



**HAL**  
open science

# Penser les conditions du 'lire ensemble' : de la géopolitique des savoirs aux dispositifs de co-production égalitaires

Clemens Zobel

## ► To cite this version:

Clemens Zobel. Penser les conditions du 'lire ensemble' : de la géopolitique des savoirs aux dispositifs de co-production égalitaires. 2° International Conference Digital Humanities, and Digital Literature: Reading Together, Institut Cerco, May 2019, Cotonou, Bénin. hal-04389544

**HAL Id: hal-04389544**

**<https://hal.science/hal-04389544>**

Submitted on 11 Jan 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.

## **Penser les conditions du ‘lire ensemble’ : de la géopolitique des savoirs aux dispositifs de co-production égalitaires**

Clemens Zobel (Département de science politique, Université Paris 8 ; Labtop/CRESSPA UMR 7217)

Penser les conditions pour ‘lire ensemble’ et s’interroger sur le rôle des interfaces permettant une telle lecture nécessite une réflexion concernant le partage et la co-production des savoirs<sup>1</sup>. Et cela d’autant plus si le corpus concerné se constitue à partir des récits des voyageurs européens en Afrique à l’aube de la colonisation du continent, et des documents portant sur l’histoire et les cultures de l’Afrique constitués en grande partie par des anthropologues et historiens européens. Considérons également que ‘lire ensemble’ moyennant des interfaces numériques signifie dans notre cas rendre accessible les collections de la bibliothèque nationale de France, d’une institution associée à une ancienne puissance coloniale.

Ce chapitre vise ainsi à identifier des éléments théoriques pour penser la structuration inégale d’un espace de lecture inter- ou transculturel<sup>2</sup> dans son contexte postcolonial. C’est à partir d’une telle analyse que nous pourrions avancer des critères pour une éthique communicationnelle de la co-production des savoirs issus du lire ensemble. Puis il faudra amorcer une réflexion sur les effets exercés par le médium, ou interface de cette lecture, suivant le principe jadis énoncé par Marshall McLuhan d’une interrelation entre message et médium. Enfin, en conclusion, une analyse succincte de l’enquête qui s’est déroulée au Bénin entre le 25 avril et le 1<sup>er</sup> mai 2019 permet de mieux cerner les exigences qui résultent de ces éléments de cadrage.

### **Un espace géopolitique d’interconnaissances épistémologiquement « courbé »**

Notre idée de départ est que la production des connaissances partagées n’a pas lieu dans un espace communicationnel neutre, mais qu’au contraire, cet espace est courbé par les inégalités

---

<sup>1</sup> Je tiens de remercier Arnaud Laborderie pour ses interrogations très stimulantes à propos d’une première version de ce texte.

<sup>2</sup> On peut distinguer l’interculturel du transculturel. Alors que l’interculturel suit l’hypothèse de l’existence préalable de deux cultures distinctes qui entrent en interaction, le transculturel serait basé sur la présomption d’une imbrication ou interconnexion des cultures dans la longue et moyenne durée historique. Par conséquent, si le mélange est déjà présent dès le départ, les échanges traversent un espace dans lequel on retrouve de chaque côté des éléments en commun. Pour un exposé de cette perspective qui rompt avec les idées communes du métissage et du syncrétisme, voir la préface de *Logiques métisses ; anthropologie de l’identité en Afrique et ailleurs*, de Jean-Loup Amselle (Paris, Payot, 2010).

