

Vers une théorie de la Mémographie. Piste pour in-discipliner les études africaines.

Abdourahmane Seck (Université Gaston Berger, Gaec-Africa)

Poétique du simulacre et de l'inauthenticité...

Les multiples chemins de traverses de nos modernités non convenues (Seck, 2010), ont inspiré, plus souvent, dans le sens martial du terme, des *concepts-clés*. La métaphore soldatesque évoque, ici, d'une part, la coïncidence entre la prise immobilisant un corps dans une position sans autre issue que de se rendre, et, d'autre part, l'imprenable horizon normatif, téléologique et interprétatif du présent et du devenir du reste du monde non-occidental. Mudimbe parle à cet égard de : « transformation de vastes régions non-occidentales du monde, en constructions fondamentalement européennes » (2021 [1988]). Paradoxalement, la sensation d'être cerné s'inscrit dans un contexte pourtant profondément déjà marqué par la crise de projection de l'Europe, dans le reste du monde. On (re)parle même, sans tabou, de « déclin » (Demangeon, 2009 [1920] ; Jospin, 2013). Florence Bernault (2001) décrit le cas des présents africains, comme « loin de confirmer le triomphe de l'Europe », voire qui « interroge la nature réelle de son expansion et son destin ultime ». De fait, le propos constate, plus largement, toute une exigence de provincialisation de l'Europe (Chakrabarty, 2000 ; Santos, 2016), ou d'« inversion des lieux de procession des modèles » (Diagne, 1992), notamment en redéfinissant le Sud comme site, par excellence, de l'expérience de l'époque et du global (Comaroff et Comaroff, 2015). Il reste que le poids épistémique de l'Europe, dans la fabrique des savoirs sur l'Afrique, persiste dans un statut anthropologique confortant des rapports désobligés de pouvoir (Asad, 1973), en dépit de critiques rugueuses devenues historiques (Ake, 1979 ; Hountondji, 1994), postmodernes, voire postcoloniales (Angue Medoux, 2012 ; Iroulo et Ortiz, 2022) ou encore d'innovations conceptuelles ou méthodologiques en provenance du champ africaniste, (Bayart, 2010). Les liens sont relativement cohérents entre cette persistance et le confinement du continent à 1% de la production mondialisée des connaissances, si l'on en croit Duermeijer, Amir, et Schoombee, (2018), trahissant, par ailleurs, une crise de ressources et de sens de l'université africaine, objet alors de multiples essais de diagnostic (Affa'A, 2002 ; Akam et Ducasse, 2002 ; Zeleza, 1997) et de prospectives (Gebremariam, Aboderin, Divine, Segalo, 2023 ; Zeleza et Olukoshi, 2004). Dans l'axe du diagnostic, une critique, plutôt radicale, a, d'un côté, davantage adressé les « études africaines », nom de rechange du vieux « Africanisme » (Piriou et Sibeud, 1997), comme champ de pouvoirs et de privilèges raciaux hérités (Pailey, 2016 ; Allman, 2020). D'un autre côté, une critique, davantage pragmatique, a surtout insisté sur la question des types de savoirs produits et son impact réel dans les situations africaines, notamment le problème du développement (Arowosegbe, 2016 ; Owoahene-Acheampong et Gordon, 2015). Dans l'axe prospectif, la « décolonisation des études africaines » est désormais un incontournable mot d'ordre, préfiguré en 10 points par Ndlovu-Gatsheni (2024).

Dans cet essai, il s'agit moins de se renouveler ou de se réinventer (Seck, 2015 ; Desai, 2001), que de choisir de parler (avec), de voir, d'agir, de vivre et de faire sens avec les 99% qui restent à côté du 1% africain dans la production globalisée des savoirs. 1% dans lequel, finalement, s'est jusque-là joué la question de la décolonisation des études africaines. Cette option de penser et de comprendre, d'abord pour nous-même et à nous même, ce que nous faisons, voulons, valons, n'appelle pas donc à approfondir les contestations et les tentatives, *supra*, de recalibrage qui, comme dans une symbiotique aux allures de sphinx, ne cessent, objectivement, de venir avec une prolongation de la chose dédite. Plutôt, elle concrétionne, d'emblée, un champ de prise au sérieux des voix, des logiques, des pratiques, des échecs, et des refuges qui contre-abusent l'espace de notre modernité extravertie, le monde tragicomique qu'elle implique et l'État qui le protège. Cela veut dire un champ qui ne transforme ni en folklores, ni en inconforts, ni en banalités tout ce que nous n'aimons pas de cet État-là, comme il ne nous aime pas, tout ce que nous lui volons comme il nous vole, tout ce que nous le méprisons comme il nous méprise. Précisément, il s'agit de faire cette bifurcation, d'une ingénierie extravertie et souvent incommode au service d'une industrie de « production de savoirs » sur l'Afrique,

vers d'autres espaces de relations, d'expériences de savoirs, de pratiques de sagesse endogènes aux héritages du continent (Mungwini, 2017). Par cette piste, nous échappons à l'entêtement méthodologique canonisé dans la routine de l'approche des sciences sociales et humaines des dynamiques continentales, sous le sceau de l'inviolabilité de la méthode (Jeater, 2018 ; Lauer et Anyidoho, 2012). Et, ici, en échapper, n'a rien d'une métaphore, il s'agit moins, comme défendu dans le champ des « méthodologies indigènes » (Williams et Shipley, 2023), d'aller vers des compromis méthodologiques, que de se dégager de mécanismes asymétriques qui produisent les savoirs sur l'Afrique (Arowosegbe, 2016), avec des implications diverses en termes d'épistémicide (Masaka; 2019), d'extractivisme (Langlois et Magaña Canul, 2023) et de transactions carriéristes (Gueye, Okyerefo, Diédhiou, Bogale, 2019).

