields, the same specific symbolic and political baggage seems to disappear. It is indeed uncertain whether the structuring tropes of Pan-Africanism and their radical and non-consensual dimension already have their place in this wealth of academic publications. However, the study of reparations advocacy, the critical history of struggles and solidarity, and the idea of global Africanity could play their full part in the representations of Africa's and Africans' presence in the world. Knowledge on Pan-Africanism could contribute more directly to building academic knowledge on Africa in French, by giving their rightful place to controversial personalities, ambiguous political projects, manifold instrumentalization, and divergent interpretations; as well as to the great aspirations, bitter failures and fantastic victories carried by the many voices that have emerged from Global Africa. Therefore, as its name promises, this new journal could become a space wherein to discuss, nurture, and disseminate accurate and documented knowledge on the history of Pan-Africanism and its radical political and cultural projects.

Bibliographie Bibliography

Adi, H., 2018, *Pan-Africanism. A History*, London, Bloomsbury.

Araujo, A.L., 2017, *Reparations for Slavery and the Slave Trade. A transnational and comparative history*, London, Bloomsbury.

Auque-Pallez, Y., 2021, *Libérer l'Afrique ou se libérer soi-même ? Mobilisations politiques et identitaires des militants panafricanistes afrocentriques en Île-de-France* [Master's thesis, Sciences Po, Paris].

Beckles, H., 2013, *Britain's Black Debt. Reparations for Caribbean Slavery and Native Genocide*, Kingston, Jamaica: University of the West Indies Press.

Bonacci, G., 2010, *Exodus! L'histoire du retour des Rastafariens en Éthiopie*, Paris, L'Harmattan.

Bonacci, G., 2021, La promesse de l'Afrique. Chief Abiola et les réparations pour l'esclavage et le colonialisme, 1990–1993, *Esclavages et Post-esclavages*, 5. https://doi.org/10.4000/slaveries.4969.

Boukari-Yabara, A., 2014, *Africa Unite! Une histoire du panafricanisme*, Paris, La Découverte.

Campbell, H., 2014, "The Humanism of Ali Mazrui", *CounterPunch,* Accessed July 11, 2021, from https://www.counterpunch.org/2014/10/17/the-humanism-of-ali-mazrui/print/

Colard, S., 2012, "Review of The Global Africa Project", *African Arts* 45, (1), pp. 86–87.

Coquery-Vidrovitch, C., 1999, "The Rise of Francophone African Social Science: From Colonial Knowledge to Knowledge of Africa", in W.G. Martin and M.O. West (dirs), *Out of One, Many Africas. Reconstructing the Study and Meaning of Africa*, pp. 39–53), Urbana and Chicago: University of Illinois Press.

Decraene, P., 1959, *Le Panafricanisme*, Paris, Presses universitaires de France.

Dewitte, P., 2011 [1985], *Les mouvements nègres en France, 1919–1939*, Paris, L'Harmattan.

De Witte, M. and R. Spronk, 2014, "Introduction. 'African': A Contested Qualifier in Global Africa", *African Diaspora*, 7, 165–176.

Drake, S.C., 1991 [1970], *The Redemption of Africa and Black Religion*, Chicago, Atlanta: Third World Press, Institute of the Black World.

Dufoix, S. et Hugot, Y.-D., 2021, « Le système-monde Wallerstein », *Socio*, 15, p. 9-19.

Edwards, B. H., 2003, *The Practice of Diaspora. Literature, Translation, and the Rise of Black Internationalism*, Cambridge, Mass: Harvard University Press.

Esedebe, P.O., 1994 [1982], *Pan-Africanism. The Idea and Movement, 1776–1991*, Washington, D.C. : Howard University Press.

Fabre, M., 1985, *La rive noire : de Harlem à la Seine,* Paris, Lieu commun.

Frioux-Salgas, S. (Éd.), 2009, « Présence africaine. Les conditions noires : une généalogie des discours », *Grahiva* 10.

Geiss, I., 1974 [1968], *The Pan-African movement. A history of Pan-Africanism in America, Europe and Africa*, New York: Africana Publishing Co.

Guedj, P., 2009, « Panafricanisme et afrocentricités. Notes sur l'African Heritage Studies Association », *Tumultes*, 52, p. 35–51.

Guedj, P., 2011, *Le chemin du Sankofa. Panafricanisme, religions Akan et dynamiques identitaires aux États-Unis*, Paris, L'Harmattan.

Hodgson, D.L. and J. Byfield (Eds), 2017, *Global Africa. Into the Twenty-First Century*, Oakland, California: University of Illinois Press.

Howard-Hassmann, R., 2008, *Reparations to Africa*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Jewsiewicki, B. (Éd.), 2004, Réparations, restitutions, réconciliations entre Afriques, Europe et Amériques, *Cahier d'études africaines*, XLIV (1-2), p. 173–174.

Kaag, M., G. Khan-Mohammad and S. Schmid (Eds), 2021, *Destination Africa: Contemporary Africa as a Centre of Global Encounter*, Boston Leiden: Brill.

Lara, O., 2000, *La naissance du Panafricanisme. Les racines caraïbes, américaines et africaines du mouvement au XIX*e *siècle,* Paris, Maisonneuve & Larose.

Martin, W.G., 2005, Introduction. Recapturing Black Worlds in Postliberal Times. *Review (Fernand Braudel Center)*, 28 (1), pp. 1–6.

Martin, M.T. and M. Yaquinto (Eds), 2007, *Redress for Historical Injustices in the United States. On Reparations for Slavery, Jim Crow and Their Legacies*, Durham: Duke University Press.

Maurel, C., 2014, « L'histoire générale de l'Afrique de l'Unesco. Un projet de coopération intellectuelle transnationale d'esprit afro-centré (1964–1999) », *Cahiers d'études africaines*, 215 (3), 715–737.

Mazrui, A., 1994, Global Africa: From Abolitionists To Reparationists, *African Studies Review* 37 (3), pp. 1–18.

Mbembe A. et F. Sarr (Eds), 2017, *Écrire l'Afrique-Monde,* Dakar, Philippe Rey, Jimsaan.

M'Bokolo, E., 1995, Des Amériques à l'Afrique : les cheminements du panafricanisme, dans E. M'Bokolo (Éd.), *L'Afrique entre l'Europe et l'Amérique. Le rôle de l'Afrique dans la rencontre de deux mondes, 1492–1992,* Paris, Éditions Unesco.

M'Bokolo, E., 2004, *Le panafricanisme au XXIe siècle* [Conférence], Première conférence des intellectuels d'Afrique et de la Diaspora, Dakar, Union africaine.

Moussa, M. (Éd.), 2020, *Harlem Renaissances. La modernité du New Negro*, *Revue des littératures de langue française*, n° 28, Riveneuve Continents.

Nakao, S., 2017, *Définir l'« Afrique » entre panafricanisme et nationalisme en Afrique de l'Ourdy. Analyses à travers les transformations sociales au Sénégal, au Ghana et en Haute-Volta au temps de la décolonisation (1945–1962),* thèse doctorale EHESS, Paris.

Ndiaye, P., 2008, *La condition noire. Essai sur une minorité française*, Paris, Calmann-Lévy.

Organisation internationale de la francophonie (OIF), 2006, *Le mouvement panafricaniste au vingtième siècle,* Recueil de textes, Paris, OIF.

Padmore, G., 1956, *Panafricanisme ou Communisme ? La prochaine lutte pour l'Afrique*, Paris, Présence africaine.

Schulte Nordholt, L., 2021, "Multiple Hamitic Theories and Black Egyptians: Negotiating Tensions between Standards of Scholarship and Political Imperative in UNESCO's General History of Africa, 1964–1998", *History of Humanities*, 6(2), https://doi.org/10.1086/715866.

Songue, L. E. et Ndengue, P. A. 2016, *Global Africa. 150 personnalités qui font la mode africaine en 2016*, Studio ALP.

Soumahoro, M., 2020, *Le triangle et l'hexagone. Réflexions sur une identité noire*, Paris, La Découverte.

Tété-Adjalogo, T. G., 1995, *Marcus Garvey. Père de l'unité africaine des peuples* (vol. 2), Paris, L'Harmattan.

West, M.O., 2005, Global Africa. The Emergence and Evolution of an Idea, *Review (Fernand Braudel Center)*, 28 (1), pp. 85–108.

Zeleza, P.T., 2010, African Diasporas: Toward a Global History, *African Studies Review*, 53 (1), pp. 1–19.

Zinsou, E.D. et Zoumenou, L., 2004, *Kojo Tovalou Houénou, précurseur, 1887–1936. Pannégrisme et modernité*, Paris, Maisonneuve & Larose.

L'Afrique dans l'horizon colonial de la modernité occidentale (1652–2000)

Walter D. Mignolo
Professeur d'études romanes et de littérature
Directeur du Centre d'études globales et de sciences humaines, université de Duke
walter1654@gmail.com

How to cite this paper:
Mignolo, W. D., (2022). L'Afrique dans l'horizon colonial de la modernité occidentale (1652–2000). *Global Africa*, (1), pp. 88-101, 115.
https://doi.org/10.57832/ga.v1i1.18

Received: January 6, 2022
Accepted: February 12, 2022
Published: March 15, 2022

© 2022 by author(s). This work is openly licensed via CC BY-NC 4.0

Should a writer just sit in a room churning out novels to be sold in the United States, or become a wandering minstrel? None of these cities are sacred to us, they cannot be—New York, Paris, London, Lisbon—they are other peoples' cities, so when we as African writers look at them they are all primarily colonial centers, and now they are also places for us to meet.[1]

Ama Ata Aidoo (1993).

Se conoce para vivir y no por el mero hecho de conocer[2] *(Knowing is for living and not for the mere fact of knowing).*

Günther Rodolfo Kusch (2008, pp. 89).

Je voudrais saisir cette occasion pour honorer l'héritage de l'ouvrage de Valentin-Yves Mudimbe, *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge* (1988). Plusieurs raisons me poussent à faire cela. La première tient aux nombreuses conversations que nous avons eues depuis que j'ai rejoint l'université Duke à Durham en 1993 et de ce

1 « Est-ce qu'un écrivain doit juste être assis dans une chambre à pondre des romans destinés à être vendus aux États-Unis, ou devenir un ménestrel errant ? Aucune de ces villes n'est sacrée pour nous, elles ne peuvent pas l'être – New York, Paris, Londres, Lisbonne –, ce sont les villes des autres ; ainsi, lorsqu'en tant qu'écrivains africains nous les regardons, elles sont toutes des centres coloniaux en premier lieu, et maintenant ce sont aussi pour nous des lieux de rencontre. » – Ama Ata Aidoo, 1993.

2 « On connaît pour vivre et pas pour le simple fait de connaître. » – Günther Rodolfo Kusch, 2008, p. 89.

que j'ai appris de son argumentation qui soutient que l'Afrique était et est une invention de l'imaginaire occidental. La deuxième raison est que je voudrais confronter sa thèse, dans un dialogue productif, avec *La invención de América : El universalismo de la cultura de Occidente d'Edmundo O'Gorman* (1958). Pour Mudimbe, Michel Foucault a été une source d'inspiration de son argumentation, alors que pour O'Gorman, c'était Martin Heidegger. Ce qui les relie, ce sont les legs géopolitiques de la colonialité, confrontant la philosophie à la gnose (la sagesse est plus que la connaissance) dans le premier cas, et ramenant, dans le second, l'universalisme occidental à sa propre taille. Tous deux ont lutté contre la totalité totalitaire du savoir et les legs coloniaux de la modernité et de la civilisation occidentales. Tous deux ont révélé que répondre à l'eurocentrisme de la philosophie dans le premier cas et à l'universalisme historique occidental dans le second ne signifiait pas revenir à un passé intact, mais plutôt avancer dans le présent vers et à travers les reconstitutions décoloniales du destitué. Ce sont désormais les seules chances qui nous restent. Cela signifie être ancrés dans les sols spirituels des histoires locales matérielles, dans un sol qui pourrait être également les expériences mobiles et nomades des migrants et des réfugiés. Bien que le travail de Mudimbe est enraciné dans l'expérience africaine et celui d'O'Gorman dans celle des Amériques (à ne pas confondre avec les États-Unis), les frontières ou le temps n'en contenaient aucune des visions : pour eux comme pour nous, le passé s'en est allé et le futur n'existe pas[3].

En Afrique et en Amérique, les processus de reconstitution suivent des chemins différents face à un intrus commun qui est arrivé à des moments différents en des lieux différents. Les Premières Nations et les Africains diasporiques étaient (à côté des Européens diasporiques) des éléments démographiques constitutifs de l'Amérique entre 1500 et 1800. Différentes trajectoires appelant une reconstitution gnoséologique (savoir) et esthésique (sentir) ont par conséquent émergé en raison des spécificités de chaque histoire locale ayant subi l'invasion, l'intrusion ou l'interférence de l'expansion occidentale et de sa machine de destitution. La reconstitution du destitué, construite sur les histoires locales, les langues, les mémoires et les pratiques de vie est en cours aujourd'hui sur la planète, ce qui inclut l'implication croissante des migrants et des communautés diasporiques, en particulier dans l'ancienne Europe occidentale et aux États-Unis.

La diversité planétaire de ces processus a un élément en commun : ils répondent aux interventions et aux interférences de la colonialité cachées sous la bannière de la modernité. Je considère que ce journal et les initiatives qui le sous-tendent en sont un bon exemple. L'ère de l'universel abstrait est toujours là, mais s'effrite ; l'ère de la pluriversalité et de la multipolarité commence.

Introduction

L'image de l'Afrique dans l'horizon colonial de la modernité m'est venue, bien que n'ayant pas été conceptualisée comme telle alors, au cours des années d'enquête et de rédaction de *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territorality and Colonization* (1995). Elle m'est venue, sans effort, de deux manières. Premièrement, elle était reliée aux deux derniers chapitres du livre consacrés à l'opération d'invention de la distribution planétaire des masses terrestres et aquatiques par l'octroi d'un nom aux quatre continents (Afrique, Asie, Amérique et Europe). J'insiste sur cet acte d'invention pour me détacher de la croyance, longtemps entretenue, selon laquelle la carte représente le territoire et de l'idée que, lorsque la planète Terre est apparue pour la première fois en Occident, au sein du concept de système solaire et sur la scène de l'univers, elle était déjà faite desdits quatre continents et des grands océans (dénommés Indien, Méditerranée, Atlantique et Pacifique dans la cartographie occidentale). Les célèbres mappemondes de Gerardus Mercator et d'Abraham Ortelius (orbis terrarium) ont imprimé l'image de ces quatre continents et de ces masses d'eau dans notre imaginaire collectif, renforçant l'idée que la planète est ce que les cartes

3 Mon argumentation se concentre sur la sphère continentale, l'avènement de l'Afrique dans l'horizon colonial de la modernité. Il me faudrait trop de temps pour aborder l'invasion totale du continent (à l'exception de l'Éthiopie) par les États européens après la conférence de Berlin, 1884–1885. Je n'aborderai donc pas l'importance du déplacement européen du sultanat ottoman par les impérialismes français et britannique dans ce qui est aujourd'hui l'Afrique du Nord ou le Maghreb.

disent qu'elle est. Les cartographes, les imprimeurs, les distributeurs et les utilisateurs de ces cartes n'ont pas dit : « Voici à quoi nous pensons que la planète ressemble », mais ont simplement présumé que ce qui est, c'est ce qu'ils croient qu'elle est. Dans un article que j'ai publié en 1993, « Misunderstanding and Colonization », j'ai écrit ce qui suit :

> L'idée même que des terres et des peuples inconnus d'un observateur européen constituent un « nouveau » monde uniquement parce que l'observateur en question ne les connaît pas met en évidence la question plus large de l'arrogance et de l'ethnocentrisme d'un observateur pour qui ce qui est inconnu n'existe pas.

L'Invention de Mudimbe toucha une corde sensible. Je perçus que Mudimbe faisait face à certaines préoccupations, bien qu'il le fît en exhumant les archives africaines et en donnant corps aux souvenirs de la colonisation française et britannique. Je me suis senti dans l'argumentation de Mudimbe comme nanti d'un compagnon de voyage : nous ne nous connaissions pas alors, et pourtant nous marchions dans la même direction, en suivant les chemins de nos propres histoires locales, en affrontant les conceptions globales. Il y a également eu des echos de son livre dans l'ouvrage de Ngugi wa Thiong'o, Decolonising the Mind (1986), publié à la même époque, et plus encore ceux de l'argumentaire, publié trois décennies auparavant, de l'historien et philosophe mexicano-irlandais Edmundo O'Gorman. L'ouvrage de référence d'O'Gorman, La invención de América : El universalismo de la cultura occidental (1958) était alors et reste aujourd'hui un pilier de ma propre conception de l'ordre mondial depuis 1500. Rétrospectivement, le pluriversel était en train d'émerger.

Comme je l'ai déjà mentionné, Mudimbe est arrivé à la conclusion que l'Afrique n'a pas été découverte, mais inventée, grâce aux travaux de Michel Foucault sur la croyance occidentale qui consiste à associer des mots aux choses. O'Gorman, quelques années avant la publication par Foucault de Les mots et les choses (1966), a compris que l'histoire canonique selon laquelle un heureux 12 octobre 1492, l'Amérique a été découverte, prenait l'eau. Il est parvenu à cette conclusion en éditant un texte jésuite classique du XVIe siècle, l'Historia Natural y Moral de las Indias (1590) de José de Acosta, déjà familier de la « mondanité du monde » explorée par Martin Heidegger dans Sein und Zeit (1927). En dépit des concrétisations géopolitiques distinctives et différentes inscrites dans les Amériques et en Afrique, O'Gorman et Mudimbe partagent un élément crucial : tous deux ont perçu et humé la colonialité derrière le rideau, le côté obscur de la modernité occidentale[4]. En ce qui me concerne, ce que j'ai en commun avec O'Gorman a été rendu explicite dans The Darker Side of the Renaissance ([1995] 2003) et plus tard dans The Idea of Latin America (2006) : l'argument de Humberto Maturana, selon lequel la « réalité » et l'« objectivité » servent à invalider l'argumentation, a éclairci mon chemin vers l'herméneutique pluritopique et, plus tard, la pluriversalité (ou le multivers dans le vocabulaire de Maturana [1988]). Alors que le concept de colonialité introduit par le sociologue péruvien Aníbal Quijano en 1992 éclairait le côté obscur de la modernité occidentale.

Chez Mudimbe, le lien apparaissait très clairement dans le paragraphe ci-dessous, tiré de son œuvre antérieure, *L'Odeur du père* :

> Michel Foucault est un symbole : il est une excellente actualisation de cette pensée occidentale dont nous aimerions nous défaire. Et le poser ainsi à l'entrée de notre chemin c'est, à mon sens, une manière brutale de poser les problèmes les plus importants que nous travaillons. (Mudimbe, 1982, pp. 42)

Si Mudimbe avait exprimé son interprétation de la colonialité et de ses objectifs dans son propre vocabulaire, mon interprétation parallèle de la colonialité était quant à elle profondément ancrée, sur le plan historique, dans les premiers établissements espagnols et portugais dans les Amériques suivis, depuis le XIXe siècle, par une gestion britannique et française de l'Amérique du Sud sans colonialisme de peuplement, et, sur le plan personnel,

4 Colonialité n'est pas synonyme de colonialisme. C'est la logique sous-jacente de tout le colonialisme de l'Atlantique Nord de 1500 à 2000, y compris la colonialité sans colonialisme, comme cela a été montré à travers la guerre de l'opium en Chine et après celle-ci, et par les États-Unis, qui mettent en œuvre la colonialité au moyen de bases militaires, du contrôle et de la réglementation financière, de la gestion des connaissances économiques et politiques et de la diffusion mondiale de « l'American way of Life » soutenue par Hollywood et l'avènement de la télévision. Cependant, ces sphères sont contestées et disputées par la désoccidentalisation. Les investissements de la Chine en Afrique, qui contestent les « priorités » de longue date de l'Europe (l'UE maintenant) et des États-Unis, en sont un bon exemple.

dans les histoires familiales des immigrants italiens. Quijano a ouvert une dimension supplémentaire de la décolonisation : la décolonialité, qui après lui signifie s'extirper (la déconnexion, delinking, Samir Amin) des chaînes de la modernité «coloniale», à savoir les régulations épistémiques et esthétiques (toutes deux intriquées dans la théorie politique et l'économie politique) hégémoniques du savoir, de la connaissance, de la sensation, de l'émotion et, brièvement, des pratiques de vie exposées à la séduction et/ou à la violence de la modernité occidentale (Mignolo, 2021).

Une archéologie de l'invention (et l'idée de l'Afrique)

S'arrimer à l'année 1652 pour fixer une extrémité chronologique de mon argumentation ne signifie en rien que ç'ait été le moment spécifique durant lequel l'Afrique a émergé du néant dans la conscience de l'espèce humaine (ou du moins dans celle des chrétiens européens éduqués). C'est l'année où les premières implantations hollandaises ont ouvert la voie aux colonies européennes croissantes et continues sur le continent qui, au début du XVIe siècle, était distinctement «identifié» comme l'un des quatre continents de la planète Terre. Mais ce n'est pas tout. Dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, Adam Smith avait ceci à dire sur la « découverte » du cap de Bonne-Espérance et sur l'Afrique dans l'horizon colonial de la modernité :

> La découverte de l'Amérique et celle d'un passage aux Indes orientales par le cap de Bonne-Espérance sont les deux événements les plus remarquables et les plus importants dont fassent mention les annales du genre humain ; ils ont déjà produit de bien grands effets. Mais dans le court espace de deux à trois siècles qui s'est écoulé depuis que ces découvertes ont été faites, il est impossible qu'on aperçoive encore toute l'étendue des conséquences qu'elles doivent amener à leur suite. Aucune sagesse humaine ne peut prévoir quels bienfaits ou quelles infortunes ces deux grands événements préparent aux hommes dans la suite des temps. (Smith, [1776] 1881/1991, L. IV, ch. 7, section 3, p. 339)

Les débuts, comme nous le savons, sont les points d'inflexion des traces déjà existantes qui acquièrent des significations distinctes après le tournant. Les commencements et tournants sont toujours des récits rétrospectifs. À cet égard, le point d'inflexion de l'invention de l'Afrique et de sa place dans l'horizon colonial de la modernité s'est produit au XVIe siècle (avant la « découverte » du cap de Bonne-Espérance) lorsqu'elle est devenue l'un des quatre continents, un continent déjà méprisé dans l'imaginaire chrétien occidental et dont le statut inférieur serait réaffirmé dans les arguments séculiers ultérieurs d'Immanuel Kant et de G.W.F. Hegel (voir ci-dessous note 15). La « découverte » du cap de Bonne-Espérance était en quelque sorte un destin de la « découverte » de l'Amérique qui elle même était un destin du récit de Noé.

Mudimbe a poursuivi l'invention de l'Afrique par une enquête archéologique méticuleuse : The Idea of Africa (1994). Cette fois, l'objectif principal de Mudimbe était de démystifier l'idée eurocentrique selon laquelle l'Afrique a été découverte au XVe siècle, l'époque des explorations maritimes portugaises (et, à une moindre échelle, espagnoles) de la mer Méditerranée et de la côte occidentale de l'Afrique. « Quand l'Afrique a-t-elle été découverte ? » demande Mudimbe, caustique. Et il poursuit :

> Africa was discovered in the fifteenth century. That at least is what most history books say. Professors teach it, students accept it as truth. In any case, why doubt? The media propagate the veracity of the fact in the sagas of European explorers. That is the first meaning, this discovery (that is this unveiling, this observation) meant and still means the primary violence signified by the word. The slave trade narrated itself accordingly, and the same movement of reduction progressively guaranteed the gradual invasion of the continent[5]. (Mudimbe, 1994, pp. 17)

5 « L'Afrique a été découverte au XVe siècle. C'est du moins ce que disent la plupart des livres d'histoire. Les professeurs l'enseignent, les étudiants l'acceptent comme une vérité. De toute façon, pourquoi douter ? Les médias propagent la véracité du fait dans les sagas des explorateurs européens. C'est le sens premier, cette découverte (c'est-à-dire ce dévoilement, cette observation) a signifié et signifie encore la violence première représentée par le mot. La traite négrière s'est racontée en conséquence, et le même mouvement de réduction a progressivement garanti l'invasion graduelle du continent. »

Pour ce faire, Mudimbe est remonté plusieurs siècles avant J.-C. à la recherche de récits documentant les interactions, dans Hérodote par exemple, entre les habitants de la Lybie, au nord du continent, et les Éthiopiens à la peau plus foncée, sur la côte est. La dimension entière du continent était évidemment inconnue. C'est-à-dire que l'«idée de l'Afrique» dont nous sommes familiers après la cartographie européenne du XVI[e] siècle n'était dans l'esprit de personne. Sur la carte du monde de Ptolémée (vers 150 après J.-C.), la plupart de la partie nord de l'Afrique est représentée, ainsi que les côtes ouest et est (et c'est tout) de ce qui allait devenir connu en tant qu'Afrique. La même image visuelle apparaît dans la célèbre carte du monde (1154 après J.-C.) du géographe arabo-musulman Abu Abdullah Muhammad al-Idrisi[6]. Il faut noter que pour al-Idrissi, qui était né à Ceuta, qui n'était pas encore une enclave espagnole à l'époque, mais était sous le controle du califat almoravide (Almohade) et qui vivait en Sicile, le Sud (et donc l'Afrique) était en haut de la carte plate. Comme on le dit souvent (inconsciemment, j'imagine, mais révélant la déformation cognitive perverse de la colonialité) : dans la carte d'al-Idrisi le Sud est au Nord.

Mes propres recherches sont concomitantes et parallèles à l'orientation générale de Mudimbe. Elles m'ont conduit – au lieu d'Hérodote – à la conception trinitaire chrétienne de la planète Terre inventant trois continents (Asie, Afrique et Europe) et les associant aux trois fils de Noé :

> Sem était associé à l'Asie, Cham à l'Afrique et Japhet à l'Europe. Dans La Cité de Dieu, saint Augustin se demand « si après le déluge, il resta quelques traces de la sainte cité, ou si elles furent entièrement effacées pendant quelque temps, en sorte qu'il n'y eut plus personne qui adorât le vrai Dieu » (Saint Augustin, ([426] 1853), Livre XVI, I, p. 501).

Écoutons le récit de saint Augustin :

> En fait, depuis Noé, qui mérita avec sa famille d'être sauvé dans l'arche de l'inondation universelle, jusqu'à Abraham, nous ne trouvons point que les livres canoniques parlent de la piété de qui que ce soit. On y voit seulement que Noé, pénétré d'un esprit prophétique, et regardant dans l'avenir, bénit deux de ses fils, Sem et Japhet. (Saint Augustin, ([426] 1853), Livre XVI, I, p. 501. [C'est l'auteur qui souligne, NDT])

Noé félicite deux de ses fils, Sem et Japhet, mais pas Cham. Comme il est bien connu dans le récit biblique, Noé a maudit Canaan – le fils de Cham – pour un péché que Cham aurait commis. Ce qui n'est pas bien connu et reste ouvert à la spéculation, c'est quel était le péché commis et si c'est Cham ou Canaan qui l'a commis. Cela n'empêche pas l'impératif « Malédiction sur Canaan ! Il sera un esclave, le serviteur de ses frères ». Le Cananéen est devenu depuis le stigmate du maudit et de l'indésirable. Mais ce n'est pas tout. Que peuvent signifier « la bénédiction » et « l'esprit prophétique » de Noé ? Saint Augustin poursuit ses spéculations sur « l'esprit prophétique » au temps de Noé, qui était le temps présent de saint Augustin. Il poursuit :

> De là vient encore que cette bénédiction de ses deux autres enfants, de l'aîné et du plus jeune : « Que le Seigneur Dieu bénisse Sem ! Chanaan sera son esclave. Que Dieu comble de joie Japhet et qu'il habite dans les maisons de Sem ! » que cette bénédiction, dis-je, la vigne que Noé planta, son ivresse, sa nudité et le reste que l'Écriture rapporte ici est rempli de mystères et voilé de figures. (Saint Augustin, ([426] 1853), Livre XVI, I, p. 502)

Saint Augustin (354-430), on s'en souvient, est né et a vécu à Hippone (aujourd'hui Annaba), à l'extrémité nord-est de l'Algérie actuelle. Mais dans la conscience de l'époque et de saint Augustin, il ne vivait ni en Algérie (qui n'existait pas encore) ni en Afrique (qui ne comptait pas). Il vivait dans l'Empire romain qui occupait ce qui est aujourd'hui l'Afrique du Nord. Je souligne ce simple fait pour me déconnecter de l'idée de la « nature ontique » de ce qu'il y a, et pour me rappeler que ce qu'il y a est ontologique, et non ontique ; ce qui signifie que nous ne voyons pas ce qu'il y a, mais nous voyons ce que nous voyons, ce que nous avons

6 Pour un accès rapide, plusieurs images peuvent être vues sur Google. L'original place la Méditerranée sur le côté droit du point de vue de l'observateur. Ce qui signifie que le Sud est en haut de la carte.

été éduqués à voir et qui s'est imprimé dans la conscience des gens au moyen de récits et d'images. Plusieurs siècles après saint Augustin, Isidore de Séville (né à une date inconnue – mort en 636), en Espagne, a écrit les célèbres Etymologiae qui ont circulé en manuscrit après sa mort. Il y décrit l'Orbis Terrarum sous la forme d'un cercle avec un T à l'intérieur. Le diagramme a été inclus dans des copies tardives du manuscrit original et imprimé en 1472. Dans la moitié supérieure du cercle (le trait horizontal du T) était écrit « Asie », et dans les deux quarts de la moitié inférieure (divisés par le trait vertical du T) « Europe » à gauche et « Afrique » à droite. Dans la culture de l'écriture alphabétique latine, le côté supérieur gauche est toujours plus important que le côté supérieur droit, en raison du mouvement de gauche à droite de l'écriture[7].

Et il y a plus encore. À un certain moment du processus de reproduction du schéma T-O, « Sem » a été ajouté sous l'Asie, « Japhet » sous l'Europe et « Cham » sous l'Afrique. Je n'ai aucune preuve pour soutenir que ce sens prophétique, couvert de voiles prophétiques, aurait pu être la fusion de la division tricontinentale avec le récit biblique correspondant de Noé et de ses fils. Mais ce qui est pertinent pour mon argumentation, c'est que le maudit, Cham, a été attribué à l'Afrique. Dès lors, surtout après l'impression qui a multiplié ses copies et élargi sa dissémination, alea iacta est (le sort en est jeté) : l'Afrique a été maudite à mesure que croissait la portée des récits chrétiens, à la jonction de l'imprimerie et de la circulation grandissante des récits, depuis et après «l'inclusion» (et je souligne le mot) de l'Amérique comme étant le quatrième continent. L'Amérique n'existait pas (ontiquement), et ne pouvait donc être découverte (et c'était là l'argument révolutionnaire d'O'Gorman) ; elle a été inventée (ontologiquement) et fondée dans les récits épistémiques-théologiques du christianisme occidental.

L'Afrique dans l'horizon colonial de la modernité occidentale (1652–2000)

Pourquoi je cadre l'Afrique dans l'horizon colonial de la modernité entre 1652 et 2000 ? En considérant l'avènement de l'idée d'Afrique dans la conscience des chrétiens occidentaux (et je souligne, des seuls chrétiens occidentaux), l'Afrique n'était pas encore l'Afrique avant 1652 dans l'horizon colonial de la modernité. L'Afrique n'existait que l'Afrique dans la conscience du christianisme occidental qui allait devenir son destin (selon la prophétie) avec la bienheureuse « découverte de l'Amérique ». Ni l'Afrique de l'époque à laquelle les chrétiens occidentaux ont forgé la « carte » symbolique des trois continents dont chacun correspond à l'un des fils de Noé (avec les bénédictions et la malédiction correspondantes), ni les habitants de « l'Afrique » (les guillemets indiquant que l'Afrique n'était rien d'autre qu'une entité dans l'imagination chrétienne) ne savaient qu'ils vivaient dans une Afrique sans guillemets. Ce n'est qu'à partir de 1652 que les Européens ont commencé à s'installer à l'extrémité sud du continent. J'ai soutenu, dans la même veine, que les habitants de « l'Asie » ne savaient pas qu'ils vivaient en Asie jusqu'en 1582, ou vers cette décennie, lorsque le jésuite Mathew Ricci a présenté aux sages de la dynastie Ming les cartes du monde, ainsi désignées par Gerardus Mercator et Abraham Ortelius, tous deux du XVI^{e} siècle. Ce qui est crucial dans la distribution des masses terrestres de ces « mappae mundi », encore utilisées aujourd'hui, c'est la position centrale de l'océan Atlantique dans une représentation plane du monde. Si nous le savons, nous pouvons « voir » le T-O sans lequel les quatre continents de base (Asie, Afrique, Amérique et Europe) ne pouvaient être compris. Si nous ne le savons pas, nous ne le voyons tout simplement pas et nous croyons que la carte du monde à plat représente ce qui est ontiquement comme cela. Vivre en présumant (de manière inquestionnée) que lorsque l'univers a été « créé » (si tant est qu'il l'ait été à un moment donné), la planète Terre était constituée de quatre continents dès le départ, signifie vivre prisonnier des fictions universelles de la cartographie occidentale. Mais bien sûr, l'histoire ne s'arrête pas à la distribution géographique des quatre continents : dans le propos et dans le positionnement, c'est bien le classement qui était fondamental.

7 Pour une image de la carte en T-O, on en trouve également plusieurs dans la recherche Google, https://www.historyofinformation.com/image.php?id=385.

Vous avez peut-être remarqué que lorsque saint Augustin rapporte les bénédictions de Noé aux deux fils qui ont sa faveur et sa malédiction sur le fils abhorré, il ajoute que Cham sera un « esclave » pour ses frères. Rappelons que l'Asie occupe la moitié du cercle de la carte en T-O et qu'elle a été attribuée à Sem. Et un seul des deux quarts inférieurs a été attribué à l'Europe et à Japhet. Par conséquent, Japhet habitera dans la maison de Sem. Comment l'Europe/Japhet habitera-t-elle l'Asie/Shem ? Aujourd'hui, cette affirmation sonne comme une contradiction, surtout si l'on considère les conflits actuels entre les États-Unis (l'extension de l'Europe) et l'UE pour contenir la Chine et empêcher les investissements chinois en Afrique, pour ne pas mentionner les ambitions occidentales de dominer et de gérer le « Moyen-Orient » qui, en fait, est l'Asie de l'Ouest. Saint Augustin le savait certainement puisqu'il a fait de son vivant l'expérience de la désintégration de l'Empire romain d'Occident – ce qui l'a poussé à écrire La Cité de Dieu – ainsi que la montée en puissance de l'Empire byzantin (de 395 à 1453) en Asie. Ainsi, Japhet (qui, selon l'espérance et prophétie de Noé, serait agrandi par Dieu) occupe le pays de la décadence et, pour cette raison, devra occuper la maison de Sem/Asie, qui est le puissant Empire romain d'Orient centré non pas sur Rome, mais sur Constantinople. Dans ce processus, la malédiction dont Cham était frappé abandonnait l'imaginaire chrétien de l'histoire universelle que Hegel établirait plus tard dans le haut lieu de son récit séculaire occidental moderne/colonial.

Rappelons-le : à l'époque de saint Augustin et d'Isidore de Séville quelques siècles plus tard, l'Afrique n'était pas encore dans l'horizon colonial de la modernité occidentale. Mais elle encadrait pleinement et inconsciemment le récit de Hegel. Il tenait pour acquise la cartographie de la Terre dont je soulève ici la question. Qu'est-ce que j'entends donc par « horizon colonial de la modernité » ? Dans la Rome antique, colonie signifiait « établissement », puisque le mot était dérivé du latin colonia (« terre colonisée »). Les colonies étaient constitutives de l'Empire romain. Cependant, la colonialité ne pouvait pas être applicable à l'Empire romain. Pourquoi ? Parce que la colonialité, telle que présentée par Aníbal Quijano en 1992, bien qu'elle doive son nom au colonialisme, n'équivaut pas au colonialisme. La colonialité fait référence à la logique sous-jacente de tout le colonialisme occidental et atlantique depuis 1500. L'un de ses traits distinctifs (parmi la configuration plus large des points d'inflexion économiques, politiques, religieux et éthiques) a été le contrôle et la gestion des récits globaux (l'énonciation) du globe (l'énoncé).

L'invention du droit des gens par l'École de Salamanque au milieu du seizième siècle (Vitoria) et ses répercussions au Portugal (Suárez), en Hollande (Grotius) et en Angleterre (Locke) associées à la cartographie n'a pas seulement été l'appropriation de la répartition des masses terrestres et aquatiques par leur désignation au moyen de noms qui n'avaient jamais été ni intriqués dans la terre et l'eau elles-mêmes ni dans la langue des premiers habitants, mais l'inscription dans des hiérarchies implicites et explicites. Bien que les hiérarchies continentales aient été déjà inscrites dans la Bible d'une manière telle que l'identification croissante des « esclaves » (en réalité des captifs asservis) à l'Afrique était déjà cartographiée pour ainsi dire par les chrétiens occidentaux, l'avènement du droit des gens a donné une valeur juridique au récit théologique. Et les masses d'eau, elles aussi, avaient des hiérarchies implicites : l'Atlantique déplaçait le rôle de la Méditerranée et le Pacifique restait l'arrière-cour de l'Atlantique. Jusqu'au XXIe siècle, lors et à cause de ce déplacement durable de l'Asie/Shem par l'Europe/Japhet depuis 1500 (qui était le prophétique « agrandissement de Japhet »), le Pacifique est resté l'arrière-cour de la civilisation occidentale. Ce n'est plus le cas. La montée en puissance de la Chine redessine, pour ainsi dire, la répartition des masses d'eau. Je soupçonne que Hegel, inconsciemment, réactivait la destinée de Japhet lorsqu'il considérait les États-Unis comme l'avenir et l'Afrique comme quelque chose en dehors de l'histoire. Peut-être le sens prophétique recouvert continuait-il de dévoiler ses secrets, secrètement !

Le moment inaugural de l'Afrique dans l'horizon colonial de la modernité s'est produit durant la longue période du commerce massif de captifs asservis. Il s'est fait par extraction plutôt que par colonisation et dépossession. La colonisation et la dépossession ont commencé en 1652. Pour ce qui est du moment inaugural, et au-delà de la commodité géographique de la capture et de l'asservissement d'êtres humains de la côte ouest de l'Afrique, l'histoire de Noé et la narration théologique avaient un poids : les Africains sont la descendance de Cham. Malédiction sur eux ! Au dix-huitième siècle, le vocabulaire

séculaire avait déjà changé, et Emmanuel Kant, à la suite de David Hume, a déclaré (et je suppose qu'il y croyait) :

> Les Nègres d'Afrique n'ont reçu de la nature aucun sentiment qui s'élève au-dessus de la niaiserie. M. Hume invite tout le monde à citer un exemple par lequel un Nègre aurait prouvé des talents, et il affirme ceci : parmi les centaines de millions de Noirs qui ont été chassés de leur pays vers d'autres régions [...] on n'en pourrait pas trouver un seul qui, soit en art ou en science, soit dans une autre discipline célèbre, ait produit quelque chose de grand.[8] (Kant, [1764] 1990, p. 166)

Quelques décennies plus tard, Hegel rejettera l'Afrique hors de l'histoire et, en 1884–1885, lors de la conférence de Berlin, le continent tout entier (à l'exception de l'Éthiopie gouvernée par Hailé Sélassié) sera la proie des pattes impériales européennes. C'est à ce moment-là que l'Afrique a été placée dans l'horizon colonial de la modernité. Le récit de Noé et la carte T-O restaient à l'arrière-plan. Une double destitution a eu lieu : celle du continent et celle de l'humanité de ses habitants, dans leur corps et dans leur esprit. Ou, si vous voulez, la philosophie cartographique et ethnographique occidentale présumèrent que les Africains étaient ontologiquement inférieurs (une déclaration au sein des narrations occidentales) et, par conséquent, épistémologiquement et esthétiquement déficients. La longue nuit – de laquelle a surgi, pendant la guerre froide, l'aube de l'ère à venir qui se consolide encore au XXIe siècle – est à nos portes[9]. C'est peut-être la fin d'une histoire (celle de l'affirmation de l'Occident et de sa domination), mais pas celle envisagée et souhaitée par Francis Fukuyama[10]. De manière récurrente, dans les débris de l'ère des changements fleurissent les commencements du changement d'ère. La multipolarité et la pluriversalité émergent des fragments de l'unipolarité et de l'universalité.

L'Afrique dans l'avènement du Troisième Nomos de la Terre

Le surgissement de penseurs, d'universitaires et de personnalités publiques africains (et aussi asiatiques) pendant la guerre froide a été rétrospectivement le début d'une fin, la fin du cycle de l'Afrique dans l'horizon colonial de la modernité. La conférence de Bandœng de 1955, à laquelle participaient les vingt-neuf dirigeants d'Afrique et d'Asie qui l'organisaient, a peut-être été le premier signe de la fin de l'imaginaire chrétien occidental qui, au cours du profane XVIIIe siècle, mua en une classification des quatre continents par couleur de peau : les noms des trois fils de Noé ne sont plus associés à des continents et sont remplacés par la couleur de peau de leurs habitants. Les personnes à la peau noire sont en Afrique, celles à la peau jaune en Asie, celles à la peau blanche en Europe et les Indiens à la peau rouge demeuraient au Nouveau Monde, l'Amérique. Telle était la version idéologique donnée par Kant de la classification de Carl Linnæus (Eze, 1997).

Constatant la longue nuit du continent, je ne peux m'empêcher de me souvenir de la version de saint Augustin sur les « intuitions prophétiques sur ce qui allait se passer dans un avenir lointain » de Noé.

La conférence de Bandœng a en effet été, comme il devient chaque jour plus évident, une ligne de partage des eaux qui a clos non seulement la longue nuit de l'Afrique, mais aussi celles de l'Asie et de l'Amérique du Sud/centrale et des Caraïbes. Toutefois, laissons de côté l'Amérique du Sud/centrale et les Caraïbes, qui dans la majorité ont eu leurs propres discussions sur la décolonisation au cours du XIXe siècle.

8 À ce sujet, voir Eze (1997) ; Hegel, G. W. F., 1837, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte (Leçons sur la philosophie de l'histoire)*.

9 Voir Mbembe (2021), Ndlovu-Gatsheni (2018), Oyěwùmí (2010), Sarr (2016), Jessica Horn, https://www.blackwomenradicals.com/blog-feed/the-power-of-pan-african-feminism-a-conversation-with-jessica-horn.

10 Voir Louis Menand, « Francis Fukuyama repousse la fin de l'histoire », *The New Yorker*, 27 août 2018, https://www.newyorker.com/magazine/2018/09/03/francis-fukuyama-postpones-the-end-of-history. Il est intéressant de voir, trois décennies après la publication originale des idées de Fukuyama à l'aube de la fin de la guerre froide, comment des vœux pieux peuvent être pris et célébrés comme une analyse objective et comme une image de la réalité. Voir H. Maturana ci-dessus, note 3. Le jargon « post-vérité » de notre époque refuse toujours d'accepter que *le vrai est... là où on peut le trouver*.

Dans le discours inaugural de la conférence, Soekarno a annoncé (peut-être sans être pleinement conscient de la portée de ses déclarations) que :

a. Bandœng a été la première conférence intercontinentale réunissant des « peuples de couleur » (dans la version orale, il a répété, « des peuples de couleur ») dans l'histoire de l'humanité ! L'accent mis sur le dernier mot n'était pas de la simple rhétorique. Il avait non seulement le poids de l'histoire de l'espèce humaine, mais aussi de l'histoire à court terme depuis 1500 ;

b. La conférence a servi de porte ouverte pour se déconnecter de la matrice coloniale du pouvoir et de ses fondations théologiques chrétiennes et laïques européennes. Soekarno était conscient que, dans l'histoire à court terme des 450 dernières années, et plus spécifiquement de la période d'expansion impériale néerlandaise, britannique et française, « c'est un nouveau départ dans l'histoire du monde que les dirigeants des peuples asiatiques et africains puissent se rencontrer dans leurs propres pays pour discuter et débattre de questions d'intérêt commun » au lieu de se réunir à Bruxelles en 1925 pour former la « Ligue contre l'impérialisme et le colonialisme ».

c. La division continentale établie au XVI[e] siècle était considérée comme acquise, mais les lignes mondiales étaient remises en question :

> Je me rappelle avoir eu l'occasion il y a quelques années de brosser une analyse en public du colonialisme, au cours de laquelle j'avais attiré l'attention sur ce que j'appelais « le cordon de vie de l'impérialisme ». Ce cordon part du détroit de Gibraltar et traverse la Méditerranée, le canal de Suez, la mer Rouge, l'océan indien, la mer de Chine méridionale et la mer du Japon. La majeure partie des territoires qui couvraient cette énorme distance de part et d'autre de ce cordon de vie étaient des colonies, les peuples n'étaient pas libres, leur avenir était hypothéqué sur un système étranger. Le long de cette ligne de vie, cette artère principale de l'impérialisme, était pompé le sang vivant du colonialisme. (Soekarno, « Discours d'ouverture », Bandœng 18 avril 1955[11])

d. En 1955, le concept de colonialité n'était pas encore en place. Cependant, il était pressenti et compris par quiconque en subissait les conséquences. La colonialité n'était guère vue et ressentie en Europe ; seule la modernité l'était. Et la modernité était la totalité, un projet inachevé dont la marche sur la planète était présumée (et pour laquelle il y a ceux qui y croyaient encore), son achèvement n'étant qu'une question de temps. Le néolibéralisme était le chapitre suivant après le développement et la modernisation que les vingt-neuf dirigeants asiatiques et africains réunis à Bandœng connaissaient et vivaient. Le diagnostic de Soekarno était précis lorsqu'il a dit :

> On nous dit souvent « Le colonialisme est mort ». Ne nous laissons pas duper ou même apaiser par ces propos. Je vous l'affirme, le colonialisme n'est pas encore mort. Comment pouvons-nous dire qu'il est mort tant que de vastes régions d'Asie et d'Afrique ne sont pas libres ? Qui plus est, je vous prie de ne pas voir le colonialisme uniquement sous la forme classique que nous, peuple d'Indonésie et nos frères, avons connue dans différentes parties d'Asie et d'Afrique. Le colonialisme est également revêtu de modernes atours, sous forme de contrôle économique, intellectuel, physique par une petite communauté étrangère au sein d'une nation. Il s'agit d'un ennemi habile et déterminé, qui apparaît sous de nombreux visages. Il ne renonce pas facilement à son butin. Partout où il apparaît, quel qu'en soit le moment ou la forme, le colonialisme est une mauvaise chose et doit être éradiqué de la terre. (Soekarno, « Discours d'ouverture », Bandœng 18 avril 1955[12])

e. Enfin et surtout, la vision de Soekarno, au-delà des divisions, reste l'horizon de la décolonisation en tant que décolonialité – les voies spécifiques des processus de décolonisation, interconnectées (et non subsumées) par la grammaire similaire de la

11 Voir *https://www.cvce.eu/obj/discours_d_ouverture_de_sukarno_bandung_18_avril_1955-fr-88d3f71c-c9f9-415a-b397-b27b8581a4f5.html*

12 Voir *https://www.cvce.eu/obj/discours_d_ouverture_de_sukarno_bandung_18_avril_1955-fr-88d3f71c-c9f9-415a-b397-b27b8581a4f5.html*

décolonialité promulguée et reprise dans la variété des histoires locales planétaires envahies, perturbées et destituées par la colonialité. Soekarno a dit :

> Nous venons de nombreuses nations différentes, nous venons de milieux sociaux et d'horizons culturels très divers. Nos modes de vie sont différents. Nos caractéristiques nationales, couleurs ou motifs – appelez-les comme vous voulez ! – sont différents. Nous sommes de souches différentes et même notre couleur de peau est différente. Mais en quoi cela importe-t-il ? L'humanité est unie ou divisée par des considérations d'un autre ordre. Les conflits ne naissent pas à cause de couleurs de peau différentes ou de religions différentes, mais bien en raison de désirs différents. Nous sommes tous, j'en suis certain, unis par des choses plus importantes que celles qui nous divisent superficiellement. Nous sommes unis, par exemple, par une haine commune du colonialisme, sous quelque forme qu'il apparaisse. Nous sommes unis par une haine commune du racisme. Et nous sommes unis par une détermination commune à préserver la paix et à la stabiliser dans le monde. (Soekarno, « Discours d'ouverture », Bandœng 18 avril 1955[13])

Je reste pour un moment avec Soekarno à la conférence de Bandœng. La conférence, avec son propre discours d'ouverture, était une compensation et contrait la « présence » indiscernable de la carte chrétienne T-O dans l'invention occidentale des Trois Mondes (Premier, Deuxième et Troisième). Soekarno s'exprimait dans le Tiers Monde et non à son sujet. Est-ce une coïncidence ou est-ce simplement l'imagination occidentale qui prend encore les choses pour acquises ? Le racisme tel que nous le connaissons aujourd'hui a sa fondation historique au XVe siècle tardif dans la péninsule ibérique et s'est étendu et consolidé avec une telle construction, enhardi par la conquête, la dépossession des terres, l'exploitation du travail et la traite des esclaves, ses graines ont germé de l'imagination chrétienne, fleurissant dans les narrations légitimant l'expulsion des Maures et des juifs de la péninsule ibérique (l'avant-garde à l'époque de la chrétienté occidentale), et continuant à fleurir au fil des ans jusqu'à ce qu'elle soit consolidée pendant le siècle des Lumières européennes. Les récits scientifiques ont contribué à nous rassurer sur le fait que la race est ontique et non ontologique : qu'elles existent dans la réalité, et non que les narrations scientifiques nous fassent « voir la réalité ». Mais les classifications raciales, en conjonction avec les divisions et les hiérarchies continentales, restent opaques jusqu'à ce jour. Il semble aller de soi que les pays sous-développés et les économies émergentes ne sont qu'un fait de « nature » ou d'« histoire », comme si la nature elle-même était une force discriminatoire et l'histoire le déroulement ontique du temps universel. À l'époque de saint Augustin, l'horloge universelle allait de la création du monde au jugement dernier. À l'époque de Hegel, son chronomètre séculaire mesurait le genre humain depuis le début de l'Esprit (le germe de l'État-nation bourgeois moderne en maturation) jusqu'à une histoire – que Hegel n'aurait pas pu anticiper – se terminant au crépuscule du néolibéralisme. En ce sens, « la fin de l'histoire », en tant que dicton bien connu après la chute de l'Union soviétique, a été la prophétie inattendue, bien que pas dans l'interprétation néolibérale annonçant un futur infini, mais la « fin d'une histoire » dans le sens décolonial que j'ai mentionné plus haut : la fin du cycle modernité-colonialité, 1500–2000, l'ascension et la chute de la matrice coloniale du pouvoir fondée, transformée et gérée par les États impériaux de l'Atlantique Nord et narrée par ses intellectuels organiques.

Il y a encore une autre leçon et un autre héritage de la conférence de Bandœng : le point de clôture à l'opposition binaire et au tiers exclu de la philosophie grecque à la théorie politique des amis et des ennemis de Carl Schmitt. Bandœng a montré que ce n'était ni le capitalisme ni le communisme que la décolonisation recherchait, mais autre chose. Le point de rupture avec la distribution hiérarchique des Trois Mondes est né du rejet analectique du Premier et du Deuxième pour assurer l'affirmation du Troisième. La hiérarchie occidentale des Trois Mondes s'est désintégrée lorsqu'elle a été bafouée par la désobéissance politique et épistémique du Tiers Monde. C'est en un mot le tournant de Bandœng qui a planté la graine de la multipolarité (la désoccidentalisation comme projet d'État) et de la pluriversalité (la décolonialité comme projets multiformes d'organisations

13 Voir *https://www.cvce.eu/obj/discours_d_ouverture_de_sukarno_bandung_18_avril_1955-fr-88d3f71c-c9f9-415a-b397-b27b8581a4f5.html*

politiques émergentes dans la sphère publique). La leçon de Bandœng ne doit pas être oubliée. Il faut plutôt la revisiter pour comprendre que si aujourd'hui, sur la planète, nous vivons un changement d'ère et non plus une ère de changements (1500–2000) qui était construite sur une pensée binaire dans tous les domaines de la vie (politique, économie et culture, jusqu'à la numérisation binaire), quand et où le progrès consistait à faire avancer l'un des deux pôles s'opposant en contenant ou en éliminant l'opposé, Bandœng nous a montré un chemin pour sortir des chaînes du tiers monde exclu. La conférence de Bandœng a planté les graines qui ont poussé, comme cela a toujours été le cas dans l'histoire de l'humanité, dans une direction inattendue. Néanmoins, les signes du changement d'ère désormais visible étaient déjà là, dans l'événement, les objectifs et les paroles de Soekarno. L'Asie et l'Afrique étaient en train, par le travail de leurs dirigeants et de leurs partisans, par la force et l'énergie de leurs penseurs, de s'éloigner des choix binaires occidentaux, « tu es avec moi ou avec mon ennemi[14] ». Bandœng a offert une ouverture au « ou bien ou bien » en installant la double négation « ni/ni » (déconnexion) et la double ouverture à l'écart de l'occidentalisation : la désoccidentalisation (dans les relations inter-États) et la décolonialité (dans la sphère publique) (reconnexion et reconstitutions). Ce changement d'époque, que l'on peut difficilement ignorer aujourd'hui, trouve sa fondation historique contemporaine dans la Conférence de Bandœng.

Le fait que l'Asie et l'Afrique aient suivi des chemins divergents depuis lors est compréhensible si l'on considère l'histoire de la matrice coloniale du pouvoir en observant comment les deux continents étaient situés dans l'horizon colonial de la modernité. La mutation de la carte T-O de triade en tétragone dans l'Orbis terrarium du XVIe siècle était explicite dans les quatre cartouches, occupant les quatre coins d'une description à plat des continents et les mers, qui apparaissent généralement dans la cartographie du XVIIe siècle. Je résume ici certaines des conclusions et interprétations déjà avancées dans La Face cachée de la Renaissance[15]. L'histoire est la suivante. Dans le coin supérieur gauche, le spectateur voit une dame bien habillée assise dans un locus amoenus. Dans le coin supérieur droit, une dame tout aussi bien habillée apparaît, mais hélas assise sur un éléphant. Malgré l'importance de l'éléphant dans les histoires naturelles classiques (par exemple, Pline l'Ancien), pour la conscience européenne du XVIIe siècle, son locus amoenus familier propre ne pouvait être comparé à un éléphant, qui, peut-être en raison de son intelligence fort louée, était un animal associé au cirque. Les deux cartouches du coin inférieur, à droite et à gauche, étaient interchangeables. Sur certaines cartes, l'Afrique est à gauche et l'Amérique à droite, et vice versa sur d'autres.

Le fait est que malgré cela, pour les cartographes hollandais et la conscience européenne du temps, l'Afrique et l'Amérique comptaient peu. Mais ce n'est pas tout. Les images de l'Afrique et de l'Amérique étaient véhiculées par le biais de deux dames semi-nues, l'une assise sur un alligator et l'autre sur un tatou. Inutile de le dire, la nudité n'est pas de bon augure pour l'imagination chrétienne et même pas pour la conscience humaniste laïque. Et comme les alligators et les tatous ne peuvent pas être mis sur le même pied que l'éléphant dans l'Historia animalium, la prophétie de Noé a effectivement commencé à être dévoilée au XVIIe siècle, lorsque l'Afrique et l'Amérique étaient localisées au bas de la carte. Il ne devrait donc pas nous surprendre qu'au cours de la deuxième décennie du XIXe siècle, Hegel plaçait clairement et explicitement l'Afrique hors de l'histoire, et l'Amérique (pour lui les « USA ») dans le futur de l'Europe, et concevait l'Amérique du Sud comme la terre sans espoir des caudillos barbares.

Les modèles divergents de l'Asie et de l'Afrique dans l'horizon colonial de la modernité que nous venons d'esquisser ont toutefois un point de départ commun : regagner la souveraineté politique, économique et culturelle perdue et niée de leurs institutions et la dignité humaine refusée aux peuples. Sur le plan institutionnel, l'Asie de l'Est, du Sud et du Sud-Est se sont appropriées l'économie capitaliste pour poursuivre leurs objectifs en trouvant leur chemin après l'effondrement de l'Union soviétique et l'auto-stimulation des dirigeants occidentaux en vue d'atteindre une gestion et un contrôle mondiaux. Alors

14 Une paraphrase de la phrase de George W. Bush « Vous êtes soit avec nous, soit avec les terroristes ». https://edition.cnn.com/2001/US/11/06/gen.attack.on.terror/.

15 Voir, par exemple, *Nova totius terrarum orbis geographica ac hydrographica tabula*. Autore N. I. Piscator», une des nombreuses cartes du monde faites par Claes Janszoon Visscher (1587-1652, latin. Nicolaus Ioannes Piscator). In: Nicolaes Visscher (Hg.), *Atlas minor sive totius orbis terrarum*, Amsterdam, 1690.

que la Chine a décidé sans hésitation de suivre sa propre voie pour guérir des blessures et des humiliations infligées par la guerre de l'opium, le Japon reste dans la sphère des États-Unis et de l'Occident, un chemin déjà décidé lors de la restauration Meiji dans la seconde moitié du XIX^{e} siècle, et consolidé en raison de la croissance de l'économie et de l'influence de la République de Chine. Cependant, il ne serait pas exact de dire aujourd'hui que nous sommes dans une nouvelle guerre froide, désormais entre le néolibéralisme et le communisme chinois, puisque la Chine n'est pas un pays communiste comme l'était l'Union soviétique. La Chine a adopté l'économie capitaliste guidée par un État fort, ce qui n'est pas pour plaire aux conceptions néolibérales. Alors que l'Union soviétique a suivi le chemin du socialisme européen des Lumières, frère du libéralisme des Lumières, la Chine s'est détachée des deux en reconstituant ses propres mémoires, langages et praxis de vie, longues et solides. En un sens, la Chine a actualisé le dicton de Bandœng, « ni capitalisme ni communisme », c'est-à-dire ni capitalisme libéral ou néolibéral ni communisme de style occidental. La Chine, en d'autres termes, ne pourrait pas être ce qu'elle est sans la conférence de Bandœng et l'expérience antérieure menée à Singapour par Lee Kwan Yew, que Deng Xiaoping a consulté lorsqu'il a pris la direction après la mort de Mao (Kuan Yew, 2012).

Et qu'en est-il de l'Afrique dans cette narration ainsi ancrée dans la Conférence de Bandœng ? J'espère que, parmi les objectifs de cette revue, *Global Africa*, figurent les reconstitutions des narrations destituées au cours de la longue nuit de l'Afrique dans l'horizon colonial de la modernité depuis 1652, mais aussi depuis l'imagination chrétienne qui a donné libre cours à la traite atlantique des esclaves et la multiplication des colonies européennes de 1652 à la Conférence de Berlin de 1884-85, jusqu'à ce que la vague de décolonisation de la guerre froide commence à rompre le charme. Contrairement à des histoires et des mémoires de longue durée comme celles de la Chine, de l'Inde, du Japon et des nombreux États diversifiés – nationaux ou monarchiques – dans lesquels les musulmans ont conservé leurs propres langues, mémoires, écritures et praxis de vie, l'Afrique a subi un démantèlement important des « royaumes » comme on dit, existants, parfois des empires, similaire à certains égards et différent à d'autres aux trajectoires de l'Amérique du Sud, de l'Amérique centrale et des Caraïbes. Les splendeurs de la décolonisation pendant la guerre froide furent les formations d'États-nations. Les misères ont été les élites indigènes dans le nord et le sud du Sahara, qui se sont emparées de l'État pour leur propre bénéfice, en connivence avec l'Europe ou les États-Unis. La situation de l'Afrique dans l'horizon colonial de la modernité a été réorientée par deux événements simultanés. Le premier a été la fin de l'apartheid en Afrique du Sud. Le second, étant la conséquence du premier, a été l'invitation faite par Hu Jintao (en 2010) à l'Afrique du Sud de faire partie des BRICS (fondés en 2009). La formation des BRICS et l'essor de la Chine sont deux signes cruciaux de la désoccidentalisation. Ce qui signifie l'appropriation de l'économie capitaliste, mais aussi le rejet de la volonté occidentale néo-libérale (les États-Unis secondés par l'UE) de contrôler et de gérer l'ordre mondial (Mignolo, 2014).

L'Afrique (encore une fois de manière similaire à l'Amérique du Sud/centrale et aux Caraïbes) est confrontée à l'ordre global interétatique dans le conflit entre la volonté occidentale de maintenir les privilèges accumulés pendant 500 ans et la volonté de ne pas obéir à la conception globale occidentale qui a aujourd'hui, en Chine, en Russie et en Iran, planté trois piliers qui, en outre, gardent l'Asie centrale des ambitions occidentales. Les investissements de la Chine en Afrique sont bien connus et beaucoup d'entre eux sont de notoriété publique. La croissance économique et urbaine de nombreux États africains saute aux yeux, littéralement, d'une manière que n'a pas encore rejointe l'Amérique hispanique, bien que le Brésil et le Mexique soient deux économies fortes. Les investissements de la Chine en Afrique ne peuvent être comparés à ses investissements aux États-Unis. Si la conférence de Bandœng a réuni les dirigeants de vingt-neuf nations africaines et asiatiques, ces cheminements ont été remis en vigueur par la Chine au cours de la dernière décennie. [16] L'investissement chinois en Afrique a provoqué des initiatives de la part des États-Unis pour y contrer son influence, au profit de dirigeants qui ont pu utiliser cette situation à leur avantage, sans avoir à prendre parti pour la désoccidentalisation ou la

16 Concernant les craintes libérales sur le rôle de la Chine en Afrique et en Amérique latine, voir *The Evolving Role of Africa and Latin America. A report from The Economix Intelligence Unit.* n/d, https://www.lampadia.com/assets/uploads_documentos/7ffa7-the-evolving-role-of-china-in-africa-and-latin-america.pdf. Consulté le 23 juillet 2021.

réoccidentalisation (les efforts des États-Unis qui remettent en vigueur et renouvellent les 500 dernières années d'occidentalisation (Latouche, 1989). En d'autres termes, au niveau des relations interétatiques et de l'ordre global, les États-nations africains formés au cours de la décolonisation pendant la guerre froide sont maintenant positionnés pour assurer leur croissance économique, couvrant leurs mises pas toujours au bénéfice de tous les Africains.

Ce qui m'amène au dernier point de cet essai, la renaissance de la pensée indépendante et de la société politique parallèlement (mais pas nécessairement en même temps) à la renaissance des économies politiques des États, soit ceux qui luttent pour leur souveraineté ou soit ceux qui entrent en collaboration avec l'un ou l'autre pôle – ou, plus généralement, s'alignant sur l'UE ou les États-Unis (Mignolo, 2009, 2017) – les vieilles habitudes ont la vie dure. Si donc, dans la sphère institutionnelle de l'État et des autres institutions officielles, la renaissance et la présence de l'Afrique dans l'ordre mondial sont inimaginables sans le précédent de Bandœng, le renouveau actuel de la pensée créative (pas seulement critique), la recherche de la reconstitution du commun, l'affirmation et la reconstitution/restitution des démunis, sont inimaginables[17] sans le travail de fond et le sens prophétique (cette fois-ci, pas de la narration de Noé) des penseurs et activistes décoloniaux pendant la guerre froide (par exemple, Amílcar Cabral, Patrice Lumumba, Kwame Nkrumah, Steve Biko, des universitaires comme Cheikh Anta Diop, des écrivains comme Chinua Achebe et, depuis les Caraïbes, Aimé Césaire et Franz Fanon, des universitaires comme Paulin J. Hountondji, Kwasi Wiredu, etc.). Je vois cet héritage informer directement et indirectement le large spectre de l'énergique renouveau de la pensée africaine aujourd'hui et son impact croissant sur la scène mondiale[18].

Si donc la désoccidentalisation dans la sphère publique après la guerre froide a clos l'ère de l'ordre mondial unipolaire occidental et ouvert l'explosion vers l'ordre mondial multipolaire déjà en l'œuvre, avec la décolonialité, après la décolonisation de la guerre froide, se referme l'ère de l'universalisme occidental et s'ouvre celle de la pluriversalité. Je considère que la revue *Global Africa* accompagne et contribue à ce changement d'ère et à l'avènement du Troisième Nomos de la Terre. D'autres idées, longtemps réduites au silence, sont entendues à nouveau, reconstituées sur les débris de la modernité occidentale et les dégâts de la colonialité. À la fois dans la sphère de l'État et dans la sphère publique, l'Afrique comme l'Asie ferment leurs dépendances à l'horizon colonial de la modernité (tandis que l'Amérique du Sud est toujours dans la balance, tel un point d'interrogation, et il y a de bonnes raisons à cela). Les enjeux sont élevés. Si le récit de Noé et la carte T-O ont posé les bases de l'avènement de la modernité/colonialité occidentale, la rencontre fortuite avec l'inconnu et l'invention de l'Amérique (1500) n'ont laissé aux acteurs de la monarchie, de l'Église, des prospecteurs, des soldats, des cartographes et des conteurs d'autre option que leurs propres limites qu'ils ont transformées en possibilités ouvertes. Aujourd'hui, sur la planète, nous assistons à une situation similaire : la Covid-19, planifiée ou non, a légitimé et justifié les arguments en faveur de la « Grande réinitialisation » (Forum économique mondial) et de la « Grande transformation » (FMI). C'est seulement que la situation a changé et que la planète n'est plus désormais une terra nullus, mais une terra firma soutenant et nourrissant les énergies et les créativités des reconstitutions des destitués et de la ré-existence de l'humanité niée. L'Afrique ne se limite plus à ce que Noé, Saint Augustin, Kant et Hegel ont imaginé et dont ils ont réussi à faire croire comme étant à la « réalité ».

17 La « restitution du patrimoine africain », par exemple, ne consiste pas à rendre des « objets ». Elle implique les reconstitutions gnoséologiques et esthétiques des significations de ces « objets ». Pour les Européens, le pillage ou l'achat de produits africains ne consiste pas seulement à changer l'emplacement de l'objet. Le pillage ou l'achat d'un objet implique également la recherche et la destruction des récits qui ont donné naissance à cet objet et qui étaient significatifs pour la communauté qui a fabriqué/réalisé l'objet. Voir Sarr et Savoy (2018).

18 Ce que je viens d'évoquer, c'est cette revue, *Global Africa,* à laquelle il faut ajouter le travail antérieur et actuel au Sénégal mené par Achille Mbembe et Felwine Sarr : *Les Ateliers de la pensée* est une balise. En Afrique anglophone, il faut mentionner le travail de Sabelo Ndlovu-Gatsheni. La résurgence de l'afro-féminisme et de la décolonisation est explicite dans le travail d'universitaires, d'activistes, d'artistes et de blogueurs tels que Sylvia Tamale, Leymah Gbowee, Amina Doherty, Abena Busia. En littérature, les écrits et les essais de Chimamanda Gnosi Adicchie, Njabelo Ndebele, Angie Krog, en musique Neo Muyanda.

Clôture et ouverture

L'essentiel de mon récit souligne la place assignée à l'Afrique (après l'Asie et les Amériques) dans la narration du christianisme occidental précoce refondue dans l'horizon colonial de la modernité depuis la Renaissance, et comme conséquence de l'avènement des circuits commerciaux atlantiques et du commerce massif d'esclaves africains captifs. La place et le rôle de l'Afrique dans la narration du christianisme occidental ont donné sa fondation hégémonique à l'horizon colonial de la modernité lorsque, par un hasard bienheureux, les chrétiens occidentaux se sont trouvés en position d'étendre leurs narrations à toute la planète en profitant de l'imprimerie, des circumnavigations de la planète Terre, du travail spectaculaire des cartographes hollandais et de la création du droit des gens pour légitimer la possession et la dépossession d'une planète qui était déjà symboliquement et hiérarchiquement cartographiée à travers la juxtaposition de trois masses continentales aux trois fils de Noé, auxquelles l'Amérique a été ajoutée. Mais l'ajout de l'Amérique n'a pas invalidé la triade préétablie d'une vision du monde qui est devenue l'un des piliers de la civilisation occidentale (du christianisme occidental). L'autre pilier était, et est toujours, le grec séculier dans toute sa portée. L'Afrique est d'abord entrée dans l'horizon colonial de la modernité par l'extraction, arrachant des êtres humains à leur lieu d'habitation et les transportant de force vers les Amériques. Elle y est en second lieu entrée à nouveau lorsque les colons européens ont entamé leur long processus de peuplement, consolidé à la conférence de Berlin en 1884–1885. Mais c'est, paradoxalement, une autre conférence, cette fois hors d'Europe, en Indonésie, qui a annoncé le début de la fin. Pas seulement la fin de la malédiction de Noé sur l'Afrique, mais aussi du rôle secondaire assigné à l'Asie au moyen de la cartographie du XVIIe siècle, un point d'inflexion dans la place de l'Afrique sur la carte T-O quand Europe/Japhet était la promesse d'un agrandissement. Si donc Japhet devait habiter la maison de Sem et que Cham était destiné (à nouveau la prophétie d'être l'esclave de ses frères) à être l'esclave des deux, alors la vérité universelle d'une telle narration se doublait de l'organisation continentale unilatérale et du classement de l'ordre mondial implanté dans l'imagination de tous et de la génération future. Plus maintenant. L'avènement du Troisième Nomos de la Terre, et le changement d'ère qui en découle, a émergé de l'explosion et des débris du Deuxième Nomos (1500-2000). La marche actuelle vers un ordre mondial multipolaire dans les relations interétatiques et la pluriversalité prend place dans la sphère publique désobéissante et rebelle (Mignolo, 2018). Des bifurcations et des fragmentations jaillissent de l'explosion et des débris de l'universalité et de la monopolarité à la fin de l'ère des universaux abstraits et du cycle historique qui a réussi à implanter la totalité totalitaire consécutive à une histoire singulière. La multipolarité dans les relations interétatiques et la pluriversalité dans la sphère publique sont deux trajectoires d'ensemble déjà établies : désormais la tempête ne souffle plus à partir du paradis, mais depuis le Sud et l'Est globaux, et s'immisce déjà dans le Nord et l'Ouest globaux.

Bibliographie

Voir p. 115.

Africa in the Colonial Horizon of Western Modernity (1652–2000)

Walter Mignolo
Professor of Romance Studies and Professor of Literature
Director of the Centre for Global Studies and the Humanities, Duke University
walter1654@gmail.com

Should a writer just sit in a room churning out novels to be sold in the United States, or become a wandering minstrel? None of these cities are sacred to us, they cannot be—New York, Paris, London, Lisbon—they are other peoples' cities, so when we as African writers look at them they are all primarily colonial centers, and now they are also places for us to meet.

Ama Ata Aidoo (1993).

Se conoce para vivir y no por el mero hecho de conocer (Knowing is for living and not for the mere fact of knowing).

Gunther Rodolfo Kusch (2008, p. 89).

I would like to take this opportunity to honor the legacy of Valentin Y. Mudimbe's The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge (1988). There are a few reasons I am taking this route. One reason is the many conversations we have had since I joined Duke University in 1993 and what I have learned from his argument that Africa was and is an invention of the Western imaginary. The second is that I would like to position his thesis in productive dialogue with Edmundo O'Gorman's La invención de América: El universalismo de la cultura de Occidente (1958). For Mudimbe, Michel Foucault was a guiding source of his argument. For O'Gorman it was Martin Heidegger. Both are linked by the geo-political legacies of coloniality, confronting philosophy with gnosis (wisdom is more than knowledge) in the first case, and reducing Western universalism to its true size in the second. Both struggled with the totalitarian totality of knowledge and the colonial legacies of Western modernity and civilization. Both reveal that responding to the Eurocentrism of philosophy in the first case and to Western historical universalism in the second does not mean returning to a pristine past, but rather moving forward in the present to and through decolonial reconstitutions of the destituted. These are the only chances we have now. It means being grounded in the spiritual soils

How to cite this paper:
Mignolo, W. D., (2022). Africa in the Colonial Horizon of Western Modernity (1652–2000). *Global Africa*, (1), pp. 103-115.
https://doi.org/10.57832/wfcn-zb53

Received: January 6, 2022
Accepted: February 12, 2022
Published: March 15, 2022

© 2022 by author(s). This work is openly licensed via CC BY-NC 4.0

of local material histories, a soil that could also be the mobile and nomadic experiences of migrants and refugees. Though Mudimbe's work is rooted in the African experience and O'Gorman's in those of the Americas (not to be confused with the US), neither insight is closed within borders or bound in time: for them as well as us, the past is gone and the future doesn't exist"[1].

In Africa and the Americas, the processes of reconstitution follow different paths to confront a common intruder that arrived at different times in different places. First Nations and diasporic Africans were (next to diasporic Europeans) constitutive demographics of America from 1500 to 1800. Consequently, different trajectories engaging gnoseological (knowing) and aesthesic (sensing) reconstitution have emerged on account of the specificities of each local history invaded, intruded or interfered with through Western expansion and its machinery of destitution. The reconstitution of the destituted is underway today on the planet built on local histories, languages, memories and praxis of living, which includes the growing involvement of migrants and diasporic communities, particularly in former Western Europe and the US. The planetary diversity of these processes have one element in common: they respond to intervention and interferences of coloniality hidden under the banner of modernity. I see this journal, and the initiatives behind it, as one case in point. The era of the abstract universal is still there but crumbling; the era of pluriversality and multipolarity is rising.