de pouvoir – comme c’est le cas pour les effets gravitationnels dans la théorie de relativité einsteinienne<sup>3</sup>. Ainsi à propos de l’élaboration d’une « philosophie africaine » Paulin Houtondji<sup>4</sup> constate que « habituellement les auteurs supposaient que les africains eux-mêmes n’étaient pas conscients de leur propre philosophie, et que seulement des analystes occidentaux qui les observaient de l’extérieur pourraient fournir un compte rendu systématique de leur sagesse »<sup>5</sup>. Et quand les chercheurs africains produisent des savoirs, ceux-ci s’adressent à des lecteurs non-africains et répondent avant tout aux questions posés par leurs homologues occidentaux. Rappelons que la plupart des personnes dans les pays d’Afrique subsaharienne utilisent des langues vernaculaires. La production scientifique en Afrique serait donc pour Houtondji « extravertie »: « chaque chercheur africain a jusqu’à présent participé à une discussion verticale avec les homologues du nord, plutôt que de développer une discussion horizontale avec d’autres chercheurs africains »<sup>6</sup>. Ce qui importe dans cette verticalité des rapports est moins une question d’hierarchie que d’épistémologie – c’est-à-dire l’acte de tracer les contours du connaissable, et le choix des méthodes par lesquelles on arriverait à le connaître. C’est l’idée que défend l’historien indien Deepesh Chakrabarty dans son analyse de la nature euro-centrée du référentiel historiographique utilisé par les historiens du sud. Cet état de choses suit le principe « que seulement « ‘l’Europe’ [...] est *théoriquement* (i.e., au niveau des catégories fondamentales qui forment la pensée historique) connaissable ; toutes les autres histoires sont des affaires de recherche empirique qui donnent la chaire à la charpente théorique qui est substantiellement ‘l’Europe’ »<sup>7</sup>. De ce point de vue l’Europe serait alors le phare qui jetterait la lumière qui rendrait le reste du monde connaissable. A cette idée Homi Bhabha répond que dans le contexte colonial la transparence du savoir engendre toujours quelque chose qui lui résiste : l’acte de connaître produit en même temps quelque chose d’irreconnaissable<sup>8</sup>.

C’est justement cet effet d’un savoir qui rend à la fois visible et invisible, mais qui, à l’insu du maître, donne aussi lieu à des déformations, des savoirs hybrides ou hétérodoxes qui

---

<sup>3</sup> Sur ce point voir par exemple la critique du structuralisme linguistique effectuée par Pierre Bourdieu dans son livre *Ce que parler veut dire. L’économie des échanges linguistiques* (Paris, Fayard, 1982). Contrairement à la présupposition que la compétence linguistique serait universellement partagée, l’auteur insiste que la capacité de parler est structurée par la distribution inégale des capitaux au sein d’un champ déterminé.

<sup>4</sup> Houtondji, Paulin. « Knowledge of Africa, Knowledge by Africans: Two Perspectives on African Studies », *RCCS Annual Review*, 1/1, 2009, pp. 121-131. Toutes les traductions sont de ma responsabilité.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 123.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>7</sup> Deepesh Chakrabarty, « Postcoloniality and the Artifice of History : Who Speaks for ‘Indian’ Past ? », *Representations*, no. 37, winter, 1992, pp. 1-26, p. 3.

<sup>8</sup> Voir la discussion de l’hybridité présenté dans le texte « Des signes pris pour des merveilles : questions d’ambivalence et d’autorité sous un arbre près de Delhi, mai 1817 », dans H. Bhabha, *Les lieux de la culture. Une théorie postcoloniale* (trad. de l’anglais), Paris, Payot, 2007 (1994), pp. 171-198.

a fait l'objet d'une réflexion approfondie chez le philosophe argentin décolonial Walter Mignolo et le sociologue et juriste portugais Boaventura de Sousa Santos. Ces auteurs ont chacun produit un concept qui désigne l'endroit qui est à la fois lieu l'exclusion et de productivité épistémique. Chez Mignolo il s'agit du concept de la pensée « frontalière », traduction de l'anglais *border thinking* et de l'espagnol *pensamiento fronterizo*<sup>9</sup>. La frontière en question est étroitement associée à l'expérience subjective de l'exclusion que la modernité a produite et continue de produire. Il s'agit de partir de cette expérience vécue d'exclusion pour parler de ce qui a été exclu et rendu invisible – je cite: « la pensée frontalière est l'épistémologie de l'extériorité, c'est-à-dire, de l'extérieur crée à partir de l'intérieur »<sup>10</sup>. D'une manière semblable pour Boaventura de Sousa Santos la pensée occidentale moderne est une « pensée abyssale », c'est-à-dire – je cite – « un système de distinctions visibles et invisibles, dans lequel les invisibles fondent les visibles »<sup>11</sup>. La réalité sociale se trouve ainsi séparée en deux univers distincts qui se situent respectivement du côté de l'existant et de l'inexistant – inexistant veut ici dire ni relevant, ni connaissable. La pensée abyssale accorde à la science moderne le monopole de la distinction universelle entre le vrai et le faux. Elle se trouve dans cette distinction en tension avec la philosophie et la théologie, mais tous les trois se situent du côté visible de la ligne au contraire des connaissances populaires, autodidactes, plébéennes, paysannes ou indigènes. En tant que croyances, opinions, magie, idolatrie, entendements intuitifs ou subjectifs, ces derniers peuvent dans le meilleur des cas devenir de la matière première pour des enquêtes scientifiques. La caractéristique fondamentale de cette pensée est l'impossibilité d'une co-présence des deux côtés de la ligne<sup>12</sup>. L'anthropologue Johannes Fabian utilise pour désigner ce problème l'expression « denial of coevalness », qu'on pourrait librement traduire en français comme déni de co-égalité, c'est à dire partage d'un même espace-temps d'interconnaissance<sup>13</sup>.