Vues depuis ce défi, et depuis la nécessité d'abandonner nos charges d'interprétations de nous-mêmes à l'usage des Autres, les études africaines sauraient-elles être autre chose, sauf à manquer d'éthique (Mama, 2007), que de l'action directe ? C'est-à-dire, en somme, une intervention claire pour arracher au non-être, nos témoignages sur nos mondes qui demandent à être entendus et réparés. Pour ceci, nous ne pouvons continuer de voyager avec des sciences humaines et sociales vides de notre « âme de philosophe » (Copans, 2000), ce qui doit signifier, quant à nous, que les études africaines n'ont pas à rechigner à ressembler à nos provenances et aspirations, si elles doivent nous penser ou nous comprendre, ou surtout encore, prétendre nous traduire. Cette (re)naissance à notre propos, donc ce retour au lieu qui nous agit, est précisément le sens du chemin qui se joue, et qui n'est pas sans faire peur (Tchokothe, 2019), dans ce geste de l'écrivain Boubacar Boris Diop. Invité à délinéer la trajectoire à la fois personnelle et historique qui le conduit à raturer un ancien statut d'« écrivain francophone » par « écrivain francographe » et, décisivement, par « romancier wolophone », le penseur n'opère pas un geste palimpseste, mais un retournement de topos et d'enjeu, d'ancrage et d'horizon, de passé et de présent³⁸.

Et, là, intervient la thèse que je défends. L'enjeu méthodologique et disciplinaire crée l'illusion que nous partageons le même air culturel, le même métier, d'un espace à l'autre de nos lieux de vie et de travail, d'une condition à l'autre de nos hémisphères. Il crée l'illusion aussi, du fait d'une supposée règle, non vraiment écrite du reste, d'adaptabilité fonctionnelle, que chacun peut universellement habiter la Discipline et la Méthode, un peu comme en artiste ou en innovateur. C'est oublier que les crédits des libertés par rapport à la méthode ne sont pas distribués équitablement selon les espaces réels d'habitation, puisqu'un seul lieu les distribue unilatéralement, et que donc cette politique de la méthode est bien une opération (de) politique dans laquelle se noue le lien consubstantiel entre Méthode, Capitalisme et Extraction.

Que l'on nous entende bien, cependant, car ce tableau ne vaut que par ce qui le complète, c'est-à-dire, nous autres, dans nos mauvais jeux de captures de fétiches reconvertibles en divers types de pouvoirs et de jouissances à opposer aux frères et sœurs, à l'intérieur de nos espaces de production académique du savoir. Et plus la chose est superficielle, et plus le tapage est sans fin³⁹. Encore une fois, rien de tout ceci n'est une maladie ou de l'imbécilité, puisque par la force de la trappe, sous le terme faussement neutre de « faire sciences sociales et humaines », les options disponibles dans l'université africaine eurocentrique, ne tiennent presque qu'à ça. Les études africaines, dans toutes leurs acceptions, sont une vitrine à part entière de ces guerres qui se mènent entre *Nous, décolonisés* (Béji, 2008), au cœur de notre modernité extravertie, et au sommet de notre plus grande valeur dans le cours des marchés de la capture. À cet égard, il est significatif de voir ce que deviennent, nos arts de la ruée, dans l'espace particulier de la production de savoirs sur l'Afrique, au fur et à mesure que nous partons à la retraite et que nous sortons de la guerre des appels et des offres (de captures). Ils fanent comme les insignes de peu de gloire passent, et dans leur sillage, phraséologie savante et vêtue de majesté du blanc sont débarrassés des cénacles du cru où, désormais, on cherche à s'assagir. Comme si l'on désarmait, puisque soudainement ou par la force des choses, l'essentiel nous apparaît ailleurs, dans le retour à ce que nous aurions pu ou dû rester : une certaine idée de nous-mêmes.

³⁸ Diop, B. B., « *History and Evolution of the Senegalese Novel In Wolof* ». Conférence, Université de Stanford, 14 avril 2021, <https://shc.stanford.edu/stanford-humanities-center/events/boubacar-boris-diop-history-and-evolution-senegalese-novel-wolof>

³⁹ Il faut voir comment des projets de coopérations académiques internationales, parfois littéralement bidon ou véhément de compromission du potentiel d'autonomie de l'espace universitaire national, peuvent être matière à bomber le torse pour nombre de collègues dans les couloirs, les bureaux et les assemblées de Département ou de Facultés.

