

2015

L'Image de l'anthropologue français à travers les siècles (1771-2006)

Isabella Lettere
ilettere@wellesley.edu

Follow this and additional works at: <http://repository.wellesley.edu/thesiscollection>

Recommended Citation

Lettere, Isabella, "L'Image de l'anthropologue français à travers les siècles (1771-2006)" (2015). *Honors Thesis Collection*. 257.
<http://repository.wellesley.edu/thesiscollection/257>

This Dissertation/Thesis is brought to you for free and open access by Wellesley College Digital Scholarship and Archive. It has been accepted for inclusion in Honors Thesis Collection by an authorized administrator of Wellesley College Digital Scholarship and Archive. For more information, please contact ir@wellesley.edu.

Remerciements

Je tiens tout d'abord à remercier ma directrice de thèse, Anjali Prabhu, pour son dévouement constant à ce projet depuis plus d'une année. Elle m'a guidée, encouragée et soutenue dès mon premier semestre à Wellesley College et je suis reconnaissante d'avoir eu son soutien solide et attentif pendant ce projet culminant. Merci aussi à Deborah Matzner, ma directrice d'étude dans le département de l'anthropologie d'avoir dédié beaucoup de son temps à mon projet et de m'avoir dirigée dans la bonne direction.

Merci aussi à ma mère qui m'encourage et qui a toujours été disponible à m'écouter et à donner des conseils sur ma thèse. J'ai toujours admiré sa ténacité et sa patience en toute ce qu'elle fait. Merci à mon père qui m'a également soutenue. Nos discussions fréquentes au sujet de ma thèse et sa connexion avec les actualités du monde ont été d'une importance essentielle. Enfin merci à ma sœur qui ne cesse jamais de me faire rire et qui m'a aidé à maintenir de la perspective aux moments difficiles.

Table des Matières

Introduction.....	3
La conquête des autres: les voyages de Bougainville et de Brazza.....	9
a. Bougainville : la vie de l'explorateur.....	15
b. Brazza : la vie de l'explorateur.....	16
c. Bougainville et Brazza : une analyse de deux représentations de l'autre.....	21
d. Le genre du récit de voyage : un outil de l'anthropologie.....	35
Le Silence des Dahoméens : deux représentations de « l'autre » dans l'anthropologie française.....	39
Marcel Griaule, ou révolution de la méthode anthropologique.....	66
Conclusion.....	87

Introduction

Il est raisonnable de dire que l'anthropologie française a été fondée en 1859 avec la fondation de la Société de l'Anthropologie, mais on verra dans cette thèse qu'en fait les racines de la discipline remontent à beaucoup plus tôt. La figure avec laquelle nous démarrons nos analyses, c'est celle du voyageur Louis-Antoine de Bougainville (1729-1811). Bougainville se présente comme le précurseur des ethnologues du 19^e siècle. On étudiera la manière dont il privilégie l'accumulation de détails pour décrire la totalité d'un peuple. Dans ce sens, il présente une forme « primitive » de ce que nous appelons l'anthropologie aujourd'hui. Toutefois il reste des différences fondamentales dans la méthode d'observer et de décrire ces autres par rapport aux méthodes développées dans le cadre de la discipline.

Vers la fin du 19^e siècle, le voyageur Pierre Savorgnan de Brazza décrit ses rencontres avec les « autres », mais ses représentations des indigènes sont beaucoup plus avancées en s'approchant ainsi de l'anthropologie contemporaine. Brazza s'est installé parmi les indigènes pour mieux les comprendre, et par conséquent il se distingue de l'approche de Bougainville. La perspective changée de Brazza envers l'altérité est le produit des nouvelles méthodes anthropologiques disponibles par le développement de la discipline et la fondation de la Société d'Anthropologie même. Cette dernière, l'épanouissement des sources portant sur l'autre, et la scientificisation du savoir de l'époque de Brazza, ensemble donnent un encadrement et une orientation particuliers à son discours, ce qui sera étudié au chapitre premier.

Entre les années 1870 et 1900, la France a manifesté un intérêt augmenté pour la représentation des non Européens dans tous les milieux. On trouvait des images et descriptions souvent exotiques dans les expositions publiques, dans l'art, dans la littérature, dans les journaux et dans la publicité. On trouvait une quantité énorme d'exemples pour montrer la fascination institutionnalisée de « l'autre » à la fin du 19^e siècle. Dans le monde de l'art, le grand voyageur Paul Gauguin (1848-1903) par exemple, est connu pour ses multiples interprétations de ses voyages dans le monde. Comme Brazza, il dépeignait les « autres » qu'il rencontrait avec un œil anthropologique.

En employant un style facilement reconnaissable, il représente souvent des scènes quotidiennes, avec des figures indigènes au milieu de la nature. Un des motifs typiquement gauguiniens est représenté dans une zincographie de 1889 intitulée « Les Cigales et les fourmis (Souvenir de la Martinique). » La gravure faisait partie d'une série d'estampes faites de plusieurs voyages du peintre dans des lieux comme la Martinique, Arles et la Bretagne. La collection de gravures était exposée à l'Exposition Universelle de 1889 au Champ de Mars.



Pour Gauguin le style ethnologique que l'on voit chez Bougainville et qui consiste en un assemblage de faits pour créer une représentation de « l'autre, » ne suffisait pas. Puisqu'il avait vécu parmi les peuples qu'il dépeignait, Gauguin montrait une sensibilité plus développée envers la vie et la culture des peuples indigènes qu'il représentait. Cette gravure que l'on considère ici tire son nom de la célèbre fable « La Cigale et la Fourmi » de Jean de la Fontaine². Cette brève fable raconte l'histoire d'une cigale qui chante tout l'été et au moment de l'hiver demande à la fourmi, sa voisine et une grande travailleuse, quelques morceaux de sa nourriture. À ce moment-là, la fourmi lui demande ce qu'elle a fait tout l'été. Quand la Cigale répond qu'elle a chanté, la fourmi dit en prononçant sans pitié cette réplique inoubliable: « Eh bien, dansez maintenant. » Dans le poème donc la Cigale est punie pour son apparente paresse. Dans l'estampe « Les Cigales et les fourmis » présentent la division entre les Martiniquaises qui cultivent les fruits et les femmes qui sont assises. Elles sont séparées dans l'espace : les femmes « cigales, » sont

¹ Gauguin, "Les Cigales et Les Fourmis."

² La Fontaine (1621-1695) était un poète qui est connu en particulier pour sa collection intitulée *Fables*. Ceux-ci sont 240 poèmes avec des morales basées sur les contes grecques d'Esopé, ceux latins de Phèdre et ceux Indiens de Bidpai. <http://www.larousse.fr/encyclopedie/oeuvre/Fables/118912>

situées au-devant de la peinture, pendant que les femmes « fourmis, » sont en fil, marchant directement derrière les premières.

À la différence de la fable de La Fontaine, il ne semble pas y avoir de tension entre les deux groupes. Les jambes des « cigales » légèrement pliées rappellent les membres musicaux de l'insecte. Toutefois, une des femmes est en train de manger et les trois femmes assises par terre ont des postures détendues. Elles ne sont pas affamées, ce qui dicterait la morale de la fable. Derrière les figures, on voit un paysage abondant. Il y a des noix de coco sur les cocotiers et une étendue d'eau se trouve au pied d'une montagne : la nourriture et une vie confortable semblent disponibles à tout le monde. Les « fourmis » sont en mouvement et on dirait qu'elles dansent.

Dans un sens, Gauguin se représente dans la peinture. Historiquement, la figure chantante de la cigale est celle de l'artiste ou du poète ou du musicien. Enfin, la scène que Gauguin dépeint est une représentation idéale de la vie martiniquaise dans le contexte d'une Fable de la Fontaine, un poète français emblématique. L'artiste était parti à la recherche d'une vie idyllique et exotique qu'on voit dans « Les Cigales et les fourmis. » Il est significatif que l'artiste ait choisi d'encadrer la représentation de la vie sur la Martinique, une colonie française, par un poème qui n'appartient pas à la culture indigène, mais plutôt à la culture des colonisateurs. Pour représenter l'autre il a donc utilisé son propre langage. On pourrait dire que cette façon de représenter que nous apercevons dans l'empreinte de Gauguin où « l'autre exotique » est approprié visuellement ou textuellement et où il est présenté d'une façon compréhensible pour le public français est centrale aux dernières années du 1800.

Dans le premier chapitre, on analysera le récit de Bougainville comme un précurseur de la fondation officielle de la discipline de l'anthropologie française. On juxtaposera l'œuvre de Bougainville avec le récit de Brazza qui nous donnera l'idée des méthodes importantes pour l'anthropologie naissante de la fin du 19^e siècle. Dans le deuxième chapitre je propose une autre juxtaposition entre L'Exposition Ethnographique de 1893 à Paris et un évènement intitulé Le Centenaire de la mort du Roi Béhanzin de 2006 au Bénin. Enfin, Marcel Griaule sera le sujet du troisième chapitre. Grâce à sa méthode, il s'est éloigné du scientisme du 19^e siècle et qui, en essayant de déconstruire la structure hiérarchique de l'anthropologie, a anticipé le postmodernisme de la discipline. Sa méthode nous aidera à mieux comprendre le statut de la discipline qui reste ambigu aujourd'hui.

L'argument central de cette thèse c'est que la discipline de l'anthropologie a commencé bien avant la période qu'on attribue généralement à sa fondation. Mais je soutiens que le regard envers « l'autre » que, par exemple, nous constatons dans le récit de Bougainville, est *ethnologique*. C'est à dire qu'en observant et en accumulant des informations sur les « autres, » le voyageur se place à une distance physique et intellectuelle considérable de ces derniers tout en créant une image qu'il considère complète de cette culture éloignée. Parallèlement avec le colonialisme du 19^e siècle, la discipline devient plus complexe et ce qui était nommé ethnologie est devenu « anthropologie ». Comme on verra plus en détail, le savoir fonctionne avec le pouvoir. Dans ce cas, le savoir de « l'autre » est devenu inséparable du colonialisme, le pouvoir sur « l'autre. »

Brazza est un exemple parfait de la complexité de la discipline. L'analyse de son récit soulignera sa méthode *anthropologique* où le voyageur s'engage in situ avec les indigènes et donc agit comme ce que la discipline nomme un observateur participant. Mais ces interactions ne sont pas neutres. Elles s'alignent avec les hiérarchies établies dans le projet colonial. On verra comment le rapport entre « l'autre » et l'anthropologue est hiérarchisé dès le début de la discipline officielle. Marcel Griaule est d'une importance primordiale dans le trajet de ce discours car il met en question le lien hégémonique entre l'anthropologue et son interlocuteur. La question des rapports hiérarchiques est encore le sujet de discussion dans l'anthropologie d'aujourd'hui, ce qui donne aux réflexions sur Griaule une pertinence actuelle. L'étude d'une Exposition de la Fondation Zinsou au Bénin en partenariat avec le Musée du quai Branly parisien mettra l'accent sur la problématique du je et son autre anthropologique à la lumière de l'héritage colonial de la discipline.

Ce que nous nommons Renaissance fut, pour le colonialisme et pour l'anthropologie, une naissance véritable. Notre science est arrivée à la maturité, le jour où l'homme occidental a commencé à comprendre qu'il ne se comprendrait jamais lui-même, tant qu'à la surface de la terre une seule race, ou un seul peuple, serait traité par lui comme un objet. Alors seulement, l'anthropologie a pu s'affirmer pour ce qu'elle est : une entreprise, renouvelant et expiant la Renaissance, pour étendre l'humanisme à la mesure de l'humanité.

~Claude Lévi-Strauss³

La conquête des autres: Les voyages de Bougainville et de Brazza

En commençant une étude portant sur le regard de l'homme européen sur « l'autre » non européen, il faut souligner que ce rapport s'étend d'aussi loin que l'antiquité, et qu'il continue avec Marco Polo au XIII^e siècle, Christophe Colon au XV^e siècle, et plus tard avec David Livingstone au XIX^e siècle jusqu'à Niel Armstrong au XX^e siècle, pour nommer quelques explorateurs connus. Comme Lévi-Strauss constate dans la citation ci-dessus, l'anthropologie et le colonialisme ont leurs racines dans la Renaissance, au début du XIV^e siècle. Tous les explorateurs ont le désir de connaître les terroirs et les êtres d'ailleurs, en se focalisant sur les différences géographiques et culturelles entre leurs pays et la contrée découverte. Mais il est évident que les approches utilisées pour affronter « l'autre » varient selon la période historique de chaque pays. Dans ce chapitre, on analysera le changement du regard européen sur « l'autre » non européen. Notamment, je me pencherai sur le XVIII^e et le XIX^e siècle, en comparant deux récits. Le premier, celui de Louis-Antoine de Bougainville, intitulé Voyage Autour du Monde : Par la frégate La Boudeuse et La Flûte l'Étoile (1771), décrit le voyage de l'explorateur autour du continent sud-américain, à travers l'océan Pacifique et au sud de

³ Lévi-Strauss, 1.

l'Afrique pour retourner enfin en France. Le récit de Pierre Savorgnan de Brazza, Au Cœur de l'Afrique : Vers la source des grands fleuves, reste le seul témoin de l'expédition de ce voyageur entre 1875 et 1878⁴ du fleuve congolais, l'Ogooué. Enfin il découvre que le fleuve n'arrive pas au centre d'Afrique, et en 1878 il rebrousse chemin, seulement quelques jours avant d'arriver au fleuve Congo.

Bien que les deux hommes, en tant qu'explorateurs, viennent en contact avec « l'autre, » la manière de confronter la différence change selon les objectifs politiques français (et généralement européens) des époques respectives. Bougainville, qui a voyagé à peu près vingt ans avant la Révolution française, appartenait encore à la vieille Europe pré moderne. Les transformations des transports et de communication du XIXe siècle qui ont accéléré le rapprochement des espaces et qui ont créé la fondation de notre monde globalisé d'aujourd'hui, n'étaient pas encore inventées. Donc Bougainville s'embarque de la France sur le premier voyage autour du monde sans trajets et postes déjà établis, comme ce sera le cas pour Brazza à la fin de XIXe siècle. Dans un sens, Bougainville était un pionnier, car son voyage servait à découvrir et à enregistrer les territoires inconnus, ce qu'on constate en lisant la documentation continuelle des coordonnées géographiques et des détails scientifiques présents dans son récit. Mais il se préoccupait aussi d'une possible installation européenne dans les nouveaux territoires, qui pourrait être facilitée par les indigènes. Son regard sur « l'autre » est donc scientifique et subtilement manipulateur. Les indigènes sont des objets d'étude qu'il décrit avec un détachement similaire à ce qu'il utilise pour cataloguer les détails qu'il observe dans la nature, mais le voyageur montre aussi un intérêt fonctionnel envers « l'autre. »

⁴ Brazza, 14.

Cette constatation nous ramène au fil conducteur de ce chapitre, c'est-à-dire la délimitation de l'histoire de l'anthropologie en France à travers une analyse des rapports de l'Européen avec « l'autre. » Bougainville, comme beaucoup de voyageurs de son époque, s'engageait avec l'autre comme un type d'ethnologue. Dès que l'ethnologie est devenue une discipline répandue en Europe dans les années 1820, elle était définie comme « la description des races »⁵ et la comparaison « scientifique » des aspects physiques des races différentes⁶. Typiquement, au 19^e siècle les ethnologues travaillaient dans des institutions scientifiques ou des musées, dans le cadre des sciences naturelles. Le regard sur « l'autre » que Bougainville nous présente dans son texte suit une perspective similaire à celle adoptée par les ethnologues. Les caractéristiques « ethnologiques » du récit du voyageur sont nombreuses. Pour commencer, l'écriture est basée surtout sur l'observation des aspects physiques des peuples autres découverts : ceux-ci font partie du monde naturel, et se situent dans un état plus primitif et animal. Cette représentation de « l'autre » affirme la supériorité européenne, « prouvée » par la différence physique. La supériorité ressentie par le voyageur est aussi soulignée par son désintérêt de mieux connaître ces peuples qu'il a rencontrés pendant une période prolongée. En fait, les interludes sur les indigènes sont rares : on pourrait dire que le récit est tout d'abord une attestation du trajet de voyage. Cependant, comme Mary Louise Pratt nous aidera à voir dans son article intitulé *Scratches on the Face of the Country ; or, What Mr. Barrow Saw in the Land of the Bushmen*, les récits de voyage comme celui de Bougainville contenaient aussi des messages idéologiques liés à un désir sous-jacent qui

⁵ William Frédéric Edwards, le fondateur de la Société Ethnologique de Paris définit l'ethnologie de cette manière en 1839. Voir Conklin 23.

⁶ A noter : le sens du mot « ethnologie » a changé radicalement après l'ère du colonialisme. Aujourd'hui le mot est un synonyme pour « anthropologie culturelle. » Dans ce chapitre, j'utiliserai le sens original du mot, du 19^e siècle.

présageait l'expansion de la nation française. On se penchera sur deux des plusieurs styles d'écriture que Pratt mentionne : ce qu'elle appelle *Portrait of Manners and Customs* et *Sentimental Travel Writing*. Tous les deux montrent les objectifs coloniaux des voyageurs.

Un siècle après Bougainville, dans son récit Au Cœur de l'Afrique, Brazza montre une relation plus profonde avec les « autres » de sa rencontre. Son rapport avec le territoire et les « autres » est le produit des années d'une sorte « d'étude de terrain », pendant laquelle il avait communiqué extensivement avec la population indigène en essayant de comprendre leur contexte culturel, historique et social. À travers le texte de Brazza, on voit une veine anthropologique dans son attitude envers la différence. A plusieurs aspects, il agissait comme un anthropologue au sens moderne du terme : il était intéressé par les rapports sociaux entre les groupes humains qu'il rencontrait et leur contexte, tout en créant des relations avec les indigènes grâce à une forme d'observation participante⁷. Son texte montre sa perspective d'anthropologue de plusieurs façons. Tout d'abord, le récit se concentre sur les interactions humaines, où le voyageur s'engage activement dans la vie culturelle de « l'autre. » Il est invité par les tribus à participer dans leur culture, car il s'installe pour des périodes prolongées parmi elles. À la différence de Bougainville, même si les indigènes sont représentés physiquement, ils sont quand même des acteurs dans l'histoire. Puisque Brazza entre en dialogue avec les « autres, » la hiérarchie très soulignée chez Bougainville entre l'Européen puissant et l'indigène sauvage est moins explicite dans le récit du premier. Enfin, le récit ressemble beaucoup à une version brute de l'ethnographie, formé par des « notes de terrain. » Au Cœur de l'Afrique se situe de plusieurs façons entre le récit de voyage et l'ethnographie.

⁷ « Qu'est-ce que l'Anthropologie, » 1.

Toutefois, même si Brazza utilise un style d'écriture qui est plus engagé avec « l'autre, » son but est toujours de conquérir au nom de la France. Résultant du fait que l'anthropologie est née dans le système colonialiste et qu'elle était utilisée à des fins expansionnistes, plusieurs problèmes se manifestent dans la discipline aujourd'hui.

L'intérêt de connaître de près la différence et ses spécificités culturelles, historiques et sociales se développe en parallèle avec un changement équivalent dans la discipline de l'anthropologie de la même époque. Souvenons-nous quand même que Brazza ne fût pas anthropologue. Il était plutôt un administrateur colonial et comme Bougainville, ses buts étaient liés aux projets nationaux de l'époque dont l'expansion de la France impériale. Ses buts différaient de ceux de Bougainville grâce à tout un siècle de découvertes et d'avancements technologiques qui lui donnaient une bonne fondation de connaissances en ce qui concernait le monde extraeuropéen. Sa responsabilité comme fonctionnaire colonialiste le poussait à s'approcher des peuples indigènes, pour enfin dominer « l'autre » et établir l'empire français en Afrique. L'analyse du portrait de « l'autre » dans le cas de chacun de ces voyageurs soulignera les distinctions entre les objectifs des deux explorateurs.

En suivant l'exemple de Christophe Colon chez Tzvetan Todorov, où ce dernier révèle une image peu conventionnelle du voyageur, ici les récits de Bougainville et de Brazza serviront d'*Histoires Exemplaires* pour mon étude comparative. À l'instar de Todorov dans son livre La Conquête de l'Amérique : La question de l'autre, je propose une lecture attentive du récit de voyage de Bougainville. Dans son ouvrage, Todorov déconstruit le récit de Christophe Colon, presque phrase par phrase, afin d'explicitier le rapport entre le « je » et « l'autre. » Sa méthode est extrêmement efficace, vu qu'il réussit

à bouleverser l'image reçue de Colon qui est accepté comme un explorateur à la recherche de l'or et de la richesse. Au lieu de cette image, Todorov en propose une où Colon transpose ce monde nouveau par l'usage des termes de sa propre langue. En fait, Todorov constate que « les profits qui 'doivent' se trouver là n'intéressent Colon que secondairement : ce qui compte, ce sont les 'terres' et leur découverte...on dirait que Colon a tout entrepris pour pouvoir faire des récits inouïs... » À travers son contrôle absolu du récit et ainsi de la représentation de l'autre inconnu à ses lecteurs, le voyageur a trouvé une manière de posséder « l'autre, » même avant la véritable colonisation des pays extraeuropéens. Bougainville, comme la majorité des explorateurs qui ont voyagé après Colon, fait fonctionner le récit de la même manière. Le rêve d'agrandir l'empire européen en dehors de l'hexagone était déjà dans les pensées de Bougainville, comme c'était le cas chez Colon. On analysera ce point-ci plus loin.