### **Comment penser un espace d'interconnaissance contemporain ?**

---

<sup>9</sup> Le concept s'inspire du livre *Borderlands/La Frontera : The New Mestiza* de Gloria Anzaldúa, écrivaine et chercheuse chicano et texane paru en 1987.

<sup>10</sup> Walter Mignolo; Tlostanova, Madina, « Theorizing from the Borders. Shifting to Geo- and Body-Politics of Knowledge », *European Journal of Social Theory*, vol. 9, no. 2, 2006, pp. 205-221, p. 206.

<sup>11</sup> Boaventura de Sousa Santos, « Para além do Pensamento Abissal : das linhas globais a uma ecologia de saberes », dans B. de Sousa Santos et M. P. Meneses (eds.), *Epistemologias do Sul*, pp. 24-71, p. 26.

<sup>12</sup> Je mets ici l'accent sur la dimension épistémique de la cartographie ainsi dessinée, alors qu'elle possède son équivalent sur le plan juridique dans le déni de souveraineté des colonisés qui fond le droit international à la lisière de l'ère moderne.

<sup>13</sup> Johannes Fabian, *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*, New York, Columbia University Press, 2014 (1983), p. 25 et suivants.

Une des aspects originels de la ligne abyssale et de son homologue la pensée de la frontière est l'idée que celle-ci s'est disloquée au fil des derniers 500 ans, qu'on peut donc faire une historiographie de ses transformations, et que ces transformations sont souvent associées à des résistances qui sont à la fois de nature politique et épistémique. En ce sens, pour Sousa Santos « il n'existe aucune justice sociale globale sans justice cognitive globale »<sup>14</sup>. Dans ce contexte la critique ne peut pas être une simple recherche d'alternatives, mais consiste à produire une « pensée alternative de alternatives » ou « pensée post-abyssale ». Et dans la recherche pour les conditions de production d'une telle pensée Sousa Santos s'est particulièrement intéressé à des mouvements qui se déploient à partir des années 70/80 et qu'il identifie sous le terme de « cosmopolitisme subalterne ». Il s'agit des expressions d'une globalisation contre-hégémonique, d'un éthos ré-distributif porté par des réseaux, initiatives, organisations et mouvements qui luttent contre l'exclusion économique, sociale, politique et culturelle créée par la globalisation néolibérale. Ce qui lie ces initiatives est le sentiment que la « compréhension du monde excède largement la compréhension occidentale du monde »<sup>15</sup>. Dans ce monde dans lequel des composantes occidentales se mélangent avec des composantes non-occidentales dans des combinaisons quasiment infinies, la diversité est inépuisable et cette diversité reste dépourvue d'une épistémologie adéquate. Et pour élaborer une telle approche qui ne dérive pas de l'occident il faudra situer notre perspective de l'autre côté de la ligne auprès du Sud global non-impérial. L'idée est « d'apprendre avec le Sud utilisant une épistémologie du Sud », « confronter la monoculture de la science moderne avec une écologie des savoirs », « basée sur la reconnaissance de la pluralité des connaissances hétérogènes »<sup>16</sup>. Comme c'est également le cas chez Mignolo, cruciale est ici la conjugaison de la connaissance avec l'interconnaissance dans des conditions où « des pratiques et agents des deux côtés de la ligne sont contemporains en termes égalitaires »<sup>17</sup>. Mais du côté de la science moderne cette coprésence radicale nécessite l'abandon de la croyance que la science serait l'unique forme de connaissance qui serait valide et rigoureuse. Car il est possible de reconnaître une diversité culturelle du monde sans reconnaître sa diversité épistémologique. En ce sens, l'écologie des savoirs constituerait une

---

<sup>14</sup> Sousa Santos, *op.cit*, p. 48.

