



**HAL**  
open science

# Restitutions et positionnalités. Des voix plurielles et des silences résistants dans les (re)définitions des héritages postcoloniaux (Sénégal)

Hélène Quashie

► **To cite this version:**

Hélène Quashie. Restitutions et positionnalités. Des voix plurielles et des silences résistants dans les (re)définitions des héritages postcoloniaux (Sénégal). Cahiers d'études africaines, 2023, Retours de restitutions, 3-4 (251-252), pp.711-745, Editions de l'EHESS. hal-04227963

**HAL Id: hal-04227963**

**<https://hal.science/hal-04227963v1>**

Submitted on 6 Dec 2024

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

## Restitutions et positionnalités

### Des voix plurielles et des silences résistants dans les (re)définitions des héritages postcoloniaux (Sénégal)

Les enjeux des restitutions<sup>1</sup> de l'Europe vers l'Afrique, tels qu'ils se sont posés depuis le discours d'E. Macron à Ouagadougou en 2017, sont inscrits dans un contexte visant à nouveau à transformer les relations postcoloniales entre les deux continents. La commande du rapport Sarr-Savoy (2018) envoyait un signal fort : une chercheuse française et un chercheur sénégalais inventoriaient ensemble le patrimoine africain à restituer. Ce signe politique de réconciliation entre l'Afrique et l'Europe impulsé par l'État français se retrouve dans les secteurs culturels, artistiques, muséaux et académiques au sujet des restitutions et au-delà. Souvent financées depuis l'Europe, ces collaborations se veulent plus égalitaires, avec parfois l'ambition de décolonialiser les savoirs. Mais ce symbole politique de réconciliation s'ancre par ailleurs dans des relations néolibérales et sécuritaires entre l'Afrique et l'Europe. Aussi, qu'en résulte-t-il en pratique et qu'en pense-t-on depuis le continent africain ? Ce symbole de réconciliation bouleverse-t-il les logiques de reproduction systémique de la postcolonie (Mbembe 2000) ?

- 
1. Cet article s'appuie sur une recherche effectuée entre 2019 et 2023 à partir d'une institution universitaire sénégalaise, dans le cadre du programme international collaboratif ReTours : géopolitiques, économies et imaginaires de la restitution, financé par l'Agence nationale de la recherche en France. Ce contexte académique Nord-Sud, où nous occupons une position de chercheuse minoritaire (Larcher 2023), a conditionné la réalisation de cette recherche, la manière d'en rendre compte, et a entravé ou facilité des rencontres avec des interlocuteurs pluriels, sénégalais et étrangers. Celles-ci ont révélé des postures contrastées, traversées de tensions postcoloniales racialisées et de relations dominants/dominés. Pour ces raisons, l'anonymisation des interlocuteurs nous a semblé cruciale, les négociations politiques des restitutions étant toujours en cours et incluant un nombre de personnes restreint. Les aspects réflexifs de cette recherche et de son contexte feront l'objet d'un article à part entière.

Les restitutions soulèvent en effet des questions qui restent souvent lissées : colonialité, ethnocentrisme épistémique, processus de racialisation, privilèges et fractures Nord-Sud, fabriques des savoirs sur l'Afrique. Ces questions sont sources de conflictualité, de résistance, de nuance, et interrogent autrement les imaginaires sociopolitiques que sous-tendent les restitutions, au-delà de la polarité « pour » ou « contre » très présente en Europe.

Les restitutions ont en outre jusqu'ici procédé d'État à État, dans des relations institutionnelles, donc à partir des élites et dans une configuration *top-down* de la (re)définition des héritages. L'essentiel des artefacts à restituer et des financements étant situés en Europe, les élites concernées ne peuvent pas être toutes sur un pied d'égalité, tant entre Afrique et Europe, qu'en Afrique. L'enclassement d'inégalités dans les logiques systémiques du contexte (géo) politique et économique des restitutions, insérées un champ culturel extraverti en Afrique, engendrent des dissidences et questionnements qui ne sont pas toujours publics. Certains sont infrapolitiques (Scott 1990), dévoilant des choix discrets de résistance, y compris d'élites du Sud face à celles du Nord. Une analyse des positionnalités des acteurs (c'est-à-dire de leurs perspectives et pratiques situées dans un ordre social historiquement déterminé et changeant, et non de leur identité essentialisée) révèle ainsi des voix plurielles, parfois silencieuses, modelées par les rapports de pouvoir en jeu. Dans cette perspective, les enjeux de restitution invitent aussi à un questionnement épistémique, en interrogeant les méthodes des sciences humaines et sociales productrices de données par enquête, classification et objectification d'acteurs. Celles-ci sont liées aux logiques de spoliation d'artefacts et d'extraction des savoirs, elles-mêmes nées de la mutation épistémologique opérée dans l'Europe du XIX<sup>e</sup> siècle qui alliait savoir et pouvoir (Foucault 1966) en interprétant et en classant les sociétés de manière hiérarchisée (Mudimbe 1988). Ces logiques épistémiques apparaissent contestées, en creux, par les enjeux des restitutions. S'intéresser à ces dernières implique donc d'être réflexif quant aux méthodes employées pour les saisir et à leurs incidences dans la production de connaissances. Les questions que soulèvent les restitutions soulignent en effet le caractère indissociable des choix éthiques et épistémologiques dans les dispositifs de mise en savoirs du continent africain<sup>2</sup>.

2. Nous partons du postulat selon lequel objectifier les acteurs sociaux rencontrés dans le cadre d'une recherche sur les restitutions présenterait une contradiction épistémique intrinsèque, accentuée par le constat éthique que la majorité de nos interlocuteurs ne sont pas des acteurs sociaux dominants dans la géopolitique des restitutions. Nous n'avons donc pas eu recours à des outils comme l'observation et l'entretien, devenus classiques dans les enquêtes qualitatives en sciences sociales, notamment à base ethnographique. Choisir le contraire aurait en effet imposé un paradoxe. Celui d'interroger des personnes en enregistrant leurs propos, en consignait leurs caractéristiques sociologiques, les lieux

Nous aborderons ces questions à partir d'échanges et de réflexions menées au Sénégal. Comme ailleurs en Afrique francophone, un seul retour d'artefact, lié aux guerres et conquêtes coloniales emblématiques de l'histoire du vainqueur (Seck 2021), a eu lieu<sup>3</sup>, depuis la France. Au regard des articles de presse et des conférences tenues au Sénégal, les débats semblent mobiliser des cercles d'acteurs restreints dans les milieux d'intellectuels et d'universitaires, de personnalités publiques ou politiques, de journalistes, de collectionneurs, d'artistes, de fonctionnaires de l'administration culturelle, d'acteurs du tourisme. Certains ont une inscription actuelle ou ancienne dans les mouvances politiques d'extrême gauche et/ou panafricanistes. D'autres sont en relation avec des réseaux occidentaux, principalement européens, incluant des directeurs et agents d'institutions culturelles, des galeristes, des membres d'associations, des entrepreneurs artistiques, des universitaires, des commissaires d'exposition, des enseignants — de toutes mouvances

---

et heures de nos rencontres, à l'instar des méthodes muséales qui vitrifient les artefacts. Or, les échanges avec nos interlocuteurs concernaient justement l'objectification née de l'impérialisme et de l'ethnologisation. Le « terrain » ethnographique est lui-même né de dispositifs mis en place par et pour des chercheurs occidentaux en vue d'étudier des sociétés colonisées durant des séjours limités et sans qu'ils parlent toujours les langues de leurs interlocuteurs. Le « terrain » ethnographique et sa mise en texte ne sont donc pas des processus neutres dans la production de connaissances : ils portent un rapport de pouvoir intrinsèque, dont les dynamiques, limites et impensés ont été démontrés (CLIFFORD 1986), y compris dans le champ des études africaines (WAI 2017). Plusieurs approches ont développé des alternatives à ce paradigme épistémique. Nous avons privilégié ici l'analyse de situations, d'échanges et de discussions, parfois fortuits, favorisés par le fait d'être une chercheuse résidente au Sénégal, basée dans une institution de recherche locale et pouvant parler les langues du quotidien de nos interlocuteurs. Cette pratique de recherche ne présente pas l'altérité asymétrique qui structure habituellement l'ethnographie et ne nécessite pas de recourir à la violence de l'objectification des « autres ». Il semblait donc également contradictoire de mettre en texte cette recherche sur les restitutions en classant et en exposant nos interlocuteurs dans la vitrine académique d'un article scientifique. Ce travail, en effet, ne résulte pas d'enquêtes, de recueils de données ni de descriptions dans une logique d'investigation systématisée. Il s'appuie sur une méthodologie soucieuse d'humilité scientifique et conçue comme une pratique sociale embrassant des sites multiples, des situations plurielles interconnectées et des trajectoires singulières, à partir desquels se fait et s'expérimente un commun qui inclut le chercheur sur le temps long et où il partage ses hypothèses de travail sans position de surplomb, car il connaît l'univers social, mémoriel, linguistique et langagier de ses interlocuteurs (voir le concept d'anthropographie dans CANUT *ET AL.* 2018 : 107-120).

3. Fin 2019, le Sénégal a vu revenir, depuis le Musée de l'armée de Paris, le sabre d'El Hadj Omar Tall, chef de guerre sainte, résistant à la colonisation, érudit musulman et khalife de la Tijaniyya au XIX<sup>e</sup> siècle. Cet artefact est depuis exposé au Musée des civilisations noires à Dakar, dans la salle consacrée aux réappropriations africaines des religions abrahamiques. Ce retour faisait suite à un prêt de la France fin 2018 pour l'ouverture du musée — prêt qui avait aussi eu lieu pour d'autres circonstances en 1997 et 2008.

politiques. Ces réseaux européens sont aussi composés de résidents au Sénégal qui ont construit des trajectoires privilégiées, en situation d'expatriation ou pas, grâce à des capitaux sociaux, économiques et symboliques cumulés *via* cette migration (Quashie 2022b). Leurs multiples capitaux les distinguent et se reflètent dans leurs sociabilités et activités culturelles. Ces circulations européennes vers le Sénégal incluent des acteurs diasporiques — binationaux ou d'ascendance sénégalaise, africaine, caribéenne, afro-américaine (*ibid.*). La présence économique, intellectuelle, artistique de ces élites diasporiques au Sénégal n'est pas nouvelle (Labrune-Badiane 2013 ; Balizet 2021). Elle s'inscrit dans l'histoire des relations du Sénégal avec les mondes noirs des Antilles, d'Europe, d'Amérique du Nord et celle des migrations intracontinentales pour étude et travail entamées sous la période coloniale. C'est dans ce contexte migratoire complexe que Dakar constitue, depuis les années postindépendance, une plateforme transnationale dans le monde des arts, de la culture et de la pensée intellectuelle en Afrique francophone. C'est donc aussi dans ce contexte que doivent être compris les débats autour des restitutions au Sénégal. Les positionnements qu'ils révèlent soulignent avec acuité des conflits de légitimité dans les (re)définitions des héritages postcoloniaux et dans la fabrique des connaissances liées à l'Afrique. Nous analyserons<sup>4</sup> ces dynamiques à partir des arènes patrimoniales que constituent les musées nationaux, puis en dehors, pour souligner la pluralité des voix engagées ou tues, des lectures de l'histoire et des modes de production des savoirs.

### **Des institutions au carrefour de mondes muséaux, académiques et artistiques Nord-Sud**

Les musées publics sénégalais ont hérité d'un modèle de transmission des savoirs et d'un système de collecte d'artefacts liés, sous plusieurs aspects, aux institutions de l'ancienne puissance coloniale. Les deux plus anciens ont émergé de l'Institut français d'Afrique noire (IFAN). Le premier, établi dans l'ancienne capitale de l'AOF à Saint-Louis, devenu Centre de recherche et de documentation, est celui qui concentre le plus d'artefacts du Sénégal. Celui établi à Dakar présente des collections avec une variété d'artefacts plus grande en provenance du reste du continent. Le Musée des civilisations noires, plus récent, fut conçu par le L. S. Senghor, en partenariat avec l'UNESCO

4. Je remercie C. Leduc-Gueye et M. Seck pour nos discussions ; M. Awissi, N. Benga, A. Doquet, A. Gueye, C. Maingraud-Martinaud, L. Motta pour leurs idées et commentaires constructifs ; N. Chabloz, S. de Quillacq pour leurs relectures attentives ; et A. Seck pour nos échanges et la finesse de ses réflexions.

au lendemain du premier Festival mondial des arts nègres en 1966. Projet abandonné au début des années 1980, il fut relancé par A. Wade en 2011, puis financé par la coopération chinoise et inauguré sous la présidence de M. Sall en 2018. Il est présenté comme un « musée dynamique » et évoque le premier musée de L. S. Senghor à Dakar. Il promeut une identité noire et panafricaine qui inclut les diasporas, entendues au sens large. Ses collections, en partie temporaires, présentent de larges séquences depuis la période préhistorique pour montrer la place de l’Afrique dans le monde, tel que le développaient aussi les idées de l’intellectuel Ch. A. Diop (Gueye 2013).