Cependant, dans le récit de Bougainville on trouvera principalement des exemples concrets de l'usage du style que Mary Louise Pratt a nommé *portrait of manners and customs*. On analysera le caractère « ethnologique » dans l'écriture de Bougainville qui se focalise le plus souvent sur les aspects géographiques et physiques de ce qu'il trouve. On mettra en contraste le récit de Bougainville avec celui de Brazza qui s'avère plus « anthropologique » et où l'homme indigène est au centre des descriptions. Notre analyse s'accomplira par la juxtaposition de ces récits et par l'analyse des différences entre le récit de Bougainville et celui de Brazza. On verra aussi qu'une évolution existe entre le premier récit et le deuxième. Brazza utilisait moins les descriptions ethnologiques, car la nation française était déjà très impliquée dans les territoires africains. C'est ainsi que, en

même temps que l’anthropologie est née comme une discipline, le récit de Brazza, comme d’autres de son époque, adopte aussi un style anthropologique.

a. Bougainville : la vie de l’explorateur.

Avant de faire une comparaison analytique entre le récit de Bougainville et celui de Brazza, je propose une brève biographie de chaque auteur pour mettre chacun dans leur cadre historique. Commençons par le navigateur-pionnier, Louis-Antoine de Bougainville, né en 1729 à Paris⁸. Né d’un père notaire, donc Bougainville le fils venait d’un milieu respecté et affluent de la société française du 18^e siècle. Avant de devenir un voyageur, il était un mathématicien. En 1752 il a publié le *Traité du calcul-intégral*, qui l’a enfin amené à être élu à l’Association Royale de Londres en 1756⁹. En 1754 il s’est inscrit dans l’armée, et en 1763 il est entré dans la marine¹⁰. En 1764 il a fondé une colonie française dans les Îles Malouines, et après ce succès le roi Louis XV a nommé Bougainville comme le chef du premier voyage autour du monde de la France¹¹.

Il a commencé son trajet aux Îles Malouines en juillet 1767, et il a suivi la côte de l’Amérique du Sud où il a traversé le Détroit de Magellan vers l’Océan Pacifique. En 1768, il a découvert de nouvelles îles dans l’archipel de Tuamotu. Il est presque arrivé à la Grande Barrière de corail, mais il a changé de direction et il s’est dirigé vers le nord envers les îles Solomon¹². Son voyage a duré trois ans en tout, et s’est avéré un succès

⁸ “Louis Antoine de Bougainville” 1.

⁹ “Bougainville, Louis Antoine de” 1.

¹⁰ “Louis Antoine de Bougainville” 1.

¹¹ Le roi Louis XV et Bougainville le voyageur étaient très dépendants l’un de l’autre. Le premier devait utiliser l’expertise de la navigation pour créer un nom pour la France dans une époque où la découverte marquait le pouvoir pour les pays européens et l’autre voulait créer un nom pour lui-même comme le premier voyageur français à faire le tour du monde. Cet échange était facilité pour les deux grâce à leur amitié personnelle. Voir “Bougainville, Louis Antoine de” 1.

¹² Id.

pour une expédition de son ère : il a perdu seulement sept marins de son équipe. On observe dans son récit de voyage que Bougainville a documenté méticuleusement les coordonnées astronomiques de longitude pendant son trajet, ce qui a énormément aidé les explorateurs qui ont suivi son chemin¹³. Bougainville a été non seulement glorifié comme le premier voyageur français à avoir navigué autour du monde, mais il a été aussi aimé considérablement du Roi Louis XV, qui, en 1772, l'a nommé ministre personnel. À cause de sa position monarchique, pendant la Révolution il a été persécuté mais il a réussi à échapper aux massacres à Paris¹⁴. Il est mort dans la même ville en 1811¹⁵.

b. Brazza : la vie de l'explorateur.

Passons au deuxième explorateur, Pierre Savorgnan de Brazza. Pietro di Brazza-Savorgnan est né à Rome le 25 janvier 1852. Son père, le Comte Ascanio Savorgnan di Brazza, châtelain d'Udine, était le conservateur du musée du Capitole à Rome. Le jeune Brazza rêvait d'être marin et de voyager partout dans le monde, mais puisque l'Italie ne possédait pas de flotte, son aspiration n'était pas réalisable jusqu'en 1868. Grâce au marquis de Montaignac, le commandant de l'escadre française basée à Civita-Vecchia, Brazza a eu la possibilité de faire ses études à l'École navale à Paris¹⁶.

Après son séjour parisien, il est placé en Kabylie, en Algérie, pour aider à contrôler la révolte imminente. En observant les méthodes violentes et brutales de la nation française, il voit qu'elles ne conduisent pas à la soumission et au contrôle de la population africaine. Ici on voit le caractère pacifique de Brazza. Sa croyance c'est de

¹³ Id.

¹⁴ "Louis Antoine de Bougainville 2.

¹⁵ Id.

¹⁶ Brazza, 12.

« ne faire parler la poudre qu'à la dernière extrémité, pour sauver sa peau et assurer le salut de sa mission, le reste du temps, user de la parole, de la persuasion, de l'exemple » (13). Sa dévotion aux peuples indigènes sera l'aspect caractéristique de l'image devenue immortalisée du voyageur, qui persiste jusqu'à nos jours.

En 1872, Brazza commence ses voyages de surveillance comme membre de la marine française tout au long de la côte de l'Afrique de l'Ouest. C'est pendant ce voyage qu'il se rend compte de l'importance du fleuve de l'Ogôoué,¹⁷ car il soupçonnait que l'eau parcourait vers le centre de l'Afrique, une zone du continent qui restait assez inconnue aux Européens. En suivant le fleuve et en arrivant au centre du continent, la France aurait une longueur d'avance sur les autres nations européennes qui cherchaient à arriver le plus vite possible au « cœur de l'Afrique. » Pour la France, un contrôle sur l'Afrique centrale voudrait dire un pouvoir majeur sur la circulation des biens matériels et des esclaves, et donc l'imposition des lois françaises sur ce territoire¹⁸. Brazza explorait ce territoire pour rendre l'expansion dans l'Afrique centrale possible pour l'état français. On reprendra le discours de l'expansion française, en particulier en relation avec l'esclavage, plus tard.

C'est ainsi qu'en 1874, une fois retourné à Paris, le jeune voyageur réussit à recevoir un peu de financement de la part du gouvernement français pour explorer l'Ogôoué en espérant arriver à la source. De nouveau Montaignac, qui est devenu le ministre de la Marine et des Colonies, réussit à donner de l'aide à Brazza. Puisque l'état a fait faillite, le Comte a rassemblé une petite troupe pour accompagner le jeune navigateur

¹⁷ Le fleuve de l'Ogôoué commence au Libreville (fondée en 1849), la capitale du Gabon aujourd'hui. Il s'étend à travers le centre du Gabon avec une de ses extrémités dans le territoire de Congo d'aujourd'hui. Voir Brazza, 13.

¹⁸ Brazza, 14.

« de vingt-deux ans, à la longue silhouette et au regard pensif... [possédant] un faux air de prince oriental qui est bien dans le goût de l'époque »¹⁹. Le groupe d'explorateurs se composait des suivants : Noël Ballay, un médecin, Alfred Marche, un naturaliste, et treize « laptots ». Ces derniers étaient des Sénégalais qui servaient comme interprètes pour Brazza. Enfin, il dépendait surtout des atouts de sa famille pour cette expédition. Pendant ce voyage il parvient à pied, en remontant la vallée de l'Ogôoué, jusqu'au fleuve Alima, qui le report au confluent de l'Ogôoué et de la Passa²⁰. Il découvre donc une route commerciale pour la France, qui avancera la mission colonisatrice française d'une façon significative. Ce voyage sera très important aussi pour la réception de Brazza en Afrique, car pendant son trajet il travaille beaucoup pour libérer des centaines d'esclaves. Grâce à cette action, on dit que depuis lors les peuples de cette zone l'ont nommé le « Grand Chef » et le « Père des Esclaves »²¹. Pendant une conférence de la Société Historique en 1881, Brazza a avoué l'importance de ses noms qu'on lui avait donnés: « ma réputation allait devant moi : m'ouvrant les routes et les cœurs »²². La France applaudissait sa stratégie pacifique qui se prouvait beaucoup plus efficace que les méthodes violentes des autres.

Un des projets principaux de Brazza c'était l'abolition de l'esclavage, qu'au début de sa mission il regardait avec haine. Quand il arrive à Lopé, un des centres le plus importants pour le commerce des esclaves, il est dégoûté. Cette vue le « faisait encore mieux sentir le besoin de créer à ces peuplades d'autres intérêts »²³. Il offre aux esclaves la possibilité de gagner leur liberté (en les achetant) pour devenir les futurs habitants de

¹⁹ Brazza, 14.

²⁰ Brazza, 15.

²¹ Id.

²² Neuville et Bréard, xiii.

²³ Brazza, 113.

Libreville avec cette phrase fameuse : « tous ceux qui touchent notre pavillon sont libres... »²⁴. Les esclaves qui acceptent la proposition deviennent porteurs, guides ou interprètes et Brazza leur offre aussi des cadeaux, par exemple un morceau de terre à Franceville. Il espère que ces hommes entreprendront des postes français, en apprenant un métier ou à cultiver la terre. Mais la situation est plus compliquée que Brazza ne comprend. L'esclavage de l'Afrique centrale nommé « de case, » était une forme domestique de l'esclavage qui se pratiquait entre populations. L'économie de plusieurs populations dépendait de l'esclavage²⁵. En 1881, Brazza annonce l'abolition de l'esclavage dans l'Ogooué. Mais Brazza se rend bientôt compte que « une mise en exploitation trop rapide des régions nord entraînerait une cessation trop brusque du commerce d'esclaves et en un temps trop court les intérêts de nombreuses peuplades vivant de ce trafic seraient détruits »²⁶. Avec sa sensibilité et sa connaissance des peuples de l'Ogooué, Brazza reste fondamentalement humanitaire : ce sont les raisons principales pour la célébrité de ce personnage qui a duré jusqu'à aujourd'hui.

Les prochaines expéditions de Brazza ont été de 1879 à 1882, et de 1883 à 1885²⁷. Dans la deuxième, il anticipe les actions de Sir Henry Morton Stanley, son rival. Il crée des stations de l'Association internationale africaine entre l'Ogôoué et l'Alima²⁸. En plus pendant ces années il a aidé avec la fondation de Franceville (1880)²⁹, et il a convaincu le Makoko, le chef des Tékés, habitants de la région, de céder toute la rive droite du Congo à la protection française, et fondera sur le Stanley Pool (le Pool Malebo d'aujourd'hui),

²⁴ Brazza, 114.

²⁵ "Le Père des Esclaves."

²⁶ Id.

²⁷ "Pierre Savorgnan de Brazza."

²⁸ Id.

²⁹ Id.

Brazzaville³⁰. Pour son dernier voyage, Brazza est nommé commissaire de la République. Il installe plusieurs postes de l'Ogôoué au Congo, et le gouvernement français devient une institution officielle au Congo. Après cette période, en 1886, Brazza est nommé commissaire général du gouvernement dans le Congo français, où il commence à organiser la colonie³¹. Il continue ses explorations dans le bassin de la Sangha (affluent du fleuve Congo) jusqu'au Cameroun de nos jours.

En 1905, après quelques années de repos loin de Brazzaville, le ministre des Colonies françaises, Clémentel, demande à Brazza d'y retourner sous prétexte d'une quatrième mission d'exploration. La triste réalité, c'était que pendant la gouvernance française après Brazza, une situation chaotique et violente dominait. Les fonctionnaires coloniaux avaient commencé à « [raser] les villages qui refusent de payer l'impôt colonial, [séparer] de force les hommes en âge de travailler et leurs familles, [et les regrouper] dans des camps d'otages... »³². En plus, il voit de première main la magnitude de l'augmentation de toutes les maladies, de l'alcoolisme, du travail forcé et de la sous-alimentation chronique que la présence du blanc a apportée à la région qu'il avait découverte il y a seulement trente ans avant. Brazza a commencé un rapport pour dénoncer toutes les injustices qui sont répandues, mais il est tombé malade en retournant du Congo en France et il est mort à Dakar le 14 septembre de cette année³³.

On voit donc que dans le cas de Bougainville, le voyage même se présente comme le but final. Le fait que le voyageur a reçu des financements directement du Roi pour l'objectif spécifique de son voyage est indicatif : il n'a pas d'ambitions qui vont plus

³⁰ Voir Brazza, 16.

³¹ "Pierre Savorgnan de Brazza."

³² Brazza, 18.

³³ Brazza, 19-20.

loin que le voyage autour du monde. Au contraire, chez Brazza, les expéditions servaient à avancer sa position dans l'administration coloniale.

c. Bougainville et Brazza : Analyse de deux représentations de l'autre.

Le récit du voyage constituait une mode naissante au 18^e siècle. La quantité toujours croissante des témoignages par des voyageurs a provoqué un véritable genre d'écriture. Comme Pratt constate dans son article *Scratches on the Face of the Country : or, What Mr. Barrow Saw in the Land of the Bushmen* (1985), commençant à la fin du 18^e siècle jusqu'au milieu du 19^e siècle, le genre du récit de voyage est devenu un des véhicules officiels pour la diffusion des idéologies de l'Europe en voie d'expansion. Pratt souligne le fait que dans le cadre de ce genre il y avait plusieurs styles d'écriture. Ceux-ci incluaient le *portrait of manners and customs*, qui comprenait souvent des descriptions de « *the face of the country* »³⁴, et la littérature sentimentale, où « *dramatization predominates and heroic paradigms are retained* »³⁵. Pratt marque le sous-genre de *portrait of manners and customs*, comme un tremplin entre les récits archaïques de Christophe Colon et de John Mandeville, par exemple, et l'anthropologie moderne, où la rencontre entre l'anthropologue et son sujet est exposée dans une ethnographie descriptive³⁶.

Le récit de voyage de Bougainville est dominé par l'utilisation du style de *portraits of manners and customs*, pour une raison très spécifique. Puisque, comme Bougainville lui-même a affirmé, il embarquait pour le premier voyage français autour du monde, son récit devait être une attestation précise de son expédition singulière. Les

³⁴ Ce type de description se concentrait exclusivement sur les paysages.

³⁵ Pratt, 150.

³⁶ Pratt, 139.

détails qu'il a fournis montrent son besoin de documenter son trajet autour du monde ainsi que des informations scientifiques pour les futurs voyageurs. Comme dans le style de *Portrait of manners and customs*, les descriptions des personnes sont enfoncées dans la narration des paysages³⁷. Son style « ethnologique, » ses observations scientifiques et empiriques des paysages et des hommes qu'il a rencontrés étaient essentielles pour valider l'authenticité de son voyage (à la différence de plusieurs intellectuels contemporains qui, selon Bougainville restaient « dans l'ombre de leur cabinet, [à philosopher]... sur le monde et ses habitants, et soumettent impérieusement la nature à leurs imaginations »³⁸).

D'autre part, quand Brazza commence ses expéditions à la fin du XIX siècle, la France s'est déjà établie comme puissance coloniale. Maintenant sa préoccupation c'est de s'installer et d'épandre sa « Culture » parmi les « sauvages » de plusieurs territoires africains. Brazza, en tant que représentant de la nation française avec des objectifs civilisateurs fondés sur des idéologies prouvées « scientifiquement » et donc « légitimes, » devra communiquer avec les terroirs et écrire au sujet de ces réalités différemment qu'avant. Son écriture s'approche beaucoup du *Sentimental Travel Writing*, où l'Européen est le protagoniste central et, à l'encontre du *Portrait of Manners and Customs*, l'indigène est le co-protagoniste³⁹. Au début du chapitre intitulé « l'Esclavage, » un événement singulier montre la centralité du personnage de Brazza ainsi que l'importance des esclaves présents. En arrivant à Lopé, pays des Okanda et un des principaux centres du commerce d'esclaves, Brazza l'humanitaire est tout de suite étonné par ce qu'il voit. Il propose alors d'acheter à leurs maîtres actuels tous les esclaves

³⁷ Pratt, 146.

³⁸ Bougainville, 8.

³⁹ Pratt, 150.

intéressés. Mais la majorité de ceux-ci, « dans leur crainte superstitieuse des blancs, préférèrent rester aux mains de leurs maîtres noirs... »⁴⁰. Brazza parle aux dix-huit qui sont restés ainsi qu'à plusieurs tribus réunies : « Vous voyez, leur dis-je en leur montrant le mât où nous hissions nos couleurs : tous ceux qui touchent notre pavillon sont libres, car nous ne reconnaissons à personne le droit de retenir un homme comme esclave »⁴¹. Dans cet épisode, comme dans plusieurs récits de type *Sentimental*, la relation entre Brazza et « l'autre » montre un échange et donc un regard plus respectueux envers « l'autre. » Cependant, même si ce style d'écriture est plus engagé avec « l'autre, » la maîtrise de l'autre est toujours soulignée. La citation suivante de Mungo Park, au sujet de sa mission, s'applique aussi bien aux objectifs de Brazza. L'objectif du premier c'est de : « render the geography of Africa more familiar to my countrymen and... opening to their ambition and industry new sources of wealth and new channels of commerce »⁴². Ainsi, l'approche anthropologique du récit de Brazza devient une manière de réaliser le rêve d'expansion qui était déjà présent dans le récit de Bougainville.

Plus spécifiquement, il trouvera que l'attention aux rapports avec les tribus africaines sera fondamentale pour son succès comme administrateur colonial. Il restera donc parmi les tribus congolaises pour une période prolongée, où il se familiarisera avec les modes de vie de la région en créant un lien fort avec les peuples locaux. Cette manière de se rapprocher de la culture de « l'autre, » pourrait être considérée comme une forme d'observation participante, dans laquelle Brazza fonctionne comme une sorte d'anthropologue avec des objectifs avant tout coloniaux. En effet les récits de voyage comme celui de Brazza ont servi comme une liaison entre le colonialisme français et la

⁴⁰ Brazza, 114.

⁴¹ Id.

⁴² Des *Travels* de Mungo Park, écrit en 1799. Pratt, 152.

discipline naissante de l'anthropologie. Pour la première fois, ces récits de voyage seront groupés avec plusieurs écrits divers sur l'Afrique coloniale dans plusieurs revues, parmi lesquels des articles ethnographiques. L'association de l'anthropologie avec le genre autorisé du récit, maintenant un accouplement fréquent dans les revues officielles de la découverte et de l'appropriation des territoires africains, révèle le nouveau statut validé de la discipline.

Retournons au texte de Bougainville, qui s'ouvre avec une lettre au roi, dans laquelle il dénonce l'échec des voyages précédents des Français et qui met en valeur son rôle comme découvreur au service de cette gloire « perdue » de la France. Il sait que « cette espèce de primauté et d'aïnesse en matière de découvertes n'empêche pas les navigateurs français de revendiquer avec justice une partie de la gloire attachée à ces brillantes mais pénibles entreprises »⁴³. La citation souligne d'ailleurs le fait que la France restait en arrière dans le domaine des découvertes géographiques. Bougainville a une forte volonté d'être le porteur de la gloire de la France. C'est ainsi (et aussi pour l'utilité des voyageurs futurs) que sa collection d'information est méticuleuse et que ses descriptions se concentrent surtout sur l'amasement des coordonnées longitudinales et sur l'enregistrement des directions. N'oublions pas que Bougainville entreprend cette expédition presque aveuglément, vu que les cartes de cette zone géographique étaient loin d'être complètes à l'époque. Prenons comme exemple cette description qui est représentative d'une grande partie du récit :

La vue de cet écueil nous avait avertis d'une grande erreur dans l'estime de notre route ; mais je ne voulus l'apprécier qu'après avoir eu connaissance des îles

⁴³ Bougainville, 1.

Canaries, dont la position est exactement déterminée. La vue de l'Île de Fer me donna avec certitude cette correction que j'attendais. Le 19 à midi, j'observai vingt-huit degrés deux minutes de latitude boréale ; et en la faisant cadrer avec le relèvement de l'île de Fer, pris à cette même heure, je trouvai une différence de quatre degrés sept minutes, valant par le parallèle de vingt-huit degrés deux minutes, environ soixante et douze lieues, donc j'étais plus près que mon estime⁴⁴.

Ces moindres détails sur le point géographique où le navigateur se trouve soulignent le rôle pionnier que joue Bougainville et qu'il réclame aussi. Il transporte la France vers les terroirs lointains avec précision et autorité. En plus, ces informations sont pratiques pour les cartes géographiques de ce « nouveau » monde en train d'être créées, comme pour les prochaines expéditions qui provoqueront de nouvelles découvertes⁴⁵. Par contre, dans le cas de Brazza, plusieurs découvertes de base étaient déjà faites, donc sa préoccupation était plutôt de s'emparer du territoire, en créant des rapports « stratégiques » avec les indigènes.

En outre, à travers les mots et la structure que Bougainville décide d'utiliser dans ce passage, il devient évident qu'il voulait se désigner comme un pionnier non seulement en pratique, mais aussi dans le cadre de l'écriture. L'explorateur commence ce paragraphe en utilisant le pronom « nous. » Mais la collectivité que ce mot indique est rapidement ignorée. Pour le reste du passage le seul pronom utilisé est « je. » Il faut noter que l'usage du pronom pluriel est associé à un aspect négatif du voyage : une « grande erreur » de navigation. Bougainville lui-même se présente comme indirectement impliqué

⁴⁴ Bougainville, 9.

⁴⁵ Il est important de noter aussi que c'est une période historique des collections officielles des faits scientifiques, comme l'Encyclopédie de Diderot et d'Alembert (1751).

dans cette faute. Par contre, dans la continuation de la même phrase, il se met au centre des décisions en utilisant le mot « je, » ce qui montre son autorité ainsi que sa capacité de diriger les voyages efficacement. Le « je, » continu tout au long du récit de Bougainville, met en lumière la centralité de sa voix. Le fait que c'est *lui* qui découvre et qui documente la présence de nouvelles régions avec leurs particularités naturelles (les indigènes sont inclus dans la catégorie des aspects naturels), est d'une importance primordiale pour établir son autorité du récit et de ce voyage.