Introduction

The image of Africa in the colonial horizon of modernity came to me, although not yet conceptualized as such, during the years investigating and writing The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality and Colonization (1995). It came to me effortlessly in two ways. First, it was connected to the last two chapters of the book devoted to exposing the inventing of the global distribution of land mass and water by naming the four continents (Africa, Asia, America and Europe). I stress invention to detach myself from the long-held belief that the map represents the territory and the idea that when planet earth first appeared in the West in the concept of the solar system and in the scene of the universe, it was already made with the four said continents and the major oceans (named Indian, Mediterranean, Atlantic and Pacific in Western cartography). The well-known world maps of Gerardus Mercator and Abraham Ortelius (orbis terrarium) stamped the image of these four continents and water masses into our collective imagination, consolidating the idea that the planet is what the maps say it is. The map makers, printers, distributors and users did not say, "This is what we think the planet looks like," but presumed what they believed it to be, it was just that. In an article I published in 1993, "Misunderstanding and Colonization," I wrote the following:

> The very idea that land and people unknown to a European observer constituted a "new" world only because the observer in question did not know about it brings to the foreground the larger issue of the arrogance and ethnocentrism of an observer for whom what is unknown doesn't exist.

Mudimbe's Invention struck a chord. I sensed that Mudimbe faced some concerns, which he did address by producing the African archive and covering the memories of French and British colonization. I felt in Mudimbe's argument as though I had a traveling companion: we did not know each other then, yet we walked in the same direction, following the paths of our own local histories, confronting global designs. Echoes of his book were also heard in the contemporaneously published Ngugi wa Thiong'o's Decolonising the Mind (1986), and even more so the argument of Mexican-Irish historian and philosopher Edmundo O'Gorman published three decades before. O'Gorman's 1958 landmark book La invención de América: El universalismo de la cultura occidental was then and remains today a pillar of my own conception of the world order since 1500. In retrospect, pluriversality was emerging.

1 My argument focuses on the continental sphere, Africa coming into being in the colonial horizon of modernity. It would take me too long to address the total invasion of the continent (except Ethiopia) by European states after the Berlin Conference, 1884-85. Hence, I will not touch on the significance of the European displacement of the Ottoman Sultanate by French and British imperialisms, in what is today North Africa or the Maghreb.

As I already mentioned, Mudimbe reached the conclusion that Africa was not discovered but invented through the work of Michel Foucault on the Western belief in pegging words to things. O'Gorman, a few years before Foucault's publication of *Les mots et les choses* (1966), figured out that the canonical history that America was discovered on a happy October 12, 1492, did not hold water. He reached that conclusion while editing a classical Jesuit text of the sixteenth century, Jose de Acosta's Historia Natural y Moral de las Indias (1590), already familiar with the "worldliness of the world" explored by Martin Heidegger's Being and Time (1927). In spite of their distinctly different geopolitical embodiments in the Americas and Africa, O'Gorman and Mudimbe share one crucial element: both perceived and sensed coloniality behind the curtain: the darker side of western modernity.[2] As for myself, what I have in common with O'Gorman was made explicit in The Darker Side of the Renaissance (1995, 2003) and later on in The Idea of Latin America (2006): Humberto Maturana's argument that "reality" and "objectivity" served to invalidate argument cleared my path toward pluritopical hermeneutics and, later on, pluriversality (or the multiverse in Maturana's vocabulary [1988]). While in the second case, the concept of coloniality introduced by Peruvian sociologist Anibal Quijano in 1992 illuminated the darker side of Western modernity.

With Mudimbe the connection came through quite clearly in the paragraph below from his earlier work, *L'Odeur du père* (1982, p.42):

> Michel Foucault is a symbol: he is an excellent embodiment of the Western intellectual tradition that we would like to move away from. Placing him at the beginning of our endeavor is, in my opinion, a forceful way of addressing the most important problems that we are working on.

Although Mudimbe expressed his objective and interpretation of coloniality in his own vocabulary, my parallel understanding of coloniality, on the historical side, is rooted in the earliest Spanish and Portuguese settlements in the Americas, followed since the nineteenth century by the British and French management of South America without settler colonialism, and, on the personal side, the family stories of Italian immigrants. Quijano opened an extra dimension of decolonization: decoloniality, which to him means to extricate oneself (la déconnexion, delinking, Samir Amin) from the shackles of colonial modernity: the epistemic and aesthetic (both embedded in political theory and political economy), hegemonic regulations of knowing, knowledge, sensing, emotioning and, briefly, of the praxis of living subjected to the seduction by and/or violence of Western modernity (Mignolo, 2021).

An archeology of inventing (and the idea of Africa)

Anchoring the year 1652 to frame one chronological end of my argument doesn't mean that it was a specific moment in which Africa emerged from nothingness in the consciousness of the human species (or at least that of educated Western Christian-Europeans). It is the year in which the initial Dutch settlements opened up the roads to the increasing and continuous European settlements on the continent, which in the early sixteenth century was distinctively "identified" as one of the four continents on planet earth. But that's not all. In the second half of the eighteenth century, Adam Smith had this to say about the "discovery" of the Cape of Good Hope and of Africa in the colonial horizon of modernity:

> The discovery of America, and that of a passage to the East Indies by the Cape of Good Hope, are the two greatest and most important events recorded in the history of mankind. Their consequences have been very great; but in the short period of between two and three centuries which has elapsed since these discoveries were made, it is impossible that the whole extent of their consequences could have been seen. What benefits, or misfortunes to mankind may hereafter result from those great events, no human wisdom can foresee. (Smith, 1976 [1776], p. 141)

2 Coloniality doesn't equal colonialism. It is the underlying logic of all north Atlantic colonialism from 1500 to 2000, including coloniality without colonialism, as evinced by and after the Opium War in China and by the US, enacting coloniality by means of military bases, financial control and regulation, management of economic and political knowledge and by the global spread the "American way of Life" consolidated by Hollywood and the dawn of television. However, these spheres are being contested and disputed by de-Westernization. A case in point is China's investments in Africa disputing the long lasting "priorities" of Europe (EU now) and the US.

Beginnings, as we know, are turning points of already existing traces that acquire distinctive meanings after the turning point. Beginnings and turning points are always retrospective storytelling. In that regard, the turning point of inventing Africa and its place in the colonial horizon of modernity occurred in the sixteenth century (before the "discovery" of the Cape of Good Hope) when it became one of the four continents, a continent already despised in the Western Christian imagination and whose lower status would be re-affirmed in the later secular arguments of Immanuel Kant and G.W.F. Hegel (see below note 15). The "discovery" of the Cape of Good Hope was at once a destining of the "discovery" of America which was a destining of Noah's narrative.

Mudimbe followed up the invention of Africa with a meticulous archaeological investigation: The Idea of Africa (1994). This time Mudimbe's main purpose was to debunk the Eurocentered idea that Africa was discovered in the fifteenth century, the time of Portuguese (and in a lesser scale of Spanish) maritime explorations of the Mediterranean Sea and the Western coast of Africa. "When was Africa discovered?" asks Mudimbe caustically. And he goes on to say:

> Africa was discovered in the fifteenth century. That at least is what most history books say. Professors teach it, students accept it as truth. In any case, why doubt? The media propagate the veracity of the fact in the sagas of European explorers. That is the first meaning, this discovery (that is, this unveiling, this observation) meant and still means the primary violence signified by the word. The slave trade narrated itself accordingly, and the same movement of reduction progressively guaranteed the gradual invasion of the continent (Mudimbe, 1994, p. 17).

To do so, Mudimbe went back several centuries BC in search of extant narratives documenting the interactions, in Herodotus for example, between the people inhabiting Lybia, in the North of the continent, and the darker-skinned Ethiopians, on the East Coast. The entire dimension of the continent was obviously unknown. That is, the idea of Africa that we are familiar with after sixteenth-century European cartography was in nobody's mind. In Ptolemy's world map (circa AD 150), most of the northern part of Africa is shown as well as the West and East coasts (and that was all) of what would become known as Africa. The same visual image appears in the well-known world map (AD 1154) by Arab-Muslim geographer, Abu Abdullah Muhammad al-Idrisi.[3] For al-Idrissi who was born in Ceuta (at the time not yet Spain but under the Almoravid or Almohad Califate) and lived in Sicily, the South (and therefore Africa) was at the top of the flat map. As is often said (unconsciously, I imagine, but revealing the perverse cognitive deformation of coloniality): in al-Idrisi's map, the South is in the North.

My own investigations are concurrent to and parallel with Mudimbe's general thrust. They took me to—instead of Herodotus—the Christian Trinitarian design of planet earth inventing three continents (Asia, Africa and Europe) and associating them with Noah's three sons: Shem was associated with Asia; Ham with Africa and Japheth with Europe. In The City of God, Saint Augustine asks whether the Holy City could be traced in "a continuous line from the flood or was so interrupted by intervening periods of irreligion that there are some times when not one man emerges as worshiper of the one true God (XVI-I, p. 649). Let's listen to Saint Augustine's story:

> In fact, from the time of Noah, whom with his wife and his three sons and their wives was found worthy to be rescued from the devastation of the Flood by means of the ark, we do not find, until the time of Abraham, anyone whose devotion is proclaimed by any statement in the Scriptures—except for the fact that Noah commends his sons Shem and Japheth in his prophetic benediction, hence he knew by prophetic insights what was to happen in the far distant future (Saint Augustine, [AD 426] 1972, Book XVI, I, p. 649).

Noah commends two of his sons, Shem and Japheth, but not Ham. As it is well known in the biblical narrative, Noah cursed Canaan, Ham's son, for a sin that Hanan supposedly committed. What is not well known and open to speculation was what sin was committed and whether it was Ham or Canaan who committed it. Be that as it may, the imperative "A

3 For quick access several images can be seen on Google search. The original one has the Mediterranean on the right hand side from the viewer perspective. Which means that the South is at the top of the map.

curse on Canaan! He shall be a slave, the servants of his brothers." The Canaanite became ever since the stigma of the cursed and undesirable. But that is not all. What could "the prophetic benediction" and Noah's "prophetic insights" mean? Saint Augustine continues his speculations on the "prophetic insights" at the time of Noah which was the present time of Saint Augustine. He continues:

> This is also why Noah went on to add a blessing of his two sons, the oldest and the youngest, saying "Blessed be the Lord God of Shem and Canaan shall be his slave, may God enlarge Japheth and may he dwell in the house of Shem." In the same way the vineyard planted by Noah, the drunkenness resulting from its fruit, the nakedness of the sleeping Noah and all the other events recorded in this story were laden with prophetic meaning and covered with prophetic veils (Saint Augustine, [AD 426] 1972, Book XVI, I, p. 649).

Saint Augustine (AD 354–AD 430), we shall remember, was born and lived in Hippo (today Annaba) in the northeast tip of today's Algeria. But in the consciousness of the time and of Saint Augustine, he lived neither in Algeria (that did not yet exist) nor in Africa (which did not count). He lived in the Roman Empire that happened to occupy what is today North Africa. I underscore this simple fact to delink from the idea of the "ontic nature" of what there is, and to remember that what there is, is ontological, not ontic; which means that we do not see what there is but we see what we see, what we have been schooled to see and has been imprinted in the consciousness of the people by means of narratives and images. Several centuries after Saint Augustine, Isidore of Seville (b. unknown date—AD 636), Spain, wrote the celebrated Etymologiae that circulated in manuscript after his death. In it he described the Orbis Terrarum in the form of a circle with a T inside it. The diagram was included in later copies of the original manuscript and printed in 1472. In the upper half of the circle (the horizontal stroke of the T) was written "Asia," and in the two quarters of the lower half (divided by the vertical stroke of the T) "Europe" to the left and "Africa" to the right. In Latin alphabetical writing culture, the upper left side is always more important than the upper right side, because of the left to right movement of writing. [4]

And there is even more. At some point in the process of reproducing the T-O map, "Shem" was added under Asia, "Japheth" under Europe and "Ham" under Africa. I have no evidence to argue that this prophetic meaning, covered with prophetic veils, could have been the merging of the tricontinental division corresponding with the biblical narrative of Noah and his sons. But what is relevant for my argument is that the cursed one, Ham, was assigned to Africa. From then on, particularly after the printing that multiplied its copies and enlarged its dissemination, alea iacta est (the die had been cast): Africa was cursed in the increasing reach of Christian narratives at the junction of the printing press and the increasing circulation of the narratives since and after the inclusion (and I underscore the word) of America as the fourth continent. America did not exist (ontically), and therefore couldn't be discovered (and that was O'Gorman's groundbreaking argument); it was invented (ontologically) and grounded in the epistemic-theological narratives of Western Christianity.

Africa in the colonial horizon of western Modernity (1652–2000)

Why do I frame Africa in the colonial horizon of modernity between 1652 and 2000? The advent of the idea of Africa in the consciousness of Western Christians (and, I shall underscore, of Western Christians alone) before 1652 was not yet Africa in the colonial horizon of modernity. It was only Africa in the consciousness of Western Christianity that would become its destiny (per prophecy) with the serendipitous "discovery of America". Neither the Africa of the period in which Western Christians were forging the symbolic "map" of three continents assigned to each of Noah's sons with corresponding benedictions and a curse, nor anyone inhabiting "Africa" (quotation marks indicating that Africa was naught but an entity in the Christian imagination), knew that they were living in an Africa

4 For an image of the T-O map, also several in Google search, https://www.historyofinformation.com/image.php?id=385.

without quotation marks. It was only from 1652 on when Europeans began to settle in the southern tip of the continent. I have argued, in the same vein, that people inhabiting "Asia" did not know that they were living in Asia, until 1582, or around that decade, when the Jesuit Matteo Ricci introduced to the wise men of the Ming Dynasty the world maps as assigned by Gerardus Mercator and Abraham Ortelius, both from the sixteenth century. What is crucial in the distribution of the land mass of these "Mappae Mundi," still in use today, is the central placement of the Atlantic Ocean in a flat display of the world. If we know, we can "see" the T-O without which the basic four continents (Asia, Africa, America and Europe) could not be understood. If we do not know, we just don't see it and believe that the flat world map represents that which is ontically like that. To live on the assumption (which goes unquestioned) that when the universe was "created" (if at some time it was), planet earth was made out of four continents from the start, means to live trapped in the universal fictions of Western cartography. But of course, the geographical distribution of the four continents is not the end of the story. Fundamental to their placement and purpose was their ranking.

You may have noticed that when Saint Augustine reports Noah's benedictions to his two favored sons and a curse on the abhorred one, he added that Ham shall be a slave to his brothers. Remember that Asia occupies half of the circle of the T-O map and it was assigned to Shem. And only one of the two quarters below was assigned to Europe and Japheth. Consequently Japheth shall dwell in the house of Shem. How come Europe/Japheth shall dwell in Asia/Shem? Today, that statement sounds like a contradiction, mostly if we consider the current conflicts between the US (the extension of Europe) and the EU to contain China and to prevent China's investment in Africa, not to mention Western ambitions to dominate and manage the "Middle East" which, indeed, is West Asia. Saint Augustine certainly knew this since he experienced the disintegration of the Western Roman Empire in his lifetime, prompting him to write The City of God, as well as the rise of the Byzantine Empire (395 to 1453) in Asia. Hence, Japheth (who in Noah's hope and prophecy would be enlarged by God), dwells in the land of decay and for that reason shall dwell in the house of Shem/Asia, which is the powerful Eastern Roman Empire centered not in Rome but in Constantinople. In the process, cursed in the curse of Ham was falling out of Christian imagination of the universal history that Hegel would later consecrate in his landmark modern/colonial Western secular narrative.

Let's remember: at the time of Saint Augustine and of Isidore of Seville a few centuries later, Africa was not yet in the colonial horizon of Western modernity. But it was full-fledged and unconsciously framing Hegel's narrative. He took for granted the mapping of the earth that I am calling into question here. What, then, I do mean by "colonial horizon of modernity?" In ancient Rome, "colony" meant settlements, as it was derived from the Latin colonia ("settled land"). Colonies were constitutive of the Roman Empire. However, coloniality could not be applicable to the Roman Empire. Why not? Because coloniality, as introduced by Anibal Quijano in 1992, though it takes its name from colonialism, doesn't equal colonialism. Coloniality refers to the underlying logic of all Western and Atlantic colonialism since 1500. One of the distinctive features (among the larger configuration of economic, political, religious, and ethical turning points) was the control and management of global narratives (the enunciation) of the globe (the enunciated).

The invention of international law at the School of Salamanca in the mid-sixteenth century (de Vitoria), and its repercussions in Portugal (Suarez), Holland (Grotius), and England (Locke), coupled with cartography, not only appropriated the distribution of land and water masses by labeling them with names that were neither embedded in the land and water themselves nor in the language of the original inhabitants, but inscribed them with implicit and explicit hierarchies. Although the continental hierarchies were already inscribed in the Bible in such a way that the increasing identification of "slaves" (in reality enslaved captives) with Africa was already mapped so to speak by Western Christians, the advent of international law gave legal merit to the theological narrative. And so the water masses, too, had implicit hierarchies —the Atlantic displaced the role of the Mediterranean and the Pacific remained the backyard of the Atlantic. Until the twenty-first century when and because of that long-lasting displacement of Asia/Shem by Europe/Japheth since 1500 (which was the prophetic "enlargement of Japheth"), the Pacific remained the backyard of

Western civilization. No longer. The rise of China is remapping, so to speak, the distribution of the water masses. I suspect that Hegel, unconsciously, was re-activating the destiny of Japheth when saw the US as the future and Africa as something out of history. Perhaps the covered prophetic meaning kept on unveiling its secrets, secretly!

The inaugural moment of Africa in the colonial horizon of modernity came about during the long period of massive trade of enslaved captives. It was by extraction rather than by settlements and dispossession. Settlements and dispossession started in 1652. As for the inaugural moment, and beyond the geographical convenience of capturing and enslaving human beings from the West Coast of Africa, Noah's story and the theological narrative were looming large: Africans are the descent of Ham. Curses be upon them!! By the eighteenth century, the secular vocabulary had already changed, and Kant, following up on David Hume, said (and I assume he believed it):

> The Negroes of Africa have by nature no feeling that rises above the trifling. Mr. Hume challenges everyone to cite a single example in which a Negro has shown talent, and has shown that among the hundreds of thousands of blacks who are transported elsewhere from their countries [...] still not a single one was ever found who presented any thing great in art or science or any praise-worthy quality." [5] (Kant [1764] 1960, section four, pp. 110–111).

A few decades later Hegel would cast Africa out of history, and in 1884–85 at the Berlin Conference, the entire continent (with the exception of Ethiopia then governed by Haile Selassie) would fall prey in its totality to European imperial paws. That was the moment that Africa was placed in the colonial horizon of modernity. Noah's narrative and the T-O map remained in the background. A double destitution took place: those of the continent and of the humanness of its inhabitants, in body and mind. Or if you wish, Western cartographic and ethnographic philosophy assumed that Africans are ontologically inferior (a statement in Western narratives) and, therefore, epistemologically and aesthetically deficient. The long night—out of which the dawn of the forthcoming era erupted during the Cold War and is still consolidating in the twenty-first century—is upon us.[6] It may be the end of a history (of Western affirmation and dominance), but not the one envisioned and desired by Francis Fukuyama.[7] Recursively, the beginnings of the change of era now flourish within the debris. Multipolarity and pluriversality are emerging out of the fragments of unipolarity and universality.

Africa in the advent of the Third Nomos of the Earth

The eruption of African (and also Asian) thinkers, scholars and public figures during the Cold War was in retrospect the beginning of an end, the end of the cycle of Africa in the colonial horizon of modernity. The Bandung Conference of 1955, organized by twenty-nine leaders from Africa and Asia, was perhaps the first signpost to ending the Western Christian imaginary that, during the secular eighteenth century, mutated into a classification of the four continents by skin color: the names of Noah's three sons vanished from their continental associations and were replaced by the skin color of their inhabitants. Black-skinned people dwelt in Africa, Yellow in Asia, White in Europe and Red Skinned Indians dwelt in the New World, America. That was Kant's ideological version of Carl Linnaeus's scientific rendering (Eze, 1997). Witnessing the long night of the continent, I cannot avoid remembering Saint Augustine's version of Noah's "prophetic insights of what was to happen in the far distant future". The Bandung Conference was indeed, as it becomes more evident each day, a watershed closing off not only the long night of Africa, but also of Asia and of South/Central America and the Caribbean. But let's leave South/Central America and the Caribbean, the majority of which had their own discussions of decolonization

5 On this topic, see Eze (1997), Hegel, G.W.F., 1837, *Lectures in the Philosophy of History*.

6 See Mbembe (2021), Ndlovu-Gatsheni (2018), Oyěwùmí (2010), Sarr (2016), Jessica Horn, https://www.blackwomenradicals.com/blogfeed/the-power-of-pan-african-feminism-a-conversation-with-jessica-horn

7 See Louis Menand, "Francis Fukuyama Postpones the End of History", *The New Yorker*, August 27, 2018, https://www.newyorker.com/magazine/2018/09/03/francis-fukuyama-postpones-the-end-of-history. Interesting to see three decades later of Fukuyama's original ideas, at the dawn of the end of the Cold War, how wishful thinking can be taken and celebrated as objective analysis and as a picture of reality. See Maturana (1988). The "post-true" lingo of our time still refuses to accept that *true is...where you can find it.*

during the nineteenth century. In the conference's inaugural speech, Sukarno announced (perhaps without being fully aware of the reach of his statements), that:

a. Bandung was the first intercontinental conference of "colored people" (in the oral version, he repeated it, "so-called colored people") in the history of mankind! The accent on the last phrase was not mere rhetoric. It had not only the weight of the history of the human species but also in the short-term history of humanity since 1500.

b. The conference served as an opening to delink from the colonial matrix of power and from its Christian theological and European secular foundations. Sukarno was aware that in the short-term history of the past 450 years, and more specifically, the period of Dutch, British and French imperial expansion, "it is a new departure in the history of the world that leaders of Asian and African peoples can meet together in their own countries to discuss and deliberate upon matters of common concern" instead of meeting in Brussels in 1925, to form the "League Against Imperialism and Colonialism".

c. The continental divide established in the sixteenth century was taken for granted, but the global lines were called into question:

> I recall that, several years ago, I had occasion to make a public analysis of colonialism, and that I then drew attention to what I called the "Life-Line of Imperialism". This line runs from the Straits of Gibraltar, through the Mediterranean, the Suez Canal, the Red Sea, the Indian Ocean, the South China Sea and the Sea of Japan. For most of that enormous distance, the territories on both sides of this lifeline were colonies, the peoples were unfree, their futures mortgaged to an alien system. Along that lifeline, that main artery of imperialism, there was pumped the life-blood of colonialism.

d. In 1955 the concept of coloniality was not yet in place. However, it was sensed and understood by everyone enduring its consequences. Coloniality was hardly seen and felt in Europe; only modernity. And modernity was the totality, an incomplete project whose march over the planet was assumed (and for which believers still remain) with its completion just a matter of time. Neo-liberalism was the next chapter after development and modernization that the twenty-nine Asian and African leaders congregated in Bandung knew and experienced. Sukarno's diagnosis was precise when he said:

> We are often told "Colonialism is dead". Let us not be deceived or even soothed by that. I say to you, colonialism is not yet dead. How can we say it is dead, so long as vast areas of Asia and Africa are unfree? And, I beg of you do not think of colonialism only in the classic form which we of Indonesia, and our brothers in different parts of Asia and Africa, knew. Colonialism has also its modern dress, in the form of economic control, intellectual control, [and] actual physical control by a small but alien community within a nation. It is a skillful and determined enemy, and it appears in many guises. It does not give up its loot easily. Wherever, whenever and however it appears, colonialism is an evil thing, and one which must be eradicated from the earth.[8]

e. Last but not least, Sukarno's vision, beyond divisions, are still the horizon of decolonization as decoloniality—the specific routes in the processes of decolonization interconnected (not subsumed) by the similar grammar of decoloniality enacted and taken up in the variety of planetary local histories invaded, disrupted and impoverished by coloniality. Sukarno said:

> We are of many different nations; we are of many different social backgrounds and cultural patterns. Our ways of life are different. Our national characters or colors or motifs—call it what you will—are different. Our racial stock is different, and even the color of our skin is different. But what does that matter? Mankind is united or divided by considerations other than these. Conflict comes not from variety of skins, nor from variety of religion, but from a variety of desires. All of us, I am certain, are united by more important things than those which superficially divide us. We are united, for instance, by a common detestation of colonialism in whatever form it appears. We are united by a common detestation of racialism.

8 Sukarno, "Opening address given by Sukarno (Bandung 18, April 1955)". *cvce.eur University of Luxemburgo, https://www.cvce.eu/en/obj/opening_address_given_by_sukarno_bandung_18_april_1955-en-88d3f71c-c9f9-415a-b397-b27b8581a4f5.html*

> And we are united by a common determination to preserve and stabilize peace in the world. Are not these aims mentioned in the letter of invitation to which you responded?[9]

I stay for a while with Sukarno at the Bandung Conference. The conference, with Sukarno's opening address, was a compensation and counter to the indiscernible presence of the Christian T/O map in the Western invention of the Three Worlds (First, Second and Third). Sukarno was speaking in the Third World not about it. Is this a coincidence or is it just the Western imagination taking things for granted again? Racism as we know it today has its historical foundation in the late fifteenth century in the Iberian Peninsula and was expanded and consolidated with such a construct, emboldened by conquest, land dispossession, exploitation of labor and the slave trade. Its seeds sprouted from the Christian imagination, flourishing in the narratives legitimizing the expulsion of Moors and Jews from the Iberian Peninsula (the vanguard at the time of Western Christianity), and continuing to flourish through the years until it was consolidated during the European enlightenment. Scientific narratives contributed to reassure us that race is ontic and not ontological: that they exist in reality, not that scientific narratives made us "see reality". But racial classifications in conjunction with continental divides and hierarchies remain opaque until this day. It seems to be taken for granted that underdeveloped countries and emerging economies were just a fact of "nature" or of "history" as if nature itself was a discriminatory force and history the ontic unfolding of universal time. At the time of Saint Augustine, the universal clock ran from the creation of the world to the final judgment. At the time of Hegel, its secular stopwatch measured the human race from the start of the Spirit (the seed of the modern bourgeois nation-state in maturation) to a history—which Hegel couldn't have anticipated—ending at the dusk of neo-liberalism. In this sense, "the end of history" as a well-known dictum after the fall of the Soviet Union, was the unexpected prophecy, although not in the neo-liberal interpretation announcing an infinite future, but the "end of a history" in the decolonial sense I mentioned above: the end of the modernity-coloniality cycle, 1500–2000, the rise and fall of the colonial matrix of power founded, transformed and managed by North Atlantic imperial states and narrated by their organic intellectuals.

There is still another lesson and legacy from the Bandung Conference: the close of binary opposition and the the excluded middle from Greek philosophy to Carl Schmitt's political theory of friends and enemies. Bandung evinced that it was neither capitalism nor communism that decolonization was looking for but something else. The point for breaking with the hierarchical distribution of the Three Worlds came from an analectical rejection of the First and the Second to secure the affirmation of the Third. The Western hierarchy of the Three Worlds disintegrated when it was disregarded by the political and epistemic disobedience of the Third World. This is in a nutshell Bandung's turning point which planted the seed of multipolarity (de-westernization as a state project) and pluriversality (decoloniality as multifarious projects of emerging political organizations in the public sphere). The lesson of Bandung shall not be forgotten. Rather it shall be revisited to understand that if today we, in the planet, are living through a change of era and no longer an era of changes (1500–2000) that was built on binary thinking in all spheres of life (politics, economy and culture, right on up to binary digitalizaton) when and where progress consisted in advancing one of two opposing poles by containing or elimination of the opposite, Bandung showed us a way from the chains of the third excluded world. The Bandung Conference planted the seeds that grew, as has always been in human history, in an unexpected direction. Nonetheless, the signs of the change of era now visible were already there, in the event, the goals, and Sukarno's words. Asia and Africa were, in the work of its leaders and followers, the force and energy of their thinkers, moving away from the Western binary choices, "you are with me or with my enemy".[10] Bandung offered an opening to the "either/or" by installing the double negation "neither/nor" (delinking) and the double opening away from Westernization: de-Westernization (in the inter-state relations) and decoloniality (in the public sphere) (relinking and reconstitutions). The change of era, which can hardly be ignored today, has its contemporary historical foundation in the Bandung Conference.

9 Sukarno, *op. cit.*

10 A paraphrase of George W. Bush´s "You are either with us or with the terrorists." https://edition.cnn.com/2001/US/11/06/gen.attack.on.terror/.

The fact that Asia and Africa have followed divergent paths since then is understandable if we look at the history of the colonial matrix of power and analyze how both continents were located in the colonial horizon of modernity. The mutation of the triad T-O map into the tetragon in the sixteenth-century orbis terrarium was explicit in the four keys, occupying the four corners of a flat map description of continents and seas, which generally appeared in seventeenth-century cartography. I summarize here some of the findings and interpretations already advanced in the Darker Side of the Renaissance.[11] The story goes like this. In the upper left corner, the viewer sees a well-dressed lady sitting in a locus amoenus. In the upper right corner, a similarly well-dressed lady appears, though alas, seated on an elephant. In spite of the high standing of the elephant in classical natural histories (e.g. Pliny the Elder), for the European consciousness of the seventeenth century, its own familiar locus amoenus could not be measured with an elephant, which perhaps because of its praised intelligence was an animal associated with the circus. The two lower corner keys to the right and the left were interchangeable. In some maps Africa is on the left and America on the right, and vice versa on others.

However, for Dutch cartographers and European consciousness of the time, Africa and America mattered little. But that is not all. The images of Africa and America were conveyed by means of two semi-naked ladies, one seated on an alligator and the other on an armadillo. Needless to say, nakedness doesn't bode well with the Christian imagination, and not even with secular humanist consciousness. And as alligators and armadillos cannot not be measured in the same standing as the elephant in the historian animalium, Noah's prophecy indeed began to be revealed in the seventeenth century when Africa and America were located at the bottom of the map. It shall not then surprise us that in the second decade of the nineteenth century Hegel was clearly and explicitly placing Africa out of history, and America (for him the "US") in the future of Europe and South America as the hopeless land of barbarian caudillos.

The divergent patterns of Asia and Africa in the colonial horizon of modernity just sketched, however, has a common point of departure: to regain the lost and denied political, economic and cultural sovereignty of their institutions and the human dignity denied to the people. Institutionally, East, South and South-East Asia appropriated the capitalist economy to pursue their goals of finding their paths after the collapse of the Soviet Union and the self-encouragement of Western leaders to achieve global control and management. While China has unapologetically decided to go its own way to heal the wounds and humiliations inflicted by the Opium War, Japan remains within the sphere of the US and the West, a path already decided during the Meiji Restoration in the second half of the nineteenth century, and consolidated due to the growing economy and influence of the Republic of China. However, it wouldn't be accurate to say today that we are in a new Cold War, now between neo-liberalism and Chinese communism, since China is not a communist country as the Soviet Union was. China adopted the capitalist economy guided by a strong state, which is not pleasing to neoliberal designs. While the Soviet Union followed the path of European enlightenment socialism, the brother of enlightenment liberalism, China detached itself from both by reconstituting its own long and solid heritage, languages, and praxis of living. In a sense, China actualized the Bandung dictum, "neither capitalism, nor communism" in the sense of neither liberal or neoliberal capitalism nor Western-style communism. China, in other words, couldn't be what it is without the Bandung Conference and the earlier experiment in Singapore led by Lee Kwan Yew, whom Deng Xiaoping consulted when he got to power after Mao's death (Kuan Yew, 2012).

And what about Africa in this narrative as anchored in the Bandung Conference? I trust that among the goals of this journal, *Global Africa*, are the redefinition of the destituted narratives during the long night of Africa in the colonial horizon of modernity since 1652, and also since the Christian thinking that enfranchised the Atlantic slave trade and the increase of European settlements from 1652 to the Berlin Conference of 1884–85, until the wave of decolonization during the Cold War began to break the spell. Contrary to long-lasting histories and memories like those of China, India, Japan and the many diverse states—national or monarchic—in which Muslims maintained their own languages, memories,

11 See for example Nova totius terrarum orbis geographica ac hydrographica tabula. Autore N. I. Piscator, one of the many world maps made by Claes Janszoon Visscher (1587–1652, latin. Nicolaus Ioannes Piscator) In: Nicolaes Visscher (Hg.), Atlas minor sive totius orbis terrarum, Amsterdam, 1690.

scriptures and praxis of living, Africa went through significant dismantling of the existing so-called kingdoms, sometimes empires, similar in some ways and different in others to South/Central American and Caribbean trajectories. The splendors of decolonization during the Cold War were the formations of nation-states. The miseries were the native elites, in the North and Sub-Sahara, taking hold of the state for their own benefit in connivance with Europe and/or the US. The situation of Africa in the colonial horizon of modernity was re-oriented by two concurrent events, the second as a consequence of the first. The first was the end of apartheid in South Africa, the second was Hu Jintao's invitation (in 2010) to South Africa to become part of the BRICS (founded in 2009). The formation of the BRICS and the rise of China are two crucial signposts of de-Westernization, which means appropriation of the capitalist economy but rejection of the neo-liberal Western will (the US seconded by the EU) to control and manage the global order.[12]

Africa (again in a similar way to South/Central America and the Caribbean) is facing the inter-state global order in the conflict between the Western will to maintain the privileges accumulated during 500 years, and the will not to obey the Western global design which today has planted in China, Russia and Iran three pillars which, in addition, are guarding Central Asia from Western ambitions. China's investments in Africa are well known, with many of them on public display. The economic and urban growth of many African states is plain to see, literally, in a way that has not yet reached Hispanic America, although Brazil and Mexico are two strong economies. China's investments in Africa cannot be compared with its investment in the US. If the Bandung Conference gathered the leaders of twenty-nine African and Asian nations, those paths have been re-enacted by China in the past decade.[13] Chinese investment in Africa provoked the moves of the US to counter its influence there to the benefit of leaders who could use this situation to their own advantage, not having to take sides for either de-Westernization of re-Westernization (the efforts of the US to re-enact and renew the last 500 successful years of Westernization [Latouche, 1989]). In other words, at the level of inter-state relations and the global order, African nation-states formed during decolonization in the Cold War are now positioned to secure their economic growth, hedging their bets not always to the benefit of all Africans.

Which brings me to the last point of this essay, the revival of independent thought and the political society parallel to (but not necessarily concurrent with) the revival of states' political economies either struggling for state sovereignty or surrendering in collaboration with one or the other pole—or, more generally, aligning with the EU and/or the US. [14] (Old habits die hard). If, then, in the institutional sphere of the state and other official institutions African revival and presence in the global order are unimaginable without Bandung precedent, the current revival of creative thinking (not only critical), the search for the reconstitution of the communal, the affirmation and reconstitution/restitution of the looted, [15] are unimaginable without the groundwork and the prophetic meaning (this time not of Noah's narrative) of decolonial thinkers and activists during the Cold War (e.g. Amilcar Cabral, Patrice Lumumba, Kwame Nkrumah, Steve Biko, scholars like Cheikh Anta Diop, writers such as Chinua Achebe and, from the Caribbean, Aimé Cesaire and Franz Fanon, scholars like Paulin J. Hountondji, Kwasi Wiredu, etc.). I see that legacy, directly and indirectly, informing the wide spectrum of the energetic revival of African thoughts today and its growing impact on the global stage.[16] If then de-Westernization after the Cold War in the public sphere closed the era of the Western unipolar global order and opened up the explosion toward the multipolar global order already at work, decoloniality after

12 For my view on the BRICS in the global order see Mignolo (2014, Question 3).

13 For the liberal fears of the role of China in Africa and Latin America, see *The evolving role of Africa and Latin America. A report by The Economist Intelligence Unit*. n/d, https://www.lampadia.com/assets/uploads_documentos/7ffa7-the-evolving-role-of-china-in-africaand-latin-america.pdf. Accessed July 23, 2021.

14 I addressed some of these issues in previous publications, see Mignolo (2009, 2017).

15 The "restitution of the African patrimony", for example, is not returning "objects." It implies the gnoseological and aesthesic reconstitutions of the meanings of such "objects." For Europeans, the looting or buying of African objectsis not just simply changing the location of the object. Looting or buying an object implies also the search and appropriation of the narratives that brought that object into being and that was meaningful for the community that made/created the object. See Felwine Sarr and Benedicte Savoy (2018).

16 Apart from this journal, *Global Africa*, I should add the previous and current work in Senegal lead by Achille Mbembe and Felwine Sarr, *L'Atelier de la pensée*, is a noteworthy. In anglophone Africa, the work of Sabelo Ndlovu-Gatsheni should be mentioned. The resurgence of Afro-feminism and decolonization is explicit in the work of scholars, activists, artists, and bloggers such as Sylvia Tamale, Leymah Gbowee, Amina Doherty, and Abena Busia; in literature, the writing and essays of Chimamanda Ngonzi Adichie, Njabelo Ndebele, Angie Krog, and in music Neo Muyanda.

the Cold War's decolonization is closing the era of Western universalism and opening up the era of pluriversality. I see the journal *Global Africa* walking with and contributing to the change of era and to the advent of the Third Nomos of the Earth. Other ideas long silenced are heard anew, reconstituted over the debris of Western modernity and the damages of coloniality. Both in the sphere of the state and in the public sphere, Africa as well as Asia, are closing their dependencies to the colonial horizon of modernity (while South America still hangs in the balance as a question mark, and there are good reasons for that). The stakes are high. If Noah's narrative and the T-O map set the groundwork for the advent of Western modernity/coloniality, the fortuitous encounter with the unknown and the invention of America (1500) left its actors of the monarchy, church, prospectors, soldiers, cartographers, and storytellers with no other option than their own limitations, limitations that they transformed into open possibility. Today we, on the planet, are witnessing a similar situation: the planned or non-planned COVID-19 legitimized and justified the arguments for the "Great Reset" (World Economic Forum) and the "Great Transformation" (IMF). Only that the situation has changed and the planet is no longer terra nullus but a terra firma sustaining and nourishing the energies and creativities of recovering the looted and the revival of the humanity denied. Africa is no longer limited to what Noah, Saint Augustine, Kant and Hegel imagined and managed to make others believe as "reality".

Closing and opening

The main thrust of my story underscores the place assigned to Africa (next to Asia and the Americas) in early Western Christian narrative, recast in the colonial horizon of modernity since the Renaissance and as a consequence of the Atlantic commerce and massive trade in captive Africans. The place and role of Africa in the narrative of Western Christianity provided the hegemonic foundation of the colonial horizon of modernity when, serendipitously, Western Christians found themselves in a position to spread their narratives around the planet, taking advantage of the printing press, the circumnavigations of planet earth, the spectacular labor of Dutch cartographers and the creation of international law to legitimize the possession and dispossession of a planet that was already symbolically and hierarchically mapped in the juxtaposition of three continental land masses with the three sons of Noah, to which America was added. But the addition of America did not invalidate the pre-established triad of a world-view that became one of the pillars of Western civilization (Western Christianity). The other pillar was, and still is, secular Greek in all its widest reach. Africa first entered the colonial horizon of modernity by extraction, uprooting human beings from their abodes and transported by force to the Americas. And secondly, it entered again when European settlers began their long journey of settlements, consolidated at the Berlin Conference in 1884–1885. But it was, paradoxically, another conference, this time outside of Europe, in Indonesia, that announced the beginning of the end. The end of Noah's curse on Africa, but also of the secondary role assigned to Asia by way of seventeenth century cartography, a turning point to the place of Africa in the T-O map when Europe/Japheth was the promise of expansion. If Japheth then would inhabit the house of Shem and Ham was destined (again the prophecy to be the slave of his brothers) to be slave of both, then the universal truth of such a narrative was compounded by the unilateral continental organization and ranking of the world order implanted in the minds of all and future generations. Not anymore. The advent of the Third Nomos of the Earth, and the consequential change of era, has emerged out of the explosion and debris of the Second Nomos (1500–2000). The present march towards a multipolar world order in inter-state relations and pluriversality is taking place in the disobedient and rebellious public sphere (Mignolo, 2018). Bifurcations and fragmentations sprouting forth are flourishing out of the explosion and the debris of universality and monopolarity at the closing era of abstract universals and the end of the historical cycle that managed to implant the consequent totalitarian totality of a single story. Multipolarity in inter-state relations and pluriversality in the public sphere are two already established overall trajectories: the storm is no longer blowing from paradise but from the Global South and the Global East, and already intruding and penetrating the Global North and the Global West.

Bibliographie Bibliography

Aidoo, A. A., George, R. M., and Scott, H., 1993, "A New Tail to an Old Tale": An Interview with Ama Ata Aidoo, *Novel: A Forum on Fiction*, 26(3), pp. 297–308.

Eze, Emmanuel Chukwudi, 1997, "The Color or Reason: The Idea of 'Race' in Kant's Anthropology", in E. Chukwudi Eze (Ed.), *Post-colonial African Philosophy: A Critical Reader.* London: Wiley-Blackwell, pp. 103–141.

Kant, Immanuel, 1990 [1764], *Essai sur les maladies de la tête. Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, Paris, Flammarion.

Kant, Immanuel, *Observations on the Beautiful and the Sublime*, Berkeley: The University of California Press, 1960.

Latouche, Serge, 1989, *L'Occidentalisation du monde.* Paris, La Decouverte.

Kuan Yew, Lee, 2012, *Les réflexions du grand maître sur la Chine, les États-Unis et le monde.* Interview et selections par Graham Allison et Robert D. Blackwell, Cambrige, MIT.

Kusch, Gunther Rodolfo, 2008, *La Negación en el pensamiento popular*, Buenos Aires, Las Cuarenta.

Maturana, Humberto, 1988, "Reality: The Search for Objectivity or the Quest for Compelling Arguments", *The Irish Journal of Psychology*, 9/1, pp. 25–82.

Mbembe, Achille, 2021, *Out of the Dark Night: Essays on Decolonization*, New York: Columbia University Press.

Mignolo, Walter D., 1993, "Misunderstanding and Colonization. The Reconfiguration of Memory and Space", *SAQ,* 92/2, 209, 260, SAQ.

Mignolo, Walter D., 2009, "Epistemic Disobedience, Independent Thought and De-Colonial Freedom", *Theory, Culture & Society*, Los Angeles, London, New Delhi, and Singapore: SAGE, Vol. 26(7–8): 1–23. DOI: 10.1177/0263276409349275

{https://monoskop.org/images/c/cf/Mignolo_Walter_2009_Epistemic_Disobedience_Independent_Thought_and_De-Colonial_Freedom.pdf}

Mignolo, Walter D., 2014, "The Prospect of Harmony and the Decolonial View of the World": Weihua He Interviews Walter Mignolo. *Legal Critical Thinking*, 12 June, Question 3.

Mignolo, Walter D., 2017, "The Advent of Black Thinkers and the Limits of Continental Philosophy". *The Palgrave Handbook of African Philosophy,* in Afolayan A. and Falola T. (Eds), pp. 287–301.

Mignolo, Walter D., 2018, "On Pluriversality and Multipolar World Order. Decoloniality after Decolonization; Dewesterniation after the Cold War", in *Constructing the Pluriverse: The Geopolitics of Knowledge.* Bernd Reiter, Durham: Duke University Press, pp. 90–116.

Mignolo, Walter D., 2021, *The Politics of Decolonial Investigations*, Durham: Duke University Press.

Mudimbe, Valentin-Yves, 1982, *L'Odeur du père. Essais sur des limites de la science et de la vie en Afrique noire*, Paris, Presence Africaine.

Mignolo, Walter D., 1988, *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge.* Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, London: James Currey.

Mignolo, Walter D., 2021, *L'Invention de l'Afrique. Gnose, philosophie et ordre de la connaissance,* Paris, Presence africaine.

Mignolo, Walter D., 1994, *The Idea of Africa*, Bloomington: Indiana University Press.

Ndlovu-Gatsheni, Sabelo J., 2018, *Epistemic freedom in Africa: deprovincialization and decolonization*, New York: Routledge.

Oyěwùmí, Oyèrónkẹ́, 2010, *Gender epistemologies in Africa: gendering traditions, spaces, social institutions, and identities*, New York: Palgrave Macmillan.

Quijano, Anibal, 2007 [1992], "Coloniality and Modernity/Rationality", in *Globalization and the De-Colonial Option.* Edited by Walter D. Mignolo, *Cultural Studies,* 21/2–3, pp. 168–178.

Saint Augustin, 1853, *La Cité de Dieu*, Livre XVI, I, Paris, Firmin Didot.

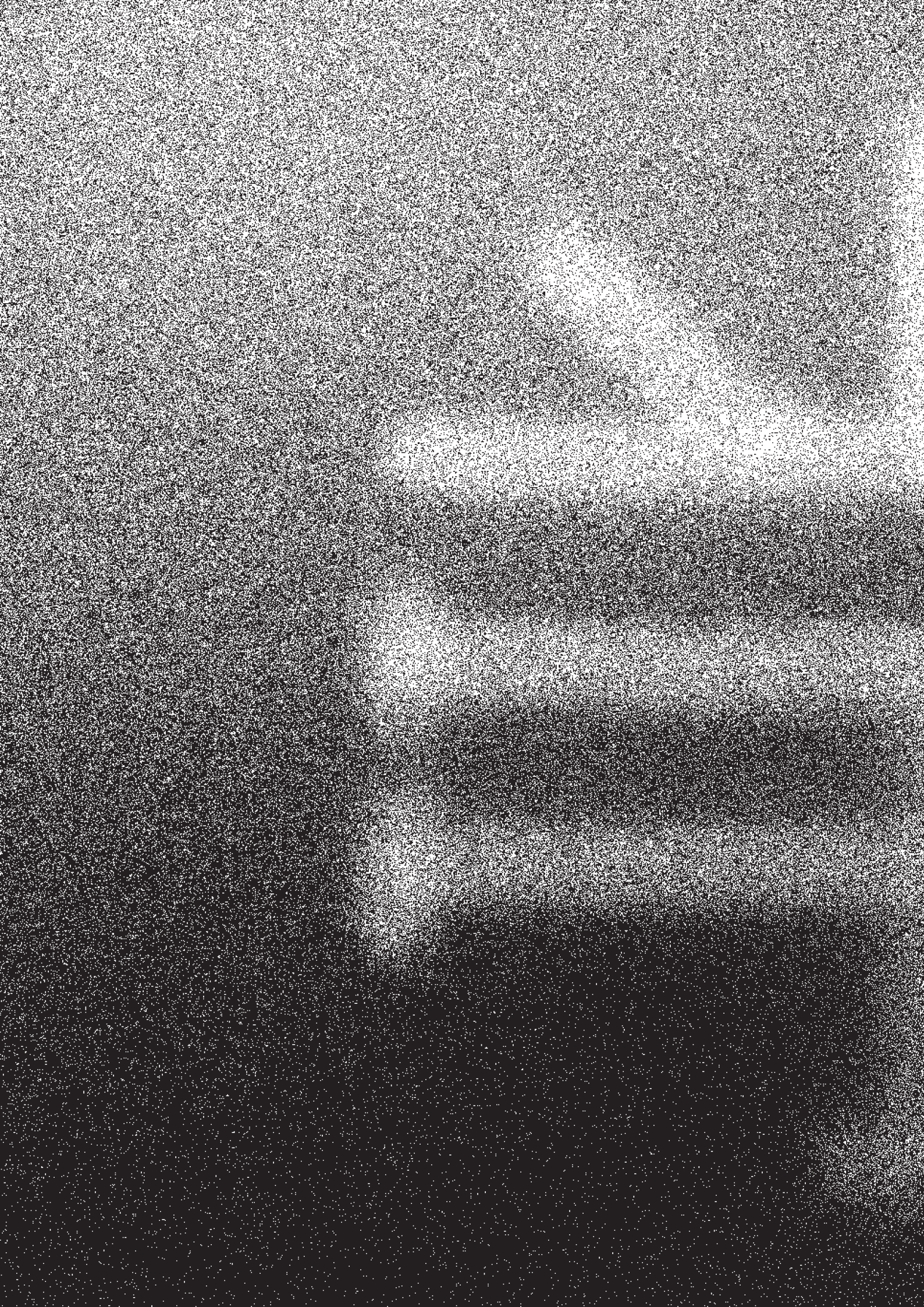
Saint Augustine, 1972, *City of God*. London: Penguin Books, Book XVI, I.

Sarr, Felwine, 2016, *Afrotopia*, Philippe Rey, Paris.

Sarr, Felwine et Benedicte Savoy, 2018, *Restituer le patrimoine africain*, Paris, Philippe Rey/Seuil.

Smith, Adam, 1977 [1776], *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Chicago: University of Chicago Press.

Smith, Adam, [1776] 1991, trad. Germain Garnier (1881), edition Adolphe Blanqui (1843), *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, reedition Flammarion, vol. 1.



Reconstruire les savoirs dans les pays africains

Felwine Sarr
Professeur titulaire des universités et agrégé en économie, écrivain
Université de Duke
felwine@gmail.com

How to cite this paper:
Sarr, F., (2022). Reconstruire les savoirs dans les pays africains. *Global Africa*, (1), pp. 118-125.
https://doi.org/10.57832/ga.v1i1.20

Received: January 6, 2022
Accepted: February 12, 2022
Published: March 15, 2022

© 2022 by author(s). This work is openly licensed via CC BY-NC 4.0

Les questionnements épistémologiques – quel type de savoirs ? Comment sont-ils produits ? Dans quel but ? – sont fondamentaux pour les Africains dans leur lutte pour l'émancipation politique, culturelle et économique. Pour imaginer et construire des futurs différents, il est nécessaire de questionner l'énonciation des paradigmes du savoir. Dans le contexte des nécessités de production de nouvelles formes dans tous les domaines de la vie sociale et politique dans les pays africains, l'enjeu de la production du savoir est crucial. Pas seulement parce que le continent africain fait face à des défis en termes d'éducation, santé, bien-être… en cette ère d'économies basées sur l'innovation et le savoir. Mais, de manière plus fondamentale, parce que la production de savoir maintient et reproduit un ordre politique, un ordre économique et un ordre social.

Dans l'histoire récente du continent africain, le savoir ethnologique produit sur les sociétés africaines joua un rôle décisif dans leur domination par les pays européens dans la période coloniale. Dans l'ère contemporaine, le savoir confère un contrôle (ou une régulation) de la compréhension du monde ; à ce titre, c'est un espace de pouvoir et cela peut être un instrument de colonialité.

Pour penser convenablement les défis auxquels font réellement face les pays africains, il est nécessaire d'interroger la géopolitique du savoir dans le contexte des pays africains. Dans la première section, je ferai une généalogie de ce que Mudimbe appela la « bibliothèque coloniale », et insisterai sur le rôle de cette bibliothèque coloniale dans la positionnalité contemporaine africaine. Dans une deuxième section, je mettrai particulièrement l'accent sur la nécessité, pour les Africains, d'engager une

rupture épistémique en élargissant la vision de ce qu'est un savoir et en réactivant les ressources du connaître incorporées dans leurs cultures, mais plus spécifiquement en produisant de nouveaux savoirs qui seront utiles pour le futur des sociétés africaines et du monde en général. Dans une troisième section, j'esquisserai les principales pistes d'une construction d'une écologie africaine des savoirs.

Géopolitique du savoir dans les pays africains

Violence épistémique et bibliothèque coloniale

Le corpus du savoir concernant l'Afrique est largement marqué par l'ethnologie et l'anthropologie coloniales. Valentin Mudimbe nomma ce corpus la bibliothèque coloniale : depuis le quinzième siècle, le paysage de l'Afrique a été structuré par des discours dont l'objectif était de dominer physiquement les terres, de rééduquer les mentalités des habitants natifs, et d'intégrer « les histoires économiques locales dans une perspective occidentale » (Mudimbe, 2021 [1988], pp. 26). Ces diverses formes de connaissance, principalement motivées par l'objectif de la gouvernementalité et dont le but était la justification et l'établissement de l'entreprise coloniale, voyaient les pays non occidentaux à travers le prisme de la supériorité culturelle et du préjugé racial. Malheureusement, ils continuent d'influencer largement la perception de la réalité africaine et sont devenus un élément de la perpétuation de la domination ou de la dépendance.

En fait, maintenir une asymétrie économique entre les colonies et la Métropole impliquait que cette dernière exerçât un contrôle politique absolu sur les colonies. Et pourtant, ce contrôle aurait été impossible sans des croyances largement partagées en la prédominance culturelle des colonisateurs. Il était d'une importance vitale pour les colonisateurs d'établir ce sens de la supériorité pour ne pas simplement conquérir les terres et les ressources des colonies, mais aussi leurs cœurs et leurs esprits. En conséquence de quoi l'injustice économique et politique qui est inhérente à la colonisation comporte une couche supplémentaire d'injustice culturelle. Ce processus est appelé par Rajeev Bhargaba injustice épistémique. Il a eu lieu de la même manière en Inde et dans les pays africains. Il commence quand les concepts et les catégories grâce auxquelles un peuple se comprend lui-même, aussi bien que son univers, sont remplacés par les concepts et les catégories des colonisateurs.

Ainsi, le système de signification et de catégories prenant en compte l'orientation individuelle et collective des peuples dominés a été remplacé par le sens et les catégories du colon, et cela a été fait par un dénigrement des valeurs des communautés locales, aussi bien que de leur production de savoir. Ce processus d'intériorisation des cadres culturels et épistémiques appartenant aux peuples colonisés est d'abord déployé dans le discours des colonisateurs puis il est cristallisé au sein de travaux théoriques (ethnologiques et anthropologiques) effectués par les colonisateurs.

Africaniser les sciences sociales et les humanités

Pour Valentin Mudimbe, Kwasi Wiredu, et Ngugi wa Thiong'o, afin que l'Africain recouvre profondément sa souveraineté et sa fécondité, il est urgent d'aborder la question de la libération du discours africain (philosophique et scientifique) pour établir des sciences sociales africaines. Pour ces penseurs, il est important de devenir le sujet de son propre discours scientifique et de déterminer sa pratique en accord avec ses propres normes et critères.

Pour Mudimbe et Wiredu, il y a une nécessité d'opérer une transformation radicale des sciences humaines et sociales telles qu'elles sont enseignées actuellement dans les universités africaines. Ce projet de reconstruction requiert de refondre les sciences sociales en commençant par l'interrogation épistémologique concernant les objets, les méthodes et le statut du savoir produit par les sciences humaines et sociales telles qu'elles sont appliquées aux réalités africaines. Déconstruire la raison coloniale-ethnologique commence par une critique radicale des discours produits, de leurs charpentes théoriques et de leurs soubassements idéologiques.

Pour Wiredu et Mudimbe, afin d'échapper définitivement à une aliénation scientifique qui les guette constamment, les chercheurs africains doivent endosser la responsabilité d'une pensée en établissant un discours scientifique qui serait l'expression de la vie matérielle au sein de leurs propres contextes sociopolitiques. Cette activité de pensée doit s'enraciner au sein du présent, portant une attention soigneuse à son propre environnement archéologique spécifique et aux tendances réelles des diverses sociétés de l'Afrique et à leurs plus complètes et concrètes expressions. Il s'agit d'intégrer la véritable complexité des formations sociales africaines, et de ne plus les considérer comme des copies carbone de l'histoire occidentale, mais comme ayant leur spécificité culturelle et historique propre.

Les initiateurs des sciences sociales africaines (Kagame, Lufuwalbo, Mulago, Mbiti) ont été critiqués pour avoir simplement repris les catégories, concepts, schémas et systèmes occidentaux afin d'y couler les « entités » africaines. Ces critiques, selon Mudimbe, sont maladroitement exprimées ou infondées et éludent trop facilement une question majeure, celle du sens de la différence qui doit se faire par rapport à l'Occident et de ce qu'il en coûte réellement d'assumer cette différence.

> Échapper réellement à l'Occident suppose d'apprécier exactement ce qu'il en coûte de se détacher de lui ; cela suppose de savoir jusqu'où l'Occident, insidieusement peut-être, s'est approché de nous ; cela suppose de savoir, dans ce qui nous permet de penser contre l'Occident, ce qui est encore occidental ; et de mesurer en quoi notre recours contre lui est encore occidental ; et de mesurer en quoi notre recours contre lui est encore peut-être une ruse qu'il nous oppose et au terme de laquelle il nous attend, immobile et ailleurs. (Mudimbe, 1982, pp. 12-13)

L'ordre du discours occidental, espace délimité en fonction d'une structure économique et d'une archéologie culturelle, rend seulement compte d'autres cultures ou d'autres systèmes par référence à lui-même et, selon Mudimbe, dans la spécificité d'une expérience qui serait irréductible à celui-ci.

La limite des approches syncrétistes selon Mudimbe consiste dans le fait que l'africanisation des sciences est seulement pensée sous les modalités d'application (économie, droit, sociologie). Il est fort heureux que des chercheurs africains (C. A. Diop, Obenga) voulant refaire à partir de rien l'histoire de l'Afrique montrent de manière concrète comment reconcevoir l'organisation des disciplines héritée de l'Occident, par quelles techniques habiles et subtiles déstructurer le contrôle des doctrines et des appropriations sociales du discours scientifique.

L'une des voies de l'Africanisation des sciences humaines et sociales serait le recours aux ressources herméneutiques des langues africaines comme outils pour décoloniser la pensée et réorganiser les ordres du savoir. Le philosophe kényan Odera Oruka plaide pour une lecture philosophique des ressources des langues vernaculaires africaines. Son approche herméneutique, en explorant les ressources orales (mythes et proverbes) des langues kenyanes, lui permet de mettre en évidence la sagacité philosophique de ce corpus. Les « Wisemen-woman » (sages) étudiés par Odera Oruka sont des philosophes, car elles sont capables de réflexivité et de distance critique par rapport à leur corpus.

Valentin Mudimbe, dans L'Odeur du père, questionne ce qu'est l'ordre du discours pour les sciences humaines et sociales africaines. Comment circonvenir ou surmonter le paradoxe essentiel qui a marqué la libération du discours nègre qui a dû se baser sur les travaux des anthropologues africanistes pour se construire (négritude)… Mudimbe questionne la manière d'articuler une pensée africaine authentique qui rendrait compte fidèlement de l'ordre et des normes du discours africain.

Mudimbe croit qu'en entreprenant une révolution linguistique radicale, le remplacement des langues européennes par des langues africaines, un ordre de discours différent émergerait. Changer « l'instrument linguistique de connaissance et de production scientifique provoquerait assurément une rupture épistémologique et ouvrirait la voie à une aventure nouvelle pour l'Afrique », de la même manière que « les promoteurs de la pensée grecque en transplantant dans leur langue, technique, méthodes et usages de la connaissance reçue de l'Égypte ont déclenché une réorganisation du savoir et de la vie dont l'ordre essentiel est toujours actuel et encore en cours. » (Mudimbe, 1982, pp. 47)

En tout cas, un nouvel univers verrait le jour. Et dans cette perspective, l'établissement des sciences humaines et sociales véritablement africaines serait effectif, à savoir des pratiques de savoir qui seraient en harmonie à la fois avec les dégradés des cultures africaines et avec les postulats de notre modernité.

Ngugi wa Thiong'o estime également que redécouvrir la vitalité des langues africaines ne prendrait pas seulement en compte la décolonisation des esprits et des imaginaires, mais révélerait aussi les intériorités et les univers signifiants, inscrits au sein d'un ordre du monde qui conforme intimement le sens pour les Africains. Les langues ouvrent des galaxies, des univers, et des mondes que l'on doit explorer.

Les langues africaines pourraient être considérées comme des points d'accès privilégiés au soin à apporter et à la gestion des cultures en question ainsi qu'à leurs contenus en termes de pensée et de formes de savoir. Les travaux d'Alexis Kagamé, de Benveniste et de Wittgenstein[1] ont fourni certaines preuves du lien entre la pensée et la structure syntaxique et grammaticale des langues.

Cette vision de Kagame et Benveniste est quelque peu nuancée et atténuée par le développement récent de la philosophie linguistique réalisé par Souleymane Bachir Diagne et Kwasi Wiredu. Kwasi Wiredu s'intéresse aux ressources philosophiques de la langue akan tout en évitant une approche ethnophilosophique. Pour Wiredu, la langue n'est pas censée révéler les pensées collectives de la culture akan, comme le postulent les ethnophilosophes (Kagame, Tempels, etc.) ; c'est une ressource herméneutique qui tient compte de nouvelles explorations critiques en philosophie africaine contemporaine.

Dans la même veine, Souleymane Bachir Diagne s'interroge sur les enjeux que la diversité des langues constitue pour la cognition. Chaque langue nous enferme-t-elle dans un système de pensée irréductible ? Peut-on purement et simplement identifier représentations linguistiques et représentations cognitives, comme les grammaires cognitives semblent le faire ? Dans son entreprise d'anthropologie cognitive globale, il se pose les questions suivantes : la langue détermine-t-elle les catégories logiques que nous utilisons aussi bien que les notions fondamentales que nous avons de l'être, du temps, etc. ?

Selon Souleymane Bachir Diagne, il ne s'agit plus de critiquer l'ethnophilosophie au nom de la philosophie, mais de sérieusement reprendre à nouveau ce qui a été visé dans l'entreprise et qui s'est égaré dans l'impasse d'une philosophie ethnique. Il nous invite, avec Catherine Fuchs, à aller au-delà du relativisme linguistique de Sapir et Whorf, Kagame, et Benveniste. La langue incline à penser. Elle « incline sans nécessiter », comme dit Leibniz.

Les sciences humaines dans une perspective africaine, la rupture épistémique

Cette rupture épistémique que je convoque n'est pas seulement une meilleure application des sciences sociales occidentales (les prétendues humanités) aux réalités africaines ou une meilleure inculturation de ces dernières. Tel est l'argument principal de Mudimbe. Mon propos est que nous devons reconnaître la diversité des approches de la réalité en fonction des civilisations et des ères, une pluralité de moyens de connaissance, aussi bien qu'une relativité gnoséologique et épistémologique.

> Je propose de repenser la pluralité des périples de la pensée humaine, partant de l'idée d'une égalité de principe des différentes traditions de pensée ou des pratiques discursives tout en reconnaissant leur incommensurabilité. Cela nous amène à considérer ces différentes traditions de pensée à partir de leurs horizons et des configurations du pensable qu'elles proposent ; comme des périples uniques de l'esprit qui se sont construits de manière concomitante, façonnés par les cultures où ils s'originent. Cela ne signifie pas qu'il n'y ait pas de circulation des idées et de la pensée à travers les régions et les ères.

1 Émile Benveniste, « Catégories de pensée et catégories de langue » (1958), dans *Problèmes de linguistique générale,* Paris, Gallimard, 1966, p. 63-64. Ludwig Wittgenstein : « les limites de mon langage sont les limites de mon monde », *Tractatus logico-philosophicus*, section 5.61, tr. G.-G. Granger, Paris, Gallimard, 1993. Alexis Kagame est un philosophe rwandais qui a montré combien l'ontologie d'Aristote est dérivée de la grammaire grecque.

Penser à ces questions dans un contexte africain convoque une rupture épistémique. Incorporer la complexité des structures sociales africaines, et les embrasser, dans leur spécificité culturelle et historique, dans la production du savoir, requiert un changement de position au sein des champs du savoir constitué et une refonte ; un acte de pensée qui prête une attention particulière aux orientations actuelles des sociétés examinées.

Ce projet de restructuration nous engage à reconsidérer complètement les sciences sociales, et nécessite une remise en question épistémologique des objets, méthodes et statut du savoir produit par les sciences humaines et sociales, en tant qu'appliqué aux réalités africaines. L'obstacle majeur d'une telle approche reste la difficulté à déterminer un champ épistémologique, en d'autres termes, les objets spécifiques qu'il convient d'étudier, mais aussi les méthodes nécessaires pour le faire.

Une critique récurrente de la vision occidentale du savoir est qu'elle surestime les prérogatives du sujet en se fondant sur l'illusion que ce dernier, par ses propres moyens (la raison et/ou les sens) peut produire une pensée qui reflète la complexité de la réalité. L'écueil de la méthodologie européenne consiste à sélectionner un critère singulier pour expliquer la réalité.

La fécondité de l'approche méthodologique basée sur le principe du tiers exclu[2] doit être reconsidérée. Cette approche distingue le sujet de l'objet pour interpréter la réalité. Faisant des objets des entités momentanées et découpant la réalité en petites portions que nous tentons ensuite de reconstituer. Ce positivisme résiduel dans la tradition épistémologique occidentale est basé sur un atomisme qui date de deux mille ans. Cette approche fut utile pour le développement de la physique et des sciences naturelles, mais elle s'avère bien moins profitable lorsqu'il s'agit des sciences humaines et sociales, car les objets d'étude sont multistratifiés et le sujet n'est pas séparé de l'objet. De la même manière qu'en physique quantique, la position de l'observateur modifie l'objet qui est observé.

L'idée est d'être capable d'aller au-delà de la dichotomie entre le sujet et l'objet en attribuant au sujet les qualités d'un objet et vice versa – à l'objet les capacités d'un sujet (c'est-à-dire de produire du savoir et l'aptitude à changer le point de vue de l'observateur). Une production de savoir depuis un point de vue bifocal, par combinaison d'une distance critique adéquate et d'une compréhension depuis l'intérieur.

Mais plus fondamentalement, la question est d'acquérir un savoir plus en profondeur sur les sociétés et les cultures africaines, qui sont basées également sur leurs propres critères gnoséologiques. Pour accomplir cela, il est nécessaire d'adopter d'autres modes de compréhension de la réalité, à côté du savoir scientifique tel qu'il est actuellement constitué. L'exploration des territoires relativement peu familiers des ontomythologies et épistémogonies africaines autorise une approche plus ouverte des différents types de savoirs qui ont aidé et sauvegardé les sociétés africaines dans leur longue histoire. Ceux-ci constituent des manières de connaître qui ont fait la démonstration de leurs attributs opérationnels à long terme dans différentes aires de l'activité humaine : savoir thérapeutique et environnemental, savoir-faire technique, savoir social, historique, psychologique, économique et agronomique. Ces savoirs ont assuré la survie, la croissance et la durabilité des sociétés africaines. Afin de mobiliser ces savoirs, il est nécessaire d'explorer les multiples expressions culturelles et les ressources linguistiques africaines.

Nous nous engageons également dans un débat autour d'une théorie de la connaissance limitée par les frontières de la vision occidentale du savoir, en remettant en question l'exclusivité de l'épistémé logocentrique et l'arraisonnement des modes de compréhensibilité par le mode singulier de la pensée écrite. Il s'agit de reconsidérer la question du savoir dans ses racines profondes.

L'objectif est de repenser les conditions de possibilité d'un savoir. « Que puis-je connaître ? » est la question posée par Kant dans sa Critique de la raison pure. « Comment une connaissance est-elle possible ? » Ces questions ont défini la physique et la métaphysique au XVIII[e] siècle.

2 Cette vision est remise en cause par Issiaka-Prosper Lalèyê, mais aussi au sein de l'épistémè occidentale par les tenants de la physique quantique et des penseurs comme Nicholas Georgescu-Roegen, qui promeuvent la transdisciplinarité et le principe du tiers inclus.

Les questions que nous devrions plutôt nous poser pourraient être celles-ci : que nous apprennent les manières de penser non discursives sur la réalité ? Cet examen du savoir sera développé en considérant les objets de la quête épistémologique aussi bien que ses manières de percevoir la réalité. Depuis le temps d'Aristote, expliquer revient à déterminer les causes ou à identifier les causes premières. La pensée de la « causalité linéaire » a une limite, et c'est la cause première. La pensée complexe et dialogique (promue par E. Morin) a rendu possible de voir en termes relatifs ce mode d'interprétation de la réalité en révélant ses limitations.

Construire une écologie africaine des savoirs

Reconstruire les savoirs en Afrique pourrait se mener en mettant en place une écologie des savoirs – dans laquelle les disciplines, les approches et les méthodologies sont considérées dans leur propre intégrité, mais sont insérées dans une écologie où elles peuvent interagir et produire de nouveaux savoirs.

J'emprunte à Margarita Bowen et Boaventoura de Sousa Santos la notion d'écologie des savoirs. Tout en acceptant que les savoirs dérivent de l'expérience, la notion d'écologie des savoirs renvoie à un concept d'expérience beaucoup plus large, en accord avec une conception écosystémique plus dynamique du monde. Margarita Bowen, l'historienne des sciences australienne qui a suggéré en 1985 le terme d'écologie des savoirs, met l'accent sur le fait que toutes les idées ou actions qui émanent de l'observation sont elles-mêmes incorporées et font partie de l'écosystème global. Cette évidence suggère une coupure radicale avec le modèle établi et positiviste de la méthode scientifique exacte, dans lequel le chercheur était considéré comme indépendant, du moins intellectuellement, des objets d'observation, et donc capable de collecter des données fiables (faits objectifs) par l'analyse des perceptions sensorielles pour en garantir l'exactitude. David Lowenthal (1961) affirme que la perception n'est pas une question de sens uniquement : « sentir, penser, ressentir et croire sont des processus simultanés et interdépendants ».

Les questions que nous devrions nous poser pourraient être celles-ci : peut-on élargir la notion de perception ? Peut-on envisager une épistémologie des sens ? Pouvons-nous considérer les arts, la danse, le théâtre et les corps comme des lieux de savoir ?

L'idée est d'identifier un pluralisme épistémologique qui reconnaisse la particularité de la science et son efficacité dans certains domaines, tout en contestant sa prétention à détenir le monopole de la vérité, et sa visée à disqualifier d'autres formes de savoir. Mon propos est de contester la prétention scientifique à constituer le seul savoir légitime et vrai d'une part, mais aussi le relativisme postmoderne selon lequel tous les savoirs se valent, d'autre part. Mon propos n'est pas d'attribuer la même aptitude (capacité) à tous les types de savoirs, mais de permettre une discussion pragmatique entre des critères alternatifs de validité. Une discussion qui ne disqualifie pas immédiatement les savoirs qui sont en dehors du canon scientifique. Reconstruire les savoirs en Afrique, c'est être apte à se baser sur tous les types de savoirs produits par les sociétés africaines à travers les temps, et de réactiver ceux qui opèrent encore dans des domaines variés de la vie.

Cela signifie d'en finir avec une monoculture du connaître en admettant une constellation de savoirs divers qui interagissent et sont complémentaires, et aussi des savoirs qui peuvent être traduits les uns dans les autres, en évitant la fragmentation et la non-communicabilité de divers types de savoir. En outre, aller au-delà de l'idée que les savoirs sont situés et dépendent exclusivement des conditions dans lesquelles ils sont produits. Le savoir est à la fois situé et trans-situé.

L'intelligence humaine réside dans notre aptitude à aller au-delà des diverses possibilités de penser, à les comprendre et à générer un dialogue entre elles.

Une écologie des savoirs ne sera pas une recherche systématique en vue de la vérité ultime, mais plutôt une tentative de présenter ces possibilités afin de produire quelque chose d'intelligible et d'utile à partir des rencontres d'une pluralité de manières de connaître, en produisant des savoirs et des pratiques discursives. L'objectif ultime de cette rupture épistémologique est la construction d'une bibliothèque qui embrasse toutes les

bibliothèques (bibliothèques des épistémologies du logos et du non-logos, des archives anticoloniales, coloniales, postcoloniales, décoloniales et variées, des pensées et des savoirs) disséminées dans les sociétés. Cette bibliothèque active la production de nouveaux savoirs et de nouvelles manières de connaître, ainsi qu'une reconnaissance intégrale de l'ignorance, qui représente ce qui est ignoré (non considéré comme un savoir), mais aussi ce que nous ne savons pas encore. Elle est donc un espace de créativité et d'innovation. L'ambition d'une telle écologie des savoirs pourrait être, en synchronie et en diachronie, d'étudier la vie des idées (leur présent et leur futur) ; les variations historiques dans la réponse aux questions humaines fondamentales, exprimées dans la pensée collective de grands groupes d'individus.

En conséquence, la réflexion sur les transformations sociales et la production de savoir et de culture d'une ère linguistique nécessitent une compréhension de l'environnement global qui produit du sens. Cela se justifie par le fait que les énoncés philosophiques, les conjectures légales ou universitaires, ou les processus littéraires ou les images poétiques récurrentes, ne prennent réellement sens que reliés les uns aux autres dans la topographie interactive du discours social tout entier.

Dans cette perspective, une écologie africaine des savoirs pourrait devenir une entreprise multidisciplinaire qui explore aussi bien les littératures que les savoirs canoniques, les arts, les solutions pratiques et les croyances collectives, la production matérielle, les savoirs théoriques dans leurs versions raffinées et simplistes, savantes ou non.

Une telle signification ne peut être perçue par des études sectorielles, qui pratiquent une « division du travail » dans un régime fordiste continu de disciplines. Cette écologie africaine des savoirs doit aller au-delà de l'analyse de champs et de genres discursifs définis – philosophiques, religieux, scientifiques, littéraires, politiques. La réalisation d'une telle entreprise, dans le contexte des pays africains, soulève la question des sources et en particulier celle des sources orales, porteuses, plus que toute autre, de la mémoire collective et de la production de savoirs des sociétés africaines.

Il faut juste rappeler que les sociétés africaines ont connu des systèmes d'écriture qui ont joué différents rôles dans l'archivage et la conservation de leur patrimoine culturel. Certains systèmes d'écriture étaient réservés à une élite, tandis que d'autres étaient plus largement diffusés. Pour nous, il s'agit de s'éloigner du paradigme scriptural, qui voit dans l'écriture le moyen exclusif de transmettre la mémoire collective et le patrimoine cognitif et culturel d'un peuple. De nombreux groupes humains n'ont pas eu besoin de l'écriture pour transmettre leur capital culturel.

Il n'y a pas de groupe humain sans langue, et sans moyen codifié de perpétuer sa mémoire collective, et donc sans moyen d'échanger des textes à distance. Les sociétés ouest-africaines ont produit un patrimoine culturel et cognitif qui les a rendues aptes à assurer leur survie à long terme. Pour le mobiliser, il est nécessaire d'explorer leurs arts du langage, qui incluent des traditions orales, des cosmogonies, des mythes, des expressions culturelles diverses. Il s'agit de remettre en question ces cultures à travers les processus qu'elles ont principalement utilisés pour transmettre leurs savoirs et leur mémoire collective.

Dans le contexte africain, outre l'exploration des sources écrites et orales, les artefacts et les objets peuvent également jouer un rôle considérable dans une archéologie des savoirs. Ils peuvent aider à réécrire l'histoire ; ils incluent également les savoirs et révèlent des univers épistémologiques alternatifs.