Ces trois musées sont situés en centre-ville, dans des quartiers éloignés de ceux occupés par les populations locales urbaines. Dans les processus de repatrimonialisation qu’engagent les restitutions, ces espaces sont devenus centraux en accueillant des artefacts restitués ou en circulation depuis l’Europe, et voient converger en leur sein différents acteurs scientifiques, culturels, institutionnels, dont les discours, représentations et pratiques entrent en relation et en tension autour de « ce qui fait valeur ». Ces dynamiques peuvent rester circonscrites à ces cercles d’acteurs, tout en s’inscrivant dans des logiques globales et sous-régionales où apparaissent à la fois la contestation de la présence politique, militaire et économique de la France et l’« activisme mémoriel » de celle-ci dans lequel s’inscrivent les promesses de restitutions d’artefacts spoliés (Kisukidi in Borrel *et al.* 2021 : 962).

### Des postures plurielles face à l’hégémonie universalisante de la France et de l’Europe

Lors de la soirée de réouverture et du deuxième anniversaire du Musée des civilisations noires en décembre 2020, une boutade fut lancée durant les discours officiels aux invités français du Musée du quai Branly : leur présence et leur retour dans cette institution dakaroise symbolisaient qu’ils étaient à leur tour « colonisés »<sup>5</sup>. Quelques mois plus tôt, un nouveau directeur était nommé à la tête de cette institution, nomination commentée en sa présence avec humour par l’un de ses homologues sénégalais : « Personne en France ne pensait un jour qu’un nègre<sup>6</sup> dirigerait ce musée ! » Ces jeux de connivence entre acteurs du continent et des diasporas font sens par rapport au regard que ce musée dakarois porte sur les mondes noirs. La conceptualisation de la

5. Tous les termes entre guillemets sont issus de discours d’interlocuteurs. Ils ont été traduits du wolof au français par l’auteure quand nécessaire.

6. La ligne topographique adoptée par les *Cahiers d’Études africaines* consiste à ne pas marquer d’une majuscule les substantifs relatifs aux catégorisations raciales socialement construites afin de ne pas en réifier le sens.

Négritude dont il est né est issue d'un mouvement diasporique de l'Entre-deux-guerres, qui s'inscrivait dans les connexions déjà marquées entre intellectuels afro-américains, caribéens et africains. Le mouvement de la Négritude a aussi suscité des interactions après l'indépendance, entre élites sénégalaises et élites caribéennes rencontrées dans des cercles culturels et militants parisiens, dont certaines se sont installées et ont travaillé au Sénégal dans les années 1960-1970 (Labrune-Badiane 2013). La connivence entre acteurs africains du continent et des diasporas dans le cadre des restitutions souligne enfin un contraste dans les échanges avec le Musée du quai Branly, qui envisageait avec inquiétude la décision d'E. Macron et le rapport Sarr-Savoy.

Les positionnements sénégalais actuels vis-à-vis des retours et des restitutions se construisent dans les héritages et bifurcations du « long combat de l'Afrique pour son art » (Savoy 2022) entamé au moment des Indépendances africaines puis effacé du débat public. Ainsi, un premier positionnement fait écho aux enjeux diplomatiques postindépendance qui maintenaient au Sénégal un dialogue avec la France tout en questionnant sa prétention à l'universalisme. En 2018, avant l'ouverture du Musée des civilisations noires, le ministre de la Culture du Sénégal soutenait que son pays pourrait réclamer l'entièreté de son patrimoine demeuré en France et le transfert de sa propriété. Le directeur du musée ajoutait que seules les autorités sénégalaises pourraient décider de ce qui serait fait de ces artefacts. Or, à la question de savoir ce qui serait rendu au Sénégal, son homologue du Musée du quai Branly déclarait qu'il était peu probable que d'autres objets reviennent : « On ne sait pas toujours comment sont arrivés certains objets qu'on a découverts parfois au milieu de caisses, qui contenaient des collections d'autres pays qui n'avaient rien à voir. Tout dépend comment ont été délivrées les collections au musée, des fonds d'où elles provenaient. Ça ne signifie pas que les objets ont été volés. » Cette réponse associait l'idée de restitution à la preuve du vol. Des chercheurs sénégalais familiers des collections d'Afrique et de l'histoire de leur constitution rappelaient alors ce qui a déjà été documenté, comme le précise un archéologue : « On sait que les ethnologues pouvaient intimider les populations pour avoir certains objets, ils convoquaient les gens quand ils débarquaient quelque part. Est-ce que les populations dans les villages avaient le choix de ne pas donner ce qui était demandé ? Selon quels critères est-ce que les Français vont définir le vol aujourd'hui ? » Depuis, les recherches en provenance se sont peu à peu imposées en France et en Europe. En novembre 2021, des journées d'étude consacrées à la mission Dakar-Djibouti (1931-1933), tenues au Musée des civilisations noires et impliquant le Musée du quai Branly en tant qu'interlocuteur principal, ont été présentées comme un exercice de transparence, afin que les partenaires muséaux en France et en Afrique puissent mieux connaître

leurs collections respectives et faire circuler des artefacts entre leurs institutions. Le principe de ces collaborations insistait sur l'horizontalité des prises de décision et l'émergence d'un réseau collaboratif pour étudier l'histoire coloniale des savoirs en intégrant les sources et mémoires des pays africains. Des directeurs de musées du continent ont aussi été invités à se rendre en France pour reprendre les descriptions d'artefacts qui y sont conservés et questionner les rapports des collections de France à l'histoire coloniale. Les Musées des civilisations noires et du quai Branly se sont ainsi accordés sur la mise en place d'une médiation critique en Afrique et en Europe, pour une muséologie visant la décolonisation des musées d'Europe et la construction de musées en Afrique ainsi que leurs collaborations intracontinentales. Ce travail de coopération culturelle avec la France en faveur de la circulation d'artefacts évoque l'époque senghorienne. Pour le premier Festival mondial des arts nègres, en partie financé par la France, L. S. Senghor souhaitait accueillir des artefacts africains de collections privées et publiques d'Europe, de France et des États-Unis, dans un contexte de mobilisations panafricaines et de demandes de restitutions émanant d'autres pays du continent (*ibid.*). Or, la difficile organisation du festival impliqua de la diplomatie et des engagements fermes du président L.S. Senghor qui assura aux partenaires européens et américains qu'il n'y aurait pas de demande de restitution pour que les différents prêts puissent se faire (Ficquet & Gallimardet 2009). Son objectif dépassait le contexte du festival, dans la mesure où il souhaitait exposer ultérieurement des œuvres occidentales au Sénégal (Desportes 2022), comme celles de Picasso en 1972<sup>7</sup>. Aussi, L. S. Senghor valida l'idée que la circulation des œuvres d'art serait plus profitable au Sénégal que la restitution d'artefacts. Plus de deux décennies plus tard, A. Wade (1989), opposant de L. S. Senghor qui est devenu le troisième président du Sénégal, s'inscrivit pourtant dans la même logique. C'est donc un accord de longue date entre le Sénégal et la France que semblent prolonger des orientations muséales actuelles, tout en soulignant, côté sénégalais, l'eurocentrisme des méthodes de leurs partenaires et la nécessité de décolonialiser certaines représentations de l'Afrique devenues hégémoniques.

Un deuxième positionnement vis-à-vis des restitutions prolonge en partie le premier et apparaît, à des périodes différentes, dans plusieurs propositions d'intellectuels sénégalais en diaspora. À la fin des années 1970, A. M. Mbow, ancien ministre du gouvernement de L. S. Senghor et directeur général de l'UNESCO, engagea un plaidoyer fort qui déboucha sur une résolution pour

7. Le cinquantenaire de cette exposition fut célébré au Musée des civilisations noires en 2022 avec des pièces des Musées de l'IFAN et du quai Branly, fit l'objet d'une exposition d'artistes d'Afrique et des diasporas à l'Institut français, et se prolongea pour la Biennale Dak'art.

le retour de biens culturels illégalement appropriés. Son appel de 1978 se positionnait également en faveur de l'effacement de la fracture culturelle Nord-Sud pour valoriser l'universalité des arts et leur décentrement, grâce à des expositions et prêts réciproques entre Nord et Sud. Cet élément a été repris pour appuyer la « nouvelle éthique relationnelle » proposée par le rapport Sarr-Savoy, la circulation des œuvres pouvant permettre la revalorisation de la place et du rôle des musées africains (Diagne 2023). Réunir au sein d'expositions des artefacts issus d'institutions du Nord et du Sud sous-tend de ce fait une logique de décentrement des musées occidentaux et d'effacement de leur eurocentrisme pour construire des dialogues horizontaux inédits (*ibid.*). Au ministère des Affaires étrangères français et de la Coopération internationale, les responsables en charge des questions patrimoniales, impliqués dans des partenariats avec des acteurs muséaux africains, dont ceux du Sénégal, affirment que la circulation des artefacts reste le modèle favorisé et qu'il n'y aura pas de guerre de position à ce sujet. On peut toutefois se demander s'ils saisissent les enjeux du décentrement attendu, car le rapport Martinez, paru en mai 2023, renforce l'idée de circulation d'artefacts et considère les restitutions vers l'Afrique au même titre que celles liées à d'autres périodes historiques qui n'ont pas les mêmes implications épistémologiques et politiques (comme les guerres napoléoniennes et la Seconde Guerre mondiale). Ce qui tend à gommer les spécificités des conditions plurielles de spoliation en Afrique, réduit le nombre d'artefacts à restituer et encourage les logiques de prêt. Or, les tenants de restitutions pérennes soutiennent l'idée que les circulations d'artefacts entre l'Europe et l'Afrique constituent un artifice contre leur retour, favorisent l'hégémonie européenne et s'inscrivent dans les logiques néolibérales du marché global de la culture. Ces acteurs préconisent davantage les circulations entre musées africains, et entre ces derniers et les communautés locales.

À partir de 2021, dans les débats muséaux dakarois et en dehors, des conservateurs ont commencé à déclarer que la restitution était une question importante, légitime, nécessaire, mais non centrale, ni fondamentale. Cette troisième posture, plus infrapolitique face à l'hégémonie européenne, consiste à ignorer l'Europe dans la (re)définitions des héritages en relocalisant les débats, comme l'exprime l'un de ces conservateurs :

C'est légitime de réclamer et qu'il nous soit rendu. Mais est-ce qu'on va revendiquer ? On sait où se trouvent les objets, on connaît la planque, les receleurs. Ce n'est pas comme si on devait les chercher ou qu'ils vont disparaître. On sait où les objets sont, tout le monde le sait [...]. On sait aussi que le processus va être long : on voit bien que l'Europe s'y met à reculer, entre les affaires de droit, les recherches dans les musées pour décider ce qui

sera rendu ou pas. Il vaudrait mieux qu'on s'occupe de préserver et de valoriser ce que nous avons ici chez nous, valoriser l'art contemporain, les cultures urbaines. L'urgence pour notre culture, c'est ici, pas là-bas. Ce n'est pas qu'on ne doit pas s'intéresser au passé ou que ces objets ne peuvent rien apporter à notre futur, mais ils ne reviendront pas avant longtemps. La restitution est une question importante culturellement, mais politiquement, c'est une impasse.