Écrire sur l'Islam au Sénégal ou retour au berceau de la mémographie

Il y a une vingtaine d'années, je partais à la quête de l'*objet* « islam » dans la société sénégalaise contemporaine. Après des débuts bien classiques autour de ce que j'appellerai plus tard son équation coloniale première, c'est-à-dire, rôle, place et risques dans la société sénégalaise contemporaine (Seck, 2010), je me retrouvais rattrapé par une forme de désorientation qui était comme un appel insaisissable. Expérience d'autant plus étrange qu'elle semblait attendre de moi, une sortie de la peau de l'anthropologue auquel j'aspirais, intellectuellement et professionnellement. Cet objet islam (terrain et caractères) que j'étais censé circonscrire ne cessait de se superposer à quelque chose de confus mais vrai, qui l'abolissait en tant qu'objet ou thème de production de savoirs. De même, cette désorientation que j'expérimentais, venait avec de singulières provisions. Je veux dire, par-là, des choses toutes aussi significatives que des riens qui n'avaient pas besoin d'être médiatisés par des mots, mais simplement par des entendements tacites, implicites, bref des connivences, heureuses, fâcheuses ou indifférentes. Ces *choses* se jouaient dans des formes, des (dés)équilibres et des relations aussi souples qu'accidentelles, aussi choisies, qu'imposées, aussi surprenantes, que prévisibles. Elles se tenaient ou rompaient, têtues ou fugaces, physiques ou imaginaires, aux avant-scènes autant qu'aux arrières-rideaux, toujours en unités de sens et d'ordre, pour témoigner de nos émerveillements et de nos dénis, de nos opinions et autres attitudes, et, surtout de nos mémoires contre nos biographies académiciennes. Entours et plis modifiaient ainsi sans cesse l'épaisseur ou, parfois, l'illusion même, de ce « terrain » qui se dressait ou s'éboulait, au gré des métiers et des carrières de la vie des hommes que je croisais, des cours des maisons et des histoires des familles qui m'offraient leurs hospitalités ou m'opposaient leurs politesses, des conditions sociales et des hiérarchies qui lient ou séparent et qui me faisaient mal ou sourire, mais aussi au gré des paysages et de la biodiversité, des rythmes, des couleurs, des saveurs et des parfums que je redécouvrais et qui témoignaient aussi du temps sociétal, politique et historique dans lequel des hommes luttèrent, tout court, pour leurs survies. Entours et plis qui tenaient encore au gré du temps de ceux qui ne sont plus là, de ceux qui ont voyagé et de ceux qui, de toute façon, ne reviendront pas, mais aussi, enfin, à la course des étoiles surprises par des devins annonceurs d'avenirs. C'est ce monde-là, réel et imprenable, riche à maints égards, et énigmatique à maints autres dans sa pauvreté aussi, que nous ouvrait le temps hors enquête. C'est-à-dire le temps des sociabilités faites de *salamaleks* et autres devoirs sociaux à remplir ici et là. C'est ce monde-là, donc à double-face, qui, selon que je le sollicitais armé de protocoles visant sa capture de l'extérieur ou juste que je l'habitais pour y/le vivre, se réajustait en fonction pour, silencieux ou joueur, se retirer en se mettant à côté, ou alors s'offrir sans fard. De ceci, se précisait déjà une forme d'« antagonisme⁴⁰ » au cœur d'un halo différentiel de temporalités dont les écarts portaient en creux ce qui clive, net, Mémographie et Anthropologie. Ce qu'en somme, dans un cas j'ai l'impression d'accueillir et d'appivoiser, et, dans l'autre cas, de manquer. Ces états de consciences – ne nous y trompons pas –, sont aussi des logiques pratiques, faites de ballotages, de paramétrages d'ancrages topographiques, et donc, finalement encore, d'options. D'où le problème de départ : habiter le grand écart épistémologique que j'ai qualifié tantôt d'entêtement méthodologique, ou être à l'affût de quelque chose d'autre ; quelque chose comme un besoin de refondation aussi bien des questions qui donnent à savoir, que de la méthode elle-même pour y arriver.

Au cours de ces dernières années où j'ai essayé de mettre davantage en voix et en forme la discussion centrale de cet article, j'ai été confronté à quelques questions qui sont revenues systématiquement : « De quelles différences spécifiques de méthodes de production de *données* – posés alors comme nécessaires pour fonder

⁴⁰ Je dois le recours à cette expression à ma longue conversation avec Wendell Marsh, réceptif, dès le départ, à mes intuitions sur le concept de Mémographie. Nos échanges de longues années m'ont permis de rapprocher mon effort de conceptualisation avec la tradition radicale noire telle qu'elle s'exprime dans les études critiques de l'université. Mamadou Diallo, esprit brillant, a rajouté ses incises dans ces conversations. Mes collègues, Cécile Canut et Héléne Quashie ont été des partenaires de conversation qui, à des étapes différentes de la maturation de cet article, m'ont chacune permis de réévaluer nombre de mes (in)certitudes dans l'exploration de cette piste. Mon partenaire d'écriture de longue date, Mouhamed Abdallah Ly, a irrigué ma réflexion par tous types de mémoires qui mon renforcé à poursuivre ce travail. Enfin, mon séjour à l'université de Ghana (Septembre-Décembre 2024) dans le cadre d'une bourse du *Merian Institute for Advanced Studies in Africa* (MIASA) a constitué un moment important de réprécisions de divers passages dans ce texte qui, en fin de compte, est arrivé à sa mouture finale dans le travail effectué avec les volontaires du Groupe d'Action et d'étude critiques – Africa (Gaec-Africa), à Saint-Louis du Sénégal.