Toute société (culture ou civilisation) transmet un patrimoine et perpétue une matrice culturelle qui convoie son identité à travers le temps, la transformant au gré de l'évolution du monde.

La question est de savoir comment caractériser cette transformation.

La tâche sera d'étudier, dans le contexte des pays africains, les éléments de cette matrice culturelle : ses diverses composantes, au-delà de l'analyse de la constitution des traditions intellectuelles. Mais aussi de s'intéresser aux processus de métamorphoses significatives au sein d'une culture. Cela soulève la question de savoir comment les civilisations se transforment (par mouvement interne ou par réception et intégration d'influences

étrangères). Afin d'étudier l'histoire de la transformation de la matrice culturelle, il sera nécessaire de recourir à des études transculturelles. Si nous ouvrons le champ de vision méthodologique et déplaçons la géographie de notre Raison, une écologie des savoirs peut être un champ d'étude des questions majeures de notre temps, fondé sur des archives davantage plurielles.

Conclusion

Pour faire face aux défis que le continent africain aborde, il est urgent d'améliorer et de mieux approprier le savoir scientifique moderne et ses applications techniques. Cette assimilation créative est une tendance que l'on observe déjà dans de nombreux pays africains, où l'on utilise les nouvelles technologies pour apporter des solutions dans le domaine de l'éducation, de la santé, etc. Mais en outre, il s'agit d'élargir l'éventail des savoirs sur lesquels se fondent les organisations sociales, en incorporant dans le répertoire des instruments utiles, les savoirs produits par les sociétés africaines et inscrits dans leur matrice culturelle et leur ADN. Une tâche additionnelle dévolue aux chercheurs africains est de produire les savoirs dont les sociétés africaines auront besoin dans les décennies à venir, afin de mieux répondre à leurs besoins et à leurs enjeux.

Réouvrir le futur pour les pays africains est une tâche qui se déroule d'abord dans l'espace de la pensée et des imaginaires. Pour donner naissance à une communauté d'imaginaires, il est nécessaire de reconstruire la narration autour de l'Afrique et de produire les savoirs nécessaires au type de sociétés que les Africains veulent créer. Il s'agit de sortir des diverses injonctions téléologiques (progrès, développement ou modernité) pour prendre en compte des futurs non planifiés qui portent les aspirations des populations africaines.

Le continent africain est en train de vivre une mutation culturelle. Il peut devenir un continent-laboratoire et réinventer sur son terrain la vie économique, politique et sociale. C'est un continent qui dispose de tous les outils pour cette réinvention. Un des enjeux de la mise en forme institutionnelle de cette réinvention, c'est la reconstruction des savoirs et des imaginaires. La raison du continent africain est plurielle. L'Afrique actualise ses propres synthèses des sphères sociales, politiques et culturelles. Le laboratoire à ciel ouvert que constitue l'Afrique a ses fonderies opèrent à plein régime, les nourrissant avec des combustibles provenant de tous les champs.

Reconstruire les savoirs en Afrique permettrait de s'ouvrir à un univers infini.

Bibliographie

Mudimbe, V.-Y., 1982, *L'Odeur du Père*, Paris, Présence africaine, 1982.

Mudimbe, V.-Y., 1988, *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and Order of Knowledge*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, London: James Currey.

Mudimbe, V-Y., *L'Invention de l'Afrique. Gnose, philosophie et ordre de la connaissance*. Trad. de l'anglais par Laurent Vannini. Préface de Mamadou Diouf. Présence africaine, coll. « Histoire, politique, société ».

Mudimbe, V.-Y., 1982, *L'Odeur du Père*, Paris, Présence africaine, 1982.

Mudimbe, V.-Y., 1988, *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and Order of Knowledge*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, London: James Currey.

Re-building Knowledge in African countries

Felwine Sarr
Full professor of economics, writer
Duke University
felwine@gmail.com

How to cite this paper:
Sarr, F., (2022). Re-building Knowledge in African countries. *Global Africa*, (1), pp. 126-133.
https://doi.org/10.57832/eqmx-1m68

Received: January 6, 2022
Accepted: February 12, 2022
Published: March 15, 2022

© 2022 by author(s). This work is openly licensed via CC BY-NC 4.0

The epistemological questions of what type of knowledge, how are they produced, and for which purposes, are fundamentals for Africans in their struggle for political, cultural and economic emancipation. In order to imagine and construct different futures, it is necessary to interrogate the enunciation of knowledge paradigms. In the context of the necessities of production of new forms in all the domains of social and political life in African countries, the issue of knowledge production is crucial. Not only because the African continent has challenges to face in terms of education, health, well-being... in this era of economies based on innovation and knowledge. But more fundamentally, because knowledge production sustains and reproduces a political, an economical and a social order

In the recent history of the African continent, the ethnologic knowledge produced on African societies would play a critical role in their domination by Europeans during the colonial period. In the contemporary era, knowledge allows a control (or a regulation) of the understanding of the world; in that sense, it's a space of power that can be an instrument of coloniality.

To think critically about the challenges that are actually facing African countries, it is necessary to interrogate the geopolitics of knowledge in the context of African countries. In the first section, I will do a genealogy of what Mudimbe named the colonial library, and emphasize the role of this colonial library in contemporary African positionality. In a second section, I will particularly emphasize the necessity for Africans to engage in an epistemic shift by widening the

vision of what knowledge is and by reactivating resources of knowing embodied in their cultures; but more specifically by producing new knowledges that will be useful for the future of African societies and for the world in general. In a third section, I will outline the main paths to building an African ecology of knowledges.

Geopolitics of knowledge in African countries

Epistemic violence and colonial library

The corpus of knowledge about Africa is largely marked by colonial ethnology and anthropology. Valentin Mudimbe named this corpus the colonial library. Since the fifteenth century, the African landscape was structured by discourses whose objective was to physically dominate the lands, to reform the minds of native inhabitants, and to integrate local economic histories into the Western perspective. (Mudimbe, 1988, p. 2) These various forms of knowledge, principally motivated by the objective of governmentality and whose goal was the justification and the establishment of the colonial enterprise, viewed non-Western countries through the prism of cultural superiority and racial prejudice. Unfortunately, these forms of knowledge continue to largely influence the perception of the African reality, and have become an element of the perpetuation of domination or dependency.

In fact, maintaining an economic asymmetry between the colonies and the Metropole implied that the latter exerted an absolute political control over the colonies. And yet, this control would have been impossible without largely shared beliefs in the cultural dominance of the colonizers. It was of vital importance for the colonizers to establish this sense of superiority, to not simply conquer the lands and the resources of the colonies, but also their hearts and their minds. As a result, the economic and political injustice that is inherent in colonization adds, according to Rajeev Bhargava, one more layer of "epistemic injustice", which he defines as a form of cultural injustice that occurs, as happened in India and in African countries, when concepts and categories through which a people understand itself, as well as its universe, are replaced by the concepts and categories of the colonizers.

So, the system of meaning and categories allowing for the individual and collective orientation of dominated peoples have been replaced by the meaning and categories of the colonialist, and this has been done by a denigration of the values of the local communities, as well as their production of knowledge. This process of interiorizing the cultural and epistemic frameworks belonging to colonized peoples is first deployed within the discourse of colonizers, and then becomes crystallized within theoretical works (ethnologist and anthropologist) carried out by the colonizers.

Africanizing the social sciences and humanities

For Valentin Mudimbe, Kwasi Wiredu, and Ngugi wa Thiong'o, for Africans to deeply recover their sovereignty and their fecundity, it's urgent to address the question of the liberation of African discourse (philosophical and scientific) in order to establish African social sciences. For these thinkers, it is important to become the subject of one's own scientific discourse and to determine its practice according to one's own norms and criteria.

For Mudimbe and Wiredu there is a necessity of performing a radical transformation of the social and human sciences as they are currently taught in African universities. This reconstruction project requires re-working the social sciences starting with the epistemological interrogation concerning the objects, methods, and status of knowledge produced by the human sciences and social sciences as they are applied to African realities. Deconstructing the colonial-ethnological reasoning starts with a radical critique of the produced discourses, their theoretical frameworks and their ideological underpinnings.

For Mudimbe and Wiredu, in order to finally escape from a scientific alienation that is constantly lying in wait, African researchers must take on the responsibility of a thinking by establishing a scientific discourse, that would be the expression of material life within

their own socio-political contexts. This activity of thinking must root itself within the present, placing a careful attention to its own specific archaeological environment and the real trends in Africa's various societies and their full voice and concrete expressions. It is a question of integrating the true complexity of African social formations, and no longer considering them as carbon copies of Western history, but as having their own cultural and historical specificity.

The initiators of African social sciences (Kagame, Lufuwalbo, Mulago, Mbiti) have been criticized for having simply taken Western categories, concepts, schema and systems in order to cast African "entities" into them. These criticisms, according to Mudimbe, are poorly expressed or ill-founded and too easily elide a major question, that of how to determine the difference in meaning to be made with respect to the West and what it really costs to acknowledge this difference:

> To really escape from the West supposes being able to appreciate exactly what it costs to be detached from it; it presupposes to know up to which point the West, insidiously perhaps, is close to us; it supposes to know what allows us to think in opposition to the West, what is still Western; and to measure in what our recourse against it is still perhaps a ruse that it opposes us and at the end of which it is waiting for us, unmoved and elsewhere. (Mudimbe, 1982, pp. 12-13)

The order of the Western discourse, an area defined according to an economic structure and a cultural archaeology, only takes into account other cultures or other systems, by reference to itself and, according to Mudimbe, in the specificity of an experience which would be irreducible to it.

The limit of syncretistic approaches according to Mudimbe consists in the fact that the Africanization of sciences is only thought under the modalities of application (economics, law, sociology). It is fortunate that African researchers (C. A. Diop, Obenga) who want to remake the history of Africa from scratch show in a concrete way how to reconceptualize the organization of disciplines inherited from the West, through skillful and subtle techniques to de-structure the control of doctrines and social appropriations of scientific discourse.

One of the ways of Africanization of the human and social sciences would be the recourse to the hermeneutical resources of African languages as tools for decolonizing thought and reorganizing the categorization and classification of knowledge. Kenyan philosopher Odera Oruka argues for a philosophical reading of the resources from African vernacular languages. His hermeneutic approach, by exploring the oral resources (myths and proverbs) of Kenyan languages, allows him to highlight the philosophical sagacity of this corpus. The "Wisemen-woman" (sages) studied by Odera Oruka are philosophers because they are capable of reflexivity and critical distance from their corpus.

Valentin Mudimbe, in The Scent of the Father, Mudimbe asks the question of what order of discourse for African social and human sciences. How to circumvent or overcome the essential paradox that marked the liberation of the Negro discourse which had to be based on the work of Africanist anthropologists in order to build itself (Negritude). Mudimbe asks the question how do we articulate an authentic African thought that would faithfully account for the order and norms of African discourse?

Mudimbe believes that by undertaking a radical linguistic revolution, the replacement of European languages by African languages, a different order of discourse would emerge. Changing the linguistic instrument of knowledge and scientific production could produce an epistemological shift, and open up a much-needed pathway toward a new adventure in Africa. In the same way that, by transplanting into their language the methods, techniques, and uses of knowledge received from Egypt, the Greeks triggered a reorganization of knowledge and life whose essential order is still in development.[1] In any case, a new universe would emerge. And in this perspective, the establishment of truly African social

1 "It is certain that just as the promoters of Greek thought by transplanting in their language, techniques, methods and uses of the knowledge received from Egypt have triggered a reorganization of knowledge and life, the essential order of which is still current and still in progress… Similarly, a change in the linguistic instrument of knowledge and scientific production would certainly provoke an epistemological rupture and pave the way for a new adventure for Africa."

sciences and humanities would be effective, that is, knowledge practices that would be in harmony both with the gradients of African cultures and with the postulations of our modernity.

Ngugi wa Thiong'o also estimates that rediscovering the vitality of African languages would not only allow for the decolonization of minds and imaginaries, but also would reveal the internal and signifying universes, inscribed within an order of the world that intimately shapes meaning for Africans. Languages open up galaxies, universes, and worlds one must explore.

African languages could be considered as privileged entry points into taking care of and managing the cultures in question as well as their contents in terms of thought and forms of knowledge. The work of Alexis Kagamé, Émile Benveniste and Ludwig Wittgenstein[2] has provided some evidence for the link between thought and syntactic and grammatical structure of languages.

This vision of Kagame and Benveniste is somehow nuanced and mitigated by recent development in linguistic philosophy by Souleymane Bachir Diagne and Kwasi Wiredu. The latter is interested in the philosophical resources of the Akan language while avoiding an ethnophilosophical approach. For Wiredu, language is not meant to reveal the collective thoughts of Akan culture, as postulated by ethnophilosophers (Kagame, Tempels, etc.); it is a hermeneutical resource that allows for new critical explorations in African contemporary philosophy.

In a similar vein, Souleymane Bachir Diagne questions the stakes that the diversity of languages constitutes for cognition. Does each language lock us into an irreducible system of thought? Can we simply and purely identify linguistic representations and cognitive representations, as cognitive grammars seem to do? In his work on global cognitive anthropology, he asks himself the following question: Does language determine the logical categories we use as well as the fundamental notions we have of being, of time, etc.?

According to Souleymane Bachir Diagne, it is no longer a question of criticizing ethnophilosophy in the name of philosophy, but of seriously taking up again what has been sought in the discipline and which has gone astray in the impasse of an ethnic philosophy. SBD invites us with Catherine Fuchs to go beyond the linguistic relativism of Sapir and Whorf, Kagame, and Benveniste. Language inclines to think. It inclines, without necessity, as Leibniz says.

Humanities from an African perspective, the epistemic shift

The epistemic shift, I am calling for, is not just a better application of Western social sciences (the so-called humanities) to African realities or a better inculturation of the latter. This is the main argument of Mudimbe. My point is that we must acknowledge the diversity of approaches to reality depending on civilizations and eras, a plurality of ways of knowing, as well as a gnoseological and epistemological relativity.

> I propose to rethink the plurality of journeys of human thinking, starting from the idea of equality in principle of the different traditions of thought or discursive practices, while acknowledging their incommensurability. This leads us to consider these different traditions of thought, from their horizons, and the configurations of the thinkable which they propose, as unique journeys of the mind which have developed concurrently, shaped by the cultures from which they originate. This does not mean that there is no circulation of ideas and thought across regions and eras.

2 Émile Benveniste, « Catégories de pensée et catégories de langue » (1958), in Problèmes de linguistique générale, Paris, Gallimard, 1966, pp. 63-64. Ludwig Wittgenstein : « les limites de mon langage sont les limites de mon monde », Tractatus logico-philosophicus, section 5.61, tr. G.-G. Granger, Paris, Gallimard, 1993. Alexis Kagame is a Rwandan philosopher who has shown how much of Aristotle's ontology is derived from Greek grammar.

Thinking about these questions in an African context calls for an epistemic shift. Incorporating the complexity of African social structures, and embracing them in their cultural and historical distinctiveness in knowledge production, requires a change of position within the fields of constituted knowledge and a reinvention: an act of thinking which pays particular attention to the current trends in the societies being examined.

This project of restructuring requires us to completely reconsider the social sciences, and necessitates an epistemological questioning of the objects, methods and status of the knowledge produced by the humanities and social sciences, as applied to African realities. The major obstacle of such an approach remains the difficulty of determining an epistemological field for the task; in other words, the specific objects to be studied, but also the methods needed to do so.

A recurring critique of the Western view of knowledge is that it overestimates the prerogatives of the subject by basing itself on the illusion that the latter, by its own means (reason and/or the senses) can produce thought that covers the complexity of reality. The pitfall of European methodology consists in selecting a single criterion to explain reality.

The fruitfulness of the methodological approach based on the principle of the excluded third party[3] has to be reconsidered. This approach distinguishes the subject from the object to interpret reality. Making objects into momentary entities, and cutting reality into little portions which we later attempt to piece back together. This residual positivism in Western epistemological traditions is based on an atomism which dates back two thousand years. This approach was useful for the development of physics and other natural sciences; but it proves much less fruitful when dealing with the humanities and social sciences because the objects of study are multilayered and the subject is not separate from the object. In the same way as in quantum physics, the position of the observer modifies the object being observed.

The idea is being able to go beyond the dichotomy between the subject and the object by ascribing to the subject qualities of an object, and vice-versa—to the object capacities of a subject (i.e. to produce knowledge and the ability to change the point of view of the observer). A knowledge production from a bifocal point of view, by combining an adequate critical distance and an understanding from the inside.

But more fundamentally, it is a question of acquiring more in-depth knowledge of African societies and cultures, which are also based on their own gnoseological criteria. To achieve this, it is necessary to adopt other modes of understanding reality, besides scientific knowledge as it is currently constituted. The exploration of the relatively unfamiliar territories of African onto-mythologies and epistemogonies allows a more open-minded approach to various types of knowledge, that have helped and safeguarded African societies in their long history. These constitute ways of knowing which have demonstrated their long-term operational attributes in different areas of human activity: therapeutic and environmental knowledge, technical know-how, social, historical, psychological, economic and agronomical knowledge. These knowledges ensured the survival, growth and sustainability of African societies. In order to mobilize these knowledges, it is necessary to explore multiple African cultural expressions and linguistic resources.

We should also engage in a debate around a theory of knowledge limited by the boundaries of the Western vision of knowledge by questioning the exclusivity of the logocentric episteme and the enframing of modes of comprehensibility by the single mode of written thought. It's about reconsidering the question of knowledge at its very roots.

The objective is to rethink the conditions that make knowledge possible. "What can I know?" is the question asked by Kant in his Critique of Pure Reason. "How is knowledge possible?" These questions defined physics and metaphysics in the 18th century.

Questions that we might ask ourselves instead could be these ones: What do the non-discursive ways of thinking teach us about reality? This examination of knowledge will be developed by considering the objects of the epistemological quest as well as its ways of perceiving reality. Since the time of Aristotle, to explain is to determine causes or to

3 This view is questioned by Issiaka-Prosper Lalèyê but also within the Western episteme by proponents of quantum physics and thinkers such as Nicholas Georgescu-Roegen, who promoted transdisciplinarity and the principle of the *included third*.

identify the primary cause. “Linear causality” thinking has a limit, and this is the primary cause. Complex and dialogic thinking (promoted by E. Morin) has made it possible to see this mode of interpreting reality in relative terms, by revealing its limitations.

Building an African ecology of knowledge

Re-building knowledge in Africa could be pursued by setting up an ecology of knowledge, borrowing from Margarita Bowen and Boaventoura de Sousa Santos, where disciplines, approaches and methodologies are considered not just on their own but within an ecosystem where they can interact and produce new knowledges. While accepting that knowledge is derived from experience, the notion of an ecology of knowledge looks to a much broader concept of experience, in consonant with a more dynamic ecosystemic concept of the world. Margarita Bowen, the Australian historian of science who coined the term ecology of knowledge in 1985, emphasizes that all ideas or actions that are issued from observation are themselves incorporated and part of the global ecosystem. This evidence suggests a radical break from the established and positivist model of exact scientific method, in which the scientist is regarded as being detached, intellectually at least, from the objects of observation, and so able to collect reliable data (objective facts) by sense-perception analysis to ensure accuracy. David Lowenthal (1961) argues that perception is not a matter of sense alone, “sensing, thinking, feeling and believing are simultaneous and interdependent processes”.

Questions that we might ask ourselves could be the following: Can we enlarge the notion of perception? Can we envisage an epistemology of the senses? Can we consider arts, dance, theater, and bodies as sites of knowledge?

The idea is to recognize an epistemological pluralism that acknowledges the particularity of science and its efficiency in some domains, while contesting its pretension to having the monopoly of truth and its aim to disqualifying other forms of knowledge. My point is to contest the contention of science to being the only legitimate and true knowledge one the one hand, and also the postmodern relativism according to which all knowledges are equal on the other hand. The idea is not to attribute the same ability (capacity) to all types of knowledges, but to allow a pragmatic discussion between alternative criteria of validity. A discussion that does not immediately disqualify knowledge that are outside of the scientific canon. Rebuilding knowledge in Africa is being able to rely on all type of knowledges produced by African societies through times, and re-activate those that still operate in various domains of life.

This mean ending with a monoculture of knowing by allowing a constellation of various knowledges that interact and that are complementary, and also knowledges that can be translated one into another, by avoiding the fragmentation and the non-communicability of various types of knowledge. Also, going beyond the idea that knowledges are situated and exclusively depend on the conditions of their production. Knowledge is at the same time situated and trans-situated.

Human intelligence lies in our ability to go beyond the various possibilities of thinking, to understand them and generate dialogue between them.

An ecology of knowledge will not be systematic research for the ultimate truth, but rather an attempt to present several possibilities in order to produce something intelligible and useful from the encounters of a plurality of ways of knowing, knowledge production and discursive practices. The ultimate objective of this epistemological shift is the construction of a library that encompasses all the libraries (libraries of the logos and the non-logos epistemologies, differing pre-colonial, colonial, postcolonial, decolonial archives, thoughts and knowledge) that are disseminated in societies. This library will enable the production of new knowledges and new ways of knowing, as well as an integral recognition of ignorance. Ignorance embodies what is ignored (not considered as knowledge), but also what we don’t yet know. It is, therefore, a space of creativity and innovation. The ambition

of such an ecology of knowledge could be in synchrony and diachrony, to study the life of ideas (their present and their future); historical variations in response to fundamental human questions, expressed in the collective thinking of large groups of individuals.

Therefore, reflecting on social transformations, and knowledge and cultural production of a linguistic era, necessitates an understanding of the global environment that produces meanings. This is justified by the fact that philosophical statements, legal or scholarly conjectures, or literary processes or recurrent tropes, only really become meaningful when connected to each other in the interactive topography of social discourse as a whole.

In that perspective, an African ecology of knowledge could become a multidisciplinary enterprise that explores both literature, as well as canonical knowledges, the arts, the practical solutions and collective beliefs, the material production, and theoretical knowledges in their refined and simplistic versions, literate or not.

Such a meaning cannot be perceived by sectoral studies, practicing a 'division of labor' in some continuous Fordist regime of disciplines. This African ecology of knowledge must go beyond the analysis of determined discursive fields and genres—philosophical, religious, scientific, literary, political. Leading such an undertaking in the context of African countries raises the question of the sources and in particular the question of the oral sources, carriers more than any other of the collective memory and the knowledge production of African societies.

It should just be remembered that African societies have experienced writing systems that have played differing roles in archiving and conserving their cultural heritage. Some writing systems were reserved for an elite, and others were more widespread. For us, it is a matter of moving away from the scriptural paradigm, which sees writing as the exclusive means of transmitting the collective memory and the cognitive and cultural heritage of a people. Many human groups did not need writing to transmit their cultural capital.

There is no human group without a language, and without a codified means of perpetuating its collective memory, therefore, without means of exchanging texts at a distance. West African societies have produced a cultural and cognitive heritage that has enabled them to ensure their long-term survival. In order to promote this heritage, it is necessary to explore their art of language, which includes oral traditions, cosmogonies, myths, of diverse cultural expressions. It's about questioning these cultures through the processes they have mainly used to transmit their knowledge and their collective memory.

In the African context, in addition to exploring written and oral sources, artifacts and objects can also play a significant role in an archeology of knowledges. They can help in the rewriting of history; they also encompass knowledge and indicate alternative epistemological universes.

Every society (culture or civilization) transmits a heritage and perpetuates a cultural matrix that conveys its identity through time, transforming it as the world evolves.

The question is how to characterize this transformation?

The task will be to study in the context of African countries the elements of this cultural matrix: its various components, beyond the analysis of the constitution of intellectual traditions, but also, to look at the processes of meaningful metamorphoses within a culture. This raises the question of how civilizations are transformed (by internal movement or by adoption and integration of external influences). In order to study the history of the transformation of cultural matrices, it will be necessary to use transcultural studies. If we open the methodological scope and shift the geography of our intellect, an ecology of knowledge can be a field for studying major questions of our time through using more plural archives.

Conclusion

To face the challenges that the African continent is dealing with, it is urgent to improve and better appropriate modern scientific knowledge and their technical applications. This creative assimilation is a trend that is already observed in many African countries, in which new technologies are used to provide solutions in education, health… But furthermore, it's a question of widening the ranges of knowledges on which social organizations are based, by incorporating, in the repertoire of useful tools, the knowledge produced by African societies and embodied in their cultural matrix and their DNA. An additional task that is assigned to African researchers is to produce the knowledges that will be needed by African societies in the coming decades, in order to better respond to their needs and answer their challenges.

Reopening the future for African countries is a task that takes place firstly in the realms of thought and imaginaries. To give birth to an imagined community, it is necessary to reconstruct the narrative around Africa and produce the needed knowledge for the type of societies that Africans want to create. It's about leaving the various teleological injunctions (progress, development or modernity) to allow for unplanned futures that carry the aspirations of African populations.

The African continent is experiencing a cultural transformation. The continent can become a Laboratory to reinvent its economic, political and social life. It has all the tools for this reinvention. A challenge of giving institutional forms to this re-invention is the rebuilding of knowledges and imaginaries. African continent's reason is plural. Africa is reassessing its own appraisal of its social, political, and cultural spheres. The open-air laboratory that Africa constitutes has its foundries working at full speed, feeding them with fuel gleaned from all fields.

Rebuilding knowledge in Africa could open up to an infinite universe…

Bibliography

Mudimbe, V.-Y., 1982, *L'Odeur du Père*, Paris, Présence africaine, 1982.

Mudimbe, V.-Y., 1988, *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and Order of Knowledge*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, London: James Currey.

Mudimbe, V-Y., *L'Invention de l'Afrique. Gnose, philosophie et ordre de la connaissance*. Trad. de l'anglais par Laurent Vannini. Préface de Mamadou Diouf. Présence africaine, coll. « Histoire, politique, société ».

Mudimbe, V.-Y., 1982, *L'Odeur du Père*, Paris, Présence africaine, 1982.

Mudimbe, V.-Y., 1988, *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and Order of Knowledge*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, London: James Currey.

Centrer en Afrique l'humanitarisme global

Cecelia Lynch
Professeur de sciences politiques, université de Californie, Irvine
Co-éditrice du CIHA-blog
clynch@uci.edu

How to cite this paper:
Lynch, C., (2022). Centrer en Afrique l'humanitarisme global. *Global Africa*, (1), pp. 135-144,155-157.
https://doi.org/10.57832/ga.v1i1.22

Received: January 6, 2022
Accepted: February 12, 2022
Published: March 15, 2022

© 2022 by author(s). This work is openly licensed via CC BY-NC 4.0

Dans cette contribution, j'appelle à centrer l'« humanitarisme global » en Afrique. Je considère que l'humanitarisme global comprend ce qu'Alex de Waal appelait en 1997 « l'international humanitaire », c'est-à-dire « l'élite transnationale des travailleurs humanitaires, fonctionnaires chargés de distribuer l'aide, universitaires, journalistes et autres, ainsi que les institutions pour lesquelles ils travaillent » (de Waal, 1997/2006, xv). Mais selon ma lecture, le terme d'humanitarisme global comprend bien plus que la définition de Alex de Waal. Le terme fait référence non seulement à un positionnement géographique, mais aussi conceptuel, épistémique/épistémologique, et cosmologique-religieux. Il fait référence non seulement à la myriade d'organisations [organisations non gouvernementales internationales (ONGI), organisations non gouvernementales (ONG), organisations confessionnelles (OC), organisations intergouvernementales (OIG), États, grandes fondations donatrices] et de personnes qui s'engagent dans l'aide humanitaire et l'assistance à long terme, mais aussi aux structures de connaissance dont elles viennent et qui fournissent leur éthos opérationnel et organisationnel et aux pratiques qu'elles exportent dans le monde entier, y compris sur le continent africain. Ces structures de connaissance sont actuellement modernistes au sens où elles incluent une croyance et un engagement envers : a) la valeur du progrès linéaire, b) des indicateurs et des programmes conçus pour obtenir des résultats prédéfinis, et c) des façons techniques et scientifiques d'accéder aux problèmes et de les résoudre. Elles tendent également à intégrer l'acceptation (parfois à contrecœur) de l'autorité de l'État-nation et des organisations internationales, et une croyance ainsi qu'un engagement envers l'observance universelle des droits de l'homme (bien

qu'on puisse contester cela au niveau des détails). Enfin, elles sont à la fois sécularistes dans leur conscience primaire de soi, et pourtant majoritairement chrétiennes dans leur évolution historique. Chacune de ces caractéristiques façonne des aspects importants de l'international humanitaire contemporain.

En s'alignant sur les objectifs de *Global Africa*, particulièrement celui de « (re) problématiser les défis mondiaux et leur gouvernance à partir de l'Afrique », il existe au moins trois raisons essentielles de reconfigurer et recentrer l'humanitarisme mondial en Afrique. Au lieu de démarrer par les aspects problématiques de l'humanitarisme, je commencerai par le raisonnement le plus important, qui est cosmologique-religieux, ontologique et épistémologique. Il est crucial de s'appuyer sur la riche multiplicité des visions africaines du monde, des manières d'être et des modes de connaissance de ce continent, de la relationalité entre donneur et receveur, humain et non-humain, des cosmologies qui reconfigurent la temporalité et donnent la priorité à l'intégralité pour reconfigurer l'entreprise humanitaire afin qu'elle atteigne ses objectifs présumés. En ce sens, les visions du monde et les spiritualités africaines font se lever des modes de connaissance et de relation entre les humains, et entre eux et les non-humains qui mettent au centre la guérison écologique qui doit être au cœur des objectifs humanitaires actuels et futurs, et qui dévalorisent en conséquence le développementalisme fondé sur le marché, qui – de ce point de vue – a causé d'énormes dommages. En d'autres termes, elles inversent complètement la hiérarchie actuelle de la connaissance telle qu'elle existe dans l'humanitarisme développementaliste, offrant de nouvelles façons de comprendre les mots à la mode dans l'humanitaire, tels que « partenariat », « durabilité » et « résilience ». Ce faisant, elles reconfigurent les conceptions de la guérison, de la santé et du bien-être – au cœur des objectifs humanitaires – qui ne reposent pas exclusivement sur des onto-épistémologies imposées de l'extérieur (Phiri & Nadar, 2006 ; Ogunnaike, 2020). Elles se connectent aussi à des cosmologies similaires autour du globe, y compris les cultures et les religions celtiques, arctiques, latino-américaines et celles d'Asie du Sud et de l'Est.

Le recentrage met à jour les deuxième et troisième raisonnements, dont chacun révèle les faiblesses du système humanitaire actuel. Comme l'ont documenté de nombreux chercheurs africains et de la diaspora africaine, l'ignorance et le déclassement des cosmologies, des traditions religieuses et des pratiques africaines, se sont accomplis à travers la violence coloniale et missionnaire, qui a structuré les relations économiques et politiques/juridiques africaines et les relations culturelles et religieuses, respectivement, pour refléter les intérêts dominants et la cosmologie de la métropole (pour de puissantes perspectives sur cette histoire, voir Rodney, 2018 [1972] ; Fanon, 1961 ; Phiri & Nadar, 2006 ; Mbembe, 2001 ; Mamdani, 2018, parmi de nombreux autres). Pourtant, la plupart des commentateurs du « Grand Débat sur l'Aide » (Gulrajani, 2011) notent que les pratiques humanitaires (développement inclus) émanant de la cosmologie métropolitaine et de l'onto-épistémologie n'ont pas « vaincu la pauvreté », ni créé des moyens de subsistance pérennes, ni engendré une paix durable au sein de certains États africains ou entre eux. En fait, selon Tim Murithi (2009), le résultat fut plutôt un « colonialisme de l'aide », c'est-à-dire une perpétuation du contrôle externe par le biais de programmes d'aide[1]. Plus encore, de nombreux anciens travailleurs humanitaires et universitaires du Nord global ont déploré l'absence de véritables partenariats dans la prise de décision en matière d'aide, depuis l'élaboration des demandes de propositions de financement (RfP) jusqu'à la mise en œuvre de l'aide (Autesserre, 2014; Barnett, 2017; Fassin, 2012; Fast, 2017; Johansson, 2018).

Au lieu de cela, ce que Tanya Schwarz et moi-même appelons le « prosélytisme des donateurs » (Lynch & Schwarz, 2016) continue de réinscrire une temporalité progressiviste et linéaire, dont la priorité est la recherche de réussite des projets au moyen de normes

1 Ma définition de « l'humanitarisme » a toujours fait référence à la fois aux secours d'urgence et aux projets à plus long terme pour ce que l'on appelle le « développement », notamment en termes d'infrastructures, d'éducation et de soins de santé. Des termes tels que « consolidation de la paix » sont donc également inclus. Ma définition est large pour des raisons pratiques, éthiques et épistémologiques. En pratique, la plupart des organisations (mais pas toutes) qui s'engagent dans l'aide d'urgence mènent également des projets de développement à des degrés divers (par exemple, Oxfam, World Vision, Save the Children, Episcopal Relief and Development, Caritas, etc.). Sur le plan pratique et éthique, l'aide d'urgence et l'aide au développement peuvent être contradictoires (par exemple, l'apport massif de nourriture de l'extérieur pour lutter contre la famine compromet la capacité à (ré)établir des sources de nourriture à l'intérieur du pays, et *vice versa*). D'un point de vue éthique et épistémologique, la division entre « aide d'urgence » et « développement » est une division technocratique, qui divise la souffrance et la pauvreté en catégories qui fonctionnent principalement pour les donateurs plutôt que pour les bénéficiaires, et qui perpétue des hiérarchies de connaissances donnant la priorité à l'efficacité et à des mesures souvent contradictoires.

discutables, au lieu d'apporter un soutien égalitaire et équitable aux projets humanitaires. Le prosélytisme des donateurs « implique que des pressions s'exercent pour l'acceptation de types particuliers d'engagements et pratiques idéologiques de la part des ONG ». Cependant, au lieu d'exiger des gens la participation à des « réunions de prière comme condition pour recevoir de l'aide », le prosélytisme des donateurs promeut des objectifs et des méthodes néolibérales (Lynch et Schwarz 2016). Ces méthodes sont « prêchées », inculquées et, surtout, requises comme étant les « meilleures pratiques » pour garantir professionnalisme et responsabilité. Pourtant, dans plusieurs de mes propres entrevues, des représentants d'organisations confessionnelles et d'ONG au Kenya, au Cameroun et en Afrique du Sud ont évoqué les implications négatives du prosélytisme des donateurs, y compris – mais sans s'y limiter – le fait de consacrer énormément de temps à remplir des tas de formulaires pour documenter les types d'indicateurs requis par les donateurs, que de tels indicateurs puissent démontrer ou non que les bénéficiaires de l'aide s'en sortent mieux du fait de l'assistance fournie (p. ex. Lynch, 2011a).

Il existe toutefois quelques contre-exemples à ce type de micro-contrôle. Le plus répandu, peut-être, est la tendance de nombreux groupes « de terrain » à reconfigurer les projets d'aide en vue de garantir une conformité formelle avec les rapports rédigés par les donateurs, tout en créant des ouvertures en faveur d'autres façons de mener à bien les projets (par exemple, Reiling, 2017). Apparemment, une autre tendance potentielle plus récente provenant apparemment de l'intersection de la Covid-19, du mouvement *Black Lives Matter* et des recherches destinées à montrer des résultats positifs en faveur des transferts monétaires directs concerne l'octroi de subventions très importantes à des groupes transversaux de praticiens (et parfois d'universitaires) sur une période de temps significative, afin de fournir les ressources nécessaires à une profonde ré-imagination de problèmes « insolubles » (par exemple, l'oppression raciale mondiale, des relations internationales inéquitables et le changement climatique). Le but est d'offrir aussi une plus grande flexibilité, afin d'ajuster les programmes en cours. Le récent appel d'offres de la Fondation Kellogg en est un bon exemple : il déclare que « les systèmes qui perpétuent l'iniquité et l'injustice sont le fruit de plusieurs générations. Racial Equity 2030 offre une chance de réimaginer et de construire un avenir où se concrétisera l'équité » (Racial Equity 2030). Les sommes accordées sont considérables (20 millions de dollars sur dix ans pour les trois à cinq bénéficiaires finaux), mais l'idée reste relativement originale dans le milieu des fondations. Cependant, le processus est également critiqué, car il perpétue une « prise de décision méritocratique [qui] dérive des approches de marché » au lieu d'une approche de construction de mouvement (par exemple, Bezahler, 2020[2]). Par conséquent, malgré les tentatives de reconfigurer les projets en fonction des besoins émergents, ou de fournir des transferts d'argent de plus ou moins grande importance, les bailleurs de fonds continuent généralement à perpétuer des relations de pouvoir inégales entre donateurs et bénéficiaires. En recentrant l'humanisme en Afrique, y compris ses contributions cosmologiques, religieuses et onto-épistémologiques, on peut démontrer comment et pourquoi ces relations sont improductives et doivent être inversées. Les ressources devraient être fournies à long terme, de manière totalement transparente, et données sans condition en tant que faisant partie de mécanismes intégrés de réparations. Avec une telle configuration, la guérison du monde mettrait en scène des projets cosmologiquement innovants, dont le « succès » est difficile à mesurer de manière conventionnelle.

La troisième raison du recentrage de l'humanitarisme en Afrique est intimement liée aux deux autres et porte sur la question de la représentation des bénéficiaires et des pourvoyeurs d'aide, combinée à la définition opérationnelle, mais implicite, de l'humanité elle-même de la part des acteurs du complexe de l'aide humanitaire. Historiquement, en commençant tout au moins par le travail de Frantz Fanon, la dégradation de la dignité humaine des Africains par les acteurs coloniaux et missionnaires a été démasquée et critiquée. L'humanitaire aujourd'hui, pourrait-on raisonnablement penser, devrait par définition rectifier les modes de pensée néfastes et les pratiques qui leur sont associées, qui ont constitué les formes coloniales d'« aide » et qui ont créé et maintenu de nouvelles formes d'asservissement. Mais à ce jour, les organisations humanitaires continuent de donner la

2 Mme Bezahler note toutefois que l'initiative Kellogg a été exemplaire en termes de transparence, bien que toutes les informations et les candidatures soient en anglais, ce qui, note-t-elle, risque d'empêcher des groupes bien informés de postuler. (Pour information, je participe à ce processus en tant que membre d'une équipe de candidats.)

priorité à des formes de production de la connaissance qui, au mieux, continuent à traiter de haut les récipiendaires, perpétuant des représentations de l'ère coloniale reconfigurées dans le présent (voir par exemple Fassin, 2012 ; Ngugi, 2012 ; Kemedjio, 2009).

Là encore, la recherche et les systèmes de pensée africains concernant l'« humain » ouvrent la voie en recentrant notre connaissance de l'humanité, des relations humaines et donc de l'humanitarisme. Le travail féministe du Circle of Concerned Women African Theologians (« le Cercle » ; Mombo, 2003), le travail contextuel des théologiens sud-africains, la reconnaissance des concepts d'Ubuntu, Ukama, et Terenga (Murove, 2009) ; le travail philosophique sur l'humain (par ex., Grovogui, à paraître), et le leadership des guérisseurs africains qui s'est révélé à travers de PROMETRA et des OIG (https://prometra.org/ ; OMS, 2013) fournissent de nombreuses sources, outre les témoignages, rituels et pratiques des communautés dans tout le continent (par exemple, Ngugi, 2012). Ces systèmes de pensée, une fois encore, supposent généralement des relations holistiques avec des entités non humaines. Il est de plus en plus évident que de telles relations sont cruciales pour la survie des humains et des non-humains (voir, par exemple, le rapport d'août 2021 du Groupe d'experts intergouvernemental sur l'évolution du climat, GIEC). La représentation a donc des répercussions à la fois onto-épistémologiques et matérielles.

Il est devenu aussi bien à la mode que nécessaire, dans le milieu universitaire occidental (d'abord pour l'anthropologie, mais aussi désormais pour les sciences politiques interprétatives), d'énoncer sa position quand on écrit sur les rélations Nord/Sud ou en fait sur pratiquement tous les types de relations intersectionnelles – principalement en vue de percevoir la situation géographique et le caractère situé des chercheurs, et ainsi rejeter l'illusion d'une science sociale objectiviste. J'écris ceci à partir de ma positionnalité de femme blanche, occidentale, cisgenre, spécialiste des relations internationales, de l'humanitarisme, de la religion et de l'éthique, dont l'objectif principal dans cet article concerne l'intersection de ces questions au niveau des relations entre les sociétés et États africains et ceux du Nord global. On pourrait se demander pourquoi j'écris. Je n'écris pas pour « orienter » la discussion sur le recentrage de l'humanitarisme en Afrique ni pour créer une grande théorie de l'humanitarisme africain. Ce n'est pas de mon ressort. Je suis plutôt motivée par des rélations de longue date avec des chercheurs et des étudiants africains, et par les mouvements dé-coloniaux dans le milieu universitaire, pour faire valoir le devoir qu'ont des chercheurs comme moi de mettre en valeur et de suivre la voie tracée par nos pairs continentaux dans nos propres travaux, et lorsque cela est possible, de jouer notre partition avec eux pour la relier à d'autres humanismes et holismes (par exemple, celtique, arctique, peuples premiers) là où nos propres positionnalités ou recherches nous mènent[3]. Un tel travail peut contribuer à recentrer l'humanitarisme sur le continent, ainsi qu'à décoloniser le milieu universitaire et à modifier notre compréhension du « global », en montrant comment les ontologies et les épistémologies longtemps ignorées par la « modernité » occidentale sont en fait présentes dans toutes les régions du monde.

Dans cet article, j'emploie le terme « cosmologie » pour désigner une compréhension de la « place » multidimensionnelle des êtres (humains et non humains) dans l'univers. Cela est proche, mais pas entièrement synonyme, du terme qui en astronomie désigne l'étude de « l'origine et de l'évolution de l'univers ». Selon moi, cependant, la cosmologie est liée à des idées portant sur ces origines et cette évolution, mais aussi à des « traditions » religieuses, c'est-à-dire à des idées sur la relation appropriée des êtres dans l'univers entre eux. Ainsi, les perspectives cosmologiques sont généralement constitutives des perspectives religieuses (en utilisant une conception expansive de la religion). Elles sont également intimement liées aux questions d'ontologie et d'épistémologie : Quelles sortes d'« être » (et d'« êtres ») sont perçues comme comptant dans le monde pour les relations que nous étudions, et comment nous nous y prenons pour les étudier ; c'est-à-dire quelles formes de connaissance paramètrent nos processus de collecte de savoirs et d'interprétation des

3 Il existe de nombreuses ressources sur le développement et l'humanitarisme dans différentes parties du continent (comme l'indiquent mes propres visites à l'université de Makerere en Ouganda, l'université du Ghana à Legon, l'université de Witswatersrand à Johannesburg, l'université du Cap, sans oublier le CODESRIA à Dakar, parmi beaucoup d'autres) – dont certaines ne sont pas facilement accessibles aux États-Unis ou en Europe. Il en va de même (selon mon expérience personnelle) dans l'Arctique (sur la base d'un séjour comme bénéficiaire d'une bourse Fulbright en Finlande). Les universitaires africains et occidentaux qui sont capables de naviguer entre les continents sont bien placés pour mettre en valeur de telles ressources pour des publics transcontinentaux.

exemples recueillis dans le monde ? Certaines cosmologies et religions, en particulier, peuvent inclure des compréhensions des êtres et des façons de les connaître qui se meuvent entre les mondes immanent et transcendant ; qui donnent la priorité à l'un ou l'autre, ou qui posent des relations hiérarchiques ou non hiérarchiques entre les humains, et entre eux et les non-humains (animaux, planètes, feu, eau, air, esprits). Les cosmologies et les traditions religieuses peuvent également être hybrides ou syncrétiques. Par conséquent, ce qui est souvent présenté comme une forte distinction entre les onto-épistémologies « modernes » et les onto-épistémologies « indigènes » peut au contraire être considéré comme un éventail à multiples facettes de possibilités syncrétiques.

Ouvertures et mandats cosmologiques et onto-épistémologiques

Nous entrons dans un moment historique où les penseurs du Sud global reconfigurent les onto-épistémologies, y compris en faisant avancer la théologie dite « des marges » (cf. de La Torre & Floyd-Thomas, 2011 ; alors qu'il serait peut-être plus exact de dire qu'il s'agit en fait d'un noyau reconfiguré ? étant donné mon affirmation précédente) et en forçant des ouvertures vers des perspectives cosmologiques qui fournissent une alternative à ce qui en est venu à être connu comme la modernité (occidentale). Bien que cette réflexion n'ait jamais cessé (par exemple, Oduyoye, 2001 ; Ela, 2005 ; Martey, 2009), elle prend de plus en plus d'importance (voir, par exemple, Bongmba, 2020 ; Opongo et Bere, 2021 ; le dialogue entre le Programme religion et théologie de l'Université Kwa-Zulu Natal et les Églises initiées africaines – AIC). Étant donné l'auto-questionnement de nombreux Blancs en Occident suscité par le Mouvement des Black Lives (M4BL) et le racisme démontré par les gouvernements autoritaires, actuels et antérieurs, aux États-Unis, en Hongrie, au Royaume-Uni, en Pologne et au Brésil, entre autres, un plus grand nombre de chercheurs occidentaux profitent de ce moment pour examiner leurs propres histoires et préjugés disciplinaires.

Il s'agit donc d'un moment fort de remise en question de la modernité sous son aspect progressiviste. On assiste à un profond réexamen de nombreuses facettes de la modernité occidentale, émanant de ses entrailles mêmes. Aux États-Unis, par exemple, le récit triomphaliste de l'histoire américaine conventionnelle comme libératrice et pourvoyeuse de droits a été ébranlé dans ses fondements. Les critiques se sont cristallisées autour du Projet 1619 (Hannah-Jones, 2019), publié en août 2019 par le New York Times. Ce projet reconfigure l'histoire des États-Unis pour qu'elle ne commence pas avec la Révolution américaine de 1776, mais plutôt avec l'arrivée en 1619 des premiers esclaves sur les rives de l'État de Virginie. Depuis 2019, presque toutes les instances scolaires du pays ont été poussées à agir ; soit pour instituer des changements dans les programmes scolaires afin d'intégrer (plutôt que d'ignorer) la progression et l'institutionnalisation à plusieurs niveaux du racisme systémique depuis l'ère de la colonisation jusqu'à aujourd'hui ; soit pour s'engager dans un débat véhément sur l'opportunité et la manière d'enseigner l'esclavage, le génocide des peuples indigènes et les structures toujours en place du racisme systémique. Certaines législatures d'État, dans un déni et un retour de bâton significatifs, ont interdit l'enseignement du Projet 1619, en l'intégrant dans leur représentation erronée de la « théorie critique de la race » comme fantasme inventé du « racisme inversé » (Schwartz, 2021 ; Baker, 2021).

La reconnaissance du racisme systémique a également fait mouche dans certaines Églises chrétiennes traditionnelles, surtout en 2020. Notamment, les organisations chrétiennes traditionnelles aux États-Unis, qui reconnaissent leur rôle dans la violence du colonialisme – et certaines tentent même d'imaginer de possibles réparations. Des groupes d'étude sur Zoom et des webinaires sur la « Doctrine de la découverte » ont fleuri. Cette doctrine du XVe siècle, proposée par le pape Alexandre VI, s'appuyait sur le concept de « terra nullius ». Conjugué à des hiérarchies de classification des personnes déterminées par la race et la religion, il donnait aux colonisateurs européens le « droit » de conquérir et coloniser des territoires non chrétiens, tout en éradiquant, réduisant en esclavage ou convertissant de force les populations indigènes du monde entier. La doctrine était un

fondement essentiel de légitimation de la traite transatlantique des esclaves dans le « droit international » naissant. Elle a d'ailleurs été intégrée au droit américain par la décision de la Cour suprême des États-Unis dans l'affaire Johnson contre M'Intosh en 1823, devenant ainsi un fondement essentiel de l'expansion américaine sur le continent. Elle a ainsi institutionnalisé la suprématie blanche antinoire et anti-indigène, et justifié la violence politique et religieuse contre les « autres », les Non-Européens, chrétiens ou non.

L'activisme dirigé contre cette doctrine s'est coalisé au début des années 2010, lorsque les groupes autochtones de l'Instance permanente des Nations unies sur les questions autochtones ont demandé à l'ONU de répudier la doctrine et « d'enquêter sur les revendications territoriales historiques » (ECOSOC, 2012) ; et la Convention générale de l'Église épiscopale américaine adopta en 2009 une résolution renonçant à la doctrine (Indian Country Today l'a qualifiée de « première action du genre dans le monde chrétien », Toensing, 2009). L'Église catholique n'a pas rejeté la doctrine, affirmant lors du Forum sur les questions indigènes de 2012 que, selon la bulle papale de 1537 entre autres décrets de 1741, « les peuples indigènes et autres qui seraient découverts par les chrétiens ne devaient pas être privés de leur liberté. Ils pourraient jouir de leur liberté et de la propriété de leurs biens ». Lucas Swanepoel, le représentant du Saint-Siège, a également noté que le Vatican II condamnait « la conversion forcée des non-chrétiens » et que l'Église catholique « avait toujours recherché dialogue et réconciliation » avec les peuples autochtones du monde entier (ECOSOC, 2012). Cependant, toutes les sources catholiques n'ont pas été aussi conciliantes. Le National Catholic Reporter (importante source médiatique catholique basée aux États-Unis), par exemple, a publié en 2015 une série de cinq articles très critiques à l'égard de la doctrine et de ses implications pour les peuples autochtones des Amériques (Rotondaro, 2015).

Depuis que les meurtres de George Floyd, Breonna Taylor et de nombreuses autres personnes en 2020 ont galvanisé le Movement of Black Lives (M4BL) dans le monde, la doctrine et la complicité de longue date des Églises en matière de racisme aux États-Unis sont devenues la base d'un auto-questionnement communautaire, dans certaines églises américaines traditionnelles, au niveau paroissial[4]. Dans le même temps, le discours sur le développement « séculier » évolue également, du moins en théorie. « Décoloniser le développement » est devenu la plus récente tendance discursive. L'influente Development Studies Association (DSA), basée au Royaume-Uni, a lancé en septembre 2020 un groupe d'étude sur la « décolonisation du développement ». Selon la DSA, « 33 % des sondés britanniques, 32 % des sondés japonais, 30 % des sondés français et 27 % des sondés néerlandais déclarent respectivement qu'ils pensent que les pays qu'ils ont anciennement colonisés sont "mieux lotis" grâce à la colonisation » (sondage YouGov, 2020). Parallèlement, il se fait opportunément sentir le besoin de discussions critiques sur les façons dont l'histoire influence les conceptions contemporaines du pouvoir et de la nation (https://www.devstud.org.uk/studygroup/decolonising-development/).

Pourtant, à l'heure actuelle, un grand écart se creuse entre ces processus de prise de conscience et leur traduction en a) une ouverture cosmologique et onto-épistémologique, et b) la conceptualisation et la mise en œuvre de programmes humanitaires réels. L'auto-examen des Églises, des ONG et des organisations confessionnelles, des universitaires et des donateurs doit inclure l'exploration ouverte d'autres manières cosmologiques et religieuses d'accéder au monde et d'y être.

Un coup d'œil sur plusieurs sites d'ONG et d'organisations confessionnelles de premier plan (dont Catholic Relief Services (CRS), Episcopal Relief et Development (ERD), Lutheran World Relief (LWR), Mennonite Central Committee (MCC), American Friends Service Committee (AFSC), Médecins sans frontières (MSF), et Oxfam), montre que seuls le MCC et l'AFSC ont commencé à examiner pour leur travail la signification de l'histoire coloniale et missionnaire. Depuis un an, le personnel du MCC est en train d'explorer The Color of Compromise: The Truth About the American Church's Complicity in Racism, de Jemar Tisby (2019); et le site présente un webinaire du mouvement anabaptiste, « Dismantling the Doctrine of Discovery » (https://dofdmenno.org/), bien que le reste du site présente

4 Par exemple, le programme « *Becoming Beloved Community* », prenant les mots de Martin Luther King Jr. pour point de départ, est devenu un programme actif dans toute l'Église épiscopale des États-Unis. https://www.episcopalchurch.org/beloved-community/.

des histoires et appels conventionnels d'aide et de développement. Sur son site, l'AFSC n'inclut pas d'auto-examen explicitement historique, mais son objectif central est la justice économique et sociale (ce qui est assez exceptionnel parmi les groupes humanitaires) ; elle soutient Black Lives Matter (BLM) et appelle à démanteler les systèmes de suprématie blanche (https://www.afsc.org/newsroom/we-wont-stop-until-we-dismantle-whole-racist-system).

Le fait de reconnaître le racisme du passé colonial et missionnaire ainsi que de l'humanitaire actuel tend à ouvrir un questionnement sur les onto-épistémologies coloniales et missionnaires qui ont soutenu de telles constructions. L'étape suivante consiste à se demander quelles « alternatives » pourraient exister, ce qui peut conduire à une ouverture plus cosmologique/religieuse. Le recentrage aussi bien figuratif que littéral est une partie importante de ce processus. Mais il est également important de comprendre la profondeur et l'ampleur de l'échec du système humanitaire actuel.

Objectifs humanitaires défaillants et vacillants

Le manque relatif d'auto-interrogation historique par les ONG et les organisations confessionnelles est intéressant, car, comme l'ont noté de nombreux chercheurs/anciens travailleurs humanitaires, les projets humanitaires « religieux » et « laïcs », y compris leurs composantes développementalistes, échouent fréquemment (Anyidoho, 2012 ; Johansson, 2018 ; Fast, 2017 ; Autessere, 2014 ; Ager & Ager, 2015 ; Lynch, 2015, 2016 ; Fassin, 2012). Universitaires et activistes de l'Ouest/Nord global attribuent ces échecs à plusieurs causes, notamment la norme du secteur humanitaire, qui consiste à privilégier les connaissances « techniques » au détriment du savoir « local » (Autesserre, 2014) ; le problème du manque d'écoute (Johansson) ; le refus de partager la prise de décision et l'autorité (Fast), et les préjugés sécularistes de ce secteur (Ager & Ager, 2015). C'est tout cela qui empêche de comprendre l'importance de la spiritualité et des autres besoins non physiques des récepteurs de l'aide[5]. Ces auteurs élucident des éléments importants du problème. En outre, le complexe d'aide occidental des activistes et des universitaires doit reconnaître les échecs ontologiques, épistémologiques et cosmologiques d'un désir d'aider les autres qui est découplé des considérations historiques, racistes et intersectionnelles, et qui reste encore beaucoup trop fermé aux ontologies relationnelles et holistiques qui restreignent ou rejettent les temporalités progressivistes. Ces temporalités progressivistes, à leur tour, sont constitutives du « prosélytisme des donateurs » néolibéral, basé sur le marché, et qui donne priorité aux évaluations chiffrées d'efficacité et de réussite. En même temps, le désir humanitaire des Occidentaux – c'est-à-dire aider ceux qui, « ailleurs », souffrent ou sont dans le besoin (par exemple, Malkki, 2015) – renforce les hiérarchies entre ceux qui sont donneurs et ceux qui sont receveurs, les mondes de l'immanence et ceux de la transcendance, et les « religions mondiales » (au sens wébérien) par rapport aux religions « indigènes » ou « traditionnelles ».

Les manifestations de tels binômes et temporalités restent typiques des sites Web des ONG/OBF mentionnés ci-dessus (à l'exception de l'AFSC). C'est le cas même lorsque les partenariats communautaires/de base/« locaux » sont devenus l'une des revendications les plus importantes des ONG et des organisations confessionnelles – ces tentatives de partenariat sont aussi régulièrement critiquées pour ne pas avoir été à la hauteur des espérances (Johansson, 2018). Les sites des ONG et des organisations confessionnelles privilégient toujours des perspectives tournées vers l'avenir, mais en éludant les détails de la façon dont les injustices passées ont été créées, se limitant à promettre des programmes communautaires et à fournir des mesures chiffrées de performance. La page « What We Believe » du site d'Oxfam, par exemple, explique : « Selon nous, la pauvreté est soluble, c'est un problème qui prend racine dans l'injustice. Donc, éliminez l'injustice et vous éliminerez la pauvreté. Nous ne disons pas que ce sera rapide ou facile, mais c'est possible » (https://

5 Je note qu'une réponse innovante à ces problèmes, « *How Matters* », a été créée par Jennifer Lentfer pour contrer la recherche de « solutions miracles » par le monde de l'humanitaire. http://www.how-matters.org/about/. Lentfer est actuellement impliquée dans l'organisation du Healing Solidarity Collective, pour que les travailleurs humanitaires reconnaissent et trouvent des moyens de réparer les torts causés par les organisations d'aide, et aussi pour contribuer à la guérison du traumatisme de l'ensemble des acteurs de l'humanitaire, https://collective.healingsolidarity.org/.

www.oxfamamerica.org/about/what-we-believe/). Dans ce cadre, l'injustice est nommée, mais on ne lui donne pas une histoire spécifique. Le CRS et ERD fondent leur travail sur, respectivement, l'obtention d'un « changement durable » et des « résultats authentiques et pérennes ». Le CRS déclare : « Nous mettons notre foi en action pour aider les plus pauvres du monde à créer un changement durable », en affichant bien en évidence les mots « foi. action.résultats » (https://www.crs.org/about/mission-statement) ; de son côté, le travail d'ERD se concentre sur « trois priorités qui changent la vie [enfants, femmes, climat] pour obtenir des résultats authentiques et pérennes » (https://www.episcopalrelief.org/). Ces déclarations, garantissant aux donateurs des résultats, sont typiques. La FLM va cependant plus loin en promettant « d'aider les gens à devenir autonomes et à créer de nouvelles approches communautaires de résolution de problèmes qui se prolongeront longtemps après la fin de nos projets » (https://lwr.org/about-lwr). La plupart des groupes fournissent à divers endroits de leurs sites Web des évaluations du nombre spécifique de bénéficiaires, mais la page d'accueil de MSF présente les chiffres totaux actuels de consultations externes, de cas de paludisme traités, de patients admis et des pays dans lesquels elle opère (88) (https://www.msf.org/). Bien que MSF (ainsi que d'autres organisations) fournisse des soins cruciaux, il est également évident que le nombre des consultations et des patients admis ne dit rien sur la santé des personnes bénéficiant de ces prestations après leur admission.

Ces exemples suggèrent que les bases néolibérales et progressivistes du monde de l'aide humanitaire sont bien ancrées et aussi extrêmement multiformes. Cela signifie que, si à bien des égards, elles sont profondément contestées par les participants et les observateurs africains, elles sont aussi fréquemment acceptées et observées par des groupes sur le continent. La multiplicité des strates et ramifications se traduit par la coexistence d'un large éventail d'approches de la manière de faire de l'humanitaire en Afrique. Il se trouve que les universitaires africains et occidentaux, les organisations d'aide basées en Afrique et en Occident, ainsi que les travailleurs humanitaires africains et occidentaux expriment souvent des sentiments contradictoires vis-à-vis des critères de performance, des expressions à la mode (« renforcement des capacités », « durabilité », « partenariat ») et du phénomène de « dépendance ».

Par conséquent, on en vient à se demander quels changements se produiront si l'humanitarisme mondial continue d'être centré en Occident – comme c'est le cas depuis des générations – plutôt qu'en Afrique. Il existe certainement des similitudes de sensibilités humanitaires entre continents. Depuis deux ans, l'écoute d'étudiants, tant kenyans, sud-africains et sénégalais que californiens, lors de mes séances de formation en ligne « Critical Investigations into Humanitarianism in Africa », le travail de coédition du CIHA Blog (www.cihablog.org), ainsi que mes entretiens avec des travailleurs humanitaires à travers le continent, pour mes propres recherches, confirment ce large éventail de perspectives. Le recentrage de l'humanitarisme en Afrique devrait nécessairement prendre en compte ces engagements multiformes envers certains aspects de l'aide humanitaire contemporaine, y compris ses hypothèses néolibérales et basées sur des indicateurs – actuellement dominantes ; reprendre les remises en question de ces hypothèses et des pratiques imposées à ceux qui les mettent en œuvre ainsi qu'à ceux qui reçoivent l'aide ; et se fonder sur la redéfinition des cosmologies religieuses et des onto-épistémologies auxquelles les populations du continent ont accès pour comprendre les relations entre les êtres sur la planète. En outre, le concept premier qui façonne la distribution des fonds humanitaires et pratiques connexes devrait émerger d'une relation donneur-récepteur radicalement inversée.

(Mauvaise) représentation et renversement de perspective

Plus précisément, un tel renversement de perspective conduit à la troisième raison de centrer l'humanitaire en Afrique, et s'accorde avec une puissante construction perceptuelle articulée par Ngugi wa Thiong'o. Dans son livre Something Torn and New, publié en 2009 – ainsi que dans ses commentaires lors d'une conférence organisée en 2009 à l'université de Californie, Irvine – Ngugi a appelé à inverser notre compréhension des

identités respectives du donneur et du bénéficiaire dans la relation d'aide entre Occident et Afrique. « À mon avis, l'Afrique n'a, littéralement, jamais cessé de donner » (UCI, 2009). « [L]a relation du continent au monde a jusqu'à présent été celle d'un donateur en faveur de l'Occident. L'Afrique a beaucoup donné : ses êtres humains, ses ressources, et même ses productions spirituelles, par le biais d'Africains s'exprimant dans des langues européennes. Nous devrions nous efforcer de faire la même chose dans l'autre sens » (Something Torn & New, p. 128). L'appel de Ngugi exhorte principalement les Africains à se réapproprier leur mémoire (notamment par l'utilisation et la valorisation des langues africaines), c'est-à-dire à s'éloigner de la « mémoire européenne post-renaissance et reprendre le droit et l'initiative de nommer le monde en se reconnectant à la nôtre » (Something Torn & New, p. 130). Dans cette acception, le re-membrement est un acte à la fois physique et métaphysique. C'est savoir que les colonisateurs ont pris grand soin de dé-membrer tout ce (ceux) qui leur résistai(en)t et de détruire les sites sacrés. De même, les missionnaires ont activement supprimé rites religieux et langues locales, punissant physiquement les étudiants des écoles confessionnelles qu'ils prenaient à parler leur langue maternelle (Ngugi, 2012).

Ce troisième raisonnement pour recentrer l'humanitarisme mondial en Afrique a donc trait à la nécessité d'inverser la déshumanisation pluri-séculaire des peuples africains et la négation de leur personnalité par le biais de pratiques, de discours et de représentation, depuis « l'âge des explorations » de ce continent, jusqu'à aujourd'hui. Cette déshumanisation, comme nous le savons maintenant, a été accomplie par la création de catégories raciales hiérarchiques qui reléguaient les Africains au bas de l'échelle, et par la croyance en des hiérarchies religieuses qui plaçaient les religions « modernes » ou « mondiales » au-dessus des « primitives » (lire : indigènes) (comme dans Weber, [1920] 1993). Ngugi, dans d'autres travaux, a parlé de la nécessité d'exhumer et d'éliminer les façons dont cette déshumanisation a été intériorisée par les peuples africains, et l'a nommée « l'indispensable décolonisation des esprits ». Au bout du compte, la déshumanisation des peuples africains, combinée à la prise de conscience que l'Afrique et les Africains sont des donneurs et les Occidentaux des receveurs requiert que la perception/représentation actuelle dominante de la relation change radicalement et se recentre sur le continent lui-même.

Eileen Wakesho et Omaymi Gutbi (2018) soulignent que les dons de l'Afrique à l'Occident se poursuivent par le biais de l'extraction illégale. En 2015, l'ONU a, conjointement avec l'Union africaine (UA), publié un rapport estimant à « 60 milliards de dollars US le manque à gagner qui échappe illégalement à l'Afrique chaque année » – chiffre énorme qui n'inclut pourtant pas l'expropriation et l'extraction « légales » actuelles[6]. L'intersection des formes illégales et légales d'extraction/épuisement des ressources du continent repose sur la cupidité (antithèse du généreux élan humanitaire) au service de représentations racistes de l'humain. Certes, l'action humanitaire fournit aide et soins plutôt que de servir une quelconque cupidité, mais elle propose aussi une version plus douce de représentations racialisées similaires pour ériger ainsi les peuples africains en victimes passives, ayant besoin de connaissances et d'expertise extérieures (Kemedjio, 2017).

Les critiques de la représentation des bénéficiaires africains de l'aide abondent. Non seulement dans la presse écrite (voir les nombreuses contributions au blog du CIHA, par exemple), mais aussi dans des vidéos. Le groupe sud-africain/norvégien Radi-aid a créé une série de parodies brillantes des hypothèses racialisées et victimaires sous-tendant l'aide occidentale au continent (https://www.radiaid.com/). D'autres vidéos se moquent de la tendance, en vogue chez des Occidentaux blancs, à se photographier au milieu d'enfants africains (Barbie Savior), et de la tendance des ONG à décider de ce que veulent les sociétés africaines ou à définir leurs besoins (My Aid Life). Je commence fréquemment mes cours sur l'humanitarisme avec des vidéos des concerts Band-Aid de 1984 au Royaume-Uni et aux États-Unis. Ces concerts, organisés pour collecter des fonds en faveur des victimes de la famine en Éthiopie, attirèrent la quasi-totalité des plus célèbres musiciens rock des deux pays (la première vidéo de Radi-Aid représente une comique et pertinente inversion des rôles de ces concerts).

6 Voir http://www.cihablog.com/african-correctives-to-european-narratives-about-migration-and-the-refugee-crisis/.

Le logo le plus connu des concerts représentait une guitare dont la silhouette évoquait celle de l'ensemble du continent africain, et pourtant cette famine avait sévi dans sa partie nord-est exclusivement. Les étudiants américains sont souvent embarrassés, certains même horrifiés, lorsqu'on leur demande de réfléchir sur ces clips vidéo. Pourtant, d'autres concerts similaires ont été offerts en 2014, afin de collecter des fonds pour les victimes du virus Ebola. En dépit d'une série de critiques plus renseignées de l'initiative de 2014 (Adewunmi, 2014), les sites Web des ONG et des organisations confessionnelles tendent aujourd'hui à présenter un pêle-mêle d'Africains bénéficiaires de l'aide – passifs (mais souvent souriants) –, accompagné de déclarations sur l'autonomisation des communautés. Le message global continue de renforcer les représentations reflétant des hiérarchies épistémologiques, raciales et cosmologiques-religieuses qui placent les Occidentaux dans la position de détenteurs du savoir et du pouvoir, se penchant sur le sort de moins fortunés qu'eux, sans aucune référence à l'histoire antérieure et sans examen des hypothèses onto-épistémologiques.

Quelques points pour conclure

J'ai soutenu que l'humanitarisme mondial a besoin d'un recentrage littéral et figuratif, de l'Occident vers l'Afrique. Dans cette construction, le recentrage est une entreprise à la fois physique/géographique et autoritative/ontologique, comportant aussi des ramifications épistémologiques et cosmologiques.

Je n'ai pas tenté ici de développer une cosmologie alternative ou une onto-épistémologie pour l'humanitarisme mondial. J'ai néanmoins suggéré que les conceptions africaines de l'holisme temporel, spirituel et matériel sont essentielles. Toutefois, il est important de ne pas idéaliser les autres manières d'être, tout comme il est important de reconnaître l'imbrication de différentes épistémologies dans l'humanitaire international actuel. En d'autres termes, le recentrage n'est pas un événement déconnecté de l'ensemble, mais une reconnaissance des préjudices passés et présents, ainsi qu'un engagement à acquérir la compréhension de nouvelles possibilités pour le soin et la guérison mutuels.

En quoi la construction décrite ici est-elle similaire ou différente d'autres conceptualisations du pluralisme onto-épistémologique, telles que « les mondes multiples » (Agathangelou & Ling, 2009), « le plurivers » (Escobar, 2018) ou le « Ch'ixi » (Scauso, 2020) ? Chacune de ces dernières évoque la nécessité de niveler, en quelque sorte, la cosmologie de la modernité, pour qu'elle ne devienne qu'une cosmologie parmi d'autres, en élevant d'autres sortes d'onto-épistémologies et de relationalités, pour les mettre à égalité. Mais la théorie que j'esquisse émane également de la reconnaissance et de l'observation de nombreuses onto-épistémologies hybrides et syncrétiques sur tout le continent africain (ainsi qu'ailleurs dans le monde), et de leur infusion dans le discours et de la pratique humanitaires. En ce sens, le recentrage de l'humanitarisme en Afrique adopte les complexités de l'humanitarisme contemporain comme elles sont, mais met à jour et fait émerger les couches cachées du palimpseste cosmologique du continent comme sources et ressources humanitaires, pour les sociétés africaines et occidentales, ainsi que celles du monde entier.

Bibliographie

Voir p. 155-157.

“The Jes Grew crisis
was becoming acute.
Compounding it, Black
Yellow and Red *Mu’tafikah*
were looting the museums
shipping the plunder back
to where it came from.”
“The army devoted to
guarding this booty is
larger than those of most
countries. Justifiably so,
because if these treasures
got into the ‘wrong hands’
(the countries from
which they were stolen)
there would be renewed
enthusiasms for the
Ikons of the aesthetically
victimized civilizations.”

Ishmail Reed, *Mumbo Jumbo,* New York, Simon & Schuster, 1972, p. 15.

Centering Global Humanitarism in Africa

Cecelia Lynch
Professor of political science, University of California, Irvine
Co-Editor of CIHA-blog
clynch@uci.edu

How to cite this paper:
Lynch, C., (2022). Centering Global Humanitarism in Africa. *Global Africa*, (1), pp. 146-157.
https://doi.org/10.57832/spp8-nk96

Received: January 6, 2022
Accepted: February 12, 2022
Published: March 15, 2022

© 2022 by author(s). This work is openly licensed via CC BY-NC 4.0

In this contribution, I call for centering "global humanitarianism" in Africa. I take global humanitarianism to include what Alex de Waal in 1997 termed "the humanitarian international"; i.e., "the transnational elite of relief workers, aid-dispensing civil servants, academics, journalists and others, and the institutions they work for" (de Waal, 1997[2006], xv). But in my reading, the term global humanitarianism comprises considerably more than De Waal's definition. The term refers not only to a geographic positioning, but also a conceptual, epistemic/epistemological, and cosmological-religious one. It refers not only to the myriad organizations [International Nongovernmental Organizations (IGOs), Nongovernmental Organizations (NGOs), Faith-Based Organizations (FBOs), Intergovernmental Organizations (IGOs), states, major donor foundations] and people within them who engage in humanitarian relief and longer-term assistance, but also the knowledge structures from which they come and which provide their operating and organizational ethos and the practices they export around the globe, including throughout the African continent. These knowledge structures are currently modernist in the sense of including a belief in and commitment to a) the value of linear progress, b) metrics and programs to achieve preordained results, and c) technical and scientific forms of accessing problems and solving them. They also tend to include an acceptance (though sometimes grudging) of nation state and international organization authority, and a belief in and commitment to the universal observance of human rights (though the particulars might be contested). Finally, they are both secularist in their primary self-awareness and yet predominantly Christian in their historical evolution. Each of these features shapes important aspects of the humanitarian international today.

Aligning with the purposes of Global Africa, particularly to "(re)problematize global challenges and their governance from Africa," there are at least three critical reasons to reconfigure and re-center global humanitarianism in Africa. Instead of beginning with the problematic aspects of humanitarianism, I start with the most important rationale, which is cosmological-religious, ontological, and epistemological. Drawing on the rich multiplicity of African worldviews, ways of being, and ways of knowing; of relationality between giver and recipient, and the human and non-human, of cosmologies that reconfigure temporality and prioritize wholeness, is critical for reconfiguring the humanitarian enterprise to achieve its purported objectives. In this sense, African worldviews and spiritualities raise up modes of knowing and relating between humans and among them and non-humans that center ecological healing, which must be central to current and future humanitarian goals, and that correspondingly downgrade market-based developmentalism, which from this perspective has caused enormous harm. In other words, they completely reverse the current knowledge hierarchy present in developmentalist humanitarianism, providing new ways of understanding humanitarian buzzwords such as "partnership," "sustainability," and "resilience." In doing so, they reconfigure conceptions of healing, health and well-being—the core of humanitarian objectives—that do not rely exclusively on externally imposed onto-epistemologies (Phiri & Nadar, 2006; Ogunnaike, 2020). They also connect with similar cosmologies around the globe, including Celtic, Arctic, Latin American, and South and East Asian cultures and religions.

Recentering exposes the second and third rationales, each of which reveals the weaknesses of the current humanitarian system. As numerous African and African-diaspora scholars have documented, ignoring and downgrading African cosmologies, religious traditions and practices was accomplished through colonial and mission violence, which structured African economic and political/legal relations and cultural and religious relations, respectively, to reflect the dominant interests and cosmology of the metropole (for powerful perspectives on this history, see Rodney, 1972/2018; Fanon, 1961; Phiri & Nadar, 2006; Mbembe, 2001; Mamdani, 2018, among numerous others). Yet most commentators across "the Great Aid Debate" (Gulrajani, 2011) note that humanitarian (including development) practices emanating from the metropolitan cosmology and onto-epistemology have not "solved poverty," created sustainable livelihoods, or engendered durable peace within or between some African states. In fact, according to Tim Murithi (2009), the result has instead been "aid colonialism"; i.e., a perpetuation of external control through aid programs.[1] Moreover, numerous former aid workers and scholars from the global north itself have lamented the lack of genuine partnerships in aid decision-making, beginning with the crafting of Requests for Proposals for funding (RfPs) and extending through aid implementation (Autesserre, 2014; Barnett, 2017; Fassin, 2012; Fast, 2017; Johansson, 2018).

Instead, what Tanya Schwarz and I call "donor proselytism" (Lynch & Schwarz, 2016) continues to reinscribe a progressivist, linear temporality, privileging the search for project success through questionable metrics instead of egalitarian and equitable support of humanitarian projects. Donor proselytism "entails pressures to acquiesce in particular kinds of ideological commitments and practices on the part of NGOs." However, instead of requiring people to participate in "prayer meetings as a condition for receiving aid," donor proselytism promotes neoliberal goals and methods (Lynch & Schwarz, 2016). Such methods are "preached," inculcated and, more importantly, required as "best practices" for professionalism and accountability. Yet, in many of my own interviews, FBO and NGO representatives in Kenya, Cameroon, and South Africa discussed the negative implications of donor proselytism, including but not limited to spending inordinate amounts of time on filling out reams of paperwork to document the kinds of measures required by donors, whether or not such metrics could demonstrate that aid recipients were better off as a result of assistance (e.g. Lynch, 2011a).