Ce discours tient compte des relations politiques asymétriques entre Nord et Sud dans lesquelles s'inscrivent les restitutions, mais aussi de ce qui illustre aujourd'hui la culture et les arts depuis le Sénégal, et non depuis l'Europe ou la France. Dans une perspective proche, des intellectuels sénégalais portent des analyses plus radicales, comme cet interlocuteur qui souligne l'engrenage des relations postcoloniales avec la France et l'Europe que peuvent prolonger les enjeux patrimoniaux des restitutions, en lieu et place de ruptures et de refondations :

Cette question des restitutions est ancienne. Quand des réclamations sont parties d'Afrique, elles ont essuyé des refus et des fins de non-recevoir. Maintenant que la France dit : « C'est bon, on va rendre », il faudrait qu'on soit tout content et qu'on se précipite ? En quoi ça marque notre indépendance, ça ? C'est comme quand le prince français convoque les chefs d'État africains pour des sommets à Paris et qu'ils y vont. Il faudrait qu'on fasse pareil, là ? Et notre temporalité à nous ? Est-ce qu'on doit être les otages des agendas européens maintenant qu'ils veulent bien cesser d'être amnésiques ? [...] ça amène l'Afrique à des situations comme celle du Bénin, qui a demandé le retour d'objets à mettre dans un musée qui n'est pas fini de construire. D'ailleurs qui le bâtit ? La France ! Est-ce que c'est ça qu'on veut vraiment ? Ne soyons pas dupes : la France, l'Europe, personne ne rend gratuitement, la culture est un soft power. Ça ne va pas changer nos relations. Il n'y a qu'à voir les parts de marché qu'ils se taillent chez nous, leurs ressortissants qui s'installent ici et ont des privilèges alors que les inégalités augmentent [...]. Les restitutions n'entament pas de nouvelles relations et ne changent rien au monde libéral. Elles masquent des relations qui se poursuivent depuis les Indépendances.

Dans cette perspective, valoriser des créations artistiques contemporaines qui ne se focalisent pas sur les restitutions d'art ancien évoquent des postures critiques d'opposants et activistes sénégalais durant la période postindépendance vis-à-vis de la mise en œuvre politique de la Négritude de L. S. Senghor. Ces critiques exprimaient le refus d'une identité noire et africaine valorisée de manière élitiste au plan culturel, tout en restant proche de la France au plan politique (Diaw 1992), et privilégiaient des créations culturelles au plus près des réalités locales (Wane 2018). Ces échos dans le temps invitent à questionner les modalités de réconciliation des mémoires entre l'Afrique et l'Europe et, plus largement, celles de la production des savoirs.

## Refuser l'ethnologie

Un point de tension particulier se cristallise autour du rapport à l'ethnologie et à ce qu'elle renvoie des artefacts et des collections d'Afrique en Occident. Des chercheurs sénégalais soulignent plusieurs aspects peu abordés dans les débats internationaux liés aux restitutions, dont la question de « l'authenticité » qui ne revêt pas les mêmes enjeux du côté des communautés locales, comme l'indique cet archéologue dakarois :

On sait que les masques, les statues meurent, que ces objets sont modifiés ou remplacés parfois au fur et à mesure. Comme il y a aussi des objets biodégradables et des accessoires qui ne sont pas réutilisés d'une cérémonie à une autre, que les communautés refabriquent. Certains objets connaissent des cycles et ils sont renouvelés, demandez aux communautés bassari. Alors oui, peut-être que les bronzes n'étaient pas biodégradables, mais ce sont des objets qui pouvaient être refondus et transformés. Il y a aussi des cérémonies qui n'utilisent plus certains accessoires, simplement parce que les époques ont changé, les communautés utilisent d'autres choses.

Cette question de « l'authenticité » culturelle est illustrée et discutée en particulier au regard des communautés des régions sud (Casamance, Sénégal oriental), qui ont été considérées comme les plus « authentiques » par les autorités coloniales. Des changements dans les matériaux et dans certains aspects des cérémonies sont confirmés par des médiateurs culturels, des chefs de village, des guides, des résidents jeunes et moins jeunes de localités bedik et bassari de la région de Kedougou, dont certains ont travaillé avec des administrations et des chercheurs dakarois pour le classement des paysages culturels de la région comme patrimoine mondial de l'humanité à l'UNESCO. Un médiateur culturel bassari précise : « Il y a des changements dans les tenues vestimentaires [...], des objets qui n'existent plus [...], ou qu'on refait d'un rite à l'autre et aussi, les cérémonies évoluent. Les masques ne changent pas mais les bijoux, les accoutrements, si. Il y a aussi le fait que les jeunes ne connaissent plus certains objets et ne s'y intéressent pas forcément. » Ces localités du Sénégal oriental ont de nombreux artefacts conservés dans les musées français et sont aussi bien connues de l'africanisme ethnologique que du tourisme européens. Or, promouvoir le retour d'artefacts sans tenir compte des dynamiques culturelles locales peut y ramener le regard africaniste qui en a fait les objets exotiques d'une « altérité africaine » racialisée comme figure inversée de l'Occident (Mudimbe 1994). Ancrés dans des rapports de pouvoir entre l'Afrique et l'Europe, des marqueurs de différenciation ont ainsi été naturalisés *via* ces artefacts culturels. Ils ont en outre produit l'idée

d'une Afrique intemporelle, peu réappropriée dans les représentations de soi<sup>8</sup>. Les dynamiques cérémonielles démontrent en effet, comme ailleurs sur le continent (Doquet 1999a), la vitalité du renouvellement culturel local qu'explicite ici un écrivain et enseignant :

Rien ne reste immuable [...]. Il faut sortir de ce regard sur l'Afrique qui ne bouge pas, comme si nos sociétés étaient figées dans des traditions ancestrales. Les traditions se réinventent, heureusement. Mais ce regard figé dans les collections des musées, il renvoie cette image spécifique de l'Afrique, élaborée en Europe, qui peut se transmettre par les restitutions. Alors que les sociétés africaines ont changé depuis qu'elles ont été spoliées.

Refuser l'image d'une Afrique intemporelle fait aussi écho aux critiques de l'idée racialisante, qui fonde l'étude anthropologique des « autres » non blancs et non occidentaux, portées de longue date par des chercheurs africains et diasporiques (Pierre 2006).

La contestation du regard ethnologique est également liée à la question religieuse, présente dans les appréhensions locales des « traditions culturelles ». La constitution des collections muséales ethnographiques depuis la colonisation a procédé de la sécularisation d'objets cérémoniels, de leur confiscation et de leur mise en vitrine qui ont appris aux populations africaines à dévaluer, se distancier, être effrayées ou à tourner en dérision des artefacts exposés majoritairement à l'intention de visiteurs européens (Loumpet 2018). Il en a aussi résulté des formes de désintérêt vis-à-vis des collections ethnographiques nationalisées après les Indépendances (Mayneri 2022). Parmi les positionnements d'universitaires sénégalais intéressés par ces enjeux, apparaissent des questionnements sur l'appréciation locale d'artefacts qui reviendraient d'Europe, au regard des pratiques religieuses actuelles, comme l'indique cet historien :

Les narratifs dans nos sociétés ont évolué. Il y a eu de grands mouvements de désacralisation d'objets, des missionnaires en ont emmené en Europe, ils les ont retirés des communautés, [ils les ont] parfois brûlés. Aujourd'hui, l'islam et le christianisme ont leurs propres dynamiques en Afrique, ces religions se sont réinventées depuis la colonisation. Alors comment est-ce que vous ramenez des objets qui sont sécularisés dans nos contextes d'aujourd'hui ?

Selon plusieurs conservateurs et intellectuels locaux, en particulier ce conteur et écrivain : « Les gens ici, ce qui va les intéresser, ce sont d'abord les objets liés à l'islam. Mais c'est pas juste la religion [...]. C'est aussi parce que le tourisme postcolonial, avec les masques, les statues vendus en masse sur

---

8. Voir l'article d'A. Doquet & Y. Karembé, dans ce numéro, pour le cas du Mali.

les marchés artisanaux depuis les années 1980, ça a continué de désacraliser ces symboles. » Les visites lors de la réouverture du Musée de l'IFAN en mai 2021 donnent une idée plus large et socialement ancrée de la teneur de ces enjeux. L'événement fut organisé en référence au centenaire d'A. M. Mbow, célébré quelques mois plus tôt au Musée des civilisations noires, et au retour d'artefacts prêtés pour des expositions dans des musées de New York et de Paris. Cette réouverture attira des visiteurs africains, occidentaux et sénégalais. Après avoir parcouru les salles de collections, une étudiante togolaise de confession musulmane fit ce commentaire : « Moi, ça me dit rien les masques, les statuettes, ça me fait peur même, j'aime pas regarder ça [...]. Ça devrait pas être exposé, c'est fait pour des cérémonies : c'est aux communautés de les garder, à l'abri des regards. » Dans un autre bâtiment de l'institution était exposé un chapelet musulman géant conçu par l'artiste Mbaye Babacar Diouf, qui intéressa davantage des visiteurs sénégalais et africains – par contraste avec les artefacts d'art ancien du musée. Ces réactions entrent en résonance avec le constat d'un photographe camerounais, rencontré à Dakar quelques mois plus tard, qui souhaitait monter une installation artistique autour des restitutions : « J'ai présenté des photos de masques à plusieurs personnes dans la rue et la plupart ne voulait pas les prendre. Personne n'était à l'aise, sauf des commerçants qui avaient l'habitude de vendre des copies aux touristes occidentaux. » De même, un collectionneur et critique d'art sénégalais intervenu dans un panel public sur les restitutions durant la Biennale de Dakar en mai 2022, évoque plusieurs réactions de ses connaissances face à ses propres collections : « Quand les gens voient les masques que j'ai chez moi, beaucoup me demandent comment je fais pour vivre avec. Si ça ne me donne pas de cauchemar, si je n'ai pas peur. » Des questions autour du religieux apparaissent aussi au sujet des restes humains de héros du roman national construit dans le contexte d'unification politique postindépendance — comme ceux d'Aline Sitoë Diatta, résistante déportée par le gouvernement colonial et inhumée en exil au Mali. Depuis plus d'une décennie, les autorités politiques sénégalaises ont réclamé ses restes sans résultat. Cette demande fait émerger la question du rite funéraire comme le souligne ce chercheur en archéologie : « Que fait-on de ça, au-delà du geste politique de restitution ? D'abord, les communautés ont leurs propres cérémonies pour enterrer leurs morts, même quand les corps sont absents. C'est l'État qui a réclamé, pas elles. Et [...] si Aline Sitoë Diatta était devenue musulmane, en Islam on ne déterre pas les morts, encore moins pour les ré-enterrer ailleurs. » Ces considérations rappellent l'occultation récurrente de l'islam par l'ethnologie africaniste (Amselle 1990 ; Doquet 1999b). Elles posent aussi la question de la transformation du religieux en Afrique où, au Sénégal, l'islam est partie prenante d'un récit national par le bas (Seck 2021),

d'une modernité postcoloniale inscrite dans le quotidien socioculturel local (Seck 2010) et constitue, dans les représentations de soi, une alternative forte à un imaginaire primitiviste et racialisé de l'Afrique dérivé de l'ethnologie européenne.

Pour plusieurs intellectuels sénégalais, ces éléments renforcent là aussi l'idée de valoriser les productions culturelles locales et actuelles, avant de penser la question des héritages et leur repatrimonialisation *via* les restitutions, tel qu'explicité par un enseignant en lettres :

On ne doit pas adapter coûte que coûte nos valeurs à ce que les Occidentaux veulent, à ce qu'ils se représentent de nous. Nous vivons selon des valeurs qui méritent qu'on pense nos sociétés à partir d'ici. Pas à partir de ce qu'il y a là-bas. Il y a des choses plus importantes que les restitutions et qui font que nous sommes nous. [...] Je parle de la manière dont on fait société, dont on se transmet nos valeurs parce que c'est ça aussi le patrimoine [...]. On doit se valoriser nous-mêmes, à partir de ce que nous sommes, de nos productions culturelles ici. Ne pas attendre ce qui vient de l'extérieur même si ça a été à nous.