la connaissance- se prévaudrait donc la mémographie ? », « Cette dernière serait-elle autre chose qu'une variante d'une approche compréhensive, dans la gamme large des adaptabilités, souhaitables et recommandées, de la méthode en sciences humaines et sociales ? », « Ne serait-elle pas qu'un simple avatar de la phénoménologie, voire une énième "africanerie" ? »⁴¹. Ces questions manquent un peu le ton du problème, qui est moins de l'ordre de l'outil, de la performance et de la collecte, que, surtout, d'horizon et de portée proprement dits de la démarche de connaissance que l'on souhaite faire valoir du point de vue de sa visée et de ses destinataires. Dans le cas d'espèce, une approche mémographique déborde, par ailleurs, l'enjeu de la réflexivité, et se distingue de la méthodologie anthropologique sur l'essentiel de ses fondamentaux. Elle néglige fondamentalement la boîte à outils de l'anthropologue : l'observation participante et ses divers accessoires. Le but est de sortir de la dialectique de l'interrogatoire passif ou actif. Elle lui substitue plutôt, une expérience de raisonnement, qui pourrait coïncider, substantiellement, avec le concept de « compréhension » que Judith Butler (2019) repère, détaille et place au cœur de l'œuvre et de la vie de Saba Mahmood. Ainsi, à travers une démarche déambulatoire de curiosité non planifiée mais *ad hoc*, non intensive mais extensive ; au-delà d'observer et de décrire, donc d'ethnographier, il s'agit, à l'instar de l'ausculteur, de sonder la profondeur des échos dans l'air, et de remonter leurs significations par remembrement ou réassemblage (Minh-Ha, 1982) des fragments, restes, ombres, espoirs, ruses, naïvetés, lassitudes, déterminations que le geste mémographique vise à prendre avec lui, donc à comprendre. Plutôt qu'une observation participante *vs* participation observante requérant de se fondre et de se faire presque invisible sur son terrain pour ne pas perturber une naturalité supposée, il s'agit, pour comprendre et pour raisonner avec, de se faire visible et, à la limite, écho du lieu, à en habiter pleinement tous les rôles et tous les statuts possibles.

Mémographie et humanités contemporaines : champ *vs* contre-champ

À la question « Comment vous définissez-vous comme anthropologue ? », Paul Jorion répond à Laura Ferré, avec un raisonnement qui indique, entre autres aspects, le poids de la trajectoire nationale :

D'après mon expérience, en Belgique et en France, les professeurs d'anthropologie enseignent un peu ce qu'ils savent, et ce n'est pas très structuré, donc ça peut très bien être une mosaïque de choses différentes. Il y a donc une énorme liberté pour se définir en tant qu'anthropologue. Dans le monde anglo-saxon, que j'ai connu notamment à Cambridge, les choses sont beaucoup plus précises. Les choses sont très claires : il y a une discipline extrêmement bien définie, avec son histoire, son épistémologie, ses écoles de pensée, etc. C'est différent, être un anthropologue britannique est une chose très précise, être un anthropologue français ou belge est quelque chose de plus difficile à définir (Jorion et Ferré, 2011).

Alors, comment serait-on « un anthropologue sénégalais » ou, comme je le clame ici, comment, plutôt, ne serait-on pas un « anthropologue sénégalais »⁴² ? Cette question est au cœur du malaise que j'essaie de tracer et de mon refus de perpétuer le geste ethnographique sur les miens. Ousmane Sembène, le cinéaste sénégalais, a le mieux énoncé, sans aucun doute, combien à plusieurs égards, la manière dont les protocoles d'exposition nous ceignent et nous racontent, a quelque chose de désobligeant et de, raisonnablement, non reconductible par nous, sur nous-mêmes. Dans une confrontation l'opposant à Jean Rouch (Cervoni, 1965), l'histoire n'a retenu que le moment où Sembène interpelle crument son interlocuteur par ces propos devenus célèbres : « Vous nous regardez comme des insectes ». Pourtant, le plus important dans ce débat fut bien autre chose encore, notamment ce qui s'est joué, en silence, en dessous des lignes. C'est le problème indépassable de l'anthropologie : son incapacité même, en raison, de penser un lieu et un jour où elle doit cesser de parler au nom de ceux qui peuvent parler pour eux-mêmes. Cela signifie penser sa propre fin, or, bien souvent, nous ne pensons notre propre fin qu'en la repoussant toujours à un peu plus tard. La défense de Rouch est de cet ordre du reste, et constitue, par ailleurs, un prototype de tous les développements ultérieurs qui aujourd'hui encore imaginent qu'il suffit d'*augmenter* l'anthropologie par l'intégration des voix africaines et d'autres indigènes, voire de leur payer crédit à aussi diriger le geste ethnographique sur les sociétés occidentales. Ce qui interroge

⁴¹ Il serait contesté par-là, ce qui serait une tendance gratuite et simplificatrice des « Africains » à se prévaloir frénétiquement de concepts en tout genre au nom de l'Afrique et des Africains, pour construire des champs lexicaux et conceptuels qui leur semblent plus pertinents. Comme si le principe de reconnaissance de la demande de justice épistémique ne s'accommoderait que fort mal d'une reconnaissance des idiomes qu'elle implique.