1 My definition of "humanitarianism" has consistently referred to both emergency relief and longer-term projects for what has become known as "development," – including infrastructure, education and health care. Terms such as "peace-building," therefore, are also included. My definition is expansive for practical, ethical, and epistemological reasons. Practically, most (though not all) organizations that engage in emergency relief also run development projects to varying degrees (e.g. Oxfam, World Vision, Save the Children, Episcopal Relief and Development, Caritas, etc.). Practically and ethically, emergency and development aid can be at cross-purposes (e.g. bringing in massive amounts of food from the outside to combat famine undermines the ability to (re)establish food sources internally, wand vice versa). Ethically and epistemologically, the division between "emergency relief" and "development" is a technocratic one, which divides up suffering and poverty into categories that work primarily for donors instead of recipients, and perpetuate knowledge hierarchies prioritizing efficiency and often-contradictory metrics.

There are, however, some counterexamples to this kind of micro-control. The most prevalent, perhaps, is the tendency of numerous groups "on-the-ground" to reconfigure aid projects to ensure formal accordance with donor reporting while creating openings for other ways of carrying out projects (e.g. Reiling, 2017). Another more recent potential trend, apparently arising from the intersection of COVID-19, the Movement for Black Lives, and research showing positive outcomes for direct cash transfers, concerns awarding very large grants to cross-cutting groups of practitioners (and sometimes academics) over a significant period of time in order to provide necessary resources for deep reimaginings of "intractable" issues (e.g. global racial oppression to inequitable global relations to climate change), and allow greater flexibility for adjusting programs mid-course. The recent RFP by the Kellogg Foundation is a case in point: it states, "the systems that perpetuate inequity and injustice have been generations in the making. Racial Equity 2030 is a chance to reimagine and to build a future where equity is realized" (Racial Equity, 2030). The sums provided are considerable (USD 20 million over 10 years for the final three-to-five grantees), but the idea remains relatively unique among foundations. The process is also contested, however, for perpetuating "meritocratic decision-making [that] derives from market approaches" instead of a movement-building approach (see, for example, Bezahler, 2020).[2] Despite attempts to reconfigure projects according to emerging needs, or to provide large and small cash transfers, therefore, funders generally continue to perpetuate unequal power relationships between donors and recipients.

Recentering humanitarianism in Africa, including its cosmological, religious, and onto-epistemological contributions, can demonstrate how and why these relationships are unproductive and need to be reversed. Resources should be provided long-term, in a completely transparent manner, and given without strings as part of comprehensive mechanisms of reparations. In such a construct, healing the world would feature cosmologically innovative projects whose "success" is difficult to measure in conventional ways.

The third reason for recentering humanitarianism within Africa is intimately connected to the other two, and concerns the issue of representation of aid recipients and aid givers, combined with the operating yet implicit definition of humanity itself on the part of actors in the humanitarian aid complex. Historically, beginning at least with the work of Frantz Fanon, the degrading of African personhood by colonial and missionary actors has been exposed and criticized. Humanitarianism today, it might be reasonable to assume, should by definition rectify the damaging modes of thought and the practices connected to them that constituted colonial forms of "aid," which created and maintained new forms of subservience. But to date, humanitarian organizations continue to prioritize forms of knowledge production that continue to patronize recipients at best, perpetuating reconfigured colonial-era representations into the present (e.g. Fassin, 2012; Ngugi, 2012; Kemedjio, 2009).

Here again, African scholarship and systems of thought regarding the "human" are leading the way in refocusing our knowledge of humanity, humane relationships, and therefore humanitarianism. The feminist work of the Circle of Concerned Women African Theologians ("the Circle"; Mombo, 2003), the contextual work of South African theologians, the recognition of concepts of Ubuntu; Ukama, and terenga (Murove, 2009); philosophical work on the human (e.g. Grovogui, forthcoming), and the leadership of African healers through PROMETRA and IGOs (https://prometra.org/; WHO 2013), provide numerous sources, in addition to the memories, rituals and practices of communities across the continent (e.g. Ngugi, 2012). Such systems of thought, once again, generally posit holistic relationships with non-human entities. It is increasingly evident that such relationships are crucial for both human and non-human survival (see, for example, the August 2021 Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change). Representation, therefore, has both onto-epistemological and material repercussions.

It has become both fashionable and necessary in the western academy (beginning with anthropology but also now including interpretivist political science) to state one's positionality in writing about North/South or indeed almost any kind of intersectional

2 Bezahler notes, however, that Kellogg initiative has been exemplary in terms of transparency, although all information and applications are in English, which, she notes, can prevent knowledgeable groups from applying. (Full disclosure, I am a participant in this process as part of an applicant team.

relationships, primarily in order to acknowledge scholars' situatedness and reject the illusion of objectivist social science. I write this from a positionality as a white, western, cisgender female international relations scholar of humanitarianism, religion and ethics, whose major focus in this piece concerns the intersection of these issues in relations between African states and societies and those of the global north. Why do I write at all? one might ask. I do not write to "lead" the discussion of recentering humanitarianism in Africa, nor to create a grand theory of African humanitarianism, neither of which are for me to do. Instead, I am motivated by longstanding connections with African scholars and students, and by decolonial moves in the academy, to assert the duty of scholars like myself to highlight and follow the path set by our continental peers in our own work, and where possible, do our part along with them to connect it to other humanisms and holisms (e.g. Celtic, Arctic, First Peoples) where our own positionalities and/or research leads. [3] Such work can contribute to recentering humanitarianism on the continent as well as to decolonizing the academy and shifting our understanding of "the global," by showing how ontologies and epistemologies long ignored by western "modernity" are in fact present in all areas of the world.

In this piece, I employ the term "cosmology" to refer to an understanding of the multidimensional "place" of beings (human and non-human) in the universe. This is close to but not entirely synonymous with the term in astronomy, which refers to the study of the "origin and evolution of the universe." In my reading, however, cosmology connects to ideas about such origins and evolution, but also to religious "traditions"; i.e., ideas about the proper relationship of beings in the universe to each other. Thus, cosmological perspectives are generally constitutive of religious ones (using an expansive conception of religion). They are also intimately related to questions of ontology and epistemology – what kinds of "being" (and "beings") are seen to matter in the world for the relationships we study, and how we go about studying them; i.e., what forms of knowledge instantiate our processes of knowledge-gathering and interpretation of evidence from the world. Some cosmologies and religions, in particular, might include understandings of beings and ways of knowing them that move across immanent and transcendent worlds, that prioritize one or the other, and/or that posit hierarchical or nonhierarchical relations between humans and among them and non-humans (animals, planets, fire, water, air, spirits). Cosmologies and religious traditions can also be hybrid or syncretic. As a result, what is often posited as a strong distinction between "modern" onto-epistemology and "indigenous" ones can instead be seen as a multifaceted range of syncretic possibilities.

Cosmological and onto-epistemological openings and mandates

We are now in an historical moment in which Global South thinkers are reconfiguring onto-epistemologies, including pushing forward theology allegedly "from the margins" (see De La Torre & Floyd-Thomas, 2011; although perhaps we should actually say this is from a reconfigured core, given my previous assertion) and forcing openings to cosmological perspectives that provide an alternative to what has become known as (western) modernity. While such thinking never stopped (e.g. Oduyoye, 2001; Ela, 2005; Martey, 2009), it is increasing in prominence (see, for example, Bongmba, 2020; Opongo & Bere, 2021; the dialogue between the Religion and Theology Programme at the University of Kwa-Zulu Natal (UKZN) and African Initiated Churches – AICs). Given the self-questioning of many white people in the west, prompted by the global Movement for Black Lives (M4BL) and the racism laid bare by current and former authoritarian governments in the U.S., Hungary, the UK, Poland, and Brazil, among others, more western scholars are using this moment to investigate their own disciplinary histories and biases. This is, therefore, a potent moment of challenge for modernity in its progressivist guise. There is a profound

3 There are numerous resources on development and humanitarianism in different parts of the continent (indicated by my own visits to Makerere in Uganda, U. Ghana in Legon, Wits in Johannesburg, UCT in Cape Town, not to mention CODESRIA in Dakar, among many others) – some of which have not been easily available in the U.S. or Europe. The same is true (from my personal experience) in the Arctic (based on a sojourn as a Fulbright Scholar in Finland). African and western scholars who are able to navigate between the continents are positioned to highlight such resources for trans-continental audiences.

questioning of numerous facets of western modernity, emanating from its very bowels. In the United States, for example, the triumphalist narrative of conventional American history as liberative and rights-giving has been shaken to the core, coalescing around The 1619 Project (Hannah-Jones, 2019), published in August 2019 by The New York Times. This project reconfigured United States history to begin not with the American Revolution of 1776, but instead with the arrival in 1619 of the first enslaved people on the shores of the state of Virginia. Since 2019, almost every school district in the country has been moved to act; either to institute curricular changes to incorporate (rather than ignore) the progression and multi-layered institutionalization of systemic racism from the era of colonization to the present; or to engage in vociferous debate about whether and how to teach slavery, the genocide of indigenous peoples, and ongoing structures of systemic racism. Some state legislatures, in significant denial and backlash, have forbidden the teaching of the 1619 Project, folding it into their misrepresentation of "critical race theory" as a created phantasm of "reverse racism" (Schwartz, 2021; Baker, 2021).

The recognition of systemic racism has also hit home in some mainline Christian churches, especially during 2020. In particular, mainline Christian organizations in the U.S. are acknowledging their role in the violence of colonialism, and some are attempting to figure out possible reparations. Zoom study groups and webinars on the "Doctrine of Discovery" flourished. This 15th century doctrine, propounded by Pope Alexander VI, relied on the concept of terre nullius in combination with racially and religiously-determined hierarchies of classifying people, to give European colonizers the "right" to conquer and colonize non-Christian territories, and eradicate, enslave or forcibly convert indigenous populations around the world. The doctrine was an essential foundation for legitimizing the trans-Atlantic slave trade in nascent "international law," and was integrated into U.S. law through the Johnson v. M'Intosh U.S. Supreme Court decision in 1823, becoming a primary basis for U.S. expansion across the continent. It thus institutionalized anti-Black and anti-Indigenous white supremacy, and justified both political and religious violence against non-European, Christian "others."

Activism against the doctrine coalesced in the early 2010s, when Indigenous groups in the United Nations' Permanent Forum on Indigenous Issues called on the UN to repudiate the doctrine and "investigate historical land claims" (ECOSOC, 2012); and the U.S. Episcopal Church's General Convention passed a resolution renouncing the doctrine in 2009 (Indian Country Today called it "a first-of-its-kind action in the Christian world," Toensing, 2009). The Catholic Church has not rejected the doctrine, asserting in the 2012 Indigenous Issues Forum that, according to the 1537 Papal bull and other decrees in 1741, "indigenous peoples and others that were to be discovered by Christians were not to be deprived of their liberty. They could enjoy liberty and possession of their property." Lucas Swanepoel, the Holy See's representative, also noted that Vatican II condemned "the forced conversion of non-Christians," and that the Catholic Church "had always sought dialogue and reconciliation" with indigenous peoples globally (ECOSOC, 2012). Not all Catholic sources have been so accommodating, however. The National Catholic Reporter (a major U.S.-based Catholic media source), for example, ran a five-part series in 2015 that was highly critical of the doctrine and its implications for Indigenous peoples in the Americas (Rotondaro, 2015).

Since the murders of George Floyd, Breonna Taylor and numerous others in 2020 galvanized the global Movement for Black Lives, the doctrine and the churches' longstanding complicity in racism in the U.S. has become the basis of community, parish-level self-questioning in some mainline U.S. churches.[4]

At the same time, "secular" development discourse is also changing, at least theoretically. "Decolonizing" development" has become the most recent discursive trend. The influential UK-based Development Studies Association (DSA) began a study group in September 2020 focused on "decolonising development." According to the DSA, "When 33% of UK, 32% of Japanese, 30% of French 27% of Dutch respondents respectively report that they think the countries they formerly colonised are 'better off' for being colonised" (YouGov Poll, 2020), there is a timely need for critical discussions on the ways in which history influences contemporary conceptions of power and nation (https://www.devstud.org.uk/studygroup/decolonising-development/).

4 For example, the "Becoming Beloved Community," taking Martin Luther King, Jr.'s words as a point of departure, has become a program taking place throughout the U.S. Episcopal Church. https://www.episcopalchurch.org/beloved-community/.

Still, at present there is a large gap between these processes of reckoning and their translation to a) cosmological and onto-epistemological openness, and b) conceptualization and implementation of actual humanitarian programs. Self-examination by churches, NGOs and FBOs, academics, and donors needs to include open exploration of alternative cosmological-religious ways of accessing and being in the world. A look at several prominent NGO and FBO sites (including Catholic Relief Services – CRS, Episcopal Relief & Development – ERD, Lutheran World Relief – LWR, Mennonite Central Committee – MCC, American Friends Service Committee – AFSC, Medecins sans frontières – MSF, and Oxfam), demonstrates that only the MCC and the AFSC have begun to examine the meaning of colonial and mission histories for their work. The MCC's staff is undergoing a year-long exploration of The Color of Compromise: The Truth About the American Church's Complicity in Racism, by Jemar Tisby (2019); and the site features a webinar from the Anabaptist movement, "Dismantling the Doctrine of Discovery" (https://dofdmenno.org/), although the rest of the site features the conventional relief and development appeals and stories. The AFSC does not include an explicitly historical self-examination on its site, but its central focus is on economic and social justice (which is fairly unique among humanitarian groups), and includes support of Black Lives Matter (BLM) and a call to dismantle systems of white supremacy (https://www.afsc.org/newsroom/we-wont-stop-until-we-dismantle-whole-racistsystem).

Reckoning with racism in the colonial and missionary past as well as the humanitarian present tends to open up questioning about the colonial and missionary onto-epistemologies that supported such constructs. The next step is asking what "alternatives" might exist, which can lead to more cosmological/religious openness. Figurative as well as literal recentering is an important part of this process. But it is also important to understand the depth and breadth of failure in the current humanitarian system.

Failing and flailing humanitarian goals

The relative lack of historical self-interrogation by NGOs and FBOs is interesting because, as numerous scholars/former aid workers themselves have noted, "religious" and "secular" humanitarian projects, including their developmentalist components, frequently fail (Anyidoho, 2012; Johansson, 2018; Fast, 2017; Autessere, 2014; Ager & Ager, 2015; Lynch, 2015, 2016; Fassin, 2012). Scholars and activists from the west/Global North attribute these failures to several causes, including the industry norm of elevating "technical" over "local" knowledge (Autesserre, 2014), the problem of not listening (Johansson), the unwillingness to share decision-making and authority (Fast), and the secularist biases of the humanitarian industry (Ager & Ager, 2015), which preclude understanding the importance of spirituality and other non-physical needs of aid recipients.[5] These authors elucidate significant elements of the problem. In addition, however, the western aid complex of activists and scholars needs to acknowledge the ontological, epistemological and cosmological failings of a desire to aid others that is divorced from historical, racist, and intersectional reckonings, and that still remains far too closed to relational and holistic ontologies that diminish or reject progressivist temporalities. These progressivist temporalities, in turn, are constitutive of neoliberal, market-based "donor proselytism," that prioritizes measures of efficiency and success. At the same time, the humanitarian desire of westerners – i.e., to aid others who are suffering or otherwise in need "elsewhere" (e.g. Malkki, 2015) – reinforces hierarchies between those who are givers versus those who are receivers, the worlds of immanence versus transcendence, and "world religions" (in the Weberian sense) versus "indigenous" or "traditional" ones.

Demonstrations of such binaries and temporalities remain typical of the NGO/FBO websites noted above (with the exception of the AFSC). This is the case even as community/grass-roots/"local" partnerships have become one of the most significant claims of NGOs and FBOs – such attempted partnerships are also regularly criticized for falling well short of

5 I note that one innovative response to these problems, "How Matters," was created by Jennifer Lentfer to counter the aid world's search for "silver bullet solutions." at http://www.how-matters.org/about/. Lentfer is currently involved in organizing the Healing Solidarity Collective, for aid workers to recognize and find ways to heal the harms done by aid organizations, and also to assist in healing the trauma of the range of actors in the aid world. https://collective.healingsolidarity.org/.

the mark (Johansson, 2018). NGO and FBO sites are always forward-looking in ways that slide over the specifics of how past injustices were created, promise community-based programs, and provide metrics of success. Oxfam's "What We Believe" page, for example, explains: "The way we see it, poverty is solvable—A problem rooted in injustice. Eliminate injustice and you can eliminate poverty. We're not saying it will be quick or easy, but it can be done" (https://www.oxfamamerica.org/about/what-we-believe/). Injustice is named, but not given any specific history in this rendering. CRS and ERD link their work to "lasting change" and "authentic, lasting results," respectively. CRS states, "We put our faith into action to help the world's poorest create lasting change," prominently displaying the words "faith.action.results" (https://www.crs.org/about/mission-statement); while ERD's work focuses on "three life-changing priorities [children, women, climate] to create authentic, lasting results" (https://www.episcopalrelief.org/). Such statements assuring donors of results are typical. LWF goes further, however, in promising "to help people build self-sufficiency and create new community-owned approaches to problem-solving that will last long after our projects end" (https://lwr.org/about-lwr). Most groups provide metrics of specific numbers of people served at various places on their websites, but MSF's homepage features running total numbers of outpatient consultations, malaria cases treated, patients admitted, and countries in which it operates (88) (https://www.msf.org/). While MSF (as well as the other organizations) do provide critical care, it is also evident that consultations and patients admitted do not tell us anything about the health of the people served post-admittance.

These examples suggest that the neoliberal and progressivist bases of the aid world are highly entrenched and also extremely multifaceted. This means that, while in many respects they are deeply contested by African participants and observers, they are also frequently accepted and observed by groups on the continent. Numerous layers and tentacles result in a wide range of perspectives co-existing on how to do humanitarianism in Africa. African as well as western scholars, African as well as western-based aid organizations, and African as well as western aid workers may all express conflicting sentiments regarding metrics, buzzwords (capacity building, sustainability, partnership), and the phenomenon of "dependency."

As a result, one might ask what difference it makes if global humanitarianism continues to be centered in the west, as has been the case for generations, as opposed to in Africa? There are certainly similarities in humanitarian sensibilities across continents. Listening to Kenyan, South African, and Senegalese as well as California students in my online course, "Critical Investigations into Humanitarianism in Africa" for the past two years, as well as in work co-editing the CIHA Blog (www.cihablog.org) and interviewing humanitarian workers across the continent for my own research, confirm this wide range of perspectives. Recentering humanitarianism in Africa would of necessity take into account these multifaceted commitments to aspects of contemporary humanitarianism, including its dominant neoliberal, metric-based assumptions; challenges to these assumptions and the practices imposed on those who carry them out as well as those who receive aid; and re-visioning of the religious cosmologies and onto-epistemologies accessed by populations on the continent to understand relations among beings on the planet. In addition, the overarching concept shaping humanitarian funding distribution and related practices would need to emerge from a radically reversed giver–recipient relationship.

(Mis)Representation and reversing the lens

More specifically, such a reversal in perspective leads to the third rationale for centering humanitarianism in Africa, and accords with a powerful perceptual construct articulated by Ngugi wa Thiong'o. In his 2009 book Something Torn and New, as well as his comments at a 2009 conference at the University of California, Irvine, Ngugi called for reversing our understanding of who is the giver and who is the recipient in the aid relationship between the west and Africa. "In my view, Africa is always giving, literally" (UCI, 2009). "[T]he continent's relationship to the world has thus far been that of a donor to the West. Africa has given her human beings, her resources, and even her spiritual products through Africans writing in European languages. We should strive to do it the other way

around" (Something Torn & New, p. 128). Ngugi's call is primarily for Africans to reclaim memory (especially through the use and appreciation of African languages); i.e., to move away from "the European post-renaissance memory and seize back the right and the initiative to name the world by reconnecting to our memory" (Something Torn & New, p. 130). Re-membering, in this sense, is both a physical and a metaphysical act. It is knowing that colonizers took great care to dis-member resisters and destroy sacred sites, and that missionaries actively suppressed religious rites and languages, physically punishing students who used their languages in missionary schools (Ngugi, 2012).

This third rationale for recentering global humanitarianism in Africa, therefore, concerns the need to reverse the centuries-long dehumanization of African peoples and personhood via practices of discourse and representation from the "age of exploration" on the continent to the present. Such dehumanization, as we now know, was accomplished through the creation of hierarchical racial categories that placed Africans at the bottom, and through belief in religious hierarchies that placed "modern" or "world" religions over "primitive" (read indigenous) ones (as in Weber, [1920]1993). Ngugi, in other work, has spoken of the need to excavate and remove the ways in which such dehumanization was internalized by African peoples as the need to "decolonize the mind" (Ngugi, 1986). Taken together, the dehumanization of African peoples combined with the realization of Africa and Africans as givers and westerners as receivers requires the current, dominant perception/representation of the relationship to change radically, and become recentered in the continent itself. Eileen Wakesho and Omaymi Gutbi (2018) point out that Africa's giving to the west continues through illegal extraction. In 2015, the UN issued a joint report with the African Union (AU), which calculated "that USD 60 billion leaves Africa illegally each year", did not, however, include ongoing "legal" expropriation and extraction in its calculations.[6] The intersection of illegal and legal forms of extraction/depletion of the continent's resources depends on greed (the antithesis of the humanitarian impulse) in the service of racist representations of the human. The humanitarian response provides care instead of greed, but also a softer version of similar racialized representations to construct African peoples as passive victims in need of external knowledge and expertise (Kemedjio, 2017).

Critiques of how African aid recipients are represented abound, not only in print (see numerous contributions to the CIHA Blog, for example), but also in videos. The South African/Norwegian group Radi-aid has created a series of brilliant parodies of racialized and victimizing assumptions behind western aid to the continent (https://www.radiaid.com/). Other videos make fun of white westerners' tendencies to photograph themselves amidst African children (Barbie Savior), and NGOs' tendencies to decide what African societies want or need (My Aid Life). In my classes on humanitarianism, I frequently begin with videos from the 1984 Band-Aid concerts in the UK and US. These concerts, held to raise money for the victims of famine in Ethiopia, drew almost all of the leading rock musicians from both countries (the first Radi-Aid video represents a spot-on, comical role reversal of these concerts).

The concerts' primary branding featured a guitar configured in the shape of the entire African continent, even though the famine took place in its northeastern edge. US students are frequently embarrassed and some are horrified when asked to reflect on the video clips. Yet, similar concerts were reprised in 2014 to raise funds for those suffering from the Ebola virus. Despite a more informed round of criticism of the 2014 effort (Adewunmi, 2014), however, NGO and FBO websites today tend to feature a combination of passive (through frequently smiling) African aid recipients, in combination with statements about community empowerment. The overall message continues to reinforce representations reflecting epistemological, racial, and cosmological-religious hierarchies that place westerners in the position of knowledge and power-holders who come to help the less fortunate without any attention to prior history or any examination of onto-epistemological assumptions.

6 See http://www.cihablog.com/african-correctives-to-european-narratives-about-migration-and-the-refugee-crisis/.

Concluding points

I have argued that global humanitarianism needs literal and figurative recentering, from the West to Africa. In this construct, recentering is both a physical/geographic and an authoritative/ontological enterprise, with epistemological and cosmological ramifications.

I have not attempted to develop an alternative cosmology or onto-epistemology for global humanitarianism here, although I have suggested that African conceptions of temporal, spiritual and material holism are critical. Nevertheless, it is important not to romanticize alternative ways of being, just as it is important to recognize the imbrication of different epistemologies in the current humanitarian international. Recentering is not a discrete event, in other words, but a recognition of past and present harm along with a commitment to gaining understanding of new possibilities for mutual care and healing.

How is the construct outlined here similar to or different from other conceptualizations of onto-epistemological pluralism, such as "multiple worlds" (Agathangelou & Ling, 2009), "the pluriverse" (Escobar, 2018) or "Ch'ixi" (Scauso, 2020)? Each of the latter informs the need to level, in a sense, the cosmology of modernity to become simply one of many, elevating other kinds of onto-epistemologies and relationalities to become equals. But the construct I sketch also emanates from the recognition and observation of numerous hybrid and syncretic onto-epistemologies across the African continent (as well as elsewhere in the world), and their infusion into humanitarian discourse and practice. Recentering humanitarianism in Africa, in this sense, takes the complexities of contemporary humanitarianism as they are, but exposes and elevates the hidden layers of the cosmological palimpsest on the continent as humanitarian sources and resources, for African and western societies as well as for those across the globe.

Bibliographie Bibliography

Adewunmi, Bim, 11 November 2014, "Band aid 30: clumsy, patronising, and wrong in so many ways," *The Guardian,* https://www.theguardian.com/world/2014/nov/11/band-aid-30-patronising-bob-geldof-ebola-do-theyknow-its-christmas.

Agathangelou, Anna, and Lily H.M. Ling, 2009, *Transforming World Politics: From Empire to Multiple Worlds*, New York: Routledge.

Ager, Alastair and Joey Ager, 2015, *Faith, Secularism, and Humanitarian Engagement: Finding the Place of Religion in the Support of Displaced Communities*, New York: Palgrave Macmillan.

Alvarez, Alex, 2017, *Unstable Ground: Climate Change, Conflict, and Genocide,* Lanham: Rowman & Littlefield.

Aina, T.A. and B. Moyo (eds), 2013, *Giving to Help, Helping to Give: The Context and Politics of African Philanthropy,* Dakar: Amalion and TrustAfrica.

Akitunde, D.O., 2006, "Women as Healers: The Nigerian (Yoruba) Example," in Phiri, I. A. and S. Nadar (eds), *African Women, Religion, and Health: Essays in Honor of Mercy Amba Ewudziwa Oduyoye,* Maryknoll, NY: Orbis Books: pp. 157–169.

Anyidoho, N.A., 2010, "'Communities of practice': prospects for theory and action in participatory development," *Development in Practice* 20.3, pp. 318–328, Available at: https://www.tandfonline.com/doi/abs/10,1080/09614521003710005.

Anyidoho, N.A., 2012, "On Whose Terms? Negotiating Participatory Development in a Fluid Policy Landscape," in Helen Lauer and Kofi Anyidoho (eds), *Reclaiming the Human Sciences and Humanities through African Perspectives, Volume I,* Ghana: Sub-Saharan Publishers, pp. 401–412.

Archives of the Episcopal Church, 2009, "The Acts of Convention," 2009-DO35: https://www.episcopalarchives.org/cgi-bin/acts/acts_resolution-complete.pl?resolution=2009-D035.

Autessaire, Severine, 2014, *Peaceland: Conflict Resolution and the Everyday Politics of International Intervention*, New York: Cambridge University Press.

Baker, Julia, June 2, 2021, "Tennessee teachers get lessons on new law limiting classroom discussions on race," *Chalkbeat Tennessee,* https://tn,chalkbeat,org/2021/6/21/22544176/tennessee-law-teachers-race-bias-critical-racetheory,

Barbie Savior, https://www.instagram.com/barbiesavior/, Accessed 8.21.

Barnett, Michael N. (ed.), 2017, *Paternalism Beyond Borders*, Cambridge: Cambridge University Press.

Bezahler, Lori, 2020, "Kellogg's Commitment to Racial Equality Is Laudable, But Its Grant Competition Is Problematic," *Inside Philanthropy,* https://www.insidephilanthropy.com/home/2020/10/27/kelloggs-commitment-to-racial-equity-is-laudable-but-agrant-competition-is-problematic. October 27, 2020.

Bongmba, Elias Kifon, 2020, *The Routledge Handbook of African Theology,* New York: Routledge.

Critical Investigations into Humanitarianism in Africa (CIHA) Blog, www.cihablog.com.

De La Torre, Miguel A., and Stacey M. Floyd-Thomas (eds), 2011, *Beyond the Pale: Reading Theology from the Margins,* Louisville: Westminster John Knox Press.

De Waal, Alex, 1997/2006, *Famine Crimes: Politics and the Disaster Relief Industry in Africa,* Bloomington: Indiana University Press, with African Rights and The International African Institute, in association with James Currey.

"Decolonising Development," September 2020, Study Group of the Development Studies Association (DSA): https://www.devstud.org.uk/studygroup/decolonising-development/.

Dube, M.W., 2006, "*Adinkra!* Four Hearts Joined Together: On Becoming Healing-Teachers of African Indigenous Religion/s in HIV and AIDS Prevention," in Phiri, I. A. and S. Nadar (eds), 2006, *African Women, Religion, and Health: Essays in Honor of Mercy Amba Ewudziwa Oduyoye,* Maryknoll, NY: Orbis Books: pp. 131–156.

Economic and Social Council (ECOSOC) of the United Nations, 8 May 2012, "'Doctrine of Discovery,' Used for Centuries to Justify Seizure of Indigenous Land, Subjugate Peoples, Must Be Repudiated by United Nations, Permanent Forum Told," HR/5.088, https://www.un.org/press/en/2012/hr5088.doc.htm.

Ela, Jean-Marc, 2005, *African Cry,* Wipf and Stock.

Escobar, Arturo, 2018, *Designs for the Pluriverse: Radical Interdependence, Autonomy, and the Making of Worlds,* Durham: Duke University Press.

Fanon, Franz, 1961/2005, *The Wretched of the Earth, Paris:* Francois Maspero.

Fassin, Didier, 2012, *Humanitarian Reason: A Moral History of the Present*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Fast, Larissa, 2017, *Upending humanitarianism: Questions emerging "from the ground up"*, Briefing Note, December, London: Humanitarian Policy Group, Overseas Development Institute (ODI).

Fuller, Thomas, January 16, 2020, "Reducing Fire, and Cutting Carbon Emissions, the Aboriginal Way," *New York Times*. https://www.nytimes.com/2020/01/16/world/australia/aboriginal-fire-management.html.

Grovogui, Siba N'Zatioula (forthcoming), *The Gaze of Copernicus: Postcolonialism, Serendipity, and the Making of the World.*

Gulrajani, Nalika, 2011, "Transcending the Great Foreign Aid Debate: managerialism, radicalism, and the search for aid effectiveness," *Third World Quarterly* 32 (2), pp. 199–216.

Hannah-Jones, Nikole, August 14, 2019, *The 1619 Project,* New York: *The New York Times.*

Ignatov, Anatoli, 2011, "Practices of Eco-sensation: Opening Doors of Perception to the Nonhuman," *Theory and Event* 14 (2).

PCC, 2021: Climate Change 2021 (In Press), *The Physical Science Basis*, Contribution of Working Group I to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change [Masson-Delmotte, V., P. Zhai, A. Pirani, S.L. Connors, C. Pean, S. Berger, N. Caud, Y. Chen, L. Goldfarb, M.I. Gomis, M. Huang, K. Leitzell, E.Lonnoy, J.B.R. Matthews, T.K. Maycock, T. Waterfield, O. Yelekci, R. Yu, and B. Zhou (eds.)], Cambridge University Press.

Johansson, Pernilla, 2018, *The Emotional is Political: Analyzing Listening Practices of "Internationals" in Peacebuilding Partnerships*, Unpublished Ph. D., Dissertation, University of California, Irvine (available at https://escholarship.org/uc/item/2vk8g270).

Kanyinga, K. 2009, "Contradictions in Neoliberalism: Donors, Human Rights NGOs, and Governance in Kenya," in Mutua, M. (ed.), *Human Rights NGOs in East Africa,* Philadelphia: University of Pennsylvania Press, and Kampala: Fountain Publishers Ltd., pp. 183–202.

Kellogg Foundation, 2020, "Racial Equity 2030," https://www.racialequity2030.org/.

Kemedjio, Cilas, May 15, 2017, "Decolonizing the Story of Humanitarianism: The Case of the Biafra War," The CIHA Blog: http://www.cihablog.com/decolonizing-story-humanitarianism-case-biafra-war/.

Kemedjio, Cilas, January 13, 2009, "The Humanitarian Misunderstanding: Fragmented States and the Privatization of Imperialism," The CIHA Blog: http://www.cihablog.com/?s=The+humanitarian+misunderstanding.

Keskitalo-Foley, Seija, Paivi Naskali, and Palvi Rantala (eds), 2013, *Northern Insights: Feminist Inquiries into Politics of Place, Knowledge and Agency,* Rovaniemi, Finland: Lapland University Press.

Lynch, Cecelia and Tanya B. Schwarz, 2016, "Humanitarianism's Proselytism Problem," International Studies Quarterly, On-line version published August 2016; print version published Dec, 2016, 60 (4), pp. 636–646.

Lynch, Cecelia, 2015, "Religious Communities and Possibilities for 'Justpeace'," in Atalia Omer, David Little, and R. Scott Appleby (eds), 2015, *Religion, Conflict and Peacebuilding*, New York: Oxford University Press.

Lynch, Cecelia, 2020, *Wrestling with God: Ethical Precarity in Christianity and International Relations*, Cambridge: Cambridge University Press.

Malkki, Liisa, 2015, *The Need to Help: The Domestic Arts of International Humanitarianism,* Durham: Duke University Press.

Mamdani, Mahmood, 2018, *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism,* Princeton: Princeton University Press.

Mamdani, Mahmood, 2020, *Neither Settler nor Native: The Making and Unmaking of Permanent Minorities,* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Martey, E., 2009, *African Theology: Inculturation and Liberation,* Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers.

Mbembe, Achille, 2001, *On the Postcolony,* Berkeley and LA: University of California Press.

Mombo, Esther, 2003, "Doing Theology from the Perspective of the Circle of Concerned African Women Theologians," *Journal of Anglican Studies* 1 (1), pp. 91–103.

Moyo, Bhekinkosi, 2013, "Trends, Innovations and Partnerships for Development in African Philanthropy," in Tade Akin Aina and Bhekinkosi Moyo (eds), *Giving to Help, Helping to Give: The Context and Politics of African Philanthropy*, Dakar: Amalion Publishing and TrustAfrica, pp. 37–64.

Murithi, T., 2009, "Aid colonization and the promise of African continental integration," in Abbas, H. and Y. Niyiragira (eds), *Aid to Africa: Redeemer or Coloniser?* Cape Town and Dakar: Pambazuka Press, pp. 1–12.

Murove, M. F. (ed), 2009, *African Ethics,* Scottsville: University of KwaZulu-Natal Press.

My Aid Life, http://www.myaidlife.com/satire/classic-aid-worker-parodies/, Accessed 8.21.

Nyari, Bakari, 2017, *Biofuel Landgrabbing in Northern Ghana*, Tamale: Regional Advisory and Information Network Systems (RAINS) report.

Ngondi-Houghton, C., 2009, "Donors and Human Rights NGOs in East Africa: Challenges and Opportunities," in Mutua, M. (ed), *Human Rights NGOs in East Africa,* Philadelphia: University of Pennsylvania Press, and Kampala: Fountain Publishers Ltd, pp. 157–182.

Oduyoye, Mercy Amba, 2001, *Introducing African Women's Theology,* Bloomsbury Publishing.

Ogunnaike, O., 2020, *Deep Knowledge: Ways of Knowing in Sufism and Ifa, Two West African Intellectual Traditions,* University Park: Penn State University Press.

Opongo, Elias, S. J. and Paul Bere, S. J. (eds), 2021, *African Theology in the 21st Century: A Call to Baraza,* Nairobi: Paulines Publications Africa.

Phiri, Isabel Apawo, and Sarojini Nadar (eds), 2006, *African Women, Religion, and Health: essays in honor of Mercy Amba Ewudziwa Oduyoye*, Maryknoll, NY: Orbis Books.

PROMETRA, https://prometra.org.

Radi-Aid, https://www.radiaid.com/, Accessed 8.21.

Reiling, Carrie, 2017, *Advocating for Themselves: Seeking Security Through Women's Peacebuilding Organizations in Cote d'Ivoire*, Unpublished Ph. D. dissertation, University of California Irvine.

Reiter, Bernd, ed., 2018, *Constructing the Pluriverse: The Geopolitics of Knowledge*, Durham: Duke University Press.

Rodney, Walter, 1972/2018, *How Europe Underdeveloped Africa,* London: Verso.

Rodriguez, Cheryl R., Dzodzi Tsikata and Akosua Adomako Ampofo (eds), 2015, *Transatlantic Feminisms: Women and Gender Studies in Africa and the Diaspora*, Lanham, MD: Lexington Books, 2015.

Rotondaro, Vinnie, 2015, "The Trail of History" 5-part feature series, including "Intergenerational Grief on Cheyenne Indian Reservation" (Aug 31); "Boarding Schools A Black Hole of Native American History" (Sept 1); "Limited Housing, Poor Economy Plagues Reservation" (Sept 2); "'Reeling from the Impact' of Historical Trauma" (Sept 3); "Disastrous Doctrine had Papal Roots" (Sept 4); and "Doctrine of Discovery: A Scandal in Plain Sight," (Sept 5); *National Catholic Reporter* https://www.ncronline.org/feature-series/the-trail-of-history/stories.

Scauso, Marcos S., 2020, *Intersectional Decoloniality: Reimagining International Relations and the Problem of Difference,* New York: Routledge.

Schwartz, Sarah, February 3, 2021, "Lawmakers Push to Ban '1619 Project' From Schools," *Education Week,* https://www.edweek.org/teaching-learning/lawmakers-push-to-ban-1619-project-from-schools/2021/02.

Toensing, Gale Courey, July 26, 2009, "Episcopal Church Repudiates Doctrine of Discovery," *Indian Country Today: Digital Indigenous News*, https://indiancountrytoday.com/archive/episcopal-church-repudiates-doctrineof-discovery.

Wa Thiong'o, Ngugi, 1986, *Decolonising the Mind: the Politics of Language in African Literature,* London, Nairobi,

Harare: James Currey, Heinemann Kenya, Zimbabwe Publishing House.

Wa Thiong'o, Ngugi, 2012, *In the House of the Interpreter: A Memoir,* New York: Anchor Books.

Wa Thiong'o, Ngũgĩ, 2009, *Something Torn and New: An African Renaissance*, New York: Basic Civitas/Perseus Books.

Wakesho, E. and O. Gutbi, August 29, 2018, "African Correctives to European Narratives about Migration and 'the Refugee Crisis,'" Critical Investigations into Humanitarianism in Africa (CIHA) Blog, http://www.cihablog.com/african-correctives-to-european-narratives-about-migration-and-the-refugee-crisis/.

Weber, Max, 1920/1993, *The Sociology of Religion*, Boston: Beacon Press.

World Health Organization (WHO), 2013, *WHO Traditional Medicine Strategy 2014–2023*, Geneva: World Health Organization.

RESTITUTION DES TRÉSORS
ROYAUX DU BÉNIN
10 NOVEMBRE 2021
TRÔNE DU ROI GHÉZO

"Compter sur ses propres forces" : face à l'aide, promouvoir les experts contextuels dans les politiques publiques en Afrique

Jean-Pierre Olivier de Sardan
Professeur associé à l'université Abdou Moumouni de Niamey
Directeur de recherche émérite au CNRS (France) et directeur d'études à l'EHESS
jeanpierre.olivierdesardan@ird.fr

How to cite this paper:
Olivier de Sardan, J.P., (2022). «Compter sur ses propres forces»: face à l'aide, promouvoir les experts contextuels dans les politiques publiques en Afrique. *Global Africa*, (1), pp. 160-172, 186-187.
https://doi.org/10.57832/ga.v1i1.17

Received: January 6, 2022
Accepted: February 12, 2022
Published: March 15, 2022

© 2022 by author(s). This work is openly licensed via CC BY-NC 4.0

> « Nous encourageons l'aide qui nous aide à nous passer de l'aide. Mais en général la politique d'assistance et d'aide n'aboutit qu'à nous désorganiser, à nous asservir et à nous déresponsabiliser » – Thomas Sankara, discours à l'ONU du 4 octobre 1984 à l'Assemblée générale de l'ONU, cité in Borrel et al. (2021: 757).

Il est périlleux de parler de l'Afrique en général, et des précautions, du type « les Afriques » (Darbon, 2001), s'imposent[1]. Chaque pays a ses spécificités, et, au sein de chaque pays, les disparités sont multiples. Néanmoins, si on élargit la perspective pour se situer à un niveau comparatif global, quelques lignes de pente communes émergent, qui concernent la plus grande partie du continent. La dépendance à l'aide (aide au développement comme aide humanitaire) constitue ainsi une caractéristique largement partagée du continent africain. Certes, elle n'est pas seule en piste : on retrouve par exemple partout un passé colonial douloureux ayant laissé divers héritages, ou une culture prédatrice des élites postcoloniales, que de nombreux travaux en sciences sociales ont analysés en détail. Il nous semble que la dépendance à l'aide, bien que souvent soulignée – cf. par exemple Bayart (1999), qui met l'extraversion en perspective historique – a été peu explorée dans un domaine particulier, pourtant central, à savoir le processus de construction des États. Parmi les rares exceptions, on peut évoquer Bierschenk (2009) qui montre comment le passage en 1989 d'un régime despotique à un régime démocratique au Bénin n'a pas atténué la

1 Je remercie Jean-François Lantéri, Philippe Lavigne Delville, Abdoulaye Mohamadou, Louis Pizarro, Abdoulaye Sounaye, et Mohamadou Tarka pour leurs suggestions à partir d'une première version de ce texte.

dépendance du pays envers la rente de l'aide : au-delà des changements de système politique et de formes de pouvoir, on retrouve les mêmes conséquences négatives en termes de gouvernance (corruption, clientélisme, favoritisme, autoritarisme, régionalisme). Son analyse est sur le fond tout aussi valable pour les autres pays francophones d'Afrique (et sans doute nombre de pays anglophones), malgré des histoires politiques différentes depuis les indépendances. Plus fondamentalement, au-delà des régimes qui se succèdent entre élections et coups d'État, le fonctionnement des services publics comme l'élaboration et la mise en œuvre des politiques publiques sont profondément et durablement affectés par la dépendance à l'aide.

Nous décrirons comment l'aide extérieure pèse lourdement sur les politiques publiques, et comment elle engendre de nombreux effets inattendus, en raison de la méconnaissance profonde des contextes locaux par ces « réformateurs de l'extérieur ». Ces effets inattendus comptent en leur sein beaucoup d'effets pervers, dont en particulier celui sur lequel nous mettrons ici l'accent : une perte généralisée d'initiative au sein de la fonction publique, qui découle directement de la dépendance à l'aide. Mais il existe des exceptions parmi les agents de l'État, et on rencontre parfois ici ou là des « réformateurs de l'intérieur », qui connaissent les contextes locaux et veulent les modifier de façon réaliste. Nous tenterons de définir cette « expertise contextuelle » et d'analyser le rôle qu'elle peut jouer, dans une perspective qui entend proposer des pistes de recherche inédites pour les sciences sociales en Afrique, et renouveler la stratégie ancienne et quasi oubliée du « compter sur ses propres forces ».

L'omniprésence de l'aide

Une grande partie des politiques publiques mises en œuvre en Afrique relève de l'aide extérieure. L'enseignement, le système de santé, la justice, la police, ou les forces armées ont largement besoin des ressources qu'elle apporte pour fonctionner tant bien que mal. Quand il faut lutter contre une épidémie, faire face à une crise alimentaire, riposter au terrorisme, l'appui des bailleurs de fonds et de leurs institutions est indispensable. De véritables armadas humanitaires ou médicales ont ainsi débarqué lors de la « famine » de 2005 au Niger (Olivier de Sardan, 2008a) ou de la récente épidémie d'Ebola en Guinée (Gomez-Temesio & Le Marcis, 2017). Outre les innombrables ONG européennes ou nord-américaines (et désormais, arabo-islamiques aussi) qui sillonnent quotidiennement les villes et les villages du continent tout entier, outre les diverses coopérations bilatérales qui mettent en spectacle leur géopolitique assistancielle (des anciennes puissances coloniales aux nouveaux venus comme la Chine, la Russie, l'Inde ou la Turquie, en passant par l'inévitable présence des États-Unis), la Banque mondiale, l'OMS, l'Unicef, le FNUAP, le PAM ou le PNUD sont à l'origine, dans chaque pays africain, de très nombreuses réformes administratives, protocoles de santé, programmes éducatifs, ou aménagements hydroagricoles, et pilotent la lutte contre la pauvreté ou le travail des enfants, comme les campagnes en faveur de la promotion des femmes ou la diffusion de la contraception… Une institution aussi centrale que la Banque mondiale ne joue pas seulement un rôle de bailleur de fonds, c'est aussi une agence d'expertise internationale fondée sur les « savoirs du développement », c'est-à-dire sur des savoirs professionnels en ingénierie sociale (cf. infra), relatifs à la « fabrique » d'interventions standardisées exportables vers les pays à faibles revenus, en particulier africains.

C'est bien là une spécificité du continent africain par rapport à l'Europe ou à l'Amérique, où les politiques publiques sont essentiellement élaborées au niveau national, et où le système des Nations unies et les ONG n'ont guère de poids quotidien face aux États. Cette dépendance constitue une caractéristique historique majeure de l'Afrique contemporaine. On la retrouve parfois en Amérique latine ou en Asie, mais pas avec la même ampleur.

Autrement dit, l'aide au développement et l'aide humanitaire fonctionnent en Afrique comme des politiques publiques particulières, conçues, promues et financées par l'extérieur, tout en étant mises en œuvre par des acteurs nationaux largement dépendants de cette aide. Certes, il existe aussi des politiques publiques élaborées au niveau national, mais non seulement elles disposent peu de moyens face aux politiques publiques pilotées par l'aide, mais encore leur mise en œuvre est souvent incohérente (Olivier de Sardan & Ridde, 2014), et elles sont fréquemment en quête d'un appui des bailleurs de fonds.

On sait que les formes de l'aide émanant du Nord sont multiples. Les flux de l'aide passent par des organisations internationales (en particulier le système des Nations unies), des agences et des banques de développement nationales, des ONG grandes et petites. Les ressources que l'aide procure arrivent en Afrique sous forme de prêts, de subventions, d'aide budgétaire, de dons matériels, de construction d'infrastructures, d'appuis techniques, plus ou moins assortis de conditionnalités diverses. L'architecture de l'aide varie également, mais avec une très nette préférence pour les « projets » et les « programmes », négociés avec les États africains (pour la plus grande partie) ou avec des organisations et associations locales (la fameuse « société civile »). Ces projets et programmes sont à durée limitée. Ils sont régulés par des procédures spécifiques, dérogatoires par rapport aux procédures nationales. Ils apparaissent comme des enclaves privilégiées (en termes de salaires, de ressources, de fonctionnement, de gestion) par rapport au fonctionnement ordinaire des services publics nationaux, marqué par le dénuement et la corruption.

Toutes ces interventions ont pour objectif d'améliorer les conditions de vie des populations africaines : ce que Tania Li appelle « the will to improve » (Li, 2007) constitue leur légitimité. Elles se présentent comme des « réformes » souhaitables d'une situation actuelle qui est très insatisfaisante de l'avis de tous (les populations locales comme les bailleurs de fonds, mais pas pour les mêmes raisons). Le paradoxe de cette situation est que ce sont des « réformateurs de l'extérieur » qui pilotent l'ingénierie sociale de type développementiste et humanitaire qui se déploie partout en Afrique. Les politiques développementistes et humanitaires relèvent en effet de l'ingénierie sociale,[2] c'est-à-dire de « dispositifs d'intervention planifiée, élaborés par des experts, visant à implanter ou modifier des institutions et/ou des comportements dans des contextes variés » (Olivier de Sardan, 2021, p. 7). Alors que l'ingénierie technique (et biologique) a une efficacité intrinsèque relativement indépendante des contextes où elle est mise en œuvre, l'ingénierie sociale est au contraire très dépendante des contextes où elle est mise en œuvre.

Le développement et l'aide humanitaire constituent une ingénierie sociale originale, sans équivalent historique: leurs interventions, élaborées par des experts internationaux et omniprésentes en Afrique sous des formes standardisées, ne relèvent pas directement des mécanismes du marché, même si le marché y joue un rôle parfois important, et elles ne sont pas non plus dépendantes d'un centre de décision unique : une multiplicité d'institutions intervient, en général dans plusieurs pays africains, voire dans tous, chacune avec son agenda, et elles sont faiblement coordonnées entre elles, malgré l'existence d'un langage commun et des phénomènes d'isomorphisme organisationnel (DiMaggio & Powell, 1983, 1991).

Évitons tout malentendu. Notre propos, ici, n'est pas de condamner par principe toute aide au développement et toute aide humanitaire, encore moins de proclamer qu'il faudrait y mettre radicalement fin. Il n'est pas non plus d'affirmer que l'aide est tout simplement un échec ou que tous les projets de développement correspondent qu'à des faillites, ce qui serait absurde. Nous ne nous situons pas dans une position normative par rapport à l'aide. Nous partons d'un constat : les programmes de développement, les interventions humanitaires, les politiques publiques débouchent, une fois mis en œuvre sur le terrain, sur de nombreux effets inattendus, aussi « bien élaborés » soient-ils, et qu'ils soient évalués comme des succès ou comme des échecs. C'est vrai partout dans le monde, mais c'est plus accentué encore en Afrique, du fait que ces programmes, ces interventions et ces politiques publiques sont élaborés par des experts très extérieurs aux conditions locales. Par ailleurs, ce qui nous intéresse ici dans ce constat, ce sont les effets inattendus relatifs au fonctionnement des services publics en Afrique. On peut le dire autrement : un excellent programme, considéré de façon générale comme bénéfique et ayant largement réussi, mené par telle ou telle agence de coopération ou par telle ou telle ONG, avec les meilleures intentions du monde, connaîtra néanmoins des écarts entre ce qui était prévu et ce qui advient de fait dans un contexte déterminé, et, en outre, participera « malgré lui » à la reproduction de la dépendance à l'aide au sein des services de l'État.

2 La plupart des concepts utilisés dans cet article (ingénierie sociale, mais aussi experts contextuels, réformisme critique, contextes pragmatiques, modèles voyageurs, normes pratiques) sont exposés en détail dans l'ouvrage La revanche des contextes. Des mésaventures de l'ingénierie sociale, en Afrique et au-delà (Olivier de Sardan, 2021).

Les effets pervers de l'aide

L'aide fonctionne à divers égards comme une « rente ». On sait depuis longtemps que les rentes minières ou pétrolières ne sont pas seulement des atouts économiques, mais qu'elles ont aussi de nombreux effets pervers (pour le Gabon cf. Yates, 1986), au point où l'on a pu parler d'une « malédiction engendrée par ces ressources » (resource curse ; cf. Murshed, 2018). La rente développementiste et humanitaire n'y échappe pas, même si les effets pervers qu'elle engendre sont souvent différents (Collier, 2006 ; Bierschenk, 2009 ; Olivier de Sardan, 2013). Certains sont déjà bien connus, comme l'extension de la petite (et parfois grande) corruption (Blundo & Olivier de Sardan, 2007), ou le poids démesuré des perdiems qui détourne les formations et les ateliers de leurs objectifs (Jordan Smith, 2003 ; Ridde, 2010). Certains le sont moins : ainsi, la « fuite des cerveaux » hors des fonctions publiques nationales vers la « configuration développementiste » (institutions internationales, agences de développement, ONG, cabinets d'experts) prive de façon ininterrompue les États africains de leurs cadres les mieux formés et les plus compétents.

Ce dernier point renvoie à un phénomène plus général : la perte d'initiative au sein des appareils d'État et bureaucraties africaines. L'essentiel des initiatives en matière de politiques publiques et d'action publique vient en effet des institutions de l'aide. L'objectif majeur de la majorité des fonctionnaires africains est d'être recrutés par un « projet », et sinon, à tout le moins, d'en être désignés comme « point focal », ou de bénéficier de ses ressources, de façon formelle ou informelle… Il faut « avoir sa part » de l'aide, il faut donc parler le langage de l'aide, adopter les « bonnes pratiques » promues par les organisations de l'aide (autrement dit, faire figure de « bons élèves »), accepter (ou faire mine d'accepter) leurs règles du jeu et leurs procédures, autrement dit jouer dans leur camp, plutôt que de tenter d'améliorer le sien à partir de ses propres idées et de ses propres moyens. Cela est valable au sommet de l'État comme à sa base.

Une recherche du Lasdel[3] sur les perceptions de l'aide par les cadres nigériens (Lavigne Delville & Abdelkader, 2010) a ainsi montré que ces derniers reprochaient aux autorités gouvernementales d'accepter systématiquement tout projet proposé par les partenaires techniques et financiers (PTF) dès lors qu'il était doté de ressources intéressantes, et quand bien même il n'était pas adapté aux besoins du pays, ou n'avait guère de chance de réussir. Du côté de la base, le grand nombre de « normes pratiques » qui régulent informellement les multiples comportements des fonctionnaires qui ne respectent pas les normes et directives officielles (autrement dit les comportements « non observants ») témoigne de l'importance des écarts entre les discours officiels et les réalités du terrain (Olivier de Sardan, 2015, 2021), entre les programmes sur le papier et leur mise en œuvre effective dans des contextes particuliers, entre les organigrammes affichés et les pratiques effectives, entre les redevabilités formelles et les redevabilités informelles (Blundo, 2015). Ce « grand écart », cette quasi-schizophrénie, ont aussi pour effet de produire une mauvaise qualité des services délivrés aux populations (il suffit de penser aux absentéismes, au favoritisme, à la corruption, parmi bien d'autres normes pratiques), et une focalisation sur la captation des ressources de l'aide. Certes nous avons rencontré au cours de nos enquêtes des « exceptions admirables », des agents de l'État donnant dans leur travail la priorité à la qualité des soins ou de l'enseignement, et élaborant des micro-réformes locales, mais ils sont nettement minoritaires, en général isolés, souvent amers, et rarement soutenus par leur hiérarchie.

Il y a pourtant un domaine en Afrique où l'inventivité et l'ingéniosité sont remarquables, et où elles ont déjà été analysées et même célébrées : c'est le cas du secteur informel (Hart, 2008; Meagher, 2010). Mais justement elles se manifestent loin de l'État, et plus encore des bailleurs de fonds. On pourrait citer aussi (mais ce domaine est moins mis en évidence, et, quand il est évoqué, c'est dans un registre éminemment critique) la politique locale et nationale, qui fait preuve, dans ses jeux de pouvoir, ses manœuvres clientélistes, ses alliances, ruptures, intrigues et autres transhumances, d'une redoutable inventivité, bien éloignée des injonctions démocratiques et des préconisations politico-morales souvent naïves des experts internationaux. Mais tout ceci est également très opaque aux institutions de l'aide, qui n'y sont pas invitées et ne peuvent guère s'y immiscer.

3 Le Lasdel est un laboratoire de recherche nigéro-béninois, spécialisé en méthodes qualitatives, dont les travaux sont à l'origine des analyses développées dans ce texte (www.lasdel.net).

Quant à la « société civile », célébrée par les ONG et les agences de l'aide, qui voient en elle une capacité de mobilisation endogène, notre appréciation est beaucoup plus réservée : les associations nationales et locales diverses (car la société civile n'est en fait rien d'autre qu'un tissu associatif hétéroclite) sont le plus souvent à la remorque de l'aide extérieure, soucieuses de capter des « projets » où elles jouent en général un rôle de sous-traitance, n'ayant voix au chapitre que sur des aspects mineurs. La société civile recèle certes de réels espaces de marge de manœuvre et d'innovation et inclut des acteurs réformateurs autonomes, mais elle est globalement fortement dépendante de l'aide. De surcroît, les militants associatifs les plus créatifs sont le plus souvent récupérés par le monde du développement, formés à son langage, intégrés à ses procédures. C'est aussi vrai en ce qui concerne les femmes : les politiques de genre menées par les institutions internationales, les agences de développement et les grandes ONG aboutissent bien plus souvent à absorber les militantes associatives et/ou les leaders féministes dans l'ingénierie sociale de l'aide qu'à soutenir leurs initiatives propres et accroître leur autonomie.

On pouvait s'en douter : l'absence d'initiative au sein des administrations et des services publics est corrélée directement à l'omniprésence de l'aide, et ce n'est en rien une caractéristique générale des sociétés africaines. Il s'agit bel et bien d'un cercle vicieux : la dépendance à l'aide bloque les initiatives internes, ce qui accroît la dépendance à l'aide.

Un autre effet pervers renvoie au sentiment d'humiliation qui découle de cette dépendance. Un proverbe est souvent cité en Afrique à ce propos : « La main qui reçoit est toujours au-dessous de la main qui donne ». Le sentiment anti-occidental alimenté par ce statut d'assisté est largement répandu, d'autant plus vif lorsqu'il s'agit de l'ancienne puissance coloniale. Il est amplifié par les maladresses ou l'arrogance fréquente des « partenaires », comme par leur propension à vouloir imposer leurs propres valeurs morales, et il s'exprime fréquemment dans divers registres, sur les réseaux sociaux, dans les bavardages du quotidien, ou lors des manifestations. Il est évidemment exploité par l'idéologie islamiste salafiste, et légitime d'autant plus les comportements opportunistes et le double langage vis-à-vis de l'aide extérieure.

L'épreuve des contextes et le rôle central des contextes pragmatiques

Une caractéristique importante du monde du développement et de l'humanitaire est sa prédilection pour les « modèles voyageurs » en matière d'ingénierie sociale (Behrends et al., 2014 ; Bierschenk, 2014 ; Olivier de Sardan et al., 2017). Il s'agit de promouvoir à travers l'Afrique une succession d'interventions standardisées et à « haut facteur d'impact » censées avoir chacune une efficacité intrinsèque, quels que soient les contextes où elles sont implantées. Or, contrairement à ce que prévoient les experts qui ont fabriqué ces modèles et les politiques qui les ont acceptés, les choses se passent fort différemment sur le terrain. Chaque contexte local « met à mal », plus ou moins, et à sa façon, le déroulement des interventions (politiques publiques, programmes, projets, protocoles…), qui sont bien plus souvent contournées ou démembrées qu'adoptées fidèlement. Tout modèle voyageur, aussi bien élaboré soit-il, et quelle que soit sa perfection technique ou technocratique, subit ainsi « l'épreuve des contextes », une épreuve aux résultats imprévisibles, qui tourne souvent à la « revanche des contextes ».

Et pourtant, les experts et les décideurs en matière de développement et d'aide humanitaire savent que les contextes importent, et ils accumulent des connaissances à leur propos. Mais ce qu'ils entendent par des « savoirs relatifs aux contextes » se compose essentiellement d'indicateurs statistiques, de variables sociodémographiques, de données institutionnelles, de clichés culturels ou « ethniques ». Il s'agit de « fonds de carte », guère plus, qui permettent seulement de documenter ce que nous appelons les « contextes structurels ». Ces savoirs ne disent rien par contre des « contextes pragmatiques », c'est-à-dire du jeu des acteurs, des normes pratiques des fonctionnaires, des routines des services et des bureaux, des rapports de pouvoir et d'influence, des attentes, perceptions, frustrations et rumeurs, des clans, cliques et factions, qui structurent la vie quotidienne

des administrations et des populations avec lesquelles elles interagissent. Les politiques publiques ne mobilisent que des connaissances sur les contextes structurels, et ignorent la réalité des contextes pragmatiques.

L'expertise en ingénierie technique (sur laquelle sont fondés les aspects techniques de l'aide au développement et de l'aide humanitaire) et l'expertise en ingénierie sociale développementiste (sur laquelle sont fondés les programmes dans lesquels ces aspects techniques sont enchâssés[4]) restent en quelque sorte « hors sol » faute d'une expertise « contextuelle », que ne maîtrisent ni les concepteurs ni les gestionnaires de l'aide. Il est vrai que la non-prise en compte des contextes pragmatiques par les institutions de développement internationales renvoie aussi à d'autres motifs, comme une redevabilité concentrée sur les seules institutions du Nord ou le fait que l'action ne peut s'embarrasser de trop d'informations (Naudet, 2001) : autrement dit, quand bien même les agences d'aide se soucient de commanditer étude sur étude, d'empiler les rapports de consultants, ou de recruter les services d'experts dont elles pensent qu'ils connaissent le pays et le domaine d'intervention, elles n'utilisent guère les savoirs ainsi produits. Il n'en reste pas moins que ces savoirs portent pour l'essentiel sur les contextes structurels, et non sur les contextes pragmatiques.

Seule la connaissance des contextes pragmatiques peut fonder l'expertise contextuelle. Celle-ci implique en effet une proximité forte avec les acteurs de terrain impliqués par une intervention. Il faut connaître les comportements « non observants » des personnels de santé, les calculs et les incertitudes des paysans, les habitudes et les ambitions des magistrats, les inquiétudes et les représentations des malades. Il faut pour cela une insertion quotidienne, un vécu commun, des interactions banalisées. Les experts internationaux en développement, en aide humanitaire ou en politiques publiques, en sont généralement très loin. Ils sont compétents dans leurs domaines d'ingénierie, mais particulièrement ignorants des contextes vécus par les acteurs concernés. Le dépouillement de statistiques, la lecture de rapports, les visites guidées au pas de course, quelques discussions avec des cadres du pays ou des chauffeurs de taxi ne donnent aucun accès véritable aux contextes pragmatiques ; pas plus que le fait d'être plus ou moins ami avec un ministre ou d'avoir une relation suivie avec une courtisane locale. La « connaissance du terrain » dont se vantent certains professionnels du développement (dont le type caricatural serait : « j'ai fait le Togo et je connais les Togolais ») est donc largement surfaite, et bien souvent ridicule, et elle reste en tout cas générale et superficielle.

Mais, d'un autre côté, le fait d'être citoyen africain et de parler une langue vernaculaire ne qualifie pas pour autant à l'expertise contextuelle. Les décideurs et hauts cadres nationaux sont en général fort éloignés des réalités journalières du terrain. Nous avons souvent été étonnés, quand nous faisions état de nos enquêtes auprès de cadres nigériens, de leur méconnaissance des données que nous avions produites. Tel médecin ignorait ce qui se passait vraiment dans son service et les multiples normes pratiques des sages-femmes. Tel enseignant d'une université travaillant sur le système agropastoral ne maîtrisait pas le contexte réel d'un service départemental de l'élevage et ses mille et une combines. La majorité des hauts fonctionnaires et des membres de l'élite politique méconnaissent le quotidien des infirmiers, des instituteurs, des vulgarisateurs agricoles, des greffiers, des secrétaires. En fait, certains ignorent réellement, d'autres se doutent vaguement, mais ne veulent pas y regarder de plus près, d'autres enfin savent à peu près, mais estiment que cela doit « rester entre nous », que cela « ne regarde pas les Blancs » ; plus généralement, ils pensent que cela n'est pertinent ni dans le langage (très convenu) du développement ni dans celui (très surveillé) de la politique nationale. Quant aux agences de développement qui recrutent des cadres africains avec l'idée qu'ils apporteront cette maîtrise des contextes qui fait défaut aux expatriés, ils se trompent le plus souvent : ces cadres sont, sauf exception, largement coupés de leurs compatriotes d'en bas et se préoccupent plus de respecter les règles du jeu de l'institution qui les emploie que de tenir compte des logiques d'action des simples usagers ou des petits fonctionnaires, qu'ils ignorent souvent ou qu'ils regardent de haut.

4 L'ingénierie politique (Darbon, 2003) est pour nous une composante de l'ingénierie sociale. Il en est de même de l'ingénierie religieuse (notons au passage que les succès actuels des fondamentalismes musulman et chrétien tiennent beaucoup à leur capacité d'insertion dans les contextes quotidiens).

Les trois propriétés de l'expertise contextuelle

Seule une réelle familiarité avec les pratiques et les relations du quotidien peut fonder l'expertise contextuelle. Car les pratiques effectives sont souvent décalées par rapport aux pratiques prescrites, et le quotidien est souvent plus fait d'informel que de formel, de latent que d'explicite. Le monde réel est fort éloigné du monde officiel, dans lequel évoluent presque exclusivement les institutions de développement. Une connaissance superficielle ou des contacts épisodiques ne suffisent pas à fonder l'expertise contextuelle. Il faut une connaissance intime du milieu de travail, de ses contraintes, de ses réalités discrètes ou cachées.

Mais cette connaissance intime, si elle est une condition nécessaire, n'est pas une condition suffisante. Si tel était le cas, tout agent de santé, tout paysan, tout magistrat, tout malade pourrait être considéré comme un expert contextuel dans le domaine où il travaille. Nous pensons qu'il faut plus. Il faut aussi une certaine capacité de recul, une distance critique minimale. Autrement dit, à une pratique de l'intimité il faut ajouter une compétence réflexive. Un expert contextuel connaît non seulement « de l'intérieur » la réalité d'un dispensaire, d'une exploitation agricole, d'un tribunal ou d'une quête de soins, mais il peut aussi en décrire les problèmes, les failles, les goulots d'étranglement. Il peut témoigner de ce qui fonctionne et de ce qui ne fonctionne pas, il peut attester des écarts aux procédures et directives officielles, il peut analyser les multiples bricolages, astuces et combines du quotidien. Il sait que les règles officielles sont loin d'être appliquées, soit parce qu'elles sont inapplicables, soit parce qu'elles ne conviennent pas aux acteurs de terrain, il connaît les normes pratiques qui s'y substituent et régulent les routines quotidiennes, et il est sensible à leurs limites et aux inconvénients qui en découlent pour l'usager.

Nous adjoindrons enfin une troisième dimension à l'expertise contextuelle : le « concernement » (Canguilhem, 1991), autrement dit une implication dans l'amélioration du cours habituel des choses, un désir de rendre la délivrance de services aux populations plus réactive, plus bienveillante, plus efficace, plus équitable, de meilleure qualité, une certaine disposition à l'innovation, à la recherche de solutions pratiques, aux réformes concrètes. Il fut certes un temps où le concernement prenait bien souvent la forme de l'engagement politique, en Afrique comme en Europe, lorsque les changements espérés n'étaient pas limités à des univers professionnels relevant de l'ingénierie sociale, mais qu'ils étaient exprimés à travers des critiques radicales et des projets politiques ambitieux. Les désillusions sont venues, les utopies ont mal tourné. Le concernement en vue de mieux soigner ou de mieux éduquer, de rendre une justice plus équitable ou d'assurer une sécurité respectueuse des citoyens, est certes moins ambitieux que les idéologies émancipatrices nées des luttes du prolétariat ou des luttes de libération nationale, il est plus réaliste et plus discret, mais il constitue néanmoins une qualité majeure, indispensable aux experts contextuels pour pouvoir constituer des contrepoids à la dépendance actuelle.

Familiarité, capacité critique, concernement : ce sont ces trois caractéristiques qui définissent l'expertise contextuelle.

Expertise contextuelle et populisme méthodologique

Il peut être utile ici d'expliciter comment cette définition de l'expertise contextuelle, issue des milliers d'heures d'enquête du Lasdel sur les pratiques bureaucratiques et sur les modes d'intervention de l'ingénierie sociale en contextes africains (autrement dit les modes de gouvernance), se situe à l'égard de certains débats plus généraux sur l'expertise.

En effet, depuis quelques décennies, on a assisté à diverses tentatives au sein des sciences sociales pour en quelque sorte élargir l'expertise au-delà des experts. L'expertise au sens habituel repose sur des compétences professionnelles reconnues (techniques, sociales, gestionnaires, etc.), en général validées institutionnellement (diplômes, curriculae, fonctions), qui reflètent une certaine forme d'élitisme basé sur des connaissances pointues dans un domaine particulier. Mais, dans la foulée de la réhabilitation des savoirs populaires face aux savoirs spécialisés, les acteurs d'en bas sont parfois considérés comme détenant eux aussi une certaine forme d'expertise, différente certes de celle des experts érudits,

mais non moins valable, voire parfois plus. Déjà dans les années 1980, divers travaux sur les paysanneries africaines avaient mis en valeur la bonne maîtrise locale des sols, des semences et des climats par les agriculteurs, en l'opposant aux connaissances abstraites des agronomes, fondées sur des savoirs théoriques et des expérimentations en station et en laboratoire, mais éloignées des conditions et contraintes du travail de la terre en contexte réel (Richards, 1985, 1986 ; Boiral, Lantéri & Olivier de Sardan, 1985 ; Chauveau & Yung 1995). Ce type d'analyse vaut bien au-delà des paysans : tous les métiers qui ne dépendent pas d'études spécialisées supposent néanmoins une expertise acquise sur le tas (Sennett, 2008) : éleveurs, ouvriers, artisans ou employés détiennent un savoir et un savoir-faire relatifs à leurs conditions de travail et à l'exercice concret de leur métier « dans la vie réelle » qui font défaut à l'ingénieur et au technocrate. Cette « expertise quotidienne » (Sennett, 2009), ce « savoir d'usage » (Sintomer, 2008), ne sont généralement pas reconnus par les hiérarchies professionnelles et sociales.

Cet élargissement de la notion d'expertise n'est pas sans lien avec le concept d'« agencéité » (agency) développé par Antony Giddens (1984), largement repris en sociologie : chaque acteur social, quel qu'il soit détient une marge de manœuvre, il a des capacités de connaissance et d'action qui lui sont propres. On retrouve une analyse proche, mais dans le champ de l'économie politique et dans une orientation développementiste, avec Amartya Sen et son concept de « capabilité » (Sen, 2000). Enfin, on rejoint en la matière la perspective du « populisme méthodologique » (Olivier de Sardan, 2008b), fréquente en anthropologie : les groupes sociaux dominés, marginalisés ou stigmatisés méritent la plus grande attention de la part des sciences sociales, qui se doivent d'investiguer leurs connaissances, leurs perceptions et leurs pratiques (déjà, dans les années 1960, Oscar Lewis avait systématiquement étudié les « cultures de la pauvreté » aux Antilles et en Amérique latine ; cf. Lewis, 1969).

Toutefois cela ne signifie pas pour autant que toutes les connaissances se valent en termes d'action, ou que les savoirs d'en bas sont nécessairement supérieurs aux savoirs d'en haut. Autant le populisme méthodologique est productif en termes de recherche, autant il convient d'éviter les pièges du « populisme idéologique », qui conférerait aux acteurs subalternes le monopole de la vérité ou leur accorderait une supériorité ontologique ou une immunité épistémologique. Si tout acteur social, aussi démuni soit-il, détient une certaine forme d'expertise, si tout acteur est au moins expert de sa propre vie, toutes les expertises ne sont pas équivalentes dès lors qu'il s'agit de changer les comportements ou les institutions.

Lorsqu'on se situe dans une perspective de changement social, ou, plus précisément, lorsqu'on se situe dans une perspective d'amélioration des politiques publiques (c'est-à-dire d'amélioration de la qualité des services délivrés aux populations par les acteurs publics), il est plus productif de se demander quels types d'expertise doivent être combinés. C'est là qu'intervient l'expertise contextuelle, non pas comme solution miracle qui pourrait renvoyer l'expertise en ingénierie sociale aux oubliettes, mais comme un chaînon manquant dans l'élaboration et la mise en œuvre des politiques publiques, permettant une « reprise d'initiative » parmi les agents de l'État, une moindre dépendance envers l'expertise extérieure.

Qui sont les experts contextuels face à l'ingénierie sociale ?

Revenons au triptyque « familiarité, capacité critique, concernement ». Qui coche ces trois cases en ce qui concerne la mise en œuvre de l'ingénierie sociale ? Si l'on s'intéresse à l'épreuve des contextes, la catégorie d'experts contextuels la plus intéressante est constituée d'acteurs de terrain directement impliqués. Leur familiarité est basée sur leur propre appartenance aux contextes eux-mêmes, dans lesquels ils travaillent et où ils vivent en quelque sorte « naturellement ». Ce sont des « experts de la quotidienneté », ils détiennent une « expertise d'usage ». Nous avons alors affaire à ce qu'on pourrait appeler des experts contextuels directs, à condition qu'ils possèdent aussi les deux autres caractéristiques : ils peuvent analyser avec lucidité les situations auxquelles ils participent, et ils se sentent

impliqués par d'éventuels changements. Ces « exceptions admirables » évoquées plus haut, ces « réformateurs de l'intérieur » que nous avons parfois rencontrés au cours de nos enquêtes depuis plus de vingt ans, sont typiquement des experts contextuels : des infirmiers ou des médecins, des instituteurs ou des professeurs, des greffiers ou des magistrats (familiarité), tous critiques envers l'état actuel des services publics, loin de la langue de bois officielle qui règne dans l'administration (capacité critique), tous soucieux d'en améliorer le fonctionnement, contrairement à la passivité ou à la résignation de la plupart de leurs collègues (concernement). Ils sont peu nombreux, peu visibles, souvent peu bavards, mais ils existent.

Il est une seconde catégorie potentielle d'experts contextuels, des experts contextuels indirects, qui sont à même de combiner eux aussi les trois caractéristiques nécessaires : ce sont les chercheurs en sciences sociales pratiquant l'insertion prolongée dans les milieux professionnels qu'ils étudient (autrement dit les socio-anthropologues et tous ceux – quelle que soit leur discipline – qui mènent des recherches qualitatives fondées sur l'immersion, l'observation, les entretiens libres). Leur familiarité avec les contextes locaux est différente, car elle n'est pas fondée sur l'appartenance « naturelle » à ces contextes, mais sur le fait qu'ils les ont fréquentés suffisamment en profondeur et au quotidien (le plus souvent dans le cadre d'une enquête de type ethnographique) pour en connaître les ressorts, les dessous et les implicites : ils en maîtrisent les codes, les sous-entendus, les stratégies et les parlers. Quant à la distance critique, c'est pour eux une compétence professionnelle pré-requise. Reste le concernement, qui, lui, ne va pas de soi : bien des chercheurs ne se sentent pas impliqués directement et personnellement par l'amélioration des services publics du pays où ils travaillent (c'est une question de positionnalité : cf. ci-dessous), soit parce qu'ils se cantonnent à de la recherche fondamentale, soit parce qu'ils sont étrangers à ce pays et n'ont pas d'engagement citoyen à son égard. Les chercheurs africains sont évidemment plus disposés à être civiquement concernés.