Penser les cultures locales à partir de leurs dynamiques contemporaines renvoie aussi au refus de reproduire certains imaginaires et épistémès à propos de l'Afrique, produits en Europe et en partie partagés par les élites africaines de la période postindépendance (Gueye 2001a). Ainsi, le Musée des civilisations noires, bien qu'initialement imaginé par L. S. Senghor, se veut une institution non ethnographique, qui n'est pas « un musée sur le noir », mais un musée qui montre la place et la participation des noirs dans l'histoire de l'humanité. Un membre de son comité scientifique explique ainsi : « Senghor, il avait un regard ethnographique sur l'Afrique, il était pour la valorisation des nègres mais il suivait Griaule qu'il admirait, et on ne veut pas reproduire ça. Ce regard-là ne fonctionne plus dans la manière dont on se représente aujourd'hui. S'il a d'ailleurs jamais marché. » Une seule salle du musée est en effet réservée aux artefacts d'art ancien, qui précède celle des réappropriations des religions abrahamiques, puis celle consacrée à l'art contemporain :

Ça leur plaît pas à nos amis toubab<sup>9</sup> qu'on soit pas spécialisé comme leurs musées ethnographiques. Les manuscrits anciens africains là-bas sont absents, sinon ils n'auraient pas pu construire de l'Africain une image de sauvage. Mais les manuscrits, ça fait partie des éléments qu'on veut exposer, comme les toiles d'art très actuelles de nos artistes contemporains. C'est tout ça la vitalité culturelle africaine.

9. Terme qui signifie « blanc » mais qui n'est pas uniquement rattaché à la couleur de peau, puisque selon les contextes sociaux, il peut aussi être assigné à des individus africains et diasporiques (QUASHIE 2015).

Le refus du retour de l'ethnologie dans la caractérisation du patrimoine correspond à l'idée selon laquelle des retours d'artefacts ne doivent pas renvoyer le Sénégal à une « société ethnologisée » (Doquet 1999b) où la sélection d'héritages ferait sens parce que valorisés par le regard africaniste occidental. Or, cette perspective n'est pas toujours comprise des partenaires européens. Par exemple, une entrepreneuse culturelle italienne, venue de Londres pour travailler avec le Musée de l'IFAN, expliquait à l'un des danseurs sénégalais de son projet culturel : « Je ne comprends pas les musées de Dakar. Ils n'ont rien pour être des musées, c'est pas assez riche, pas assez valorisé sur le plan ethnographique. Ça ne vaut pas la peine qu'on leur rende des objets. Des directeurs de musées en Angleterre et en Italie m'ont contactée et je leur ai conseillé de ne pas travailler avec les musées du Sénégal. »

Le refus local de l'ethnologie et de ce qu'elle véhicule ne se retrouve pas seulement dans les orientations muséales, mais aussi dans des façons quotidiennes de se représenter le passé et le présent des cultures sénégalaise et africaines. Lors de la réouverture du Musée de l'IFAN en mai 2021, un visiteur sénégalais trentenaire commentait ainsi les collections :

Je ne comprends pas pourquoi cet objet-là [un canari] est exposé, alors qu'il y en a chez moi des pareils, dans ma maison familiale. Je crois même qu'on en a un plus vieux que celui qui est montré ici. Les musées sont censés exposer des objets très anciens, non, qu'on n'utilise plus ? Ou bien on est encore dans la reproduction du regard des blancs qui n'ont jamais vu ces objets avant de venir en Afrique ? Qu'est-ce que ça dit pour nous et pour notre patrimoine ?

Durant la même visite, un intellectuel et un artiste sénégalais expliquaient avoir commencé à apprécier certains artefacts, tels que des masques et des statues, quand ils vivaient en diaspora dans des pays occidentaux. Ces artefacts évoquaient alors symboliquement leurs racines et ils en avaient en décoration chez eux. Les récits de ces deux visiteurs évoquent la transformation de sens liée à la mise en musée et au passage de certains artefacts par l'Occident dans les réflexions d'acteurs des diasporas. Ils font aussi écho à ce que décrivait L. S. Senghor dans ses mémoires : ses visites récurrentes au Musée du Trocadéro après son arrivée à Paris en 1928 lui permettaient d'admirer des œuvres seulement visibles en Europe et de nourrir les souvenirs du pays qu'il avait quitté (Diagne 2023). L'éloignement et le quotidien diasporiques pourraient-ils nourrir une appréhension particulière d'artefacts exposés en Occident dans le cadre de la « raison ethnologique » (Amselle 1990) qui ne recoupe pas celle qui les qualifie au Sénégal ? Les catégorisations locales d'artefacts devenus symboles des restitutions (masques, statues, amulettes)

sont à replacer dans le contexte historique des modalités de la spoliation coloniale. Placé au centre de l'Afrique occidentale française, l'actuel Sénégal était un lieu de rassemblement des collectes (Bondaz 2020), à Saint-Louis, puis à Dakar, d'où partaient des envois d'artefacts vers l'Europe et où étaient aussi conservées des copies (Biro & Thiaw 2020). Par conséquent, le Sénégal urbain, dakarois notamment, est inscrit dans un *habitus* ancien de mise en vitrine des cultures du continent africain (de Suremain 2007). Les artefacts entreposés et exposés depuis la création du Musée de l'IFAN, qui devait servir de réplique du Musée de l'Homme parisien à l'époque coloniale (Biro & Thiaw 2020), portent la trace du regard occidental qui les a façonnés en objets de musée. Ceci peut expliquer la plus faible présence du public local ou le fait que des visiteurs locaux ne se reconnaissent pas dans ses collections, voire ne comprennent pas que des Africains visitent des musées ethnographiques en diaspora en pensant y (re)trouver leurs racines. Cette idée est au cœur de la performance artistique *Les Restes Suprêmes* de D. Rugamba, présentée au Musée des civilisations noires durant la Biennale de Dakar en mai 2022. Dans le premier acte, un jeune visiteur sénégalais qui vit en diaspora est invectivé par une gardienne des masques car il cherche des traces de lui-même dans les artefacts d'un musée européen. Le dernier acte apprend au jeune visiteur qu'il ne se (re)trouvera qu'en Afrique, dans le quotidien, les cérémonies et les mémoires locales qui ont survécu aux pillages coloniaux et mises en scène ethnographiques. Ce narratif s'éloigne des discours véhiculés à l'international sur la puissance de vie des artefacts arrachés à la terre africaine dont il faudrait recharger l'énergie par leur retour et sur l'importance capitale qu'ils revêtaient pour les jeunes. Il rejoint aussi les discours qui proposent un regard sur les restitutions depuis l'Afrique et non depuis le Nord.

### Déberliniser les restitutions, questionner l'ingérence française

Un dernier point régulièrement abordé par des conservateurs et chercheurs sénégalais au sujet des restitutions concerne le risque d'un processus de reberlinisation (en référence à la conférence de Berlin de 1884-1885 qui procéda au découpage de l'Afrique entre les puissances coloniales) qu'entraîneraient les retours d'artefacts. En raison de l'histoire des collectes, les institutions muséales dakaroises, en particulier, possèdent de larges échantillons provenant de plusieurs pays africains. C'est d'ailleurs en raison de cette histoire qu'en 2018, peu après un atelier tenu sur les restitutions, une pièce originaire de Sierra Leone rachetée sur le marché de l'art fut rendue au Musée de l'IFAN par un collectionneur franco-congolais qui se souvenait l'avoir vue dans ses

catalogues. Ce retour n'a pas été organisé vers le pays d'origine de cette pièce. Comme l'analyse ironiquement un chercheur sénégalais, l'histoire des collections mène à des contradictions : « On a les mêmes problèmes que les Français ! Vu ce qu'ils ont organisé ici, nous aussi on va devoir rendre ! » Toutefois, une partie des collections a été constituée à une époque où ni les frontières, ni les États africains actuels n'existaient, ce qui pose à la fois des questions internes aux pays concernés (les retours d'artefacts doivent-ils être nationalisés ou revenir aux familles et communautés qui s'en revendiquent ?) et entre États du continent (que fait-on des artefacts que plusieurs pays peuvent réclamer ou de ceux que la colonisation a arrachés à certains pour les exposer dans d'autres ?). Les institutions muséales dakaroises ont la particularité d'être traversées par ces deux questionnements. Une conférence organisée au Musée des civilisations noires en décembre 2019, en collaboration avec des intellectuels de la diaspora et en écho au travail de M. Ciss Kanakassy exposé dans ce même musée, rappelait l'importance de déberliniser les frontières issues de la période coloniale pour penser et souligner les continuités culturelles de l'Afrique, ce qu'encourageait déjà Ch. A. Diop (Gueye 2013). Deux ans plus tard, lors des journées d'étude autour de la mission Dakar-Djibouti en novembre 2021, cette question des frontières qui nationalisent les retours d'artefacts était aussi au centre des réflexions. Comme d'autres États africains, le Sénégal a formalisé une commission nationale la même année pour organiser des demandes de retours. Des conférences de l'Union africaine ont également eu lieu au Musée des civilisations noires. L'idée soutenue est de ne pas créer de querelles inter-étatiques qui contribueraient à une rebalkanisation de l'Afrique, c'est-à-dire éviter des conflits diplomatiques intracontinentaux et ne pas encourager les refus européens concernant le retour d'artefacts.

Les réflexions à propos du risque de reberlinisation que pourraient engendrer les restitutions ont aussi une certaine résonance au Sénégal parce que des ressortissants européens se prononcent sur place sur ces enjeux, au sein de réseaux institutionnels étrangers et partenaires. Des postures critiques concernant les restitutions intra-africaines apparaissent, à l'image de celle de cette représentante d'une institution française à Dakar après un événement au Musée de l'IFAN : « Avec ce qu'ils ont dans leurs collections, c'est gênant de parler de restitution. Il faut qu'ils rendent aux autres pays africains, sinon ça n'a pas de sens. » L'une de ses amies belges et critique d'art ajouta : « On dit ça entre nous, on ne le dit pas tout haut, mais ça pose question quand même. » Ces critiques européennes au Sénégal ne tiennent pas compte des réflexions locales déjà engagées, ni de l'histoire coloniale qui a constitué les collections locales et qui n'impliquait pas les protagonistes sénégalais actuels. Ces critiques peuvent donc apparaître localement comme une ingérence, et

ne sont pas sans susciter les réactions d'agents muséaux locaux, telles que l'exprime celui-ci, suite à la visite d'une ethnologue française intéressée par des biographies d'objets pour des restitutions intra-africaines :

S'il y a des demandes, on rendra, ce n'est pas la question. Mais c'est entre nous qu'on doit gérer ça, entre Africains [...]. C'est bien que des Français s'y intéressent. Mais déjà, la France rend au compte-goutte, ensuite ils veulent s'assurer que les Africains peuvent prendre soin des objets, et maintenant ils veulent vérifier qu'on répartit bien les collections qu'ils ont eux-mêmes réunies ici : ça va aller jusqu'où ? [...] C'est comme s'ils étaient encore en terrain conquis.

La question de l'ingérence française à propos des restitutions interroge aussi l'ambivalence des élites africaines, à l'instar des reproches faits aux élites politiques dans leur rapport à la France. Cette critique s'inscrit dans l'histoire des mouvements politiques en Afrique de l'Ouest et centrale francophone, mais aussi à l'échelle de l'histoire sénégalaise (Seck 2021). La question de la présence française traversait déjà les mobilisations de l'opposition aux politiques de L. S. Senghor et d'A. Diouf, qui nommèrent des ministres français naturalisés à des postes importants de leurs gouvernements jusqu'en 1990. La présence de la France renvoie également à l'arsenal militaire et administratif développé sur le sol sénégalais qui façonne les communautés de ses ressortissants, plus importantes depuis l'indépendance et, permet aussi, par des accords gouvernementaux, de contrôler l'immigration locale. Parallèlement, l'implantation économique française *via* de grandes enseignes, des programmes éducatifs privés, la construction d'infrastructures et l'industrie d'extraction, entraînent des migrations privilégiées (Quashie 2022b). Les manifestations de jeunes en mars 2021, l'opposition au régime de M. Sall pour sa proximité avec la France (Seck 2021), l'apparition régulière du slogan « France dégage », les réponses aux politiciens et journalistes français dans la presse sénégalaise, ou les réactions en août 2023 vis-à-vis de l'avocat français J. Branco, montrent, qu'au-delà des périodes, des situations et des acteurs, une logique systémique marque de longue date la présence de l'ancienne puissance coloniale au Sénégal et s'en trouve contestée. Les critiques de tous bords ne visent pas nécessairement les intentions des acteurs français impliqués, mais la façon dont ils prennent place, parfois sans y penser, dans une histoire de rapports de domination qui se renouvelle (Borrel *et al.* 2021). Dans le cadre des restitutions sont apparues diverses situations dans des instances décisionnelles, où est questionnée la présence de ressortissants français qui bénéficient d'un capital international (Wagner 2020), de privilèges, dont la liberté de circulation entre Nord et Sud, et de l'appui d'élites françaises et africaines.