⁴² Il est vrai, j'ai souvent utilisé, jusque-là, l'expression d'anthropologie buissonnière pour qualifier ma démarche que d'autres n'ont pas hésité à décrire comme éclectique, pour ne pas dire irrégulière.

le plus ici est moins dans le caractère illusoire du propos que, surtout, sa ténacité à prendre pour angle mort, la perspective qui dit, peut-être que c'est autrement que nous voulons tenir cette chose que vous appelez caméra, parce que nous voulons raconter des histoires différentes, pour des besoins autres. Similairement, c'est ainsi quelque part que l'on ne serait pas un « anthropologue sénégalais » et qu'on en excuserait, en quelque sorte, le titre et les grades. C'est que nous voulons (devons) aller ailleurs, visiter d'autres peaux, pour vivre autre chose, raconter autrement nos mondes et le monde en général.

La *mémographie* s'est profilée comme une piste, dans la réponse à cet appel, moins pour nommer une méthode ou un terrain, que, précisément, un « lien » qui ne se donnait pas dans une écriture individuelle, solitaire, mais plutôt une somme éclatée de graphies, sur le mode de la conversation et de la réminiscence, depuis des cahiers collectifs entre histoire et mémoire. Ainsi, le concept de mémographie se présente en des termes qui n'étaient ni centrés sur les critères qui fondent habituellement les disciplines des sciences humaines et sociales : un objet, un but et une méthode, ni préposés à être autre chose qu'une intervention dans le cours de l'histoire. Cette caractérisation négative implique alors une question. En effet, en quoi consiste donc une approche mémographique, et de quel type de connaissances parlons-nous ici, théoriquement et pratiquement, dans l'actuel contexte de fragmentation sans fin de l'anthropologie d'une part, et, d'autre part, du tournant actuel de décolonisation des études africaines (Diagne, 2005 ; Pailey, 2018 ; Kessi et al., 2020) ? Une première chose est sans doute dans la démarche expérimentale et expérientielle, ici à l'œuvre, et qui ne procède pas de l'idée de discipline et de ce qu'elle implique de science (sociale) appliquée à un corps (social). Ici, ce dont il s'agit procède du geste-témoin, à la fois signifié et signifiant d'une économie émotionnelle proprement performative. Autrement dit, c'est un *agir* dans l'histoire, en même temps que l'expression de celui-ci, depuis une perspective et un état. C'est, du reste, en cela que le geste-témoin mémographique repose sur une provocation du pli et de l'écho (Deleuze, 1988), dans le but de faire advenir, le « sous-commun » (Harney et Moten, 2022 [2013]), c'est-à-dire, ici, ce qui pour revenir à lui-même, à son soin et donc à l'histoire, doit être appelé dans la parole incantatoire, faite d'ondes, de couleurs, de rythme et de timbre (Senghor, 1990). Ce geste de renaissance, fidèle à notre sens du paganisme, nécessairement poétique, radical, intellectuel et politique, que ne provoque pas une situation référentielle d'enquête, advient précisément dans la forme de conversation que les Wolofs appellent *Waxtaan*, traductible par « parler-convenir ».

Cette forme de centralité d'un vécu effectif et expérientiel, mais surtout de sa signification par les sujets qui en sont le site, placeraient la mémographie dans la famille des approches phénoménologiques. Des chantiers doivent s'ouvrir pour envisager cet éventuel dialogue. Notons, qu'il s'annonce ardu déjà⁴³. Je fais référence aux variations dans la gamme, allant du tournant empirique que Husserl a donné à la philosophie aux débuts de l'avant dernier siècle, à la fragmentation contemporaine de l'idéal et de la pratique anthropologique (Augé, 1994). Le second défi concerne le point que les actuels développements de l'anthropologie croise le mieux : l'attention phénoménologique sur les expériences de conscience, et les processus cognitifs de la connaissance (Desjarlais et Throop, 2011). Or, la mémographie, outre son intérêt limite pour le récit anthropologique, serait en plus, moins un débat cognitif, qu'une « écologie des savoirs ». Autrement dit, elle serait, plutôt, une forme de relation entre un corps communautaire et des corpus de pratiques et d'expériences de connaissances. Ceci, à l'évidence, déplace la perspective, d'une préoccupation centrale à une autre. En effet, pour ce qui est de l'approche mémographique, le plus important se joue dans la transformation de la tension expérientielle, non pas en un discours heuristique ou cognitif ou phénoménologique, mais en un *momentum* critique d'émancipation politique et historique. Laquelle émancipation est dictée par des mémoires douloureuses faites d'attentes et d'espoirs. Sous cet angle, la mémographie procède et traite, précisément, de ce que Didier Fassin et Richard Rechtman (2007) ont appelé le « trauma » et sa période de « latence », suivant en cela le travail de Ron Eyerman qu'ils convoquent pour indiquer comment cette latence, donc ce différé, est le travail du temps nécessaire pour que l'événement traumatique apparaisse dans la conscience collective de la communauté. Je rajoute, non pas comme une simple archive heuristique, mais de manière plus décisive encore, comme une éruption historique. Pour illustrer leur propos, Fassin et Rechtman citent auparavant Benjamin Walter : « Être historien ne signifie pas savoir comment les choses se sont réellement passées. C'est s'emparer d'un souvenir, tel qu'il surgit au moment du danger » (p. 25). Pour Fassin et Rechtman, Walter n'oppose pas seulement