Si nous en revenons maintenant à la question des innovations et à la nécessité impérieuse d'installer les innovations internes au cœur des réformes (indispensables) des services publics, alors les experts contextuels directs sont évidemment au centre du jeu. Ce sont eux qu'il faut identifier (ce n'est pas une tâche facile), et ce sont leurs parcours et leurs pratiques qu'il convient de documenter. Pour ce faire, les experts contextuels indirects sont bien placés. Comprendre les motivations et les choix des experts contextuels (directs), analyser leurs relations avec leurs collègues, étudier leurs succès et leurs échecs nous semble constituer une piste de recherche fondamentale pour les sciences sociales africaines, du moins celles qui ont fait le choix de recherches empiriques en profondeur et in situ.

Très peu de connaissances ont été produites sur de tels acteurs. Les bailleurs de fonds s'y intéressent peu, car ils sont prisonniers des perspectives institutionnelles, des organigrammes, du respect des hiérarchies, conventions et normes officielles, des relations avec les gouvernements, et en outre ils se soucient avant tout de l'observance des protocoles et du niveau des indicateurs de réalisation des activités qu'ils impulsent : les financements manquent donc pour des recherches sur un thème qui concerne des innovations informelles, discrètes, et qui en outre restent le plus souvent invisibles pour les ministères des capitales africaines, et donc bien plus encore pour les institutions internationales.

Le Lasdel avait en 2004 soumis à la coopération belge (CTB), chef de file dans le domaine de la santé au Niger, un programme de recherche pionnier sur 3 ans : il s'agissait d'identifier, dans la région sanitaire de Dosso (site privilégié des interventions de la coopération médicale belge), un certain nombre de professionnels de santé « réformateurs » ou « innovateurs », délivrant des prestations de meilleure qualité que la moyenne, identification opérée à partir de critères établis sur la base d'entretiens menés avec de nombreux acteurs des arènes sanitaires locales (soignants, membres des comités de gestion des centres de santé, autorités locales…). Dans un second temps, le programme de recherche se focalisait sur le recueil de biographies des « réformateurs » retenus, pour tenter d'appréhender quelques facteurs susceptibles d'expliquer au moins partiellement pourquoi ils étaient particulièrement « concernés » par la qualité des soins ou l'amélioration du fonctionnement du service. Ce programme avait été négocié avec un assistant technique belge qui avait été sensible

à l'originalité du thème et aux potentialités qui pouvaient en résulter en termes d'action pour la coopération belge. Après un an de travail des chercheurs du Lasdel, le contrat de l'assistant technique est arrivé à échéance, et son remplaçant a refusé sans explication de continuer à financer le programme. Les données produites sont restées dans des cartons jusqu'à ce jour, et ne sont plus guère utilisables, car incomplètes et périmées.

Néanmoins de plus en plus de professionnels internationaux du développement et de l'humanitaire sont conscients des limites et des échecs fréquents des modèles voyageurs, du mauvais état des services publics, et de l'utilité de recherches qualitatives approfondies, portant aussi bien sur l'épreuve des contextes auquel leurs programmes sont soumis et sur les « contournements » qui en découlent que sur le fonctionnement « réel » des services publics et les pratiques « non observantes » de leurs agents. Certes, ils ne sont pas en général aux postes de pilotage des grandes institutions et n'ont pas l'oreille des décideurs importants, mais on peut espérer que, grâce à eux, des fenêtres d'opportunité vont s'ouvrir pour des recherches sur les « réformateurs de l'intérieur ».

On notera par exemple qu'un article publié dans le *Lancet* (Maaloe et al., 2021) critique pour leur inadaptation aux contextes locaux les protocoles cliniques standardisés (clinical practice guidelines, CPGs) abondamment diffusés dans les pays à faibles revenus, et appelle à associer les agents de santé de la ligne de front (front-line health providers) à l'élaboration de directives cliniques réalistes, en tant que « co-créateurs », car ils sont des « experts » de la délivrance de soins dans des situations précaires.

Toutefois, si l'on se situe dans une perspective d'affranchissement progressif de la dépendance à l'aide, les principaux interlocuteurs des chercheurs africains ne devraient pas être tant les professionnels internationaux du développement et de l'humanitaire que les acteurs publics nationaux à tous niveaux. Ce sont les cadres des pays africains, les experts nationaux en ingénierie sociale, les décideurs de la fonction publique qui doivent être convaincus du « plus » que peuvent apporter d'une part des diagnostics rigoureux du fonctionnement « réel » des services publics, et d'autre part une documentation approfondie des innovations endogènes en leur sein. Mais c'est un long combat et la partie n'est pas gagnée.

Au niveau des diagnostics, le Haut-commissariat à la modernisation de l'État, rattaché à la primature, a demandé au Lasdel en 2014 d'effectuer une recherche sur les comportements « non observants » des fonctionnaires nigériens, en toute connaissance de cause quant à la démarche critique du Lasdel, son souci de mener des enquêtes empiriques rigoureuses, et son refus de toute complaisance et de toute « langue de bois » (Olivier de Sardan, 2014). Nous avons présenté les principales conclusions, sévères, qui n'ont pas été contestées, devant le Premier ministre, plusieurs ministres, et de nombreux hauts fonctionnaires. C'était donc un premier pas : il est exceptionnel que ce type d'études soit demandé par une autorité nationale à un laboratoire national et que les résultats en soient acceptés. Néanmoins, ce diagnostic n'a pas débouché sur des mesures significatives au sein de la fonction publique dans les années qui ont suivi. Ce n'est resté qu'un rapport de plus, placé dans des piles qui amoncellent interminablement. Toutefois, tout récemment, le diagnostic du Lasdel a été remis à l'ordre du jour par les autorités dans une perspective de réforme de l'administration. On peut donc espérer qu'il a permis et permettra encore certaines prises de conscience, certaines attitudes critiques ou certains comportements innovants.

Au niveau des innovations, le Lasdel a depuis 2016 expérimenté (sur financement du CRDI canadien, aujourd'hui terminé) une recherche-action sur l'identification et la mise en réseau d'« experts contextuels » dans le domaine de la santé maternelle et infantile au Niger et au Bénin, réseau constitué à partir de recherches ayant mis en évidence diverses réformes locales impulsées par des personnels de terrain sans intervention des bailleurs de fonds. Un atelier réunissant les experts contextuels nigériens a émis une série de propositions réalistes sur des dysfonctionnements majeurs du système de santé maternelle que les programmes standardisés des partenaires techniques et financiers ont échoué à corriger depuis vingt ans. Mais nous n'avons eu aucune réaction à notre rapport, ni du ministère de la Santé ni de l'Organisation ouest-africaine de la santé.

Dans l'article du *Lancet* cité ci-dessus, le cas du Kenya est évoqué en tant qu'exemple rare de la production endogène de protocoles de santé, au niveau national, sans partir de directives de l'OMS, et avec un rôle actif des professionnels de santé de terrain (cf. English et al., 2017).

Pour une implication des experts conceptuels dans les politiques publiques nationales

Faire jouer un rôle significatif à des experts conceptuels dans la conception et la mise en œuvre de politiques publiques nationales n'est certes pas tâche facile. Cela doit donc passer par un processus expérimental complexe, qui comprend plusieurs étapes et implique certaines conditions favorables, qui sont loin d'être toujours réalisées. En esquissant ici quelques propositions, nous sortons de la zone de confort du chercheur, de son périmètre de compétence, pour prendre des risques en tant que citoyen (nigérien) concerné.

Étapes

La première étape est évidemment l'identification d'experts contextuels en fonction des domaines de l'administration qui sont choisis pour mener l'expérience. Des domaines comme l'éducation ou la santé peuvent être considérés comme prioritaires, mais en procédant par étapes, en commençant par des secteurs particuliers comme la santé maternelle ou l'éducation primaire.

L'identification ne peut se faire selon la voie hiérarchique en raison de l'importance des phénomènes de clientélisme, de favoritisme et de corruption dans la gestion des ressources humaines. Des enquêtes ad hoc fines sont donc nécessaires. Elles doivent être conduites de préférence par des chercheurs nationaux (s'ils ont les compétences nécessaires), plus familiers des contextes locaux que leurs collègues du Nord, mais seulement dans la mesure où ils n'ont pas de conflits d'intérêts et pour autant qu'ils ne soient pas soumis à des formes de censure ou de pression. Ces enquêtes ne se bornent pas à l'identification d'experts contextuels, mais documentent aussi leurs pratiques, les innovations et les réformes qu'ils ont mises en place, leurs succès (et leurs échecs).

La seconde étape consiste à mettre en réseau, dans chaque domaine particulier, les experts contextuels identifiés, afin de leur permettre d'échanger leurs expériences, de confronter leurs innovations, d'évaluer ce qui peut être importé d'un contexte de travail à un autre au prix de diverses adaptations.

La troisième étape propose aux experts contextuels de se confronter à des « nœuds critiques », des goulots d'étranglement, des problèmes non résolus de leurs administrations respectives. On leur demande de sortir de leur seul contexte de travail pour émettre un diagnostic et faire des propositions réalistes, dans une perspective nationale, afin d'améliorer ou de corriger ce qui peut l'être.

Ces trois étapes ont été franchies dans le cadre de la recherche-action du Lasdel évoquée ci-dessus et ciblant les professionnels de santé maternelle au Niger. Mais le processus est actuellement arrêté à ce niveau.

La quatrième étape relève d'une montée en puissance du dispositif sur la scène nationale. Elle consisterait d'une part à initier une collaboration entre experts contextuels, experts nationaux et décideurs nationaux dans le domaine choisi (dans le cas du processus initié par le Lasdel, il s'agirait du système de santé nigérien) afin de trouver des solutions nationales à faibles coûts aux problèmes rencontrés dans ce domaine. D'autre part, il s'agirait de promouvoir les innovations internes au sein des administrations par des campagnes médiatiques. Enfin, les écoles de formation des personnels incorporeraient dans leurs cursus des modules et des séjours de terrain sur ce thème.

Conditions

On voit que ces différentes étapes impliquent des conditions différentes pour être menées à bien. Les trois premières ne demandent qu'un financement relativement modeste (qui peut certes venir de bailleurs de fonds, mais il serait nettement préférable que l'État prenne en charge le processus). Mais il faut aussi un aval minimum du ministère responsable, souvent acquis grâce à la présence d'alliés ou d'acteurs favorables en son sein. Toutefois, un aval ne signifie en rien un engagement ou une implication. Il faut surtout des chercheurs motivés par ce type d'expérience, connaissant bien le domaine concerné, et formés aux méthodes qualitatives.

 https://doi.org/10.57832/ga.v1i1.17

La dernière étape suppose au contraire un engagement politique réel, au niveau gouvernemental. Donner une visibilité nationale à des experts contextuels, même s'il s'agit d'une expérience, même s'il s'agit de domaines relativement circonscrits (la santé maternelle, les instituteurs, les greffes des tribunaux, la sécurité routière…), c'est se heurter à des intérêts, déranger des routines, et donc rencontrer des résistances. Il faut donc un soutien de décideurs de haut niveau, il faut un portage politique fort, des appuis solides au sommet de l'État. Il faut qu'une institution publique reconnue adhère à cette orientation et la fasse sienne.

Conclusion

Il fut un temps (les années 1960-1980) où le slogan « compter sur ses propres forces » circulait dans les milieux marxistes et anti-impérialistes. Largement promu par la Chine maoïste et le FLN vietnamien, il a été repris en Afrique par les régimes qui se voulaient révolutionnaires. On sait que la réalité s'est hélas révélée souvent fort éloignée de la rhétorique, et le slogan a disparu comme ont disparu les illusions associées à ces régimes. Seul Thomas Sankara surnage dans les mémoires, ce qui d'ailleurs témoigne de ce que les innovations qu'il avait introduites et les tentatives qu'il avait esquissées pour sortir son pays de la dépendance ont encore un écho positif au sein de la jeunesse africaine. Cela peut donner un peu d'optimisme.

En effet, la stratégie de « compter sur ses propres forces » n'a en soi rien d'absurde, et mérite sans doute une certaine réhabilitation, ou, plus exactement, on peut souhaiter qu'elle soit repensée et refondée sur des bases nouvelles. Il ne s'agit plus de se situer dans une perspective marxiste-léniniste, ni d'espérer une rupture radicale avec l'impérialisme devenu aujourd'hui la globalisation néolibérale, ni de créer des forteresses révolutionnaires autosuffisantes5. Par exemple, les experts contextuels ne vont pas remplacer les experts en ingénierie sociale, mais ils vont contrebalancer le pouvoir de ces derniers dans l'élaboration et la mise en œuvre des politiques publiques, où ils apporteront des savoirs et des compétences « du terrain » qui font actuellement défaut.

Il s'agit d'inventer de multiples ruptures progressives, souvent à bas bruit, toujours à faibles coûts, avec la dépendance à l'aide, il s'agit de promouvoir autant qu'il se peut les initiatives endogènes et les innovations locales, il s'agit d'appuyer les réformateurs de l'intérieur. C'est évidemment une lutte politique, au sens large, mais éloignée de la politique politicienne et qui repose sur des petits pas, sur des essais et des expérimentations, sur des paris et des prises de risques, et qui est donc de type incrémental. C'est une lutte patiente sur le long terme, qui ne correspond pas au temps court des programmes et projets (le plus souvent limité à quatre ans) et au temps tout aussi court des partis (d'une élection à l'autre). C'est une lutte qui ne dépend pas d'injonctions venant du sommet, elle n'attend pas un quelconque leader maximo, car elle peut et doit être menée à différents niveaux de l'État et de la société : en bas par des usagers, par des acteurs associatifs, par des agents publics en contact avec les populations (les « fonctionnaires d'interface », ou street level bureaucrats, Lipsky, 1980) ; au milieu par des cadres administratifs, des chefs de service, des responsables municipaux ; et en haut par des responsables politiques, des directeurs généraux, des hauts- commissaires, des ministres… Ne peut-on rêver à une telle alliance réformatrice, au-delà des changements de gouvernements et des luttes politiciennes ?

Mais ce combat politique, ou militant, s'adresse aussi aux chercheurs, car il recouvre une orientation scientifique qui s'insère dans la perspective de ce que nous avons appelé le « réformisme critique ». Le réformisme critique constitue, pour les politistes, les sociologues ou les anthropologues qui analysent l'ingénierie sociale (en particulier l'aide développementiste et humanitaire, les politiques publiques, le fonctionnement des États et des services publics), une des quatre « positionnalités civiques » qui s'offrent à tout chercheur. Les trois autres positionnalités civiques sont la recherche « pure » (non directement intéressée par l'action), la recherche « appliquée » (au service direct d'une institution), et la recherche « radicale » (focalisée sur la dénonciation). Quant au

5 Une précision peut ici être utile pour éviter d'éventuels malentendus : l'héritage intellectuel de Marx et de ses successeurs doit être reconsidéré de façon rigoureuse, et donc ni rejeté en bloc ni défendu en bloc.

réformisme critique, il peut se définir comme « combinant une indépendance à l'égard des institutions concernées, le désir de contribuer à l'amélioration des interventions, et une analyse critique, empiriquement fondée, de la fabrication et de la mise en œuvre de celles-ci ».

Des diagnostics sans complaisance et solidement documentés sur le fonctionnement des services publics et des politiques publiques font partie en quelque sorte de l'ADN du réformisme critique tel qu'il est pratiqué par des chercheurs africains de plus en plus nombreux.

Le Lasdel est depuis vingt ans un grand producteur (mais pas le seul) de tels diagnostics, qui permettent de mettre en évidence, entre autres, diverses facettes concrètes de la dépendance à l'aide, et ses effets pervers. On en trouvera un grand nombre en libre accès parmi les 128 numéros de la série « Études et travaux du Lasdel »[6].

Mais l'identification et la documentation des innovations « de l'intérieur » et des experts contextuels doivent faire partie aussi du cahier des charges des recherches relevant du réformisme critique. Car elles constituent une des principales pistes pour ne plus suivre aveuglément les préconisations, incitations, et interventions des « partenaires » du Nord, pour encourager l'initiative et l'imagination au sein des administrations et des services publics en Afrique même, autrement dit pour mettre en œuvre une stratégie renouvelée et réaliste du « compter sur ses propres forces » permettant de rompre peu à peu le cercle vicieux de la dépendance à l'aide.

Bibliographie

Voir p. 186-187.

6 http://www.lasdel.net/index.php/nos-activites/etudes-travaux

"Relying on One's Own Strengths": Promoting Contextual Experts in Public Policy in Africa Faced with Aid Dependency

Jean-Pierre Olivier de Sardan
Associate Professor at Abdou Moumouni University in Niamey
Director of Research Emeritus at CNRS (France) and Director of Studies at the EHESS
jeanpierre.olivierdesardan@ird.fr

How to cite this paper:
Olivier de Sardan, J.P., (2022). "Relying on One's Own Strengths": Promoting Contextual Experts in Public Policy in Africa Faced with Aid Dependency. *Global Africa*, (1), pp. 174-187.
https://doi.org/10.57832/kqn7-8w13

Received: January 6, 2022
Accepted: February 12, 2022
Published: March 15, 2022

© 2022 by author(s). This work is openly licensed via CC BY-NC 4.0

> "We encourage aid that helps us to do without aid. But in general the policy of assistance and aid only results in disorganizing us, subjugating us and disempowering us." – Thomas Sankara, speech to the UN General Assembly on October 4, 1984, quoted in Borrel et al. (2021, p. 757).

It is perilous to speak of Africa in general, and precautions, such as "Les Afriques" (Darbon, 2001), are necessary.[1] Each country has its own specificities, and within each country many disparities can be observed. Nevertheless, if we broaden the perspective at a global compWarative level, some common trends emerge across most of the continent. Dependence on aid (both development and humanitarian aid) is a widely shared characteristic of the African continent. Of course, it is not the only one at play: for example, a painful colonial past has left various legacies; or then again there is the predatory culture among post-colonial elites, which many social science studies have analysed in detail. We believe that aid dependency, although often highlighted—see for example Bayart (1999), who puts extraversion in historical perspective—has been little explored in one particular, yet central area, namely the process of state-building. Among the rare exceptions, we can mention Bierschenk (2009), who shows how the transition from a despotic to a democratic regime in Benin in 1989 did not mitigate the country's dependence on aid rents: beyond the changes in the political system and forms of power, we

1 I am grateful to Jean-François Lantéri, Philippe Lavigne Delville, Abdoulaye Mohamadou, Louis Pizarro, Abdoulaye Sounaye, and Mohamadou Tarka for their suggestions on an earlier version of this text.

find the same negative consequences in terms of governance (corruption, clientelism, favouritism, authoritarianism, regionalism, to name a few). His analysis is basically just as valid for Africa's other French-speaking countries (and no doubt a number of English-speaking countries), despite their different political histories since independence. More fundamentally, beyond the regimes that succeed one another between elections and coups d'état, the functioning of public services as well as the elaboration and implementation of public policies are deeply and durably affected by aid dependency.

We will describe how external aid weighs heavily on public policies, and how it generates many unexpected effects, due to the profound ignorance of "external reformers" about local contexts. These unintended effects include many unwanted consequences, particularly the one we will focus on here: a generalised loss of initiative within the civil service, which is a direct result of aid dependency. There are exceptions, however, among government officials, and here and there we sometimes meet "reformers from within" who know local contexts and are eager to change them in a realistic way. We will attempt to define "contextual expertise" and analyse the role it can play, from a perspective that aims to propose new research avenues for the social sciences in Africa, and to renew the old and almost forgotten strategy of "relying on one's own strengths" (self-reliance).

The omnipresence of aid

A large part of the public policies implemented in Africa is dependent on external aid. Education, the health system, the justice system, the police and the armed forces rely heavily on the resources provided by foreign aid to function as best they can. When it comes to fighting an epidemic, dealing with a food crisis or responding to terrorism, donors and their institutions' support is indispensable. Veritable humanitarian or medical armadas thus arrived during the 2005 "famine" in Niger (Olivier de Sardan, 2008a) or the recent Ebola epidemic in Guinea (Gomez-Temesio & Le Marcis, 2017). In addition to the countless European or North American (and now also Arab-Islamic) NGOs that criss-cross the cities and villages of the entire continent on a daily basis, besides the various bilateral cooperation agencies that showcase their geopolitics of aid (from the former colonial powers to newcomers such as China, Russia, India or Turkey, not to mention the inevitable American presence), the World Bank, WHO, UNICEF, UNFPA, WFP and UNDP are behind a large proportion of the administrative reforms, health protocols, educational programmes and hydro-agricultural developments in each African country. Moreover, they steer the fight against poverty and child labour, as well as campaigns for the promotion of women and the use of contraception. An institution as central as the World Bank does not only play a role as a donor, it is also an agency of international expertise based on "development knowledge", i.e. on professional knowledge in social engineering (see below), relating to the "manufacture" of standardised interventions that can be exported to low-income countries, particularly in Africa.

This is a specific feature of the African continent compared to Europe or America, where public policies are essentially developed at national level, and where the United Nations system and NGOs have little day-to-day influence on states. This dependence is one of contemporary Africa's major historical features. It is sometimes found in Latin America or Asia, but not to the same extent.

In other words, development aid and humanitarian aid function in Africa as specific public policies, designed, promoted and financed by international outsiders, while being implemented by national actors who are largely dependent on this aid. Granted, some public policies are indeed developed at national level, but not only do they have few resources compared to aid-driven public policies, but their implementation often proves incoherent (Olivier de Sardan & Ridde, 2014), and often strapped for donor support.

It is known that the forms of aid emanating from the North are multiple. Aid flows through international organisations (in particular the UN system), development agencies and banks, as well as NGOs, large and small. The resources that aid provides are poured into Africa in the form of loans, grants, budget support, physical donations, infrastructure construction and technical support, all with varying degrees of conditionality. The aid

architecture also varies, but "projects" and "programmes" clearly get the lion's share, and are negotiated with African states (for the most part) or with local organisations and associations (the hackneyed "civil society"). These projects and programmes are of limited duration. They are regulated by specific procedures, which derogate from national procedures. They look like privileged enclaves (in terms of salaries, resources, operations and management) compared to national public services' ordinary operation, marked as they are by destitution and corruption.

All these interventions aim to improve African populations' living conditions: what Tania Li calls "the will to improve" (Li, 2007) constitutes their legitimacy. They present themselves as desirable "reforms" of a current situation that is highly unsatisfactory in the opinion of all (local populations and donors alike, though not for the same reasons). The paradox of this situation is that "reformers from outside" are driving the developmental and humanitarian social engineering that is taking place across Africa.

Developmental and humanitarian policies are in fact social engineering,[2] i.e. "planned intervention mechanisms, developed by experts, aimed at implementing or modifying institutions and/or behaviour in various contexts" (Olivier de Sardan, 2021, p. 7). Whereas technical (and biological) engineering has an intrinsic effectiveness that is relatively independent of the contexts in which it is implemented, social engineering is, on the contrary, very dependent on the contexts in which it is implemented. Development and humanitarian aid constitute an original form of social engineering, with no historical equivalent: their interventions, developed by international experts and omnipresent in Africa in standardised forms, are not directly submitted to market mechanisms, even if the market sometimes plays an important role. Besides, they are not dependent on a single decision-making centre either: a multiplicity of institutions does intervene, generally in several or all African countries, each with its own agenda, and these are poorly coordinated among themselves, despite the existence of a common language and organisational isomorphism (DiMaggio & Powell 1983, 1991).

It is important to avoid any misunderstanding on the matter. Our purpose here is not to condemn development aid and humanitarian relief in principle, let alone to proclaim they should be stopped. Nor is it to say that aid is only a failure or that all development projects are botched, which would be absurd. We are not in a normative position with regard to aid. Our starting point is an observation: development programmes, humanitarian interventions and public policies, once implemented in the field, have many unexpected effects, no matter how "well designed" they are, and whether they are evaluated as successes or fiascos. This is true all over the world, but even more acute in Africa because these programmes, interventions and public policies are developed by experts who are very foreign to local conditions. Moreover, what interests us in this finding here are the unexpected effects of aid on the workings of African public services. To put it another way, an excellent programme, generally considered beneficial and broadly successful, carried out by such and such cooperation agency or NGO, with the best of intentions, will nonetheless experience discrepancies between what was planned and what actually happens in a given context. Moreover, it will unwittingly participate in the reproduction of aid dependency within state services.

The perverse effects of aid

Aid functions in various ways as a "rent". It has long been known that mining or oil rents are not only economic assets, but also have numerous perverse effects (for Gabon, see Yates, 1986), to the point where we have justifiably dubbed it a "resource curse" (see Murshed, 2018). Development and humanitarian rents are no exception, even if the pernicious effects they generate are often different (Collier, 2006; Bierschenk, 2009; Olivier de Sardan, 2013). Some are already well known, such as the spread of petty (and sometimes grand) corruption (Blundo & Olivier de Sardan, 2007), or the excessive weight of per diems

2 Most of the concepts used in this article (social engineering, but also contextual experts, critical reformism, pragmatic contexts, travelling models, practical norms) are set out in detail in the book La revanche des contextes. Des mésaventures de l'ingénierie sociale, en Afrique et au-delà (Olivier de Sardan, 2021).

that sidetrack training and workshops from their objectives (Jordan Smith, 2003; Ridde, 2010). Some are less well documented: for example, the "brain drain" from national civil services to the "developmentalist configuration" (international institutions, development agencies, NGOs, consultancies, and so on) all continuously deprives African states of their best-trained and most competent staff.

This latest point refers to a more general phenomenon: the loss of initiative within African states and bureaucracies. The bulk of public policy and public action initiatives come from aid institutions. The main objective of the majority of African civil servants is to be recruited by a "project", and if not, at least to be designated as its "focal point", or to benefit from its resources, formally or informally. One has to "get one's share" of aid, so one has to speak the language of aid, adopt the "good practices" promoted by aid agencies (in other words, be a "good student"), accept (or pretend to accept) their rules of the game and their procedures, in other words, play on their side, rather than trying to improve one's own with one's own ideas and means. This is true from the top of the state to the grassroots.

Research by Lasdel[3] on the perceptions of aid by Nigerien civil service cadres (Lavigne Delville & Abdelkader, 2010) showed that the latter's disapproval of government authorities systematically accepting any project proposed by technical and financial partners (TFPs) as long as it was endowed with significant resources, and even if it was not suited to the country's needs, or had little chance of success. At grassroots level, the large number of "practical norms" that informally regulate the multiple behaviours of civil servants, who do get around official norms and directives (i.e. resistance or "noncompliant" behaviours), attests to the considerable gaps between official discourse and realities on the ground (Olivier de Sardan, 2015, 2021); between programmes on paper and their actual implementation in particular contexts; between posted organisational charts and actual practices; and between formal and informal accountabilities (Blundo, 2015). This "great divide", this quasi-schizophrenia, also has the effect of producing poor quality service delivery to the population (suffice it to think of absenteeism, favouritism, corruption, among many other standard practices), and a focus on acquiring aid resources.

Admittedly, in the course of our investigations we met "admirable exceptions", state agents who prioritise the quality of health care or education in their work, and who develop local micro-reforms, but they are clearly in the minority, generally isolated, often bitter, and rarely supported by their superiors.

Yet there is one area in Africa where resourcefulness and ingenuity are remarkable, and where these have already been analysed and even celebrated: the informal sector (Hart, 2009; Meagher, 2010). Yet, precisely, these operate far from the state, and even more so from donors. One could also mention (this area is less highlighted, though, and when it is mentioned it is in a highly critical tone) local and national politics. In its power games, clientelist manoeuvres, alliances, ruptures, intrigues and other transhumance, it shows a formidable inventiveness, far removed from the democratic injunctions of international experts' often naïve moral-political recommendations. But all this is also very opaque to aid institutions, which are not invited and can hardly interfere.

As for "civil society", celebrated by NGOs and aid agencies, which see in it a capacity for endogenous mobilisation, our own assessment is much more reserved: the various national and local associations (for civil society is in fact nothing more than a heterogeneous fabric of associations) are most often in tow of external aid, anxious to capture "projects" in which they generally play a subcontracting role, having a say only in minor aspects. While civil society has real room for manoeuvre and innovation, and includes autonomous reformers, it is generally highly dependent on aid. Moreover, the most creative associative activists are most often taken over by the development world, trained in its language and integrated into its procedures. This is also true of women: the gender policies pursued by international institutions, development agencies and large NGOs often result in women activists and/or feminist leaders' absorption into the aid social engineering rather than supporting their own initiatives and increasing their autonomy.

3 Lasdel is a Nigerien-Beninois research laboratory whose specialised work in qualitative methods is at the origin of the analyses developed in this text (www.lasdel.net).

As one might expect, the lack of initiative within public administration and services is directly correlated with the omnipresence of aid, and is by no means a general hallmark of African societies. It is a vicious circle: aid dependency stunts internal initiatives, which in turn increases aid dependency.

Another perverse effect is the feeling of humiliation brought about by such dependence. A proverb is often quoted in Africa in this regard: "The hand that receives is always below the hand that gives." The anti-Western feeling fuelled by this assisted status is widespread, all the more so when it concerns the former colonial power. It is amplified by the frequent clumsiness or arrogance of "partners", as well as by their propensity to seek to impose their own moral values, and it is frequently expressed in various ways—on social networks, in everyday chatter, or during demonstrations. It is obviously exploited by Salafist Islamist ideology, and all the more legitimises opportunistic behaviour and double talk with regard to external aid.

The test of contexts and the central role of pragmatic contexts

An important feature of the development and humanitarian world is its predilection for "travelling models" of social engineering (Behrends et al. 2014; Bierschenk 2014; Olivier de Sardan et al. 2017). The idea is to promote a succession of standardised, "high-impact factor" interventions across Africa, each of which is assumed to have intrinsic effectiveness, regardless of the contexts they are implemented in. However—contrary to the predictions of the experts who have produced these models and the politicians who have accepted them—on the ground it does not work quite that way. Each local context "undermines", to a greater or lesser extent, and in its own way, the course of interventions (public policies, programmes, projects, protocols, etc.), which are much more often circumvented or dismembered than faithfully adopted. Any travelling model, no matter how well developed, and no matter how technically or technocratically perfect, is thus subjected to the "test of contexts", a test with unpredictable results, which often turns into the "revenge of contexts".

Yet development and humanitarian experts and policy-makers know that contexts matter, and they accumulate knowledge about them. However, what they mean by "knowledge about contexts" consists mainly of statistical indicators, sociodemographic variables, institutional data, cultural or "ethnic" clichés. These are "background maps", hardly more, which only document what we call "structural contexts". However, this knowledge says nothing about the "pragmatic contexts", i.e. the interplay of actors, civil servants' practical norms, departments and offices' routines, the power and influence relationships, the expectations, perceptions, frustrations and rumours, the clans, cliques and factions, which structure the administrations and affect the populations' daily lives they interact with. Public policies only mobilise knowledge about structural contexts, and ignore the reality of pragmatic contexts.

Technical engineering expertise (which development aid's and humanitarian aid's technical aspects are based on) and developmental social engineering expertise (which the programmes these technical aspects are embedded in[4] are based on) remain in a sense "off the ground", due to the lack of "contextual" expertise that neither designers nor aid managers have mastered. Admittedly, the failure of international development institutions to take account of pragmatic contexts is also due to other reasons, such as an accountability that is focused on Northern institutions alone, or the fact that too much information should not be used when it comes to taking action (Naudet, 2001). In other words, even if aid agencies are concerned with commissioning study after study, piling up consultants' reports, or recruiting the services of experts who they believe know the country and the intervention field, they hardly use the knowledge thus produced. Nevertheless, this knowledge mostly relates to structural contexts, not pragmatic perspectives.

4 Political engineering (Darbon, 2003) is for us a component of social engineering. The same is true of religious engineering (note in passing that the current successes of Muslim and Christian fundamentalisms are largely due to their ability to be embedded in everyday contexts).

Only knowledge of pragmatic contexts can form the basis of contextual expertise. This implies close proximity to the field actors involved in an intervention. It is necessary to know health workers' "non-observant" behaviours, farmers' calculations and uncertainties, magistrates' habits and ambitions as well as patients' concerns and representations. This requires daily insertion, a common experience and trivialised interactions. International development experts, humanitarian aid agents or public policymakers are generally very far from this. They are competent in their engineering fields, but glaringly ignorant of the contexts experienced by the actors concerned. Scanning statistics, reading reports, taking guided tours at the double, talking to local officials or taxi drivers, all these do not provide any real access to pragmatic contexts; nor does being more or less friends with a minister or having an ongoing relationship with a local courtesan. The "local knowledge" that some development professionals boast of (whose caricature is: "I have toured Togo, I know Togolese people well") is therefore largely overrated, and often outrageously ludicrous, and in any case remains general and superficial.

Similarly, though, being an African citizen and speaking a vernacular are not by any means qualifiers for contextual expertise. National decision-makers and senior officials are generally far removed from the day-to-day realities on the ground. We were often surprised—when we reported on our surveys with Nigerien officials—at their lack of knowledge of the data we had produced. One doctor was unaware of what was really happening in his own department and of midwives' many practical standards. A university lecturer working on pastoral farming did not master the real context of a livestock service at county level, nor was he acquainted with its thousand-and-one-trick schemes. Most senior civil servants and members of the political elite are ignorant of the daily lives of nurses, teachers, agricultural extension workers, clerks and secretaries. In fact, some are genuinely ignorant, others have a vague suspicion but do not want to look further into it, and others know something about it but feel it ought to "stay between us", that it is "none of the white man's business"; more generally, they feel it is not relevant either in the (very conventional) language of development or in the (very guarded) parlance of national politics. As for the development agencies that recruit African executives—assuming they will bring with them the mastery of contexts expatriates simply lack—they are most often mistaken: these executives are, bar a few exceptions, largely cut off from their compatriots down below and are more concerned with obeying house rules in the institution that employs them than with taking into account ordinary users' or petty civil servants' action patterns, which they often ignore or disregard.

The three properties of contextual expertise

Contextual expertise can only be based on real familiarity with everyday practices and relationships. In fact, actual practices are often out of step with prescribed guidelines, and everyday life is often more informal than formal, latent rather than explicit. The real world is far removed from the official world, in which development institutions almost exclusively operate. A superficial knowledge or episodic contacts are not enough to establish contextual expertise. It requires an intimate knowledge of the working environment, of its constraints and of its discreet or hidden realities.

Although this intimate knowledge is a necessary condition, it is not a sufficient one. If that were so, every health worker, farmer, magistrate and patient could be considered a contextual expert in the field he or she works in. We believe that more is needed. It also requires a minimum of hindsight, a capacity for critical distance. In other words, a reflexive competence needs to be added to a practice of intimacy. Contextual experts not only know "from the inside" the reality of a clinic, a farm, a court of law or a care quest, but can also describe their problems, flaws and bottlenecks. They can testify to what works and what doesn't, can attest to deviations from official procedures and guidelines, and analyse the many cobblers, tricks and fiddles that are part and parcel of the country's everyday life. They know that official rules are far from being applied, either because they are inapplicable or because they do not suit the actors in the field; they know the practical norms that replace them to regulate daily routines, and they are sensitive to their limits and the inconveniences the user suffers as a result.

Finally, we will add a third dimension to contextual expertise: "concernement" (Canguilhem, 1991), in other words, an engagement in improving the usual course of events, a desire to make the delivery of services to the population more responsive, more benevolent, more efficient, more equitable, of better quality, a certain readiness to innovate, to seek practical solutions and make concrete reforms by involving the stakeholders. Surely, there was a time when concernement often took the form of political commitment, in Africa as in Europe, when the changes hoped for were not limited to the professional world pertaining to social engineering, but were expressed through radical criticism and ambitious political projects. Disillusionment crept in, utopias went awry. Consensus-building for better health care or education, for fairer justice or for a type of security protective of citizens, is certainly less ambitious than the emancipatory ideologies born out of the proletariat's struggles or national liberation campaigns. It is more realistic and more discreet, but it is nevertheless a major quality, indispensable to contextual experts if they are to be able to act as a counterbalance to the current dependence.

Familiarity, critical distance, involvement: these are the three characteristics that define contextual expertise.

Contextual expertise and methodological populism

It may be worth explaining here how this definition of contextual expertise, derived from thousands of hours of Lasdel research on bureaucratic practices and modes of social engineering intervention in African contexts (in other words, modes of governance), relates to some of the more general debates on expertise.

Indeed, in recent decades there have been various attempts within the social sciences to somehow broaden expertise beyond experts. Expertise in the usual sense is based on recognised professional competences (technical, social, managerial, etc.), usually institutionally validated (diplomas, curricula and functions), which reflect a certain form of elitism based on specialist knowledge in a particular field. However, in the wake of the rehabilitation of popular knowledge in the face of specialised knowledge, grassroots actors are sometimes considered to have a specific form of expertise, different from that of scholarly experts, but no less valid, and sometimes more so. Already in the 1980s, various studies on African peasantry had highlighted farmers' sound local mastery of soils, seeds and climates, contrasting it with agronomists' abstract knowledge, based on theoretical data as well as on, indeed, station and laboratory experiments, yet far removed from the conditions and constraints of working the land in a real context (Richards, 1985, 1986; Boiral, Lantéri & Olivier de Sardan, 1985; Chauveau & Yung, 1995). This type of analysis applies well beyond farmers: all occupations that do not depend on specialised studies nevertheless require expertise acquired on the job (Sennett, 2008): farmers, workers, craftsmen or employees have knowledge and know-how relating to their "in real life" working conditions and practical exercise of their occupation, which the engineer and technocrat simply lack. This "everyday expertise" (Sennett, 2009), this "knowledge of use" (Sintomer, 2008), is generally not recognised by professional and social hierarchies.

Such broadening of the notion of expertise is not unrelated to the concept of "agency" developed by Anthony Giddens (1984), which has been widely taken up in sociology: each social actor, whoever they may be, has room for manoeuvre, they have capacities for knowledge and action that are specific to them. We find a similar analysis—though development oriented and in the field of political economy—with Amartya Sen and his "capability" concept (Sen, 2000). Finally, we are in line with the perspective of "methodological populism" (Olivier de Sardan, 2008b), which is common in anthropology: dominated, marginalised or stigmatised social groups deserve the greatest attention from social sciences, which must investigate their knowledge, perceptions and practices (already in the 1960s, Oscar Lewis had systematically studied the "cultures of poverty" in the West Indies and Latin America; see Lewis, 1969).

However, this does not mean that all knowledge is equal in terms of action, or that knowledge from below is necessarily superior to knowledge from above. As much as methodological populism is productive in terms of research, it is important to avoid the

pitfalls of "ideological populism", which would give rank-and-file actors a monopoly on the truth or grant them ontological superiority or epistemological immunity. While every social actor, however deprived, has some form of expertise, while every actor is at least an expert on his or her own life, not all expertise is equivalent when it comes to changing behaviours or institutions.

When looking at social change, or more precisely, when improving public policies (i.e. improving the quality of services delivered to the population by public actors), it is more productive to determine which types of expertise should be combined. This is where contextual expertise comes into play, not as a miracle solution that could cast social engineering expertise into oblivion, but as a missing link in public-policy development and implementation, allowing for a "resumption of initiative" by state agents, and less dependence on external expertise.

Who are the contextual experts when dealing with social engineering?

Let's go back to the "familiarity, critical distance, involvement" triptych. Who actually ticks these three boxes in relation to social engineering's implementation?

If we look at the contextual test, the most interesting category of contextual experts are field practitioners who are directly involved. Their familiarity is based on their own belonging to the contexts themselves—in which they work and live in a sort of "natural" way. They are "experts in everyday life", they have "practical use expertise". We are dealing here with what could be called direct contextual experts, provided they also have the other two characteristics: able to lucidly analyse the situations they participate in, and to feel involved in any changes. These "admirable exceptions" mentioned above, these "reformers from within", we have sometimes met in the course of our investigations over the past twenty years, are typically contextual experts: nurses or doctors, teachers or professors, court clerks or magistrates, all critical of the current state of public services (far from the administration's official cant), all anxious to improve the way they function (in contrast to most of their colleagues' passivity or resignation). There are only a few of them, they are not very visible, often not very vocal or talkative, but they do exist.

There is a second potential category of contextual experts: indirect contextual experts, who are also able to combine the three necessary characteristics; these are social scientists who practice prolonged insertion in the professional environments they study (namely socio-anthropologists and all those—whatever their disciplines—who conduct qualitative research based on immersion, observation, open interviews, etc.). Their familiarity with local contexts is different, because it is not based on "naturally" belonging to these contexts, but on their presence in them in sufficient depth and on a daily basis (most often in the context of an ethnographic survey). They therefore are aware of all the dynamics, underpinnings and implicit meanings: they have mastered the codes, innuendos, strategies and idioms. As for critical distance, this is a prerequisite professional skill for them. But as for involvement, it is not self-evident: Many researchers do not feel directly and personally involved in improving public services in the country they work in (this is a matter of positionality: see below), either because they confine themselves to basic research or because they are foreigners in this country and have no civic commitment to it. African researchers are obviously more willing to be involved- as citizens.

If we now return to the question of innovations and the imperative of placing internal innovations at the heart of (necessary) public service reforms, then direct contextual experts are obviously at the forefront. They are the ones who need to be identified (not an easy task), and it is their backgrounds and practices that need to be documented. To this end, indirect contextual experts are well placed. We believe understanding the motivations and choices (direct) contextual experts', analysing their relationships with their colleagues, and studying their successes and failures could form a fundamental line of research for African social sciences, at least those that have chosen to conduct in-depth empirical research in situ.

Very little insight has been produced on such actors. Donors are not very interested in this area, because they are mired in institutional perspectives, organisational charts, deference to hierarchies, conventions and official norms as well as relations with governments and,

moreover, they are primarily concerned with the observance of protocols and the level of indicators for the implementation of the activities they promote: there is therefore a lack of funding for research on a theme that concerns informal, discrete innovations, and which moreover often than not remain invisible to the ministries of African capitals, and therefore even more so to international institutions.

In 2004, Lasdel submitted a pioneering 3-year research programme to the Belgian Cooperation, the leader in health matters in Niger. The aim was to identify, in the health region of Dosso (the preferred site for interventions by the Belgian medical cooperation), a number of "reforming" or "innovative" health professionals, delivering better than average quality services, an identification made on the basis of criteria established through interviews with numerous actors in the local health arena (health workers, health centre management committee members, local authorities, etc.). In a second phase, the research programme focused on collecting the biographies of selected "reformers", in an attempt to understand some of the factors that might explain, at least in part, why they were particularly "concerned" with care quality or improving service operations. This programme had been negotiated with a Belgian technical assistant who had been sensitive to the originality of the theme and the potential that could result in terms of action for the Belgian cooperation. After a one-year's work by Lasdel researchers, the technical assistant's contract expired, and the person replacing him flatly turned down any more funding for the programme. The data produced has remained boxed up to this day, and is hardly usable any more, as it is incomplete and [now] outdated.

Nevertheless, more and more international development and humanitarian professionals are aware of the limitations and frequent failures of travelling models, the poor state of public services, and the usefulness of in-depth qualitative research for documenting implementation gaps, the circumvention of programs on the ground, and the "real" functioning of public services together with their agents' "non-observant" practices. Granted, these professionals are not generally in the driving seat of large institutions and do not have the ear of important decision-makers, but hopefully, thanks to them, windows of opportunity will open up for research on "reformers from the inside".

For example, an article published in The Lancet (Maaloe et al., 2021) criticises the standardised clinical practice guidelines (CPGs) widely disseminated in low-income countries for being unsuitable in local contexts, and calls for front-line health providers to be involved in the development of realistic clinical guidelines as "co-creators", as they are "experts" in delivering care in precarious situations.

However, from the perspective of gradual freedom from aid dependency, the main interlocutors African researchers should not be international development and humanitarian professionals, but national public actors at all levels. African countries' executives, national experts in social engineering, and public service decision-makers must be confident of the "added value" brought by rigorous diagnoses of public services' "real" functioning, and of in-depth documentation of endogenous innovations within them.

But the struggle is long-term and the battle yet to be won.

In terms of diagnosis, the High Commission for State Modernisation (attached to the Prime Minister's Office) asked Lasdel in 2014 to carry out research on Niger civil servants' "non-observant" behaviours—in full knowledge of Lasdel's critical approach and of its concern to carry out rigorous empirical investigations, besides its refusal of any complacency or "tongue-in-cheek" (Olivier de Sardan, 2014). We presented the main conclusions to the Prime Minister, several ministers and many senior officials: these findings, though severe, have remained unchallenged. It was therefore a first step: it is exceptional for this type of study to be requested from a national laboratory by a national authority and for the results to be accepted as they were. Nevertheless, this diagnosis did not lead to significant measures within the civil service in the years that followed. It has remained just another report in the ever-mounting pile. However, just recently, the Lasdel diagnosis has been put back on the agenda by the authorities, with a view to reforming the administration. We can therefore hope that it has brought about greater awareness, and will continue to result in tougher critical attitudes and more innovative behaviour.

In terms of innovations, since 2016 Lasdel has been experimenting (with funding from the Canadian IDRC, which has now been scrapped) with action research on the identification and networking of "contextual experts" in the field of maternal and child health in Niger and Benin, a network was formed on the basis of research that has highlighted various local reforms driven by field staff without donor intervention. A Niger contextual experts workshop put forward a series of realistic proposals on the major dysfunctions of the maternal health system that the standardised programmes of technical and financial partners have failed to correct over the past 20 years. But we have had no reaction to our report from either the Ministry of Health or the West African Health Organisation.

In The Lancet article cited above, the case of Kenya is mentioned as a rare example of endogenous production of health protocols, at the national level, without using WHO guidelines, and with field health professionals taking an active role (see English et al., 2017).

Involving conceptual experts in national public policies

Getting conceptual experts to play a significant role in the design and implementation of national public policies is no easy task, indeed. It must therefore be done through a complex experimental process, which includes several steps and implies a number of favourable conditions, which are far from always being met. By outlining some proposals here, we leave the researcher's comfort zone, his or her area of competence, to take risks as a concerned (Niger) citizen.

Steps

The first step is obviously identifying contextual experts according to the administration areas that are chosen to conduct the experiment. Areas such as education or health can be considered as priorities—in a stepwise fashion, however, starting with particular sectors such as maternal health or primary education. Identification cannot be done through the hierarchy because of the importance of clientelism, favouritism and corruption in human resource management. Detailed ad hoc investigations are therefore necessary. They should preferably be conducted by national researchers (provided they have the necessary skills), who are more familiar with local contexts than their colleagues in the North. Only insofar, though, as they have no conflicts of interest and are not subject to any form of censorship or pressure. These surveys not only identify contextual experts, but also document their practices and the innovations and reforms they have implemented, besides their successes (and failures).

The second step consists of networking the identified contextual experts in each particular field, in order to enable them to exchange experiences, to confront their innovations and to evaluate what can be imported from one working context to another at the cost of various adaptations.

The third step proposes that contextual experts confront "critical nodes", bottlenecks and unsolved problems in their respective administrations. They are asked to go beyond their own working context to make a diagnosis and realistic proposals, from a national perspective, to improve or correct what can be improved.

These three steps were taken in the context of the Lasdel action research mentioned above, targeting maternal health professionals in Niger. But the process is currently halted at this level.

The fourth step is to scale up the system on the national scene. On the one hand, it would consist of initiating collaboration between contextual experts, national specialists and national decision-makers in the chosen field. In the case of the process initiated by Lasdel, this would be the Niger health system, in order to find low-cost national solutions to the problems encountered in this field. On the other hand, it would be a matter of promoting internal innovations within the administrations through media campaigns. Finally, staff training schools would incorporate modules and field trips on this theme into their curricula.

Conditions

As can be seen, these different steps require different conditions to be fulfilled. The first three require only relatively modest funding (which may come from donors, but it would be much better if the state took charge of the process). Now, it also requires a minimum endorsement from the ministry in charge, often through the presence of allies or supportive actors within it. However, endorsement does not mean commitment or involvement. Above all, it requires researchers who are motivated by this type of experiment, who know the field well, and who are trained in qualitative methods.

The last step requires real political commitment at government level. Giving national visibility to contextual experts, even if it is an experiment, even if it concerns relatively circumscribed fields (maternal health, primary school teachers, court clerks, road safety, etc.), means coming up against interests, disturbing routines, and therefore meeting resistance. It is therefore necessary to have the support of high-level decision-makers, powerful political backing, and reliable support from the top of the state. A recognised public institution must adhere to this orientation and make it its own.

Conclusion

There was a time (1960s–1980s) when the slogan "rely on your own strength" was circulating in Marxist and anti-imperialist circles. Widely promoted by Maoist China and the Vietnamese FLN, it was taken up in Africa by regimes that wanted to be revolutionary. Unfortunately, the reality has often proved to be far removed from the rhetoric, and the slogan has disappeared, as have the illusions associated with these regimes. Only Thomas Sankara is known and remembered for it, which shows that the innovations he introduced and the attempts he made to get his country out of dependence still have a positive echo among African youth. This may be grounds for some optimism.

Indeed, the strategy of "relying on one's own strength" is not in itself absurd, and undoubtedly deserves a measure of rehabilitation, or, more precisely, it is hoped it will be rethought and founded on new foundations. It is no longer a matter of situating oneself in a Marxist-Leninist perspective, nor of hoping for a radical break with imperialism, which has now become neoliberal globalisation, nor of creating self-sufficient revolutionary fortresses[5]. For example, contextual experts will not replace social engineering experts, but they will counterbalance the latter's power in public policy elaboration and implementation, where they will bring knowledge and skills "from the field", which are currently lacking.

It is a case of inventing multiple gradual breaks, often low-key, always at low cost, with aid dependency; it is a matter of promoting endogenous initiatives and local innovations as much as possible; it has to do with supporting reformers from within. It is obviously a political struggle, in the broadest sense – one that is, nevertheless, far removed from party politics and that is based on small steps, on trials and experiments, on bets and risk-taking, and is therefore of an incremental nature. It is a patient, long-term struggle, which does not correspond to the short time of programmes and projects (usually limited to four years) and the equally short time of parties (from one election to the next). It is a struggle that does not depend on injunctions from the top, it does not wait for some leader maximo, because it can and must be led at different levels of the state and society: at the bottom by users, by associative actors, by public agents in contact with the populations ("interface civil servants", or street level bureaucrats, Lipsky 1980); half-way down the ladder, by administrative executives, department heads, municipal officials; and at the top by political leaders, general directors, high commissioners, ministers… Can we not dream of such a reforming alliance, beyond government changes and political struggles?

But this political or militant struggle is also addressed to researchers, because it covers a scientific orientation that is part of the perspective of what we have called "critical reformism". For political scientists, sociologists or anthropologists who analyse social engineering (in particular development and humanitarian aid, public policies, the

5 A clarification may be useful here to avoid possible misunderstandings: the intellectual legacy of Marx and his successors must be reconsidered in a rigorous way, and thus neither rejected wholesale nor defended as such.

functioning of states and public services), critical reformism is one of the four "civic positions" available to any researcher. The other three civic positionalities are "pure" research (not directly interested in action), "applied' research" (directly serving an institution), and "radical" research (focused on denunciation and advocacy). Critical reformism can be defined as "combining independence from the institutions concerned, a desire to contribute to improving interventions, and a critical, empirically based analysis of their design and implementation".

Uncompromising and well-documented diagnoses of the functioning of public services and public policies are in a way part of the DNA of critical reformism as practised by a growing number of African researchers.

For the past 20 years, Lasdel has been a major contributor (but not the only one) of such diagnoses, which have made it possible to highlight, among other things, various concrete facets of aid dependency and its perverse effects. Many of these diagnoses are freely available in the 128 issues of the Etudes et Travaux du Lasdel series[6].

However, the identification and documentation of "insider" innovations and contextual experts should also be part of the remit of critical reformist research. This is one of the main ways to avoid blindly following Northern "partners"' recommendations, incentives and interventions, to encourage initiative and imagination within administrations and public services in Africa itself, in other words, to implement a renewed and realistic strategy of "relying on one's own strengths" that will gradually break the vicious circle of aid dependency.

6 Voir http://lasdel.net/index.php/nos-activites/etudes-travaux

Bibliographie Bibliography

Bayart, J.-F., 1999, « L'Afrique dans le monde : une histoire d'extraversion », *Critique internationale* 5, p. 97-120.

Behrends, A., Park, S. J. and Rottenburg, R., 2014, "Travelling Models: Introducing an Analytical Concept to Globalisation Studies", in Behrends, A., Park, S. J. and Rottenburg, R. (Eds) *Travelling Models in African Conflict Management. Translating Technologies of Social Ordering*, Leyden: Brill.

Bierschenk, T., 2009, "Democratization without Development: Benin 1989–2009", *International Journal of Politics, Culture and Society* 22, pp. 337–357. https://doi.org/10.1007/s10767-009-9065-9

Bierschenk, T. 2014, "From the anthropology of development to the anthropology of global social engineering", *Zeitschrift für Ethnologie*, 139 (1), pp. 73-98.

Blundo, G., 2015, "The King is not a kinsman. Multiple accountabilities and practical norms in West African bureaucracies", De Herdt, T. and Olivier de Sardan, J. P. (Eds), *Real Governance and Practical Norms in Sub-Saharan Africa. The Game of the Rules*, London: Routledge, pp. 142-159.

Blundo, G. and Olivier de Sardan, J.-P. (Éds), 2007, *État et corruption en Afrique. Une anthropologie comparative des relations entre fonctionnaires et usagers (Bénin, Niger, Sénégal)*, Paris: Karthala.

Boiral, P., Lantéri, J.-F., Olivier de Sardan, J.-P. (Éds), 1985, *Paysans, experts et chercheurs en Afrique noire. Sciences sociales et développement rural*, Paris: Karthala.

Borrel, T., Boukari-Yabara, A., Collombat, B. et Deltombe, T. (Éds), 2021, *L'Empire qui ne veut pas mourir. Une histoire de la Françafrique*, Paris: Seuil.

Canguilhem, G., 1991, *Le normal et le pathologique*, Paris: PUF.

Chauveau, J.-P. and Yung, J.-M. (Éds), 1995, *Innovation et sociétés. Quelles agricultures ? Quelles innovations ?* Vol. 2 : Les diversités de l'innovation, Paris: CIRAD.

Collier, P., 2006, « Is aid oil? An analysis of whether Africa can absorb more aid », *World Development*, 34 (9), pp. 1482–1497.

Darbon, D., 2001, « De l'introuvable à l'innommable : fonctionnaires et professions de l'action publique dans les Afriques », *Autrepart*, 20, p. 27-42.

Darbon, D., 2003, « Réformer ou reformer les administrations projetées des Afriques? Entre routine anti-politique et ingénierie politique contextuelle », *Revue française d'Administration publique*, 105-106, p. 135-152.

DiMaggio, P. and Powell, W. (Eds) 1991, *The New Institutionalism in Organizational Analysis*, Chicago: University of Chicago Press.

English, M., Irimu, G., Nyamai, R., Xere, F., Garner, P. and Opiyo, N., 2017, "Developing guidelines in low-income and middle income countries: lessons from Kenya", *Archives of Disease in Childhood: Fetal and Neonatal Edition* 102, pp. 846-51.

Giddens, A., 1984, *The Constitution of Society: An outline of the theory of structuration,* Cambridge: Polity Press.

Gomez-Temesio, V. and Le Marcis, F., 2017, « La mise en camp de la Guinée. Ebola et l'expérience postcoloniale », *L'Homme* 222, p. 57-90.

Hart, K. 2008, "Between bureaucracy and the people: a political history of informality", Danish Institute for International Studies, *Working Paper* 27.

Lavigne Delville, P. et Abdelkader, A., 2010, « 'À cheval donné on ne regarde pas les dents'. Les mécanismes et les impacts de l'aide vus par des praticiens nigériens », *Études et travaux du Lasdel,* 83.

Lewis, O., 1969, *La vida. Une famille portoricaine dans une culture de pauvreté*, Paris: Gallimard (1re éd. angl. 1965)

Li, T. M., 2007, *The Will to Improve: Governmentality, development and the practice of politics*, London: Duke University Press.

Maaloe, N. *et al*., 2021, "The injustice of unfit clinical practice guidelines in low-resource realities", *The Lancet* 9 (6) E875-E879.

Meagher, K., 2010, *Identity Economics: Social Networks and the Informal Economy in Nigeria*, Woodbridge, Rochester and Ibadan: James Currey and HEBN Publishers.

Murshed, S. M., 2018, *The Resource Curse*, Newcastle: Agenda Publishing.

Naudet, J. D., 2021, « Sahel : les bailleurs de fonds connaissent-ils le terrain ? » *ID4D*. (https://ideas4development.org/)

Olivier de Sardan, J.-P., 2008a, « Introduction thématique. La crise alimentaire de 2004–2005 au Niger en contexte », *Afrique contemporaine*, 225, p. 17-38.

Olivier de Sardan, J.-P., 2008b, *La rigueur du qualitatif. Les contraintes empiriques de l'interprétation socio-anthropologique*, Louvain-La-Neuve : Academia-Bruylant.

Olivier de Sardan, J.-P., 2013, « The bureaucratic mode of governance and practical norms in West Africa and beyond », in Bouziane, M., C. Harders and A. Hofmann (Eds) *Local Politics and Contemporary Transformations in the Arab world. Governance beyond the center*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Olivier de Sardan, J.-P., 2014, « La routine des comportements non observants au sein des services publics nigériens. Connaître la culture bureaucratique pour la réformer de l'intérieur », *Études et Travaux du Lasdel*, 119.

Olivier de Sardan, J.-P., 2015, « Practical norms: informal regulations within public bureaucracies (in Africa and beyond) », in De Herdt, T. and Olivier de Sardan, J. P. (Eds), *Real Governance and Practical Norms in Sub-Saharan Africa. The Game of the Rules*, London: Routledge.

Olivier de Sardan, J.-P., 2021, *La revanche des contextes. Des mésaventures de l'ingénierie sociale, en Afrique et au-delà*, Paris: Karthala.

Olivier de Sardan, J.-P., Diarra, A. and Moha, M., 2017, « Travelling models and the challenge of pragmatic contexts and practical norms: the case of maternal health », *Health Research Policy and Systems*, 15 (suppt 1): 60.

Olivier de Sardan, J.-P. and Ridde, V. (Éds), 2014, *Une politique publique de santé et ses contradictions. La gratuité des soins au Burkina Faso, au Mali et au Niger*, Paris: Karthala.

Richards, P., 1985, *Indigenous Agricultural Revolution*, London: Hutchinson.

Richards, P., 1986, *Coping with Hunger: Hazard and experiment in an African rice farming system*, London: Allen & Unwin.

Ridde, V., 2010, "Per diems undermine health interventions, systems and research in Africa: burying our heads in the sand", *Tropical Medicine and International Health* 15 (7), E1-E4.

Sen, A., 2000, *Development as freedom*, New York: Anchor Books.

Sennett, R., 2009, « Nouveau capitalisme et expertise quotidienne », *Cahiers internationaux de sociologie* 126, p. 13-20.

Sintomer, Y., 2008, « Du savoir d'usage au métier de citoyen », *Raisons politiques* 31, p. 115-133.

Smith, D., Jordan, 2003, "Patronage, per diems and the workshop mentality: the practice of family planning programs in Southeastern Nigeria." *World Development*, 31 (4), pp. 703–715.

Yates, D., 1996, *The Rentier State in Africa: Oil rent dependency and colonialism in the Republic of Gabon*, Trenton: Africa World Press.

L'art des femmes berbères : un lien entre l'Afrique du Nord et le reste du continent

Fatima Sadiqi
Professeur de linguistique et d'études de genre
Université Sidi Mohamed Ben Abdellah, Fès, Maroc
sadiqi_fatima@yahoo.fr

How to cite this paper:
Sadiqi, F. , (2022). L'art des femmes berbères: un lien entre l'Afrique du Nord et le reste du continent. *Global Africa*, (1), pp. 190-200, 212-,213.
https://doi.org/10.57832/ga.v1i1.8

Received: January 6, 2022
Accepted: February 12, 2022
Published: March 15, 2022

© 2022 by author(s). This work is openly licensed via CC BY-NC 4.0

L'art des femmes berbères est le plus ancien d'Afrique du Nord. Il remonte à l'Antiquité. Cet art a survécu face à de puissantes civilisations conquérantes, et il est toujours vivant. Il a fasciné et inspiré des érudits et des gens ordinaires, mais c'est seulement à l'époque postcoloniale que des lectures sérieuses de ces dessins ont commencé à se faire jour. Interprété comme un puissant marqueur culturel, un marqueur identitaire, et comme expression féminine, cet art a des affinités avec l'art africain mainstream. Soutenir que l'art des femmes berbères est peut-être le seul lien significatif subsistant entre l'Afrique du Nord et le reste du continent est une revendication féministe. En plus de fournir une lecture de l'histoire nord-africaine, il fait ressortir comment l'expression artistique des femmes berbères éclaire certains aspects de la manière dont les communautés vivent et interagissent dans cette histoire. Elle met également en lumière le lien entre cette expression artistique et la codification et la stabilisation de la langue berbère. Ce dernier point mène la revendication féministe à un degré supérieur dans lequel on présume que l'art féminin produit un savoir linguistique, un thème jusqu'ici inexploité. De plus, en se focalisant sur l'art des femmes, cet essai adopte, pour aborder l'histoire sociale et la langue berbère, un type particulier de méthodologie féministe dans lequel les sources historiques sont utilisées pour produire de la connaissance et non pas simplement pour honorer le passé.

Certains des dessins de tapis que les femmes ont imaginés et créés au fil des siècles ont été reproduits dans des techniques d'ornementation corporelle telles que le henné et le tatouage, ainsi que dans l'habillement. Ils ont été lus comme des marqueurs culturels, des marqueurs identitaires, et comme un art féminin. Aussi éclairantes soient-elles, ces lectures tendent à considérer ces dessins comme des héritages de la créativité féminine devant être préservés (pour des études sur les marqueurs culturels, voir Boely, 2000 ; Saulniers, 2000 ; Samama, 1996, 2000 ; Chafik, 2005. Sur les marqueurs identitaires, voir Ben Miled, 1998 ; Ennaji, 2006 ; Chtatou, 2020.

Sur l'art des femmes, voir Jereb, 1990 ; Mernissi, 2004 ; Becker, 2006). Dans cet article, je m'appuierai sur ces lectures afin de présenter ces dessins comme des archives historiques qui continuent de se développer.

La spiritualité telle qu'exprimée dans les dessins des tapis féminins

Parmi les dessins associés à la spiritualité et aux croyances féminines, le soleil, les étoiles, la lune et le ciel occupent une place prépondérante. Ces dessins pourraient être liés à la nature de l'ancienne religion berbère (Hérodote, livre IV ; Ibn Khaldoun traduit par Rosenthal, 1958 ; El Bekri, 1857 ; Mercier, 1901 ; Doutté, 1909 ; Basset, 1910 ; Ouachi, 1985). D'après l'orientaliste et linguiste française René Basset (1910), les anciens Berbères considéraient le ciel, les montagnes et les rivières comme des genius loci, des lieux abritant des divinités. Le ciel renfermait le Soleil, la Lune et les étoiles, les montagnes incluaient les rochers et les grottes, et les fleuves comprenaient les surfaces aquatiques telles que les mers et l'océans. Ils considéraient que les massifs montagneux de l'Atlas « touchaient le ciel » et surplombaient l'océan Atlantique, dont le nom dérive du mot Atlas.

La représentation de ces sites sacrés dans le tissage manifeste les croyances de ces femmes et leur création d'une cosmologie propre qui s'est diffusée dans leurs familles et leurs communautés, et, en l'absence de documentation sur les religions berbères, ces dessins pourraient bien être les seules sources capables d'aider les chercheurs à saisir ces manifestations de la créativité humaine et leurs interactions avec la religion et la spiritualité. La récurrence de triangles, de lignes horizontales et de cercles, qui se trouvent regroupés pour représenter Tanit – le cercle dans l'espace supérieur (la tête), le triangle en dessous (le corps) et une ligne horizontale médiane (les bras) – est ici particulièrement intéressante. Tanit était une déesse berbère de l'eau (pluie, fertilité) dans l'Afrique du Nord de l'époque antique (Ben Miled, 1998). Elle était la principale divinité de Carthage (l'actuelle Tunisie), d'où son culte s'est répandu dans la région méditerranéenne. Tanit était aussi la déesse de la Lune et le symbole de la guerre. Elle s'est vu attribuer différentes formes, dont l'ustensile de cuisson traditionnel berbère, le tajin, mais la récurrence du cercle, de la ligne horizontale et du triangle reste frappante.

De manière significative, la présence de la déesse Tanit dans les dessins de tapis montre l'importance, dans la cosmologie féminine berbère antique, de la sexualité, de la procréation et de la fertilité. Les significations liées à ces dessins sont immortalisées dans l'un des rituels les plus importants des communautés berbères du Maroc et de toute la région : le rite de la Taghunja (ou tasliyt n unzar – l'arc-en-ciel) (Ben Miled 1998). Image matérialisée de Tanit, la Taghunja (grande poupée à la tête cerclée, au corps vertical et aux bras tendus à l'horizontale) est brandie dans une procession formée d'enfants, qui implorent par leurs chants le retour de la pluie. Tout comme les dessins de tapis, le rite de la Taghunja, encore mené de nos jours, constitue une importante parties des archives et une source d'information sur la cosmologie des femmes berbères de la période antérieure à l'avènement des religions monothéistes. En plus de nous introduire à la spiritualité des femmes berbères, les dessins de tapis servent aussi de point de départ à la compréhension de l'environnement naturel de ces femmes et de leurs tâches quotidiennes, comme l'atteste la fréquence des scarabées, des serpents et des scorpions, ainsi que des rivières et des fleurs. Scarabées, serpents et scorpions dénotent un environnement rural et chaud, à côté d'un environnement plus tempéré dans lequel les rivières sont en hautes eaux et les fleurs sont écloses. L'esthétique suggérée par ces derniers dessins, ainsi que le contraste entre les environnements chaud et frais, pourrait indiquer le cycle changeant des saisons, auquel est lié le cycle des récoltes, au cœur de la vie et de la cosmologie berbères.

D'autres dessins montrent des tajines (ustensiles de cuisson marocains), des théières et des cuillères et servent, de ce fait, de point d'entrée à l'univers des tâches quotidiennes féminines. Il est important d'ajouter ici qu'au-delà de leur usage pour la subsistance quotidienne, ces ustensiles symbolisent également l'hospitalité berbère et la fierté de la communauté. Le tajin en particulier relie les tâches quotidiennes féminines à leur divinité, un lien qui est aussi attesté dans l'analyse que fait Margaret Raush (2004) de la poésie des

femmes berbères. Ce lien est caractéristique du goût de ces femmes pour le symbolisme en tant que reflet de leur expérience de la spiritualité.

Pour résumer, les dessins géométriques, les formes et les figures que les femmes ont créés, tissés, sacralisés et immortalisés sur les tapis constituent un accès important à leur monde cosmologique et à leur univers quotidien, dans lequel la spiritualité se mêle aux expériences journalières. La puissance de ces dessins réside dans leur capacité à donner sens et à symboliser, permettant à ces dessins de survivre et de continuer d'attirer l'attention. Le symbolisme profondément enraciné que ces dessins encodent est devenu une partie intégrante de l'« inconscient » berbère, au sens de l'« inconscient collectif » de Jung. Cela explique en partie le caractère sacré, la vénération, les rituels et les chants qui accompagnent les différentes étapes du tissage d'un tapis, que la communauté chérit encore aujourd'hui.

Le tissage a toujours été, dans les tribus berbères, entouré de mystique, et les tisseuses étaient et sont toujours considérées comme porteuses de baraka (bénédiction) et, en tant que telles, imposent le respect et l'autorité au sein de la famille et dans la communauté tout entière (Chafik, 2005). Cette baraka se reporte sur la laine utilisée. L'astta, l'acte de tisser en berbère, est une performance hautement ritualisée. La laine est sélectionnée avec soin, lavée dans la rivière, peignée, filée, et teinte avant que les tapis ne soient tissés sur des métiers verticaux, souvent employés comme objets sacrés au cours d'évènements importants, tels que les cérémonies de protection de la virginité des jeunes filles (Becker, 2006). La cérémonie qui accompagne l'utilisation du métier à tisser varie d'une région à l'autre, mais dans les montagnes du Haut Atlas, la jeune fille enjambe sept fois le métier à tisser en un mouvement de va-et-vient et répétant « bismillah, bismillah, bismillah » (« au nom de Dieu »), invoquant ainsi le pouvoir sacré qu'a l'outil de protéger sa virginité. Cette cérémonie souligne la sacralité du métier à tisser et sa capacité à maintenir la cohésion familiale et communautaire, assurant la virginité des jeunes filles comme garantie lignagère.

Envisager les dessins de tapis comme des archives historiques est une entreprise intéressante, dans laquelle l'utilitaire et le sacré se mêlent sur le plan sémantique et matériel. D'un point de vue sémantique, la combinaison de l'utilitaire et du sacré fait partie de la vision du monde de ces femmes – que ce soit physiquement ou abstraitement –, et d'un point de vue matériel, dans la vie réelle, cette double perception fait partie des expériences journalières de ces femmes. L'extraordinaire combinaison de l'utilitaire et du symbolique se communique des femmes aux familles et à la communauté. Ce n'est pas un hasard si les communautés berbères ont toujours prospéré sur le besoin simultané de bénéfices économiques et de symbolisme. Cela met en évidence le rôle des femmes non seulement dans la production d'un savoir artistique au sein de la communauté, mais aussi dans la consolidation de la survie et de la pérennité de cette dernière. Les dessins sont à ce point centraux dans le système symbolique des communautés berbères qu'ils ont été reproduits dans les ornements du corps et les vêtements à travers les siècles.

La sémantique du tissage de tapis des femmes berbères

L'origine historique du tissage de tapis dans les communautés berbères remonte à l'ère paléolithique, à une époque où les premiers habitants de l'Afrique du Nord, les anciennes populations berbères, filaient le tissu manuellement (Brett & Fentress, 1996 ; Chafik, 2005). De manière significative, chaque tribu possède son propre style de tapis qui la distingue des autres. Des études ont montré que le tissage de tapis est l'art le plus ancien que l'on puisse observer en Afrique du Nord et que cette pratique est intrinsèquement associée aux femmes berbères (Mernissi, 2004 ; Becker, 2006 ; Sadiqi, 2014, entre autres). De nos jours, le tissage de tapis est perçu comme un art rural et féminin. La plupart de ces artistes étaient et sont toujours illettrées en ce sens qu'elles n'ont pas appris à lire ou à écrire. La présence de symboles liés à la divinité féminine, tels que le triangle, est le produit d'une transmission ancestrale qu'elles peuvent modifier sans détruire les dessins dont elles ont hérité. Ainsi, l'art de faire des tapis résulte de la créativité et de l'imagination de ces femmes, loin de tout modèle préconçu (Chtatou, 2020). Historiquement, le tissage des tapis, au Maroc et dans la région, a toujours rempli des fonctions majeures à la fois économiques et symboliques.

L'anthropologue Claudine Cohen (2016) affirme que les femmes tissent depuis des temps immémoriaux et que leur travail a toujours été important pour l'économie des communautés. Cohen s'appuie sur le travail de l'anthropologue américain James Frazer, qui déclarait que :

> « les femmes ont contribué plus que les hommes au progrès de l'histoire économique, en particulier à la transition d'un genre de vie sédentaire, d'une base de subsistance naturelle, à une base artificielle. » (Frazer, 1912, p. 129, cité dans Cohen, 2016, p. 141)

Cette affirmation s'applique aux femmes berbères, comme diverses autres études l'ont montré (Benmiled, 1998 ; Chafik, 2005 ; Mernissi, 2004 ; Becker, 2006 ; Naji, 2007). Tout au long de l'histoire, des femmes ont imaginé des dessins et les ont intégrés au tissage de tapis. Les hommes vendaient ensuite ces tapis, et l'argent gagné était employé à l'achat de denrées alimentaires et autres produits de première nécessité pour le foyer. Cette pratique se poursuit à l'époque actuelle dans les villages des montagnes de l'Atlas et les tapis de femmes continuent d'être vendus sur les marchés locaux où ils constituent la principale source de revenus des familles rurales (Belghiti, 1971 ; Belarbi, 1995). Le volume et la nature des transactions commerciales ont été historiquement affectés par les environnements spécifiques dans lesquels ces tapis étaient fabriqués : les tapis étaient plus petits et transportables si les tribus étaient nomades ou semi-nomades ; ils étaient plus grands si les tribus étaient sédentaires. En d'autres termes, le type et la taille des tapis devaient s'accorder au mode de vie des tribus. Les tapis épais et multicouches qui abondaient dans les froides montagnes de l'Atlas contrastaient avec ceux, légers et plats, des chaudes régions sahariennes. Aujourd'hui, les tribus sont plus sédentaires et les tapis sont généralement de taille moyenne à grande.

Il est évident que les différents styles et textures des tapis constituent par conséquent des sources majeures d'information quant aux modes de vie anciens et à la manière dont les êtres humains interagissaient avec leur environnement en Afrique du Nord. En outre, en aidant les communautés à survivre, le tissage des tapis est une source d'information sur le statut des femmes en tant qu'artistes dans les communautés berbères. Les tapis revêtent également une importance certaine pour l'étude de l'histoire et de l'évolution des modes de vie tribaux. Ils peuvent, par exemple, nous apprendre beaucoup du mode de vie agricole des tribus, dans lequel le rôle joué par le mouton (dont provient la laine utilisée pour le tissage) est essentiel. Ils peuvent également fournir des informations sur la direction que prennent les tribus nomades, sur la continuité ou la discontinuité de leurs déplacements, et sur leurs variations de taille et leur situation économique.