En opposition avec Bougainville, dans son premier chapitre, intitulé « Projet d'Une Mission Dans l'Ouest Africain Départ, »⁴⁶ Brazza donne pour sa part une brève autobiographie, où il cite explicitement les autres hommes qui vont l'accompagner dans ses expéditions :

Grâce au rapport favorable de l'amiral du Quillo, à la bienveillance de M. de Montaignac, à l'empressement de la Société de géographie de Paris et des ministères de l'Instruction publique, des Affaires étrangères et du Commerce, j'obtins l'autorisation officielle de départ. Le gouvernement m'autorisait, de plus à emmener le docteur Ballay et M. Marche, ce dernier comme naturaliste.⁴⁷

Il est clair que Brazza s'insère dans le réseau⁴⁸. Ces hommes et ces institutions sont centraux à la formation et à la propagation du savoir officiel et de l'idéologie dominante. Tout cela fonctionne pour soutenir la mission civilisatrice et pour rendre légitime le projet de la colonisation. La reconnaissance de ce « nous » est essentielle à l'encadrement

⁴⁶ Brazza, 23.

⁴⁷ Brazza, 27.

⁴⁸ Des personnes/organisations à noter incluent Montaignac, mentionné ci-dessous comme le Ministre de la Marine et des Colonies et la Société de géographie de Paris.

du succès de Brazza dans les colonies africaines. En outre, à la différence de Bougainville, qui voulait s'approprier la gloire d'avoir découvert les territoires lointains principalement grâce à ses propres capacités, Brazza développe l'idée de sa collaboration avec les autres. Par exemple, dans le quatrième chapitre intitulé « D'Angola à Lambaréné » il commence avec cette phrase : « Nous constatons bientôt un changement de végétation... Nous arrivons à la forêt... Ici le palmier-bambou domine, et nous admirons ses énormes branches... »⁴⁹. Il ne doit pas valider son expédition, il doit plutôt dépeindre une réalité complètement nouvelle pour les lecteurs français, en leur présentant cette nouvelle réalité.

Dans le récit de Bougainville on ne trouve pas un intérêt de s'approcher de « l'autre » pour l'appréhender. Il se sert des mêmes descriptions ethnologiques qu'il utilise pour décrire les détails pratiques de son voyage dans les rares descriptions des hommes qu'il rencontre. Dans la section dédiée aux Tahitiens, le développement de la narration au sujet des indigènes est le plus étendu de tout le récit. Au début du chapitre, il documente les coordonnées longitudinales par rapport à Paris. Ensuite, il retrace les alentours qu'il a trouvés en débarquant sur l'île de Tahiti. Bougainville est clairement impressionné par le paysage qu'il trouve. Pratt décrit ce style d'écriture, courant parmi les récits des voyageurs du 18^e et 19^e siècle, comme *face of the country*. Cette manière d'écrire est prédominée par des représentations de vastes panoramas, qui sont incluses dans les récits à cause de leur centralité dans l'esthétique européenne de l'époque⁵⁰. Pratt explique que ce style est caractérisé par des descriptions généralisées des panoramas, où le voyageur peut tout voir, comme si le paysage s'offre complètement à son regard. Les

⁴⁹ Brazza, 37.

⁵⁰ Pratt, 143.

descriptions d'un paysage si disponible à l'appropriation textuelle du voyageur indiquent la « *fantasy of dominance*, » fréquente parmi les voyageurs de l'époque de Bougainville.

Ce style de *face of the country* est présent dans la description du paysage tahitien. Bougainville semble plus intrigué par cette île que par ses habitants (en parlant des montagnes) : « Loin d'en rendre l'aspect triste et sauvage, elles servent à l'embellir en variant à chaque pas les points de vue... avec ce désordre dont l'art ne sut jamais imiter l'agrément »⁵¹. Ici l'explorateur trouve quelque chose d'esthétiquement agréable dans le paysage l'élevant ainsi à un niveau moins sauvage que d'autres paysages. Le fait que la nature devant lui est d'une grandeur et d'une beauté que même l'art (européen) ne peut pas dépeindre la rend encore plus mystérieuse et exotique. De toute façon, le point de référence est toujours l'idéal de l'esthétique, de la beauté et de l'ordre européens. Le fait que ce panorama est moins sauvage que les précédents désigne aussi une possibilité majeure d'une dominance coloniale future. Ce désir de contrôle est réaffirmé plus tard, quand Bougainville déclare que « il paraîtrait que... il n'y a point de propriété et que tout est à tous »⁵². Plus tard, le rêve de domination de « l'autre » deviendra réalité au moment historique où Brazza écrit.

Bougainville connaît une appréciation (et un désir de possible contrôle) similaire pour les Tahitiens. D'une manière ethnologique, il décrit les indigènes surtout physiquement. Les informations qu'il donne sur eux sont présentées comme des faits scientifiques. Il sépare la population en deux races, une race avec des hommes parfaitement faits et également bien proportionnés : « pour peindre Hercule et Mars, on ne trouverait nulle part d'aussi beaux modèles. Rien ne distingue leurs traits de ceux des

⁵¹ Bougainville, 49.

⁵² Bougainville, 51.

Européens... »⁵³. Comme dans le cas des descriptions des paysages, l'aspect beau de « l'autre » est directement lié aux idéaux européens de la perfection. En particulier, la « belle » race est comparée à Hercule et à Mars, deux prototypes de la force et de la beauté masculine. L'autre race « est d'une taille médiocre, a les cheveux crépus et durs comme du crin... »⁵⁴. Ni l'une ni l'autre n'est représentée comme dangereuse. Par conséquent, le voyageur voit les races comme des sujets éventuels d'une future colonie française. Bougainville ajoute que les deux races partagent la même langue et les mêmes coutumes. La différence est très clairement définie par l'explorateur comme la différence *physique*. La comparaison des races, ce qui deviendra officiellement l'ethnologie au milieu du 19^e siècle, est déjà au centre de la rencontre avec « l'autre » dans le récit de Bougainville.

Les premières rencontres avec les indigènes que mentionne Bougainville sont constituées par le corps « as *scene/seen* »⁵⁵. Pratt explique que cette manière de dépeindre « l'autre » comme un portrait constitue une approche ethnologique de décrire : l'antécédent de l'anthropologie⁵⁶. Les Tahitiens sont, pour commencer, décrits comme des *bodyscapes*, centraux aux *portraits of manners and customs*. Pratt explique que ce style d'écriture est un discours normalisant, qui réifie la différence et qui essaie implicitement d'établir une hiérarchie raciale. Le « reductive normalizing » dans ce style de récit c'est aussi une caractéristique principale de l'idéologie. Ce fait montre encore comment même si Bougainville fait son voyage pour l'avancement du savoir, pour ainsi dire, il est quand même déjà impliqué dans le regard du colonisateur envers « l'autre, » ce

⁵³ Bougainville, 50.

⁵⁴ Bougainville, 50.

⁵⁵ Pratt, 139.

⁵⁶ Pratt, 139.

qui deviendra officiellement le projet civilisateur au 19^e siècle. Une telle représentation crée une image de « l'autre, » mais sans nécessairement la présence d'un observateur ou d'une rencontre explicitée⁵⁷. Les descriptions générales des Tahitiens les piègent dans un « présent atemporel »⁵⁸. « L'autre » est donc éloigné de l'Européen du point de vu temporel, aussi bien que physiquement.

Même si le *Voyage Autour du Monde* s'est avéré un grand succès parmi le public français, le ton ethnologique ainsi que la perspective unilatérale et distante envers « l'autre » qui dominant le récit de Bougainville ont aussi été critiqués à l'époque. L'ouvrage intitulé *Supplément au Voyage de Bougainville* (1772) de Denis Diderot pose des questions morales sur la représentation de l'autre dans le récit de Bougainville. Il faut noter que dans le *Supplément* les sauvages sont des personnages principaux qui ont des voix importantes, ce qui remet en question l'authenticité du récit de Bougainville. En utilisant le dialogue entre **A** et **B** Diderot déconstruit la voix autoritaire, omnisciente et unique du texte de Bougainville. Diderot attaque le désintérêt de Bougainville envers l'autre, ainsi que sa manière d'écrire « simple »⁵⁹. Dans l'introduction du *Supplément*, **B** (un Tahitien) affirme que Bougainville « s'ennuyait parmi nous [les Tahitiens] »⁶⁰. Le Tahitien dit que le voyageur n'a jamais essayé d'apprendre leur langue. L'autorité de celui-ci est diminuée immédiatement.

Dans la deuxième section, Diderot donne la parole à un vieillard, qui se demande pourquoi les Tahitiens pleurent quand les Européens partent. Il s'adresse directement à Bougainville en décrivant tous les malheurs que son peuple « civilisé » a apportés aux

⁵⁷ Pratt, 140.

⁵⁸ Pratt, 139.

⁵⁹ Diderot, 5.

⁶⁰ Diderot, 10.

Tahitiens. Principalement, le vieillard l'accuse en disant : « Nous suivons le pur instinct de la nature, et tu as tenté d'effacer de nos âmes son caractère. Ici tout est à tous, et tu nous as prêché je ne sais quelle distinction du tien et du mien »⁶¹. De cette façon Diderot critique précisément la méthode et la mentalité insensible de l'ethnologue, ce qui caractérise le rapport de Bougainville avec « l'autre » tahitien. Si le voyageur ne s'intéressait guère à ce peuple ni à connaître sa langue, comment est-ce qu'il pouvait supposer imposer ces lois européennes ? L'interprétation de « tout est à tous » que Bougainville avait adoptée montre une incompréhension de la société tahitienne et un désir insensible d'appropriation. En donnant la parole à « l'autre, » qui était silencieux dans le récit de Bougainville, Diderot dénonce le droit omnipuissant que Bougainville croit avoir sur les Tahitiens, ainsi que sa représentation unilatérale de « l'autre. » Enfin, dans la dernière section, un dialogue entre **A** et **B** révèle qu'en fait la société tahitienne, qui jouit d'une liaison étroite avec la nature, sans lois ni religion oppressives, est en fait beaucoup plus civilisée que la société européenne. De la même manière dont Colon voulait montrer sa puissance à travers son récit, Bougainville a utilisé un style ethnologique pour décrire les Tahitiens comme incultes. Diderot propose un discours plus dialectique et donc anthropologique déjà un siècle avant la naissance officielle de la discipline.

Différemment de Bougainville, Brazza évite d'inclure des détails pratiques comme, par exemple, des coordonnées que le premier avait tendance à inclure. Son approche est véritablement plus anthropologique. Brazza introduit le troisième chapitre intitulé « Du Gabon à Angola » en disant plutôt franchement : « Je ne m'attarde pas à

⁶¹ Diderot, 14.

raconter les obstacles de mon entrée en campagne »⁶². Ces obstacles auraient eu une position centrale pour un voyageur comme Bougainville, qui basait son écriture principalement sur les observations. Brazza adopte un style ethnographique, où ses « notes de terrain » sont transformées en une forme brute de l'ethnographie. À la page suivante, il situe une carte géographique du Bassin de l'Ogôoué⁶³. Mais même quand il présente des informations géographiques, celles-ci ne sont pas si copieuses ou centrales comme dans le récit de Bougainville ; elles sont assez futiles pour les buts de Brazza. Donc dans le cas de *Sentimental Travel Writing*, comme dans Au Cœur de l'Afrique, Pratt affirme que les descriptions de type *Portraits of Manners and Customs* existent. Cependant, elles sont entrecroisées avec des narrations et les paysages sont plutôt décrits pour montrer le confort ou l'inconfort, le danger ou la sécurité, et cetera. Par exemple, en décrivant le chemin de Samkita à Sangaladi (deux petits villages sur la rive de l'Ogooué), Brazza parle de son voyage sur le confluent d'une rivière avec l'Ogooué. Les descriptions des paysages que le voyageur nous présente ne sont jamais statiques : « le contré restait plate...ici l'aspect change...le bruit du flot rapide qui se heurte...la force du courant s'accroît...courants et contre-courants rendent le passage difficile... »⁶⁴. Cette écriture mouvementée est utilisée pour amener le lecteur au prochain peuple et à la suite d'interactions avec eux.

Il est évident que le regard du groupe que Brazza guide est fixé sur l'autre. Tout au long du premier chapitre, Brazza fait plusieurs comparaisons entre « eux » et « nous, » comme la difficulté pour l'Européen de s'habituer aux moustiques : « un Européen peut à grand-peine s'imaginer combien sont nombreux ces insectes... », ou le fait que les

⁶² Brazza, 31.

⁶³ Voir Brazza, 32-33.

⁶⁴ Brazza 49-51.

hommes noirs se ressemblent tous : « ...aux yeux de l'Européen tous les noirs d'abord se ressemblent : face rappelant celle du singe, corps robuste, attaches fines, mollets hauts, mains dont la paume blanchâtre est repoussante à voir »⁶⁵. Brazza se sent supérieur aux hommes indigènes qu'il rencontre, sa mission est civilisatrice, après tout. Le voyageur remplace l'œil objectif de Bougainville par une approche plus dialogique. Brazza remarque qu'ici « les indigènes sont presque tous d'anciens marchands d'esclaves ; maintenant encore, ils en gardent pour la culture des plantations ; par suite de leurs rapports avec des noirs de l'intérieur, ils parlent l'adouma ; mais leur langue habituelle est l'idiome cama et le gabonais »⁶⁶. Cette citation, même si elle est assez sommaire, montre une contextualisation historique, géographique, politique et culturelle. Il est évident que Brazza entretenait des relations avec les indigènes et qu'il essayait de comprendre les interactions parmi eux.

D'ailleurs, il s'implique aussi dans ce territoire, ce qu'on n'observe pas chez Bougainville. De la même manière qu'un anthropologue interagit avec ses interlocuteurs sur le terrain, Brazza consacre beaucoup de temps aux indigènes. Par exemple, chez les M'Fans Ossiébas, Brazza est bienvenu et il scelle une forte amitié avec le chef Pahouin qui s'appelle Mamiaca. Brazza est reçu excellemment : Mamiaca présente ses fils et ses femmes et lui apporte le dîner. Mais l'explorateur exprime son impatience : « leur familiarité s'accroît et devient gênante, car je dois me laisser approcher et toucher sans cesse... »⁶⁷. Pour Brazza, le chef est tout d'abord une ressource de navigation, car le premier « arrive avec trente-deux hommes » qui serviront d'escorte jusqu'au prochain

⁶⁵ Brazza, 35.

⁶⁶ Brazza 35-36.

⁶⁷ Brazza, 71.

village⁶⁸. Même si Brazza est humanitaire, on voit souvent qu'il essaie de tenir une certaine distance, et qu'il s'engage avec les « autres, » stratégiquement, pour avancer l'expansion française.

L'être humain est présent partout dans le récit de Brazza. Le style permet à l'esprit du lecteur de voyager avec Brazza, ce n'est pas une délinéation factuelle des étapes du voyage. Cela se voit bien quand les M'Fans Ossiébas présentent une cérémonie en honneur de l'arrivée de Brazza. La description de cette cérémonie est vivante. Un des hommes porte « une couronne de plumes blanches qui domine une grande plume sombre.. », les musiciens « frappent sur des grelots ou des gourdes vides, » et enfin « la bande noire, électrisée, se déroule à la suite, et toute la nuit, les danseurs varient gestes et chants sans perdre haleine ni même donner signe de fatigue »⁶⁹. La présence humaine est beaucoup plus développée dans le texte. Même la nature est décrite avec des métaphores humaines : « [les branches d'un arbre] innombrables forment une ossature bizarre, mystérieuse, d'arceaux, de ponts naturels, de cages, de fourrés »⁷⁰. En employant la métaphore et la présence constante des hommes indigènes dans son texte, l'explorateur nous présente une réalité moulée. D'une façon beaucoup plus explicite que ne fait Bougainville, Brazza essaie de créer un texte où il montre que la familiarisation avec l'autre est la base pour contrôler les territoires convoités.

⁶⁸ Brazza 73.

⁶⁹ Brazza, 73.

⁷⁰ Brazza, 34-35.

d. Le genre du récit de voyage : un outil de l'anthropologie.

Retournons à notre question de la relation entre récit de voyage et anthropologie à la fin du 19^e siècle. Dans son article, *La Naissance de l'Ethnographie Africaniste en France Avant 1914*, Emmanuelle Sibeud affirme que dans les mêmes années où Brazza écrit son Au Cœur de l'Afrique, les institutions comme l'École d'anthropologie (1876), le musée d'Ethnographie du Trocadéro (1878) et les expositions universelles de 1889, 1893 et 1900, ont commencé à attirer l'œil du public. Pendant la décennie des années 1880, l'expansion coloniale française en Afrique a recommencé plus fort qu'avant. C'est pendant ces années (exactement dix ans après le voyage) que le récit de Brazza est publié dans *Le Tour du Monde*.

En publiant les récits traditionnels de voyage,⁷¹ les revues comme *Le Tour du Monde* et *La Nature*, sont devenus des lectures très courantes parmi le public français. Le désir de présenter des articles qui plaisaient aux lecteurs a produit un style d'écriture qui se rapprochait plutôt de la fiction. Les autorités coloniales trouvaient que ce style romanesque des récits délégitimait les projets d'ailleurs (en particulier leur travail en Afrique), et que l'écriture « s'éloign[ait] d'autant de la précision requise d'un document géographique »⁷². En rassemblant tous les textes concernant l'Afrique Équatoriale Française et l'Afrique Occidentale Française, les administrateurs coloniaux ont créé deux bibliographies coloniales. Le but de ces collections de documents, c'était de coupler les récits de voyage avec des textes considérés « scientifiques »⁷³. Ceux-ci incluaient des

⁷¹ Même avec ses caractéristiques ethnographiques notons que le récit de Brazza a été publié dans *Le Tour du Monde*. Son récit est situé vraiment au point de déplacement de récit de voyage à l'ethnographie, car il est jugé pas assez scientifique pour valider les idéologies coloniales sur la mission civilisatrice de l'Afrique.

⁷² Sibeud, 641.

⁷³ Id.

articles sur les aspects géographiques, botaniques, ethnographiques ou économiques des divers territoires français. La focalisation des responsables français se déplace de la découverte à l'étude systématisée de « l'autre, » pour connaître à fond l'objet de sa domination. Donc le cadre change drastiquement : Sibeud affirme que ces articles « mettent en évidence par le tri qu'elles opèrent entre les supports, entre les auteurs, voire entre les thèmes, de véritables réseaux intellectuels et professionnels qui se chargent d'élaborer un discours scientifique qui répond à un contexte idéologique et politique bien précis »⁷⁴.

James Clifford remarque qu'à ce moment-là l'anthropologue (le traducteur des cultures extra européennes et l'idéologue des théories concernant les « autres »), et l'ethnologue (celui qui observe et ramasse les informations sur le terrain), se sont rejoints⁷⁵. Les observations purement physiques qui dominaient les récits ethnologiques, comme dans le cas de Bougainville, donnaient trop peu d'importance aux interactions humaines. De toute façon, la hiérarchisation que ce type d'écriture illustre, où l'Européen dominait sur l'indigène sauvage, convenait au projet colonial. La fusion entre la recherche empirique et l'analyse culturelle a constitué un changement dans la méthodologie de la discipline pour la rendre plus scientifique et acceptable aux yeux des éditeurs des revues qui étaient en train de propager les idéologies coloniales. Les ethnographies descriptives écrites en utilisant ce changement de méthodologie entrent par conséquent dans le domaine du valide et deviennent des sources importantes d'information pour la France qui est en voie d'expansion.

⁷⁴ Sibeud, 642.

⁷⁵ « On Ethnographic Authority » dans The Predicament of Culture, 28.

On voit un véritable essor d'articles ethnographiques sur l'Afrique coloniale. Les revues comme *Bulletins et Mémoires de la Société de Géographie commerciale de Paris* et *L'Anthropologie*, par exemple, publient les articles ethnographiques aussi bien que les récits du voyage⁷⁶. Les journaux comme *Le Tour du Monde* et *La Nature* qui acceptaient traditionnellement seulement les récits du voyage ont commencé à s'ouvrir aux « journalistes professionnels » et aux « voyageurs un peu inattendus »⁷⁷. Les œuvres ethnographiques, maintenant groupées avec ces autres domaines qui ont un aspect « scientifique, » entrent dans le cadre du savoir légitime.

Il ne va pas tarder que l'ethnographie prospère en devenant une autorité elle-même. Quand même, son nouveau statut n'efface pas du tout le fait que c'est une discipline profondément enracinée dans le projet colonial français de la fin du 19^e siècle. Dans la première moitié du 20^e siècle, le rapport anthropologue-sujet en France et ailleurs se basait surtout sur la supposition que l'anthropologue, presque toujours un homme blanc européen ou américain, appartenant à une institution puissante et influente, avait le devoir et le droit d'observer son sujet, ou plutôt, son « objet. » Plus tard, comme Lévi-Strauss écrit dans la citation qui ouvre ce chapitre, l'anthropologie a pris conscience de l'importance de transformer le regard réifiant sur l'autre devenant ainsi une entreprise « renouvelant et expiant la Renaissance, pour étendre l'humanisme à la mesure de l'humanité. » Il s'agit d'une évolution primordiale dans l'histoire de l'anthropologie, un changement qui essaie de délégitimer les racines coloniales de la discipline. Évidemment ces racines sont profondes et cette modification n'est pas facile à accomplir. Dans le chapitre suivant, je me pencherai précisément sur l'objet anthropologique ramené en

⁷⁶ Sibeud, 643.

⁷⁷ Sibeud, 643.

France, dans le contexte des institutions ethnographiques. On se concentrera sur les différences entre la représentation de personnes dahoméennes du Bénin durant l'Exposition Ethnographique à Paris de 1893, ainsi que dans une exposition de 2006 organisé par le Musée du Quai Branly au Bénin. Les similarités entre les deux représentations de l'autre seront étonnantes, et montreront la position complexe d'une discipline qui essaye à tout prix de s'éloigner de son passé colonial.