⁴³ C'est le moment pour moi de remercier le Stellenbosch Institute for Advanced Study (STIAS) pour m'avoir accordé une bourse à cet effet. Hélas, les répercussions dans le calendrier académique des divers événements politiques intervenus dernièrement au Sénégal ne m'ont pas permis d'honorer l'invitation.

proprement, en cela, « l'histoire des vainqueurs et la tradition des opprimés » (p. 33), il énonce une propriété de cette tradition dont, disent-ils, Reinhardt Koselleck a affirmé :

qu'elle est celle qui finit toujours par s'imposer contre la version des vainqueurs, tout simplement parce qu'elle dit mieux la vérité de ce que fut « l'expérience de l'histoire ». L'esclave, le colonisé, le soumis, l'opprimé, le survivant, la victime, le réfugié sont les figures concrètes des vaincus, dont l'histoire, loin de s'éteindre avec leur expérience de la défaite et du malheur, renaît sous forme de mémoire dans les générations suivantes » (p.25).

C'est pourquoi l'approche mémographique est, fondamentalement, une expérience de l'Histoire. Autrement dit, une forme d'état qui est moins (ou pas seulement) un monde intérieur, qu'une manière active d'habiter, *es qualité*, le monde et le temps social, c'est-à-dire encore, dans le parentage avec ceux avec qui on parle et avec qui on doit s'asseoir ensemble pour « vivre et faire » (Fanon, 2002 ; Rodney, 2019 ; Cabral, 1971). C'est pourquoi aussi, cette expérience mémographique est toujours un redoublement d'attention, donc un arrêt sur quelque chose qui (nous) oblige à lui revenir, à le penser, à l'archiver pour le faire échapper de l'effacement. Et, l'opération est toujours inscrite dans une arène intellectuelle, morale, critique et politique qui fait que, la tension mémographique consigne inmanquablement sur fond de transitions historiques subtiles, conflictuelles à maints égards, encodées dans des pratiques et des savoirs qui impliquent des manières de valider ou d'invalider des traditions, des cultures du sacré ou du déni, des logiques d'engagement ou de désengagement. De fait, la mémographie navigue constamment dans des théâtres polémiques où se font face des herméneutiques et des équilibres politiques antagonistes, où elle, au cœur de sa qualité d'acte-témoin, une prise de position.

Soyons donc clairs. Dans l'approche mémographique, l'absence d'une situation référentielle d'enquête, au sens ethnologique propre du terme, ne signifie pas une absence d'empirie. Mais comment ne pas s'interroger, par ailleurs, sur la distance qui ne cesse de se creuser entre la fabrique de la masse considérable des formules académiques sur la façon dont nous vivons dans nos quartiers, nos universités, nos mosquées, nos églises, nos transports publics, nos lieux de travail et nos bars... et la manière dont nous, nous continuons à nous comprendre entre nous, à vivre ensemble ou à nous détester, comme si les formules académiques étaient détachées de ce que nous sommes et de ce qui nous importe. Remettre à l'endroit ce qui ne va pas dans cette conjoncture, c'est, en quelque sorte, in-discipliner les études africaines, au-delà de la dénonciation de leur infrastructure, de leur histoire et de leur économie politique. Les études africaines n'ont guère d'autre choix que d'être (ou alors elles périront), la piste qui mène à la tradition maronne et créatrice qui fait, qu'au fond, nous n'avons jamais été défaits, même au milieu du sauve-qui-peut, aussi paradoxalement que cela puisse paraître. J'ai parlé, ailleurs, d'une économie politique de la connaissance et de l'être, c'est-à-dire, de *Mbokk* (parenté au sens de principe d'inclusivité), *Teraanga* (hospitalité, ou règle d'or de circulation des parts), *Ágh* (droit inviolable de reconnaissance et de part) (Seck : 2015, 2022). Cette tradition n'est ni derrière nous, ni devant nous, elle est, depuis ce lieu du monde *que* nous sommes, ce qui attend pour advenir et panser notre époque, par devoir de mère de l'humanité.