Ces tapis peuvent également nous renseigner sur l'origine et le développement de l'artisanat dans les communautés berbères, car ils n'étaient pas uniquement utiles dans la maisonnée et la communauté, ils l'étaient et le sont encore pour le développement d'autres activités, telles que la conception des métiers à tisser utilisés par les femmes. Ces derniers sont généralement longs de deux mètres, sont faits en bois et ont des formes à la fois verticales et horizontales qui facilitent leur usage au sol, les femmes étant assises derrière. L'étude de l'histoire et de l'évolution de ces outils nous éclaire sur la façon dont les êtres humains ont évolué en Afrique du Nord dans leur quête de subsistance et de survie à travers les âges. Ces études nous aident à comprendre la division du travail selon le sexe et la structure familiale à l'époque antique, mais elles peuvent être encore mises à contribution pour nous aider à interpréter le temps présent. Pour résumer, le rôle joué par les tapis dans l'économie en fait de véritables archives historiques et culturelles capables de servir de sources d'information précieuses sur le passé et le présent des pays et régions dans lesquels vivaient et vivent encore les communautés berbères.

Les tapis ont eu une fonction symbolique, comme le révèle l'analyse textuelle des dessins dont ils sont porteurs depuis des siècles. Les tapis berbères se caractérisent par ce que l'on appelle le « nœud berbère », une technique pratiquée manuellement par la tisseuse. Les tisseuses berbères n'ont historiquement utilisé aucun modèle et le tapis berbère ne s'origine pas dans les tapis orientaux du monde islamique, bien que les deux types partagent des techniques de nouage similaires ainsi que certains dessins. Il semble que ce soient les femmes berbères qui aient inventé le nœud berbère, et comme le tissage était le privilège de quelques femmes, l'exécution du nœud conférait la baraka à la tisseuse, une

baraka ensuite transmise à la laine et aux outils de tissage (Basset, 1992). Le nœud confère la bénédiction en ce qu'il incorpore le savoir secret d'une femme sur l'art de nouer. Cette bénédiction se transmet à la laine et aux instruments de tissage, car c'est par ces instruments que se transmet le savoir des femmes de génération en génération. Les formes des dessins de tapis varient, mais présentent des récurrences, les plus frappantes étant : les triangles inversés ou non, les lignes horizontales, les cercles, les serpents, les scorpions, les rivières, les fleurs, les étoiles, les lunes, les mains, les yeux, les tajin, les théières et les cuillères. Les tapis se caractérisent également par des couleurs vives, principalement le rouge, le jaune, le bleu et le vert. Symboliquement, la couleur rouge représente la force et la protection, le bleu la sagesse, le jaune l'éternité, et le vert la paix.

Les dessins des tapis ont attisé la curiosité de divers chercheurs et voyageurs durant l'histoire, mais ce n'est qu'à l'ère postcoloniale que des lectures sérieuses à leur sujet ont commencé d'apparaître, pour la plupart dans le cadre de l'histoire sociale et de la reconstitution de l'histoire de l'Afrique du Nord. Ces lectures peuvent être classées en trois catégories principales : celles qui considèrent ces dessins comme des marqueurs culturels, celles qui voient en eux des marqueurs identitaires, et celles qui les envisagent comme un art féminin.

À l'époque moderne, les premiers à avoir été intéressés par les dessins des tapis berbères étaient les colonisateurs français. Durant la colonisation du Maroc (1912-1956), les Français se sont efforcés d'assimiler et de démystifier les dessins des tissages berbères en s'appropriant l'art de ces femmes. Ainsi, dans les années 1930, de nombreux designers occidentaux, tels Le Corbusier, Charles et Ray Eames, ou Hugo Alvar Alto, intégraient à leurs intérieurs de moelleux tapis berbères pour agrémenter leur austère mobilier. D'autres, comme Frank Lloyd Wright, faisaient venir des tapis du Maroc pour leur clientèle. Ce sont ces pratiques qui ont popularisé les tapis berbères en Occident. Pour ces colonisateurs, les tapis berbères constituaient un marqueur d'une culture berbère distincte, une distinction qui confirmait la stratégie de « diviser pour régner » à laquelle ils avaient recours pour séparer les Berbères des Arabes. À côté de cela, de nombreux chercheurs français s'intéressaient à l'étude de ces tapis pour eux-mêmes (Westmarck, 1904, 1926 ; Ricard, 1982 ; Berque, 1964, 1978).

Après l'indépendance, des chercheurs marocains se sont intéressés à l'histoire sociale comme moyen de réhabiliter des voix restées marginalisées par l'histoire nationale officielle. Des romanciers comme Driss Chraibi et des sociologues comme Abdelkébir Khatibi écrivaient en français, mais utilisaient les productions des femmes berbères comme sous-texte culturel de leurs fictions et de leurs recherches. Parallèlement à cela, des promoteurs de la langue et de la culture berbères, comme l'historien Mohamed Chafik, virent dans les tapis berbères un puissant emblème d'une culture et d'une langue berbères réhabilitées. Ce dernier affirmait que les tribus berbères s'étaient toujours mutuellement distinguées par le type de tapis et le style de dessins employés (Chafik, 2005). Selon lui, chaque tribu était réputée pour son style distinctif de tissage, qui ornait souvent les espaces intérieurs des tentes et des maisons ou était exhibé sur le dos des chevaux lors de cérémonies tribales telles que les mariages et les fêtes locales.

Les tapis berbères étaient envisagés comme des marqueurs culturels et des témoignages de la résistance à la colonisation française (Chafik, 2005). En sauvegardant leur savoir-faire et en exposant leurs tapis dans leur lutte contre les colonisateurs, les Berbères manifestaient leur fierté et leur chevalerie ancestrale, parant leurs chevaux des dessins de tapis propres à leur tribu. D'une certaine manière, les tapis constituaient les drapeaux des temps de crise. Tandis que les colonisateurs français s'appropriaient les tapis des femmes en les intégrant aux transactions commerciales entre les deux pays, minorant ainsi leur caractère artistique et le rôle d'artiste des femmes berbères, les Marocains utilisaient les tapis comme un discours apte à reconstruire et décoloniser l'histoire moderne du pays, en y incluant la langue et la culture berbère restées marginalisées dans les récits nationaux de résistance (Sadiqi, 2014). Les dessins artistiques employés par les femmes constituent également une forme d'écriture, des modes combinatoires capables de nous renseigner sur l'histoire passée et présente. Ainsi, Khatibi (2002) a recours à des données venues de la philosophie du langage pour défendre l'idée selon laquelle le tatouage (qui est lié au tissage, comme il sera montré plus loin) est une forme d'écriture en sa qualité de système sémiotique visuel et spatial. Cette thèse prend appui sur le fait que les tatouages, dans la

culture berbère, se manifestent sur les parties visibles ou exposées du corps, telles que le visage, les mains, les bras, et le cou, ce qui présuppose qu'ils recèlent des significations destinées à être lues et interprétées. Pour résumer, le corps tatoué est pour Khatibi corps écrit, au sens où il forme un langage qui transmet et conserve l'histoire. Ceci est un élément d'analyse important, car l'écriture est liée à la parole : des sémioticiens tels que Julia Kristeva (1969) considèrent que l'écriture inclut la voix et le langage corporel. De même, la sociologue marocaine Rahma Bourquia (1995) voit, dans les traces laissées par l'acte de tatouer, la parole des femmes. Ces deux points de vue sont importants dans l'argument que je propose dans cet essai, car le tatouage reprend des dessins de tissage de tapis préexistants.

Les dessins de tapis comme marqueurs d'identité

À partir du milieu des années 1980 et avec la montée du mouvement berbère, les dessins de tapis sont devenus les emblèmes d'une revendication identitaire. En plus d'orner les couvertures de livres consacrés à l'identité, l'histoire ou la culture berbères, ils ont commencé à apparaître sur les brochures d'organisations non gouvernementales (ONG) berbères et dans divers journaux et médias, tels que les sites web promouvant la culture et la langue berbères. Le symbolisme et l'esthétique de ces dessins ont inspiré des chercheurs et des hommes politiques berbères. Des activistes, en particulier, ont adopté, pour le nouveau drapeau berbère, les couleurs employées dans les dessins de tapis. En parallèle, certains chercheurs ont commencé à recourir à l'histoire du tissage berbère féminin pour attester de la longue histoire de ce peuple (Ennaji, 2014 ; Chtatou, 2020). Il est frappant de voir que les dessins de tapis réapparaissent aujourd'hui dans la culture des jeunes comme signe d'identité berbère, et il est intéressant de noter que ces dessins ont parfois été utilisés pour exprimer une identité marocaine, maghrébine ou plus largement africaine, par opposition à celle du Moyen-Orient (Sadiqi, 2014). L'usage des dessins de tapis s'est intensifié avant, pendant et après les soulèvements des années 2010–2011 en Afrique du Nord. La reconnaissance du berbère comme langue officielle dans la Constitution post-soulèvements a renforcé le pouvoir symbolique de ces dessins comme marqueurs identitaires.

Les dessins de tapis comme art

Au début du siècle, et avec la consolidation du mouvement des femmes au Maroc, les dessins de tapis ont commencé à être lus d'un point de vue féministe en tant qu'expression artistique des femmes berbères. La première chercheuse féministe à présenter ce type de lecture est Fatima Mernissi, qui a mené des recherches sur les tisseuses de tapis des montagnes du Haut Atlas marocain (Mernissi, 2004, 2006). Selon Mernissi, le tissage de tapis est une forme d'art qui mérite d'être protégée dans des musées parce que sa continuité pourrait se trouver sérieusement menacée par la migration des jeunes en direction des petites et grandes villes ou vers l'Europe. Mernissi affirme :

> Les tapis tribaux, anciens et contemporains, avec leurs couleurs vives et leurs dessins audacieux m'ont toujours fascinée, tout comme l'art de Matisse, de Klee et d'autres personnes tombées sous le charme de cet art autochtone. De nombreux amateurs d'art et collectionneurs du monde entier se sentent passionnément attirés par ces créations artistiques venues des zones montagneuses et des déserts les plus reculés de l'Afrique du Nord. De nombreux ouvrages ont été publiés, mais personne ne s'est intéressé à ces femmes artistes qui, depuis si longtemps, créent ces tapis. (Voir Mernissi, 2006)

La lecture que fait Mernissi du tissage des tapis berbères souligne la valeur historique et sociale de l'art des femmes berbères. Historiquement, cet art est le seul lien qui demeure entre les deux rives de la Méditerranée après que la Second Guerre mondiale ait détruit la plupart des caractères ruraux de l'Europe (Fatima Mernissi, communication personnelle). D'un point de vue social, cet art a échappé à la fois au contrôle du colonisateur et à celui de l'État marocain, et il est parvenu à survivre dans les zones rurales. Cela est propre au pouvoir de l'art.

L'interprétation des dessins de tapis comme des archives historiques

De manière significative, les dessins qui ont été imaginés et créés par les femmes berbères sont des métaphores possédant des significations spécifiques au sein des communautés et qui peuvent, de ce fait, être utilisées comme de véritables archives historiques et linguistiques. Les métaphores ne sont pas qu'une expression : elles enregistrent et donnent vie à l'imagination (Lakoff & Johnson, 1980). En tant qu'archives historiques, elles devraient cesser d'être considérées comme relevant d'un « discours subordonné » (Messick, 1987) et être plutôt reconnues comme représentant un « canon différent » (Pollock 1999). Dans le contexte de cet essai, elles constituent une authentique entrée vers trois directions de recherche : la spiritualité des femmes, l'environnement général dans lequel ces femmes ont évolué, et leur effort constant pour se protéger, elles-mêmes, leurs familles et leurs communautés, des puissances maléfiques et surnaturelles.

Les parures corporelles dans les communautés berbères forment un art ancestral féminin, dont les formes, les dessins et les rituels peuvent aisément être reliés à ceux du tissage de tapis. Parmi ces symboles, les triangles, les cercles, et les lignes d'horizon abondent. Il y a trois types principaux de parure corporelle : le tatouage traditionnel, les applications de henné, et le costume traditionnel. Alors que le premier type est presque éteint aujourd'hui, les deux derniers sont toujours vivants, non seulement au sein des communautés berbères, mais dans toute l'Afrique du Nord actuelle et au-delà.

Le tatouage

Le tatouage (injection d'encre à la surface du corps humain) a été reconnu historiquement comme une pratique humaine remontant au Néolithique (Deter-Wolf, 2013 ; Deter-Wolf, Robitaille, Krutak & Galliot, 2016). En Afrique du Nord, une étude récente fait état de la découverte en Égypte des plus anciens tatouages figuratifs jamais pratiqués sur le corps humain[1]. Dans les communautés berbères, le tatouage du visage et du corps est appelé lusham ou siyala, et cette pratique traditionnelle laisse sur la peau des marques permanentes. Les tatouages sont réalisés sur différentes parties du corps, principalement les joues, le menton, le cou, et la poitrine. Leurs significations dépendent de la partie tatouée. Ainsi, les tatouages sur le menton symbolisent la fertilité, tandis que ceux sur le cou et la poitrine représentent la protection contre le mauvais œil. La couleur des tatouages va du vert clair au vert sombre, résultant sans doute naturellement des ingrédients végétaux employés.

Les tatouages étaient traditionnellement réalisés par des femmes âgées sur les corps des jeunes filles et des jeunes garçons lors de rites ou d'évènements importants de la vie tels que la naissance, le mariage, la circoncision, etc. Plus spécifiquement, les futures belles-mères réalisaient des tatouages sur le visage et le corps des jeunes filles vierges afin de les marquer en tant futures brus. Cet acte spécifique est appelé rshim en berbère. Quant aux jeunes garçons, ils étaient traditionnellement tatoués avant leur circoncision, dans le but d'assurer leur virilité et de les protéger du mauvais œil. Le résultat de ces deux performances était exposé aux regards, au cours des cérémonies de mariage et de circoncision, afin de mettre en évidence la pureté de la fiancée et du garçon devant être circoncis. Cette exhibition faisait partie des rites qui accompagnaient les cérémonies de mariage et de circoncision et marquaient l'entrée des filles et des garçons dans la communauté. Accompagnant ces importants rites de passage, le tatouage traditionnel combinait esthétique (l'embellissement des visages et des corps des femmes), protection face au mauvais œil et aux esprits maléfiques, et socialisation.

Au-delà de leurs fonctions sociales, les tatouages traditionnels marquaient aussi d'autres cycles dans la vie des femmes, ainsi le début d'une grossesse, l'accouchement et le baptême, symbolisant la valeur de la communauté pour l'individu. Le tatouage était également employé en tant que pratique de soin et comme bouclier protecteur contre l'infertilité. Les fonctions esthétiques, thérapeutiques et sociales du tatouage traditionnel dans les communautés berbères ont été enregistrées sous forme d'images et reliées aux pratiques locales antérieures à l'avènement de l'islam en Afrique du Nord (Brousse, 2012).

1 Voir https://pure.qub.ac.uk/en/publications/natural-mummies-from-predynastic-egypt-reveal-the-worlds-earliest

À l'heure actuelle, les tatouages traditionnels ont perdu l'estime de la population et sont en train de disparaître comme témoignage de l'ancien paganisme, strictement prohibé par l'islam. En effet, l'avènement de l'islam, religion monothéiste, a été instrumentalisé par les interprètes masculins des textes sacrés afin d'interdire toute exposition du corps humain. Ces derniers ont vu dans les tatouages une menace à la foi et considéré ceux dont des parties du corps étaient tatouées comme étant promis à l'enfer, où seul le feu pourrait les effacer. Toutefois, bien qu'il soit en voie de disparition, le tatouage traditionnel est toujours considéré comme faisant partie des savoir-faire féminins dans les communautés berbères, principalement en raison de sa dimension symbolique séduisante.

Les formes et les dessins des lusham sont similaires à ceux que présentent les tapis. Cette affirmation est corroborée par le fait que les dessins des lusham, comme ceux des tapis, étaient généralement accompagnés de chants rituels et, tout comme les dessins des tapis, considérés comme sacrés par la communauté. En outre, au-delà du cercle de la maisonnée, les formes et les dessins de tatouage, comme ceux des tapis, étaient un moyen de distinguer une tribu d'une autre. Ils constituaient également un moyen de recueillir le lignage familial d'un individu ou l'histoire de sa terre, soulignant ainsi la position occupée par les femmes dans la cohésion et la pérennité des communautés berbères (Brousse, 2012).

Les tatouages, tout comme les dessins des tapis, sont l'expression de la spiritualité des femmes berbères. L'image de la déesse Tanit se matérialise dans les deux types d'art, offrant une combinaison de lignes verticales et horizontales, de cercles ou de points, réactualisant ainsi le symbolisme de la sexualité et de la fertilité féminines. Au final, tout comme les dessins des tapis, les tatouages sont de précieuses clés d'interprétation du savoir symbolique féminin en l'absence de documentation écrite. Ils peuvent aider à reconstituer l'identité et l'histoire non seulement des femmes, mais aussi des communautés berbères, leur art et leur cosmologie en péril.

Le henné

Le henné est l'acte de teindre ou de colorer le corps humain. Les couleurs du henné vont du rouge clair au rouge foncé. Comme le tissage de tapis et le tatouage, la préparation et l'application du henné sont une pratique féminine souvent accompagnée de rituels et de chants et qui est associée à la baraka, au soin et à la protection contre le mauvais œil ; c'est pour les communautés berbères une pratique sacrée et les dessins au henné sont également utilisés pour lutter contre l'infertilité (Westmarck, 1926).

L'une des fonctions majeures du henné est de marquer les principaux évènements et cycles de la vie d'une femme, d'un homme ou d'un enfant : naissance, mariage, grossesse, circoncision, et autres évènements culturellement significatifs. Il est appliqué sur les cheveux, les mains et les pieds, de même que sur le corps des femmes, mais également sur les nouveau-nés, les garçons circoncis et les jeunes mariés. Le henné demeure l'élément principal de la parure corporelle de la mariée. Cet usage spécifique a pour objectif de la protéger des mauvais esprits, des forces surnaturelles, des maladies et de la mort. Dans une moindre mesure, cette utilisation s'applique aussi au marié et au nouveau-né. Au-delà du corps physique, le henné occupe, dans les communautés berbères, une fonction thérapeutique et il est utilisé pour soigner des maladies mentales telles que la dépression. Il est, à cet égard, réputé apporter le réconfort et la paix de l'esprit dans les moments de tension intérieure. En effet, le mot henné est associé sémantiquement à celui de lhnint (« affection »), et ce dernier pourrait dériver du premier ; le henné est également supposé provenir du Paradis. Fait intéressant, les dessins appliqués au henné sont similaires à ceux des tapis et des tatouages. La fréquence des triangles inversés et non inversés, des cercles, et des lignes horizontales rappelle beaucoup les autres dessins artistiques employés par les femmes et partage leur symbolisme.

Les vêtements

Dans les communautés berbères, les femmes ont créé des styles variés de vêtements pour les femmes, les hommes et les enfants, célébrant les étapes de la vie familiale telles qu'un mariage, une naissance ou une circoncision. Le premier port de ces vêtements est souvent accompagné de rituels particuliers, dans lesquels on implore la divinité d'accorder sa bénédiction aux porteurs. Ces vêtements spéciaux créent des liens familiaux et soulignent les significations culturelles que revêtent ces étapes dans la vie d'une personne, tout en

mettant en évidence la centralité des femmes dans la conception et la transmission de ces évènements. Ces robes sont aussi un moyen d'assurer la socialisation particulière des personnes au sein de leur communauté et d'inscrire des significations sociales spéciales, de construire des valeurs spécifiques et, par le rituel, de transmettre une identité et d'assurer la continuité de leurs communautés. En plus des robes de fête, les femmes berbères confectionnent des robes qui sont portées lors de danses collectives publiques et mixtes. Un exemple de ces danses est l'ahidous, qui au départ célébrait le temps des récoltes, et qui est exécuté dans des espaces privés comme publics. L'ahidous jouit toujours d'une grande popularité auprès des Berbères (et des Marocains).

Les dessins et les modèles utilisés sur les vêtements faits par les femmes sont similaires à ceux employés dans le tissage, le tatouage et le henné. De même, le triangle, le cercle, les lignes horizontales et la Lune, ainsi que les couleurs vives, sont repris dans la fabrication des textiles. Tout comme le tissage de tapis, on considère que la fabrication de textiles confère la baraka à quiconque porte des vêtements faits maison et les protège des forces obscures (djins ou esprits) ainsi que du mauvais œil. Une créatrice de textiles, tout comme une tisseuse de tapis, une tatoueuse ou une couturière, force le respect et est investie d'une autorité dans sa communauté.

Dans l'ensemble, les dessins que les femmes berbères ont conçus et créés, et qui étaient à l'origine utilisés sur les tapis, ont été reproduits dans les domaines du tatouage, du henné et du vêtement. Qu'ils soient tissés, tatoués, passés au henné ou sur les vêtements qu'on porte, ces dessins constituent de véritables clés pour la compréhension de la spiritualité et de la cosmologie des femmes berbères. Dans ces communautés, on considère généralement que ces dessins apportent la paix de l'esprit dans les moments de transition ou d'angoisse, d'où leur constante association avec la baraka si fortement recherchée qu'invoque l'art féminin. Il faut noter que les dessins des tapis, tout comme le symbolisme dont ils sont porteurs, ont été reproduits dans les parures corporelles comme si les femmes avaient inconsciemment résisté à la perte de leur art face à la puissante agression des religions hégémoniques. Cette constante réplication de leurs dessins protecteurs a sauvé leur art. Tout comme le pouvoir des dessins imaginés et créés par les femmes est la clé de leur monde spirituel et cosmologique, il est aussi essentiel pour la langue qu'ils ont préservée et transmise à travers les millénaires, comme je le démontre dans la section suivante.

Les dessins de tapis sont-ils liés à la langue berbère ?

Bien que les communautés berbères n'aient jamais été unies sur le plan religieux, elles l'ont toujours été sur celui de la langue[2]. En d'autres termes, l'unité linguistique a constitué l'épine dorsale de la culture berbère et le principal moyen de sa survie. En un sens, si les pratiques religieuses étaient locales, l'unité linguistique a sauvegardé les frontières extérieures des communautés berbères. Et cette configuration unique du religieux et du linguistique a été solidifiée, préservée et transmise par les femmes.

L'une des caractéristiques de la langue berbère est son alphabet, le tifinagh, l'un des plus vieux au monde, et son système grammatical a fait l'objet d'études sérieuses depuis le milieu du vingtième siècle. Ceci ne signifie pas que le berbère n'avait pas de grammaire antérieurement au milieu du vingtième siècle, car la langue est par définition un système grammatical. Ce retard relatif dans la production d'une grammaire berbère est principalement dû au fait que, contrairement à l'arabe, le berbère est une langue séculière et privée qui n'a pas été promue publiquement puisqu'elle n'a jamais été soutenue par un livre sacré[3].

Il est frappant que l'alphabet berbère, le tifinagh, ait une si longue existence en dépit du fait qu'il n'a pas été beaucoup utilisé dans l'histoire et jamais pour de longs textes. De

2 Ce que j'entends par unité linguistique dans le présent contexte est le fait que le berbère constitue une langue puisqu'il est doté d'une grammaire unique. Les différences attestées entre les dialectes de cette langue expriment des degrés de son et de signification. Voir entre autres Basset (1952) et Sadiqi (1997).

3 Bien que l'Afrique du Nord ait été dirigée par de puissantes dynasties berbères du XIe au XVe siècle, la langue des cours royales et de la politique publique a toujours été l'arabe classique. Marginalisé dans les sphères publiques du pouvoir et relégué dans le domaine privé, le berbère a principalement été préservé par les femmes et le destin du berbère et des femmes a toujours été parallèle : ils ont tous deux été marginalisés durant la colonisation et l'édification de l'État et se sont tous deux organisés en mouvements à la fin du XXe siècle. Voir Sadiqi (1997) où je présente une grammaire du berbère et Sadiqi (2003) où je soutiens que l'arabe est une langue « mâle » et le berbère une langue « femelle ».

plus, le temps écoulé entre l'adoption d'un alphabet et la standardisation de la langue est théoriquement long ; or dans le cas du berbère, la standardisation du tifinagh et celle du berbère se sont produites quasi simultanément à partir des années 1960. À la lumière de ces faits, je soutiens que l'alphabet berbère n'a pas été créé ex nihilo, mais qu'il a adopté les dessins des tapis berbères. Cette affirmation est étayée par la similarité physique frappante entre les dessins de tapis et l'écriture de l'alphabet berbère, ainsi que par l'évolution de cet alphabet.

Il existe une ressemblance physique frappante entre les dessins de tapis et ceux des gravures rupestres en ce qui concerne l'utilisation des lignes horizontales et verticales, ainsi que du cercle – une étonnante présence de Tanit et de la spiritualité des femmes. Les recherches archéologiques ont également révélé de nombreuses autres inscriptions similaires à travers toute l'Afrique du Nord et la Méditerranée. Cette ressemblance physique entre dessins de tapis et caractères tifinaghs soulève la question suivante : comment expliquer la relation entre l'alphabet tifinagh et l'écriture de la langue berbère ?

Le tifinagh est l'une des plus anciennes formes d'écriture de l'histoire humaine (Bouhali, 1987 ; Camps, 1996 ; Claudot-Hawad, 1996 ; Chaker, 1996 ; Brous, 1996 ; Souag, 2004 ; Lefkioui, 2018). Il existe depuis vingt-cinq siècles et est l'un des rares alphabets à avoir résisté à l'hégémonie d'autres alphabets accompagnant de puissantes civilisations, telles que les Romains et les Byzantins. Le tifinagh trouve son origine dans les symboles graphiques des gravures rupestres. Il a d'abord été utilisé par les nomades touaregs pour la rédaction de textes courts en tamashek (un type de berbère). Seule une maîtrise du tamashek permet de déchiffrer ces textes, principalement en raison de l'absence de voyelles. Comme dans la plupart des langues humaines, la première version du tifinagh ne contient qu'un stock limité de consonnes. Le contact accru du berbère avec d'autres langues écrites, en particulier le phénicien, a été un facteur positif dans le développement et la modernisation de l'alphabet tifinagh (Billouche, 2003 ; O'Connor, 1996 ; Souag, 2004). L'ancien tifinagh touareg originel a donc fait l'objet de plusieurs révisions (appelées parfois néo-tifinagh), les plus importantes étant : le tifinagh saharien, le libyque vertical, le libyque horizontal, et l'agraw de l'Académie berbère[4].

La version actuelle du tifinagh qui est utilisée au Maroc est appelée Tifinagh-IRCAM (Institut royal pour la culture amazighe). Alors que le tifinagh ancien et le néo-tifinagh ne comportent pas de voyelles, le tifinagh contemporain contient 33 symboles incluant des consonnes et des voyelles et est unicode (un son par symbole). Cette dernière version a été établie au Maroc à partir de versions antérieures de tifinagh et est utilisée pour écrire les mots et les textes dans comme hors des écoles nationales publiques et privées, au Maroc et en Algérie. Le Tifinagh-IRCAL est également utilisé dans la publicité présente dans les villes et villages de la région, tout comme à l'accueil des ministères et autres institutions officielles. Pour résumer, le tifinagh est à présent pleinement accepté comme alphabet de la langue berbère, consolidant ainsi l'unité linguistique ancestrale des communautés berbères.

La ressemblance physique des dessins de tapis avec le tifinagh est liée aux femmes, que ce soit dans le passé ou à l'époque moderne. Traditionnellement, ce sont les mères qui enseignaient le tifinagh à leurs enfants en traçant les lettres sur le sable (Sadiqi et al., 2009). Les signes tifinagh étaient également réputés recéler des significations particulières et véhiculer des messages cachés que seules les femmes pouvaient comprendre ou déchiffrer (Sadiqi et al., 2009). À l'époque moderne, des études dans le domaine de l'anthropologie, de la sociologie et de la littérature ont montré que les dessins des tapis comme des tatouages des femmes berbères étaient, tout comme le tifinagh, des formes d'écriture (Marcy, 1973 ; Ramirez & Rollot, 1995).

Étant donné que l'alphabet d'une langue est la base de sa morphologie et de sa syntaxe (c'est-à-dire de sa grammaire), les signes de l'alphabet tifinagh sont les éléments constitutifs de la grammaire berbère, une grammaire qui a résisté à l'épreuve du temps alors même que le tifinagh n'était que très peu employé dans les textes berbères à l'écrit. L'unique explication de la survie du tifinagh et de la langue berbère réside dans la trajectoire ininterrompue du tissage de tapis. La thèse que je défends ici est que la langue berbère a existé sous forme orale des siècles durant, mais qu'elle n'a été codifiée et écrite accompagnée de son alphabet

4 Voir *Tifinagh, n° 1*, décembre 1993/janvier 1994, p. 12.

que plus tard, en utilisant les dessins des tapis des femmes comme source d'inspiration. En d'autres mots, le tifinagh a survécu grâce à l'art du tissage de tapis, et c'est l'imagination artistique des femmes qui a créé, perpétué et sauvé à la fois les dessins de tapis et la langue berbère. Le symbolisme qui les caractérise tous deux confirme le rôle central, sur le plan à la fois spirituel et matériel, des femmes berbères dans la pérennité de leurs communautés à travers les siècles.

La survie du tifinagh en tant que système d'écriture est, par conséquent, due à son étroite relation sémantique et sémiotique avec les dessins artistiques pratiqués par les femmes, lesquels fonctionnent aussi comme une forme d'écriture et de parole féminine. En d'autres mots, les dessins des tapis et des parures corporelles ont été essentiels à la codification et à la stabilisation de la langue berbère. Si les dessins des tapis ont inspiré les tatouages, puis l'alphabet tifinagh, alors il est possible de postuler qu'ils ont inspiré la codification de la langue berbère.

Il s'agit d'un phénomène unique en linguistique, qui appelle des recherches supplémentaires, car il y a dans ce domaine d'étude une hypothèse solide selon laquelle, lorsqu'un alphabet n'est pas utilisé pendant longtemps, la langue qu'il est censé écrire meurt. Le cas du berbère réfute cette hypothèse puisque cette langue existe depuis des millénaires, mais seulement sous forme orale. C'est là un phénomène linguistique extraordinaire et ses implications symboliques restent encore à sonder. En outre, le caractère unique du cas berbère réside dans ce qu'il diffère des cas usuels, dans lesquels la codification et la stabilisation des langues sont davantage fondées sur la linguistique plutôt que sur des éléments artistiques (Ayres-Bennet & Sanson, 2020). Les femmes étant généralement marginalisées dans le canon linguistique, une autre implication de cette étude est que ce sont elles, et non les hommes, qui ont codifié et stabilisé la langue berbère (Ayres-Bennet & Sanson, 2020).

Conclusion

Dans cet article, j'ai présenté une lecture des dessins artistiques ancestraux réalisés par les femmes berbères sur les tapis comme constituant une archive toujours en expansion et une clé de compréhension du passé comme du présent de cette société. Ces dessins sont les dépositaires de la spiritualité de ces femmes et de leur rôle dans la codification et la stabilisation de la langue berbère. Cette lecture élucide la relation des dessins symboliques des femmes avec leur spiritualité, leur environnement, leur communauté et leur langue. Ces relations sont essentielles à la poursuite de recherches sur le pouvoir du symbolisme féminin, qui a préservé ces relations et les préserve aujourd'hui encore. Les dimensions historiques et linguistiques des expressions symboliques féminines sont vastes et révèlent de nouvelles et passionnantes orientations de recherche sur les femmes en Afrique du Nord. Aujourd'hui, l'intérêt naissant pour le rôle des femmes dans l'histoire des langues et dans la linguistique oblige à une plus grande attention à la dimension linguistique de l'art des femmes berbères (Ayres-Bennet & Sanson, 2020).

Bibliographie

Voir p. 212-213.

« Si ce tableau est chargé d'ombres, il faudra nous rappeler cette époque lointaine des fils de Noé où l'aîné de tous, l'infortuné Cham, frappé de la malédiction paternelle, se vit condamner à être l'esclave de Sem et de Japhet. Telle était alors cette branche de la descendance de Noé, telle nous la voyons aujourd'hui, preuve vivante et frappante de la vérité des Saintes Écritures. »

Speke, John Hanning, *Les Sources du Nil,* journal de voyage du capitaine John Hanning Speke,... traduit de l'anglais par E.-D. Forgues..., Paris, Hachette, 1865, p. 5

Berber Women's Art: A Link Between North Africa and the Continent

Fatima Sadiqi
Professor of Linguistics and Gender Studies
Sidi Mohamed Ben Abdellah University, Fes, Morocco
sadiqi_fatima@yahoo.fr

How to cite this paper:
Sadiqi, F. , (2022). Berber Women's Art: A Link Between North Africa and the Continent. *Global Africa*, (1), pp. 202-213
https://doi.org/10.57832/dwzx-vb37

Received: January 6, 2022
Accepted: February 12, 2022
Published: March 15, 2022

© 2022 by author(s). This work is openly licensed via CC BY-NC 4.0

Berber women's art is the oldest art in North Africa that goes back to ancient times and has survived in the face of powerful conquering civilizations to date. It has fascinated and inspired scholars and ordinary people, but it is only in the postcolonial era that serious readings of this art started to become manifest. Read as a powerful cultural marker, identity marker, and as feminine expression, this art has affinities with mainstream African art. Some feminists contend that Berber women's art is perhaps the only surviving meaningful links between North Africa and the rest of the continent. In addition to providing a reading of North African history, it highlights how Berber women's artistic expression illustrates aspects of how communities lived and interacted in this history. It also highlights the link between this artistic expression and the codification and stabilization of the Berber language, a point taken further to another level by feminist reclamation to suggest that feminine art as practiced by Berber women produces linguistic knowledge and is a topic worth exploring further. Additionally, by focusing on women's art, this essay adopts a particular type of feminist methodology to address Berber social history and language, whereby historical sources are used to build knowledge and not simply to honor the past.

Some of the carpet designs that women imagined and created over the centuries have been replicated in body adornments, such as henna, tattoos, and in clothing. The designs have fascinated and inspired scholars and ordinary people, but it is only in the postcolonial era that serious readings of these designs have started to become prominent. The designs have been read as cultural markers, as identity markers, and as feminine art. Illuminating as they are, these readings tend to consider the designs as legacies of feminine creativity that need to be preserved (for scholarship on

cultural markers, see Boely, 2000; Saulniers, 2000; Samama, 1996, 2000; Chafik, 2005. For identity markers, see Ben Miled, 1998; Ennaji, 2006; Chtatou, 2020. For feminine art, see Jereb, 1990 ; Mernissi, 2004 ; Becker, 2006). In this paper, I build on these readings to present the designs as a historical archive that continues to grow.

The spirituality of Berber women's carpet designs

Among the designs associated with women's spirituality and beliefs, the sun, the stars, the moon, and the sky loom large are related to the nature of ancient Berber religion (Herodotus [Book 4]; Ibn Khaldun Trans. by Rosenthal, 1958; El Bekri, 1857; Mercier, 1901; Doutté, 1909; Basset, 1910; Ouachi, 1985). According to the French Orientalist and linguist René Basset (1910), ancient Berbers considered the sky, the mountains, and the rivers as typical loci of divinity. The sky included the sun, the moon, and the stars, the mountains included the rocks and the caves, and the rivers included surfaces with water such as the sea and ocean. They saw the Atlas Mountains as "touching the sky" and overlooking the Atlantic Ocean which derives its name from the word 'Atlas'.

The presence of these sites of divinity in weaving is an expression of the beliefs of these women and their creation of a unique cosmology that has trickled down to their families and communities, and, in the absence of documentation on Berber religions, the designs may well be the only sources to help scholars understand these expressions of human creativity and their interactions with religion and spirituality. Of particular interest here is the recurrence of triangles, horizontal lines, and circles grouped together to represent Tanit, with the circle in the upper position (head), the triangle under it (body), and a horizontal line between the two (arms). Tanit was a Berber goddess of water (rain, fertility) in ancient North Africa (Ben Miled, 1998). She was the main deity of Carthage (today's Tunisia), from which her cult spread to the Mediterranean region. Tanit was also the lunar goddess and the symbol of war. Tanit has been represented in different forms, including in tajin, the traditional Berber cooking utensil, but the recurrence of the circle, horizontal line, and triangle remains striking.

Significantly, the presence of the goddess Tanit in carpet designs demonstrates the importance of sexuality, procreation, and fertility in ancient Berber women's cosmology. The meanings of these designs are immortalized in the ritual of Taghunja (or tasliyt n unzar—the rainbow), one of the most significant rituals in Berber communities in Morocco and across the region (Ben Miled, 1998). A physical reflection of Tanit, Taghunja (a big doll with a circular head, vertical body, and horizontal arms), is held by a procession of children chanting and imploring for the coming of rain. Like the carpet designs, the ritual of Taghunja, which is still alive, is a powerful archive and a source of information on Berber women's cosmology prior to the advent of monotheistic religions. In addition to serving as a doorway to Berber women's spirituality, the carpet designs also serve as a doorway to understanding women's natural environment and daily chores, as attested in the frequency of beetles, snakes, and scorpions, as well as rivers and flowers. Beetles, snakes, and scorpions denote a rural and hot environment that is matched by a more temperate environment in which rivers are full and flowers blooming. The aesthetics that the latter design captures and the contrast between the hot and cooler environments may be indicative of the changing cycle of seasons, itself linked to the harvest cycle, which is central to Berber life and cosmology.

Other designs show tajins (cooking pots), teapots, and spoons, and, thus, serve as an entry to the universe of women's daily chores. It is important to add here that in addition to their use for everyday subsistence, these utensils also symbolize Berber hospitality and community pride. The tajin in particular links women's daily chores with their divinity, a link that is also confirmed by Margaret Raush's (2004) analysis of Berber women's poetry. This link is characteristic of women's feel for symbolism as a reflection of their experience with spirituality.

In sum, the geometric patterns, forms, and figures women create, weave, honor, and immortalize on carpets constitute an important doorway to their cosmological and everyday worlds where spirituality mingles with daily experiences. The power of these

patterns resides in their sense-making and symbolism, which have enabled the designs to survive and continue to attract attention. The deeply ingrained symbolism that the designs pass have become part and parcel of the "Unconscious" Berbers in the sense of Jung's "Collective Unconscious." This partly explains the sacredness, awe, rituals, and chanting accompanying the various stages of carpet weaving, which the community has cherished to this day.

Weaving in Berber tribes has always been surrounded with mystique, and weavers were and are thought to bestow baraka (blessing), and as such, command respect and authority within the family and in the larger community (Chafik 2005). This baraka is transposed to the wool they used. Astta, the act of weaving in Berber, is a highly ritualized performance. For example, wool is carefully selected, washed in the river, combed, spun, and dyed before carpets are woven on upright vertical looms that are often used as sacred objects in significant events, such as ceremonies to protect the virginity of young girls (Becker 2006).

The ceremony that accompanies the use of the loom varies from region to region, but in the High Atlas mountains, a maiden steps over the loom in a forward and backward movement seven times while older women repeat "bismillah, bismillah, bismillah" (In the name of God), hence, invoking the sacred power of the loom to protect the young girl's virginity. This ceremony foregrounds the sacredness of the loom in maintaining the cohesion of the family and the community by ensuring the virginity of the girls as a guarantee of lineage.

Reading carpet designs as historical archives is a worthwhile endeavor where the utilitarian and the sacred intermingle semantically and materially. Semantically, the combination of the utilitarian and the sacred is part of how women see the world (whether physical or abstract), and materially, in real life, this double perception is part of women's daily experiences. The extraordinary combination of the utilitarian and the symbolic is passed down from women to their families and their communities. It is no coincidence that Berber communities have always thrived on the need for both economic benefits and symbolism. This, in turn, highlights women's role in not only producing artistic knowledge for their communities but also in consolidating their communities' survival and continuity. The designs are so central in the symbolic system of Berber communities that they have been replicated in body adornment and clothing over centuries.

The semantics of Berber women's carpet-weaving

Historically, the origin of carpet-weaving in Berber communities dates back to the Paleolithic era at a time when the first inhabitants of North Africa, the ancient Berber populations, used to hand-spin cloth (Brett and Fentress 1996; Chafik 2005). Significantly, every tribe has a style of carpet that distinguishes it from other tribes. Studies have shown that carpet-weaving is the oldest recorded art in North Africa and that this practice is intrinsically associated with Berber women (Mernissi 2004; Becker 2006; Sadiqi 2014, among others). Today, carpet-weaving is perceived as a rural female art. Most artists were/are illiterate in the sense that they were/are not taught how to read or write. The presence of symbols related to feminine divinities, such as the triangle, is the product of ancestral transmission, which they may modify without destroying the designs and patters they inherited. As such, the art of making carpets continues to be a product of women's creativity and imagination, away from any ready-made models (Chtatou 2020).

Historically, carpet-weaving in Morocco and the region has served two main functions: economic and symbolic. Anthropologist Claudine Cohen (2016) states that women have been weaving since time immemorial and their work have been important for the economy of their communities. Cohen draws on the work of the British anthropologist, James Frazer, who asserts that,

> "Women have contributed more than men in the history of economic advancement, in particular to the transformation of the sedentary life, from a subsistence based on nature to a human-made lifestyle (Frazer 1912:129, cited in Cohen 2016:141). (Author's translation)

This statement applies to Berber women, as various studies have shown (Ben Miled, 1998, Chafik, 2005; Mernissi, 2004; Becker, 2006; Naji, 2007). Throughout history, women imagined designs and wove them on carpets. Men then sold the rugs and the money earned was used to buy food and other necessities for the household. This practice continues to the present time in the villages of the Atlas Mountains and women's rugs continue to be sold in local markets as the main source of income for rural families (Belghiti, 1971; Belarbi, 1995). The volume and nature of the commercial transactions was historically affected by the specific environments in which they were made: the rugs were smaller and transportable if the tribes were nomadic or semi-nomadic and bigger if the tribes were sedentary. In other words, the type and size of the rugs had to match the lifestyle of Berber tribes. The thick and multi-layered rugs that abounded in the cold Atlas Mountains contrasted with the light and flat rugs of the hot Saharan areas. Today, tribes are more sedentary, and the rugs are generally medium to big in size.

It is evident that the various styles and textures of the carpets are key to information about ancient modes of living and how humans interacted with their environment in North Africa. Additionally, by helping communities to survive, carpet-weaving is a source of knowledge on the status of women as artists in Berber communities. Carpets are also key to studying the history and evolution of tribal lifestyles. For example, they may reveal a great deal about the agricultural way of life of the tribes where the function of sheep (from which the wool used for carpet-weaving comes) is essential. They may also be instrumental in revealing the direction of the movement of nomadic tribes, the continuity or discontinuity of such movements, as well as the changing size and economic state of the tribes.

Carpets and rugs can also inform us about the origin and development of craftsmanship in Berber communities because rugs were not useful only for the house and the community. They were/are useful for developing other activities, such as the preparation of the tools that women use to weave. These tools are generally two meters in length, made of wood, and have both vertical and horizontal shapes that facilitate their use on the floor with women sitting behind them. Studying the history of these tools and their evolution may shed light on how humans evolved in North Africa in their quest for sustenance and survival throughout history. These studies not only help us to understand the division of labor according to sex and family structures in ancient times, but they may also be used to understand the present. In sum, the economic utility of the rugs makes them genuine historical and cultural archives that can serve as sources of valuable information on the past and the present of the countries and regions where Berber communities lived and are living.

Rugs have had a symbolic function, as revealed by a textual analysis of the designs they have carried for centuries. Berber rugs are characterized by what is referred to as "the Berber knot," a technique that is performed manually by the weaver. The Berber weavers did not historically use any model and the Berber carpet does not originate from the oriental carpets of the Islamic world, although the two types share similar knotting techniques and certain patterns. It seems that it was Berber women who invented the Berber knot, and as weaving was the privilege of some women, performing the knot bestowed baraka on the weaver, a baraka that is then transferred to the wool and weaving instruments (Basset, 1922). The knot bestows blessing because it incorporates a woman's secret knowledge of how to make the knot. This blessing is transferred to the wool and the weaving instruments because these tools allow women's knowledge to be transferred from generation to generation.

The shapes and forms of carpet and rug designs vary in shape and form but there are recurrent patterns, the most spectacular of which are: inverted and non-inverted triangles, horizontal lines, circles, snakes, beetles, snakes, scorpions, rivers, flowers, stars, moons, hands, eyes, tajins, teapots, and spoons. The rugs also feature bright colors, mainly red, yellow, blue, and green. Symbolically, the red color represents strength and protection, blue wisdom, yellow eternity, and green peace.

The carpet designs have attracted the curiosity of various scholars and travelers throughout history, but it is only in the postcolonial era that serious readings of the designs have

started to manifest themselves, mainly as part of social history and the reconstruction of the history of North Africa. These readings may be roughly categorized into three main types: those that consider the designs as cultural markers, those that consider them as identity markers, and those that consider them as feminine art.

In modern times, the first group of people to be interested in the designs of Berber rugs were the French colonizers. During the colonization of Morocco (1912–1956), the French endeavored to co-opt and demystify Berber women's weaving by appropriating their art. Hence, in the 1930s, many French designers such as Le Corbusier, Charles and Ray Eames, and Hugo Alvar Alto included soft Berber rugs in their houses as a complement to their austere-looking furniture. Others, like Frank Lloyd Wright, brought carpets from Morocco for their clients. It is practices like these that popularized Berber rugs in the West. For these colonizers, Berber rugs were a marker of a distinct Berber culture, a distinction useful for the divide-and-rule strategy that the colonizers used to separate Berbers from Arabs. In parallel, many French scholars were interested in simply studying the rugs (Westmarck 1904 and 1926; Ricard 1982; Berque 1964 and 1978).

In the post-independence period, Moroccan scholars used social history to reclaim the voices that had been marginalized in official national history. Novelists such as Driss Chraibi and sociologists such as Abdelkebir Khatibi wrote in French but used Berber women's productions as a cultural subtext to their fiction and scholarship. In parallel to this, some promoters of Berber language and culture, such as historian Mohamed Chafik, saw in the Berber rugs a strong emblem of a reclaimed Berber language and culture. He argued that Berber tribes have historically distinguished themselves from each other by the type of rugs and weaving styles they adopted (Chafik 2005). According to him, each tribe is traditionally reputed to have its own weaving style, often used to decorate the interior spaces of tents and homes or to display on the back of horses during ceremonies, such as weddings and local festivals. Berber carpets were read as cultural markers and tokens of resistance against French colonization (Chafik 2005). By safeguarding and displaying their carpets during the fight against the colonizers, Berber tribes brandished their pride and ancestral chivalry by decorating their horses with the tribe's rug designs. In a sense, rugs were flags in times of crisis. While the French colonizers appropriated women's carpets by making them part of commercial transactions between Morocco and France, and by so doing brushing aside their value as art and Berber women as artists, Moroccans used the discourse on the carpets to reconstruct and decolonize the country's modern history by including Berber language and culture, which were marginalized in national narratives of resistance (Sadiqi 2014).

Artistic designs used by women are also a form of writing; that is, a combination of messages that educate us about the past and the present. For example, Khatibi (2002) uses data from the philosophy of language to argue that tattooing (which is related to weaving as shown below) is writing in its capacity as a visual and spatial semiotic system. This thesis is supported by the fact that tattoos in Berber culture appear in the visible or exposed parts of the body such as the face, hands, arms, and neck, which presupposes that they have meanings that are intended to be construed and interpreted. In sum, for Khatibi, the tattooed body is a written body, in the sense that it is a language that tells and retells stories. This is an important point because writing is linked to speaking: semioticists like Julia Kristeva (1969) consider writing to include voice and body language. Similarly, Moroccan sociologist Rahma Bourquia (1995) sees in the traces of tattooing the speech of women. These two views are important for the argument I make in this essay because tattooing replicates the older carpet-weaving designs.

Carpet designs as identity

From the mid-1980s onward and with the rise of the Berber movement, carpet designs became emblems of identity reclamation. In addition to decorating the covers of books that address Berber identity, history, and culture, they started to appear in Berber NGO (non-governmental organizations) brochures and in various newspapers and other media outlets, such as websites that promote Berber culture and language. The symbolism and

aesthetics of the designs inspired Berber scholars and politicians. Activists, in particular, adopted the colors of the rug designs for the new Berber flag. In parallel, some scholars started to use the history of Berber women's carpet-weaving as proof of the long history of Berbers (Ennaji, 2014; Chtatou, 2020). It is remarkable that the designs are reappearing in today's youth culture as a token of Berber identity and have at times been used to express a Moroccan, Maghrebi, or a broader African identity as opposed to a Middle Eastern one (Sadiqi 2014). The use of carpet designs beyond carpets intensified before, during, and after the 2010–2011 uprisings in North Africa. The recognition of Berber as an official language in the post-uprisings constitution gave more symbolic power to the designs as identity markers.

Carpet designs as art

By the beginning of the twenty-first century and with the consolidation of the women's movement in Morocco, carpet designs started to be read from a feminist point of view as an artistic expression of Berber women. The first feminist scholar to provide such a reading was Fatima Mernissi, who researched carpet weavers in the Moroccan High Atlas Mountains (Mernissi, 2004; 2006). According to Mernissi, carpet-weaving is an art form that deserves to be protected in museums because its continuity may be seriously threatened by the increasing migration of young people to nearby towns and cities or to Europe. Mernissi states,

> Tribal rugs, antique and contemporary, with their vibrant colors and bold designs, have always fascinated me, just like the art of Matisse and Klee and others who fell under the spell of indigenous art. Many art lovers and collectors all over the world feel passionately attracted to these artistic creations from the most remote desert and mountain areas of North Africa. Numerous books have been published but nobody has focused on the women artists who have been creating these carpet paintings for a very long time (See Mernissi, 2006).

Mernissi's reading of Berber carpet-weaving highlights the historical and social value of Berber women's art. Historically, this art is the only remaining link between the two shores of the Mediterranean after the Second World War destroyed most of the rural aspects of Europe (Fatima Mernissi, personal communication). Socially, this art has escaped the control of both the colonizers and the Moroccan state and has managed to survive in the rural areas. This is a testament to the power of art.

Reading carpet designs as a historical archive

Significantly, the designs that Berber women have imagined and created are metaphors with specific significance in Berber communities and therefore may be used as genuine historical and linguistic archives. Metaphors are not just an expression; they record and give life to our imagination (Lakoff & Johnson, 1980). As a historical archive, they should cease to be considered a "subordinate discourse" (Messick, 1987) and instead become known as a "different canon" (Pollock, 1999). In the context of this essay, we have shown that they are genuine gateways to three research paths: women's spirituality, the overall environment in which women evolved, and their constant endeavor to protect themselves, their families, and their communities from evil and supernatural forces. Body adornment in Berber communities is a woman's ancestral art whose forms, designs, and rituals are easily traceable to those of carpet-weaving. Of these symbols, the frequency of triangles, circles, and horizontal lines abound. There are three main types of body-adornment: traditional tattooing, henna applications, and traditional clothing. Whereas the first type is almost extinct today, the latter two are still vibrant not only in isolated Berber communities but throughout present-day North Africa and beyond.

Tattooing

Tattooing (injection of ink into the human body) has been historically recognized as a human practice since the Neolithic Age (Deter-Wolf, 2013; Deter-Wolf, Robitaille, Krutak & Galliot, 2016). In North Africa, a recent study reports that the world's most ancient figural tattoos on human bodies was discovered in Egypt[1]. In Berber communities, face and body tattooing is called lusham or siyala and is a traditional practice that leaves permanent marks on the skin. The tattoos are performed on various parts of the body, mainly the cheeks, chin, neck, and the bosom. Such tattoos have meanings depending on the part being tattooed. Thus, the tattoos on the chin symbolize fertility and those on the neck and bosom symbolize protection from the evil eye. The color of the tattoos is light to deep green, which is probably the natural result of the herbal plant ingredients used in the tattoo art.

Traditionally, tattoos were performed by older women on the bodies of younger women and young boys during important life rituals or events, such as birth, marriage, circumcision, etc. More specifically, it was generally the case that would-be mothers-in-law performed tattoos on the face and body of young virgins to mark them as future daughters-in-law. This specific act is called rshim in Berber. As for young boys, they were traditionally tattooed before circumcision to ensure their virility and to protect them from the evil eye. The results of these two artistic performances would be displayed during the wedding and circumcision ceremonies to highlight the purity of the bride and the boy to be circumcized. This display marked the entry of girls and boys into the community. To accompany these important rites of passage, traditional tattooing combined aesthetics (the beautification of women's faces and bodies), protection from the evil eye and spirits, and socialization.

Beyond their social functions, traditional tattooing marked other cycles of a woman's life, such as the onset of pregnancy, childbirth, and baptism that symbolize the value of the community for the individual. Tattooing was also used as a healing practice and as a shield from infertility. The aesthetic, therapeutic, and social functions of traditional tattooing in Berber communities have been recorded in images and linked to the local practices that preceded the coming of Islam in North Africa (Brousse 2012).

In present times, traditional tattoos have fallen in esteem and are disappearing as a token of ancient paganism that is strictly prohibited by Islam. Indeed, the coming of Islam, a monotheistic religion, was exploited by male interpreters of the sacred texts to prohibit any display of the human body. They saw tattoos as a threat to the Islamic faith and those with tattooed body parts as destined for hell where only fire could erase their tatoos. However, although disappearing, traditional tattooing is still considered part of women's know-how in Berber communities, mainly because of its attractive symbolic dimension.

The shapes and forms of lusham are similar to those of carpets. This claim is corroborated by the fact that lusham designs, like carpet designs, were generally accompanied by the ritual of chanting and, like carpet designs, were considered sacred in the community. Additionally, beyond the household, the patterns of tattoo designs, like those of carpets, were a means of distinguishing one tribe from another. They were also a means to retrace one's family lineage or the history of their land, thus highlighting the position of women in the cohesion and durability of Berber communities (Brousse, 2012).

Tattoos, like carpet designs, express Berber women's spirituality. The image of the goddess Tanit materializes in both types of art through a combination of vertical and horizontal lines and circles or dots, continuing, thus, the symbolism of women's sexuality and fertility. Finally, in the absence of written documentation – like carpet designs – tattoos are valuable keys to decode women's symbolic knowledge. They can help retrace the identity and history not only of women but also of Berber communities, their art, and their endangered cosmology.

1 See https://pure.qub.ac.uk/en/publications/natural-mummies-from-predynastic-egypt-reveal-the-worlds-earliest

Henna

Henna is used in dying or coloring the human body. The henna colors vary between light and dark red. Like carpet weaving and tattooing, henna preparation and application are a feminine practice that is often accompanied by rituals and chanting and is associated with baraka, healing, and protection from the evil eye; it is a sacred practice in Berber communities, and hennaed designs are also used to combat infertility (Westermarck, 1926).

An important function of henna is to mark the major events and cycles of a human's life: birth, marriage, pregnancy, circumcision, as well as other culturally meaningful events. It is applied on the hair, hands, and feet, as well as on the body of women, but also on newborns, circumcised boys, and grooms. Henna is still the main element in bridal body adornment. This specific use is meant to protect her from evil spirits, supernatural forces, illnesses, or death. To a lesser extent, this use also applies to the groom and the newborn. Beyond the physical body, henna has a therapeutic function in Berber communities in the sense that it is used to heal mental illness such as depression. In this respect, it is believed to bring solace and peace of mind in moments of internal tension. Indeed, the word henna is semantically associated with the word lhnint (affection) and the latter may have derived from the former; henna is also believed to originate in Paradise. Interestingly, henna designs are similar to carpet and tattoo designs. The frequency of inverted and non-inverted triangles, circles, and horizontal lines are very reminiscent of other women artistic designs and share their symbolism.

Clothing

In Berber communities, women have been creating various styles of clothing for women, men, and children to celebrate stages of familial life such as marriage, birth, and circumcision. The first wearing of these clothes is often accompanied with specific rituals where divinity is implored to bestow blessings on the wearers. These special clothes reinforce family bonds and highlight the cultural meanings that specific stages in a person's life carry and at the same time highlight the centrality of women in engineering and transmitting these events. These dresses are also a means to ensure a particular socialization of people within their communities and inscribe specific social meanings, construct specific values, and, through ritual, transmit identity and ensure the continuity of their communities. In addition to celebratory dresses, Berber women make dresses that are used in collective mixed public dances. An example of such dances is Ahidous, which originally was performed in public and private spaces to celebrate harvests and still enjoys great popularity among Berbers and Moroccans in general.

The motifs and designs of women-made clothing are similar to those used in carpet-weaving, tattoos, and henna. Similarly, the triangle, circle, horizontal lines, and the moon, as well as the bright colors are carried over to textile-making. Like carpet-weaving, textile-making is thought to bestow baraka on whomever wears the homemade clothes and protects them from dark forces (djins or spirits) and from the evil eye. A textile-maker, like a carpet-weaver, tattooer, or dressmaker, commands respect and authority in the community.

All in all, Berber women's imagined and created designs, originally used on carpets, are replicated in tattoos, henna, and clothing designs. Whether woven, tattooed, hennaed or clad, these designs are genuine keys to Berber women's spirituality and cosmology. In Berber communities, the designs are widely believed to bring about peace of mind in moments of transition or anxiety, hence their constant association with the highly sought-after baraka that women's art invokes. It is interesting to note that the carpet designs, as well as the symbolism they carry, have been replicated in body adornment as if women unconsciously resisted losing their art in the face of strong aggression by hegemonic religions. This constant replication of protective designs saved their art. Just as the power of women's imagined and created designs is key to their spiritual and cosmological world, it is also key to the language they have preserved and transmitted throughout millennia, as I demonstrate in the following section.

Carpet designs as Berber language

Although Berber communities have never been united on religious grounds, they have always been so on linguistic grounds.[2] In other words, linguistic unity has constituted the backbone of Berber culture and the main means of its survival. In a sense, while religious practices have been local, linguistic unity safeguarded the larger boundaries of Berber communities. Interestingly, this unique configuration of the religious and the linguistic has been solidified, preserved, and transmitted mainly by women.

A characteristic of the Berber language is its Tifinagh alphabet, one of the oldest in the world. Tifinagh and its grammar has been the subject of serious studies since the mid-twentieth century. This does not mean that Berber did not have a grammar prior to the mid-twentieth century because language is by definition a grammatical system. The relative delay in the production of Berber grammar is mainly due to the fact that, unlike Arabic, Berber is a secular and private language that has not been promoted in public because it has never been supported by a holy book[3].

A striking fact about the Berber Tifinagh script is its longevity despite the fact that it has not been historically used very much and not for long texts. Second, theoretically speaking, the time span between the adoption of an alphabet and the standardization of a language is long; yet in the case of Berber, the standardization of Tifinagh and the standardization of the Berber language happened almost simultaneously from the 1960s onward. In light of these facts, I argue that the Berber alphabet was not created from scratch but was adapted from Berber carpet designs. This claim is supported by the striking physical similarity between the carpet designs and the Berber alphabet script and the evolution of this script.

There is a striking physical resemblance between the rug designs and the designs and scripts on the rocks in the use of horizontal and vertical lines, as well as the circle, an intriguing presence of Tanit and women's spirituality. Archaeological research has also revealed many other similar inscriptions throughout North Africa and the Mediterranean. The physical resemblance between the carpet designs and the Tifinagh script raise the following question: How can one explain the relationship between the Tifinagh script and writing in Berber language?

Tifinagh is one of the oldest forms of writing in human history (Bouhali, 1987; Camps, 1996; Claudot-Hawad, 1996; Chaker, 1996; Brous, 1996; Souag, 2004; Lefkioui, 2018). It has existed for twenty-five centuries and is one of the few scripts that resisted the hegemony of other scriptures that supported strong civilizations, such as those of the Romans and the Byzantines. Tifinagh originates from the graphic symbols on rock carvings. It was first used by Tuareg nomads to write short texts in Tamashek (a variant of Berber). Only a mastery of Tamashek allows a deciphering of such texts, mainly because of the absence of vowels. As with most human languages, the first version of Tifinagh contained a limited inventory of consonants. Increasing contact between the Berber language and other written languages, especially Phoenician, was a positive factor in the improvement and modernization of the Tifinagh alphabet (Billouche, 2003; O'Connor, 1996; Souag, 2004). The original Tuareg ancient Tifinagh was, thus, subject to several revisions (sometimes referred to as Neo-Tifinagh), the most important of which are: the former Sahara, the Libyan vertical, the horizontal Libyan, and the Berber Academy Agraw (see Tifinagh n° 1, December 1993/January 1994, p. 12).

Today's version of Tifinagh in Morocco is called Tifinagh—IRCAM (Royal Institute for Amazigh Culture). Whereas the ancient Tifinagh and Neo-Tifinagh do not contain vowels, contemporary Tifinagh contains 33 symbols including consonants and vowels and is Unicode (1 sound per symbol). This latter version has been established in Morocco on

2 What I mean by linguistic unity in this context is the fact that Berber dialects constitute one language in that it has one grammar. The attested differences between various dialects of this language are the levels of sound and meaning. See Basset (1952) and Sadiqi (1997), among others.

3 Although North Africa was ruled by powerful Berber dynasties from the 11th to the 15th centuries, the language of the royal courts and public politics has always been Standard Arabic. Marginalized in the public spheres of power and relegated to the private realm, Berber has largely been preserved by women and the fate of Berber and women has always been parallel: they were both marginalized during colonization and state-building and they both organized in movements by the end of the twentieth century. See Sadiqi (1997) where I provide a grammar of Berber and 2003 where I argue that Arabic is a "male" language and Berber a "female" language.

the basis of the previous versions of Tifinagh and is used to write words and texts in and outside national public and private schools in Morocco and Algeria. The IRCAM-Tifinagh is also used in advertisements throughout cities, towns, and villages in the region, as well as at the entrance of ministries and other official institutions. In sum, Tifinagh is now fully accepted as the alphabet of the Berber language, thus consolidating the ancestral linguistic unity of Berber communities.

The physical resemblance to carpet designs of Tifinagh is related to women both historically and in modern times. Historically, it was mothers who taught Tifinagh to their children by drawing letters on the sand (Sadiqi et al., 2009). Tifinagh signs were also said to convey special meanings and cryptic messages that only women could understand or decipher (Sadiqi et al., 2009). In modern times, anthropological, sociological, and literary studies have shown that Berber women's carpet and tattoo designs, like Tifinagh, were forms of writing (Marcy, 1973; Ramirez & Rollot, 1995).

The fact the alphabet of a language is the basis of its morphology and syntax (that is grammar), then the Tifinagh alphabet signs constitute the building blocks of the grammar of Berber, a grammar that withstood the test of time although Tifinagh was not used abundantly in writing Berber texts. The only explanation for the survival of Tifinagh and the Berber language is the unbroken trajectory of carpet-weaving. What I am claiming here is that the Berber language existed orally for many centuries, but that it was codified and written as an alphabet only later, using women's carpet designs as inspiration. In other words, Tifinagh survived through the art of carpet-weaving and it was women's artistic imagination that created, perpetuated, and saved carpet designs and the Berber language. The symbolism that characterizes both is a recognition of the centrality of Berber women's spiritual and utilitarian role in the sustainability of their communities throughout centuries.

The survival of Tifinagh as a writing system is, thus, due to its close semantic and semiotic relationship to women's artistic designs, which also function as women's writing and speech. In other words, the carpet and body-adornment designs are central to the codification and stabilization of the Berber language. If the carpet motifs inspired tattooing and subsequently the Tifinagh alphabet, then it is possible to postulate that they inspired the codification of the Berber language.

This is a unique phenomenon in linguistics that merits further research because there is a solid assumption in this field of research that if an alphabet is not used for a long time, the language it is supposed to write dies. The case of Berber refutes this hypothesis in the sense that this language has existed for millennia, but only in its oral form. This is an extraordinary phenomenon in linguistics and its symbolic implications are yet to be fathomed. Additionally, the uniqueness of the Berber case is that it differs from the usual cases whereby the codification and stabilization of languages is more grounded in linguistics, rather than artistic elements (Ayres-Bennet & Sanson, 2020). As women are generally marginalized in the linguistic canon, a further implication of this study is that women, not men, codified and stabilized the Berber language (Bennett & Sanson, 2020).

Conclusion

In this paper, I have presented a reading of Berber women's ancestral creative designs on carpets as a growing archive and key to understanding the past and the present in Berber communities. The designs are repositories of women's spirituality and their role in the codification and stabilization of the Berber language. This reading clarifies the links between women's symbolic designs and their spirituality, environment, community, and language. These links are key to further research on the power of feminine symbolism, which has preserved these links and continues to do so. The historical and linguistic dimensions of women's symbolic expressions are vast and reveal exciting new research possibilities about women in North Africa. Today, a nascent interest in the role of women in the history of languages and linguistics forces more focus on the linguistic dimension of Berber women's art (Bennett & Sanson, 2020).

Bibliographie Bibliography

Ayres-Bennett, Wendy and Sanson, Helena, 2020, *Women in the History of Linguistics. Distant and Neglected Voices*, London: Oxford University Press.

Basset, André, 1952, *Langue berbère*, London: Oxford University Press.

Basset, Henri, 1922, « Les rites du travail de la laine à Rabat », *Hesperis* 2, p. 139-160.

Basset, René, 1910, « La religion des Berbères », dans Dussaud, René et Alphandéry, Paul (Eds.), *Revue de l'histoire des religions*, Paris: Ernest Leroux.

Becker, Cynthia, 2006, *Amazigh Arts in Morocco: Women Shaping Berber Identity*, Austin: University of Texas Press.

Belarabi, Aïcha (éd.) 1995, *Femmes rurales*, Casablanca: Le Fennec.

Belghiti, M, 1971, « Les relations féminines et le statut de la femme dans la famille rurale dans trois villages de la Tessaout », dans Khatibi, Abdelkebir, *Études sociologiques sur le Maroc*, Rabat, Bulletin économique et social du Maroc.

Berque, Jacques, 1964, « Remarques sur le tapis maghrébin », dans Julien, Charles (éd), *Études maghrébines*, Paris: PUF, p. 12–24.

Berque, Jacques, 1978, 1978, *Structures sociales du Haut Atlas*, Paris: PUF.

Billouche, Abderrahmane, 2003, "The ABC of Tifinagh and the Question of Its Teaching", in *Prologues*, n° 27/28, Summer and Fall of 2003.

Benmiled, Emna, 1998, *Les Tunisiennes ont-elles une histoire ?* Tunis: Simpact.

Boely, Gerard, 2000, "The Originality of Knotting Techniques in Rural Morocco", in *Tejidos Marroquies*, Teresa Lancetta, 195–99, Madrid, Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofia/Casablanca, Ville des Arts.

Brett, Michael and Fentress, Elizabeth, 1997, *The Berbers*, Oxford: Wiley-Blackwell.

Boughali, Mohamed, 1987, "Writing Space in Morocco", East Africa Edition, *Amazigh* Issue n° 1–1980.

Brous, Dahbia, 1996, « Passage à l'écrit », *Encyclopédie berbère*, Vol. 17, Paris: OpenEdition Journal.

Brousse, Lucienne, 2012, *Beauté et Identité féminine*, Algiers, Éditions Dar El-Khettab.

Camps, Gabriel, 1996, « Écriture lybique », *Encyclopédie berbère*, Vol. 17, Paris: OpenEdition Journal.

Chaker, Salem, 1996, « Écriture (graphie arabe) », *Encyclopédie berbère*, Vol. 17, Paris: OpenEdition Journal.

Claudot-Hawad, Hélène, 1996, « Écriture Tifinagh », *Encyclopédie berbère*, Vol. 17, Paris: OpenEdition Journal.

Chafik, Mohamed, 2005, *A Brief Survey of Thirty-Three Centuries of Amazigh History*, Rabat: Publications de l'IRCAM.

Chatou, Mohamed, 2020, http://amadalamazigh.press.ma/fr/le-tapis-amazigh-identite-creation-art-et-histoire/.

Cohen, Claudine, 2016, *Femmes de la Préhistoire*, Paris: Belin.

Demnati, Meryem, 2001, http://www.maghress.com/fr/financesnews/2760/.

Deter-Wolf, Aaron, 2013, "The Material Culture and Middle Stone Age Origins of Ancient Tattooing," *Tattoos and Body Modifications in Antiquity*, Zurich Studies in Archaeology, 9, Chronos Verlag, pp. 15–26.

Deter-Wolf, Aaron, Robitaille, Benoit, Krutak, Lars, Galliot, Sebastien, 2016, "The World's Oldest Tattoos," *Journal of Archeological Science*, 5, pp. 19–24. Doi: 10.1016.j.jasrep.2015.11.007.

Doutté, Edmond, 1984 [1909], *Magie et Religion dans l'Afrique du Nord*, Paris: Maisonneuve.

El Bekri, Abou Obeid, 1857, *Description de l'Afrique Septentrionale*, Alger: Imprimeur du Gouvernement.

Friedman, Renée, Antoine, Daniel, Talamo, Sahra, Reimer, Paula, Taylor, John, Wills, Barbara, and Mannino, Marcello, 2018, "Natural Mummies from Predynastic Egypt Reveal the World's Earliest Figural Tattoos," *Journal of Archaeological Science*, 92, pp. 116–125.

Granger-Taylor, 1982, "Weaving clothes to shape in the Ancient World: the tunic and toga of the Arringatore", *Textile History* 13, pp. 3–25.

Herodotus, *Histories*, Book 4.

Ibn Khaldun, Abderrahmane, 1958, *The Muqaddimah: An Introduction to History* (Abridged Edition), Translated and introduced by Franz Rosenthal, edited and abridged by N. J. Dawood With a new introduction by Bruce B. Lawrence, Princeton: Princeton University Press.

Jereb, James, 1990, "Tradition Design and Magic: Moroccan Tribal Weaves", *Hali* 52, pp. 112–121.

Khatibi, Abdelkebir and Amahan, Ali, 1995, *From Sign to Image: the Moroccan Carpet*, Place of Casablanca: Lak international edition.

Kitcher, P., 1984, *The Nature of Mathematical Knowledge*, Oxford: Oxford University Press.

Khatibi, Abdelkebir, 2002, *Mémoire tatouée*, Paris: Denoel.

Kristeva, Julia, 1969, *Search for Semantics*, Paris: Seuil.

Lakoff, George and Johnson, Mark, 1980, *Metaphors we live by*, Chicago and London: University o f Chicago Press.
Lefkioui, Mena, 2018, *Berber Languages and Linguistics*, London: Oxford Bibliographies.

Marcy, George, 1973, "Introduction: A Methodical Deciphering of Tifinagh Inscriptions of the Central Sahara," *Hesperides* 24, 1073, p. 103.

Mercier, 1901, *Les Divinités Lybiques*, Constantine (Algeria), Brahams Fils.

Mernissi, Fatima, 2004*, Les Sindbads Marocains. Voyage dans le Maroc Civique,* Rabat: Marsam Éditions.

Mernissi, Fatima, 2006, "The Woman Behind the Carpet", In Sadiqi, Fatima (ed,) *Femmes et Leurs Droits*, Mohammedia Fédala Press.

Messick, Brinkley, 1987, "Subordinate Discourse: Women Weaving and Gender Relations in North Africa", *American Ethnologist*, 14 (2), pp. 210–225.

Naji, Myriem, 2007, *Weaving and the Value of Carpets: Female Invisible Labor and Male Marketing in Southern Morocco*, Unpublished Doctoral Dissertation, University College, London.

Ouachi, Motafa, 1985, *The Berbers and Death* (in Arabic), Rabat: El Haraka.

Pollock, Griselda, 1999, *Differencing the Canon: Feminist Desire and the Writing of Art's Histories*, New York: Routledge.

Ramirez, Francis and Rollot, Christian, 1995, *Tapis et Tissage au Maroc : une écriture du silence*, Courbevoie, ACR Éditions.

Rausch, M., 2004, "Ishlhin Women's Rituals in Southwestern Morocco: Celebrating Religio-Cultural and Ethno-Linguistic Identity," in *Minority Matters Society, Theory, Literature*, Oujda: Publications de la faculté des lettres, Colloques et Séminaires, n° 32, p. 199–224.

Ricard, Prosper, 1952, *Tapis marocains*, Paris: Imprimerie G. Lang.

Sadiqi, Fatima, 2014, *Moroccan Feminist Discourses*, New York: Palgrave Macmillan.

Sadiqi, Fatima, 2003, *Women, Gender, and Language in Morocco*, Leiden and Boston: Brill,

Sadiqi, Fatima, 1997, *Grammaire du berbère*, Paris: L'Harmattan.

Sadiqi, Fatima, Amira Nouaira, Azza El Khoulky, Moha Ennaji, 2009, *Women Writing Africa: The Northern Region*, New York: The Feminist Press.

Samama, Y., 1996, « Les femmes et la représentation de l'espace : l'exemple de Telouet dans l'Atlas marocain », *Awal* 13, p. 27-42.

Samama, Y., 2000, *Le tissage dans le Haut Atlas marocain, Miroir de la terre et de la vie*, Paris, Ibis Press, UNESCO.

Saulniers, Alfred, 2000, *Splendid Isolation: Tribal Weavings of the Ayt Bou Ichaouen Nomads*, Hali 110, pp. 106–113.

Schneider, Jane, 1987, "The Anthropology of Cloth", *Annual Review of Anthropology* 16, pp. 409–448.

Souag, Lameen, 2004, "Writing Berber Languages: A Quick Summary", https://web.archive.org/web/20050730075554/http://www.geocities.com/lameens/tifinagh/

Tifinagh Journal, n° 1, December 1993/January 1994.

Westermarck, Edvard, 1904, *The Magic Origin of the Moorish Designs*, *Man* 34, pp. 211–222.

Westmarck, Edvard, 1926, *Ritual and Belief in Morocco*, London: Macmillan.