Le Silence des Dahoméens : deux représentations de « l'autre » dans l'anthropologie française

Dans ce chapitre on va étudier deux expositions anthropologiques : l'Exposition Ethnographique de 1893 qui a eu lieu à Paris et Le Centenaire de la mort du Roi Béhanzin de 2006 qui s'est déroulée au Bénin. Les deux sont des représentations du même peuple, les Dahoméens et en particulier de leur roi, le Roi Béhanzin. Quand même, elles sont différentes l'une de l'autre. Je les mettrai en juxtaposition pour évoquer deux moments différents où le même « autre » est représenté. Cette méthode nous permettra de mieux comprendre l'évolution de l'anthropologie dès la fondation du 19^e siècle jusqu'à nos jours.

L'Association Française des Anthropologues définit l'anthropologie sociale comme le domaine des anthropologues sociaux : c'est « une discipline des sciences humaines et sociales qui étudie l'homme en société... elle étudie les rapports sociaux propres à chaque groupe humain ou à chaque situation, s'intéressant dans le même mouvement à la grande variabilité des formes de vie sociale. »⁷⁸ Dès la naissance de la discipline jusqu'aujourd'hui, la représentation de l'interlocuteur ou « l'autre, » est une des focalisations de l'anthropologue. Les observations de ce dernier concernant « l'autre » culture ainsi que l'information qu'il obtient grâce aux conversations avec ses interlocuteurs sont le plus souvent présentées dans une ethnographie. Vu que la discipline s'engage aujourd'hui dans une tâche collective, à savoir, remettre en question son passé

⁷⁸ L'anthropologie en France se concentre sur l'anthropologie sociale. L'Anthropologie aux Etats-Unis par contre inclut l'anthropologie culturelle, l'archéologie où la paléanthropologie, l'anthropologie biologique/physique et la linguistique. Puisque mon étude se concentrera sur le développement de l'anthropologie en France, j'ai choisi d'utiliser la définition de l'anthropologie sociale par l'Association Française des Anthropologues. Voir « Qu'est-ce que l'anthropologie ».

colonial, toute représentation de 'l'autre' est, en conséquence, douteuse. Aujourd'hui, l'anthropologue expérimente amplement avec les présentations de son travail. Les anthropologues utilisent plusieurs moyens pour exposer leur travail sur le terrain. Ils incluent l'ethnographie, les documentaires ethnographiques et d'autres formes de media visuelles et auditives dans le sens le plus étendu.

À la fin du 19^e siècle en France, l'anthropologue représentait « l'autre » dans ses écrits en employant une focalisation bien différente. Tout d'abord, l'ethnographie, autrement dit la narration que l'anthropologue écrit en utilisant ses notes de terrain, n'existait pas. En fait, l'étude de « l'autre » constituait principalement « l'ethnologie. » Cette discipline se définissait comme « the biological study of human traits, especially racial ones that ostensibly lent themselves to precise quantification » ; cette approche à l'étude de « l'autre » était très répandue pendant la deuxième moitié du 19^e siècle⁷⁹. C'est donc logique que la représentation de la différence, puisque basée sur des études où « l'autre » était observé pour relever des constatations surtout quantitatives et scientifiques, était réalisée dans des expositions visuelles pour le public français. L'étude qu'on présente dans ce chapitre se penchera sur deux exemples où « l'autre » africain est représenté dans des institutions anthropologiques françaises. En particulier, j'examinerai l'objectivation de « l'autre » dans chaque représentation. Ma première étude de cas c'est l'Exposition Ethnographique de 1893 à Paris, un événement qui a attiré 2,7 millions de spectateurs⁸⁰. Pour faire cette étude j'utiliserai la brochure écrite par Jean Bayol⁸¹,

⁷⁹ À noter : la définition du mot « ethnologie » aujourd'hui est changée drastiquement ; maintenant c'est un synonyme pour « anthropologie culturelle. » Conklin, 20.

⁸⁰ Preston-Blier dans Bancel, 138.

⁸¹ Jean Bayol (1849-1905) était un docteur, un administrateur colonial, un explorateur et un ethnographe. Il était lieutenant-gouverneur des Rivières du Sud de 1883 à 1887, et le gouverneur de la Guinée française de 1887 à 1892. Voir « Jean Bayol (1849-1905) ».

intitulée « Les Dahoméens au Champ de Mars (Palais des Arts libéraux) : Mœurs et coutumes : Exposition d'ethnographie coloniale. » À travers cette brochure on comprendra quels étaient les aspects des Dahoméens (une tribu de l'actuel pays de Benin) que le comité de l'exposition ethnographique voulait exposer au public de l'époque. On analysera la méthode plutôt ethnologique de l'exposition, où l'objectif c'était de présenter au public français une version iconique de « l'autre » grâce au rassemblement de plusieurs détails. Ceci avance notre projet de cerner quelle version de la différence était prioritaire dans la représentation de « l'autre. »

Ensuite, je me pencherai sur une brochure qui a été créée en 2006 lors d'une exposition qui célébrait la centenaire de la mort du roi des Dahoméens, le roi Béhanzin (son règne a fini en 1894, marquant la fin du royaume du Dahomey)⁸². Cette exposition s'est déroulée à Cotonou au Bénin à La Fondation Zinsou et a été réalisée avec la collaboration du musée du quai Branly⁸³. La comparaison entre la brochure de 1893 qui célébrait la victoire française sur les Dahoméens et la brochure moderne qui glorifie ce même peuple et leurs coutumes mettra l'accent sur les différences et les similarités entre les deux approches pour représenter « l'autre » à des moments éloignés l'un de l'autre. Ce discours nous permettra de mieux comprendre à la fois comment l'anthropologie confronte aujourd'hui son passé colonialiste ainsi que les solutions proposées par le musée face à la même problématique de l'altérité. En fait, les discours centraux du paradigme dit « postmoderne » dans le domaine de l'anthropologie sont basés sur la question de comment déconstruire la relation hiérarchique entre l'anthropologue et « l'autre ». Le Musée du quai Branly s'est formé des institutions ethnographiques

⁸² "Centenaire de la mort du roi Béhanzin," 3.

⁸³ L'exposition permanente se trouve au Musée d'Abomey, ancien palais transformé en musée en 1943 par l'administration coloniale française.

françaises qui étaient les partisans du modèle anthropologique où l'homme occidental étudiait l'homme colonisé (le contexte de rigueur pour pratiquer l'anthropologie jusqu'à l'après-guerre)⁸⁴. On verra plus tard que le musée a de la difficulté aujourd'hui à se détacher de cette vision eurocentrique de l'autre. C'est la raison pour laquelle j'espère que l'étude de cette brochure sera révélatrice pour analyser les choix qu'a faits le musée pour représenter aujourd'hui un peuple qui a déjà été représenté sous le pouvoir colonial français.

Quand même, le changement de l'approche ethnologique à celle que l'on peut identifier comme étant proprement anthropologique ne s'est pas passé en une journée. L'histoire a eu besoin de personnalités fortes pour bâtir le chemin vers une discipline plus « anthropologique ». Une de ces figures importantes en ce qui concerne cette nouvelle organisation de l'anthropologie était Paul Broca. Broca, un pratiquant avide de la science raciale et le père fondateur de l'anthropologie physique, a fondé en 1859 la Société de l'Anthropologie. Les membres de cette société ont trouvé que leurs propres idées évolutionnistes étaient trop en désaccord avec l'église catholique⁸⁵. Il est important de noter que Broca n'a pas choisi d'utiliser le terme « ethnologie » pour nommer la nouvelle institution mais plutôt « anthropologie ». Pour Broca, « l'ethnologie » incluait seulement une partie de cette nouvelle discipline : « la description particulière et la détermination des races, l'étude de leurs ressemblances et de leurs dissemblances... tel est l'objet de la

⁸⁴ Talal Asad écrit que c'est seulement après la deuxième guerre mondiale que des gros changements dans le monde ont « affected the object, the ideological support and the organisational base of social anthropology itself. » Avec la décolonisation dans les années '50 et '60 en particulier des pays africains, et ensuite avec leur indépendance, l'anthropologie est déplacée encore plus. L'homme européen n'est plus la figure autoritaire et les pouvoirs nationaux africains, pour réaffirmer une identité nationale, ont initié un mouvement pour redécouvrir l'histoire indigène. Des écrivains nationaux ont aussi dénoncé la connexion de l'anthropologie avec les projets coloniaux. L'identité de l'anthropologie était complètement déstabilisée. Voir Asad 12.

⁸⁵ Conklin, 25.

partie de l'anthropologie que l'on désigne sous le nom d'ETHNOLOGIE »⁸⁶. Le mot « anthropologie » allait au-delà de l'ethnologie en désignant la nouvelle inclusion de l'histoire ainsi que de l'évolution humaine. Cette nouvelle discipline extensive est décrite par Broca comme « l'étude de l'humanité »⁸⁷. Broca affirme que la mission de la Société d'Anthropologie, c'était d'étudier « 'all matters dealing with the human race,' 'as a whole, in its details, and in relation to the rest of nature,' in a climate scrupulously free from ideology»⁸⁸. Cependant, Broca n'était pas de l'avis qu'une unité fondamentale universelle existe entre les espèces. Il voulait prouver encore plus scientifiquement que ne l'avaient fait ses prédécesseurs qu'une hiérarchie des races humaines subsistait. Il était convaincu que la supériorité de l'homme blanc européen par rapport à l'homme noir pourrait se prouver par l'examen des anomalies des cavités crânielles du dernier⁸⁹.

Evidemment le climat « libre d'idéologie » que Broca croyait établir pour la nouvelle Société était loin d'être tel. En réalité les objectifs de la Société étaient opportunément impliqués dans le discours colonial national français. La France de la fin du 19^e siècle était en voie de construire une « nouvelle société » d'outre-mer, qui se focalisait sur la civilisation, la grandeur nationale, la science et le progrès⁹⁰. Avec la fondation de la Troisième République, entre 1881 et 1884, Jules Ferry⁹¹ présente des réformes politiques, scolaires et coloniales. Celles-ci incluent « l'affermissement du régime par l'organisation des libertés publiques de réunion, de la presse et syndicales ;

⁸⁶ Broca, 9.

⁸⁷ Id.

⁸⁸ Broca cité dans Conklin, 25.

⁸⁹ Conklin, 26.

⁹⁰ Blanchard et Lemaire, 5.

⁹¹ Président du Conseil de 1880 à 1881 et de 1883 à 1885. « Jules Ferry | Biography, » 1. Il était connu pour ses idées sur les cultures colonisées qui se révèlent aujourd'hui comme étant profondément racistes. Dans la chambre des députés en 1885 il avait déclaré : « Messieurs, il faut parler plus haut et plus vrai ! Il faut dire ouvertement qu'en effet les races supérieures ont un droit vis-à-vis des races inférieures »

l'institution de l'école primaire gratuite, laïque et obligatoire ; l'expansion coloniale (Tunisie, 1881 ; Afrique noire ; Madagascar et Indochine) »⁹². Un parallèle qui n'est pas du tout fortuit existe entre ce projet colonisateur, maintenant officialisé par la Troisième République, et l'addition du concept du niveau de « civilisation » dans la nouvelle organisation de l'anthropologie qui était en pleine croissance. En fait, l'anthropologie institutionnalisée jouera un rôle considérable dans la propagation de certaines idées préconçues, en France, concernant l'importance de la mission civilisatrice.

Ces principes coloniaux s'infiltraient dans la société française à travers cette *culture coloniale*. La culture coloniale française « devient un corps de doctrine cohérent, où les différents savoirs sont assemblés, affectant alors tous les domaines de la pensée, de la connaissance et des institutions »⁹³. En identifiant trois moments significatifs, Blanchard et Lemaire décrivent la diffusion de la culture coloniale, un effort qui commence en 1870 avec la Troisième République. Ils identifient le premier moment comme celui du « temps de *l'imprégnation*, » qui a duré « de la défaite de Sedan [en 1870] à la pacification du Maroc [1907-1934]. » Le deuxième c'est le temps de la *fixation* qui date de la Grande Guerre [1914-1918] à la guerre du Rif [1921-1926]. Le dernier représente le temps de *l'apogée* et date de l'Exposition des Arts décoratifs [1925] jusqu'à l'Exposition coloniale internationale de 1931⁹⁴. L'exposition ethnographique de 1893 au Champs de Mars se situe dans la période de la formation de la culture coloniale. Dans cette *période d'imprégnation* la France essaie d'ancrer l'importance du projet colonial et de la mission civilisatrice dans l'imaginaire du peuple français ainsi que dans les

⁹² « IIIe République, » 1.

⁹³ Blanchard et Lemaire, 7.

⁹⁴ Id.

structures officielles⁹⁵. Pour la Société d'ethnographie coloniale⁹⁶ le placement de cette exposition « non loin de l'endroit où s'élevaient les villages indigènes en 1889 »⁹⁷ augmentait l'importance et la validité d'un tel événement. Alors que l'Exposition Universelle affirmait de nouveaux objectifs pour la jeune république, l'Exposition Ethnographique espérait montrer l'importance de la mission de la nouvelle anthropologie : « l'étude de l'humanité. »

Ce bref portrait de Broca et le contexte de la culture coloniale dans laquelle il s'inscrivait nous amène à la brochure de l'exposition ethnographique de 1893. L'exposition, qui a eu lieu au Champs de Mars, a été organisée par M. Philippe Salmon, qui est devenu le président de la Société de l'Anthropologie en 1893. Un certain M. Zaborowski, anthropologue, a écrit un article intitulé « Visite aux Dahoméens du Champs-de-Mars » dans la revue *Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris* (fondée par Broca)⁹⁸. À travers sa description de l'exposition, on note le désir de cette nouvelle Société d'épandre la portée de la discipline pour inclure les aspects linguistiques des cultures ainsi qu'une évaluation des différents « niveaux de civilisation » de différents peuples. M. Zaborowski affirme que cette exposition ne s'occupe pas de l'étude ethnologique des Dahoméens : « Cette étude n'est plus à

⁹⁵ Blanchard et Lemaire, 9.

⁹⁶ Ceci c'était le nom donné au comité créé spécifiquement pour l'Exposition Ethnographique.

⁹⁷ L'exposition peut être désignée comme le moment où la puissance française (définie par ses victoires dans les colonies et ses avancements scientifiques/industriels) était exhibée publiquement avec un succès sans précédent. Cette exposition célébrait le centenaire de la Révolution française et des grands changements de la France : la Tour Eiffel devient le symbole d'une nouvelle ère moderne et du pouvoir français dans le domaine du savoir. Le Champs de Mars et la Tour Eiffel deviendront des véritables emblèmes de la République française, qui ne se contenait plus seulement dans l'hexagone, mais qui anticipait l'Union française étendue à ces colonies lointaines qu'elle ne tarderait pas de s'établir en 1946. Bayol, 4.

⁹⁸ A travers la fondation de plusieurs institutions importantes, Broca a réussi à changer l'organisation de la discipline de l'ethnologie en l'anthropologie. En plus des institutions déjà mentionnées, Broca a aussi fondé la *Revue d'Anthropologie* en 1872, le Laboratoire d'Anthropologie (une annexe de recherche de l'Université de Paris, fondée en 1867), ainsi que l'École d'Anthropologie, une école privée soutenue par la Faculté de Médecine de l'Université de Paris, fondée en 1876.

faire »⁹⁹. Le rapport avec « l'autre » s'est éloigné des observations confinées aux laboratoires ou aux institutions académiques et s'étendait au public français en général. L'encadrement muséal a aussi donné une importance majeure à la culture matérielle de ces peuples, en les plaçant au milieu de leur « habitat, » où ils incarnaient leurs mœurs et coutumes « barbares. »

Au lieu d'une investigation scientifique et empirique des aspects physiques de ce peuple, l'anthropologue nous propose plutôt de « passer une heure dans un village de la côte des Esclaves »¹⁰⁰. Nous, les lecteurs, sommes invités à voir de nos propres yeux l'infériorité de cette société « primitive » à travers une visite imaginée de l'exposition. La brochure de l'exposition des Dahoméens encadre ce peuple de la même manière pour le présenter au public français. Le général colonial commence son avant-propos en expliquant que le comité a choisi de ramener des « spécimens véritables de la nation dahoméenne, et des types des différentes races qui habitent le littoral de la côte des Esclaves » suivant les « victoires [de la France] au Dahomey, les combats sanglants libres par la colonne expéditionnaire »¹⁰¹. En fait, cette exposition était d'une importance spéciale pour la glorification de la République (impliquant donc une énorme entreprise) vu la victoire française dont la presse à l'époque parlait beaucoup¹⁰². Tout de suite on note que ce peuple est présenté principalement comme les vaincus. Ce détail souligne que puisque ces « sauvages » ont été soumis au pouvoir européen leur société pouvait être exhibée au prix d'une mission coloniale réussie. Après avoir souligné l'importance de l'arrivée des Dahoméens à Paris d'une perspective politique, Bayol annonce que la

⁹⁹ Zaborowski, 1.

¹⁰⁰ Id.

¹⁰¹ Bayol, 3.

¹⁰² Bancel, 78.

Société a envie « d'étudier de près cette race Djéidji, si courageuse et si particulière au point de vue de ses mœurs et de ses coutumes »¹⁰³. Ici il souligne l'importance de cette exposition pour les nouvelles études ethnographiques, qui se concentreraient sur les aspects culturels de la société au delà des études raciales. L'analyse de ces caractéristiques culturelles servait à montrer l'étape primitive de l'évolution sociale dans laquelle se trouvaient les Dahoméens. Ainsi l'auteur arrive-t-il à renforcer la valeur de la mission civilisatrice française.

Mais l'aspect de cette exposition qui diffère le plus des autres qui l'ont précédée est le contexte de leur présentation et de leur sujet¹⁰⁴. Avant la Troisième République, les musées d'histoire naturelle exhibaient des objets naturels et quelques objets culturels provenant des pays lointains. Les personnes « autres » étaient toujours objectivées, mais plutôt dans des milieux de la recherche scientifique. Avec la systématisation du projet colonial, les expositions commencent à avoir un rôle fondamental pour promouvoir la colonisation parmi les Français. Donc le gouvernement a adopté la stratégie de représenter la différence comme exotique pour inciter la merveille chez le public. L'organisation de ces expositions ethnographiques s'est éloignée de la représentation des cultures différentes par des objets, et a commencé à exhiber plutôt les habitants eux-mêmes de ces pays colonisés en les installant dans des reconstructions de leurs habitats « natifs »¹⁰⁵. De cette manière, le spectateur pouvait « voyager » sans se déplacer, tout en observant les conditions « sauvages » de « l'autre, » ramené au sein de la métropole.

La reconstruction des logements auxquels les Dahoméens étaient habitués en Afrique, où ils pourraient être observés « se livrer à leurs danses joyeuses ou guerrières, »

¹⁰³ Bayol, 3.

¹⁰⁴ Bancel, 77.

¹⁰⁵ Id.

servait à « instruire et intéresser le public »¹⁰⁶. L'approche que Bayol emploie en décrivant l'exposition dans la brochure coïncide parfaitement aux préoccupations de la nation française et de la Société d'anthropologie dans leur message au public. Mais ce que cette représentation permettait, c'est une reproduction de la culture et de la vie de « l'autre » dans le cadre de la culture métropolitaine pour renforcer le pouvoir colonial et rétablir la hiérarchie coloniale. À la fin de l'avant-propos, Bayol réaffirme le but de la brochure qui est « de retracer les mœurs, les coutumes étranges et les caractères militaires de cette nation qui avait terrorisé une partie de l'Afrique par ses pillages et ses coutumes sanglantes... »¹⁰⁷. Dans ma lecture de la brochure, je proposerai une analyse de la représentation de la culture dahoméenne, en me focalisant sur l'aspect guerrier de ce peuple, souligné dans la brochure.

Après un bref sommaire de la géographie du Benin (de juste une page et demie) ainsi qu'une page intitulée « Les Habitants du Dahomey » consacrée aux descriptions physiques « scientifiques » des hommes et des femmes dahoméens¹⁰⁸, Bayol continue par une section sur les Dahoméens qu'il présente comme des guerriers « invincibles, [qui] ont toujours eu pour leur patrie, malgré le régime despotique sous lequel ils vivaient, un réel attachement »¹⁰⁹. Cette section, la plus longue de la brochure (qui constitue sept pages) est divisée en deux parties. La première est intitulée « L'armée Dahoméenne » et la deuxième, « Manière de Combattre des Dahoméens. » Bayol commence la première

¹⁰⁶ Bayol, 3.

¹⁰⁷ Bayol, 4.

¹⁰⁸ Dans cette partie, Bayol explique brièvement que les habitants du Dahomey forment la tribu « des *Djeidjis* ou *Foys*, ou *Foins*, ou *Fons* » et qu'ils habitent sur le littoral du golfe du Bénin ainsi que le royaume de Porto-Novo. Le reste de cette section est consacré à décrire l'apparence surtout des hommes dahoméens : leur taille grande et bien musclée ; leurs cheveux noirs et leur corps dépourvu de poils ; l'absence de l'odeur « si forte des peuples de la Sénégambie » (attribuée à la sueur). Les femmes sont décrites en un paragraphe comme aussi d'une haute stature, avec « un buste gracieux et délicat. » Voir Bayol, 6.

¹⁰⁹ Bayol, 6-7.

partie en affirmant que l'armée était essentielle à la société de Dahomey. Le service était obligatoire et « tout homme valide est soldat »¹¹⁰. Pendant le conflit franco-dahoméen, le chef de l'armée était le roi Béhanzin. Au début du combat, le roi Behanzin avait 22.000 hommes, mais Bayol souligne que même avec ce gros nombre de soldats leurs armes étaient « pour la plupart... des fusils à pierre... ou bien de petites carabines françaises modèle 1822, » donc, sous-développés aux yeux des Européens, par rapport à la nouvelle technologie des troupes françaises. Le fait qu'ils n'avaient même de cavalerie, et que dans le pays il y avait seulement « quelques chevaux ...de petite taille, très faibles... »¹¹¹ renforce la représentation d'un peuple sauvage. En ridiculisant le militaire dahoméen, il se moque aussi du roi, chef absolu de cette armée et symbole du peuple dahoméen. On voit ici comment les détails ethnologiques, autrement dit l'accumulation des « faits » qui créent une hiérarchie entre les Dahoméens et l'Européens, sont utilisés pour souligner l'évolution sociale « retardée » de ce peuple.