Bibliographie

- Affa'a F-M et DES Lierres, Th. (2002). *L'Afrique noire face à sa laborieuse appropriation de l'université : les cas du Sénégal et du Cameroun*. Paris, L'Harmattan ; Presses de l'Université Laval.
- Akam, N. et Ducasse, R. (dir.). (2002). *Quelle université pour l'Afrique ? Dynamiques locales de la mondialisation. Les Afriques en perspective*. Pessac : Maison des Sciences de l'Homme d'Aquitaine.
- Ake, C. (1979). *Social science as imperialism: The theory of political development*. Ibadan University Press.
- Allman, J. (2020). *Academic Reparation and Stepping Aside. Africa is a Country*. <https://africasacountry.com/2020/11/academic-reparation-and-stepping-aside>
- Angue Medoux, I.J. (2012). La résurgence de la pensée critique dans l'Afrique postmoderne. *Cahiers critiques de philosophie*. N°11/1, 45-66.
- Augé, M. (1994). *Pour une anthropologie des mondes contemporains*. Paris, Aubier.
- Arowosegbe, J. O. (2016). African scholars, African studies, and Knowledge production on Africa. *Africa. Cambridge Journals*. Vol 86 Issue 2. 324-338. <https://doi.org/10.1017/S0001972016000073>
- Asad, T. (1995). *Anthropology and the Colonial Encounter*. Rowman and Littlefield Publishers. [1973].
- Bayart, J.F. (2010). *Les études postcoloniales, un carnaval académique*. Karthala. Coll. « Disputatio ».
- Béji, H. (2008). *Nous, décolonisés*. Arléa.
- Bernaut, F. (2001). L'Afrique et la modernité des sciences sociales. *Vingtième Siècle, Revue d'Histoire*, n°70, 127-138. <https://doi.org/10.3406/xxs.2001.1352>
- Butler, J. (2019). *Thinking with Saba Mahmood*. 2 : 1.
- Cabral, A. (1972). *Our people are our mountains; Amilcar Cabral on the Guinean revolution*. [1971] London, Committee for Freedom in Mozambique, Angola et Guinea.
- Cervoni, A. (1965). Une confrontation historique entre Jean Rouch et Ousmane Sembène : « Tu nous regardes comme des insectes ». *Revue France Nouvelle*, n°1033. <https://derives.tv/tu-nous-regardes-comme-des/>
- Chabal, P. et Daloz J. P. (1999). *L'Afrique est partie ! Du désordre comme instrument politique*, Paris, Economica, (coll. « Analyse politique »).
- Chakrabarty, Dipesh. (2009). *Provincialiser l'Europe. La pensée postcoloniale et la différence historique*. Paris : Amsterdam [2000].
- Comaroff, J. et Comaroff, J.L. (2015). *Theory from the South: Or, How Euro-America Is Evolving Toward Africa*. London : Routledge.
- Copans, J. (2000). Les sciences sociales africaines ont-elles une âme de philosophe ? Ou du fosterage de la philosophie. *Politique africaine*, n° 77, 54-71.
- Deleuze, G. (1988). *Le pli. Leibniz et le Baroque*. Les éditions de Minuit. Collection Critique.
- Desai, G. (2001), *Subject to Colonialism: African Self-Fashioning and the Colonial Library*. Durham, NC : Duke University Press.
- Demangeon, A. (2009). *Le déclin de l'Europe*. BiblioBazaar. [Payot, 1920].
- Desjarlais, R. et Throop. C. J. (2011). Phenomenological Approaches in Anthropology. *Annual Review of Anthropology* 40 (1): 87-102. <http://www.annualreviews.org/doi/abs/10.1146/annurev-anthro-092010-153345>.
- Diagne, M. (2005), *Critique de la raison orale. Les pratiques discursives en Afrique noire*. Paris, Karthala.
- _____ (1992). Contribution à une critique du principe des paradigmes dominants. Dans J. Ki-Zerbo (dir), *La natte des autres. Pour un développement endogène en Afrique*, Dakar, CODESRIA, 109-119.
- Duermeijer, C., Amir, M. et Schoombee, L. (2018). Africa generates less than 1% of the world's research; data analytics can change that.
- Fanon, F. (2002). *Les damnés de la terre*. Éditions La Découverte et Syros. [Maspéro, 1961]
- Fassin, D. et Rechtman, R (2007). *L'Empire du traumatisme. Enquête sur la condition de victime*. Paris, Flammarion.
- Gueye, A. Oyerefo, M., Diédhiou, P., Bogale, A. (2020). De la dépendance vis-à-vis de l'Occident à l'expression du besoin de diaspora intellectuelle africaine : l'université africaine et les défis de son développement. CODESRIA. <https://publication.codesria.org/index.php/pub/catalog/book/248>
- Gebremariam, E. B., Aboderin, I, Divine, F. et Segalo, P. (2023). Beyond Tinkering: Changing Africa's Position in the Global Knowledge Production Ecosystem. CODESRIA, Bulletin Online, n°7. <https://journals.codesria.org/index.php/codesriabulletin/article/view/5058>
- Harney, S. et Moten, F. (2022), *Les sous-communs : planification fugitive et étude noire*. Edition Brook.