<sup>15</sup> *Ibid*

<sup>16</sup> *Ibid*

<sup>17</sup> *Ibid*

« contre-épistémologie », une forme de *désobéissance épistémique* pour citer le titre d'un des derniers livres de Mignolo<sup>18</sup>.

En question est la place de la science dans un ordre qui défait les lignes abyssales la situant dans une relation de « coprésence égalitaire » par rapport à d'autres savoirs. En jeu dans un tel ordre est selon Sousa Santos non seulement la connaissance, mais aussi l'ignorance. Dans une situation d'apprentissage réciproque celle-ci n'est pas seulement un point de départ mais peut aussi être un point d'arrivée sous forme d'oubli et de désapprentissage. Se désigne une « utopie de l'interconnaissance »<sup>19</sup>, une forme de prudence qui sous-tend l'écologie des savoirs dans laquelle apprendre autres connaissances n'implique pas d'oublier les propres.

La conséquence en est que la recherche d'une crédibilité des connaissances non-scientifiques n'implique pas nécessairement le discrédit de la connaissance scientifique. En question est plutôt son usage contre-hégémonique. Cela implique d'un côté d'explorer la pluralité interne de la science, c'est-à-dire des pratiques scientifiques alternatives comme par exemple celles des épistémologies féministes et postcoloniales. D'un autre côté, il s'agit de cerner non seulement les limites internes de la science qui se reflètent par exemple dans des découpages disciplinaires, mais avant tout penser ses limites externes. Penser les limites externes d'un savoir signifie de se demander quelle forme d'intervention dans le réel il rend possible, ou au contraire empêche. Dans cette perspective résolument pragmatique qui s'oppose à une idée de la science comme simple représentation du réel, « le cognitif est toujours combiné avec l'éthico politique »<sup>20</sup>. En termes pratiques, cela implique de reconnaître une nécessaire incomplétude de tous les savoirs<sup>21</sup>.

Si nous appliquons l'idée d'une telle utopie de l'interconnaissance à notre questionnement autour de la possibilité du lire ensemble, la réflexion autour d'une écologie des savoirs contient un élément crucial auquel le caractère expérimental de notre enquête répond. Il s'agit de la question de l'inédit, de la créativité, d'une intensification des possibilités humaines basée sur les savoirs comme « diversité non-canonique du monde ». Sur ce plan l'écologie des savoirs représente une critique radicale des politiques du possible à travers de ce

---

<sup>18</sup> Mignolo, Walter, *La désobéissance épistémique. Rhétorique de la modernité, logique de la colonialité et grammaire de la décolonialité*, Bruxelles, Bern, Berlin, Frankfurt am Main, New York, Oxford, Wien, Peter Lang, 2015.

<sup>19</sup> Sousa Santos, *op.cit*, p. 49.

<sup>20</sup> *Ibid*, p. 49.

<sup>21</sup> On pourrait par exemple, selon Sousa Santos s'intéresser à des formes d'intervention dans le réel pour lesquelles « la science moderne a strictement rien contribué ». Un exemple important est à cet égard la préservation de la biodiversité par des savoirs paysans et indigènes qui se trouvent aujourd'hui menacés par l'intervention de la science moderne. Cela veut dire qu'une écologie des savoirs implique une conscience accrue quant aux conséquences de l'utilisation d'un savoir.

que Sousa Santos appelle « action-avec-clignamen »<sup>22</sup> qui s'inspire de la pensée d'Épicure et de Démocrite. Le clignamen est ce facteur inexplicable qui perturbe la relation entre cause et effet, produit une forme de déviation spontanée. En question n'est pas une rupture dramatique et révolutionnaire, mais des effets cumulatifs qui rendent possible des combinaisons complexes et créatives entre atomes – et ici des êtres vivants et groupes humains. Pour Sousa Santos la subjectivité de l'écologie des savoirs est une subjectivité dotée d'une capacité spéciale, d'une énergie et volonté d'agir en rapport avec l'imprévisible qui découle des interactions sociales et interculturelles complexes. De cette capacité à l'« action avec clignamen » découle la possibilité de traverser les lignes abyssales.