NAFY KOIAYE

Décoloniser les politiques du désastre climatique dans l'estuaire du Sénégal : des pratiques adaptatives entre « passé finissant » et « futur proche »

Cheikh Abdoul Ahad Mbacké Ba
Maître de conférences assimilé
Institut de la gouvernance territoriale et du développement local, UCAD, Sénégal
cheikh25.ba@ucad.edu.sn

Yvan Renou
Maître de conférences, HDR
Université de Grenoble Alpes, IEPG, CNRS (France)
yvan.renou@univ-grenoble-alpes.fr

How to cite this paper:
Ba, C.A.A.M., Renou, Y., (2022). Décoloniser les politiques du désastre climatique dans l'estuaire du Sénégal: des pratiques adaptatives entre « passé finissant » et « futur proche ». *Global Africa*, (1), pp. 216-232, 251-252.
https://doi.org/10.57832/ga.v1i1.23

Received: January 6, 2022
Accepted: February 12, 2022
Published: March 15, 2022

© 2022 by author(s). This work is openly licensed via CC BY-NC 4.0

Inscrite à l'agenda des grandes organisations internationales depuis la fin du vingtième siècle (Billé et al., 2006, 2007), la gouvernance des zones côtières est devenue un objet d'études de tout premier ordre avec la montée en puissance de la problématique du changement climatique (Rockstrom et al., 2009 ; GIEC, 2014 ; Steffen et al., 2015). Zones fortement peuplées et caractérisées par un accroissement marqué des inégalités socio-économiques (Gupta & Bavinck 2017), les aires littorales constituent un ensemble de socio-écosystèmes vulnérables menacé par une pluralité de risques : élévation du niveau des mers, modification des courants, des vents et des vagues, dynamiques d'acculturation et éventuelles politiques de « maladaptation » (Grinsted et al., 2009 ; Magnan et al., 2016) développées au nom de la sécurisation des territoires potentiellement impactés.[1]

Au nord du Sénégal, l'estuaire du fleuve Sénégal est devenu l'une des zones d'accumulation de risques hydrologiques particulièrement surveillée du fait des dynamiques d'anthropisation à l'œuvre (Sy et al., 2015 ; Ballouche et al., 2019) et des impacts du changement climatique (Vedeld & Coly, 2015 ; Ba, 2019). Renvoyant à un jeu d'échelles complexe du fait du déploiement de politiques de développement variées au sein de et entre les États partageant les eaux du fleuve Sénégal depuis les indépendances, l'analyse de la gouvernance de ces conséquences interpelle directement les sciences sociales : quels modèles d'action collective

1 Ces dernières se manifestent par des pratiques de gestion des ressources faiblement pertinentes et la construction parfois contestable d'infrastructures de protection.

faut-il déployer afin de rendre soutenable la trajectoire de développement de la zone estuarienne ? Plus précisément, prenant acte du fait que les décisions prises afin de répondre aux conséquences désastreuses provoquées par l'ouverture d'une brèche dans la langue de Barbarie en 2003 n'ont pas constitué un épisode « disruptif » (Parsons et al., 2019) susceptible de réorienter le pilotage du système estuarien (voire ont aggravé la situation), on propose de s'interroger sur la nature des inflexions à apporter à la gouvernance de la zone estuarienne afin de la rendre plus « résiliente » (Pelling & Blackburn, 2013).

Une telle problématique nécessite de développer une analyse multi-scalaire, spatiale et temporelle, prenant la ville de Saint-Louis comme échelon central et déployant des analyses infra-urbaines (gouvernance du Ndiaye) et supra-urbaines (gouvernance de l'estuaire du Sénégal). Au-delà de cet enjeu méthodologique, il s'agit de mobiliser l'approche fondée sur les « politiques du désastre » (Dill & Pelling, 2010) afin d'éclairer les logiques inertielles à l'œuvre et d'identifier les moyens de les résorber. Cette approche nous semble essentielle dans la mesure où elle cherche à appréhender les désastres environnementaux comme des construits socio-politiques : i) dont la survenue se comprend au regard de la trajectoire de développement historique du socio-écosystème considéré, ii) que les politiques adaptatives tentent d'administrer en construisant, face à l'émergence d'éventuelles revendications des populations impactées, les conditions socio-techniques d'un futur sécurisé (à court, moyen et long terme)[2].

Sur la base d'une étude longitudinale de la dynamique de développement de la zone estuarienne autour de Saint-Louis (voir encadré méthodologique), nous proposons ainsi de prolonger les résultats produits par cette approche en développant une analyse fondée sur le conflit des temporalités qui animent les protagonistes de la région étudiée. Face au cadrage temporel des autorités locales et régionales pensé selon une logique articulant « passé prolongé » et « futur lointain »[3], nous tenterons de renseigner et d'éclairer analytiquement les pratiques ordinaires visant à relier de manière inclusive « passé finissant » et « futur proche » (Guyer, 2008).

L'objectif de cette recherche est ainsi d'interroger les stratégies et les modalités d'action permettant de contenir les dérives associées à des logiques de développement importées (c'est-à-dire imprégnées de rationalité experte). Il va s'agir en particulier de voir dans quelles mesures et à quelles conditions il s'avère possible de favoriser l'émergence de logiques « indigènes » (Makondo & Thomas, 2018) visant à « panser l'en-commun » (Seck, 2017). Loin de viser une intégration de ces savoirs considérés comme largement irréductibles, il s'agirait plutôt de penser les conditions d'un agir collaboratif « fondé sur les relations » et contribuant potentiellement à faire émerger des solutions viables et acceptables (Lloyd et al., 2012 ; Sarr 2017)[4]. Une telle analyse nécessite une compréhension territoriale fouillée, positionnée entre le « passé finissant » et le « futur proche » (Guyer, 2008) et une analyse précise des tensions que les jeux d'échelles spatio-temporelles génèrent[5].

Afin de renseigner cette question, nous proposons de déplier la « scène urbaine » (Decrop et al., 1997)[6] de la région de Saint-Louis dans une perspective multi-échelles en procédant

2 Les travaux développés au sein de cette approche ont ainsi établi des liens entre la production de vulnérabilités au sein des populations impactées par les désastres environnementaux et la reconfiguration des rapports de force au sein du champ de l'adaptation (Octavianti & Charles, 2018), l'inscription à l'agenda des décideurs politiques de problèmes de justice environnementale (Arifen & Ercksen, 2020) ou la reconnaissance – ou non – du rôle des savoirs indigènes dans la co-production de solutions adaptatives (Parsons et al., 2019).

3 Les mêmes logiques expertes sont reproduites au nom d'un futur lointain conditionné désormais par le « développement durable ».

4 Cependant, la problématique de la valorisation des savoirs « indigènes » aux côtés de savoirs « modernes » (Kelman et al., 2009 ; Mignolo, 2015 ; Diagne & Amselle, 2018 ; Escobar, 2018) demande à être traitée avec précision. Une bonne description critique ne présuppose pas tant un monde social « déjà fait » qu'un monde social « en train de se faire », à mesure des épreuves auxquelles il confronte les acteurs.

5 À ce titre, elle peut donner prise à un travail analytique comparatif pouvant révéler tout l'intérêt qu'il y a à s'intéresser à ces « Afriques océaniques et liquides » (Vergès, 2017) pour des observateurs n'appartenant pas au continent.

6 Pour ces auteurs, les « scènes du risque » sont des « instances au sein desquelles des acteurs de statuts et de fonctions divers se saisissent et débattent d'un ou de plusieurs risques. Ces instances peuvent prendre appui sur des procédures institutionnelles, ou au contraire relever plutôt de l'informel, s'ouvrir plus ou moins largement à de nouveaux acteurs ; elles peuvent être éphémères ou bénéficier d'une certaine pérennité, elles peuvent concerner des territoires de types différents, ou certains échelons d'un même territoire, elles peuvent avoir pour objet un aspect plus ou moins étroit du risque, ou ne traiter ce risque qu'en tant qu'élément d'une problématique plus large etc. [Ce sont] des processus sociaux diffus, relativement opaques, souvent faiblement organisés, à propos de l'appréhension collective des risques. […] La notion de scène a ainsi une certaine pertinence, en ce qu'elle pointe vers l'idée qu'émergent, au sein du corps social, des espaces de négociation dont le risque est l'objet ou un des objets. » (p. 42)

à une caractérisation géophysique et politico-institutionnelle de l'espace territorial concerné puis, en insérant l'analyse de l'urbain entre les niveaux infra (quartier) et supra (zone estuarienne). Postulant que les dynamiques transitionnelles ne peuvent pas faire l'économie d'une analyse critique des temporalités (Kolinjivadi et al., 2020), nous redéploierons la flèche du temps (Howitt, 2020) afin d'identifier des stratégies de décolonisation de l'anthropocène et d'indigénisation du futur proche (Whyte, 2017).

Encadré méthodologique

Les données empiriques utilisées dans cet article sont issues d'enquêtes de terrains réalisées pendant une période de « résidence observatoire » dans l'estuaire du fleuve Sénégal. La démarche déployée est qualitative[7]. Les méthodes dites qualitatives n'ont pas pour objectif de fabriquer des données représentatives, c'est-à-dire généralisables à l'échelle d'un groupe social. La recherche qualitative est particulièrement appropriée lorsque les phénomènes sociaux observés sont difficiles à mesurer (Sawadago, 2020). Cet article s'inscrit dans cette perspective : il vise à décrypter les savoirs alternatifs portés par les communautés locales qui habitent la zone estuarienne du fleuve Sénégal. Dans cette perspective, il est difficile de mesurer les perceptions, les imaginaires, les mythes, les rêves, et les cosmogonies des informateurs. L'important est de chercher à comprendre et à saisir leur sens et leur symbolique. Ainsi, des entretiens semi-directifs ont permis de renseigner notre matrice d'entretien (tableau 1).

Métadonnées de l'informateur	Sexe, âge Localité Profession	Hommes/femmes, âge : 25-65 ans Communauté rurale de Gandiol Pêcheur/agriculteur/technicien
Compétences, connais-sances et savoirs hydrau-liques	Missions et rôles Perceptions Savoirs hydrolo-giques	Quelles sont vos compétences dans la gouvernance hydrologique de l'estuaire du fleuve Sénégal ? Quelles sont vos perceptions des aléas hydroclimatiques ? Vos savoirs sur les risques ?
Acteurs, réseaux et relations	Interactions et participation Légitimité et pouvoirs Instruments collaboratifs et dialogues	Quelles sont vos relations avec les acteurs institutionnels, commu-nautaires, et la société civile ? Quels sont les blocages ? Les cadres de dialogues et de partages existants ?
Imaginaires et perspectives colla-bora-tives	Espaces dialo-giques Savoirs hydrau-liques à actualiser Savoirs scienti-fiques /vernacu-laires	Vos idées pour améliorer les cadres dialo-giques/participatifs existants ? Les savoirs hydrauliques que vous souhaitez actualiser et mettre au service des communautés ? Les maillages entre les savoirs scienti-fiques et vernaculaires

Tableau 1. L'échantillon de la matrice d'entretien (Ba, 2020).

Pour améliorer ce matériel, nous avons réalisé des focus groups. Ces derniers sont des discussions ouvertes qui se déroulent en suivant une série de questions jugées percutantes adressée à des interlocuteurs. L'objectif est de stimuler l'interaction entre les participants (Kitzinger, 1994). À la différence des entretiens semi-directifs, ils permettent de valoriser des expressions d'idées au sein d'une communauté. La communication entre les informateurs qui participent au focus group est le cœur des représentations sociales. « Nous pensons

7 Elle peut se définir comme « une analyse sociologique qui permet de comprendre les mécanismes de l'opinion, de comprendre pourquoi les gens pensent ceci ou cela, pourquoi ils s'autorisent ou non telle pratique, et comment ils com-prennent leur environnement » (Wahnich, 2006).

avec nos bouches », disait Moscovici (1984). La fabrique des idées, des croyances et des opinions, se trouve dans la communication. Pour organiser des focus groups, nous nous sommes inspirés de la grille d'analyse de Moscovici et nous l'avons adaptée aux réalités culturelles et traditionnelles de notre territoire d'étude. Nous avons ainsi saisi un moment opportun en milieu rural pour réunir des citoyens (un baptême au sein d'une communauté villageoise enquêtée par exemple). Les entretiens semi-directifs et les focus groups ont ciblé principalement les services publics, les communautés villageoises, les collectivités locales et une ONG. Au final, nous avons interrogé 53 individus (entretiens semi-directifs et focus groups) sur deux missions de terrain dans la région de Saint-Louis pendant huit mois de résidence entre 2015 et 2017.

Enfin, nous avons opté pour la retranscription de la totalité des entretiens. Pour la protection des informateurs, nous avons anonymisé les personnes interrogées, en créant des prénoms fictifs (des hommes et des femmes). Par contre, les structures identifiées, tout comme les profils des informateurs, ne sont pas rendues anonymes. Les données collectées sur le terrain sont croisées à des faits stylisés hydroclimatiques, socio-économiques, historiques et politiques qui continuent de façonner le paysage de l'embouchure du Sénégal.

Situer la scène : Saint-Louis dans son socio-écosystème

Ancienne capitale politique, site remarquable inscrit au patrimoine mondial de l'humanité (depuis 2000) et principal foyer de peuplement de la région, la ville de Saint-Louis apparaît comme particulièrement exposée à une multiplicité d'aléas. Ces derniers sont partiellement hérités d'un positionnement géophysique singulier, mais également produits par une trajectoire de développement faiblement soutenable. Nous proposons de revenir sur ce processus d'« accumulation des risques hydrauliques » en déployant une analyse multi-échelles (de la région estuarienne au Gandiol) afin de mettre en perspective la diversité des enjeux qui questionnent son développement.

Figure 1. L'espace géographique du fleuve Sénégal

L'estuaire du fleuve Sénégal : caractéristiques géophysiques

Le fleuve Sénégal est l'un des grands socio-écosystèmes de la façade atlantique de l'Afrique de l'Ouest. Il descend des massifs gréseux du Fouta Djalon puis traverse le plateau mandingue. Il résulte de la confluence de deux branches mères (le Bafing et le Bakoye) à

Bafoulabé. À partir de Bafoulabé, le fleuve Sénégal se dirige vers le nord-est en passant par Kayes. Long de plus de 1 700 km, il draine un bassin-versant de 290 000 km² dans les territoires du Sénégal (21 000 km²), du Mali (155 000 km²), de la Guinée (31 000 km²) et de la Mauritanie (75 000 km²) (figure 1).

L'estuaire du fleuve Sénégal est circonscrit à une petite zone entre le barrage de Diama et le cordon sableux de la Langue de Barbarie. Avant la mise en eau du barrage de Diama (1986), la remontée saline était sensible, en période d'étiage, jusqu'à Podor, à environ 300 km de l'embouchure. L'estuaire du Sénégal est limité aujourd'hui, en amont, par le barrage antisel de Diama, tant que ses vannes restent fermées, et en aval, par son embouchure, exutoire par lequel les eaux marines remontent dans le fleuve. L'estuaire du fleuve Sénégal appartient à la catégorie des estuaires lagunaires microtidaux fermés par une flèche sableuse. La Langue de Barbarie est orientée nord-sud et s'étire sur près de 40 km sur une largeur variant de 200 à 400 m. La houle joue un rôle fondamental dans la morphologie des littoraux. La propagation de la côte sénégalo-mauritanienne, jusqu'à la presqu'île du Cap-Vert, est classée parmi les côtes à forte énergie de houle. Les houles du Nord-Ouest assurent un important transport de sable qui contribue à la propagation de la Langue de Barbarie (figure 2).

Figure 2. Gandiol, un territoire exposé aux aléas.

Des ruptures naturelles de cordon marquent l'évolution de la Langue de Barbarie (LB) depuis 1850 jusqu'à une période récente, soit 24 ruptures entre 1850 et 1980 (Sall, 2006). Elle semble suivre à l'époque un cycle évalué entre 11 ans et 14 ans. Les ruptures les plus importantes depuis 1900 (de 1906, de 1923, de 1936, de 1948, de 1959 et de 1973) se sont toujours produites au sud de la ville de Saint-Louis (Diop, 2004). Elles ont maintenu l'embouchure du fleuve très nettement au sud de la cité depuis plus d'un demi-siècle et avaient un rôle important dans le risque d'inondation. Elles pouvaient atténuer pendant un temps l'impact des crues sur la cité en favorisant une évacuation plus rapide des eaux fluviales vers l'océan jusqu'à ce que la brèche soit colmatée (par les apports conjoints de la dérive littorale et du fleuve) et que la progression vers le sud reprenne. Aucune rupture naturelle n'a eu lieu depuis 1973. On peut expliquer cela par la conjonction de deux facteurs : i) une absence de grandes crues entre les années 1950 et 1990, associée à une « péjoration climatique » ; ii) une réduction de « l'effet de chasse » des crues depuis la construction du barrage de Diama en 1986, qui permet une certaine régulation des débits

(Kane, 2002 ; Sy et al., 2013 ; Ba, 2013). L'ouverture artificielle de la Langue de Barbarie en 2003 afin de répondre à une situation hydraulique critique (inondations répétées) constitue un événement singulier qu'il convient de cerner dans toute sa complexité afin d'appréhender son éventuel potentiel « disruptif ».

L'épisode de l'ouverture de la brèche de Saint-Louis en 2003

Saint-Louis est située sur la côte septentrionale du Sénégal (la Grande-Côte), à 400 km au nord de Dakar. Ses activités reposent sur la pêche et le tourisme. L'attrait de ses plages et son riche passé colonial en font en effet l'un des principaux pôles touristiques du pays. Son site présente pourtant de fortes contraintes. Saint-Louis s'est développée dans un environnement profondément marqué par l'eau : édifiée sur une île qui émerge à peine au-dessus du niveau des eaux au milieu du fleuve, elle apparaît particulièrement vulnérable. Le retour des crues à la fin du vingtième siècle va en être un révélateur cruel.

Après la grande crue d'octobre 1999, l'hivernage 2003 a été marqué par une nouvelle crue importante, liée à une forte pluviométrie dans le bassin du Sénégal (Mietton & Dumas, 2006 ; Durand et al., 2010). Cette forte pluviométrie entraîne une première onde de crue dès le début du mois d'août, mais qui est écrêtée par le barrage de Diama (ce qui préserve temporairement Saint-Louis des inondations). Toutefois, les fortes précipitations persistant dans tout le bassin-versant, l'eau demeure à un niveau élevé les jours suivants. Le seuil d'inondation à Saint-Louis (1,2 m) est dépassé à partir du 8 septembre et l'eau monte progressivement lors des jours suivants pour atteindre 1,35 m le 28 septembre et se maintenir à 1,33 m jusqu'au 4 octobre. Il en résulte de très fortes inondations, à la fois dans la ville moderne et sur la rive orientale du fleuve et de la cité coloniale. Dans cette dernière, l'eau se propage à partir des zones, les plus basses, du nord et de l'est de l'île. Il y a plus préoccupant encore: la montée de la crue risque d'entraîner l'ouverture naturelle d'une brèche à la racine de la Langue de Barbarie (Sy, 2006), soit à 5 km au nord de la ville, ce qui constituerait une menace pour tous les quartiers situés immédiatement au sud.

Dans un contexte de pression de plus en plus forte venant de la part de la population, exaspérée par la répétition des inondations lors des années précédentes et par le maintien d'un niveau élevé des eaux pendant plus d'un mois, les autorités locales décident d'agir le plus rapidement possible (Diop, 2004). Le 1er octobre 2003, la municipalité de Saint-Louis avertit les autorités nationales et les gestionnaires de la Direction de l'aménagement hydraulique de l'ampleur des inondations présentes et à venir dans la ville. Elle demande la prise d'une mesure en urgence pour faire baisser le niveau des eaux. Après une brève reconnaissance sur le terrain, une brèche artificielle de 4 m de large sur 1,5 m de profondeur est créée le 3 octobre dans la Langue de Barbarie, à 7 km au sud du pont Faidherbe, là où la flèche littorale était la plus mince, atteignant une largeur de 100 mètres environ (Kane, 2002 ; Ba, 2013 ; Sy, 2015).

Les différents travaux menés dans ce secteur ont montré que la brèche a très rapidement joué le rôle qui lui a été assigné. En l'espace de 48 heures, le niveau du fleuve s'est abaissé de près de 0,50 m, retombant en dessous de la cote 1 m et il a décru ensuite progressivement de 0,40 m supplémentaire en une dizaine de jours. Conjointement, la brèche s'est élargie. Sa largeur est passée de 4 m le 3 octobre à 80 m dès le 5, puis 330 m moins de trois semaines plus tard. Dans les mois qui ont suivi, le renforcement des houles lors de la saison sèche a accentué l'érosion sur la rive sud. Huit mois après son ouverture, la largeur de la brèche atteint finalement près de 800 m. Elle fait aujourd'hui plus de 5 km (Ndour et al., 2018).

La décision politique prise en urgence a donc profondément modifié le comportement hydrologique du fleuve à Saint-Louis. L'accroissement de la sensibilité des zones urbanisées à l'aléa submersion est établi. Les apports sédimentaires dans les estuaires ne sont en effet généralement pas suffisants pour compenser l'élévation de la mer, mis à part là où les sédiments peuvent se déposer librement (zones de vasières littorales non anthropisées) (Paskoff, 2006). De plus, depuis son ouverture, la brèche ne s'est toujours pas stabilisée, avec notamment une dynamique combinant élargissement et mouvement d'ensemble vers le sud en direction du Gandiol où le village de Doun Baba Dieye a déjà été effacé en 2010. D'autres localités plus au sud sont donc exposées. On présente les différents enjeux auxquels sont confrontées les populations autochtones concernées.

Des populations autochtones exposées : le cas du Gandiol

Situé à l'extrême nord des Niayes, le Gandiol est à une dizaine de kilomètres de Saint-Louis. Occupant les rives du bras mort, il bénéficie des derniers kilomètres parcourus par les eaux du fleuve Sénégal. Le nom Gandiol est tiré du vocabulaire wolof « Gaayi Ndiol » qui signifie littéralement en français « les gens de Ndiol ». L'origine du mot confirme que les premiers résidants étaient des Wolofs. Ces derniers sont majoritaires représentant 65 % de la population, suivis des Peulhs avec environ 25 % et enfin les Maures avec 10 %. On y trouve également d'autres ethnies travaillant saisonnièrement dans la zone. Il s'agit des « Surgas » provenant surtout des pays limitrophes : Gambie, Mali, Guinée Bissau, etc. Ce peuplement a été favorisé par des conditions environnementales favorables. D'après le recensement administratif effectué par l'ancien conseil rural, la commune de Ndiébène Gandiol totalise environ 20 000 habitants, soit une densité de 106 habitants au kilomètre carré. Aujourd'hui, l'essentiel de la population se concentre à l'ouest.

Sur le plan hydrologique, le Gandiol se présente comme un chenal rectiligne, bordé en rive droite par le cordon dunaire de Barbarie et, en rive gauche, par un réseau assez diffus de lagunes, qui constituent d'anciens paysages à mangroves fossilisés. Au plan pédologique, on retrouve un matériau sableux quaternaire qui couvre la majeure partie du territoire sénégalais (succession de dunes d'âge, de texture et de couleurs différentes). Au plan climatique, les précipitations sont apportées par le flux de mousson en provenance du sud, issu de l'anticyclone de Sainte-Hélène. Elles sont peu abondantes et dépassent rarement 350 mm/an. L'évolution du peuplement et de l'espace s'explique par la proximité des dépressions, qui permettent une pratique agricole (maraîchage), mais aussi par son ouverture sur le fleuve et l'océan Atlantique, favorisant le développement d'activités halieutiques.

La région du Gandiol apparaît donc comme une zone économique et environnementale stratégique : les secteurs du maraîchage, de la pêche et du tourisme dépendent de manière de plus en plus prononcée des conditions climatiques et géophysiques et demandent à être de nouveau pensés pour nourrir des transitions soutenables (Sall, 2006). Le potentiel de développement de cette région a été impacté par l'ouverture de la brèche sur la Langue de Barbarie en 2003. Si la rive nord de la brèche, actuellement en reconstruction naturelle, apparaît comme le pôle principal d'équilibre de la Langue de Barbarie, la situation est plus problématique au sud. Dans la partie méridionale, la brèche continue en effet sa migration vers sa position d'avant 2003, naturellement dans le sens de la dérive littorale. Cette migration se superpose à un élargissement de la gueule causée par une érosion plus rapide (au sud) contre une sédimentation plus lente (nord). Ce mouvement méridional s'accompagne de dommages collatéraux (érosion, salinisation) et voue une partie des habitations de certaines localités comme Pilote Barre et Tassinière à la disparition. Ces menaces potentielles justifient des mesures fines de calibrages de politiques adaptatives afin de sécuriser les populations potentiellement impactées (Sy, 2015). Avant d'envisager quelles formes ces dernières peuvent prendre, revenons sur l'environnement institutionnel qui cadre l'action des pouvoirs publics et qui est susceptible de nous informer sur les capacités de résilience ou sur les points de blocage (verrous) des acteurs de la gouvernance des différents systèmes impactés.

Encadrer la scène : l'action publique au prisme d'un environnement institutionnel défaillant

La dynamique socio-politique qui a accompagné le développement du cadre institutionnel sénégalais depuis l'indépendance du pays en 1960 a été largement documentée (Piveteau, 2005 ; Diop, 2006 ; Touré, 2012). Renouvelant notre analyse multi-échelles, nous revenons sur les caractéristiques socio-politiques et économiques de la trajectoire de développement de l'État sénégalais avant d'exposer les faits stylisés contemporains propres à la région et à la ville de Saint-Louis. La dynamique institutionnelle esquissée permet ainsi de comprendre pourquoi l'ouverture de la brèche en 2003 n'a pas constitué un « événement disruptif » (Dill & Pelling, 2010) à même de faire évoluer la gouvernance de l'estuaire et de surmonter les inerties à l'œuvre. Comprenant l'action publique environnementale à partir d'une histoire plus générique des institutions sénégalaises, nous introduisons

certains éléments factuels en les organisant par enjeu scalaire (du national au local) avant de proposer une synthèse heuristique empruntant à l'approche en termes de structuration relationnelle des risques (Brown et al., 2018[8]).

Une dynamique socio-politique fortement inertielle

Une description sommaire des modes de régulation politique et économique déployés après la décolonisation met en évidence la consolidation d'une bureaucratie assise sur une logique de pacification sociale et politique au détriment des performances économiques (Diop, 2006). L'accent est ainsi mis sur la gestion de l'héritage de Léopold Sédar Senghor par ses successeurs et sur l'importance des programmes d'ajustement structurel dans l'administration des institutions publiques centrales (Piveteau, 2005). En renforçant la dépendance du régime vis-à-vis de l'extérieur, ces programmes ont en effet exacerbé les tensions sociales. En particulier, ils ont détérioré les revenus les plus bas et ceux des membres des classes moyennes. Les luttes politiques et syndicales se sont dès lors intensifiées pendant les années 1990 et, parallèlement, le régime a rencontré des difficultés grandissantes pour obtenir le soutien des appareils confrériques. Malgré la mise en œuvre de procédures politiques sophistiquées et un personnel expérimenté, le pouvoir central a progressivement perdu le contrôle de la situation politique et économique (défaite électorale en mars 2000). L'épisode de 2003 survient donc dans une nouvelle ère.

La question posée après l'alternance était de savoir si les nouveaux dirigeants regroupés autour d'Abdoulaye Wade allaient – ou non – rompre avec le mode de gouvernement qui a caractérisé le Sénégal de Senghor à Abdou Diouf. La réponse proposée par certains observateurs évoque une continuité dans la démarche des trois présidents sénégalais marquée par les traits suivants : un pouvoir présidentiel prédominant grâce à une centralisation politique et administrative, une logique clientéliste, la cooptation de personnalités politiques susceptibles de renforcer le leadership présidentiel, un souci constant de promouvoir l'image du Président sur la scène internationale en raison de la forte dépendance du régime envers les ressources extérieures (Diop, 2006). Sur le plan économique, le pouvoir central a hérité d'un cadre macroéconomique relativement assaini par rapport à ce qu'il était au début des années 1990. Avec l'augmentation des recettes fiscales de l'État, les institutions de Bretton Woods n'ont plus de raisons de maintenir l'un des dispositifs des programmes d'ajustement structurel sous Abdou Diouf : l'encadrement strict de la masse salariale. La classe dirigeante a ainsi procédé à des recrutements importants et accordé des augmentations de salaire et des avantages significatifs. Mais cette redistribution est restée sélective.

Ces caractéristiques générales, qui se retrouvent notamment transposées dans les dispositifs de régulation et de gouvernance environnementale (voir tableau 2, encadrés A et B), permettent de comprendre pourquoi le contexte institutionnel et la configuration des pouvoirs du début des années 2000 ne préparaient pas à un développement « adaptatif » au niveau macroéconomique : les protagonistes n'étaient pas en mesure de spécifier des politiques du désastre climatique pertinentes malgré l'importance et l'imminence des enjeux. Descendons alors d'un niveau et voyons dans quelles mesures l'État sénégalais s'est engagé dans un processus de décentralisation et quels ont été les effets produits par les réformes engagées en matière de gouvernance régionale et locale.

Action publique et développement local : une fragmentation institutionnelle persistante

Au Sénégal, la politique de décentralisation inaugurée à partir de 1960 a été mise à rude épreuve par la logique inhibitrice de l'État en dépit de la riche expérience précoloniale accumulée. En effet, comme l'a remarqué Ibrahima Touré « la politique de décentralisation n'est pas neuve, elle a une histoire endogène très souvent omise par les chercheurs en sciences sociales, juridiques et politiques lorsqu'ils abordent l'analyse du

8 Afin de comprendre les fondements notionnels et conceptuels de la démarche proposée, il est utile de se référer directement à l'article concerné : nous en avons ici un usage « instrumental » visant à illustrer de manière synthétique les données et les informations collectées.

système politique et administratif de l'État sénégalais. » (Touré, 2012[9]) En effet, la politique de décentralisation mise en oeuvre dans les terroirs ruraux en 1972 et promeut par la réforme administrative, territoriale et locale la naissance des communautés rurales. La création des régions intervient en 1996 avec l'adoption du Code des collectivités locales et le transfert des compétences aux Conseils locaux.

Les effets induits se révèlent cependant limités : la faible capacité administrative des institutions locales et leurs rapports conflictuels avec l'État témoignent en effet d'une emprise constante de l'État sur la gestion publique territoriale (Piveteau, 2005).

Comme l'a ainsi révélé Touré :

> Dans de nombreuses collectivités locales, le pouvoir d'État influe sur les délibérations des Conseils locaux et exerce certaines compétences mêmes transférées. Certes, l'État sénégalais a mis en œuvre de multiples projets et programmes d'envergure nationale, mais aussi importantes que soient les dotations allouées, l'évaluation montre que les progrès réalisés sur le plan du transfert des moyens ont été dans l'ensemble dérisoires. (Touré, 2011, p. 810)

Une analyse réaliste de la situation des finances locales donne en outre à penser que les budgets des collectivités territoriales sénégalaises sont d'une affligeante pauvreté. Le secteur de la protection de l'environnement et des risques naturels en est la parfaite illustration (voir tableau 2, encadré D).

Les écueils énoncés n'autorisent toutefois pas à minorer les multiples efforts internes des États pour la démocratisation et la construction du développement au niveau local. Il y a peu de doute sur l'idée que les gouvernances décentralisées inaugurées ont constitué des pas importants à l'émergence d'espaces publics en Afrique. Certains acquis en matière de démocratie participative sont indéniables (Piveteau, 2005). Malgré tout, l'édification d'une démocratie de délégation renouvelée, notamment en matière de protection de l'environnement et de risques naturels, ne s'est pas concrétisée (tableau 2, encadrés C et D). Pour que naissent une décentralisation et une gouvernance locale robustes, il apparaît essentiel de « surmonter les nombreuses contradictions que l'État continue toujours de camoufler » (Touré, 2012). Ainsi, même s'il s'est poursuivi en 2016 par un « acte III » visant à corriger les dysfonctionnements antérieurs (Sene, 2019), l'exercice de la décentralisation au Sénégal n'est pas parvenu à générer une plus grande promotion des libertés locales et un contexte d'interaction entre protagonistes favorable à la confrontation « productive » de visions et savoirs distincts (Diop, 2006 ; Touré, 2012 ; Sene, 2019). Voyons comment se décline cet enjeu à l'échelon local de Saint-Louis.

Le champ de la gouvernance urbaine contemporaine : des dynamiques reproductrices inégalitaires

Dans des contextes d'action locale largement déterminés par les logiques de décentralisation, la valorisation des ressources a été largement réalisée par « la courroie des ONG » :

> Ces dernières, présentes dès l'aube de la décolonisation, portaient à l'origine des projets alternatifs qui obéissaient à la volonté de rendre supportable une domination coloniale largement négatrice de la dignité des colonisés. Elles se sont ensuite inspirées aux indépendances d'une idéologie tiers-mondiste partagée à travers le monde (Hours, 2003). Le contexte des indépendances a ainsi favorisé leur prolifération et la promotion du développement local. (Fall, 2011)

En matière de protection de l'environnement, elles ont progressivement noué des collaborations avec différents échelons de régulation (voir tableau 2, encadré C).

De nos jours, dans le cadre du développement local, Saint-Louis enregistre une présence plus ou moins dense des ONG. Ces dernières agissent principalement auprès de la

9 « Dans ses principes d'autonomie et de délégation, elle était déjà à l'expérience dans les institutions sociopolitiques sénégambiennes (Baol, Saloum, Waalo, Djoloff, Cayor) qui, pour des raisons géographiques, technologiques et politiques, ont eu à recourir à une telle politique (Gastelu, 1976 ; Barry, 1988 ; Diaouné, 2007). Dans leur développement, ces pratiques décentralisatrices se sont enrichies, avec l'époque coloniale, d'une nouvelle expérience avec l'introduction dans quatre villes côtières du pays de la communalisation (Johnson, 1971) », rappelle Touré (2012, p. 810).

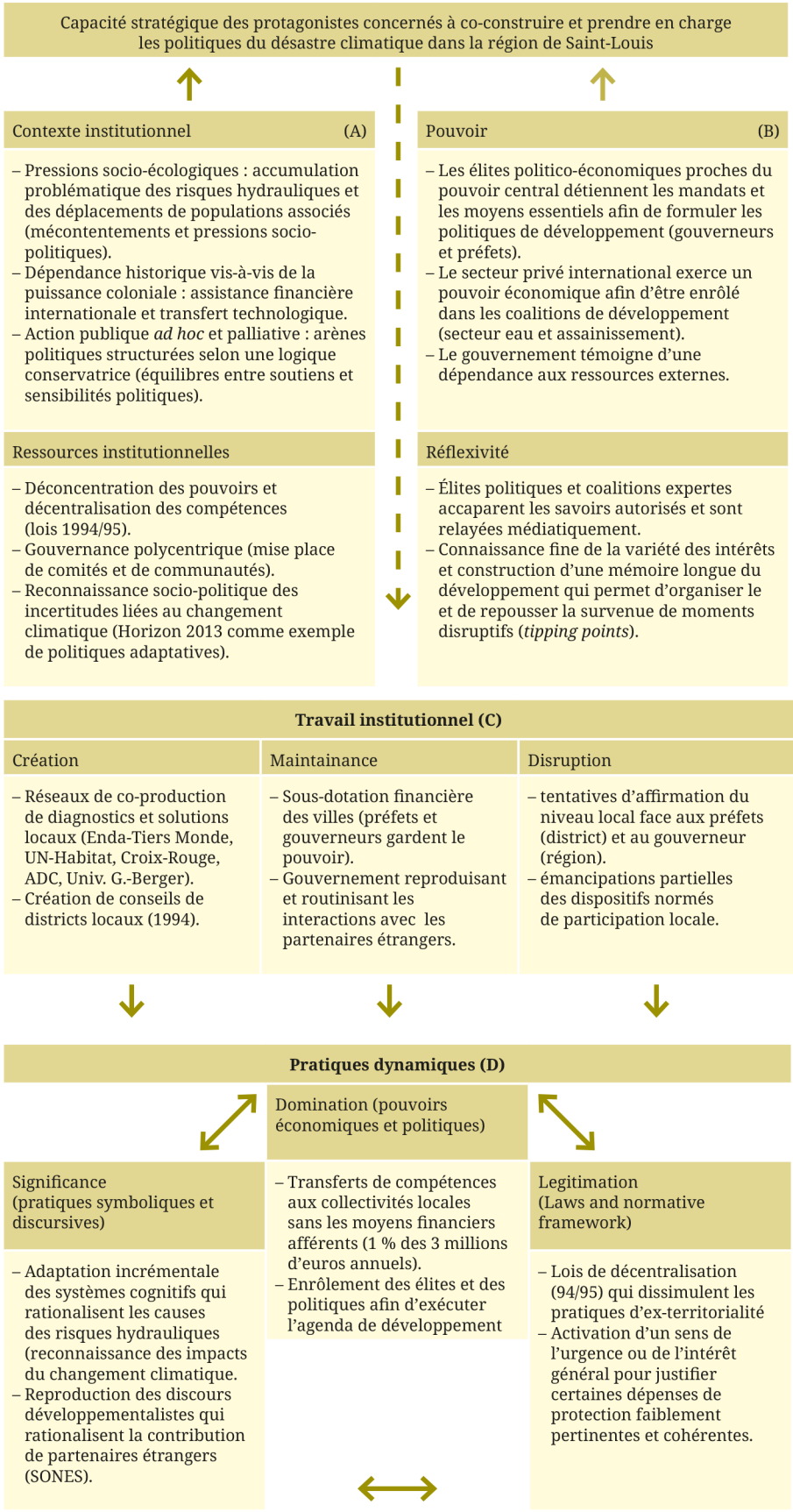


Tableau 2. Verrouillages socio-institutionnels des politiques adaptatives dans la région de Saint-Louis, une synthèse (d'après le cadrage analytique proposé par Brown et al., 2018).

population des petits opérateurs (Coly et al., 2018) et entendent améliorer dans un esprit de partenariat ses conditions financières, managériales et entrepreneuriales. Cependant, quels que soient leurs origines et les secteurs investis, l'esprit de partenariat mis en avant dans le discours des ONG tarde à se manifester dans leurs interventions. À travers les opérations de financement et de renforcement des capacités par lesquelles elles comptent atteindre leurs objectifs (Sene, 2019), elles peuvent contribuer à décrédibiliser les acteurs économiques (artisans organisés) et, ce faisant, « elles soumettent les efforts des acteurs de la ville aux normes globales d'inspiration occidentale » (Fall, 2011).

Encouragées par l'acte III de la décentralisation à être plus proches des acteurs locaux, les ONG ne contribuent pas forcément à une meilleure approche des réalités socioéconomiques à transformer[10]. Pour certains observateurs, « elles continuent de concevoir l'espace socioéconomique d'une manière qui accompagne la reproduction des schémas qui ont donné naissance aux situations actuelles » (Fall, 2011). Cet auteur poursuit en mettant en évidence :

> La valorisation des ressources du terroir [qui] reste guidée par une manière unique de comprendre et de faire la société. C'est que le développement local reste du développement et ce dernier, quels que soient les qualificatifs qu'on lui accole, s'entête à diffuser les normes et les pratiques qui rendent compte de sa perpétuelle et jusqu'ici vaine remise en question. (Fall, 2011)

Le pluralisme des normes – reste donc bien inégalitaire. Au final, au regard des politiques de développement qui la façonnent (top-down et bottom-up) :

> [La région de Saint-Louis] n'est pas appréhendée comme le produit d'une histoire exigeant des ruptures [sociales-écologiques] dans la manière de la transformer, mais reste perçue comme devant prolonger une histoire qui, jusqu'ici, n'a fait qu'invalider et restructurer les identités (sociales, politiques, économiques) des groupes sociaux qui y vivent (Fall, 2011).

En guise de synthèse, la mobilisation d'une approche en termes de structuration relationnelle, inspirée de travaux comparables menés par R. Brown et al. (2018) sur le continent asiatique peut s'avérer utile. Elle permet de montrer que la co-construction d'une capacité stratégique afin de spécifier des politiques du désastre climatique pertinentes et cohérentes dans la région de Saint-Louis se heurte à des pratiques dynamiques conservatrices : ces dernières contribuent en effet à réduire le pouvoir transformateur des « travaux institutionnels » (Brown et al., 2018) engagés au niveau local et à renforcer la structuration institutionnelle ainsi que la configuration de pouvoir en place dans les échelles supérieures (voir tableau 2, encadrés C et D). Le rapport aux savoirs et pouvoirs « experts », notamment dans la spécification d'une planification adaptative face au changement climatique, reste ainsi prépondérant et devient problématique dans la mesure où il participe à la reproduction d'un système décisionnel caractérisé par une « mal-adaptation » manifeste (Magnan et al., 2016).

Œuvrer à une écologie politique des savoirs qui participerait à un déverrouillage de ce système et ouvrirait la voie à des alternatives fondées sur une reconnaissance/valorisation des savoirs pratiques autochtones semble donc être une étape incontournable. Cette dernière permettrait ainsi d'informer des transitions soutenables à même d'infléchir la trajectoire de développement historique dans la région de Saint-Louis. Une telle dynamique socio-politique passe selon nous par la réémergence d'un futur « proche » (Guyer, 2007) et « indigénéisé » (White, 2017) sous l'effet de la confrontation productive d'une pluralité de savoirs détenus par les protagonistes locaux.

10 Pour Fall (2011), « en examinant les conditions objectives qui les ont installées, la manière dont elles se définissent, appréhendent le contexte à transformer et se déploient, il apparaît qu'elles peinent à ne pas garder des regards d'exilés ou d'expatriés ».

Refonder la scène : écologie politique des savoirs, pluriversalisme et futur proche soutenable

Survenant au cours d'une séquence socio-politique prolongeant des pratiques peu transformatrices d'une classe politique traditionnellement coupée du local, la « crise » de l'ouverture d'une brèche artificielle n'a pas constitué un tipping point dans la manière de mener des « politiques du désastre » soutenables sur le territoire urbain de Saint-Louis (Dill & Pelling, 2010). Ainsi, malgré les effets désastreux produits par l'intervention publique de 2003, les réponses institutionnelles ne cherchent pas à refonder un « pluralisme des normes » encore très hiérarchisé. Informés par une écologie politique des savoirs reconvoquant la force émancipatrice du « futur proche » (Guyer, 2007), on revient sur les implications d'une revalorisation des savoirs « minorés » (indigènes) avant de procéder à une évaluation critique – c'est-à-dire fondée sur la logique « pluriversaliste » (Escobar, 2018 ; Kothari et al., 2019) – des politiques d'adaptation actuelles.

Prendre le large ! Réinventer la résilience par la valorisation des savoirs vernaculaires

L'Afrique de l'Ouest en général et le Sénégal en particulier ont subi les effets des philosophies réformatrices (décentralisation et gouvernance) à partir des années 1970-1980. Au moment où les communautés africaines sortaient du « chaos » (et non du « néant »), les principes d'organisation auraient dû émerger de l'intérieur de la société (et non de l'extérieur) (Le Roy, 1999). Les réformes issues de ces politiques ont de fait perturbé le fonctionnement des sociétés traditionnelles au lieu de les consolider. Ces dernières ont perdu leur légitimité face à l'émergence de structures bureaucratiques produites par les réformes territoriales importées d'une autre culture. Fortement influencées par l'Occident, les institutions du développement ont dès lors symbolisé la force « providentielle » organisatrice du vide originel (Le Roy, 1999). Elles ont ainsi bloqué l'entretien et le développement des savoirs traditionnels ou vernaculaires dans les sociétés africaines (un « trop-plein » que les politiques de développement importées de l'Occident ne pouvaient voir).

Dès lors, « réinventer l'avenir n'allait donc pas de soi, il fallait de la témérité pour une telle entreprise. Il s'agissait d'inventer à nouveau, car l'avenir semblait déjà donné. Ses lieux et espaces indiqués, les chemins qui y menaient et les prairies où brouter, fléchées avec précision. Son image idéale se donnait à voir en Europe occidentale et en Amérique du Nord » (Sarr, 2016). Aujourd'hui, face aux défis écologiques et climatiques et au relatif échec des politiques d'adaptation (Renou et al., 2021), il est nécessaire de réinventer les stratégies d'action collective dans l'estuaire du fleuve Sénégal. Mais cette volonté doit éviter l'appropriation téléologique systématique de trajectoires empruntées et inadaptées aux réalités sociales, économiques et culturelles du territoire à réinventer.

Pour infléchir la trajectoire non soutenable de gouvernance des risques hydrologiques dans l'estuaire du fleuve Sénégal, il semble nécessaire d'« enfanter des formes de sa propre contemporanéité » (Sarr, 2016). Le fait de se limiter à l'imitation servile de modèles élaborés en fonction des impératifs qui refusent les réalités locales risquerait de produire de l'extraversion, c'est-à-dire de l'aliénation. Au contraire, une innovation politique comprise et portée notamment par une dynamique endogène équilibrée (c.-à-d. mobilisant conjointement les savoirs vernaculaires et modernes) selon une logique de « mission collective » génératrice de créativités (Bello-Bravo, 2020) saura s'accommoder avec les exigences universelles de liberté et de dignité humaines (Ndoye, 2015).

Une telle perspective nécessite d'être au clair sur les notions de savoirs « indigènes » et « modernes ». Dans les années 1950, les travaux en ethnosciences combinés aux travaux de Claude Lévy-Strauss (1962) avaient démontré que les savoirs vernaculaires sont une construction intellectuelle et ne se réduisent pas uniquement à une praxis issue de l'expérience empirique. En effet, ils s'élaborent dans un mouvement de mobilisation conjointe d'unités d'information de types très divers issues de l'expérience, de raisonnements abstraits relevant de la géométrie, de la physique, de la biologie, etc., de réflexions d'ordre philosophique, de la spiritualité individuelle et collective, de croyances, de rêves et d'émotions qui, ensemble, forment ces savoirs (Agrawal, 1995 ; Collignon,

2005). Ils sont subjectifs, contextualisés et pluriels et renvoient à l'expression des cultures singulières. Ce qui les différencie des savoirs scientifiques, c'est le fait qu'ils ne reposent pas sur une démarche analytique. Même si des expériences sont nécessaires, il ne s'agira pas de chercher la véracité des éléments qui font son expérience. La vérification n'est pas systémique. Sa validité est appréciée sur la base de sa cohérence et de son efficacité et non sur l'exactitude des unités d'informations qui seront mobilisées. Comme ils incorporent dans leurs démarches des émotions ou des rêves, il est difficile de faire de la théorisation sur ces derniers. Leur antonyme, les savoirs savants, sont discursifs et formalisés à travers des approches théoriques. Ils visent l'objectivation, la communicabilité, et aspirent à l'universalité (Collignon, 2005).

« Prendre le large » en revalorisant les savoirs indigènes n'est donc pas chose aisée : un tel processus va nécessiter, dans un premier temps, la négociation de transitions socio-institutionnelles respectant la non-commensurabilité des savoirs à l'œuvre (indigènes et experts), mais n'excluant pas l'émergence de solutions soutenables de leur éventuelle mise en regard. Bello-Bravo (2020) parle à cet égard de « mission collective[11] ». Instruits d'une telle perspective et tirant les conclusions des échecs des programmes et réformes antérieures en Afrique, nous proposons d'analyser comment les experts sénégalais envisagent de piloter les transitions socio-institutionnelles dans l'estuaire du fleuve Sénégal et, en particulier dans la région du Gandiol. Il s'agit alors de considérer la place et la portée des savoirs des communautés indigènes dans un tel processus.

Des stratégies territoriales (toujours) aliénées : la prospective gandiolaise

Sy et al. (2015) ont proposé deux scénarios de gouvernance de la zone du Gandiol soumise à une accumulation de risques hydrauliques et les ont mis en perspective en mobilisant différents critères[12], dont la sévérité de l'impact donne lieu à une quantification allant de 4 (forte) à 1 (faible). Il est admis que le scénario de stabilisation aura un impact fort sur l'équilibre naturel de la Langue de Barbarie. Les opérations qui pourraient être mises en œuvre auraient un faible impact sur la gestion de l'érosion si la stabilisation ne s'accompagne pas de dragage et d'actions de protection des villages. Le coût d'un tel investissement serait donc assez élevé au regard des moyens logistiques techniques et financiers nécessaires. Cela implique également des coûts récurrents liés à l'entretien et à l'exploitation des ouvrages préconisés. Le scénario d'évolution naturelle aurait un impact jugé très faible sur l'équilibre de la Langue de Barbarie. Cependant, cette option augure une érosion rapide au droit des villages du Gandiol. Elle devrait ainsi s'accompagner de mesures de protection souples (cordons pierreux latéraux de plage) et de déplacement de population. L'investissement lié à l'application d'un tel scénario nécessite des moyens plus soutenables financièrement.

Au regard des impacts négatifs sur l'équilibre naturel de la Langue de Barbarie et de la lourdeur des moyens techniques et financiers nécessaires, le scénario de stabilisation de la brèche semble déconseillé. En partant de l'analyse et de l'évaluation des effets attendus de chaque scénario, l'étude de Sy et al. (2015) recommande l'application du scénario d'évolution naturelle : « laisser la brèche évoluer naturellement » jusqu'à ce que la Langue de Barbarie retrouve son équilibre (voir tableau 3).

Accompagner ce processus par la conception de stratégies souples pour minimiser la vitesse de recul de la falaise du cordon vif devient dès lors primordial. Les recommandations liées à l'application du scénario d'évolution naturelle ont fait l'objet d'une proposition

11 *Pour cette auteure, « successes can be achieved even with quite active mutual misunderstanding. Again, we speak of a collective mission to capture this kind of situation. Under a collective mission, furthermore, we would highlight the co-managerial behavior of dissimilar actors. This behavior operates within the overlap of otherwise non-aligned worldviews and interpretive frameworks intersect and generate a variety of behaviors not otherwise possible. At the case site, this situation resulted in compromises or modifications to behavior by actors that often emerged not out of any shared understanding with respect to the use of the forest but became possible and practicable through the space of an edge. »* (2020, p. 9)

12 I) équilibre naturel : indique la capacité de traitement de la technologie ; II) érosion : indique la capacité de la technologie à réduire l'érosion ; III) vulnérabilité : fait référence aux parties de la technologie les plus exposées à des problèmes de fonctionnement et sur lesquelles une attention particulière est requise pour l'exploitant ; IV) impacts environnementaux : indique sommairement les impacts positifs comme négatifs directs attendus de chaque scénario ; V) investissement : prend en compte les coûts d'investissement des ouvrages ; VI) coûts récurrents : fait référence aux coûts d'entretien et d'exploitation des ouvrages.

détaillée, dont notamment le recasement des personnes les plus exposées (autour de 200 foyers selon les premières estimations). Ce processus doit être « accompagné » par la mobilisation d'une diversité de parties prenantes, parmi lesquelles figurent a priori les communautés locales. Pour une mise en œuvre correcte des activités liées au suivi des recommandations de l'étude et afin d'anticiper les impacts négatifs de l'évolution de la brèche, des « arrangements institutionnels » sont nécessaires. Ainsi, il s'agit de « créer une synergie inter-institutionnelle pour prendre en charge les questions liées à l'assistance technique et aux différentes mesures d'accompagnement » (Sy et al., 2015, p. 66). Dans le cadre d'une planification opérationnelle, la Direction de l'environnement et des établissements classés (DEEC) (y compris la Division régionale de l'environnement et des établissements classés (DREEC) de Saint-Louis) est appelée à travailler en partenariat étroit avec les services régionaux impliqués dans la gestion de la brèche.

	Scénario stabilisation de la brèche	Scénario d'évolution naturelle
1.	Stabilisation technique des rives nord et sud de la brèche.	Déplacement des habitants sur une marge de sécurité.
2.	Engraissements techniques des zones de faiblesse sur la rive sud.	Enrochement latéral au droit des villages du Gandiol et revégétalisation des sites libérés.
3.	Dragage du fleuve sur l'axe Doun Baba Dieye – ancienne embouchure.	Balisage régulier du chenal navigable pour sécuriser le passage des pirogues.
4.	Régénération technique de la plage par pose de géotube au droit des villages du Gandiol.	Suivi continu des dynamiques hydrosédimentaires dans le Gandiol.

Tableau 3. Une analyse comparative des deux scénarios étudiés (d'après Sy et al., 2015).

Au nom de leur « sécurisation », près de 200 foyers particulièrement vulnérables devraient donc être « relocalisés » sous supervision d'une diversité de parties prenantes, parmi lesquelles figurent des « communautés autochtones ». Ce processus semble toutefois largement hérité d'une pensée aménagiste imprégnée de savoirs « modernes » (protéger les intérêts touristiques) marginalisant les savoirs indigènes et faisant de leurs dépositaires des cibles devant être « sensibilisées », « informées », « surveillées »… On semble donc très loin de l'esprit dont se réclame la « mission collective » (Bello-Bravo, 2020) devant générer une créativité revalorisant les savoirs indigènes aux côtés des savoirs « modernes ». Plus généralement, la démarche exposée semble plus imprégnée d'un « pluralisme de régulation » considérant le réel comme donné et assignant de manière inégalitaire des savoirs à des acteurs qu'il s'agit de gouverner que d'un « pluralisme de la confrontation » prenant acte de l'inséparation et de l'irréductibilité « de savoirs qu'il s'agit de faire évoluer en les mobilisant conjointement dans la production d'un réel renouvelé » (Bello-Bravo, 2020). C'est ce à quoi invite le pluriversalisme.

Futur proche et pratiques quotidiennes pluriversalistes : le pouvoir liant des savoirs indigènes

L'articulation de la diversité des savoirs diversifiés et incommensurables est pensée la plupart du temps à l'aune du pluralisme. C'est à une distanciation de cette notion – fût-elle pensée sous la forme avancée d'un « pluralisme de régulation » (Papazian & d'Aquino, 2017) – que notre analyse invite. Stimulante, cette perspective continue toutefois de se placer dans un « pluralisme de juxtaposition[13] » qui manque le dialogue inter et transculturel (Lopez, 2017). Pour le dire de manière ramassée, il convient de passer du pluralisme au

13 Ainsi, comme le concèdent d'Aquino et al. (2017) à la fin de leur analyse de la gouvernance foncière au Sénégal, une telle approche revient à valoriser la notion d'« assemblage » (2017, p. 249).

pluriversalisme[14] (Kothari et al., 2019). Notons cependant que ces stratégies transitionnelles ne peuvent émerger que si elles se confrontent aux rapports de force hérités de politiques de développement inégalitaires et qu'elles engagent des « luttes politiques ontologiques » (Howitt & Suchet-Preaston, 2003 ; Escobar, 2018) relatives aux frontières et aux entités constituantes du réel. Ce rééquilibrage de rapports sociaux asymétriques est essentiel afin d'alimenter un éventuel « travail politique des écarts » (Jullien, 2018) ou des « contraires » susceptible de créer de l'inséparation et de faire émerger de nouveaux « communs » (Mbembe, 2017).

Pour s'ancrer dans le réel, une telle perspective analytique ne peut se passer d'une réflexion sur les temporalités (Kolinjivadi et al., 2020) : comme l'ont montré de nombreux analystes, le tournant néolibéral de la fin du vingtième siècle s'est en effet accompagné d'une éviction du futur proche au profit d'une polarisation sur l'hyperprésent et le long terme (Guyer, 2007). Pour sortir d'une « temporalité de dates » renforçant les logiques de régulations fondées sur la reconnaissance de « dettes multiples » (Guyer, 2007), il convient de faire réaffleurer l'inouï (Jullien, 2018) ou les absences enfouies (Santos, 2011 ; Mbembe, 2017) et de faire émerger, par la reconnaissance et la consolidation de pratiques ordinaires, un futur proche susceptible d'aiguillonner le déploiement d'un en-commun viable et solidaire. Si l'on cerne bien tous les avantages d'une conception potentialisante venant se substituer à une vision réifiante du réel, il convient d'être plus précis sur les modalités concrètes qui peuvent permettre de réarticuler la flèche du temps (du passé finissant au futur proche : Whyte, 2019 ; Howitt, 2020).

Sur la base de matériaux récoltés dans notre étude, il est possible d'identifier une séquence analytique articulant la reconnaissance de la profondeur historique, le renforcement de la cohérence systémique et la consolidation de la pertinence opératoire des savoirs/pratiques vernaculaires. En effet, comme on l'a vu, Gandiol est un territoire ancien. Les savoirs détenus de longue date par ses habitant·e·s ne semblent malheureusement que faiblement entendus. En 2017, un informateur – élu local et habitant de Gandiol – racontait ainsi :

> En 2003, on ne nous a rien demandé. On voulait s'organiser avant l'ouverture de la brèche dans 33 villages autour de l'embouchure du fleuve Sénégal. Nous étions en train de réfléchir sur une possible inondation de certains marigots desséchés à cause de la sécheresse. Mais le pouvoir central, ses experts, ses collaborateurs (p. ex. OMVS) et les services déconcentrés (p. ex. Direction de l'environnement, Gouvernorat de Saint-Louis et autres), à l'échelle locale, ne proposaient pas un cadre de dialogue pour le partage des savoirs, des visions et des connaissances sur la gestion des aléas hydroclimatiques. Ils ne reconnaissent pas notre savoir. Car il n'est pas scientifique ou rationnel. Nous ne pouvons pas donner notre avis, malheureusement. Et pourtant, nous sommes les plus exposés et vulnérables. Ensuite, nous avons des connaissances, pas forcément scientifiques, mais opératoires. Car on vit la situation au jour le jour, dans un apprentissage par expérience.

Dans le cadre d'un travail doctoral, nous avons prolongé cette perspective analytique en travaillant avec les anciens habitants d'un ancien village de Gandiol. Il s'agit de la communauté villageoise de Doun Baba Dièye, village qui a été détruit à la suite de l'aménagement de la brèche de 2003. Les savoirs incorporés et transmis de manière intergénérationnelle entre les « sentinelles » de la mer au sein de cette communauté ont un caractère opératoire qui a été progressivement reconnu et mis en acte. Ainsi, Baba Dièye Diagne[15] s'est installé sur l'île devenue française[16]. Il avait l'obligation de

14 Ces derniers avancent : *« A pluriversal world overcomes patriarchal attitudes, racism, casteism, and other forms of discrimination. Here, people re-learn what it means to be a humble part of "nature", leaving behind narrow anthropocentric notions of progress based on economic growth. While many pluriversal articulations synergize with each other, unlike the universalizing ideology of sustainable development, they cannot be reduced to an overarching policy for administration either by the UN or some other global governance regime, or by regional or state regimes. We envision a world confluence of alternatives, provoking strategies for transition, including small everyday actions, towards a great transformation.* » (Khotari et al., 2019, p. 28)

15 Une personnalité très connue par les communautés villageoises de Gandiol. Il a travaillé avec les colons français sur l'estuaire du fleuve Sénégal. Actuellement, son petit-fils est le chef du village délocalisé à la suite de l'ouverture de la brèche de 2003.

16 Ce territoire a reçu les premières installations françaises, avant que les colons français choisissent l'île de Saint-Louis pour sa position stratégique et la sécurité que cette ville assurait face aux risques de submersions marines.

continuer la mission que les Français avaient confiée à ses parents : il s'agissait de sonder la barre au niveau de l'embouchure et de contrôler l'entrée des bateaux. Doté de connaissances en géomorphologie et en hydrologie, il répondait aux besoins spécifiques de cette mission stratégique et importante pour le pouvoir colonial. Ses connaissances sur l'estuaire du Sénégal ont ainsi servi l'autorité coloniale et ont été transmises de manière transgénérationnelle. Par exemple, pendant un séjour sur le terrain, un informateur nommé Birane, chef traditionnel âgé d'une cinquantaine d'années, disait :

> Nous sommes en mesure de cartographier les sites de l'estuaire du fleuve Sénégal vulnérables face aux inondations répétées à Saint-Louis. Une fois, ces zones identifiées, nous pouvons travailler avec le pouvoir central et l'ensemble des services déconcentrés, pour mieux préparer et articuler le dispositif de riposte contre les aléas naturels, dans un contexte de changement climatique .

Il est le fils de l'un des héritiers successeurs, remarqué pour la robustesse des connaissances détenues. Il avait fait savoir aux autorités que les populations de Gandiol encouraient de graves dangers si une brèche était ouverte en 2003 sur le cordon littoral. Grâce à l'expérience héritée de son ancêtre Baba Dièye Diagne, il savait en effet que le cordon littoral servait de rempart entre la houle et la rive de son village Doun Baba Dièye. Il a été menacé par les autorités publiques qui ne voulaient rien entendre et, à son décès, a été remplacé par son fils Ameth Sene Diagne. Tous deux ont accumulé des expériences écologiques pouvant (re)féconder de possibles imaginaires, généreux et optimistes, susceptibles de panser la mémoire heurtée des communautés. Ameth Sene Diagne disait que les communautés, grâce à leurs savoirs pratiques, pouvaient consolider le cordon littoral de l'estuaire en accompagnant une restauration des bandes de filaos sur la langue de Barbarie. Ainsi, les dunes seraient fixées et protégeraient le littoral contre les risques de submersion marine. Il disait également qu'il était possible de se fonder sur les observations lunaires pour préciser le niveau de la mer attendu et d'avoir recours au calendrier wolof afin de disposer d'un corpus d'observations enrichi.

En pleine immersion dans le Parc national de la Langue de Barbarie à Saint-Louis, nous avons également conversé autour d'un thé avec des éco-gardes et une stagiaire de l'université de Dakar. Ils avancent ainsi :

> Nous travaillons sur la protection de la biodiversité et la préservation des eaux. Il est tout à fait possible de formuler des stratégies adaptatives pour la protection du vivant face aux crises environnementales qui nous menacent. Ensuite, certaines espèces animales organisent naturellement leurs écosystèmes pour faire face aux aléas et extrêmes climatiques. Nous sommes en mesure de les identifier et de documenter avec les autorités et partenaires techniques leurs stratégies d'adaptation.

Avant de poursuivre :

> « Il est tout à fait possible d'identifier et de classer les différents déversoirs naturels d'eau dans l'estuaire du fleuve Sénégal. Ces derniers sont nécessaires pour évacuer le trop-plein du fleuve pendant la saison des pluies. Certains déversoirs se sont même asséchés et ils sont repérables. Avec l'accompagnement des services déconcentrés et autorités locales compétentes, nous pouvons mettre en place un atlas des déversoirs possibles du fleuve Sénégal ».

Pendant la gouvernance coloniale et après les indépendances, les savoirs autochtones – certes insérés dans des rapports de domination culturelle – semblent avoir été reconnus et entretenus par les autorités françaises afin de consolider la fixation du cordon littoral qui protégeait Saint-Louis. La période postcoloniale, non expurgée de la colonialité dans son rapport aux pouvoirs et savoirs qui ont façonné la nouvelle configuration de la mondialisation (tournant néolibéral), a contribué à progressivement les dévaloriser. Leur « rendre justice » implique donc non seulement de reconnaître leur profondeur historique et de consolider leur cohérence systémique, mais également de les faire « cohabiter » avec

d'autres savoirs afin de consolider la dimension opératoire de leur mise en pratique[17]. In fine, c'est bien de nouvelles stratégies d'animation territoriale, orientées vers un futur proche partagé et couvrant la diversité des risques hydrologiques accumulés en amont et en aval de la zone estuarienne, qu'il s'agit de repenser (Ba, 2019, 2020). Une perspective cosmopolitique (Mignolo, 2015) peut alors être endossée afin de s'inspirer d'une diversité de pratiques et méthodes fleurissant actuellement sur une pluralité de territoires (Howitt & Suchet-Preaston, 2006 ; Chen et al., 2018 ; Whyte et al., 2019 ; Bello-Bravo, 2020).

Conclusion

Dans une région frappée par une accumulation des risques hydrologiques (inondations, sécheresses, submersions marines, crises érosives des plages) face à laquelle les « politiques du désastre » (Dill & Pelling, 2010) ne sont pas parvenues à spécifier des actions adaptatives à même d'infléchir la trajectoire de développement héritée, une décolonisation des imaginaires environnementaux portés par la pluralité des protagonistes impliqués semble nécessaire. Concrètement, il s'agit de piloter la lente émergence d'une « mission collaborative » à même d'organiser la « fertilisation croisée » d'une pluralité de connaissances (savoirs et connaissances codifiés, récits oraux, mythes, sagesses populaires) et d'offrir une hospitalité à de nouveaux savoirs. Théoriquement, cela implique de basculer d'une conception « réifiante » du réel fondée sur une objectivation des savoirs et une assignation des positions vers une conception « potentialisante ». Cette dernière doit permettre d'organiser pratiquement la confrontation des savoirs pluriels peuplant le réel ainsi que la négociation des positions respectives des parties prenantes engagées dans la co-production de scènes adaptatives. Il s'agit donc d'œuvrer conjointement à un « travail politique des écarts » sécurisant une trajectoire de communalisation des territoires vécus (Jullien, 2018 ; Renou, 2019).

Afin de relier le « passé finissant » et le « futur proche » et ainsi œuvrer à une réappropriation de leur avenir par une pluralité de protagonistes, nous plaidons donc en faveur d'une écologie politique des savoirs qui parte du principe d'égale condition des différentes formes de savoirs et des manières de connaître. Actant de leur incommensurabilité, il s'agit de les concevoir dans une écologie où elles interagissent, se confrontent, se complètent et, in fine, se nourrissent (Sarr, 2017). Notre étude invite ainsi à écologiser « les absences et les émergences » (Santos, 2011) afin de faire évoluer les pratiques de la coalition dominante (experts et pouvoirs politiques) et d'œuvrer à un rééquilibrage des rapports sociaux et des relations de pouvoir qui les constituent. Une telle perspective appelle à refonder de manière critique et créative la trajectoire de développement de la région de Saint-Louis (Sarr, 2017). Plus précisément, il nous semble que l'avènement de pratiques d'autodétermination fondées sur une écologie politique des savoirs (Forsyth & Evans, 2013) est susceptible de rendre « gouvernables » de futures transitions socio-institutionnelles (Brown et al., 2018 ; Renou, 2019). Des expériences localisées permettent d'ores et déjà de comprendre comment sortir progressivement d'un système dissipatif – en ce sens que les ressources externes dont il a besoin pour perdurer ne sont pas capitalisées dans le processus de reproduction locale du territoire – pour concrétiser une territorialité inclusive fondée sur un futur proche et indigénéisé (Bertoncin et al., 2009). Si l'horizon d'action est esquissé, les chemins en émergence sont également pavés d'obstacles de diverses natures (technico-économiques, politico-institutionnels, socio-culturels, etc.). Il convient dès lors de réinsister sur le premier pas à réaliser afin de « rendre justice à ce qui est » (Chanial 2016) : reconnaître, prendre soin et entretenir par la pratique les savoirs vernaculaires « communalisant » les milieux vitaux par et pour des communautés durables (Seck, 2017 ; Gibson-Graham et al., 2016).

Bibliographie

Voir pp. 250-252.

17 Le développement des stratégies de redynamisation de la culture irriguée dans le delta du fleuve Sénégal a ainsi nécessité historiquement un accompagnement institutionnel dévolu à la Société nationale d'aménagement et d'exploitation des terres du delta (SAED). En raison des difficultés de collaboration entre la SAED et les petits producteurs porteurs de savoirs et pratiques alternatifs, ceux-ci ont été obligés de trouver d'autres solutions comme la formation de l'Association socioéducative sportive et culturelle des agriculteurs du Walo (ASESCAW). Cette puissante ONG paysanne est devenue aujourd'hui incontournable dans le Delta.

BAYE SIDY DIALLO

Decolonising the Politics of Climate Disasters in the Senegal Estuary: Adaptive Practices Between the "Vanishing Past" and the "Near Future"

Cheikh Abdoul Ahad Mbacké Ba
Lecturer
Institute of Territorial Governance and Local Development, UCAD, Senegal
cheikh25.ba@ucad.edu.sn

Yvan Renou
Associate professor and accredited research superviser
University of Grenoble Alpes, IEPG, CNRS (France)
yvan.renou@univ-grenoble-alpes.fr

How to cite this paper:
Ba, C.A.A.M., Renou, Y., (2022). Decolonising the Politics of Climate Disasters in the Senegal Estuary: Adaptive practices between the "vanishing past" and the "near future". *Global Africa*, (1), pp. 234-252.
https://doi.org/10.57832/728d-ge53

Received: January 6, 2022
Accepted: February 12, 2022
Published: March 15, 2022

© 2022 by author(s). This work is openly licensed via CC BY-NC 4.0

The governance of coastal zones has been on the agenda of major international organisations since the end of the twentieth century (Billé et al., 2006, 2007), and, with the rise of the climate change issue, has become an object of study of the highest order (Rockstrom et al., 2009; IPCC, 2014; Steffen et al., 2015). Coastal areas are highly populated areas characterised by a marked increase in socio-economic inequalities (Gupta & Bavinck, 2017). They constitute a set of vulnerable socio-ecosystems threatened by a number of risks: rising sea levels, changes in currents, winds and waves, acculturation dynamics and possible "maladaptation" policies (Grinsted et al., 2009; Magnan et al., 2016) developed in the name of securing potentially affected territories.[1]

In the north of Senegal, the Senegal River estuary has become one of the areas where hydrological risks accumulate and is under particular scrutiny due to the anthropisation dynamics at work (Sy et al., 2015; Ballouche et al., 2019), besides the impacts of climate change (Vedeld & Coly 2015; Ba, 2019). The analysis of the governance of these consequences, which involves a complex interplay of different dimensions due to the deployment of various development policies within and between the states sharing the Senegal River waters since independence, directly challenges social sciences: what collective action models should be deployed in order to make the estuarine zone development trajectory sustainable? More specifically, as the decisions taken in response to the disastrous consequences

1 The latter result in management practices that are hardly relevant and the sometimes questionable construction of protective infrastructure.

of the opening of a breach in the Langue de Barbarie in 2003 have not been taking into account the fact that it did not constitute a "disruptive" episode (Parsons et al., 2019) likely to reorient the management of the estuarine system (or even worsen the situation), it is proposed that the nature of the changes to be made to the estuarine zone governance in order to make it more "resilient" be questioned (Pelling & Blackburn, 2013).

Such a problem approach requires the development of a multi-scalar, spatial and temporal analysis, while taking the city of Saint-Louis as the central level and deploying infra-urban (Ndiaye governance) and supra- urban (Senegal estuary governance) analyses around it. Beyond this methodological challenge, it is a matter of mobilizing the approach based on the "politics of disaster" (Dill & Pelling, 2010) in order to shed light on the inertial logics at work and identify the means of resolving them. This approach seems essential to us insofar as it seeks to understand environmental disasters as socio-political constructs: I) whose occurrence can be understood with regard to the historical development trajectory of the socio-ecosystem under consideration, and II) which adaptive policies attempt to manage by constructing, in the face of the emergence of possible claims by the impacted populations, the socio-technical conditions for a secure future (in the short, medium and long term[2]).

Based on a longitudinal study of the development dynamics of the estuary around Saint-Louis (see methodological box), we propose to extend the results produced by this approach by developing an analysis based on the temporalities conflict that affects protagonists in the region studied. Faced with the local and regional authorities' temporal framing, which is envisioned according to a logic that articulates the "extended past" and the "distant future"[3], we will attempt to inform and shed analytical light on the ordinary practices that aim to link the "vanishing past" and the "near future" in an inclusive manner (Guyer, 2008).

The objective of this research is therefore to examine the strategies and modalities of action that make it possible to contain the wrongs associated with imported development logics (i.e. impregnated with expert rationality). In particular, it will be a matter of seeing to what extent and under what conditions it is possible to promote the emergence of "indigenous" logics (Makondo & Thomas, 2018) aimed at "healing the en-common" (common good) (Seck, 2017). Far from aiming to integrate this knowledge, which is deemed largely irreducible, it is more a case of thinking about the conditions for "relationships-based" collaborative action and potentially contributing to the emergence of viable and acceptable solutions (Lloyd et al., 2012; Sarr, 2017[4]). Such an analysis requires a thorough territorial understanding, positioned between the "vanishing past" and the "near future" (Guyer, 2008) and a precise analysis of the tensions generated[5] by the play of spatiotemporal scales.

In order to answer this question, we propose to unfold the Saint-Louis region's "urban scene" (Decrop et al., 1997[6]) in a multi-scale perspective by proceeding with a geophysical and political-institutional characterisation of the territorial space concerned, and then by inserting the analysis of the urban between the infra (neighborhood) and supra (estuarine zone) levels. Postulating that transitional dynamics cannot do without a critical analysis of

2 The work developed within this approach has thus established links between the production of vulnerabilities within populations impacted by environmental disasters and the reconfiguration of power relations within the field of adaptation (Octavianti & Charles, 2018), the inclusion of environmental justice issues on political decision-makers' agenda (Arifen & Ercksen, 2020), or the recognition – or not – of the role of indigenous knowledge in the co-production of adaptive solutions (Parsons et al., 2019).

3 The same expert logics are reproduced in the name of a distant future now conditioned by "sustainable development".

4 However, the issue of valuing "indigenous" knowledge alongside "modern" knowledge (Kelman et al., 2009; Mignolo, 2015; Diagne & Amselle, 2018; Escobar, 2018) needs addressing with precision. A good critical description does not so much presuppose a social world that is "already made" as a social world that is "in the process of being made", as it confronts its stakeholders with challenges.

5 As such, it can give rise to comparative analytical work that can highlight the value of focusing on these 'oceanic and liquid Africas' (Vergès, 2017) for observers from outside the continent.

6 For these authors, the risk scenes» are «instances in which actors of various statuses and functions take up and discuss one or more risks. These forums may be based on institutional procedures or, on the contrary, be more informal, open more or less widely to new actors; they may be ephemeral or benefit from a degree of durability, they may concern different types of territories or various levels of the same territory, they may focus on a more or less narrow aspect of risk, or deal with this risk only as an element of a wider problem, etc. [They are] diffuse social processes that are not always easy to understand. [They are] diffuse, relatively opaque, often loosely organised social processes concerning the collective apprehension of risks. [...] The notion of a scene thus has a measure of relevance, in that it points to the idea that, within the social body, spaces for negotiation emerge, of which risk is the focus or one of the focuses.» (p. 42).

temporalities (Kolinjivadi et al., 2020), we will redeploy the arrow of time (Howitt, 2020) in order to identify strategies for decolonizing the Anthropocene and indigenising the near future (Whyte, 2017).