- Hountondji, P. J. (dir.). (1994). *Les Savoirs endogènes : Pistes pour une recherche*. Dakar. Codesria.
- Iroulo L. C., and Ortiz, J. T. (2022). Dear German Academia: What is Your Role in African Knowledge Production? *Africa Spectrum*, Vol. 57(1). 72–82
- Jeater, D. (2018). Academic standards or academic imperialism? Zimbabwean perceptions of hegemonic power in the global construction of knowledge. *African Studies Review*, 61(2), 8–27. <https://doi.org/10.1017/asr.2017.132>
- Jorion, P. et Ferré, L. (2011). Anthropologue inclassable. *Journal des anthropologues*. 126-127, 335-349. <http://journals.openedition.org/jda/5577>
- Jospin, L. (2013). L'Europe : continent en déclin ou modèle pour l'avenir ? *Le Débat*, n° 176, 57-66.
- Kessi, S., Marks, Z., et Ramugondo, E. (2020). Decolonizing African Studies. *Critical African Studies*, 12(3), 271–282. <https://doi.org/10.1080/21681392.2020.1813413>
- Lauer, H. and Anyidoho, K. (édit.) (2012). *Reclaiming the human sciences and humanities through African perspectives: Volume I et II*. Sub-Saharan Publishers.
- Langlois, M-D. et Magaña Canul, R.I. (2023). Extractivisme (s). Dans *Anthropen. Dictionnaire francophone d'anthropologie* créée dans le contemporain. <https://revues.ulaval.ca/ojs/index.php/anthropen/article/view/51731/681>
- Mama, A. (2007). Is it ethical to study Africa? Preliminary thoughts on scholarship and freedom. *African Studies Review*, 50(1), 1–26. <https://doi.org/10.1353/arw.2005.0122>
- Masaka, D. (2019). Attaining Epistemic Justice Through Transformation and Decolonisation of Education Curriculum in Africa. *African Identities*, 17(3–4) : 298–309. <https://doi.org/10.1080/14725843.2019.1681259>
- Minh-Ha, T. T. (1982). *Reassemblage*. Film.
- Mudimbe, V. Y. (2021). *L'invention de l'Afrique. Gnose, philosophie et ordre de la connaissance*. Paris, Présence africaine. [1988].
- Mungwini, P. (2017). “African Know Thyself”: Epistemic Injustice and the Quest for Liberative Knowledge. *International Journal of African Renaissance Studies - Multi-, Inter- and Transdisciplinarity*, 12(2), 5–18. <https://doi.org/10.1080/18186874.2017.1392125>
- Ndlovu-Gatsheni, S. J. (2024). Ten challenges in reconfiguring African Studies. *ROAPE*. Vol. 51(179) : 117-134.
- Owoahene-Acheampong, S. and Gordon, J.U. (2015). African Studies: Knowledge Production and Beyond. *Contemporary Journal of African Studies*. Vol. 3. No. 1, 93-119.
- Pailey, R. N. (2018). Where is the “African” in African Studies? *African Arguments*. <http://africanarguments.org/2016/06/07/where-is-the-african-in-african-studies>
- Piriou, A. et Sibeud, E. (dir.), (1997). *L'africanisme en question*, Paris, Centre d'études africaines/École des hautes études en sciences sociales.
- Rodney, W. (2019). *The Groundings with my brothers*. Verso. [1969]. <https://archive.org/details/walter-rodney-the-grounding-with-my-brothers-1969/page/n23/mode/2up?view=theater>
- Santos, B.S. (2016). *Épistémologies du Sud. Mouvements citoyens et polémique sur la science*. Paris, Desclée de Brouwer, coll. Solidarité et société.
- Seck, A. (2022). L'Afrique peut-elle peser dans le débat international sur la migration ? Pistes autour de la teranga ou de l'hospitalité. *African Sociological Review*, 26(2). <https://doi.org/10.57054/asr.v26i2.3995>
- _____. (2015) *Après le développement : détours paradigmatiques et philosophie de l'histoire au Sénégal. Une contribution africaine au temps des communs*. Dans Felwine Sarr (édit.), *Présence Africaine* vol. 192, no. 2, 13-32.
- _____. (2010). *La question musulmane au Sénégal. Essai d'anthropologie d'une nouvelle modernité*. Paris, Karthala, 2010.
- Senghor, L.S. (1990) *Œuvres poétique* ; Paris, Seuil.
- Tchokothe, R.A. (dir.). (2018). *Qui a peur de la littérature wolof?* *Études littéraires africaines*, n° 46, 2018, 1-219. <https://www.erudit.org/fr/revues/ela/2018-n46-ela04776/>
- Williams, D. H., et Shipley, G. P. (2023). Indigenous Research Methodologies: Challenges and Opportunities for Broader Recognition and Acceptance. *Open Journal of Social Sciences*, 11, 467- 500. <https://doi.org/10.4236/jss.2023.115030>
- Zezeza, P. T., (1997). *Manufacturing African Studies and Crises*. Dakar: Codesria Book Series.
- Zezeza, P.T. et Olukoshi, A. (édit.) (2004). *African Universities in the Twenty-First Century*. Vol. 1: *Liberalization and Internationalization*; Vol. 2: *Knowledge and Society*. Dakar: Codesria Book Series.