Cependant ces imprévisibles issues d'une interaction qui prend ici la forme du lire ensemble font également l'objet des contextes historiques dont découlent les contours du possible – ou au moins l'horizon interprétatif dans lequel ce possible fait sens. En question est un changement des rapports de force géopolitique entre les Nord et les Suds, à partir de la première décennie des années 2000. Le signe le plus tangible en est le rôle des pays émergents, les BRICS dans l'économie politique internationale. Pour Mignolo<sup>23</sup> ce moment marque une reconfiguration profonde des relations hégémoniques qu'on pourrait considérer comme une prolongation du mouvement Afro-Asiatique et de sa conférence de Bandung de 1956. Dans ce contexte, les projets muséaux et expositions internationales dans le sud global ont acquis une importance particulière qui associe indépendance financière avec une desoccidentalisation des projets artistiques. Nous retrouvons cette conjoncture également dans la discussion autour du livre *Theory from the South* écrit par les anthropologues Jean et John Comaroff<sup>24</sup>. Elaboré dans le cadre du « Johannesburg Workshop in Theory and Criticism » organisée pendant plusieurs années par le Wits Institute for Social and Economic Research à l'université de Witwatersrand en Afrique du Sud, ce texte part d'une thèse qui invertit d'une manière provocatrice l'image de l'Europe comme « maison de la théorie ». Dans le contexte du capitalisme contemporain, c'est la pensée élaborée dans les Suds à propos de leur expérience du monde qui pourrait fonctionner comme clef de compréhension des changements vécus dans le Nord.

## **L'interface numérique : un agent égalisateur ?**

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>23</sup> Walter Mignolo, « Re :emerging, Decentering and Delinking. Shifting the Geographies of Sensing, Believing and Knowing », <https://www.ibraaz.org/essays/59>

<sup>24</sup> Comaroff, John and Jean, *Theory from the South or How Euro-America is evolving towards Africa*, London et New York, Routledge, 2016 [2012].

Si le lire ensemble est alors conditionné par un nouveau contexte géopolitique qui désigne en même temps la possibilité d'un autre régime d'interconnaissance, notre dernière proposition y intègre l'impact des technologies numériques. Mon hypothèse serait que, de la même façon que l'imprimerie l'a fait dans les espaces européens et américains à partir du 16<sup>e</sup> siècle, les TIC peuvent offrir la possibilité d'une production 'à parts égales'<sup>25</sup> des savoirs qui remettent en question des inégalités basées sur les asymétries informationnelles. Dans son livre *L'imaginaire national : réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*<sup>26</sup>, l'historien Benedict Anderson nous offre une compréhension sans égal des énormes bouleversements que l'invention de l'imprimerie en 1450 et avec elle le principe de la reproduction mécanique et à l'identique a eu pour l'Europe pendant les siècles suivants. Déjà en 1500 quelque vingt millions de livres circulent en langue latine. Mais c'est avant tout la traduction de la bible dans une langue vernaculaire par Martin Luther et la dissémination de ses thèses qui mettent sérieusement en danger l'ancien monopole de l'église comme médiateur de l'accès à l'éducation. C'est en ce sens que Anderson parle d'une « coalition entre le protestantisme et le capitalisme de l'imprimé. (...) [E]xploitant des éditions populaires et bon marché, [cette alliance] eut tôt fait de créer de vastes nouveaux publics de lecteurs – notamment chez les marchands et les femmes (...) »<sup>27</sup>. Il est alors compréhensible pourquoi « en 1535 un François I paniqué interdit toute impression de livres dans son royaume »<sup>28</sup> sans pourtant pouvoir endiguer les flux engendrés par les cités et états protestants. Les nouvelles communautés de lecteurs constitueront les bases pour des entités politiques basées sur l'expérience de la simultanéité qui fond la possibilité des communautés du type « temps transversal, horizontal et séculier »<sup>29</sup>.