Après la description des guerriers, Bayol décrit la force militaire des Dahoméens : Les Amazones. Les Amazones étaient les corps de garde du roi. Pour les Dahoméens, elles étaient appelées « *Minos* (*mi*, notre ; *nos*, mères), » et familièrement les *femmes du roi* ; le nom Amazone leur a été attribué par des voyageurs européens¹¹². Bayol affirme qu'en fait un titre plus approprié pour ces femmes guerrières serait « *vestales guerrières* », car elles étaient « vouées à un célibat éternel »¹¹³. Ici l'auteur fait une référence directe aux vierges vestales de la Rome ancienne, un terme qui n'est pas du tout surprenant, vu la fascination pour les mythes anciens et la culture de l'antiquité qui

¹¹⁰ Bayol, 7.

¹¹¹ Bayol, 8.

¹¹² Id.

¹¹³ Id.

prévalait à l'époque¹¹⁴. Le célibat de ces femmes, conjointement avec leur rôle typiquement exercé par des hommes dans la société européenne, renforce leur sexualité ambiguë et leur statut féminin atypique dans le discours de Bayol. Les Amazones s'éloignaient des Africaines et, à la fois, de la femme Hottentot, à l'époque « autre » par rapport à la femme européenne. Comme Sander Gilman observe, «...while many groups of African blacks were known to Europeans in the nineteenth century, the Hottentot remained representative of the essence of the black, especially the black female ». Mais la représentation des Amazones ne représentaient pas la femme Hottentot, qui impressionnait les scientifiques européens par « the form and the size of [her] buttocks » et ses parties génitales. La fascination pour les Amazones provenait de leur rôle guerrier et de leurs caractéristiques comprises comme étant masculines. Elles n'étaient pas privées de leur sexualité qui s'impliquait surtout en présentant leur image en tant que protectrices du roi¹¹⁵. Bayol écrit que « les Amazones jalourent beaucoup les guerriers. Elles font les mêmes exercices qu'eux et... elles jurent [au roi] de se jeter sur ses ennemis dans la prochaine bataille et d'aller à travers les balles dévorer le fusil de leurs adversaires »¹¹⁶. Ces guerrières sont impressionnantes même aux yeux des guerriers dahoméens. Elles sont reconnues comme des femmes agressives, courageuses et loyales. Mais bien que les Amazones soient présentées comme supérieures aux guerriers du Dahomey, elles étaient

¹¹⁴ Preston-Blier dans Bancel, 138.

¹¹⁵ Sander Gilman est un professeur distingué des Lettres et Sciences ainsi qu'un professeur de psychiatrie à Emory University depuis 2005. Il est l'auteur de plusieurs études sur l'histoire de la culture européenne avec une focalisation sur l'histoire des stéréotypes. Pour savoir plus sur les études « scientifiques » faites sur la femme noire en Europe dans le 19^e siècle (en particulier dans les domaines de l'art, de la médecine, et de la littérature, voir *Black Bodies, White Bodies : Toward an Iconography of Female Sexuality in Late Nineteenth-Century Art, Medicine and Literature*. Voir Gilman, 225 et 231 pour plus sur la femme Hottentot au 19^e siècle.

¹¹⁶ Bayol, 10.

considérées de toute façon comme des sauvages, nécessairement inférieures aux soldats européens.

Pour cette raison, le reste de cette section sur les Amazones dépeint un portrait très sexualisé de ces guerrières. Bayol rappelle un épisode où pour célébrer l'arrivée de ses troupes au royaume de Dahomey le roi Da-Da Glé-Glé¹¹⁷ et les Amazones mettaient en avant « un spectacle, » qui, dans la description de l'auteur rassemble plutôt à un rite bachique. Pendant ce spectacle, le roi « sanguinaire et terrible, » « au torse nu » et « amaigri et bronzé, » dansait avec les Amazones tout autour de lui. Elles sont « superbes...[et] lui servaient de coryphées »¹¹⁸. Elles chantent de leur force et de leur devoir de combattre jusqu'à la mort, si c'est nécessaire. Bayol conclut la description des Amazones en disant qu'elles boivent beaucoup, « ce qui les entretient dans un grand état de surexcitation »¹¹⁹. Avec cette phrase, toute la scène précédente où elles ont déclaré leur puissance est réduite à un état d'ivresse et de chaos. La société dahoméenne est diminuée en une culture sauvage aux yeux des lecteurs français.

Il est important de mettre en valeur aussi l'image du roi Behanzin que Bayol, un gouverneur colonial et membre de la Société d'anthropologie ainsi qu'une « autorité » culturelle, voulait transmettre au public. Tout d'abord, il est surprenant qu'il soit nommé en passant plus ou moins sept fois dans les 21 pages de la brochure, ce qui évoque l'exil de Behanzin de son pays¹²⁰. En général, le rôle du roi est décrit en termes très généraux, et souvent ce n'est pas clair si Bayol parle du roi Behanzin ou des anciens rois. Ainsi Bayol préfère-t-il évoquer le passé éloigné plutôt que son engagement actuel avec ce

¹¹⁷ Le père du roi Béhanzin.

¹¹⁸ Id.

¹¹⁹ Bayol, 11.

¹²⁰ Après un période obligé d'exile en Martinique, Béhanzin est mort en 1906 en Algérie pendant que le royaume de Dahomey est devenu une colonie française.

peuple et sa famille royale. En plus, Behanzin n'est presque jamais représenté comme l'acteur éminent d'une action. Quand il est décrit en relation avec la nation française (« le roi Behanzin fut battu à Kotonou, comme il l'a été à Dogba, à Pogoussa et devant les murs de Kana, la ville sainte »¹²¹), il est toujours décrit en termes qui soulignent sa défaite. Il est souvent évoqué parmi ses guerriers (surtout parmi les Amazones). Par exemple, il a été « gardé dans son palais » par les guerrières. Il apparaît en tête de l'armée Amazone, reconnaissable grâce à ses « cornes d'argent fixées sur ses cheveux crépelés »¹²². On préfère ne jamais évoquer ses qualités de meneur. Il est rarement en train d'agir comme un chef puissant d'une armée qui inspire la peur, mais plutôt comme un chef soutenu par la forte armée Amazonienne¹²³. Quand il est décrit dans un rôle actif, c'est explicitement négatif, comme au début du chapitre intitulé « Mœurs et coutumes du Dahomey » : « Le roi du Dahomey était un souverain absolu et despotique. C'était le seul homme libre de son royaume »¹²⁴. Cette description d'un roi absolu serait considérée comme particulièrement « rétrograde » par le public français de cette époque qui venait de remplacer sa propre monarchie totalitaire par la Troisième République. Il n'y a aucune réflexion sur la prise du Dahomey et son incorporation dans l'AOF¹²⁵.

Il est aussi très significatif que la fondation du Dahomey par les ancêtres de Béhanzin est brièvement expliquée dans la section intitulée « Géographie, » mais on découvre à peine les détails du règne du roi lui-même. L'administration et l'organisation indigènes ne sont jamais reconnues. Dans la partie intitulée « Mœurs et Coutumes du

¹²¹ Bayol, 15.

¹²² Id.

¹²³ En fait, le roi Béhanzin était le tout dernier roi à succomber aux forces coloniales.

¹²⁴ Bayol, 16.

¹²⁵ Cette manière de focaliser sur la violence de la part des Africains avait toute une politique qui servait à engager les soldats africains dans les guerres de l'Europe. Voir Ginio.

Dahomey » l'auteur de la brochure mentionne les ministres les plus puissants du roi, « le *Mingan* et le *Mehou*, » conjointement avec des autres membres moins importants du gouvernement. Mais encore, Bayol ne donne pas plus d'information sur la structure politique de la société dahoméenne. Le reste du chapitre est consacrée aux rites païens « dans tout ce qu'[ils ont] de plus superstitieux »¹²⁶. Une fois arrivé à la fin de la brochure, le lecteur n'apprend presque rien au sujet du roi Behanzin et de la structure politique et sociale des Dahoméens. Il sait surtout que Béhanzin et ce peuple « avec leurs coutumes barbares, leurs sacrifices humains... »¹²⁷ ont été vaincus par les Français. Le pouvoir français, manifesté dans la brochure par le courage et le succès du général Dodds, est mis en relief à côté de l'inactivité du roi des Dahoméens.

L'assujettissement des Amazones barbares et féroces ainsi que l'ostentation de la sexualité excessive de ces dernières étaient soulignées dans l'organisation même de l'exposition. Dans la brochure, on voit le fort intérêt de Bayol à montrer une ambiguïté entre le caractère masculin des Amazones et leur sexualité en particulier envers le roi. Il est important de noter que la section de la brochure dédiée aux Amazones est significativement plus longue que celle qui est consacrée au sujet des guerriers dahoméens. Elles sont souvent les protagonistes centrales de la brochure. Mais pourquoi les guerriers Dahoméens ne sont-ils pas autant représentés ? Ce n'est pas surprenant quand on note cette tendance plus générale de se focaliser sur la femme noire dans ce contexte de la sexualité. Gilman constate que « if one turns to the description of autopsies of black males from [the late 19th century], the absence of any discussion of the male genitalia whatsoever is striking. For example, William Turner, in his three dissections of

¹²⁶ Id.

¹²⁷ Bayol, 21.

male blacks in 1878, 1879, and 1896, makes no mention at all of the genitalia »¹²⁸. Ici Gilman infère que le scientifique européen évitait d'étudier en détail les aspects physiques des hommes noirs, car il était possible que les résultats délégitiment l'image puissante de l'europpéen colonisateur¹²⁹. Les longues descriptions physiques des Amazones ne posaient pas cette menace. Les actions agressives et « contre la nature » des femmes apparaissent dans la brochure pour affirmer la nécessité de la mission civilisatrice. En outre, la concentration sur les armées dahoméennes dépeint la prééminence du militaire français qui était enfin le vainqueur de cet « autre » : « ce sont elles qui ont lutté avec le plus d'énergie contre nos troupes, et il a fallu souvent les tuer à coups de baïonnette pour leur faire abandonner le malheureux soldat sur lequel elles s'acharnaient, au cours d'une bataille... »¹³⁰. On voit que les Amazones, qui pouvaient présenter une menace au pouvoir colonial et à la masculinité de l'homme blanc, sont bel et bien vaincues par le colonisateur sans pitié. Par conséquent, l'homme noir est à peine mentionné dans la brochure car sa présence délégitimerait drastiquement la figure de l'homme blanc.

Enfin, Bayol applaudit l'exposition comme une triomphe de la France qui a mis « un terme à ces atrocités [les coutumes barbares] et qui aura accompli une mission humanitaire... »¹³¹. À travers cette brochure on voit comment la représentation de la différence a évolué de l'ethnologie « scientifique » qui se focalisait sur les objets matériaux pour se présenter plus tard comme une forme de spectacle et de « divertissement » où « l'autre » (être humain) *devient* plus complexe mais finit par rester

¹²⁸ Gilman, 237.

¹²⁹ Id.

¹³⁰ Bayol, 9.

¹³¹ Bayol, 21.

un objet dont la culture et les mœurs s'ouvrent à la contemplation du public métropolitain. Grâce à de telles expositions, qui « prouvaient » que les mœurs et « la vie quotidienne » de « l'autre » étaient bloquées dans un état primitif, la nation française justifiait la propagation de sa culture par la mission civilisatrice coloniale.

Une approche bien différente se présente dans la deuxième brochure. Cette deuxième exposition a été organisée par une des institutions anthropologiques les plus connues de la France d'aujourd'hui : le Musée du quai Branly. Du 16 décembre 2006 au 16 mars 2007, la Fondation Zinsou¹³² de Cotonou, au Bénin, en partenariat avec le musée du quai Branly de Paris, a organisé une exposition qui célébrait le centenaire de la mort du roi Béhanzin dans la même ville. Le musée du quai Branly venait d'ouvrir ses portes à Paris en juin 2006, juste quelques mois avant l'ouverture de l'exposition. L'idée fondatrice de ce musée, c'était de « redonner toute leur place à des arts et des civilisations trop longtemps méconnus. »¹³³ C'est ainsi que Jacques Chirac¹³⁴ avait décrit le rôle qu'on anticipait du musée en avril 2000, lors de l'inauguration des salles des Arts premiers du Louvre. Même six années avant l'ouverture officielle du musée anthropologique, on en soulignait l'importance. Le musée du quai Branly représentait une nouvelle conception du musée ethnographique qui s'éloignait de celle du musée de l'Homme, par exemple, où « l'autre » était représenté dans un « univers bien ordonné dans ses vitrines de verre, chaque culture étant résumée par des objets 'représentatifs'... [qui proclamaient] au nom

¹³² La Fondation Zinsou a été fondée en 2005. Sur la page de présentation de la fondation, l'initiative est décrite comme « individuelle décentralisée. Elle peut s'appuyer sur des aides d'entreprises et de particuliers mais n'en est pas dépendante pour son action globale.» De toute façon, ses sponsors incluent Sotheby's et L'Ambassade Française au Bénin, parmi d'autres. Pour de plus amples informations, voir « Fondation Zinsou. »

¹³³ L'Estoile, 10.

¹³⁴ Le président de la République à l'époque.

de la Science un discours de vérité »¹³⁵. Comme nous avons constaté dans le cas de l'Exposition des Dahoméens où le peuple et sa culture étaient encadrés dans le projet colonial, les organisateurs des expositions au musée de l'Homme, qui est né au sommet du colonialisme, choisissaient les objets qui étaient, selon eux, « représentatifs » de chaque culture. Les responsables du musée du quai Branly ont tenté de se séparer de la tradition « ethnologique, » où « l'autre » a été étudié « scientifiquement » par le « nous. » Pour créer une institution libérée de cette manière autoritaire et unilatérale d'organiser les expositions, les objets ethnographiques au quai Branly ont été séparés des objets de l'histoire naturelle (qui sont restés au musée de l'Homme). La plupart des objets ethnographiques, « des œuvres des quatre continents, »¹³⁶ abrités au musée de l'Homme ont été transférés dans le nouveau bâtiment du quai Branly, « là où dialoguent les cultures »¹³⁷.

Cette nouvelle orientation de la représentation de « l'autre » était incitée par le mouvement du postmodernisme qui a commencé vers 1970 et dont les idées dominent encore aujourd'hui dans le discours de l'anthropologie. La position centrale de ce mouvement c'est « a profound distrust about the claims of science to produce reliable knowledge and to bring about a betterment of the human condition »¹³⁸. Le paradigme Lumière-moderniste qui était central dès le 17^e et 18^e siècle était fondé sur les principes de la rationalité, de l'objectivité et du progrès¹³⁹. Ces fondements sont ébranlés dans plusieurs domaines, comme celui des arts, de la philosophie et de l'architecture parmi

¹³⁵ Celle-ci c'est la description de l'organisation du musée de l'Homme à Paris, ouvert en 1937 par Paul Rivet. Le musée fait parti du Musée d'histoire naturelle à Paris, et il est maintenant en train d'être rénové. Voir de l'Estoile, 415.

¹³⁶ "Centenaire de la mort du roi Béhanzin," 4.

¹³⁷ Ceci c'est le slogan du musée. Voir le site-web du musée du quai Branly: "Musée Du Quai Branly".

¹³⁸ Moberg, 301.

¹³⁹ Moberg, 239.

d'autres. Il va de soi que les effets drastiques de ce changement se voient dans la discipline de l'anthropologie qui se basait sur les principes Lumières¹⁴⁰. Le mouvement du postmodernisme a affecté l'anthropologie de plusieurs façons. Principalement, le postmoderniste « rejects any explanatory account of culture, claiming that all such efforts comprise a western scientific 'metanarrative' that privileges the white, western, usually male scientist over the Other whose culture is being « 'explained' »¹⁴¹. La perspective de l'homme blanc avait toujours été validée : avec le postmodernisme cette conviction est rendue suspecte. Le savoir est toujours construit, et il est affecté par la race, le sexe, la classe sociale, et l'expérience de celui qui le présente¹⁴². Comme Michel Foucault explique dans son article « Le Sujet et le Pouvoir, » les institutions puissantes établissent un savoir officiel par des mécanismes complexes. D'après Foucault, il est nécessaire d'analyser la manière dont le savoir circule et fonctionne tout en considérant sa relation avec le pouvoir : autrement dit il faut tenir compte du *régime du savoir*¹⁴³. L'information qu'on apprend à l'école, qu'on lit dans les journaux ou qu'on reçoit de quelque source de savoir officielle est souvent présentée comme la vérité absolue. Mais chacun représente une seule version. C'est seulement en analysant le contexte dans lequel l'histoire a été créée et promulguée qu'on peut essayer de comprendre la situation. La certitude, désignée par les institutions scientifiques à la fin du 19^e siècle, que le « soi » (l'homme blanc) pouvait observer, étudier et savoir tout ce qui concernait « l'autre » (les peuples non européens), est donc déconstruite par le postmodernisme.

¹⁴⁰ Il est important ici de souligner de nouveau l'importance de Denis Diderot. Les critiques de Bougainville qu'il présente essaient de déconstruire la même méthode hiérarchisée qui a dominé dans le discours qui se concernait de l'altérité pour des siècles après son *Supplément*. On constate qu'il était véritablement en l'avance pour son époque, fournissant un contre-discours à son propre projet.

¹⁴¹ Moberg, 301.

¹⁴² Moberg, 301.

¹⁴³ Foucault, 781.

Les responsables du musée du quai Branly ont initié des projets avec des institutions à travers le monde pour que le savoir au sujet d'une culture ne soit pas raconté par une seule institution. Dans la brochure créée pour le Centenaire de la mort du roi Béhanzin, l'auteur signale que les « échanges » internationaux « [créent] naturellement un dialogue riche et constant avec les pays d'origine des collections, ainsi qu'avec les institutions homologues »¹⁴⁴. C'est dans ce cadre que le musée présente l'exposition sur le dernier roi des Dahoméens qui a « opposé une résistance farouche pendant presque deux ans à l'invasion coloniale »¹⁴⁵. En juxtaposant la représentation moderne du roi Béhanzin à la brochure de 1893, on pourra mieux voir comment l'étude de « l'autre » a évolué après un siècle. L'analyse de la brochure de 2006 soulignera les manières dont le musée anthropologique parisien a réussi (et à quel point) à déconstruire l'hégémonie qui dominait la discipline depuis des décennies.

La mission de cette exposition, c'est de raconter l'histoire du règne de Béhanzin et de la dynastie des rois d'Abomey à travers trente objets du roi (les « regalia »), provenant des collections du musée du quai Branly¹⁴⁶. La brochure explique clairement les différentes sections de l'exposition : une salle avec des représentations des symboles du roi (l'œuf tenu dans deux mains et le requin), ses deux trônes, et deux portes du tombeau du roi Glélé, le père de Béhanzin ; une deuxième salle contient sept récades (les sceptres royaux) ; une galerie des rois d'Abomey (constituée par plusieurs objets des anciens rois ancêtres ainsi que des objets de Béhanzin lui-même) ; une salle des tentures historiées (utilisées surtout dans le contexte religieux, funéraire ou associatif) ; une salle consacrée aux objets sacrés ; une salle dédiée à la guerre ; et « l'espace multimédia et des

¹⁴⁴ "Centenaire de la mort du roi Béhanzin," 4.

¹⁴⁵ "Centenaire de la mort du roi Béhanzin," 4.

¹⁴⁶ "Centenaire de la mort du roi Béhanzin," 5.

documentaires ». La brochure mentionne aussi que plusieurs cartels, panneaux, diaporama, et visites avec des conférenciers « permettent de faire revivre la figure du Roi Béhanzin »¹⁴⁷. A la différence de la brochure de Bayol, où le Roi occupait une place assez insignifiante, dans la brochure de 2006 on voit un désir de la part des organisateurs de donner une image riche et plurilatérale du chef.

La structure de l'exposition révèle déjà un clair changement marqué dans l'encadrement du sujet par rapport à l'exposition de 1893. Premièrement, la portée du projet est beaucoup plus grande, grâce au commentaire sur des aspects historiques, politiques et religieux de la société. L'inclusion des événements interactifs comme les conférences permettent l'actualisation d'un dialogue autour de l'exposition. Ces conversations qui traitent le sujet de l'exposition (le roi Béhanzin) comme une figure active, et qui visent à lui donner la parole, sont certainement une transformation de la voix « omnisciente » qui dominait les expositions ethnologiques. En plus, le fait que l'exposition s'est déroulée dans sa patrie, et non pas dans le pays colonisateur est une tentative de ramener les objets à leur culture native, victime de la colonisation. La collaboration du musée du quai Branly avec une institution comme La Fondation Zinsou, qui « pour la première fois en Afrique, se consacre à l'art contemporain africain, »¹⁴⁸ ainsi que sa collaboration avec le Musée d'Abomey, redonne à « l'autre » une occasion de raconter sa propre histoire.

James Clifford, un des anthropologues les plus influents du postmodernisme, se concentre principalement sur la représentation ethnographique de « l'autre » dans notre monde post colonial. Il décrit un nouveau personnage dans l'anthropologie postmoderne :

¹⁴⁷ "Centenaire de la mort du roi Béhanzin," 6.

¹⁴⁸ "Centenaire de la mort du roi Béhanzin," 4.