Ainsi, suite à un atelier de la CEDEAO à Dakar en mars 2023 (dans le cadre d'un cycle de rencontres entamé en 2019 pour établir une position ouest-africaine au sujet des restitutions), cette question a refait surface dans des discussions en marge de l'événement, comme le souligne un universitaire sénégalais : « [Un collègue y] a reconnu une Française [...]. Elle n'était pas prévue au départ [...]. Si, en sens inverse, le même événement avait été organisé par l'Union européenne à Paris, est-ce qu'un Africain aurait pu être au dernier moment dans le programme ? » De même, en avril 2023, des ateliers ont été organisés au Musée des civilisations noires pour concrétiser des partenariats entre des musées d'Afrique et d'Europe. Le passé entre les deux continents était évoqué comme un espace de dialogue visant une réconciliation *via* la culture et des connaissances partagées. Toutefois, l'objectif affiché de gommer les asymétries politiques par la médiation des musées ne semblait pas, en pratique, relever de cette horizontalité. La communication autour de l'événement attira des intellectuels sénégalais qui souhaitaient assister aux comptes rendus des discussions dans l'auditorium public et s'en sont vus empêchés. L'une des responsables françaises de l'événement expliqua : « On avait des quotas par pays africain à respecter. Et finalement, face à ces demandes, la session finale [de restitution des ateliers] a eu aussi un accès réservé. » L'un des universitaires interdits d'assister aux comptes rendus conclut alors :

Ce sont pas les gens du musée qui m'ont empêché de rester, non, ce sont les Européens [...] et j'ai vu des Européens qui n'étaient pas sur la liste. Est-ce que [...] des organisateurs africains auraient pu, eux, décider qui entre ou pas dans une institution pour des ateliers similaires si ça se passait en Europe ? [...] Je constate juste qu'à l'entrée d'un événement dans un musée public au Sénégal, des Français blancs peuvent passer et des locaux noirs sont coincés à la porte.

Ces questionnements locaux soulignent aussi les nœuds et les contradictions du renouvellement des institutions muséales nationales. Au Sénégal, comme dans d'autres pays africains (Bondaz 2014 ; Mayneri 2022), ce renouvellement s'opère de longue date avec le concours d'acteurs européens. De même, les travaux artistiques concernant des artefacts détenus en Europe, ou les restaurations d'archives accompagnant des demandes de restitution sont initiés, organisés et financés par des acteurs ou institutions européens présents au Sénégal. Ainsi, le représentant d'une institution culturelle française présenta des archives audiovisuelles sénégalaises de la période postindépendance comme un « patrimoine partagé entre le Sénégal et la France ». Ces dynamiques apparaissent d'autant plus que les restitutions sont organisées dans le cadre étatique. Le rapport Martinez en France entérine les

demandes et procédures d'État à État, restreignant le nombre de personnes qui choisissent les artefacts qui repartiront ou circuleront. Ce processus maintient au premier plan les directeurs d'institutions nationales africaines, réduit le nombre de décideurs et questionne donc les enjeux de représentativité. Il accentue aussi les inégalités géopolitiques et économiques : la perspective de l'État-nation renforce les ressorts de la postcolonie, les financements et artefacts étant en Europe.

La logique sénégalaise de valoriser les productions artistiques contemporaines pour relocaliser les héritages culturels peut permettre de sortir d'un face-à-face postcolonial sans fin, et se traduire par exemple par le retour d'œuvres d'artistes de la diaspora nationale. À l'instar des peintures de Kalidou Sy, ancien directeur de l'École supérieure des arts de Dakar, installé et décédé aux États-Unis en 2005. Ce type d'œuvres est considéré comme partie intégrante de l'histoire culturelle locale. Parallèlement, des recherches académiques se détournent aussi du face-à-face Afrique-Europe en s'intéressant à des artefacts liés à l'islam et à la période de l'esclavage en Amérique du Nord. Elles mettent également en relation des acteurs diasporiques (afro-américains musulmans) et sénégalais, et se concentrent sur des manuscrits anciens pour interroger tant l'histoire afro-américaine que sénégalaise<sup>10</sup> et, plus largement, la production des savoirs en Afrique de l'Ouest. Ces travaux consolident une alternative, développée par des chercheurs sénégalais en diaspora, aux connaissances occidentales sur l'histoire culturelle et intellectuelle de la sous-région (Kane 2016), en incluant l'étude historique et l'expression des langues usitées localement (adjami, pulaar, arabe, wolof). Ce focus sur la production de connaissances *via* l'islam sort des impasses épistémologiques que posent les restitutions d'artefacts mis en valeur en Europe et qui peuvent produire une appréhension racialisée et/ou nativiste de l'Afrique. Les retours d'artefacts pensés en collaboration avec des membres des diasporas, entendues au sens large, semblent susciter un intérêt intellectuel local plus vif que ceux d'artefacts spoliés par l'Europe sous la colonisation. Les discussions qui en découlent font aussi apparaître d'autres points de réflexion, ces retours n'étant pas nécessairement liés à des définitions institutionnelles des héritages culturels. Plusieurs intellectuels, y compris en diaspora, demandent en effet pourquoi concentrer les questions de restitution autour des musées, ceux-ci ne pouvant être autre chose qu'une émanation de l'État-nation et une invention occidentale en Afrique. Les mémoires ne peuvent-elles être logées ailleurs que dans les narratifs du roman national ? Est-ce que seuls les musées peuvent faire patrimoine, au vu des dissensions qu'ils suscitent, des oublis qu'ils sélectionnent et des enjeux de représentativité que porte une minorité

10. Voir l'article de M. Seck, dans ce numéro.

d'élites ? Ces questions font émerger des postures et des positionnements en dehors des cercles institutionnels muséaux, qui prolongent et/ou reformulent ceux qui y sont discutés.

### **Au-delà des institutions, d'autres échos et résistances à la postcolonialité ordinaire**

Silences et décentrement populaires de l'histoire coloniale

Au Sénégal, les débats sur les restitutions ne se sont pas (encore) popularisés et restent menés par des élites locales et européennes. Mais ce constat est peu abordé depuis la résurgence des restitutions sur la scène intellectuelle, artistique et politique mondiale. Leurs enjeux semblent en effet nourrir moins d'engouement populaire au Sénégal, comme dans d'autres pays africains (Mayneri 2022). On peut ainsi observer les (non-)positionnements des jeunes, pourtant considérés par les élites comme des médiateurs essentiels du patrimoine (en recevant les héritages, en se les appropriant et en les transmettant aux générations suivantes).

La jeunesse urbaine sénégalaise a toujours fait partie des mobilisations culturelles et politiques depuis les années 1960 (Diouf 2013) : dans les contestations de l'extrême gauche face aux postures élitistes senghoriennes vis-à-vis de la culture (Benga 2010), dans les mouvements du *Set/Setal* (Diouf 1992) ou, plus récemment, dans les cultures urbaines (Niang 2013). Pourtant, cette jeunesse ne s'est pas (encore) approprié la question des restitutions, ni à travers les arts visuels, ni à travers la musique. Des intellectuels locaux et en diaspora associent ce silence à l'absence de longue date des artefacts dans le pays d'origine, qui n'aurait pas permis d'apprendre leur histoire et de la faire leur dans les écoles et universités. Il apparaît nécessaire pour ces intellectuels de remédier à cette méconnaissance par le retour d'artefacts, la visite des musées qui les accueillent, la constitution de biographies d'objets, la dispense d'enseignements, etc. Ces postures se retrouvent aussi parmi les intellectuels européens en faveur des restitutions. L'éducation de la jeunesse au patrimoine est donc considérée comme cruciale, mais soulève plusieurs ambiguïtés.

En premier lieu, cette question, ainsi abordée, relève d'un discours d'élite. Or, un directeur d'institution culturelle dakarois demandait au vu des conflits actuels entre aînés et cadets sociaux : « Est-ce que les élites savent encore parler aux jeunes dans ce pays ? Il y a un vrai décalage, on ne sait pas vraiment ce qui est important pour nos jeunes, on ne se comprend pas. Ils ont une

défiance aussi vis-à-vis des élites, pas seulement politiques, ça concerne les enseignants aussi, les gens du savoir. » Cette réflexion fait écho au commentaire d'une jeune artiste hip-hop : « Cette question des restitutions, c'est les gens du gouvernement, les intellectuels, les universitaires, qui ont pris ça en charge, c'est l'État donc. Pourquoi est-ce qu'on va relayer et valoriser ce que fait l'État, même si ça concerne des spoliations coloniales, avec tout ce que nos élites spolient pour elles-mêmes ? » Les jeunes investis dans les cultures urbaines participent depuis de nombreuses années aux mouvements politiques contestataires vis-à-vis des décisions étatiques et ne proviennent plus des classes moyennes de la capitale mais de ses banlieues paupérisées et des villes régionales. Une partie de cette jeunesse contestataire a aussi revisité, à travers le rap, les enjeux du panafricanisme et détourné ceux de la Négritude et de ses représentations de l'identité africaine (Niang 2011) — alors que les théorisations élitistes de celle-ci planent encore sur les institutions culturelles sénégalaises. Le sujet des restitutions restant jusqu'ici limité aux discussions entre directeurs de musée, universitaires et représentants de l'État, il ne semble pas utile à ces jeunes de se mobiliser de manière partisane. Pour d'autres rencontrés dans la capitale et qui appartiennent à des classes sociales modestes, majoritaires, leur silence sur les restitutions est proche du désintérêt, que nourrissent la faible fréquentation des musées nationaux et les discours abstraits et philosophiques des élites sur les artefacts à restituer. Lors d'une conférence en ligne en avril 2021, qui réunissait des universitaires locaux et en diaspora, des directeurs de musée, des experts du patrimoine et des chercheurs africains et occidentaux, durant les questions-réponses avec la salle numérique, un étudiant demanda pourquoi le sabre d'El Hadj Omar Tall était revenu dans un musée, et s'il ne pouvait pas être exposé dans la grande mosquée omarienne où davantage de personnes pourraient le voir et apprendre son histoire. Sa question resta sans réponse, en dépit des enjeux dont elle se faisait l'écho : une distance sociale importante entre les expositions muséales et les populations locales, et la nécessité de socialisation des artefacts restitués, dans des lieux plus fréquentés que les musées, qui donnerait du sens pour un plus grand nombre. Les discours sur les restitutions continuent aussi de ne pas être prononcés dans les langues locales, ce qui n'en favorise pas la réappropriation. Il n'est toujours question de restitution qu'en français, sans que les clarifications du vocabulaire usité ne soient réalisées, même en français — au point que des chercheurs sénégalais s'interrogent sur la traduction la plus appropriée en wolof<sup>11</sup>. Dans ce contexte, le silence des jeunes, qu'il relève d'une posture d'opposition ou d'un désintérêt, peut s'apparenter à une résistance infrapolitique (Scott 1990).

11. Langue devenue véhiculaire au Sénégal.

Au-delà de la jeunesse, dans les milieux populaires urbains, on constate aussi une absence de mobilisation pour ou contre les restitutions. Le retour du sabre d'El Hadj Omar Tall eut lieu au milieu d'un scandale politique et financier (Seck 2021) qui nourrissait la défiance populaire envers les élites politiques. Ce retour, bien que valorisé par ces dernières comme symbole de résistance à la colonisation, n'avait donc pas rencontré de ferveur nationale (*ibid.*). De plus, parallèlement à cette cérémonie, étaient signés avec la France des contrats militaires liés à la question sécuritaire dans la région sahélienne, alors même qu'était rendue l'arme d'un djihadiste vaincu. Ces éléments ont renvoyé localement à des logiques impérialistes renouvelées, avec le concours des élites, et aux représentations négatives de l'islam en France et en Europe. Dans l'opinion publique, du point de vue de la valeur de l'artefact rendu, la figure d'El Hadj Omar Tall, en tant que chef confrérique et érudit musulman inscrit dans le « panthéon par le bas » des héros nationaux (Timera 2021), est apparue importante. En dépit de questions sur l'origine du sabre et de sa réclamation possible par le Mali et la Guinée, cette restitution prenait sens à la fois parce que les descendants d'El Hadj Omar Tall les plus connus sont installés au Sénégal, certains faisant partie des instances gouvernementales, et parce que l'histoire de ce sabre, quelle que soit l'origine de sa fabrication, est considérée comme partie prenante de l'histoire locale et de ses coutumes (*aada*). Toutefois, il a été bien noté que sa prise initiale par l'armée coloniale n'avait pas été explicitée, ni son retour présenté comme une réparation, et que l'État organisait une patrimonialisation « par le haut ».