Deux siècles plus tard on trouve les conséquences de ce changement dans ce que Jacques Rancière dans *La parole muette*<sup>30</sup> associe avec la fin d'une esthétique littéraire basée sur le modèle des belles lettres et la naissance du roman, ce genre sans genre, qui permet d'intégrer toute forme d'écriture. Dans le contexte de notre enquête où nous intéressons notamment à la façon dont des éléments de l'histoire et des traditions du Dahomey puissent être repris dans des interfaces numériques, cette transformation est capitale. On pourrait dire qu'à l'instar des belles lettres, les traditions orales de l'Afrique de l'Ouest ont pendant longtemps suivies dans leur dissémination le principe d'une adéquation nécessaire entre un certain public et un certain

---

<sup>25</sup> Le terme est emprunté à Romain Bertrand qui conçoit la possibilité de l'écriture d'une histoire 'à parts égales'.

<sup>26</sup> Paris, éd. La Découverte, 1996 [1983].

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>30</sup> Jacques Rancière, *La Parole muette. Essai sur les contradictions de la littérature*, Hachette, 1998.



genre ou savoir. Comme le disent souvent les griots « je ne parle pas pour n'importe qui. Je ne parle seulement pour la personne de noblesse ». On ne peut donc pas divulguer des connaissances et les déclamer sous une certaine forme à des personnes qui ne sont pas habilités à les accueillir. Alors que le livre et la presse par leur diffusion encore relativement restreinte ont certainement introduit un changement, on pourrait supposer que les média audio-visuels et, avant tout, le numérique par le biais des téléphones portables portent en eux un potentiel d'égalisation sans précédent – et cela dans une société démographiquement de plus en plus jeune. La différence ici – caractéristique pour ce que Yann Moulier Boutang appelle « capitalisme cognitif »<sup>31</sup> – est la possibilité de la prise en main de la production *et* de la diffusion des contenus par n'importe quelle personne.

Le projet de l'interconnaissance porté par le lire ensemble est à mon sens nécessairement tributaire de cette nouvelle donne. Il pourrait témoigner d'une double égalisation – égalisation entre savant occidental et citoyen africain et égalisation entre africains à l'égard d'un patrimoine qui est plus que jamais un « work in progress ». En ce sens, égalisation ne signifie nullement atteindre définitivement un rapport d'égalité. Il s'agit, au contraire, d'une série potentiellement infinie de mises à l'épreuve dans lesquelles la réalisation *de facto* de l'égalité entre parties prenantes ne peut être atteinte au prix de conflits, ce que Jacques Rancière appelle un « monde commun polémique »<sup>32</sup>. Pour atteindre son objectif, le lire ensemble en tant que dispositif « démocratique », intègre donc nécessairement cette conflictualité. Sur ce plan se manifeste également l'imprévisibilité<sup>33</sup> à l'origine de la créativité des rapports sociaux constitutifs d'une écologie des savoirs. Se pose alors la question dans quelle mesure le terrain réalisé au Bénin par une équipe de quatre personnes (deux étudiants en master ArTeC / IDEFI CréaTIC respectivement vidéaste et designer, une chercheuse historienne et un enseignant-chercheur en médiation culturelle) a pu mettre ce projet en pratique.

### **Le lire ensemble à l'épreuve du terrain**

Si le lire ensemble consiste à mettre à l'épreuve le partage égalitaire des savoirs, commençons par rappeler ce qui fait obstacle. Revenons aux analyses de Houtondji autour de la « verticalité » des relations entre chercheurs du nord et du sud et ses effets épistémiques excluants que nous

---

<sup>31</sup> *Le capitalisme cognitif*, Paris : éditions Amsterdam, 2008.