« l’ethnographe indigène »¹⁴⁹. Clifford affirme que la voix de « l’ethnographe indigène » peut donner de « new angles of vision and and depths of understanding » à la représentation de « l’autre »¹⁵⁰. Cette phrase décrit exactement le but de la collaboration du musée du quai Branly avec la Fondation Zinsou. Ces nouvelles perspectives ont provoqué de nouvelles approches qui ont poussé l’anthropologie à se repositionner par rapport à son « objet »¹⁵¹. L’anthropologue d’aujourd’hui doit comprendre qu’une culture ne peut pas être expliquée à travers une collection « représentative » d’objets. Clifford explique : « ‘Cultures’ do not hold still for their portraits. Attempts to make them do so always involve simplification and exclusion, selection of a temporal focus, the construction of a particular self-other relationship, and the imposition or negotiation of a power relationship »¹⁵². Malgré les efforts du musée du quai Branly de célébrer la différence et de donner une voix à « l’autre, » l’exposition de 2006 finit en regroupant des objets représentatifs du roi Béhanzin en créant un portrait fixé de ce dernier et de sa culture. Il en résulte, comme nous verrons, que certains aspects importants des rapports franco-dahoméens ainsi que la signification historique et culturelle de plusieurs objets exposés sont exclus. Le dialogue que le musée est si fier de promulguer s’avère dangereusement unilatéral.

Tout d’abord, le traitement de l’histoire des rapports coloniaux entre le Bénin et la France est marginal dans la brochure. La guerre violente entre le roi Béhanzin et son armée et les troupes françaises guidées par le général Alfred-Amadée Dodds est mentionnée en passant dans la courte biographie du roi Béhanzin : « Béhanzin est connu

¹⁴⁹ Clifford, “Writing Culture,” 9.

¹⁵⁰ Id.

¹⁵¹ Clifford, “Writing Culture,” 10.

¹⁵² Id.

comme le roi ayant opposé une résistance farouche pendant presque deux ans à l'invasion coloniale de la terre de ses aïeux »¹⁵³. De plus, dans la brochure, dans les piètres références aux rapports entre Dodds et Behanzin, le premier est célébré comme le donateur de plusieurs objets au musée et son pouvoir sur le dernier est souligné sans faille. La phrase d'ouverture établit ce rapport inégal en présentant les objets ramenés par le général qui a arrêté le roi Béhanzin. Il s'ensuit que la brochure évoque le « trône prélevé par le général Dodds dans le palais en flamme, abandonné par le roi »¹⁵⁴. Le roi n'est pas dépeint comme une figure puissante, comme c'était le cas dans la brochure de 1893. Bien que cette exposition célèbre le roi, la formulation de la brochure (et donc l'exposition), ainsi que la présence dominante du musée du quai Branly, rétablissent une histoire et une perspective de vainqueur où le roi reste souvent inerte.

D'ailleurs, le musée à Paris est souvent critiqué pour un encadrement similaire de ses expositions. Le musée proclame vouloir « redonner une juste place ‘aux trois quarts de l’humanité,’ » mais en réalité la voix de l'autre n'est pas entendue. Benoît de L'Estoile, anthropologue et l'auteur de Le Goût des Autres : De l'Exposition Coloniale Aux Arts Premiers, attire notre attention sur le fait que la musique et les chants des « autres » sont entendus mais le musée ne fournit pas une traduction de leur parole. Il constate en effet que l'approche pourrait s'instruire du postmodernisme, vu que la création du musée était basée sur la réorientation amenée par ce mouvement.

En fait, L'Estoile a aussi critiqué le musée pour son manque de contexte général en ce qui concerne les objets exhibés et l'histoire du musée lui-même en tant qu'institution ethnographique. Comme Clifford explique, l'anthropologue doit toujours

¹⁵³ “Centenaire de la mort de Béhanzin,” 3.

¹⁵⁴ Id.

rendre explicite qui parle ou écrit ou représente, où et quand, avec qui ou à qui, et sous quelles contraintes historiques et institutionnelles. Sans ces spécifications qui éclairent le rapport entre l'anthropologue et le « sujet, » l'anthropologie pourrait reproduire la méthode objective de la fin du 19^e siècle et du début du 20^e siècle où l'homme européen déclarait avoir le savoir absolu sur « l'autre »¹⁵⁵. L'Estoile conclut que le contexte minime autour des expositions au musée du quai Branly fait que : « le dialogue des cultures que le musée a pour vocation de favoriser se révèle un soliloque »¹⁵⁶. Enfin, les expositions au musée ethnographique comme celle à La Fondation Zinsou donnent le pouvoir de la représentation de « l'autre » au peuple qui a été plus puissant historiquement. Faute d'une reconnaissance explicite et conséquente du passé colonial, la voix et la perspective européennes continuent la marginalisation des « autres. »

En fait, on pourrait dire que l'exposition de la Fondation Zinsou présente une sorte de paradoxe. Etant donné l'histoire coloniale de la France, on s'attendrait à une représentation plus éclairée de « l'autre. » Le cas de la France demande une analyse particulière. Il est significatif, par exemple, que dans la même période de l'exposition à la Fondation Zinsou, Paris a dû faire face à de violentes manifestations de la part des populations immigrées dans les banlieues¹⁵⁷. La France n'est pas un pays postcolonialisé ou suffisamment évolué dans son postcolonialisme ; elle est toujours en train de s'occuper des ramifications de ses actes coloniaux.

La présence décisive et autoritaire du musée du quai Branly est claire dans la brochure de l'exposition du roi Béhanzin. Pour commencer, le musée a prêté trente objets pour l'exposition au Bénin, alors que seulement un objet appartient à la Fondation Zinsou

¹⁵⁵ Clifford, "Writing Culture," 13.

¹⁵⁶ l'Estoile, 416.

¹⁵⁷ "France Emeutes"

(un des deux trônes des rois). D'ailleurs, il s'est engagé une discussion sur la restitution au Bénin de ces objets prêtés par le musée du quai Branly, objets qui appartenaient originellement aux Dahoméens. Mais il n'est pas nécessaire d'entrer dans une telle discussion pour voir que dans cette situation, à part le fait que l'exposition a eu lieu au Bénin au lieu de la France, c'est le musée du quai Branly qui a la majorité du contrôle sur l'organisation de l'exposition et donc sur la représentation de la culture dahoméenne. Le musée a procuré presque tous les objets, et en choisissant de représenter certains au lieu d'autres dans la brochure, les curateurs ont fait un choix de représentation. En plus, les ressources disponibles au musée du quai Branly et le soutien du gouvernement français établissent un rapport hégémonique entre l'institution française et la Fondation Zinsou, qui venait juste de se créer, et qui dépendait ainsi des ressources françaises pour s'établir comme une institution réputée.

Si, comme on a constaté, le musée du quai Branly crée souvent des représentations européennes de « l'autre » sans leur donner la parole en réalité, comment savons-nous que cette représentation de la différence ne sera pas répétée dans ce musée ou dans une institution similaire ? Aujourd'hui, dans notre monde postcolonial, il est reconnu qu'on ne devrait plus parler au nom des « autres » ou représenter « l'autre » sans donner du poids à leurs opinions¹⁵⁸. On ne peut pas dissimuler l'histoire du colonialisme et la relation toujours hégémonique entre la France et les pays décolonisés en glorifiant la différence. L'objet ne peut plus être représenté comme un témoin du « niveau » d'évolution d'une civilisation. Donc ce qui est important pour l'anthropologue d'aujourd'hui, c'est de montrer « la mesure où les objets constituent des nœuds de

¹⁵⁸ l'Estoile, 424.

relations sociales, »¹⁵⁹ tout en explicitant le contexte historique, politique et culturel des diverses étapes de sa « vie. » Par exemple, l'organisation chronologique ou thématique des objets en conjonction avec des étiquettes instructives, au lieu d'une collection éparpillée et sans fil conducteur, pourrait donner aux visiteurs le contexte nécessaire pour mieux interagir avec l'exposition.

De cette manière, les visiteurs des musées ne seraient pas simplement des consommateurs qui considèrent les objets comme des œuvres d'art ou des témoins représentatifs des cultures. Ils seraient plutôt des interlocuteurs qui s'engagent avec les objets culturels. Le spectateur pourra mieux comprendre la mentalité derrière la perception, l'utilisation, l'appréciation et la réinterprétation des objets alors que le rôle que joue le musée dans l'assemblage des 'objets' devient plus transparent¹⁶⁰. Avec cette méthode, l'exposition devient un lieu de dialogue. C'est ainsi que la différence perd son masque exotique et que le spectateur s'approche de « l'autre. » Il se voit dans l'autre. De la même manière qu'on voit nos différences, on voit aussi nos similarités. On est obligé de réfléchir non seulement sur ce qu'on voit, mais aussi sur nous-mêmes. Avec cette perspective, la limite entre « nous » et « l'autre » est plus dynamique: l'anthropologie de « l'autre » devient aussi l'anthropologie de « nous. »

¹⁵⁹ L'Estoile, 424.

¹⁶⁰ Id.

Ce curieux « bricolage » -- mêlant académisme universitaire, flou doctrinal, collecte systématique, aventure exotique, sponsoring scientifique, vulgarisation de la recherche, tentation littéraire, fantaisie artistique et militantisme politique — est d'ailleurs une des principales caractéristiques de l'émergence de l'ethnologie française, contrairement au modèle anglo-saxon par exemple.¹⁶¹

Griaule, l'Ethnologue et l'Anthropologue

Jusqu'ici, nous avons exploré l'anthropologie surtout dans ses étapes préliminaires, pendant et avant le 19^e siècle. Tournons-nous maintenant vers les années 1930 et 1940, quand l'anthropologie s'établit comme discipline. Nous concentrons notre attention expressément sur la méthode d'un anthropologue français : Marcel Griaule (1898-1956). Ce dernier est connu pour son étude des Dogons, un peuple du Soudan français (aujourd'hui le Mali) en Afrique. L'ethnologue a conduit ses recherches en tant que le chef de la Mission Dakar-Djibouti avec une équipe de neuf personnes, qui incluait des personnages comme André Schaeffner et Michel Leiris¹⁶². Pendant la mission, soutenue par l'Institut d'Ethnologie, l'équipe a traversé l'Afrique coloniale en partant de l'océan Atlantique pour arriver à la mer Rouge. Le voyage a commencé en 1931 et a duré 21 mois. La mission s'est arrêtée à Kayes, Bamako, Tombouctou, Ansongo, Niamey, Zinder, le lac Chad, Fort Archambault, Bangui, Redjaf, Pays des Rivières, Khartoum, Roseires, le lac Tana et Addis Ababa¹⁶³.

¹⁶¹ Jolly, 150.

¹⁶² Leiris et Schaeffner étaient parmi les premiers du personnel du Musée d'Ethnographie de Trocadéro fondé en 1878. Les deux ont fait des contributions ethnographiques importantes. Leiris a écrit l'ethnographie célèbre intitulée *L'Afrique Fantôme* (1934), essentiellement une reproduction des notes narratives de son carnet de voyage. Schaeffner, ethnologue, organologue et musicologue est connu comme l'auteur de *L'Origine des Instruments de Musique* (1936). Il a aussi rédigé une monographie au sujet des instruments de musique des Dogons, mais celle-ci n'était jamais publiée.

¹⁶³ Conklin, 202-203.

Plus tard, de 1935 à 1939, Griaule a organisé plusieurs missions au Soudan français, au Cameroun et au Tchad¹⁶⁴. L'objectif de ces deux expéditions (mais particulièrement la première) était principalement de compléter la collection des objets ethnographiques africains du musée d'Ethnographie du Trocadéro. La Mission Dakar-Djibouti était donc plus centrée sur la documentation des objets culturels, pour des raisons qu'on verra plus tard. Dans cette phase de sa recherche, Griaule utilisait une méthode plutôt ethnologique où son but c'était de collectionner plusieurs données possibles pour l'étude dans les institutions scientifiques et dans les musées en Europe. La méthode de Griaule et de son équipe se basait surtout sur l'idée que les objets indigènes représentaient la totalité d'une culture. L'appropriation et l'analyse de ces objets culturels permettaient aux anthropologues de maintenir une distance entre eux-mêmes et leurs interlocuteurs puisqu'ils se focalisaient sur des objets représentatifs plutôt que sur leurs interactions avec les indigènes. Quand même, sa méthode n'est pas du tout statique : déjà à cette étape de son travail, on voit le commencement d'un Griaule qui anticipe le mouvement du postmodernisme. Ce dernier, dans le domaine de l'anthropologie et d'autres disciplines comme l'histoire, la littérature et les arts, consistait en une approche qui visait le modernisme. La cohérence du sujet et du savoir était attaquée ainsi que l'universalisme des valeurs de la civilisation européenne.

Les missions entre 1935 et 1939, de l'autre côté, étaient « increasingly focused on synchronic cultural patterns »¹⁶⁵. On voit un intérêt croissant de la part de Griaule pour les interactions humaines qui créaient la culture dogon ainsi que pour l'observation participante. Grâce à sa méthode changeante, Griaule s'éloigne du rôle de l'ethnologue

¹⁶⁴ « The Predicament of Culture, » Clifford, 56.

¹⁶⁵ « The Predicament of Culture, » Clifford, 56-57.

qui rassemble des descriptions d'un peuple pour devenir un anthropologue qui s'intègre dans une autre culture pour créer des relations significatives. Les missions étaient particulièrement importantes à cause de la méthode ethnographique systématisée conçue par Griaule, ce qui a produit une nouvelle tradition distincte de recherche anthropologique en France¹⁶⁶. Une fois que nous aurions identifié la manière dont Griaule menait ses recherches, nous examinerons deux de ses œuvres ethnographiques dans lesquelles il sera question de son engagement avec les dogons. Pour commencer, on examinera un court film ethnographique de Griaule, intitulé *Sous les Masques Noirs* (1939), qui est plutôt lié à la phase initiale de sa recherche, quand Griaule recueillait et analysait les informations à la manière d'un ethnologue. L'œuvre est essentiellement une collection d'informations concernant le rôle des masques dans le rite dogon de la mort. Mais, pour Griaule, la cinématographie représentait seulement une forme d'information nécessaire pour créer une documentation plus complète de la culture dogon. Les autres formes ont inclus les livres ethnographiques et la photographie entre autres. Ensuite, en passant à l'ethnographie intitulée Dieu d'eau : Entretiens avec Ogotemmêli (1948), on verra comment Griaule interagissait avec les Dogons non plus comme ethnologue mais plutôt comme anthropologue. Les deux textes nous aideront à voir comment Griaule reste un des anthropologues français les plus influents du 20^e siècle.

Marcel Griaule est né à Aisy-sur-Armançon, en Bourgogne, le 16 mai 1898. Il avait l'intention d'aller à l'École Polytechnique quand la Première Guerre mondiale a changé la trajectoire de ses études. Il été pilote dans l'armée jusqu'en 1924. Ensuite, il a changé encore de métier quand il s'est inscrit à l'École des Langues Orientales Vivantes

¹⁶⁶ « The Predicament of Culture, » Clifford, 65.

et à l'École Pratique pour étudier les anciennes langues de Amharic et Ge'ez¹⁶⁷. Il a continué ses études à l'Institut d'Ethnologie pendant la fin des années vingt, mais il n'a jamais obtenu son diplôme. Au début des années quarante, il devient le premier professeur d'ethnologie à la Sorbonne¹⁶⁸. Le reste de sa vie sera consacrée majoritairement à l'étude des Dogons. Après la Seconde Guerre Mondiale, il a contribué aussi à la défense des cultures traditionnelles et à la reconnaissance nationale et internationale de l'ethnologie en participant aux organisations comme le CNRS, l'Assemblée de l'Union Française et l'UNESCO¹⁶⁹.

On pourrait dire que la mission Dakar-Djibouti, et donc le début de l'idéation d'une méthode d'ethnographie française par Griaule, commence bien avant la date officielle d'embarquement en 1931. Poussé par ses professeurs Marcel Mauss et le linguiste Marcel Cohen¹⁷⁰, Griaule a passé l'année de 1928 en Ethiopie à faire de la recherche ethnographique. Inspiré par cette expérience, Griaule propose son projet pour la mission Dakar-Djibouti aux directeurs de l'Institut d'Ethnologie en 1930¹⁷¹. Il propose une expédition à quatre personnes (les membres de la mission changeront pendant le voyage) : Eric Larget¹⁷², un mécanicien et un naturaliste ; Michel Leiris, un étudiant à l'Institut d'Ethnologie à l'époque et membre du personnel au Musée d'Ethnographie de Trocadéro¹⁷³ ; Claude Pingault comme « opérateur du film »¹⁷⁴.

¹⁶⁷ Conklin, 202.

¹⁶⁸ Jolly, 149.

¹⁶⁹ Id.

¹⁷⁰ « The Predicament of Culture, » Clifford, 55.

¹⁷¹ Conklin, 202.

¹⁷² Larget avait déjà accompagné Griaule pendant sa mission ethnographique précédente en Ethiopie. Voir Conklin, 202.

¹⁷³ Leiris a été engagé comme le secrétaire-archiviste de la mission.

¹⁷⁴ Conklin, 203.

La mission, connue pour son étude des Dogons du Soudan français, était divisée en deux parties. La première enquête, la plus extensive, a duré douze mois. Pendant cette période Griaule et son équipe devaient accumuler des collections importantes pour le Musée Ethnographique du Trocadéro ainsi qu'enregistrer des notes de terrain pour la thèse d'ethnologie que le jeune anthropologue était en train d'écrire. En outre, le groupe de chercheurs voulait établir le contact avec les organisations administratives et militaires en Afrique pour pouvoir créer des liens plus forts et une éventuelle collaboration¹⁷⁵. Pendant la deuxième enquête « intensive » qui a duré six mois, l'équipe avait les mêmes objectifs mais ses recherches se sont concentrées sur l'Ethiopie.

La mission Dakar-Djibouti s'est concentrée plutôt sur la documentation des objets, à la différence des missions entre 1935 et 1939, qui se sont focalisées sur la structure culturelle des Dogons. Même les titres des deux œuvres qu'on va analyser soulignent les perspectives différentes entre les deux enquêtes : le premier, *Sous les Masques Noirs*, lié à la Mission Dakar-Djibouti, est une étude des masques, des objets qui deviendront des additions iconiques à la collection du Musée d'Ethnographie. Griaule et son équipe participent en un projet plutôt ethnologique. La deuxième ethnographie, Dieu d'eau : Entretiens avec Ogotemmêli, basée sur la deuxième série de missions, est une étude qui s'éloigne de la concentration sur la culture matérielle. Dans cette œuvre, Griaule s'implique dans l'histoire et la culture du peuple même à travers une méthode anthropologique.

Au début de la mission Dakar-Djibouti, Griaule utilisait une méthode où la documentation était le but majeur. Il suivait la théorie que l'anthropologue qui collectionnait tous les détails possibles pendant son travail du terrain pouvait par la suite

¹⁷⁵ Id.

synthétiser la totalité d'une culture. Le style objectif de Griaule était particulièrement différent des ethnographies anglaises, par exemple, qui prédominaient sur la scène anthropologique de l'époque, et qui étaient beaucoup plus subjectives¹⁷⁶. En tant que jeune anthropologue, Griaule a été indubitablement influencé par son professeur, Marcel Mauss. Mauss était convaincu que le travail de terrain devait toujours être accouplé à la théorisation sociologique, même s'il n'avait jamais participé à ce type de travail lui-même. Il croyait que les anthropologues français n'interagissaient pas assez avec les populations avec lesquelles ils travaillaient.

Mauss enseignait un cours à l'Institut d'Ethnographie intitulé *Ethnographie Descriptive*, un programme destiné à donner un fondement aux méthodes de travail de terrain. Dans ce cours, il donnait un inventaire, une classification et enfin une critique des différentes méthodes possibles. Il voulait donner aux étudiants un sens de la complexité de la collection de l'information sur le terrain et les manières différentes de former les descriptions, les enregistrements, les récits narratifs et les collections des objets culturels¹⁷⁷. En 1947, juste avant la mort de Mauss, Denise Paulme a compilé ses notes du cours dans un livre intitulé Manuel d'ethnographie, qui sera utilisé par Griaule parmi d'autres anthropologues français de l'école maussienne.

Le Manuel et l'école de pensée dirigée par Mauss donnaient plusieurs recommandations aux ethnographes. Pour commencer, Mauss mentionne l'importance de connaître les techniques américaines et anglaises de l'observation participante, mais sans trop insister sur ce point pour ne pas délégitimer la discipline en France, qui était en

¹⁷⁶ Clifford évoque Bronislaw Malinowski, qui, en se concentrant sur les institutions des cultures qu'il avait étudiées (en particulier celles des Kula des îles Trobriands), faisait un travail d'analyse plutôt que la documentation.

¹⁷⁷ « The Predicament of Culture, » Clifford, 62.

phase de grand changement. En fait, Mauss encourageait la recherche de groupe sur le terrain à la différence des anthropologues anglophones qui entreprenaient plutôt des projets individuels. Mauss croyait que la technique herméneutique ethnographique anglophone devait être évitée. Selon lui, l'anthropologue entreprenait l'observation participante pour ramener des données chez lui et les analyser pour enfin former des théories générales sur le peuple en question. Ce n'était pas une question d'interprétation. Mauss acceptait une vieille organisation de la recherche anthropologique où le même anthropologue ne devait pas nécessairement faire de la recherche pratique conjointement avec la recherche théorique. En fait, c'était le travail de l'anthropologue d'entrer sur le terrain pendant que le sociologue analysait l'information et transformait les données. L'ethnographie, selon le professeur d'ethnologie, devait être purement descriptive où « l'intuition ne tient aucune place »¹⁷⁸. L'information collectionnée par l'ethnologue présentait une forme « brute » pour que les sociologues puissent ensuite créer les théories. Mauss suggère d'éviter de recueillir des faits « représentatifs » d'une culture, mais de collectionner l'information ethnographique à travers plusieurs méthodes documentaires par plusieurs observateurs spécialisés.¹⁷⁹ Enfin, d'une manière Boasienne¹⁸⁰, Mauss affirme que le but de l'anthropologue c'est de créer l'image la plus complète que possible. En ramassant un éventail de « documents » comme des textes, des objets matériels, des cartes, des photographies, des films, etc. l'anthropologue et son équipe peuvent compiler des couches de faits technologiques, esthétiques, géographiques,

¹⁷⁸ Mauss, 5.