Le silence au sujet des restitutions semble se prolonger en milieu rural, y compris dans les localités des régions sud où s'étaient installés des missionnaires chrétiens et des communautés qui fuyaient l'islam, et où le pouvoir colonial combattit les résistances des royautes locales. Les musées ethnographiques européens, français notamment, détiennent des traces matérielles de cette histoire, complétées par des artefacts rapportés plus tard par des ethnologues. Or, en Basse-Casamance, des initiatives en faveur de retours, notamment de restes humains, portées par des Européens ou des élites dakaroises, n'ont trouvé aucun écho. Dans les localités bedik et bassari de la région de Kedougou, ces questions ne mobilisent pas davantage et sont considérées comme étant celles du pouvoir central. Plusieurs résidents de ces communautés (médiateurs culturels, jeunes, coordinateurs associatifs) déclarent ainsi : « Ici, aucun objet ne manque » ; « Les toubabs ne sont pas arrivés jusqu'ici pour pouvoir emporter quoi que ce soit » ; « De toute façon, on protège les objets qui ne doivent pas être vus, on ne montre pas tout. Donc si des choses ont été prises, elles n'étaient pas essentielles. » L'idée d'artefacts absents car spoliés ne semble pas faire sens, ni être évidente.

Les retours d'artefacts ne font donc pas, pour l'instant, l'objet de revendications populaires. Ce qui peut être compris comme une dynamique de décentrement culturel par le bas et de désidentification vis-à-vis de la France et de l'Europe. On peut considérer en effet que ces positionnements démontrent que la trajectoire culturelle sénégalaise n'a pas été rompue par la colonisation (Diouf 2020) et, qu'en conséquence, son horizon ne se connecte pas à un passé avec l'Europe.

Les positionnements silencieux de la jeunesse et des milieux populaires urbains et ruraux reviennent verbalisés sous forme de questions dans les débats intellectuels. Que pensent les gens ordinaires des restitutions ? Existe-t-il dans les communautés des archives de l'absence d'objets ou est-ce leur retour qui en marquerait l'absence ? D'autres artefacts que les symboles actuels des restitutions susciteraient-ils un plus grand intérêt ? Les discussions d'un colloque organisé en mai 2022 à l'Université Ch. A. Diop, en partenariat avec le Musée du quai Branly, à propos d'archives audiovisuelles et cinématographiques de la période postindépendance (conservées en France à l'INA) et liées à la construction du roman national sénégalais, ont montré que ce type d'artefacts suscite un engouement local certain, illustré par exemple par la présence de jeunes qui sont souvent absents d'événements liés aux restitutions. Les discussions autour des archives sur les engagements culturels et politiques de l'époque postindépendance ont aussi souligné que le retour de cette catégorie d'artefacts reste le grand oublié des enjeux de restitution (Losch 2022).

Enfin, le silence populaire peut aussi s'expliquer par la multiplicité des voix des élites et l'absence de consensus entre elles. Par exemple, quand un historien demande : « Il s'agit du retour de quoi exactement ? D'objets symboliques [...], qui les choisit ? D'objets de la vie ordinaire, selon quels critères ? [...] Le rapport Sarr-Savoy, c'est une commande de la France, mais est-ce que c'est ce qui doit parler pour nous ? » Un anthropologue estime : « Ce ne serait pas une bonne idée de faire revenir des objets je crois. On a des institutions pour les conserver, mais pas tous les types d'objets. Par exemple, les manuscrits de la Bibliothèque omarienne, est-ce qu'on peut les protéger correctement ? » Au sujet de ces mêmes manuscrits islamiques, un archéologue propose quant à lui de ne pas demander leur retour, mais d'en déposséder la France en les faisant classer patrimoine mondial de l'humanité à l'UNESCO, tandis que des philosophes et sociologues soulignent l'importance de s'intéresser aux réinventions locales et quotidiennes de l'islam, plutôt qu'à l'islam mis en vitrine. D'autres intellectuels se positionnent contre le retour d'artefacts quels qu'ils soient, par méfiance envers les élites politiques ou en raison du trafic illicite qui perdure. D'autres basés en diaspora font des propositions pratiques visant

des compensations : les musées européens pourraient investir dans des fonds pour former des étudiants africains, ou verser aux États africains associés aux artefacts exposés un pourcentage sur les visites muséales. La question des réparations apparaît à partir des sommes importantes que les musées européens engrangent grâce au tourisme que suscitent les pièces qu'ils possèdent. Des acteurs culturels en diaspora estiment aussi que ces fonds de réparation pourraient être investis en Afrique, ou que des ensembles d'artefacts pourraient rejoindre le continent dans un musée unique, qui reverserait un pourcentage des entrées aux pays concernés par les collections exposées. Enfin, d'anciens intellectuels et militants anti-impérialistes des années postindépendance, qui ont appartenu à des collectifs activistes au Sénégal et en diaspora (Gueye 2001a), déplorent l'absence de débats adressés à la société entière, d'autant que ces voix plurielles doivent aussi se positionner vis-à-vis de débats occidentaux activés par la présence européenne au Sénégal.

Des débats importés de France et d'Europe qui renforcent des affirmations (pan)africaines

Différents ressortissants européens au Sénégal se positionnent au sujet des restitutions. Selon les géographies et les contextes, leurs avis sont hétérogènes, comme les réactions locales qu'ils suscitent. Ils recourent des orientations politiques variées et mettent en lumière les nœuds postcoloniaux de ces débats (Quashie 2022a). Comme dans les sphères institutionnelles, les résidents européens blancs rencontrés semblent moins réflexifs quant à leur positionnalité, ce qui peut apparaître comme la marque de privilèges d'acteurs sociaux dominants.

Dans les régions littorales de la Petite Côte et du Saloum résident des galeristes d'art ancien et contemporain, tout comme à Saint-Louis, où l'on trouve aussi des hôteliers collectionneurs, pour certains issus d'anciennes familles commerçantes européennes (en majorité françaises) installées à l'époque coloniale. Investis dans le secteur touristique et patrimonial, ces acteurs présentent des points de vue qui semblent convergents au sujet des restitutions : ils ne souhaitent y associer ni leurs activités ni leurs collections (*ibid.*). Certains estiment qu'en exposant leurs artefacts dans leur galerie ou musée au Sénégal, ils ont déjà ramené ces derniers en terre africaine. Ces acteurs se positionnent donc contre les restitutions, quelques-uns ayant participé à ce titre à des débats institutionnels en France, et ils ne voient pas à qui ils pourraient légitimement restituer des pièces dont ils s'estiment les seuls propriétaires. « Pourquoi ressasser le passé et réveiller les oppositions

entre anciens colons et colonisés ? » demande un hôtelier collectionneur, tandis qu'un propriétaire de musée privé conteste : « Les Africains devraient nous être reconnaissants d'avoir sauvé leur patrimoine que maintenant ils réclament ! » Plusieurs de ces acteurs perçoivent en effet le marché de l'art comme indispensable à la préservation de l'art ancien et doutent des possibilités réelles de conservation d'artefacts qui retourneraient au Sénégal. Ces postures, qui tiennent tout autant à leurs activités économiques, font écho à des débats qui ont lieu en Europe, notamment en France (*ibid.*).

À Dakar, la polarité pour ou contre les restitutions dans les cercles de résidents français et européens laisse apparaître des positionnements plus ambivalents dans des contextes pluriels, non sans susciter des contradictions marquées par les aspects racialisés et postcoloniaux de ces questions. C'est le cas parmi des enseignants d'écoles privées dans des programmes français. Après la visite d'un musée privé du Saloum, qui réunissait des Françaises résidentes de longue date à Dakar, l'une des visiteuses, institutrice, posa la question des restitutions. Elle demanda à la jeune guide sénégalaise : « Et qu'est-ce que vous en pensez des restitutions dont parlent beaucoup les chercheurs africains comme Felwine Sarr, Achille Mbembe ? » Cette question occultait le fait que le sujet des restitutions a été relancé par le président français avant d'être repris par des universitaires africains. La réponse fut inattendue mais catégorique : son interlocutrice sénégalaise exprima l'impossibilité pour les Africains de pouvoir conserver de telles œuvres dans de bonnes conditions et s'aligna sur le discours du propriétaire français du musée (également conjoint de sa tante). Quelques semaines plus tard, lors d'une réunion associative, cet épisode fut relaté et une autre de ces ressortissantes françaises, enseignante et ancienne employée du Musée du quai Branly, déclara : « La France ne devrait pas rendre les objets africains qu'elle a. Juste les restes humains, ça c'est complètement barbare de les garder. » Ailleurs dans un lycée privé, une enseignante française engagée dans l'antiracisme se montra sceptique quant au retour d'artefacts et aux possibilités de leur conservation locale. Mais elle fut perplexe suite à une discussion où des collègues sénégalais rejetèrent sa position, alors que le scepticisme identique de son homologue franco-ivoirien fut bien accueilli.

Dans les cercles français et européens au Sénégal, être en (dé)faveur des restitutions ne va donc pas de soi. Cela peut expliquer que cette question soit aussi parfois totalement ignorée. Ce fut le cas, par exemple, dans une exposition du quartier aisé des Almadies, à Dakar, qui présentait des artefacts d'art ancien d'un collectionneur sénégalais et leurs répliques en céramique réalisées par un artiste italien : au sein du large public d'amateurs d'art, principalement européens, personne ne fit allusion aux débats sur les restitutions, en dépit de pièces exposées qui en sont devenues les symboles (à l'instar d'un *boli*).

À l'opposé, des positionnements européens tout à fait informés engendrent des initiatives, notamment dans les milieux intellectuels et artistiques. « Je veux aider et permettre à des Sénégalais de travailler et de se battre pour les restitutions », disait, à la sortie d'une exposition dakaroise, une entrepreneure culturelle française à son interlocuteur espagnol. À proximité, une étudiante franco-béninoise réagit auprès de son amie ivoirienne : « Je comprends la culpabilité postcoloniale, mais est-ce qu'elle connaît l'histoire du pays ? Elle parle une langue locale ? Des Sénégalais l'ont appelée ? » Des résidents européens issus des diasporas africaines, plus jeunes que leurs compatriotes, soulignent ainsi en différents contextes que les initiatives européennes en faveur des restitutions n'effacent pas les fractures et enjeux postcoloniaux. Ils en questionnent les logiques systémiques et l'absence de réflexivité sur les positionnalités qui en découlent, à l'instar d'une résidente belge trentenaire d'origine congolaise :

Après un panel sur les restitutions pendant la Biennale, j'ai entendu derrière moi des femmes blanches qui en parlaient. Des Françaises ou des Belges. Elles étaient hyper militantes et parlaient de décolonialité. Je me suis dit en les écoutant : « Elles se prennent pour les prochaines Felwine Sarr ou quoi ? Je crois qu'on leur a jamais dit certains trucs. » Elles soutenaient les postures décoloniales et voulaient monter des projets pour les restitutions en Afrique. Sans se demander a priori ce que les gens en pensent ici. Ça faisait complexe du *white savior* [...] en gros, quand t'es blanc, si tu veux donner la parole et aider les subalternes racisés, tu te mets en retrait. Être allié, là, ça veut dire ne pas reprendre la cause pour soi, juste être dans le mouvement, mais derrière. C'est ça la mise en pratique décoloniale : tu peux pas être en même temps le dominant et celui qui est devant pour défendre les dominés.