Methodological box

The empirical data used in this article are derived from field surveys conducted during a period of "observatory residence" in the Senegal River estuary. The approach used is qualitative[7]. Qualitative methods do not aim to produce representative data, i.e. data that can be generalized to a social group. Qualitative research is particularly appropriate when the social phenomena observed are difficult to measure (Sawadago, 2020). This article is part of this perspective: it aims to decipher the alternative knowledge held by local communities living in the Senegal River estuary. From this perspective, it is difficult to measure informants' perceptions, imaginaries, myths, dreams, and cosmogonies. What matters most is to try to understand and grasp their meaning and symbolism. Thus, semi-structured interviews were used to inform our interview matrix (Table 1).

Informant's metadata	Gender, age domicile, occupation	Men/Women, age: 25–65 years Communauté rurale de Gandiol Fishing/ farmers/ technicians
Hydraulic skills, knowledge and know- how	Missions and roles Perceptions Hydro-logical knowledge	What are your skills in the hydrological governance of the Senegal River estuary? What are your perceptions of hydroclimat-ic hazards? Your knowledge of risks?
Actors/Stake holders, net-work and rela-tionships	Interactions and participation Legit-imacy and power Collaborative instru-ments and dialogues	What are your relations with in-stitutional and community actors and civil society? What are the obstacles? Existing frame-works for dialogue and sharing
Imaginations and collabora-tive perspectives	Dialogical spaces Hy-draulic knowledge to be updated Scientific/ vern acular knowl-edge	What ideas do you have for improving existing dialogue/participation frame-works? What hydraulic knowledge would you like to update and put at the service of communities? The links between scientific and vernacular knowledge?

Table 1. The interview matrix sample (Ba, 2020).

To enhance this material, we conducted focus groups. Focus groups are open discussions that take place along a series of powerful questions addressed to respondents. The aim is to stimulate interaction between participants (Kitzinger, 1994). Unlike semi-structured interviews, it helps enhance the expression of ideas within a community. Communication between the informants who take part in the focus group is the heart of social representations. "We think with our mouths" said Moscovici (1984). The manufacture of ideas, beliefs and opinions lies in communication. In order to organise focus groups, we were inspired by Moscovici's analysis grid and we adapted it to the cultural and traditional realities of our study area. We thus seized an opportune moment in the rural environment to bring citizens together (a baptism within a village community surveyed, for example).

7 It can be defined as 'a sociological analysis that makes it possible to understand the opinion mechanisms, to understand why people think such-and-such a thing, why they allow themselves or not to carry out a given practice, and how they understand their environment' (Wahnich, 2006).

Semi-structured interviews and focus groups targeted mainly public services, village communities, local authorities and an NGO. Eventually, we interviewed 53 individuals (semi-structured interviews and focus groups) on two field missions in the Saint-Louis region during eight months of residence between 2015 and 2017.

Finally, we opted to transcribe all interviews. To protect informants, we made interviewees anonymous by creating fictitious first names (men and women). On the other hand, the structures identified, as well as the informants' profiles, are not made anonymous. The data collected in the field are cross-referenced with stylized hydroclimatic, socio-economic, historical and political facts that continue to shape the landscape of the Senegal River estuary.

Setting the scene: Saint-Louis in its socio-ecosystem

The city of Saint-Louis—as a former political capital, a remarkable site listed as a World Heritage Site (since 2000) and the region's main settlement centre—proves to be particularly exposed to a number of hazards. These are partly inherited from a singular geophysical position, but also produced by a development trajectory that is not quite sustainable. We propose to revisit this process of "accumulation of hydraulic risks" by deploying a multi-scale analysis (from the estuarine region to Gandiol) in order to put into perspective the diversity of issues that question its development.

The Senegal River estuary: Geophysical characteristics

The Senegal River is one of the major socio-ecosystems on West Africa's Atlantic coast. It descends from the Fouta Djalon sandstone massifs and then crosses the Mandingo plateau. It is the result of the confluence of two mother branches (the Bafing and the Bakoye) at Bafoulabé. From Bafoulabé, the Senegal River flows northeast through Kayes. Over 1,700 km long, it drains a 290,000-km² watershed in the territories of Senegal (21,000 km²), Mali (155,000 km²), Guinea (31,000 km²) and Mauritania (75,000 km²) (Figure 1).

Figure 1. The geographical space of the Senegal River

The Senegal River estuary is confined to a small area between the Diama dam and the Langue de Barbarie sandbar. Before the Diama dam was impounded (1986), the saline rise was noticeable, during low-water periods, as far as Podor, about 300 km from the mouth.

The Senegal estuary is limited today, upstream, by the Diama anti-salt dam, provided its gates remain closed; and downstream, by its mouth, an outlet through which marine waters flow back into the river. The Senegal River estuary belongs to the category of microtidal lagoon estuaries closed by a sandy spit. The Langue de Barbarie is oriented north-south and stretches for nearly 40 km over a width varying from 200 to 400 m. The swell plays a fundamental role in the coastline's morphology. The Senegalese-Mauritanian coastline, as far as the Cape Verde peninsula, is classified as a high-energy swell coast. North-western swells provide a significant sand transport that contributes to the propagation of the Langue de Barbarie (Figure 3).

Natural breaks in the barrier beach have marked the evolution of the Langue de Barbarie (LB) from 1850 until recently, with 24 breaks between 1850 and 1980 (Sall, 2006). At that time, it seems to go along a cycle evaluated at between 11 and 14 years. The most important breaches since 1900 (1906, 1923, 1936, 1948, 1959 and 1973) have always occurred south of the city of Saint-Louis (Diop, 2004). They have kept the river mouth very distinctly south of the city for more than half a century and had an important role in the risk of flooding. For a time, they could mitigate the impact of floods on the city by encouraging a more rapid evacuation of the river water towards the ocean until the breach was closed (by the combined contributions of the littoral drift and the river) and the southward progression resumed. No natural rupture has occurred since 1973. This can be explained by a combination of two factors: i) an absence of major floods between the 1950s and 1990s, associated with a "climatic downturn"; ii) a reduction in the "flushing effect" of floods since the construction of the Diama dam in 1986, which allows for some regulation of flows (Kane, 2002; Sy et al., 2013; Ba, 2013). The artificial opening of the Langue de Barbarie in 2003 in response to a critical hydraulic situation (repeated flooding) is a singular event that needs to be understood in all its complexity in order to grasp its possible "disruptive" potential.

The opening of the Saint-Louis breach in 2003

Saint-Louis is located on the northern coast of Senegal (the Grande-Côte), 400 km north of Dakar. Its activities are based on fishing and tourism. The attractiveness of its beaches and its rich colonial past make it one of the country's main tourist centres. However, its site has strong constraints. Saint-Louis has developed in an environment deeply marked by water: built on an island that barely emerges above the water level in the middle of the river, it appears particularly vulnerable. The return of the floods at the end of the twentieth century was to be a cruel reminder of this.

After the great October 1999 flood, the winter of 2003 was marked by another major flood, linked to high rainfall in the Senegal basin (Mietton & Dumas, 2006; Durand et al., 2010). This heavy rainfall led to a first wave of flooding at the beginning of August, but this was capped by the Diama dam (which temporarily protected Saint-Louis from flooding). However, as the heavy rainfall persisted throughout the catchment area, the water remained at a high level for the following days. The flooding threshold at Saint-Louis (1.2 m) was exceeded from September 8 onwards and the water gradually rose over the following days, reaching 1.35 m on September 28 and remaining at 1.33 m until October 4. The result was very heavy flooding, both in the modern city and on the eastern bank of the river as well as in the colonial city. In the latter, the water is spreading from the lowest areas in the north and east of the island. Even more worrying: the rise in the water level could lead to the natural opening of a breach at the root of the Langue de Barbarie (Sy, 2006), 5 km north of the city, which would threaten all the neighbourhoods located immediately to the south.

In a context of increasing pressure from the population, exasperated by the repetition of floods in previous years and by the continuance of high-water levels for more than a month, local authorities decided to act as quickly as possible (Diop, 2004).

On 1 October 2003, the Saint-Louis municipality warned the national authorities and the Direction de l'Aménagement Hydraulique managers of the extent of the present and future flooding in the city. It asked for an emergency measure to be taken to lower the water level. After a brief field survey, an artificial 4 m wide and 1.5 m deep breach was created on October 3 in the Langue de Barbarie, 7 km south of the Faidherbe Bridge, where the spit was thinnest, reaching a width of about 100 metres (Kane, 2002; Ba, 2013; Sy, 2015).

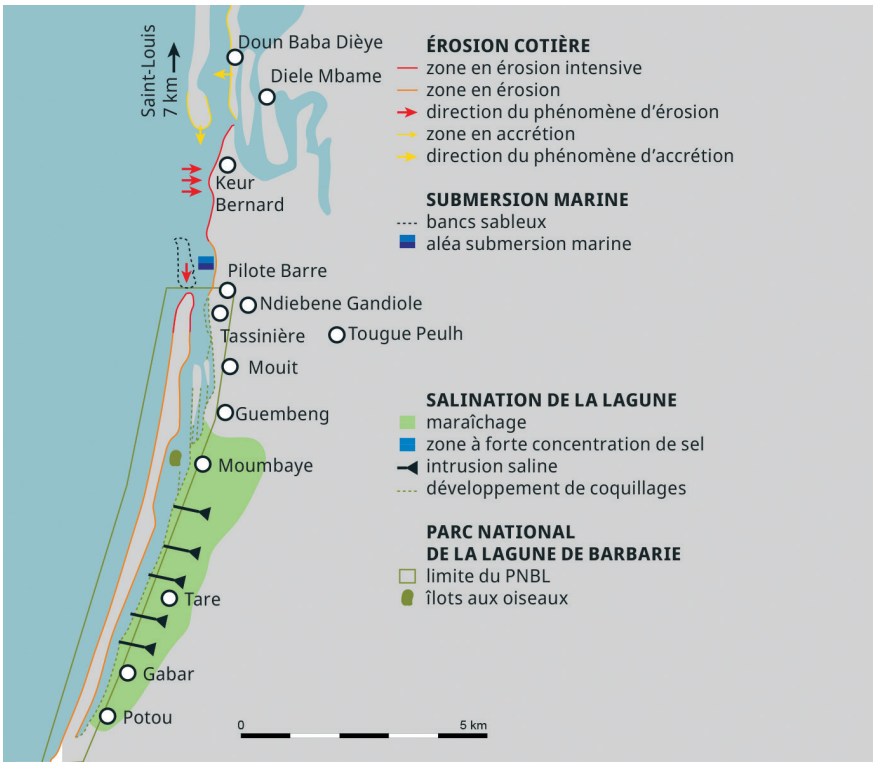


Figure 2. Gandiol: a hazard-prone territory

The various works carried out in this sector have shown that the breach very quickly played the role assigned to it. In the space of 48 hours, the river's level dropped by nearly 0.50 m, falling back below the 1 m level, and it then gradually decreased by a further 0.40 m within about ten days. At the same time, the breach widened. Its width increased from 4 m on October 3 to 80 m by the 5th and 330 m, less than three weeks later. In the months that followed, stronger swells during the dry season increased the erosion on the southern shore. Eight months after its opening, the width of the breach finally reached almost 800 m. It is now more than 5 km wide (Ndour et al., 2018).

The contingency political decision thus taken has profoundly modified the hydrological sensitivity of urbanised areas to flooding has been established. The sedimentary input in the estuaries is generally not sufficient to compensate for the rise in sea level, except in areas where sediments can be deposited freely (unmanaged coastal mudflats) (Paskoff , 2006). Moreover, since its opening, the breach has still not stabilised, with a dynamic combining widening and overall southward movement towards Gandiol, where the village of Doun Baba Dieye had already been erased in 2010. Other localities further south are therefore exposed. The various issues facing the indigenous populations concerned are presented here.

Indigenous populations at risk: The case of Gandiol

Gandiol is located in the extreme north of the Niayes, about ten kilometres from Saint-Louis. Occupying the dead arm banks, it benefits from the last few kilometres of the Senegal River. The name Gandiol comes from the Wolof vocabulary "Gaayi Ndiol", which literally means "the Ndiol guys" in French. The origin of the word confirms that the first residents were Wolofs. The Wolofs are the majority, with 65% of the population, followed by the Peulhs, with about 25% and finally the Moors, with 10%. There are also other ethnic groups working seasonally in the area. These are the "Sourgas" who come mainly from neighbouring countries: Gambia, Mali, Guinea Bissau, etc. This settlement was facilitated by favourable environmental conditions. According to the administrative census carried out by the former rural council, the Ndiébéne Gandiol commune has a total of about 20,000 inhabitants, or a density of 106 inhabitants per square kilometre. Today, most of the population is concentrated in the west.

Hydrologically, the Gandiol is a straight channel, bordered on the right bank by the Barbarie dune belt and on the left bank by a rather diffuse lagoons network, which constitute ancient fossilised mangrove landscapes. From a pedological point of view, a quaternary sandy material covers most of the Senegalese territory (a succession of dunes of different ages, textures and colours). Climatically, rainfall is brought by the monsoon flow from the south, which comes from the St Helena anticyclone. It is not very abundant and rarely exceeds 350 mm/year. The evolution of the population and the area is explained by the proximity of the depressions, which allow for agricultural practices (market gardening), but also by its openness to the river and the Atlantic Ocean, favouring the development of fishing activities.

The Gandiol region therefore appears to be a strategic economic and environmental zone: the market gardening, fishing and tourism sectors are increasingly dependent on climatic and geophysical conditions and need to be rethought in order to foster sustainable transitions (Sall, 2006). This region's development potential was impacted by the opening of the Langue de Barbarie breach in 2003. While the northern bank of the breach, which is currently undergoing natural reconstruction, appears to be the main equilibrium pole in the Langue de Barbarie, the situation is more problematic in the south. In the southern part, the breach continues its migration towards its pre-2003 position, naturally in the direction of the littoral drift. This migration is superimposed on a widening of the mouth caused by faster erosion (south) against slower sedimentation (north). This southern movement is accompanied by collateral damage (erosion, salinisation, etc.) and is dooming some of the houses in certain localities such as Pilote Barre and Tassinière to disappear. These potential threats justify fine-tuning measures to calibrate adaptive policies in order to secure the potentially impacted populations (Sy, 2015). Before considering what forms these policies might take, let us return to the institutional environment that frames public authorities' action and is likely to inform us about the resilience capacities and/or the blocking points (locks) of the governance stakeholders of the various systems affected.

Framing the scene: Public action through the prism of a failing institutional environment

The socio-political dynamics that have accompanied the development of Senegal's institutional framework since the country's independence in 1960 have been widely documented (Piveteau, 2005; Diop, 2006; Touré, 2012). Renewing our multi-scale analysis, we return to the socio-political and economic characteristics of the Senegalese state's development trajectory, before outlining the stylised contemporary facts specific to Saint-Louis region and city. The institutional dynamics thereby outlined make it possible to understand why the opening of the breach in 2003 did not constitute a "disruptive event" (Dill & Pelling, 2010) capable of changing the estuary's governance and overcoming the rampant inertia. In the light of a more generic history of Senegalese institutions, we introduce a few factual elements by organising them by scalar issue (from national to local) before proposing a heuristic synthesis borrowing from the relational risk structuring approach (Brown et al., 2018)[8].

Slow socio-political dynamics

A brief description of the political and economic regulatory modes deployed after decolonisation highlights the consolidation of a bureaucracy based on a logic of social and political pacification to the detriment of economic performance (Diop, 2006). Emphasis is thus placed on the management of Léopold Sédar Senghor's legacy by his successors and on the importance of structural adjustment programmes in the administration of central public institutions (Piveteau, 2005). By reinforcing the regime's dependence on the outside world, these programmes exacerbated social tensions. In particular, they deteriorated the lowest and middle classes' incomes. As a result, political and trade union struggles intensified during the 1990s and, at the same time, the regime faced increasing difficulties in gaining the support of the confreres. Despite the implementation of sophisticated

8 In order to understand the notional and conceptual foundations of the proposed approach, it is useful to refer directly to the article concerned: here we have an "instrumental" use aimed at illustrating the data and information collected in a synthetic manner.

political procedures and experienced personnel, the central power gradually lost control of the political and economic situation (electoral defeat in March 2000). The episode of 2003 therefore occurred within a new era.

The question asked after the changeover was whether the new leaders gathered around Abdoulaye Wade would—or would not—break with the mode of government that had characterised Senegal from Senghor to Abdou Diouf. The answer proposed by some observers suggests a continuity in the approach of the three Senegalese presidents marked by the following features: a predominant presidential power thanks to political and administrative centralisation, a clientelist logic, the co-option of political personalities likely to reinforce the presidential leadership, and a constant concern to promote the President's image on the international scene because of the regime's strong dependence on external resources (Diop, 2006). On the economic front, the central government inherited a relatively healthier macroeconomic framework than in the early 1990s. With the increase in state tax revenues, the Bretton Woods institutions no longer have any reason to maintain one of the measures of the structural adjustment programmes under Abdou Diouf: strict control of the wage bill. The ruling class thus proceeded to significant recruitments and granted salary increases and significant benefits. However, this redistribution has remained selective.

These general characteristics, which can be found in particular in regulation and environmental governance mechanisms (see Table 2, Boxes A and B), make it possible to understand why the institutional context and the configuration of powers in the early 2000s did not prepare for "adaptive" development at the macroeconomic level: protagonists were not able to specify relevant climate disaster policies despite the importance and imminence of the risks at stake. Let us then move down one level and see to what extent the Senegalese state has engaged in a process of decentralisation and what effects the reforms undertaken in regional and local governance have produced.

Public action and local development: Persistent institutional fragmentation

In Senegal, the decentralisation policy inaugurated in 1960 has been severely tested by the state's inhibiting logic, despite the rich pre-colonial experience that has been gained. Indeed, as Ibrahima Touré has noted, "the decentralisation policy is not new; it has an endogenous history that is very often omitted by researchers in the social, legal and political sciences when they approach the analysis of the political and administrative system of the Senegalese State" (Touré, 2012)[9]. The decentralisation policy reached rural areas in 1972 and promoted setting up rural communities through administrative, territorial and local reforms. The creation of the regions occurred in 1996, with the adoption of the Code of Local Authorities and the transfer of powers to local councils.

However, the effects of these reforms have proved to be limited: the helpless administrative capacity of local institutions and their conflicting relations with the state are evidence of the state's constant control over territorial public management (Piveteau, 2005).

As Touré has revealed, for example:

> In many local authorities, the State influences the deliberations of local councils and exercises a number of powers, even when they have been transferred. It is true that the Senegalese State has implemented many projects and programmes of national scope but, however large the allocations, the evaluation shows that the progress made in terms of transferring resources has been scant overall. (Touré, 2011, p. 810)

A realistic analysis of the situation of local finances also suggests that Senegalese local authorities' budgets are woefully poor. The environmental protection and natural hazards sector is a perfect example of this (see Table 2, Box D).

9 "In its autonomy and delegation principles, it was already being experimented with in Senegambian socio-political institutions (Baol, Saloum, Waalo, Djoloff, Cayor) which, for geographical, technological and political reasons, had to resort to such a policy (Gastelu, 1976; Barry, 1988; Diaouné, 2007). In their development, these decentralising practices were enriched during the colonial period by a new experience with the introduction of communalisation in four of the country's coastal towns (Johnson, 1971)", recalls Touré (2012, p. 810).

However, the pitfalls mentioned above do not mean that states' many internal efforts to democratise and build development at local level should be underestimated. Little doubt can be cast on the idea that the inaugurated decentralised governments have been important steps towards the emergence of public spaces in Africa. Some gains in participatory democracy are undeniable (Piveteau, 2005). Notwithstanding this, the implementation of a renewed delegation democracy—particularly in the area of environmental protection and natural hazards—has not materialised (Table 2, Boxes C and D). For robust decentralisation and local governance to emerge, it is deemed essential to "overcome the many contradictions that the State still continues to cover up" (Touré, 2012). Thus, even though it was continued in 2016 with an "Act III" aimed at correcting previous dysfunctions (Sene, 2019), the decentralisation exercise in Senegal has not succeeded in generating greater promotion of local freedoms and a context of interaction between protagonists that is favourable to the "productive" confrontation of distinct knowledge and visions (Diop, 2006; Touré, 2012; Sene, 2019). Let us see how this issue is being played out at the local level in Saint-Louis.

Reproducing unequal dynamics in contemporary urban governance

In local action contexts largely determined by the decentralisation logic, the development of resources has largely been carried out by the "NGO conveyor belt".

> The latter, present since the dawn of decolonisation, originally carried out alternative projects driven by the desire to make colonial domination—which largely denied the colonised their dignity—bearable. After independence, they were inspired by a Third World ideology shared throughout the world (Hours, 2003).

The context of independence thereby favoured their proliferation and the promotion of local development (Fall, 2011).

In terms of environmental protection, they have gradually established collaborations with different regulation levels (see Table 2, Box C).

Today, in the context of local development, Saint-Louis has a more or less dense presence of NGOs. The latter mainly work with the population of small-scale operators (Coly et al., 2018) and aim to improve their financial, managerial and entrepreneurial conditions in a spirit of partnership. However, regardless of their origins and the sectors invested in, the spirit of partnership put forward in NGOs' discourse is slow to materialise in their interventions. Through the financing and capacity-building operations through which they intend to achieve their objectives (Sene, 2019), they are liable to discredit economic actors (organised artisans) and, in so doing, "they subject city actors' efforts to Western-inspired global standards" (Fall, 2011).

Encouraged by Act III of decentralisation to be closer to local actors, NGOs do not necessarily contribute to a better approach to the socio-economic realities that need to be transformed.[10] For some observers, "they continue to envision the socio-economic space in a way that accompanies the reproduction of the patterns that gave rise to the current situations" (Fall, 2011). This author goes on to highlight:

The valorisation of local resources [which] remains guided by a unique way of understanding and making society. Local development is still development, and development, whatever its name, persists in disseminating the norms and practices that account for its perpetual and, so far, futile questioning (Fall, 2011).

The pluralism of norms therefore remains unequal. In the end, with regard to the development policies that shape it (top-down and bottom-up):

[The Saint-Louis region] is not seen as the product of a history requiring [social-ecological] ruptures in the way it is transformed, but remains perceived as having to prolong a history which, until now, has only invalidated and restructured the identities (social, political, economic) of the social groups living there (Fall, 2011).

10 Fall (2011) explains that "by examining the objective conditions that have installed them, the way they define themselves, apprehend the context to be transformed and deploy themselves, it becomes obvious they are struggling not to keep exile or expatriate perspectives".

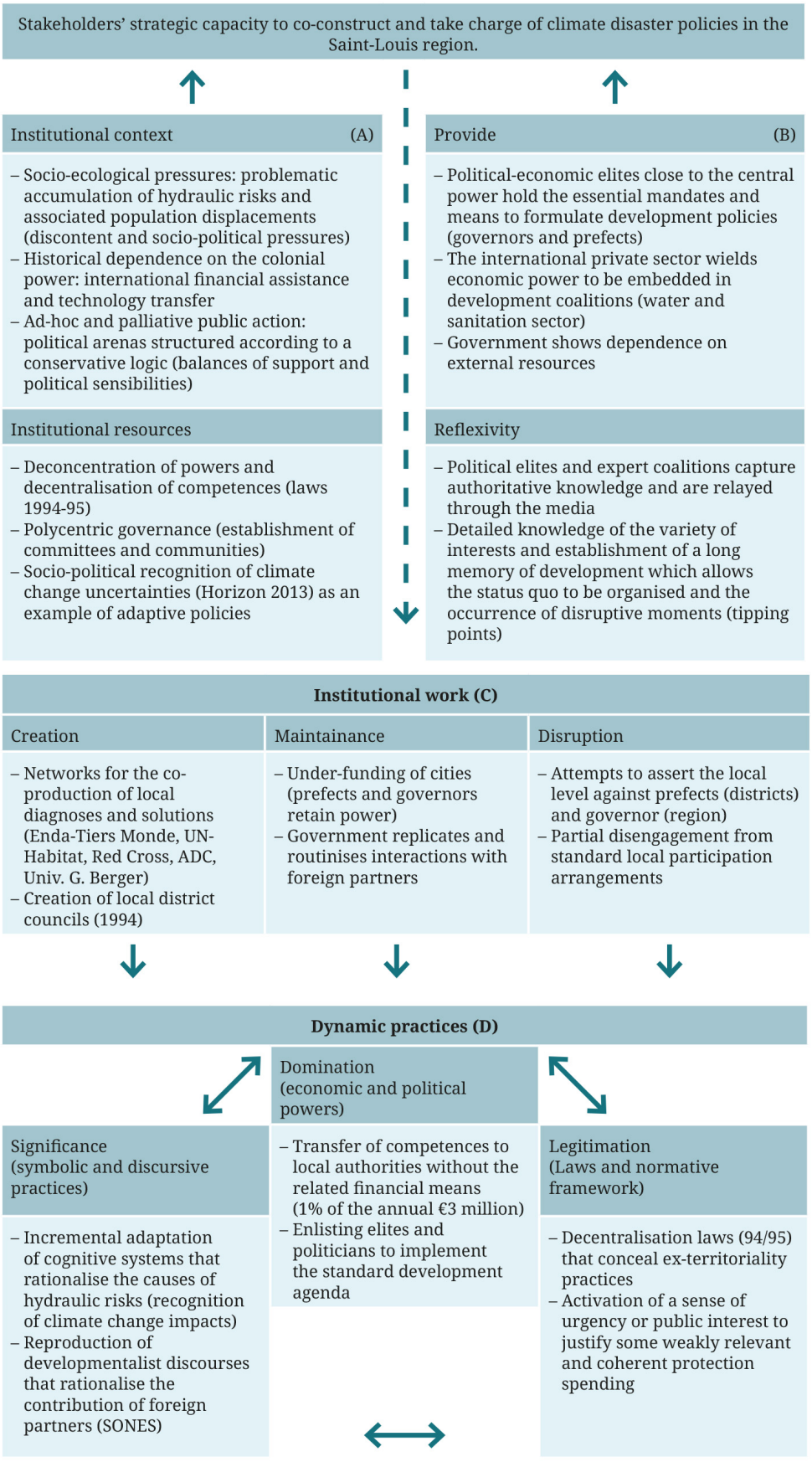


Table 2. Socio-institutional bottlenecks to adaptive policies in the St. Louis region: a synthesis (based on the analytical framework proposed by Brown et al. 2018). (See below, end of article)

By way of synthesis, mobilising an approach in terms of relational structuring, inspired by comparable work carried out by R. Brown et al. (2018) on the Asian continent, may prove useful. It shows that the co-construction of a strategic capacity to specify relevant and coherent climate disaster policies in the Saint-Louis region comes up against conservative dynamic practices: the latter contribute to reducing the transformative power of the "institutional work" (R. Brown et al., 2018) undertaken at the local level and to reinforcing the institutional structuring and power configuration in place at higher scales (see Table 1, boxes C and D). The relationship with "expert" knowledge and power, particularly in the specification of adaptive planning in the face of climate change, thus remains paramount and becomes problematic insofar as it participates in the reproduction of a decision-making system characterised by glaring "maladjustment" (Magnan et al., 2016).

Working towards a political ecology of knowledge that would participate in unlocking this system and open the way to alternatives based on the recognition/valorisation of indigenous practical knowledge therefore has to be an essential step. This would make it possible to inform sustainable transitions capable of altering the Saint- Louis region's historical development trajectory. In our view, such a socio-political dynamic requires the re- emergence of a "near" (Guyer, 2007) and "indigenised" (White, 2017) future through the productive confrontation of local protagonists' plurality of knowledge.

Rebuilding the scene: Political ecology of knowledge, pluriversalism and the sustainable near future

Occurring during a socio-political sequence that prolonged the untransformative practices of a political class traditionally cut off from the local, the "crisis" caused by the opening of an artificial breach did not constitute a "tipping point" in the way of conducting sustainable "disaster politics" in the Saint-Louis urban territory (Dill & Pelling, 2010). Thus, despite the disastrous effects produced by the 2003 public intervention, institutional responses do not seek to re-found a still highly hierarchical "pluralism of norms". Informed by a political ecology of knowledge that revives the emancipatory force of the "near future" (Guyer, 2007), we return to the implications of a revaluation of "minoritized" (indigenous) knowledge before proceeding to a critical evaluation—i.e. based on the "pluriversalist" logic (Escobar, 2018; Kothari et al., 2019)—of current adaptation policies.

Setting sail! Reinventing resilience through the valorisation of indigenous knowledge

West Africa in general, and Senegal in particular, have been affected by reform philosophies (decentralisation and governance) since the 1970s and 1980s. As African communities emerged from "chaos" (not "nothingness"), organisational principles ought to have emerged from within the society (not from outside) (Le Roy, 1999). The reforms resulting from these policies have in fact disrupted traditional societies' functioning instead of consolidating them. The latter have lost their legitimacy in the face of the emerging bureaucratic structures produced by territorial reforms imported from another culture. Highly influenced by the West, development institutions have become the "providential" force organising the original vacuum (Le Roy, September 28). They have thus obstructed the maintenance and development of traditional or vernacular knowledge in African societies (an "overflow" that development policies imported from the West could not recognize).

> "Reinventing the future was therefore not self-evident, and such an undertaking required boldness. It was a matter of inventing anew, since the future already seemed a foregone conclusion. Its places and spaces were mapped out, the paths leading to them and the meadows where they could graze were precisely signposted. The ideal image of the future was supposed to be available in Western Europe and North America" (Sarr, 2016).

Today, faced with ecological and climatic challenges, besides the relative failure of adaptation policies (Renou et al., 2020), it is necessary to reinvent collective action strategies in the Senegal River estuary. However, this commitment must avoid the

systematic teleological appropriation of borrowed trajectories that are unsuited to the social, economic and cultural realities of the territory to be reinvented.

To re-direct that unsustainable trajectory of hydrological risk governance in the Senegal River estuary, it is essential to "give birth to forms of its own contemporaneity" (Sarr, 2016). Limiting oneself to the slavish imitation of models developed according to imperatives that deny local realities would risk producing extraversion, i.e. alienation. On the contrary, a political innovation understood and supported by a balanced endogenous dynamic (i.e. mobilising vernacular and modern knowledge jointly) according to a logic of "collective mission" that generates creativity (Bello-Bravo, 2020) will be able to accommodate the universal requirements of freedom and human dignity (Ndoye, 2015).

Such a perspective requires clarity on the notions of "indigenous" and "modern" knowledge. In the 1950s, work in ethnoscience, combined with the findings of Claude Lévi-Strauss (1962), demonstrated that vernacular knowledges is an intellectual construct and cannot be reduced solely to a praxis derived from empirical experience. Indeed, they are developed through the joint mobilisation of very different types of information units derived from experience, abstract reasoning from geometry, physics, biology, etc., philosophical reflections, individual and collective spirituality, beliefs, dreams and emotions. Together, they shape this knowledge (Agrawal, 1995; Collignon, 2005). They are subjective, contextualised as well as plural and refer to the expression of singular cultures. What differentiates them from scientific knowledge is that they are not based on an analytical approach. Even if experimenting is necessary, it will not be a case of looking for the veracity of the elements that make up its experience. Verification is not systemic. Its validity is assessed on the basis of its coherence and effectiveness, not on the accuracy of the units of information that are brought to bear. As they incorporate emotions or dreams in their approaches, it is difficult to theorise about them. Their antonym, scholarly knowledge, is discursive and formalised through theoretical approaches. They aim at objectification, communicability and aspire to universality (Collignon, 2005).

"Setting sails, taking the high road" by revalorising indigenous knowledge is therefore not an easy task: such a process will require, initially, negotiating socio-institutional transitions that respect the non-commensurability of the knowledge at work (indigenous and expert), but that do not exclude the emergence of sustainable solutions from their possible comparison. Bello-Bravo (2020) speaks in this respect of a "collective mission"[11]. Informed by this perspective and drawing conclusions from the failures of previous programmes and reforms in Africa, we propose to analyse how Senegalese experts envisage piloting socio-institutional transitions in the Senegal River estuary and, in particular, in the Gandiol region. The aim is to consider the place and scope of indigenous communities' knowledge in such a process.

(Still) alienated territorial strategies: the Gandiol prospective

Sy et al. (2015) proposed two scenarios for the governance of the Gandiol area—subject as it is to an accumulation of hydraulic risks—and they put them into perspective by mobilising different criteria[12]. The impact of the latter is so severe it gives rise to a quantification ranging from 4 (strong) to 1 (weak). It is accepted that the stabilisation scenario will have a strong overall effect on the Langue de Barbarie's natural balance. The operations that could be implemented would have a low impact on the management of erosion if stabilisation is not accompanied by dredging and actions to protect villages. The cost of such an investment would therefore be quite high in terms of the technical and financial

11 That author (a woman) believes, "*successes can be achieved even with quite active mutual misunderstanding. Again, we speak of a collective mission to capture this kind of situation. Under a collective mission, furthermore, we would highlight the co-managerial behavior of dissimilar actors. This behavior operates within the overlap of otherwise non-aligned worldviews and interpretive frameworks intersect and generate a variety of behaviors not otherwise possible. At the case site, this situation resulted in compromises or modifications to behavior by actors that often emerged not out of any shared understanding with respect to the use of the forest but became possible and practicable through the space of an edge.*" (2020, p. 9).

12 I) natural balance: indicates the treatment capacity of the technology; II) erosion: indicates the capacity of the technology to reduce erosion; III) vulnerability: refers to those parts of the technology that are most prone to operational problems and where special attention is required by the operator; IV) environmental impacts: summarises each scenario's expected direct positive as well as negative impacts; V) investment: considers the investment costs of the facilities; VI) recurrent costs: refers to the costs of maintaining and operating the facilities.

logistics required. It also implies recurrent costs related to the maintenance and operation of the recommended works. The natural evolution scenario would have a very low impact on the Langue de Barbarie's balance. However, this option would lead to rapid erosion in the vicinity of the Gandiol villages. It should therefore be accompanied with flexible protection measures (stone barriers on the sides of the beach) and population relocation. The investment linked to the application of such a scenario requires more financially sustainable means.

In view of the negative impacts on the Langue de Barbarie's natural balance and the substantial technical and financial resources required, the scenario of stabilising the breach seems inadvisable. Based on the analysis and evaluation of each scenario's expected effects, the study by Sy et al. (2015) recommends applying the natural evolution scenario: "let the breach evolve naturally" until the Langue de Barbarie regains its equilibrium (see Table 3).

Accompanying this process by designing flexible strategies to minimise the rate of retreat of the barrier beach cliffs is therefore of paramount importance. Recommendations for the application of the natural evolution scenario have been proposed in detail, including the resettlement of those people most at risk (around 200 households, according to initial estimates). This process needs to be "accompanied" by the mobilisation of a variety of stakeholders, including a priori the local communities. For the proper implementation of activities related to the follow-up of the study's recommendations and in order to anticipate the negative impacts of the beach's evolution, "institutional arrangements" are necessary. Thus, it is a matter of "creating an inter- institutional synergy to deal with issues related to technical assistance and the various accompanying measures" (Sy et al., 2015, p. 66). In the context of operational planning, the DEEC (including the Saint-Louis DREEC) is called upon to work in close partnership with the regional services involved in managing the breach.

	Rift/Breach stabilisation scenario	Natural evolution scenario
1.	Technical stabilisation of the northern and southern banks of the breach.	Relocation of the inhabitants to a safety margin.
2.	Technical reinforcement of weak areas on the south bank.	Lateral riprap in line with the villages of Gandiol and revegetation of the freed sites.
3.	Dredging of the river on the Doun Baba Dieye axis – old mouth.	Regular marking of the navigable channel to secure the passage of pirogues/dugouts.
4.	Technical regeneration of the beach by laying geotubes in front of the Gandiol villages.	Continuous monitoring of the hydrosedimentary dynamics in the Gandiol.

Table 3. A comparative analysis of the two scenarios studied (after Sy et al., 2015).

For the sake of "securing" them, nearly 200 particularly vulnerable households are thus expected to be "relocated" under the supervision of a variety of stakeholders, including "indigenous communities". This process, however, seems largely inherited from a planning mindset imbued with 'modern' knowledge (protecting tourism interests), marginalising indigenous knowledge and making of this knowledge holders targets to be 'sensitized', 'informed', 'monitored' etc. All this sounds far-removed from the spirit of the 'collective mission' (Bello-Bravo, 2020). that should generate a form of creativity supposed to confer value to indigenous knowledge alongside "modern" solutions. More generally, the approach outlined seems to be more imbued with a "regulatory pluralism" that considers reality as given and—in an unequal manner—assigns knowledge to the various actors that need to be governed, rather than a "confrontational pluralism" that

acknowledges the inseparability and irreducibility of "knowledge that needs to evolve by mobilizing it jointly in the production of a renewed reality" (Bello-Bravo, 2020). This is what pluriversalism calls for.

Near future and pluriversalist everyday practices: the binding power of indigenous knowledge

The articulation of the multiplicity of diversified and incommensurable knowledge is mostly thought of in terms of pluralism. Our analysis invites a distancing of this notion—even when it is thought in the advanced form of a "regulatory pluralism" (Papazian & d'Aquino, 2017). Stimulatingly, this perspective, however, continues to be placed within a "pluralism of juxtaposition"[13] that misses inter- and cross-cultural dialogue (Lopez, 2017). To put it succinctly, we need to move from pluralism to pluriversalism[14] (Kothari et al., 2019).

It should be noted, however, that these transitional strategies can only emerge if they confront the power relations inherited from unequal development policies and engage in "ontological political struggles" (Howitt & Suchet-Preaston, 2003; Escobar, 2018) relating to the boundaries and constituent entities of reality. This rebalancing of asymmetrical social relations is essential in order to fuel a possible "policy of divides" ("travail politique des écarts", Jullien, 2018) or "opposites" that can create inseparation and bring about the emergence of new "commons" (Mbembe, 2017).

For such an analytical perspective to be rooted in reality, it is necessary to reflect on temporalities (Kolinjivadi et al., 2020): as many analysts have shown, the neoliberal turn in the late twentieth century was in fact accompanied by an eviction of the near future in favour of a polarisation on the hyper-present and the long- term (Guyer, 2007). In order to emerge from a "temporality of dates" (temporalité de dates) that reinforces regulatory logics based on the recognition of "multiple debts" (Guyer, 2007), it is necessary to reaffirm the unheard of (Jullien, 2018) or buried absences (Santos, 2011; Mbembe, 2017) and to bring about the emergence, through recognizing and consolidating ordinary practices, of a near-future that is likely to spur the deployment of a viable and supportive en commun. While we can clearly see the advantages of a potentiating approach that replaces a reifying vision of reality, we need to be more specific about the concrete methods that can be used to re-articulate the arrow of time from the fading past to the near future (Whyte, 2019; Howitt, 2020).

On the basis of the materials collected in our study, it is possible to identify an analytical sequence articulating the recognition of historical depth, the strengthening of systemic coherence and the consolidation of the operative relevance of vernacular knowledge/practices. Indeed, as we have seen, Gandiol is an ancient territory. Unfortunately, the knowledge held for a long time by its inhabitants seems to be only scantily heard. In 2017, an informant—a Gandiol local elected official and resident—recounted:

> In 2003, no one asked us about anything. We wanted to get organized before the breach opened in 33 villages around the mouth of the Senegal River. We were thinking about the possibility of flooding some marigots (swamps) that had dried up because of the drought. But the central government, its experts, collaborators (e.g. OMVS) and deconcentrated services (e.g., Direction de l'environnement, Gouvernorat de Saint-Louis and others), at the local level, did not provide a framework for dialogue designed to share knowledge, visions and insights on hydroclimatic hazard management. They do not value our knowledge. Because it is not scientific or rational. We can't give our opinion, unfortunately. And yet we

13 Thus, as d'Aquino et al (2017) concede at the end of their analysis of land governance in Senegal, such an approach amounts to valuing the notion of "assemblage" (2017, p. 249)

14 The latter put forward this: *"A pluriversal world overcomes patriarchal attitudes, racism, casteism, and other forms of discrimination. Here, people re-learn what it means to be a humble part of "nature", leaving behind narrow anthropocentric notions of progress based on economic growth. While many pluriversal articulations synergize with each other, unlike the universalizing ideology of sustainable development, they cannot be reduced to an overarching policy for administration either by the UN or some other global governance regime, or by regional or state regimes. We envision a world confluence of alternatives, provoking strategies for transition, including small everyday actions, towards a great transformation".* (Khotari et al., 2019, p. 28)

> are the most exposed and vulnerable. Secondly, our knowledge is not necessarily scientific, but it certainly is operational. Because we live the situation on a day-to-day basis and we learn by experience.

As part of a doctoral project, we extended this analytical perspective by working with the former inhabitants of an old village in Gandiol. This is the Doun Baba Dièye village community, a village that was destroyed following the construction of the breach in 2003. The knowledge incorporated and transmitted in an intergenerational manner between the "sentinels" of the sea within this community has an operative character that has been increasingly recognized and put into practice. Thus, Baba Dièye Diagne[15] settled on the island that had become French[16]. He was obliged to continue the mission the French had entrusted to his parents: to sound the bar at the mouth and to control the entry of boats. With his knowledge of geomorphology and hydrology, he met the specific needs of this strategic and important mission for the colonial power. His knowledge of the Senegal estuary thus served the colonial authority and was passed on through successive generations. For example, during a field trip, an informant named Birane, a traditional chief in his fifties, said:

> We are able to map the sites in the Senegal River estuary that are vulnerable to repeated flooding in Saint- Louis. Once these areas have been identified, we can work with the central government and all the decentralised services to better prepare and articulate the response mechanism against natural hazards, in a context of climate change.

He is one of the successor-heirs' sons, noted for the robustness of his knowledge. He had informed the authorities that Gandiol people would be in serious danger should a breach in the barrier beach be opened in 2003. Thanks to the experience inherited from his ancestor Baba Dièye Diagne, he knew that the barrier beach served as a bulwark between the swell and the shore of his village, Doun Baba Dièye. He was threatened by the public authorities who would not heed anything he had to say and, when he died, he was replaced by his son, Ameth Sene Diagne. Both of them had accumulated ecological experiences that could (re) fertilize possible—generous and optimistic—imaginaries likely to heal communities' damaged memories. Ameth Sene Diagne said that the communities, thanks to their practical knowledge, could consolidate the estuary's barrier beach by accompanying the restoration of the filaos strips on the Langue de Barbarie. That way, the dunes would be fixed and able to protect the coastline against the risk of marine submersion. He also said it was possible to rely on lunar observations to specify the expected sea level and to use the Wolof calendar in order to have an enriched body of observations.

While immersed in the Langue de Barbarie National Park in Saint-Louis, we also talked over tea with eco- guards and a trainee from Dakar University. They said:

> We are working on biodiversity protection and water conservation. It is quite possible to formulate adaptive strategies for the protection of living things in the face of the environmental crises that threaten us. Secondly, some animal species naturally organize their ecosystems to cope with climatic hazards and extremes. We are able to identify them and document their adaptation strategies with the authorities and technical partners.

He continued:

> It is quite possible to identify and classify the various natural water spillways in the Senegal River estuary. These are necessary to evacuate the river's overflow during the rainy season. Some of the spillways have even dried up and can be seen. With the support of the relevant local authorities and services, we can set up an atlas of possible Senegal River weirs.

During the colonial governance and after independence, indigenous knowledge—admittedly embedded in relationships of cultural domination—seems to have been recognized and maintained by the French authorities in order to consolidate the fixation

15 A well-known personality in the Gandiol village communities. He worked with the French settlers on the Senegal River estuary. Currently, his grandson is the chief of the village relocated following the opening of the breach in 2003.

16 This territory received the first French settlements, before the French settlers chose the island of Saint-Louis for its strategic position and the security that this city provided against the risks of marine submersion.

of the coastal strip that protected Saint-Louis. The post-colonial period, which has not been cleansed of coloniality in its relationship with the powers and knowledge that have shaped the new configuration of globalisation (the neo-liberal turn), has contributed to their gradual devaluation. "Doing them justice" therefore implies not only recognizing their historical depth and consolidating their systemic coherence, but also making them "cohabit" with other knowledge in order to consolidate the operative dimension of their implementation.[17] Ultimately, it is a case of rethinking new strategies for territorial coordination, oriented towards a shared near future and covering the diversity of hydrological risks accumulated upstream and downstream of the estuary zone (Ba 2019 and 2020). A cosmopolitan perspective (Mignolo 2015) can then be endorsed in order to draw on a diversity of practices and methods that are currently flourishing in a plurality of territories (Howitt and Suchet-Preaston 2006; Chen et al. 2018; Whyte et al. 2019; Bello-Bravo 2020).

Conclusion

In a region hit by an accumulation of hydrological risks (floods, droughts, marine submersions, erosive beach crises) in the face of which the "politics of disaster" (Dill & Pelling, 2010) have not succeeded in specifying adaptive actions capable of altering the inherited development trajectory, decolonizing the environmental imaginaries carried by the plurality of the protagonists involved is obviously necessary. In concrete terms, it is a matter of piloting the slow emergence of a "collaborative mission" capable of organizing the "cross- fertilization" of a plurality of knowledge (codified knowledge and wisdom, oral narratives, myths, popular wisdom…) and of welcoming new knowledge. Theoretically, this implies a shift from a "reifying" conception of reality based on objectifying knowledge and assigning positions towards a "potentializing" vision. The latter must make it possible to organize practically the confrontation of plural knowledge populating the actual as well as the negotiation of the respective positions of the stakeholders involved in the co-production of adaptive scenes. It is therefore a matter of working together on a "political work of the gaps" (travail politique des écarts) to secure a trajectory towards communalising the lived territories (Jullien, 2018; Renou, 2019).

In order to link the "ending past" and the "near future" and thus work towards a reappropriation of their future by a plurality of protagonists, we therefore argue in favour of a political ecology of knowledge that starts from the principle of the equal condition of different forms of knowledge and ways of acquiring knowledge. Acting on their incommensurability, it is a matter of framing them in an ecology in which they interact, confront, complement and, in fine, nourish each other (Sarr, 2017). Our study thus invites us to ecologise (green) "absences and emergences" (Santos, 2011) in order to change the practices of the dominant coalition (experts and political powers) and to work towards a rebalancing of the social relations and power struggles that constitute them.

Such a perspective calls for a critical and creative rethinking of the Saint-Louis region's development trajectory (Sarr, 2017). More specifically, it seems to us that the advent of self-determination practices based on a political ecology of knowledge (Forsyth & Evans, 2013) is likely to make future socio-institutional transitions "governable" (Brown et al., 2018; Renou, 2019). Localized experiences already help understand how to progressively leave a dissipative system—in the sense that the external resources it needs to survive are not capitalized in the process of the territory's local reproduction—to operationalize an inclusive territoriality based on a near and indigenized future (Bertoncin et al., 2009). While the horizon for action is thereby being outlined, the emerging paths are also paved with obstacles of various kinds (technical-economic, political-institutional, socio-cultural, etc.). It is therefore appropriate to re-emphasize the first step to be taken in order to "do justice to what is" (Chanial, 2016): recognizing, caring for and maintaining, through practice, the vernacular knowledge "communalising" vital environments by and for sustainable communities (Seck, 2017; Gibson-Graham et al., 2016).

17 The development of strategies to revitalise irrigated farming in the Senegal River Delta has historically required institutional support from the Société nationale d'aménagement et d'exploitation des terres du delta (SAED). Due to the collaboration difficulties between SAED and the small-scale producers with alternative knowledge and practices, the latter were obliged to find other solutions such as the formation of ASESCAW. This powerful farmers' NGO has now become a key player in the Delta.

Bibliographie Bibliography

Agrawal, A., 1995, "Dismantling the divide between indigenous and scientific knowledge", *Development and Change*, 26, pp. 413–439.

Arifeen, A. et Ericksen, S., 2020, "The politics of disaster vulnerability: Flooding, post-disaster interventions water governance in Baltistan, Pakistan", *Environment and Planning, Nature and Space*, 3(4), pp. 1137–1157.

Ba, K., 2013, *Apport de la télédétection et des SIG dans l'étude de l'évolution de la Langue de Barbarie et de l'estuaire du fleuve Sénégal*, Thèse de Doctorat, Université Cheikh Anta Diop, 212 p.

Ba, C., 2019, *Le Citoyen, l'expert et le politique face aux changements climatiques : quels modèles de gouvernance ? Cas de l'estuaire du fleuve Sénégal*, École doctorale internationale des Ateliers de la pensée de Dakar, Sénégal, organisée par le Consortium des humanités, Dakar.

Ba, C., 2020, « Le Citoyen, l'expert et le politique : quelle place pour les savoirs locaux dans la lutte contre les changements climatiques ? Le cas de l'estuaire du fleuve Sénégal », *L'Espace politique*, revue en ligne de géographie politique et de géopolitique (40).

Ballouche, A., Gauché, E. et Guineberteau, T., 2019, « Introduction – Afrique(s) atlantique(s). Entre espace de transition et cohérence régionale », *Norois*, 252, p. 7-18.

Bello-Bravo, J., 2020, "Managing biodiversity and divinities: Case study of one twenty-year humanitarian forest restoration project in Benin", *World Development* 126, DOI:104707.

Bertoncin, M., Faggi, P. et Quatrida, D., 2009, « À la recherche du développement local dans la vallée du Sénégal. Réflexions sur le Ngalenka et la genèse d'un territoire », *Géocarrefour*, vol. 84/1-2, p. 65-72.

Billé, R., 2006, « Gestion intégrée des zones côtières: quatre illusions bien ancrées », *VertigO*], volume VII Numéro 3. URL: http://journals.openedition.org/vertigo/1555; DOI: https://doi.org/10.4000/vertigo.1555.

Billé, R., 2007, "A dual-level framework for evaluating Integrated Coastal Management beyond labels", *Ocean and Coastal Management*, DOI: *10.1016/j.ocecoaman.2007.01.002.*

Brown, R. R., Novalia, W. Rogers, B. C. et Bos, J. J., 2018, "A diagnostic framework of strategic agency: Operationalising complex interrelationships of agency and institutions in the urban infrastructure sector", *Environmental Science and Policy.* 83, pp. 11–21.

Chanial, P., 2016, « Rendre justice à ce qui est. Ou l'émancipation comme parturition », *Revue du MAUSS*, n° 2, p. 259-274.

Chen, Y. Y., Kuan, D. W., Suchet-Pearson, S. and Howitt, R., 2018, "Decolonizing property in Taiwan: Challenging hegemonic constructions of property", *Environment and Planning D: Society and Space*, Vol. 36(6), pp. 987–1006

Collignon, B., 2005, « Que sait-on des savoirs géographiques vernaculaires ? (What do we know about vernacular geographic knowledges », *Bulletin de l'Association de géographes français*, 82e année. p. 321-331.

Decrop, G., Dourlens, C. et Vidal-Naquet, P., 1997, *Les scènes locales de risque*, Contrat de plan État-Région Rhône-Alpes, Pôle grenoblois d'Études et de recherche pour la prévention des risques naturels, 235 p

Diagne, S. B. et Amselle, J.-L., 2018, *En quête d'Afrique(s), Universalisme et pensée décoloniale*, Paris: Albin Michel, 308 p.

Dill, C. et Pelling, M., 2010, "Disaster politics: tipping points for change in the adaptation of socio-political regimes", *Prog Hum Geogr* 34, pp. 21–37.

Diop, M. C., 2004, Essai sur « l'art de gouverner » le Sénégal, in Momar Coumba Diop (dir.), *Gouverner le Sénégal. Entre ajustement structurel et développement durable*, Paris: Karthala, p. 9–39

Diop, M. C., 2006, « Le Sénégal à la croisée des chemins », *Politique africaine,* vol 4, n° 104, p. 103–126.

Durand, P., Anselme, B. et Thomas, Y. F., 2010, « L'impact de l'ouverture de la brèche dans la langue de Barbarie à Saint-Louis du Sénégal en 2003 : un changement de nature de l'aléa inondation ? », *Cybergeo: European Journal of Geography [Online], Environment, Nature, Landscape*, document 496.

Escobar, A., 2018, *Designs for the Pluriverse. Radical Interdependence, Autonomy, and the Making of Worlds*. Durham, NC: Duke University Press

Fall, M., 2011, « Les experts globaux du développement local au Sénégal », *Multitudes*, 47, 71–77 https://doi.org/10.3917/mult.047.0071.

Forsyth, T. et Evans, N., 2013, "What is autonomous adaptation? Resource scarcity and smallholder agency in Thailand," *World Development, 43*, pp. 56–66.

Gibson-Graham, J.K., Hill, A. et Law, L., 2016, "Re-embedding economies in ecologies: resilience building in more than human communities", *Building Research and Information*, DOI: 10.1080/09613218.2016.1213059.

GIEC, 2014 : Changements climatiques 2014 : *Rapport de synthèse. Contribution des Groupes de travail I, II et III au cinquième Rapport d'évaluation du Groupe d'experts intergouvernemental sur l'évolution du climat* [Sous la direction de l'équipe de rédaction principale, R.K. Pachauri et L.A. Meyer], GIEC, Genève, 161 p.

Grinsted, A., Moore, J. C. et Jevrejeva, S., 2009, "Reconstructing sea level from paleo and projected temperatures 200 to 2100 AD", *Climate Dynamics*, 10 p.

Gupta, J. et Bavinck, M., 2017, "Inclusive development and coastal adaptiveness", *Ocean and Coastal Management*, 136, pp. 29–37.

Guyer, J., 2008, "Prophecy and the near future: Thoughts on macroeconomic, evangelical, and punctuated time", *American Ethnologist,* https://doi.org/10.1525/ae.2007.34.3.409.

Howitt, R. et S. Suchet-Pearson, 2003, "Ontological Pluralism in Contested Cultural Landscapes", in K. Anderson, M. Domosh, S. Pile, and N. Thrift (eds), *Handbook of Cultural Geography*, London: Sage.

Howitt, R. et S. Suchet-Pearson., 2006, "Rethinking the Building Blocks: Ontological Pluralism and the Idea of 'Management'", *Geografiska Annaler: Series B, Human Geography* 88(3): pp. 323–335.

Howitt, R., 2020, "Decolonizing People, Place and Country: Nurturing Resilience across Time and Space", *Sustainability,* 12, 5882 ; doi:10.3390/su12155882

Jullien, F., 2018, *L'écart et l'entre. Leçon inaugurale de la chaire sur l'altérité*, Galilée, 91 p.

Kane, A., 2002, « Crues et inondations dans la basse vallée du fleuve Sénégal », dans D. Orange, A. Robet, M. Kuper, M. Pierre et P. Yveline (Eds), *Gestion intégrée des ressources naturelles en zones inondables tropicales*, Paris ; Bamako : IRD; CNRST, Colloques et Séminaires, p. 197–208.

Kelman, I., Mercer, J., et West, J., 2009, "Combining different knowledges: Community-based through Development", *Environment Science and Policy for Sustainable Development*, July.

Kolinjivadi, V., Vela Almeida, D., and Martineau, J., 2019, "Can the planet be saved in Time? On the temporalities of socionature, the clock and the limits debate," *Environment and Planning E: Nature and Space,* 3, pp. 904–926.

Kothari, A., A. Salleh, A. Escobar, F. Demaria et A. Acosta (Eds), 2019, *Pluriverse : A Post-Development Dictionary,* New Delhi: Tulika books.

Le Roy, E., 1999, *Le jeu des lois, une anthropologie dynamique du droit*, Paris: LGDJ. Lévy-Strauss, Cl., 1962, *La pensée sauvage*, Paris: Plon.

Lloyd, K., S. Wright, S. Suchet-Pearson, L. Burarrwanga, et C. Bawaka. 2012, "Reframing Development through Collaboration: towards a Relational Ontology of Connection in Bawaka, North-East Arnhem Land", *Third World Quarterly* 33(6): pp. 1075–1094.

Lopez Hurtado, F., 2017, « Universalisme ou pluriversalisme ? Les apports de la philosophie latino-américaine », *Tumultes*, vol 1 (n° 48), p. 39-50.

Magnan, A.K., Schipper, E.L.F., Burkett, M., Bharwani, S., Burton, I., Eriksen, S., Gemenne, F. et Schaar, J., 2016, "Addressing the risk of maladaptation to climate change", *WIREs Clim Change*, doi:10.1002/wcc.409.

Makondo, C. et Thomas, G., 2018, "Climate change adaptation: Linking indigenous knowledge with western science for effective adaptation", *Environmental Science and Policy*, vol. 88, pp. 83–91.

Mbembe A., 2017, « L'Afrique qui vient », dans A. Mabanckou (Éd.), *Penser et écrire l'Afrique d'aujourd'hui*, Paris: Seuil, p. 17-31.

Mietton, M. et Dumas, D., 2006, « Fonctionnement des hydrosystèmes et gestion de l'eau dans le bas delta du fleuve Sénégal: ruptures et adaptations », *Actes du colloque «Interactions Nature-Société, analyse et modèles* (La Baule)», 5 p.

Mignolo, W., 2009, "Epistemic disobedience, independent thought and de-colonial freedom", *Theory, Culture and Society* 26(7–8), p. 1–23.

Mignolo, W., 2015, «Une *Cosmopolis* à faces multiples: pensée frontalière et cosmopolitisme critique», *Po&sie,* vol 2, n° 152, p. 118-138.

Ndour, A., Laïbi, R.A., Sadio, M., Cossi, G.E. Degbe, Amadou T. Diaw, Lucien M. Oyed, Edward J. Anthony, Philippe Dussouillez, Hyacinthe Sambou, El Hadji Balla Dieye Management, 2018, "Strategies for coastal erosion problems in West Africa: Analysis, issues, and constraints drawn from the examples of Senegal and Benin", *Ocean and Coastal Management* 156, pp. 92–106.

Ndoye, B., 2015, « Cultures africaines et modernité politique : entre politique de reconnaissance et exigence d'universalité », *Présence africaine*, vol. 2 (192), p. 99–114.

Octavianti, T. et Charles, K., 2018, "Disaster capitalism? Examining the politicisation of land subsidence crisis in pushing Jakarta's seawall megaproject," *Water Altern.* 11 (2), p. 394–420.

Papazian, H. et d'Aquino, P., 2017, La diversité des perceptions d'acteurs comme essence d'un pluralisme de régulation foncière au Sahel rural, *Espaces et sociétés*, vol 1, n° 168–169, p. 235–250.

Paskoff, R. et Clus-Auby, C., 2007, *L'érosion des plages. Les causes, les remèdes*, Éd. Institut Océanographique, Paris: 184 p.

Parsons, M., Nalaub, J., Fishera, K., et Brown, G., 2019, "Disrupting path dependency: Making room for Indigenous knowledge in river management", *Global Environmental Change* 56, pp. 95–113.

Pelling, M., 2009, *Disaster Risk Reduction: Cases from urban Africa*, London: Earthscan.

Pelling, M. et Blackburn S. (eds), 2013, *Megacities and the coast: risk, resilience and transformation*, New York: Routledge.

Piveteau, A., 2005, « Décentralisation et développement local au Sénégal, chronique d'un couple hypothétique », *Revue Tiers Monde*, n° 185, p. 75–93.

Renou, Y., 2019, *Négocier les transitions socio-institutionnelles: travail des possibles, régimes de valorisation et communs,* mémoire d'habilitation à diriger des recherches, Université Grenoble Alpes, 194 p.

Renou, Y, Ba, C. et Diallo, A., 2020, « , *Naaj*, n° 2, décembre.

Rockström, J., Steffen, W. et Noone, K., 2009, "A safe Operating Space for Humanity", *Nature*, 461, p. 472–475.

Sall, M., 2006*, Crue et élévation du niveau marin à Saint-Louis du Sénégal : impacts potentiels et mesures d'adaptation,* thèse*,* Université de Maine*,* 332 p.

Santos, B. de Sousa (ed.), 2011) *Another knowledge is possible: beyond Northern epistemologies*, London: Verso.

Sawadogo, H. P., 2020, *L'approche qualitative et ses principales stratégies d'enquête. Guide décolonisé et pluriversel de formation à la recherche en sciences sociales et humaines* : https://scienceetbiencommun.pressbooks.pub/projetthese/.

Sarr, F., 2016, *Afrotopia*, Paris: Philippe Rey.

Sarr, F., 2017, *Habiter le monde*, Montréal, Mémoire d'encrier.

Seck, A., 2017, Panser l'en-commun, in Sarr et Mbembe (Eds), *Écrire l'Afrique-Monde,* Dakar, Philippe Rey–Jimsaan, p. 309–339.

Sene, D., 2019, « L'action des institutions privées de développement en milieu rural sénégalais à l'épreuve de la territorialisation des politiques publiques : l'expérience de l'ONG Plan Saint-Louis », *Sciences et actions sociales* [en ligne], n° 11.

Steffen, W., Broadgate, W., Deutsch, L., Gaffney, O. et Ludwig, C., 2015, "The Trajectory of the Anthropocene. The Great Acceleration," *The Anthropocene Review,* 2(1), pp. 81–98.

Sy, B. A., Bilbao, I. A., Sy, A. A., Sanchez Perez, I. et Rodriguez-Valido, S., 2013, « Résultats du suivi 2010-2012 de l'évolution de la brèche ouverte sur la Langue de Barbarie au Sénégal et de ses conséquences », *PhYSio-Géo* [En ligne], Volume VII.

Sy, B. A. (Dir.), 2015*, Brèche ouverte sur la Langue de Barbarie à Saint-Louis. Esquisse de bilan d'un aménagement précipité*, Paris: L'Harmattan.

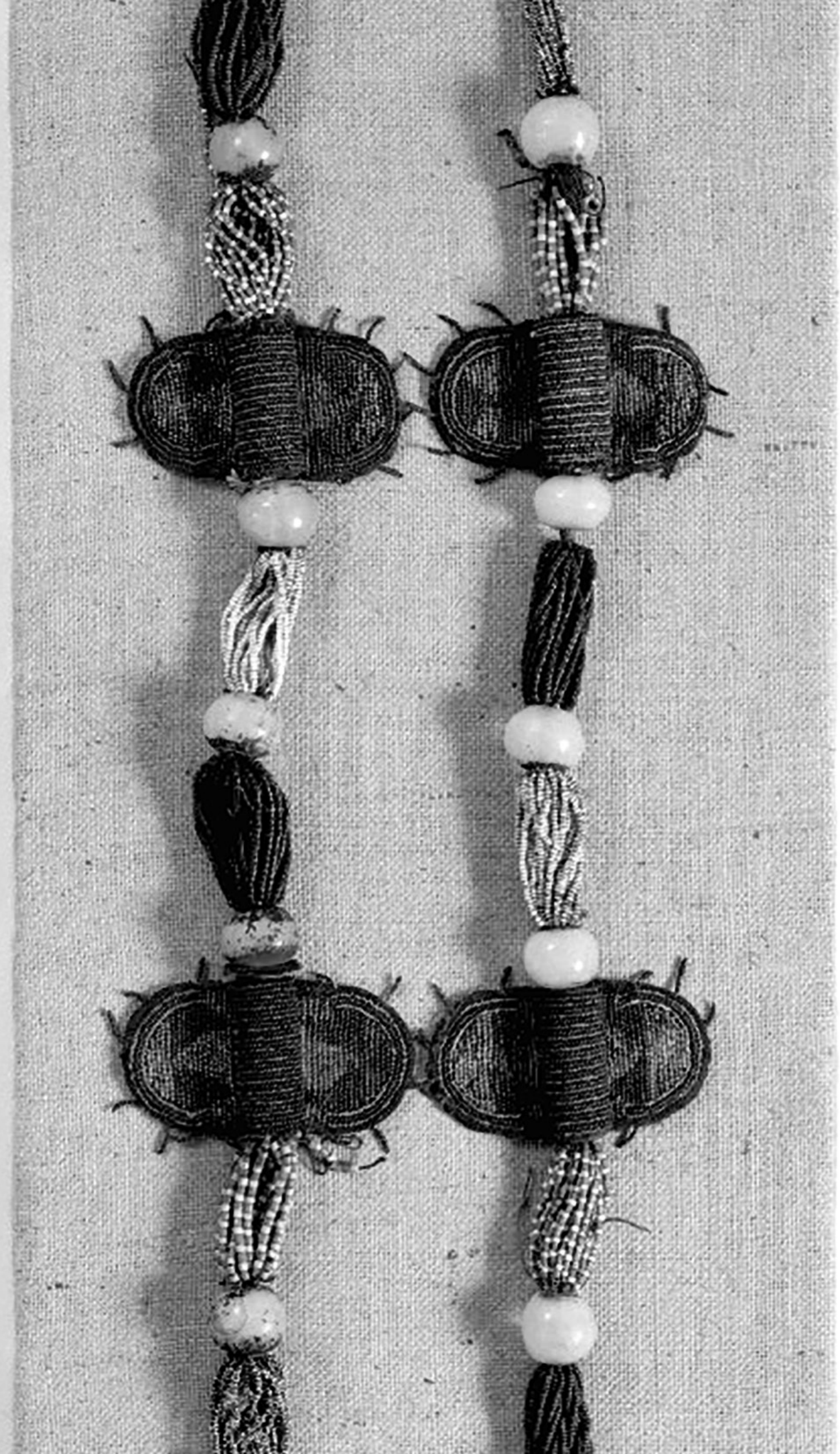
Touré, I*.,* 2012, « Autonomie et démocratie locale en Afrique. Une illustration par le cas du Sénégal », *Revue internationale des sciences administratives*, n° 4 Vol. 78, p. 809-826.

Vedeld, T. et Coly, A., 2015, "Climate adaptation at what scale? Multi-level governance, resilience, and coproduction in Saint-Louis, Senegal," *Natural Hazards,* vol. 82, pp. 1–27.

Vergès, F., 2017, « Afriques océaniques, Afriques liquides », dans Mabanckou A. (Eds) *Penser et écrire l'Afrique aujourd'hui,* Paris: Seuil, p. 50–59.

Whyte, K., 2017, "Indigenous Climate Change Studies: Indigenizing Futures, Decolonizing the Anthropocene", *English Language Notes* 55.1–2.

Whyte, K, Kirby, C., Haruo C., Libarkin J., Caldwell C. et Edler R., 2019, "Ethical collaboration and the need for training: Partnerships between Native American *Tribes and climate science organizations*", Vol. 12, n° 1. http :dx.doi.org/10.5130/ ijcre.v12i1.5894 .



Dans ce numéro, le fil iconographique du numéro « Afriques, mondes et savoirs de demain » s'élabore autour de la circulation des regalia, récades et autres objets du Dahomey, dont la séquestration remonte au sac du palais royal d'Abomey par l'armée française, dirigée par le général Dodds le 17 novembre 1892.

Nous partageons ci-dessous, en complément des légendes, le dossier iconographique du numéro, qui comporte d'autres références à la question des savoirs africains, à travers le nsibidi et la divination notamment, et la « Restitution ».

Œuvres :

Portrait de Béhanzin, source gallica.bnf. fr/Bibliothèque nationale de France, pp. 6-7.

Igbo. Cloth (Ukara), 20th century. Cotton, indigo, 60 × 79 × 1/16 in. (152.4 × 200.7 × 0.2 cm). Brooklyn Museum, Purchased with funds given by Frieda and Milton F. Rosenthal, 1990, 132.6, p. 1.

Arrivée de l'avion transportant les biens culturels restitués par la France au Bénin et chargement : pp. 16-17.

Illustration du caractère Nsibidi pour le verbe « savoir », pp. 116-117.

Autels portatifs (Asen consacrés au culte des ancêtres) appartenant à la famille Hountondji et asen royaux (utilisés dans les cérémonies en l'honneur des ancêtres royaux). Source : d'après les notices d'objet nos 196930, 196929336719 et 196944 [de gauche à droite sur la photo du musée du quai Branly, pp. 100, 134.

Yorùbá. Divination Tray (Opon Ifa), early 20th century. Wood, pigment, 17 1/2 x 1 3/8 in. Brooklyn Museum, Gift of Dr. Ernst Anspach, 75.147.1. Creative Commons-BY (Photo: Brooklyn Museum, 75.147.1_bw.jpg), p. 76.

Traversée de la ville : pp. 66-67.

Trône de Ghézo. Notices d'objet nos 336720 du musée du quai Branly, p. 173.

Yorùbá. Ifá diviner's necklace (òdìgbà Ifá), late 19th century. Glass beads, felt, fiber, leather, strap: 34 3/8 x 37 in. pouches : 6 1/2 x 5 1/2 and 6 x 5 5/8 in. Brooklyn Museum, Caroline A.L. Pratt Fund, 69.134, p.161. Creative Commons-BY (Photo: Brooklyn Museum, 69.134_bw.jpg), p. 253.

Les statues royales étaient conservées dans la « case du courage » et rejoignaient le défilé annuel des richesses. Elles auraient aussi accompagné les troupes vers les lieux de combat. Des médecines étaient appliquées sur les statues. Source: d'après les notices d'objet numéro 336647, 195895, 195896 du musée du quai Branly.

Cérémonie d'accueil : pp. 158-159.

Descendant de Béhanzin, le feu roi Dah Sagbadjou Glèlè du Dahomey est décédé dans la nuit du 17 au 18 décembre 2021. Ici à la cérémonie d'accueil, pp. 188-189.

Photos d'œuvres acquises dans le cadre du projet de musée international du vodun à Porto Novo : p. 87.

Photographies de l'exposition des œuvres au musée du quai Branly, crédits présidence du Bénin. pp. 100, 134.

Légendes de la 4ème couverture :

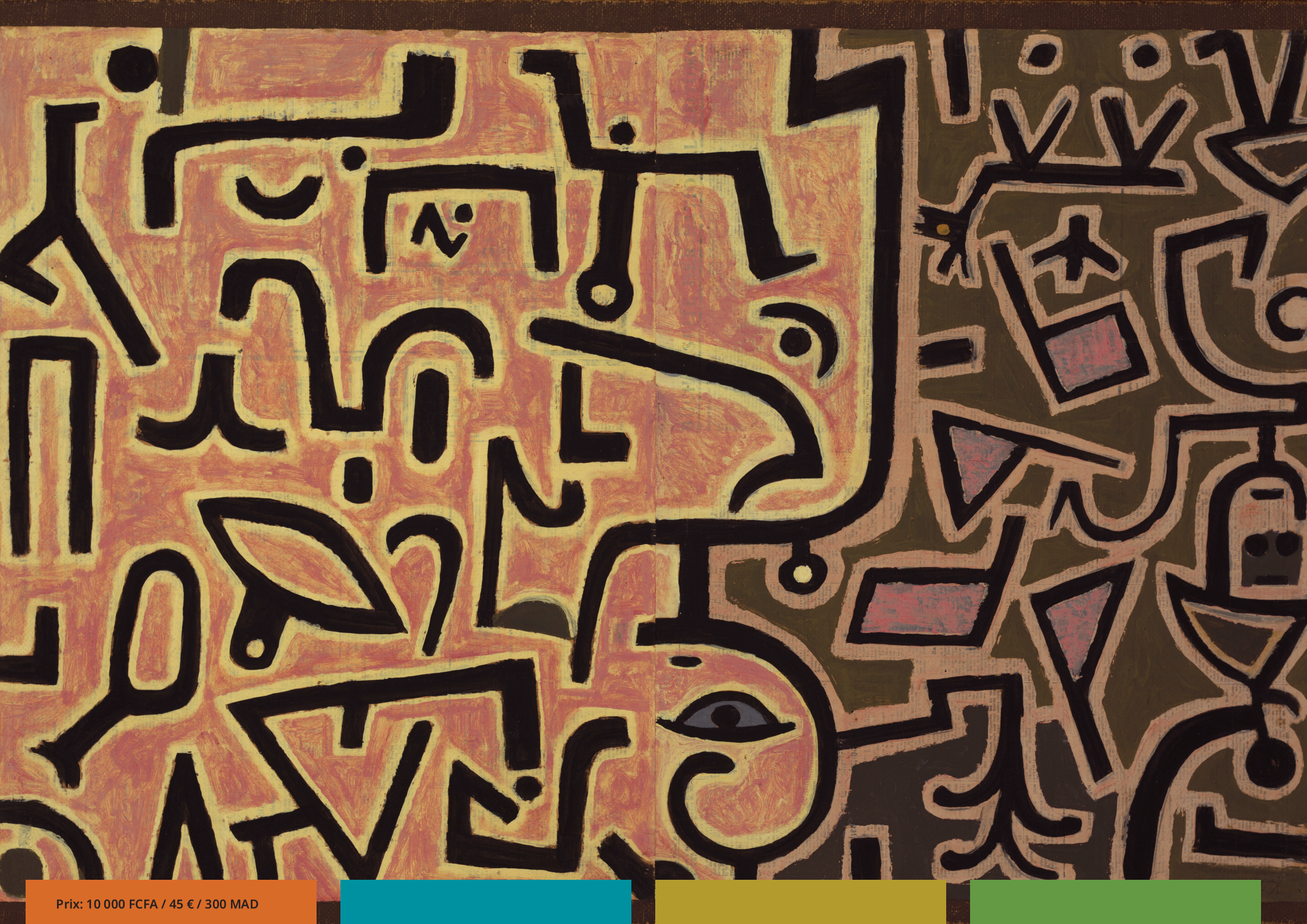
Paul Klee, Vorhaben, 1938, 126. Projet, 1938, 12, couleur à la colle sur papier sur toile de jute ; cadre original 24 kg, Zentrum Paul Klee, Bern. Crédits photo : Zentrum Paul Klee, Bern, Archives d'images.

Notice :

Les oukara sont fabriqués pour les membres de la société Ekpe (léopard), association d'hommes interethnique. Les motifs désignent des objets et des connaissances secrètes conservés par les membres de la société, ils comprennent le léopard, le double gong, la main, la tortue et font partie du langage dynamique appelé nsibidi, utilisant l'image et la performance gestuelle pour communiquer le savoir gardé par les membres de la société. À Cuba, on le retrouve dans les emblèmes abakuá.

« D’un côté, je sens confusément l’intrigue, et de l’autre, la boucherie. Au beau milieu, quelqu’un tirait sur les ficelles »

Yambo Ouologuem



Prix: 10 000 FCFA / 45 € / 300 MAD