¹⁷⁹ « The Predicament of Culture, » Clifford, 63.

¹⁸⁰ Franz Boas (1858-1942) travaillait aux Etats-Unis au même temps que Mauss et Griaule en France. Pendant cette période, cet anthropologue d'origine allemande a essentiellement fondé la discipline aux Etats-Unis (composée de l'anthropologie culturelle, de l'anthropologie physique, de l'archéologie et de la linguistique). Sa méthode se fondait sur le concept que l'anthropologue devait faire tout son possible pour ramasser des observations sur tous les aspects d'une culture pour avoir une image assez totale du peuple en question.

démographiques, économiques, juridiques, linguistiques, religieux, historiques et interculturelles¹⁸¹. Mauss conclut donc que « la science ethnologique a pour fin l'observation des sociétés, pour but la connaissance des faits sociaux »¹⁸².

Comme Clifford l'affirme, le Manuel « was not a *method* but an enormous checklist ; thus one cannot speak of a « Maussian » as one can of a « Malinowskian » or a « Boasian » ethnography »¹⁸³. L'ethnographie Maussienne se différenciait car la subjectivité ne rentrait pas du tout dans sa méthode, pendant que la tradition Malinowskian et Boasian cherchaient à offrir une interprétation de leurs découvertes. On pourrait dire que c'était une forme d'ethnographie plus primitive. C'est peut-être pour cette raison que le travail de terrain français n'a jamais développé une identité comme l'anthropologie anglophone. C'est ainsi que la majorité des élèves de Mauss ont essayé pendant leur carrière d'utiliser sur le terrain la méthode anglophone—où les données sont interprétées et consolidées dans la forme d'une ethnographie descriptive. Griaule est le seul anthropologue français à avoir réalisé une méthode systématique ainsi qu'une nouvelle tradition de recherche où sa relation personnelle avec des membres importants de la population dogon l'ont aidé à collectionner une quantité énorme de minutieux détails culturels qu'il a réussi à présenter dans plusieurs formes différentes¹⁸⁴.

Griaule a passé toute sa vie à inventer et à perfectionner sa méthode. Son approche au travail de terrain a changé pendant qu'il est devenu de plus en plus impliqué dans la culture Dogon. Essentiellement, sa méthode consistait en deux structures : le système documentaire (« governed by images of collection, observation, and

¹⁸¹ « Predicament of Culture, » Clifford, 63.

¹⁸² Mauss, 5.

¹⁸³ « Predicament of Culture, » Clifford, 65.

¹⁸⁴ Id.

interrogation »¹⁸⁵), avant la Seconde Guerre mondiale, et le système initiatique (« in which dialogical processes of education and exegesis come to the fore »¹⁸⁶). On voit plutôt une approche documentaire dans le film ethnographique *Sous les Masques Noirs* (1939) (neuf minutes), qui était basé sur la mission Dakar-Djibouti.

Griaule, le narrateur, ouvre le film en annonçant que le but du projet c'est de « vous montrer la naissance et la vie des masques de l'un des peuples les plus mystérieux de l'Afrique Noire, situé dans les Falaises de Bandiagara au sud du Tombouctou »¹⁸⁷. Ce film commence avec une affirmation de l'objectif documentaire du film. Dans ce film, on voit particulièrement le désir de l'ethnologue d'utiliser ces faits qu'il a collectionnés pour instruire le public français sur le peuple Dogon ainsi que pour montrer l'importance du travail de terrain et l'utilité du cinéma pour montrer la fabrication et la vie des masques.

Avec une bande originale de fond qui évoque une ambiance de mystère, Griaule continue en disant que les masques sont utilisés pour le culte des morts. On passe à l'image de deux vieillards assis avec un masque en main. Ils sont en train de parler, mais leurs voix sont inaudibles : Griaule annonce qu'ils « devaient nous expliquer toute la technique, toute la *mystique* du masque. La taille de cet objet nécessite de nombreuses précautions... »¹⁸⁸. Pendant que l'ethnologue présente les interlocuteurs, la caméra se rapproche en prenant un gros plan de Griaule qui écrit ses notes avec acharnement. À un certain point, il regarde directement vers la caméra comme pour reconnaître la présence du caméraman et pour donner un goût plus candide au film. Le rythme de la musique

¹⁸⁵ Id.

¹⁸⁶ Id.

¹⁸⁷ *Sous les Masques Noirs*, Griaule, 1 :15.

¹⁸⁸ *Sous les Masques Noirs*, Griaule, 1 :44.

devient de plus en plus rapide et frénétique, on arrive presque à apprendre la technique si mystérieuse des masques Dogons.

Griaule commence donc à expliquer le processus de la fabrication du masque, dès le début, la recherche de l'arbre juste, celui choisi par les ancêtres. On voit deux jeunes hommes dogons qui cherchent avec insistance parmi des arbres au bord d'un fleuve. Le processus n'est pas expliqué en détail, ce qui augmente l'élément d'intrigue et de mystère. Une fois trouvé, le Dogon offre à l'arbre l'eau des ancêtres et ensuite l'arbre est coupé. Griaule n'explique pas en détail comment les Dogons décident de sculpter le masque. Il nous explique que les sculpteurs forment les masques « en suivant leur seule inspiration. En quelques heures le masque est achevé »¹⁸⁹. Le masque reste toujours un objet mystérieux. En fait, Griaule n'explique jamais toutes les étapes dans la création de ces objets, on voit des courtes bribes du Dogon qui sculpte le masque ou qui le dépeint. L'idée derrière sa création reste quelque chose d'incompréhensible. Plus tard dans sa carrière, avec l'intégration toujours croissante de Griaule parmi les indigènes, on verra que sa perspective envers les coutumes des Dogons changera.

Dans le film ethnographique, l'anthropologue continue en expliquant les techniques de la fabrication des masques : « les yeux percés ; la décoration est achevée avec des teintures tirées des plantes ou du charbon, ils l'appliquent à l'aide d'une plume. Et, le masque terminé est essayé sur le visage »¹⁹⁰. Ensuite, Griaule, le narrateur, continue en expliquant les autres accessoires qui comportent le costume pour ce rituel de la mort. Ils incluent : des jupes, des bracelets, des chevillés... Cette section du film ethnographique souligne la méthode documentaire que Mauss mettait en valeur. Chaque

¹⁸⁹ *Sous les Masques Noirs*, Griaule, 2 :51.

¹⁹⁰ *Sous les Masques Noirs*, Griaule, 2 :58.

étape de la production du masque est systématiquement documentée pour essayer d'accumuler une grande quantité de détails décrivant les objets. Pendant la période avant la deuxième Guerre mondiale, dans sa carrière de jeune anthropologue, le but de Griaule c'était de ramasser tous les détails possibles pour essayer de créer une représentation complète de la culture dogon. Griaule n'offre pas une interprétation explicite du processus de la création des masques, car sa vision des Dogons doit être objective. Quand même, Griaule utilise la musique, par exemple, pour inciter certains sentiments dans chaque scène. La présence de la musique fausse les représentations objectives avec des commentaires implicites mais subjectifs.

D'autres scènes dans le film concernent plutôt la signification symbolique des objets. Par exemple, Griaule explique que la couleur rouge « rappelle le sang du sacrifice »¹⁹¹. Il annonce que quand le rouge est appliqué aux objets, cette teinture donne un rôle spécial dans le rite. C'est la seule référence à la signification des couleurs et des ornements des masques dans le film. Le narrateur continue en nommant les différents types de masques, pendant que la caméra fait des gros plans des objets nommés : « Le lièvre, une femme poule, une femme Bambara, un masque d'antilope chevaline [la bande-son incorpore le son du galop]... les accessoires féminins ne sont pas oubliés sur ce masque représentant une jeune fille Dogon [ici on entend, dans la bande-sonore, une trompette qui imite le son du rire...] Les masques dits 'maisons à étage' se font naturellement remarquer par leur hauteur dépassant parfois cinq mètres »¹⁹². On voit l'image des « maisons à étage, » qui sont composés de plusieurs motifs tissés qui forment une très longue bande. Cette bande est attachée au masque sur la tête de la personne.

¹⁹¹ *Sous les Masques Noirs*, Griaule, 3 :34.

¹⁹² *Sous les Masques Noirs*, 3 :33-4 :20.

Maintenant les plans se focalisent sur des masques en mouvement au milieu de leur vie sociale.

À ce moment-là, Griaule commence avec la description du rite funéraire : « Tandis que les sonores du trombe annoncent la mort de l'homme, les femmes se lamentent. Les grands tambours portent la nouvelle dans toute la région »¹⁹³. On n'entend pas les tambours dogon, mais plutôt la bande-son qui renforce les actions du film : quand les danseurs augmentent le rythme de leurs mouvements, la musique devient plus rapide et vice versa. Il est important de noter que même si Griaule décrit la vie sociale des objets et les actions des participants du rite, il n'élabore guère sur des explications de ces phénomènes sociaux. On voit très clairement l'influence de Mauss, qui croyait que le travail herméneutique devait être réservé aux sociologues professeurs ou chercheurs.

Pour cette raison, tout le rite célébrant la mort est décrit plutôt objectivement. Il décrit la procession masquée qui « pénètre sur la place publique... les hommes non costumés qui la précèdent exécutent sur l'espace libre une marche en zigzag rappelant celle du serpent mythique »¹⁹⁴. Même si le mythe du serpent pourrait être très important pour comprendre ce rite et ce peuple anthropologiquement, Griaule ne fournit pas des détails ultérieurs. Cette pièce d'information est présentée comme un fait objectif, et donc elle n'a pas besoin d'une interprétation en plus. De l'autre côté, il est évident que c'est Griaule lui-même qui décide quelles images il va inclure et quels commentaires il va faire. Même si l'interprétation subjective des données n'est peut-être pas apparente tout de suite, elle est quand même présente et elle montre le style unique que Griaule est progressivement en train de construire.

¹⁹³ *Sous les Masques Noirs*, 4 :50-4 :59.

¹⁹⁴ *Sous les Masques Noirs*, 5 :58-6 :05.

La prochaine scène représente l'apogée du film. Comme d'habitude, la bande-son est fidèle à l'humeur et à la progression de la scène. Griaule annonce : « sur la place les danses redoublent sous les encouragements des vieillards »¹⁹⁵. Pendant le déroulement des images des danseurs qui sautent énergiquement au centre de l'écran, l'anthropologue continue à décrire tous les mouvements avec une voix de plus en plus frénétique, presque comme si lui même était possédé par la même force qu'il observe parmi les Dogons. Ensuite, Griaule décrit un autre type de masque, la croix de Lorraine¹⁹⁶, qui supportent « deux petites statuettes représentant les génies des arbres »¹⁹⁷ les mêmes génies que les créateurs des masques ont remerciés quand ils choisissaient les arbres pour fabriquer les masques. L'ethnologue explique que leurs mouvements représentent la marche des génies dans la forêt, mais encore sans expliquer la raison pour laquelle ils sont essentiels pour le rite.

Finalement, Griaule annonce que « la danse atteint son paroxysme »¹⁹⁸. La danse arrive à un point d'énergie extrême, et c'est à ce moment que l'anthropologue note qu'on sent que cet événement est un rite sacré et pas « un jeu ». Il conclut le film en créant une connexion entre les masques et les spectateurs qui sont aussi des acteurs dans la cérémonie funèbre. Certains membres du public retracent la vie du mort, en reconstituant ses grands réussites particulièrement dans le domaine de la chasse et de la guerre. D'une voix triomphante, Griaule déclare que le rite continue « Jusqu'à ce que l'âme, apaisée par tant d'honneur, se perde dans les cavernes avec les masques, dont c'est aussi la

¹⁹⁵ *Sous les Masques Noirs*, 6 :31-6 :34.

¹⁹⁶ *Sous les Masques Noirs*, 7:14-7:20.

¹⁹⁷ *Sous les Masques Noirs*, 7 :20-7 :25.

¹⁹⁸ *Sous les Masques Noirs*, 7 :45-7 :47.

demeure »¹⁹⁹. Griaule conclut donc que le rite des masques a glorifié et a vénéré l'âme du mort, en lui donnant la possibilité de mourir en paix. Le spectateur voit comme dernière image des danseurs avec des masques qui nous regardent. Mais pendant tout le film, on ne sait rien de *qui* est sous ces masques—d'où vient le savoir que Griaule a approprié ? Les hommes centraux à tout le processus du rite de la mort restent silencieux pour la durée du film. Dans les pages suivantes, on verra comment le rôle de « l'autre » change en devenant plus central au travail de l'anthropologue.

Passons maintenant à l'ethnographie la plus novatrice et connue de Griaule : Dieu d'Eau : Entretien avec Ogotemmêli. Il est assez évident en lisant le titre que ce livre ethnographique est constitué par plusieurs entretiens ou conversations avec Ogotemmêli, un sage dogon, qui, en suivant les instructions des anciens Dogons, aurait éventuellement endoctriné Griaule. C'est grâce à cette immersion dans le monde des Dogons que Griaule a pu créer sa propre méthode d'ethnologie. C'est cette partie du travail que Clifford appelle *exigetical*²⁰⁰. Ce terme montre qu'une fois « infiltré » dans la culture des Dogons, Griaule ne pouvait plus produire seulement des descriptions, il voulait aussi interpréter ce qu'il apprenait. L'ethnographie est maintenant structurée de sorte que l'anthropologue ne soit plus au centre des interactions. L'indigène occupe la place centrale. Ici, Ogotemmêli raconte et donne la structure à l'explication de la culture et de la vie des Dogons. Même si on sent toujours l'influence de Mauss sur le travail de Griaule, pendant les années après la Deuxième Guerre mondiale, la méthode de Griaule a subi une transformation capitale. Il est important de noter quand même que si Griaule a pris des décisions conscientes pour modifier sa méthode, ces changements ont été facilités par les circonstances et par la

¹⁹⁹ *Sous les Masques Noirs*, 8:44- 8:51.

²⁰⁰ « The Predicament of Culture, » Clifford, 57.

chance. Si Griaule n'avait pas eu les moyens (et ses liaisons avec l'état colonial français) de rentrer en contact avec Ogotemmêli, qui lui a véritablement ouvert la porte au monde caché des mythes fondateurs de la société dogon, l'anthropologue aurait eu une connaissance beaucoup plus superficielle de leur culture.

Sa situation chanceuse lui a permis d'étudier de tout près les cultures des civilisations de l'Afrique de l'Ouest pendant la deuxième période d'étude entre 1935-1939²⁰¹. Après quelques temps, il a classifié les cultures de la région en les séparant en trois parties interconnectées : le Soudan de l'Ouest, l'Afrique Bantou et une zone dans le Cameroun et le Tchad. Chaque région était caractérisée par une *sophie* ou une *science*, qui faisait partie du langage, de l'habitat, de la tradition orale, du mythe, de la technologie et de l'esthétique de la zone. Ensuite, il a utilisé l'information de chaque région pour créer des principes communs à tous ces peuples. Les Dogons sont devenus des exemples de *l'homme noir* : « microcosms of 'African' thought, civilization, philosophy, and religion »²⁰². Ce qui caractérisait la méthode de Griaule en particulier, c'était l'addition des parties (les caractéristiques des différentes régions) pour créer enfin un ensemble encore plus complet (des généralisations sur *l'homme noir*). Clifford note que ce style d'études des cultures « mirrored, and found confirmation in, Dogon styles of thought, with its encompassing symbolic correspondences of microcosm and macrocosm, of body and cosmos of everyday details and patterns of myth »²⁰³. C'est ce reflet dans la méthodologie anthropologique de la culture étudiée qu'on examinera dans plusieurs exemples dans Dieu d'Eau. Cette analyse soulignera l'innovation ainsi que les problèmes du travail de l'ethnologue Griaule. On verra alors très clairement comment l'ethnographie

²⁰¹ « The Predicament of Culture, » Clifford, 56-57.

²⁰² « The Predicament of Culture, » Clifford, 57.

²⁰³ Id.

montre une méthode et une compréhension beaucoup plus complexe des Dogons. Son approche n'est plus simplement ethnologique mais plutôt anthropologique au sens que la relation entre l'anthropologue et son sujet est beaucoup plus rapprochée et dialogique.

Cette ethnographie de Griaule est divisée en trente-trois journées (ou chapitres) basées sur les entretiens entre Griaule et Ogotemmêli. La compilation de chapitres sert à décrire « ces hommes [les Dogons qui] vivent sur une cosmogonie, une métaphysique, une religion qui les mettent à la hauteur des peuples antiques et que la christologie elle-même étudierait avec profit »²⁰⁴. Le but de l'ethnographie c'est donc aussi d'honorer et d'élucider le système religieux des Dogons, qui selon Griaule est encore plus important que le christianisme. Les sujets abordés se concentrent sur l'origine de l'univers selon les Dogons. Griaule consacre la majorité des chapitres à l'étude de la création de la parole chez les Dogons mais on trouve aussi des chapitres sur la mort, le sacrifice, le commerce et les signes du zodiaque. Une des différences les plus évidentes entre Dieu d'Eau et *Sous les Masques Noirs* c'est la liaison que Griaule crée dans le premier entre les objets et les structures culturelles. On trouve cette différence dès le début, dans la table des matières. Certains chapitres au début du livre démontrent cette connexion qui n'existait pas avant dans *Sous les Masques Noirs*. Ils sont intitulés, par exemple : « La première parole et la jupe de fibres » et « La troisième parole et le classement des choses »²⁰⁵. On voit ici que la parole, considérée comme la base de la création du monde selon les Dogons, est mise en dialogue avec l'objet.

²⁰⁴ Dieu d'Eau, Griaule, 7.

²⁰⁵ Dieu d'Eau, Griaule, 4.

Avec cette nouvelle vision du monde dogon, opposée à celle du travail précédent et *descriptive* de Griaule, l'ethnologue se transforme en anthropologue. Dans le deuxième travail il veut atteindre deux objectifs :

...d'une part, mettre sous les yeux d'un public non spécialiste, et sans l'appareil scientifique habituel, un travail que l'usage réserve aux seuls érudits ; d'autre part, rendre hommage au premier Noir de la Fédération occidentale qui ait révélé au monde Blanc une cosmogonie aussi riche que celle d'Hésiode, poète d'un monde mort, et une métaphysique offrant l'avantage de se projeter en mille rites et gestes sur une scène où se meut une multitude d'hommes vivants ».

D'une part, il aspire au même objectif de la Mission Dakar-Djibouti : celui de ramener de l'information en France et de démystifier ces colonies et leurs usages pour le public français. Mais de l'autre côté, la méthode de son étude est explicitement différente. Il affirme qu'il ne va pas utiliser « l'appareil scientifique habituel » et qu'il va plutôt examiner une dimension secrète de la société dogon. Grâce à l'aide que Griaule avait offerte au sujet de la gestion de l'eau, les chefs des Dogons ont décidé d'instruire l'anthropologue dans la *parole claire*²⁰⁶. La manière dont il va recueillir l'information est aussi importante : il va travailler de près avec des collaborateurs indigènes, notamment Ogotéméli de qui il va se rapprocher. Grâce à l'influence de son professeur Mauss, Griaule présente une énorme quantité d'information pour montrer une image très profonde et complexe du monde Dogon. En créant une représentation complexe de ce peuple, l'anthropologue montre que les Dogons présentent une version vivante de la société grecque. Griaule essaie d'humaniser et de valoriser la culture des Dogons.

²⁰⁶ « The Predicament of Culture, » Clifford, 82.

Dans la Seconde journée, « La première parole et la jupe de fibres, » Griaule commence à expliquer l'organisation de la société dogon. Mais en ce faisant, Griaule ne veut pas représenter l'anthropologue comme le seul traducteur des interactions avec « l'autre. » Au contraire, il veut dépeindre une image où ce sera principalement Ogotemméli qui contrôle et dirige la conversation. La présence de l'informant était très importante pour Griaule. Il croyait tout d'abord qu'on devait comprendre le rôle du sujet dans son contexte social. Ses informateurs, qui étaient surtout des hommes, devaient être des personnages suffisamment qualifiés pour parler des aspects technologiques, historiques, légaux ou religieux de la société²⁰⁷. En outre, les qualités morales de l'interlocuteur étaient aussi évaluées. L'informateur devait avoir la sincérité, la bonne foi, et la mémoire.

C'est pour cette raison que le deuxième chapitre commence avec le sujet de l'ethnographie : « Ogotemméli s'étant assis sur son seuil, racla sa tabatière de peau rigide et posa sur sa langue une poussière jaune : 'le tabac,' dit-il, 'donne l'esprit juste.' Et il entreprit de décomposer le système du monde. Car il fallait commencer à l'aurore des choses ». Griaule annonce explicitement que Ogotemméli, en toute modestie, avait la connaissance complète de la création du monde Dogon.

Sa connaissance concernant la naissance de la parole est particulièrement intéressante. Dans la « Neuvième journée : La troisième parole et les tambours, » Griaule parle de l'importance du tambour et du son dans la société des Dogons. Le son tient un rôle important dans cette ethnographie, comme dans le documentaire *Sous les Masques Noirs*. Mais dans ce cas-ci, le son ne sert pas seulement d'accompagnement à des images.

²⁰⁷ Id.

Le son représente une présence fondatrice de la population. En fait, dans ce chapitre Ogotèmmeli explique que la parole est née grâce au tambour.