Ces commentaires, loin d'être isolés, ne visent pas à déterminer qui a le droit de parler et de s'engager en faveur des restitutions. Ils soulignent le risque de certains positionnements d'élites européennes de penser « pour » et « au nom » des minoritaires, ce qui reproduirait une logique coloniale. Ces commentaires évoquent aussi en creux les contours conflictuels de la place des minorités afrodescendantes en Europe. Une étudiante franco-ivoirienne en histoire de l'art, en quête d'un stage sur les restitutions à Dakar, raconta avoir été découragée dans un institut parisien par son interlocutrice française, qui estimait le contexte sénégalais trop saturé pour qu'elle aille y travailler. Un an plus tard, l'étudiante croisa son interlocutrice à Dakar où elle participait à un projet impliquant des restitutions. D'autres acteurs des diasporas constatent la reproduction d'imaginaires essentialisés et racialisés dans la construction de légitimités autour des enjeux de restitution. La scène des arts et de la culture dakaroise, comme d'autres environnements urbains

africains (Despres 2015), est fortement extravertie et comporte de nombreuses femmes européennes blanches à des postes clés, dont certaines sont investies dans des relations conjugales interraciales. Ces actrices se positionnent par rapport aux restitutions et peuvent s'impliquer dans des activités qui y sont associées, en favorisant des travaux artistiques, en obtenant des financements pour des résidences sur ce thème. Selon certaines de leurs collègues diasporiques, ce contexte développe des compétitions qui prennent le contre-pied des déconstructions auxquelles incitent les réflexions sur les restitutions, comme le décrit une artiste franco-sénégalaise :

Le monde artistique est cosmopolite [...]. Mais il y a un décalage entre l'affiche de métissage, d'ouverture, et les tensions derrière sur la race. Mon projet, c'était de travailler avec des collectifs d'artistes sénégalais sur les héritages, et j'ai eu des problèmes tout le temps avec des femmes blanches. Comme si j'étais une menace de je ne sais quoi. On parle de culture et de patrimoine africains, c'est un peu normal qu'on soit là, non ? Il fallait qu'elles montrent qu'elles étaient proches des artistes, qu'elles connaissaient l'Afrique [...]. En plus, ces femmes ne s'intègrent pas ici, elles ne parlent pas wolof, alors [...] des blanches qui deviennent jalouses de mes origines, comme si j'allais leur piquer l'Afrique, je comprends pas.

La réconciliation affichée entre l'Afrique et l'Europe autour des restitutions ne va donc pas de soi non plus entre individus européens blancs et diasporiques. Cela peut engendrer, côté sénégalais, des refus de voir la scène culturelle locale prisonnière de débats venus d'Europe. Les élites intellectuelles sénégalaises concernées par les enjeux de restitution sont conscientes que ces derniers font apparaître des positionnalités contradictoires en Europe, qui ne valorisent pas toujours les minorités diasporiques. Les élites sénégalaises savent aussi que ces acteurs minorisés viennent parfois au Sénégal pour trouver une légitimité qu'ils n'ont pas en Europe et développent des postulats qu'ils croient pensés à partir de l'Afrique, en ayant recours à des perspectives décoloniales telles qu'elles ont cours ailleurs. Or, les réactions d'intellectuels africains contre celles-ci ne sont pas nouvelles sur le continent et se constatent aussi au Sénégal, comme le raconte un jeune médiateur culturel :

Un Français d'origine gabonaise je crois [...] voulait monter des projets décoloniaux comme il disait. Pour lui, c'était ça valoriser une vision africaine [...]. Les responsables lui ont dit : « Mais ce serait pas vous le colonisé ? Pourquoi vous voyez tout à travers le colonial ? » Il disait qu'il voulait faire autre chose que les blancs [...]. Les gens ont voulu lui faire comprendre qu'il avait peut-être un problème à régler en France, mais qu'ici, ce n'est pas la France.

Les dissonances entre des acteurs sénégalais et des acteurs diasporiques qui souhaitent s'investir en Afrique en portant des idéaux issus de débats publics qui ont lieu dans les pays occidentaux ne sont pas nouveaux, même en dehors des questions de restitution (Quashie 2020). D'autres dissonances ont été notées à d'autres périodes de l'histoire, à l'échelle de l'Afrique comme du Sénégal, par exemple dans le cas d'intellectuels militants antillais installés à Dakar et mus par l'élan de la Négritude dans les années 1960-1970 (Labruno-Badiane 2013). Les restitutions renouvellent l'idée de renaissance africaine et attirent des vocations diasporiques. Plusieurs de ces acteurs ont toutefois conscience qu'ils peuvent être assimilés à des « colons bis », et que leurs perspectives décoloniales n'effacent pas les avantages de leur trajectoire sociale et de leur capital international (Wagner 2020), à l'instar d'une médiatrice culturelle afrodescendante venue de Suisse voulant « contribuer au développement culturel depuis l'Afrique », qui fut localement considérée à travers sa « blanchité sociale » (Quashie 2015, 2022b).

Les déconstructions locales des théories décoloniales portées par des acteurs venus d'Occident suscitent donc aussi une relocalisation des débats sur les héritages culturels, contre des représentations victimaires au profit de postures résistantes plus ancrées localement. Selon le directeur du Musée des civilisations noires, « il ne faut pas essentialiser la colonisation de l'Afrique, mais arriver à dépasser ce prisme, sans ignorer son importance et ce que cette parenthèse a désorganisé. La colonisation est un épisode de l'histoire africaine comme disait Ki Zerbo, et on ne peut pas se réduire à cela. On a et on vaut plus que ça ». Ce discours repose sur l'idée que le patrimoine culturel de l'Afrique s'échelonne sur 6,5 millions d'années et non sur deux siècles de colonisation, ce que soulignait aussi Ch. A. Diop (Gueye 2013). Dans une logique proche, M. Diouf (2020) présente l'esclavage et la colonisation comme des moments importants de rupture dans l'histoire du continent, mais qui n'ont pas fait des Africains que des victimes, leurs cultures n'ayant pas été éradiquées mais transformées. Les critiques décoloniales venues du Nord sont ainsi invitées à ne pas nourrir la « bibliothèque coloniale » (Mudimbe 1988) et à ne pas produire un résumé aliénant de l'histoire africaine qui ignorerait les luttes anti-impérialistes et les activismes anticoloniaux d'Afrique. Il s'agit donc de déconstruire l'idée de colonialité à partir de l'histoire politique et culturelle du continent.

Certaines postures sénégalaises soulignent en outre que le prisme décolonial soutenu par des acteurs blancs ou diasporiques ne modifie pas nécessairement les pratiques postcoloniales. Comme le soulignent des intellectuels panafricanistes, les questions de restitution obligent à faire face à des asymétries structurantes longtemps entretenues, tel que l'explique un militant :

Les Européens qui viennent ici pour monter des projets ou participer aux restitutions [...]. Eux, ils croient à la décolonialité, mais ils se sont pas dit que c'est peut-être plus l'Europe qui a des problèmes avec son passé colonial. Ils doivent gérer ça là-bas et en tirer les conséquences [...] Ils ont une cause qu'ils veulent partager avec nous, mais ça veut dire changer leurs pratiques. Par exemple, apprendre les langues africaines au lieu de se reposer sur des Africains pour traduire et avoir des informations sur nos cultures, comme à l'époque coloniale. Et ne pas parler en notre nom, ne pas faire de nous leurs objets d'étude pour leur carrière [...]. C'est à nous de poser cette histoire [...], discuter et décider ce qu'on en fait [...]. La réconciliation avec l'Europe ne marchera pas si on ne pose pas une restructuration [de ces relations].

Les restitutions questionnent en effet les manières de penser l'Afrique, ainsi que la division internationale du travail intellectuel qui les produit. Comprendre des dynamiques culturelles et mémorielles, des représentations locales de soi, nécessite de tenir compte de la pluralité sociolinguistique des sociétés africaines (Canut 2021). Les capacités des individus à passer d'une langue à une autre au quotidien interrogent l'ordre établi de la production des savoirs (Mudimbe 1988 ; Diawara *et al.* 2022). Or, dans la mesure où les projets culturels et travaux sur les restitutions proviennent majoritairement de pays du Nord où ils sont financés, dont les *habitus* minimisent la maîtrise des langues africaines (Zezeza 1997) et impliquent la participation d'acteurs africains multilingues, ils laissent apparaître un ensemble d'asymétries épistémologiques à déconstruire.



Cette contribution souhaitait analyser les positionnalités des voix plurielles et des silences, désintéressés ou résistants, autour des débats sur les restitutions au Sénégal, au-delà des cercles d'élites et en incluant les jeunesses locales et diasporiques. Les décalages qui apparaissent ne sont pas nouveaux dans le champ culturel sénégalais, déjà internationalisé à l'époque senghorienne de la Négritude. De nos jours, l'extraversion de la société sénégalaise s'est accentuée, y compris dans le domaine des arts. Les politiques en faveur d'une économie libérale ont aussi augmenté les inégalités sociales et accru la présence de structures, institutions et acteurs européens au Sénégal (Quashie 2022b), parallèlement à l'intensification des politiques sécuritaires dans la zone sahélienne. Le tout suscite des réactions locales de distanciation, rejet, résistance ou de dérision (Seck 2021) vis-à-vis de la France, de l'Europe, et de ce qu'elles (r)amènent au Sénégal *via* des partenariats avec les élites

locales. Ceci affecte la fabrique du récit national et la patrimonialisation des retours potentiels d'artefacts.

Car s'intéresser à ces retours d'Europe « par le haut », n'est-ce pas ramener la société sénégalaise à des nœuds socioculturels qu'elle a déjà pu dénouer « par le bas » ? N'est-ce pas risquer d'appréhender la société locale comme si elle n'avait rien pu (re)construire en dehors de son rapport à l'ancien colon ? Elle semble au contraire avoir déjà opéré un décentrement, y compris vis-à-vis du roman national formulé par les élites au moment de l'indépendance autour des idéaux de la Négritude, de la francophonie et du socialisme africain (Diagne 1992), longtemps combattus localement du point de vue politique et culturel (Diaw 1992 ; Wane 2018). Comme ailleurs sur le continent, la société sénégalaise a continué de créer, de se construire, de résister et de donner du sens à ses dynamiques et productions, durant et après la colonisation. Ses cérémonies traditionnelles ont continué de se réaliser sans s'arrêter à l'absence d'artefacts. Par ailleurs, à travers les processus de réinvention du religieux, l'islam est devenu une des voies de la modernité locale post-coloniale (Seck 2010). Il engage une désidentification culturelle vis-à-vis de l'Occident (Timera 2021) et entre désormais dans les musées nationaux : la société sénégalaise ne se représente plus à travers les artefacts qui ont nourri les imaginaires occidentaux de l'Afrique comme figure inversée et péjorative du même (Mudimbe 1994). L'hégémonie de l'une des langues locales dans l'unification nationale est une autre voie de ce décentrement culturel par le bas, établi de longue date (Smith 2010 ; Wane 2018). De même, la production des arts visuels qui associe les artistes traditionnels, les modes musicales qui se sont tôt coupées des styles européens pour se tourner vers les Caraïbes et l'Amérique du Nord, ou encore les routes migratoires qui ont fini par déclasser la France et l'Europe (Gueye 2001b), donnent à voir, d'un point de vue socioculturel, un dépassement de la colonialité en acte. Celui-ci peut expliquer le moindre engouement local pour des artefacts liés au passé colonial.

À tout le moins, ces différents aspects invitent à faire un pas de côté dans les lectures sénégalaises des restitutions pour s'arrêter sur les praxis quotidiennes qui rassemblent des communautés de valeurs (Seck 2015), de mémoire, de reconnaissance, d'identité, en dehors de l'État et de l'exposition du roman national. Les façons quotidiennes de construire les notions d'héritage, de transmission, d'appartenance, ne passent pas par des objets patrimonialisés « par le haut » — processus qui caractérise jusqu'ici les restitutions. Les mémoires et ce qui fait lien se construisent autrement, comme en témoignent la notion wolof de *mbokk* (*ibid.*), déterminante dans l'appartenance

à une histoire locale et sa transmission, et celle de *sant*<sup>12</sup> dans les pratiques socioculturelles de reconnaissance. Aussi, jusqu' où mémoires et lien social nécessitent-ils de se focaliser sur des artefacts spoliés par l'ancien colon pour s'enrichir et faire société ?