<sup>32</sup> *Politique de la littérature*, Paris, Galilée, 2007, p. 54,

<sup>33</sup> Citons les mots employés par l'étudiant et vidéaste Marwan Abustait qui à propos du vidéo produit dans le cadre de l'enquête parle de « l'authenticité des rencontres et surprises » (cf. chapitre de présentation).

avons décrit avec Mignolo et Sousa Santos sous la figure de la « frontière ». Est-ce que ces asymétries et courbures de l'espace de l'interconnaissance ont eu une incidence sur l'enquête ? Dans sa contribution Katia Guibert décrit comment une première modalité du lire ensemble consistait à discuter des extraits écrits des récits des explorateurs de l'Afrique de l'ouest. Elle observe que la lecture à l'écran des textes a été difficile et a suscité peu de réactions, alors qu'engager une discussion autour des objets et leur symbolique présentés dans des documents audio-visuels créés par les étudiants s'avérait très productif. Nous pouvons donc constater que la lecture des textes en langue français semble avoir fait frontière dans l'interconnaissance au contraire du dialogue engagé autour des images et sons. Les échanges qui ont pu se faire autour de l'histoire du royaume de Dahomey, des savoirs divinatoires et de la question de l'hospitalité témoignent selon Guibert du désir des interlocuteurs de partager la richesse de leurs connaissances. Au moins sur un premier plan, il serait alors difficile de parler de verticalité des rapports, et l'objectif du lire ensemble aurait été atteint par le recours aux créations de la médiation culturelle<sup>34</sup>.

Mais Guibert évoque un problème qui a fortement influencé le périmètre de l'enquête. Alors qu'elle cherchait à trouver des interlocuteurs issus de toutes les couches sociales en jouant sur les rencontres fortuites notamment dans des lieux publics, dans les réseaux des étudiants et de leurs familles, elle s'est trouvée captive des rencontres fixées par le partenaire sur place. En question n'est ici nullement sa bonne volonté ou son professionnalisme, mais une problématique portant sur les facteurs structurels pesant sur toute enquête, mais qui peuvent être amplifiés dans le contexte des relations nord-sud. Ainsi l'effet d' « enclivage » fait partie des biais typiques recensés dans les manuels de méthode d'enquête de terrain<sup>35</sup>. Dans le contexte nord-sud la situation peut également être rapprochée à l'action des « courtiers du développement » facilitant les opérations sur le terrain<sup>36</sup>, et plus loin dans l'histoire, au rôle dont les informateurs clefs ont pu jouer pour les administrateurs-ethnographes coloniaux<sup>37</sup>, ou encore, à une ethnographie muséographique, puis universitaire focalisée sur la collecte des

---

<sup>34</sup> Ceci n'exclue pas des éventuels effets produits notamment par les différences socio-économiques entre interviewers et interviewés.

<sup>35</sup> Sur ce point voir Olivier de Sardan, Jean-Pierre, « La politique du terrain. Sur la production des données en anthropologie », *Enquête*, 1, 1995, pp. 71-109, p. 20.

<sup>36</sup> Voir Olivier de Sardan, Jean-Pierre et Bierschenk, Thomas, « Les courtiers locaux du développement », *Bulletin de l'APAD*, no. 5, 1993, pp. 1-6.

<sup>37</sup> Pour une discussion du rapport entre administrateurs-ethnographes/historiens et informateurs indigènes voir Dulucq, Sophie, « Des yeux africains derrière des lunettes européennes ? Historiographie coloniale et logiques autochtones en A.O.E. (c. 1900-c. 1930) », *Outre-mers*, tome 93, no. 352-353, 2<sup>e</sup> semestre 2006, pp. 15-32.

objets rituels et la compréhension de leurs significations<sup>38</sup>. Force serait alors de constater qu'une certaine forme de verticalité a structuré l'espace d'enquête et ses contours.

Cette hypothèse se renforce si nous prenons en compte l'impossibilité d'engager le dialogue avec les étudiants de l'institution d'accueil dont Guibert fait état. Sur ce point, c'est la réserve et la déférence exigée par les rapports hiérarchiques entre étudiants et professeurs qui sont en question. Sans nier le poids important de l'ainesse et des rapports entre maître et élève dans les normes de la vie sociale béninoise, à l'échelle de l'institution académique ces relations portent l'empreinte d'un système dans lequel le savoir et ses porteurs ont l'autorité du maître, ce qui renvoie au modèle de l'université forgé en Europe au 19<sup>e</sup> siècle et transposé sur le continent africain par les puissances coloniales. La problématique de la transformation des rapports pédagogiques se pose alors autant pour les ex-colonisateurs que pour les ex-colonisés : elle est trans- plutôt que interculturelle. Sur ce point, le constat s'impose que les relations pédagogiques n'aient assez peu évolués de l'un côté et de l'autre. Dans le système français des relations hiérarchiques et distancées restent souvent de mise<sup>39</sup>, et ce constat se vérifie aussi dans les universités de l'Afrique<sup>40</sup>. Alors que les débats (essentiellement anglophones) sur la décolonisation des universités commencent dès les années 60 et ont pris récemment une plus grande envergure<sup>41</sup>, il est curieux de constater que la discussion tourne presque exclusivement autour de la question des curriculums et de l'africanisation du personnel sans évoquer la