La parole est née à travers le tambour d'aisselle qui a été créé à l'origine par Nommo : « Il en a donné l'image avec ses doigts »²⁰⁸. Nommo ou « eau²⁰⁹ » (Griaule observe que Ogotèmmeli utilise les deux mots indifféremment), est le premier génie né d'Amma, le Dieu du ciel. Ces génies sont d'une importance fondamentale, comme constate Ogotèmmeli : « si ce n'est grâce au Nommo, on ne pouvait pas même créer la terre, car la terre fut pétrie et c'est par l'eau (par le Nommo) qu'elle reçut la vie »²¹⁰. Ce génie n'avait pas d'oreilles, donc il plaçait ses mains aux deux côtés de sa tête pour entendre. Quand on bat le tambour, « c'est battre les mains palmées du Nommo, c'est battre ses oreilles »²¹¹. C'est Nommo qui a créé le tambour avec une action comme le tissage, utilisant sa langue comme la navette. L'action du tissage a produit la troisième parole.

Toutefois, le tambour ne servait pas seulement à lier les hommes à Nommo : « il leur apprenait la nouvelle parole complète et claire des temps modernes »²¹². C'est ici qu'on voit l'explication approfondie de l'utilisation contemporaine du tambour. Ce niveau de détail était marginalisé dans *Sous les Masques Noirs*. Ogotèmmeli explique que le premier tambour de Nommo ne suffisait pas pour tous les besoins divers des hommes. Pour cette raison, Nommo a créé huit tambours, dont chacun « correspondit à une voix particulière. Ainsi chaque famille reçut son langage propre et c'est ce qui explique les

²⁰⁸ Dieu d'Eau, Griaule, 71.

²⁰⁹ Dans le mythe dogon Nommo est une créature amphibie, représentée comme un poisson allongé.

²¹⁰ Dieu d'Eau, Griaule, 22.

²¹¹ Dieu d'Eau, Griaule, 72.

²¹² Id.

langues diverses d'aujourd'hui »²¹³. La forme et les symboles de chaque tambour sont décrits en détail. Ensuite, comme parallèle, le son et la signification des trois paroles sont aussi décrits. Ogotèmmeli représente le huitième tambour, avec « la plus grande caisse, » qui « ressemble au ventre de la vache et du fait de sa taille donne un grand roulement, » comme le tambour dominant du pays, car il représente la langue universelle du peuple Dogon. Ce chapitre est un excellent exemple de la manière dont Griaule donne la parole à son interlocuteur et de cette manière réussit à dépeindre une image complexe, profonde et « authentique » pour les lecteurs français.

Le travail de Griaule chez les Dogons était révolutionnaire pour plusieurs raisons. Le nouveau style de recherche que Griaule présente montre un interlocuteur savant et puissant. Alors que dans la tradition anthropologique, l'ethnographe était souvent « an aggressive collector of observations, » avec Griaule il devient « a transcriber of formulated lore, a translator, exegete, and commentator »²¹⁴. Enfin, c'est « le blanc » ou « le Nazaréen, » comme Griaule s'appelle souvent dans Dieu d'Eau, qui est transformé en élève et qui doit être accepté et acculturé dans la société dogon.

L'approche de Griaule représente un changement reconnu dans la méthodologie de l'ethnographie française, mais en même temps il est souvent critiqué, ce qui le rend une figure très controversée dans la discipline. La théâtralité du dialogisme dans son ethnographie a souvent été mise en doute par ses critiques. L'objectif de Dieu d'Eau c'était de « découvrir » une réalité qui, selon la présentation de Griaule, jusqu'à son étude était un secret de la culture dogon. Comme la critique a souligné, la mise en scène du sage omniscient qui révèle ce secret à l'anthropologue-élève ne représente pas la réalité.

²¹³ Dieu d'Eau, Griaule, 74.

²¹⁴ « The Predicament of Culture, » Clifford, 83.

Même si on a vu que la méthode de Griaule est dans plusieurs sens le précurseur du mouvement postmoderne dans l'anthropologie, ce qui vise à démanteler le rapport inégal entre l'anthropologue et son sujet, la relation entre Griaule et Ogotèmmeli n'arrive pas à ressortir du paradigme précédent.

Dans ses notes de terrain Griaule reconnaît les trous et des contradictions dans sa recherche après trente jours d'entretiens avec Ogotèmmeli. Par la suite, il utilise d'autres versions des mythes cosmogoniques pour créer soigneusement et stratégiquement l'œuvre finale²¹⁵. La « découverte » des mythes Dogons se révèle comme étant largement construite par l'anthropologue lui-même. Griaule, conseiller de l'Union Française, écrivait enfin au sujet d'un peuple colonisé pour un public français. Malgré ce fait, sa méthode anthropologique a profondément changé la discipline par son engagement différent avec le peuple qu'il étudiait. Par conséquent, la représentation complexe de cette culture « autre » qu'il a laissée a ouvert la voie à une approche plus dialogique. Il n'était plus possible, après Griaule, de faire une ethnographie légitime sans un rapprochement qui impliquerait un échange entre l'anthropologue et son objet qui est ainsi transformé en un « interlocuteur » (sujet). Ses films ethnographiques ont marqué le travail des chercheurs importants comme le cinéaste et anthropologue, Jean Rouché. Son influence immédiate se voit dans les travaux de Germaine Dieterlein, de Herman Haan, d'Aldo Van Eyck et de Geneviève Calame-Griaule. Le travail de Griaule aura une grande influence sur les anthropologues postmodernes qui essayaient de détruire le rapport hégémonique entre le « je » et « l'autre. »

²¹⁵ « The Predicament of Culture, » Clifford, 85.

We are today becoming increasingly aware of the fact that information and understanding produced by bourgeois disciplines like anthropology are acquired and used most readily by those with the greatest capacity for exploitation²¹⁶.

Conclusion

Talal Asad²¹⁷ fait un commentaire sur la réalité déséquilibrée de la discipline de l'anthropologie. Dans l'épigraphe ci-dessus, Asad évoque la déconstruction de la hiérarchie qu'a commencé le postmodernisme. Cette hiérarchie, loin d'avoir été renversée, se reproduit de nos jours et devient un dilemme de l'anthropologie contemporaine. Dans cette thèse, il a été question d'examiner la relation entre le « je » et « l'autre » en privilégiant des moments précis où l'on s'est arrêté pour étudier le rapport entre l'anthropologue (ou son précurseur) et son interlocuteur non européen. La restructuration, entamée par le mouvement postmoderniste et discutée dans le deuxième chapitre, s'est avérée très difficile. L'étude de l'exposition à Cotonou a souligné pourquoi cette question du rapport entre le sujet (qui sait) et l'objet (qui est étudié) anime encore aujourd'hui les débats de la discipline.

Plusieurs anthropologues approchent cette problématique par le concept de la globalisation qui met en lumière les frontières (physiques et virtuelles) qui séparent et rapprochent les individus et les cultures. Dans son article *Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy*, Arjun Appadurai nomme cinq modes d'échange culturel

²¹⁶ Asad 16.

²¹⁷ Talal Asad est un professeur d'anthropologie culturelle au City University of New York. Il travaille beaucoup sur l'idée de "l'autre" en particulier dans le contexte des relations entre l'Europe et le Moyen-Orient.

qui sont présents dans notre monde, à savoir « ethnoscapas, mediascapas, technoscapas, finanscapas, et ideoscapas²¹⁸ ». Il souligne que ce sont des « paysages » (-scapas), car aujourd'hui la culture se déplace avec de fluidité, vu les liens intrinsèques des média, de la technologie, de l'économie et des idéologies. Ces échanges qui deviennent de plus en plus rapides rendent très complexe le travail de l'anthropologue : comment étudier un peuple si sa culture ne se présente plus comme une totalité à maîtriser ?

Akhil Gupta et James Ferguson ont entrepris un travail similaire dans leur article *Beyond « Culture » : Space, identity, and the Politics of Difference*. Ils discutent aussi la transformation des frontières avec l'avènement de la rapide globalisation. Les deux anthropologues reconnaissent trois problèmes essentiels dans l'idée qu'une culture occupe un territoire objectif. Premièrement, les personnes qui habitent les frontières, comme les travailleurs itinérants, les nomades et les membres des entreprises transnationales ne rentrent pas dans une zone délimitée. Deuxièmement, cette délimitation qui entraîne une unification implicite des cultures étudiées n'arrive pas à tenir compte des plusieurs différences culturelles qui existent dans une seule zone. Troisièmement, Gupta et Ferguson se posent la question qui est celle de la nouvelle discipline qu'est le postcolonialisme : quelles sont les contraintes géographiques d'une culture hybride ?²¹⁹ Enfin le point le plus important que les auteurs discutent c'est qu'il est maintenant nécessaire de comprendre le changement social et la transformation culturelle comme situés dans des espaces interconnectés²²⁰.

Gupta et Ferguson concluent avec une nouvelle conceptualisation de la compréhension de la culture : « Physical location and physical territory, for so long the

²¹⁸ Appadurai, 296.

²¹⁹ Gupta and Ferguson, 7.

²²⁰ Gupta and Ferguson, 8.

only grid on which cultural difference could be mapped, need to be replaced by multiple grids that enable us to see that connection and contiguity... vary considerably by factors such as class, gender, race and sexuality, and are differentially available to those in different locations in the field of power »²²¹. De cette manière, on est rentré dans une nouvelle phase d'exploration et de compréhension des cultures de notre monde.

À la lumière des changements dans l'approche de l'étude de la culture mentionnées ci-dessus, le travail de l'anthropologue semble impossible. Si la frontière entre le je et l'autre n'est plus définie, est-ce que la discipline de l'anthropologie est toujours une discipline praticable ? La plupart des anthropologues affirment que les transformations globales ne mettent pas une fin à l'anthropologie comme discipline, mais qu'elles doivent plutôt inciter un changement de perspective. L'anthropologue s'implique toujours dans le contexte qu'il étudie par l'observation participante et sa recherche est recueillie sous forme d'ethnographie. Mais bien que l'anthropologue contemporain étudie une culture autre, il n'est plus obligé d'aller au bout du monde pour la trouver.

Aujourd'hui, le travail de l'anthropologue est aussi pertinent pour une organisation d'étudiants qu'une tribu de la Papouasie-Nouvelle Guinée. Chaque anthropologue utilise des méthodologies différentes pour essayer de réduire la distance hiérarchique entre lui-même et son sujet d'étude. Alors que certains réduisent la quantité d'analyse théorique pour donner la voix à l'interlocuteur en incluant surtout les entretiens par exemple, d'autres donnent le pouvoir de l'anthropologue entièrement au sujet²²².

²²¹ Gupta and Ferguson, 20.

²²² Dans le projet intitulé « 9 Mètres Carré » (2005) les réalisateurs Jimmy Glasberg et Joseph Césarini ont mis en scène des moments du quotidien dans la prison, en donnant la caméra aux détenus. Ces derniers narrent donc leur histoire dans la cellule en soulignant les aspects importants de leur expérience.

D'autres encore, comme Ruth Behar²²³, décrivent leurs expériences anthropologiques en les liant à leur propre histoire de vie. Ce faisant, l'étude de l'autre devient une manière d'ouvrir nos yeux au monde où nous vivons et elle met en dialogue notre vie avec celle de ceux qu'on examine, résultant en une réflexion plus ouverte et moins hiérarchique. Quelle que soit l'approche de chaque anthropologue individuel, la beauté et la force de l'anthropologie contemporaine, c'est sa capacité à être introspective tout en s'épandant au-delà de toutes les frontières physiques, culturelles, sociales et disciplinaires. L'anthropologie serait ainsi tout simplement une méthode plus formalisée de se connaître : un art autant qu'une science.

²²³ Ruth Behar est une anthropologue cubaine-américaine, professeur d'anthropologie à l'Université de Michigan. Ses racines cubaines sont centrales à son travail ethnographique en général, mais d'une manière particulièrement forte dans son livre [The Vulnerable Observer : Anthropology That Breaks Your Heart](#) (1996).

Ouvrages Cités.

Appadurai, Arjun. *Disjuncture And Difference In The Global Cultural Economy*. Theory, Culture & Society: 295-310, 1990. Print.

Asad, Talal. From the History of Colonial Anthropology to the Anthropology of Western Hegemony. New Jersey: Humanities Press, 1973. Print.

Bancel, Nicolas. Zoos Humains: Au Temps Des Exhibitions Humaines. Ed. De Poche. Paris: Découverte, 2004. Print.

Bayol, Jean. *Les Dahoméens au Champ de Mars (Palais des Arts libéraux) : mœurs et coutumes : exposition d'ethnographie coloniale*, 1893. Print.

Brazza, Pierre Savorgnan de. *Au coeur de l'Afrique: vers la source des grands fleuves (1875-1887)*. Paris: Editions Payot & Rivages, 1994. Print.

Broca, Paul. Mémoires d'Anthropologie. Paris: Reinwald, 1871. Print.

Bougainville, Louis-Antoine. *Voyage autour du monde: par la frégate du Roi la Boudeuse et la flûte L'Étoile*. Paris: Gallimard, 1982. Print.

"Bougainville, Louis Antoine De." Complete Dictionary of Scientific Biography. 2008. *Encyclopedia.com*. 25 Sep. 2014 <<http://www.encyclopedia.com>>.

"Centenaire De La Mort De Béhanzin." June 2006. Print.

Clifford, James. *The predicament of culture: twentieth-century ethnography, literature, and art*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988. Print.

---. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography : A School of American Research Advanced Seminar*. Berkeley: U of California, 1986. Print.

Conklin, Alice L.. *In the museum of man. Race, anthropology, and empire in France*,

- 1850-1950*. Ithica, New York: Cornell University Press, 2013. Print.
- Diderot, Denis. *Supplement Au Voyage De Bougainville*. Genève: Droz, 1955. Print.
- "Fondation Zinsou." FZPresentation. Web. 16 Apr. 2015.
- Foucault, Michel. *Qu'est-ce qu'un auteur ?*. Paris: A. Colin, 1970. Print.
- . "The Subject & Power" (1982).
- "France Emeutes." RFI. Web. 16 Apr. 2015.
- Gauguin, Paul. *Les Cigales Et Les Fourmis*. Digital image. Indianapolis Museum of Art. 1 Jan. 1889. Web.
- Gilman, Sander L. *Black bodies, white bodies: toward an iconography of female sexuality in late nineteenth-century art, medicine, and literature*. 1985. Print.
- Ginio, Ruth. "French Officers, African Officers, and the Violent Image of African Colonial Soldiers." *Historical Reflections*: 59-75. Print.
- Griaule, Marcel. *Dieu D'eau, Entretiens Avec Ogotemméli*. Paris: Fayard, 1966. Print.
- "Sous Les Masques Noirs" Dans "Jean Rouch" Éd. Montparnasse [éd., Distrib.], 2010. DVD.
- Gupta, Akhil, and James Ferguson. "Beyond "Culture": Space, Identity, And The Politics Of Difference." *Cultural Anthropology*: 6-23. Print.
- Jolly, E. *Marcel Griaule, Ethnologue: La Construction D'une Discipline (1925-1956)*. 2001. Print.
- "Jules Ferry | Biography - French Statesman." *Encyclopedia Britannica Online*. Encyclopedia Britannica. Web. 22 Jan. 2015.
- <<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/205224/Jules-Ferry>>.

Lévi-Strauss, Claude. "Leçon inaugurale au Collège de France 5 janvier 1960." , . 5 Jan. 1960. Lecture.

---. *The Scope of Anthropology*. London: Jonathan Cape Ltd., 1967. Print.

"Louis Antoine de Bougainville." *Bougainville biography*. N.P., n.d. Web. 25 Sept. 2014. <<http://www-history.mcs.st-andrews.ac.uk/Biographies/Bougainville.html>>.

Mauss, Marcel, and Denise Paulme. *Manuel D'ethnographie*. 3e Éd. ed. Paris: Payot, 1989. Print.

Moberg, Mark. *Engaging Anthropological Theory: A Social and Political History*. London: Routledge, 2013. Print.

Neuville, D., and C. Bréard. "Les Voyages De Savorgnan De Brazza." Berger-Levrault Et Co., 1 Jan. 1884. Web. 15 Jan. 2015. <http://www.hachettebnf.fr/sites/default/files/contenus_complementaires/extraits/2364248585.pdf>.

L'Estoile, Benoit de. *Le goût des autres: de l'exposition coloniale aux arts premiers*. Paris: Flammarion, 2007. Print.

"Le Père Des Esclaves." Pierre Savorgnan De Brazza. Web. 23 Apr. 2015.

"Pierre Savorgnan De Brazza." Encyclopédie Larousse En Ligne - Pierre Savorgnan De Brazza. Web. 23 Apr. 2015.

Pratt, Mary Louise. "Scratches on the Face of the Country; Or, What Mr. Barrow Saw in the Land of the Bushmen." *Critical Inquiry*: 119. Print.

- "Qu'est-ce Que L'anthropologie | Association Française Des Anthropologues." *Qu'est-ce Que L'anthropologie | Association Française Des Anthropologues*. Web. 15 Jan. 2015. <http://www.afa.msh-paris.fr/?page_id=32>.
- Sibeud, Emmanuelle. "La Naissance De L'ethnographie Africaniste En France Avant 1914." *Cahiers D'Études Africaines*: 639-58. Print.
- Todorov, Tzvetan. *La conquête de l'Amérique: la question de l'autre*. Paris: Seuil, 1982. Print.
- Zaborowski, S. *Visite aux Dahoméens du Champ-de-Mars*. *Bulletins de la Société d'anthropologie de Paris*, 4(4): 327-338, 1893. Print.
- "IIIe République." *Encyclopédie Larousse En Ligne - IIIe République*. Web. 22 Jan. 2015.

Ouvrages Consultés.

- Apert, Sophie. *Thevet l'Angoumois, ou, Le voyageur en son cabinet*. Paris: Croît vif, 2007. Print.
- Appiah, Anthony. *Cosmopolitanism: ethics in a world of strangers*. New York: W.W. Norton & Co., 2006. Print.
- Bancel, Nicolas. *D'histoire contemporaine, 1993-1994*. Nanterre: BDIC ;, 1993. Print.
- Boas, Franz. *Race, Language and Culture*. The University of Chicago Press, 1940.
- Buffon, Georges Louis Leclerc. . À Paris,: De l'Imprimerie royale., 2147483647. Print.
- Chavannes, Ch. de. *Avec Brazza. Souvenirs de la mission de l'Ouest-Africain: (mars 1883-janvier 1886), par Ch. de Chavannes*. Cruveilhier, J.. Paris: Editions du Centre national de la recherche scientifique :, 1991. Print.
- Darwin, Charles. *The Descent of Man*. 1859.
- Datta, Venita. *Birth of a national icon the literary avant-garde and the origins of the intellectual in France*. Albany: State University of New York Press, 1999. Print.
- Dias, Nelia. *"What's in a name?" anthropology, museums, and values, 1827 - 2006*. .: ., 2006. Print.
- Dion, Isabelle. *Pierre Savorgnan de Brazza, au coeur du Congo*. Marseille: Images en manoeuvres ;, 2007. Print.
- Fanon, Frantz. "L'expérience vécue du noir." in *Peau noire masques blancs*. 1971. Print
- Fur, Yves, David Radinowicz, Susan Schneider, and Sarah Kane. Musée du quai Branly:

- the collection : art from Africa, Asia, Oceania, and the Americas. Paris: Flammarion :, 2009. Print.
- Gallois, L. *Le Dr. E.T. Hamy*, en *Geographie Universelle*. Paris: Librairie Armand Colin, 192738. Print
- Geertz, Clifford. *The interpretation of cultures: selected essays*. New York: Basic Books, 1973. Print
- Hamy, E.T. *Les origines du Musée d'Ethnographie, histoire et documents*. 1890. Print.
- "Jean Bayol (1849-1905) - Auteur - Ressources De La Bibliothèque Nationale De France." *Data.bnf.fr*. Web. 25 Feb. 2015.
<http://data.bnf.fr/11890711/jean_bayol/>.
- Kopytoff, Igor. *The Cultural Biography of Things: Commoditization as a Process*. In *The Social life of things: commodities in cultural perspective*. Cambridge University Press, 1986. Print.
- Kuper, Adam. "Culture. The Anthropologist's Account." Cambridge et Londres, Harvard U. Press, 1999.
- Lesser, Alexander. *Boas, Franz*. New York: Columbia University Press, 1968. Print.
- Mocquet, Jean. *Voyages en Afrique, Asie, Indes orientales et occidentales faits par Jean Mocquet,..* Urbana: University of Illinois Press, 1993. Print.
- Montesquieu. *Lettres persannes*. Paris: Garnier-Flammarion, 1964. Print.
- Morgan, Lewis Henry. *Ancient society*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1964. Print.
- Pastoureau, Mireille. "Les Grands Voyages Scientifiques." BnF. Web. 27 Mar. 2015.

"Pierre Savorgnan De Brazza 1852 - 1905." *Pierre Savorgnan De Brazza 1852 - 1905*.

Web. 15 Jan. 2015. <<http://www.brazza.culture.fr/fr/index.html>>.

Price, Sally. *Primitive art in civilized places*. Chicago: University of Chicago Press, 1989. Print.

Rouget, Gilbert, and Franc Lesure. *Qui Étiez-vous André Schaeffner ?* Paris: [Librairie Fischbacher], 1982. Print.

Sarthe, Moreau de la. *Description des principales monstruosités dans l'homme et dans les animaux, précédée d'un discours sur la physiologie et la classification des monstres.* 1808.

Said, Edward W. *Representing The Colonized: Anthropology's Interlocutors*. Critical Inquiry: 205, 1989. Print.

Segalen, Martine. *Vie d'un musée: 1937-2005*. Paris: Stock, 2005. Print.

"Siècle Des Lumières." Encyclopédie Larousse En Ligne - Siècle Des Lumières Ou Les Lumières. Web. 27 Mar. 2015.

Spencer, Herbert. *On Social Evolution: Selected Writings*. University of Chicago Press, 1972.

Spivak, Gayatri Chakravorty. Can the subaltern speak? Basingstoke: Macmillan, 1988. Print.

Thomas, Nicholas. *Oceanic art*. New York, N.Y.: Thames and Hudson, 1995. Print.

Tylor, Edward B. *Primitive culture*. New York: [Harper], 1958. Print.