*Laboratoire de recherche sur les transformations économiques et sociales, Institut fondamental d'Afrique noire (LARTES-IFAN), Université Cheikh Anta Diop, Dakar, Sénégal ; Institut des mondes africains (IMAF), Aubervilliers, France.*

## BIBLIOGRAPHIE

- AMSELLE J.-L., 1990, *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot.
- BALIZET G., 2021, « "Repats" au Sénégal. (S')investir dans la culture pour réussir son retour au pays », *Études de la Chaire Diasporas africaines*, 3, Bordeaux, Sciences Po Bordeaux, Université Bordeaux Montaigne.
- BENGA N. A., 2010, « Mise en scène de la culture et espace public au Sénégal (1960-2000) », *Africa Development*, 34 (4) : 237-260.
- BIRO Y. & THIAW I., 2020, « Collecting the Sahelian Past : Myth Building and Primary Sources », in A. LAGAMMA (dir.), *Sahel: Arts and Empires on the Shores of the Sahara*, The Metropolitan Museum of Art ; New Haven, Yale University Press : 194-217.
- BONDAZ J., 2014, *L'Exposition postcoloniale. Musées et zoos en Afrique de l'Ouest (Niger, Mali, Burkina Faso)*, Paris, L'Harmattan.
- BONDAZ J., 2020, « Échantillonner toute l'Afrique. Les collectes coloniales de l'Institut français d'Afrique noire (1936-1960) », *Troubles dans les collections*, 1, <<https://troubledanslescollections.fr/2020/10/01/article-1-revue-1/>>.
- BORREL T., BOUKARI-YABARA A., COLLOMB B. & DELTOMBE T., 2021, *L'Empire qui ne veut pas mourir. Une histoire de la Françafrique*, Paris, Éditions du Seuil.

12. Terme qui traduit en wolof le fait de remercier, saluer, louer, rendre hommage. Ces notions se retrouvent dans différentes pratiques du quotidien social, amical et familial pour faire acte de reconnaissance et s'articulent aux façons de faire lien que recouvrent les notions de *mbokk* et de *teral/teraanga* (SECK 2015).

- CANUT C., DANOS F., HIM-AQUILI M. ET AL., 2018, *Le Langage, une pratique sociale. Éléments d'une sociolinguistique politique*, Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté.
- CANUT C., 2021, *Provincialiser la langue. Langage et colonialisme*, Paris, Amsterdam Éditions.
- CLIFFORD J., 1986, « Introduction : Partial Truths », in J. CLIFFORD & G. MARCUS (eds.), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press : 1-26.
- DESPORTES C., 2022, « Négociations et “influence” sur le terrain des arts : un échange d’objets entre la France et le Sénégal dans les années 1960 », *Politique africaine*, 16 (5) : 95-115.
- DESPRES A., 2015, « Et la femme créa l’homme. Les transactions culturelles intimes dans la danse contemporaine africaine », *Sociologie*, 6 (3) : 263-278.
- DIAGNE S. B., 1992, « L’avenir de la tradition », in M.-C. DIOP (dir.), *Sénégal. Trajectoires d’un État*, Dakar, Codesria : 279-298.
- DIAGNE S. B., 2023, « Restituer pour partager », *Hommes & Migrations*, 1340 : 73-78.
- DIAW A., 1992, « La démocratie des lettrés », in M.-C. DIOP (dir.), *Sénégal. Trajectoires d’un État*, Dakar, Codesria : 299-329.
- DIAWARA M., DIOUF M. & OUEDRAOGO J.-B. (DIR.), 2022, *Afrika N’Ko. La bibliothèque coloniale en débat*, Paris, Présence africaine.
- DIOUF M., 1992, « Fresques murales et écriture de l’histoire. Le *Set-Setal* à Dakar », *Politique africaine*, 46 : 41-57.
- DIOUF M., 2013, « Les jeunes Dakarais, la scène urbaine et le temps du monde à la fin du XX<sup>e</sup> siècle », in M. DIOUF & R. FREDERICKS (dir.), *Les arts de la citoyenneté au Sénégal : espaces contestés et civilités urbaines*, Paris, Karthala : 47-91.
- DIOUF M., 2020, « Entretien : L’identité noire ne se résume pas à la traite », *Le Monde Afrique*, (« L’Atlas des Afriques, hors-série »).
- DOQUET A., 1999a, « Les masques dogon : de l’objet au musée de l’Homme à l’homme objet de musée », *Cahiers d’Études africaines*, XXXIX (3-4), 155-156 : 617-634.
- DOQUET A., 1999b, *Les masques dogons : ethnologie savante et ethnologie autochtone*, Paris, Karthala.
- FICQUET E. & GALLIMARDET L., 2009, « “On ne peut nier longtemps l’art nègre.” Enjeux du colloque et de l’exposition du Premier Festival mondial des Arts Nègres de Dakar en 1966 », *Gradhiva*, 10 : 134-155.

- FOUCAULT M., 1966, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard.
- GUEYE A., 2001a, *Les intellectuels africains en France*, Paris, L'Harmattan.
- GUEYE A., 2001b, « Quand les Sénégalais s'organisent aux États-Unis : le déclassement de la France », *Sociétés africaines et diaspora*, 12 : 120-137.
- GUEYE A., 2013, « Cheikh Anta Diop : l'historien, l'œuvre et sa réception », *Afroscope*, 3 (1) : 37-57.
- KANE O. O., 2016, *Beyond Timbuktu : An Intellectual History of Muslim West Africa*, Cambridge, Harvard University Press.
- LABRUNE-BADIANE C., 2013, « Voyages vers un "continent imaginaire" : Antillais au Sénégal (1960-1970) », *Outre-Mers. Revue d'histoire*, 378-379 : 137-150.
- LARCHER S., 2023, « Positionnalités des chercheur·e·s minoritaires. Connaître les mondes sociaux, entre rapports de pouvoir et mythe de l'objectivité », *Raisons politiques*, 1 (89) : 5-24.
- LOSCH F., 2022, « Penser le rapatriement du patrimoine audiovisuel africain avec la Recommandation de l'Unesco de 1980 : les apports d'un vieux débat intergouvernemental (1974-1991) », *Politique africaine*, 16 (5) : 167-186.
- LOUMPET G., 2018, « Cooperation between European and African Museums: A Paradigm for Demusealisation ? », in T. LAELY, M. MEYER & R. SCHWERE (eds.), *Museum Cooperation between Africa and Europe : A New Field for Museum Studies*, Bielfeld, Transcript ; Kampala, Foutain Publishers.
- MAYNERI A. C., 2022, « Palimpseste centrafricain. Ruines et mémoires au "musée Boganda" de Bangui », *Politique africaine*, 165 : 117-142.
- MBEMBE A., 2000, *De la postcolonie : essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala.
- MUDIMBE V.-Y., 1988, *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*, Bloomington, Indiana University Press.
- MUDIMBE V.-Y., 1994, *The Idea of Africa*, Bloomington, Indiana University Press.
- NIANG A., 2011, « "Nous, le hip-hop, on le tropicalise" : hip-hop, engagement et renouveau panafricaniste », intervention lors du colloque *L'Afrique et les défis du XXI<sup>e</sup> siècle*, 1<sup>er</sup>-9 décembre, Dakar, 13<sup>e</sup> Assemblée générale du Codesria.
- NIANG A., 2013, « Hip-hop et citoyenneté rebelle. Jeunes Bboys dakarois ou comment être "artistes-députés" », in M. DIOUF (dir.), *Les arts et la citoyenneté au Sénégal. Espaces contestés et civilités urbaines*, Paris, Karthala : 327-355.

- PIERRE J., 2006, « Anthropology and the Race for/of Africa », in P. T. ZELEZA (ed.), *The Study of Africa. Vol. 1 : Disciplinary and Interdisciplinary Encounters*, Dakar, Codesria : 39-61.
- QUASHIE H., 2015, « La “blanchité” au miroir de l’africanité : migrations et constructions sociales urbaines d’une assignation identitaire peu explorée (Dakar) », *Cahiers d’Études Africaines*, LV (4), 220 : 761-785.
- QUASHIE H., 2020, *Migrations privilégiées des diasporas africaines de “retour” d’Europe et d’Amérique du Nord au Sénégal : appartenances, ambivalences, distinctions*, Rapport de recherche, Bordeaux, Sciences Po Bordeaux, Université Bordeaux-Montaigne.
- QUASHIE H., 2022a, « What Does Restitution Mean in Francophone Postcolony ? Reflections from Senegal », *Jahazi Journal. Culture, arts, performance*, 10 (1) : 79-91.
- QUASHIE H., 2022b, « Devenir un.e résident.e privilégié.e au Sénégal. Migrations d’Occident, ascensions sociales et subversions locales », *African Sociological Review*, 26 (2) : 106-150.
- SARR F. & SAVOY B., 2018, *Rapport sur la restitution du patrimoine africain. Vers une nouvelle éthique relationnelle*, Paris.
- SAVOY B., 2022, *Africa’s Struggle for Its Art*, Princeton, Princeton University Press.
- SCOTT J. C., 1990, *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, New Haven, Yale University Press.
- SECK A., 2010, *La question musulmane au Sénégal. Essai d’anthropologie d’une nouvelle modernité*, Paris, Karthala.
- SECK A., 2015, « Après le développement : détours paradigmatiques et philosophie de l’histoire au Sénégal. Une contribution africaine au temps des communs », *Présence africaine*, 192 : 13-33.
- SECK A., 2021, « La restitution française du patrimoine africain face aux ateliers du contemporain en Afrique : l’exemple de la réception sénégalaise du sabre d’El Hadj Oumar Tall », in L. ZERBINI (dir.), *L’objet africain dans les expositions et les musées missionnaires (XIX<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> siècles). Dépouiller, partager, restituer*, Paris, Maisonneuve & Larose, Hémisphères : 583-605.
- SMITH E., 2010, « La nationalisation par le bas : un nationalisme banal ? Le cas de la wolofisation au Sénégal », *Raisons politiques*, 37 (1) : 65-77.
- DE SUREMAIN M.-A., 2007, « L’Ifan et la mise en musée des cultures africaines (1936-1961) », *Outre-Mers. Revue d’histoire*, 356-357 : 151-172.
- TIMERA M., 2021, « D’un panthéon à l’autre : nationalisme des élites vs nationalisme populaire (Sénégal) », présenté au séminaire *Global t(r)ace*, 1<sup>er</sup> mars, Paris, Université de Paris.

WADE A., 1989, *Un dest in pour l'Afrique*, Paris, Karthala.

WAGNER A.-C., 2020, *La mondialisation des classes sociales*, Paris, La Découverte.

WAI Z. M., 2017, « Decoloniality and the Ethics of Translation », Conférence d'ouverture de l'*International Theory Workshop*, 13 novembre, London School of Economics.

WANE I., 2018, « Kàddu. The Echo of Dissonant Discourse », *Chimurenga*, trans. by D. Leye, 9 April 2018, <<https://chimurengachronic.co.za/kaddu-the-echo-of-dissonant-discourse/>>.

ZELEZA P. T., 1997, *Manufacturing African Studies and Crises*, Dakar, Codesria Book Series.

#### RÉSUMÉ

À partir du Sénégal, cet article explore des voix plurielles, des silences résistants et des dynamiques infrapolitiques à plusieurs échelles, qui interrogent les imaginaires actuels entourant les héritages postcoloniaux des restitutions vers l'Afrique. Au carrefour de mondes muséaux, artistiques et académiques transnationaux, sont questionnés l'hégémonie européenne, sa tendance universaliste et son corollaire ethnologique, mais aussi les risques de rebalkanisation de l'Afrique et les logiques systémiques de l'ingérence française et européenne. Des oppositions à la postcolonialité ordinaire se manifestent par ailleurs en dehors des institutions, en soulignant des formes de décentrement socioculturel vis-à-vis de l'historicité coloniale, de l'Europe et ses conflits avec ses minorités raciales, et nourrissent des perspectives panafricaines renouvelées pour penser localement les héritages culturels.

Mots clés : Sénégal, colonialité, diasporas, infrapolitique, positionnalité, racialisation, restitution.

#### ABSTRACT

*Restitutions and Positionalities. Multiple Voices and Silent Resistance in the (Re)definitions of Postcolonial Heritage (Senegal).* — This paper focuses on multiple voices, silent resistance and dynamics of infra-politics in Senegal, which challenge the current imaginaries of postcolonial heritages regarding restitutions to Africa. At the crossroads of museal, artistic and academic transnational spheres, the European hegemony, its universalism and its relation to ethnology are questioned, as well as the risks of re-balkanization of Africa and the systemic logics of French and European interference. Oppositions to ordinary postcoloniality also emerge outside institutions. They highlight socio-cultural decentering from colonial history, from Europe and its conflicts with racial minorities, and renew pan-African ideas to think about cultural heritages from local perspectives.

Keywords: Senegal, coloniality, diasporas, infrapolitics, positionality, racialization, restitution.