---

<sup>38</sup> L'exemple emblématique en la matière est l'expédition Dakar-Djibouti menée par Marcel Griaule et son équipe entre 1931 et 1933. Pour une description des rapports de force engagées entre les membres de l'expédition et les indigènes, voir Leiris, Michel, *Afrique fantôme* (Paris, Gallimard 1981 [1934]). Par la suite Marcel Griaule (première chaire d'ethnographie en France à la Sorbonne) évoluera en privilégiant un informateur clef qui lui permettra de restituer ce qu'il appelle la cosmogonie des Dogon. Pour une discussion de la politique de l'enquête de Griaule voir Clifford, James, « Power and Dialogue in Ethnography : Marcel Griaule's Initiation », dans Stocking, Jr. George W., *Observers Observed. Essays on Ethnographic Fieldwork*, Madison Wisc., The University of Wisconsin Press, 1983, pp. 121-156.

<sup>39</sup> Citons deux extraits du rapport pour L'Observatoire national de la vie étudiante rédigé en avril 2008 par deux enseignants de l'université Paris 8, A. Coulon et S. Paivandi, « Etat des savoirs sur les relations entre les étudiants, les enseignants et les IATOSS dans les établissements d'enseignement supérieur » : (...) les contacts et les relations avec les enseignants ne sont pas fréquents et les étudiants se plaignent de la distance à la fois physique et morale (incompréhension, décalage entre deux mondes, enseignants méprisants) qui se crée entre eux » (p. 27, Erlich 1998, p. 119). « (...) [L]es professeurs n'acceptent pas de discuter et n'expliquent pas aux étudiants les fondements intellectuels de leur travail » (p. 28, Dubet, 1994, p. 518).

<sup>40</sup> « It is striking, in the postcolonial era, how little the modern African university has to do with African institutions. It draws its inspiration from the colonial period and takes as its model the discipline based, gated community that maintained a distinction between clearly defined groups: administrators, academics and fee-paying students », Mamdani, Mahmood, « The African University », *The London Review of Books*, July 19, 2018, p. 29.

<sup>41</sup> En 2015 un mouvement étudiant important autour de la décolonisation des universités s'est répandu dans les universités les plus prestigieuses de l'Afrique du Sud. L'événement déclencheur a été le lancement du mouvement « Rhodes Must Fall » qui a réussi à faire enlever une statue de Cecil Rhodes sur le campus de l'Université de Cape Town (pour une présentation de l'idée de décolonisation défendue, voir l'allocation d'Achille Mbembe au Wits Institute for Social and Economic Research à l'université de Witwatersrand « Decolonizing Knowledge and the Question of the Archive » <https://africaisacountry.atavist.com/decolonizing-knowledge-and-the-ques...>

nécessité d'un passage vers une co-production des connaissances par enseignants et étudiants<sup>42</sup>. L'élaboration des interfaces de médiation interculturels par les étudiants du Master ArTeC / IDEFI CréaTIC, ainsi que leur participation à l'enquête et au colloque associé, expriment clairement leur rôle important dans le projet (cf. le chapitre consacré à la présentation de leurs travaux effectués suite au terrain). Le lire ensemble égalitaire reste conditionné par l'approfondissement de cette démarche d'une part et de l'autre.

---

<sup>42</sup> Voir Mamdani, *op.cit.* et Nyamnjoh, Francis, « Potted Plants in Greenhouses': A Critical Reflection on the Resilience of Colonial Education in Africa », *Journal of Asian and African Studies*, March 2012. Le continent africain se distingue des Amériques où dans les années 70 les travaux autour d'une pédagogie émancipatoire de Paulo Freire (Brésil) et Ivan Illich (Puerto Rico et Mexique) ont eu un impact mondial.