Voyages en Afrique : modélisation d'interfaces interculturelles en recherche-création

Arnaud Laborderie,

Chef de projet multimédia à la Bibliothèque nationale de France

Professeur associé à l'université Paris 8, Laboratoire Paragraphe

arnaud.laborderie@gmail.com

https://cv.archives-ouvertes.fr/arnaud-laborderie

Résumé

Cet article présente l'expérimentation et les travaux conduits dans le cadre d'un programme de recherche de la BnF et d'un atelier-laboratoire consacré à l'éditorialisation des collections numériques. Celui-ci s'est proposé de concevoir des interfaces innovantes de médiation à un corpus de Gallica consacré aux Voyages en Afrique dans une perspective de recherche et développement.

L'article s'appuie principalement sur les concepts d'*éditorialisation*, entendu comme mode de production et de circulation des savoirs dans l'espace numérique, et de *médiation numérique*, au sens de médiation culturelle à travers des dispositifs numériques, au regard de la notion d'*interculturalité* interrogée par des interfaces à visée interculturelle, dont l'ambition de mettre en relation des savoirs produits par des Européens et par des Africains. L'approche méthodologique est celle de la recherche-action-création.

Mots-clés : éditorialisation, médiation numérique, interface, interculturalité.

1/ Approche théorique

La Bibliothèque nationale de France conduit un programme de recherche sur l'éditorialisation de ses collections numériques [1] en partenariat avec l'Université Paris 8. Il s'agit de concevoir des dispositifs numériques de médiation culturelle à partir de corpus de Gallica [2], en l'occurrence celui consacré aux **« Voyages en Afrique »** [3], pour en appréhender de nouveaux usages. Sans chercher l'exhaustivité, ce corpus présente une partie du fonds exceptionnel que constituent les récits de voyages à la BnF. Composé en grande majorité de documents d'auteurs francophones, il couvre l'ensemble du continent africain. Les documents, produits entre les XV^{e} et XX^{e} siècles, sont à replacer dans leur contexte culturel, politique ou religieux, d'autant plus qu'ils émanent d'Européens faisant souvent preuve d'une vision ethnocentrée.

Ce corpus fait partie d'un ensemble plus large consacré à **l'Afrique dans Gallica** [4] comprenant, outre les récits de voyages, la cartographie, les photographies de la Société de Géographie, les échanges scientifiques et culturels, les publications officielles, les premières missions ethnologiques, ainsi qu'un corpus de collections sonores, essentiellement des collectes ethnographiques faites lors de l'exposition coloniale de 1931 [5], mais aussi des « musiques du monde » [6], avec notamment un fonds sur le Ghana. Cet ensemble offre un premier niveau de médiation au quelque 100 000 références disponibles sur l'Afrique dans la bibliothèque numérique Gallica [7]. Notre objectif est d'expérimenter des dispositifs de médiation transverse à ces différents corpus, en se focalisant sur **l'Afrique de l'Ouest**, et plus particulièrement sur le territoire de **l'ancien Dahomey, l'actuel Bénin**, à travers un corpus resserré de textes, d'images, d'enregistrements sonores et audiovisuels.

Du postcolonial et à l'interculturalité

Aujourd'hui, il convient d'aborder le corpus des voyages en Afrique dans **une perspective postcoloniale** (Mbembe, 2006), c'est-à-dire de déconstruction des postulats coloniaux, des stéréotypes et des préjugés qui s'expriment dans les textes et les images. Il importe de « décoloniser » la littérature de voyage (Holtz et Masse, 2012), autrement dit d'« avoir conscience que tout savoir, toute parole et tout point de vue est situé » (Lefilleul, 2019). Ces récits constituent en effet autant de « points de vue » situés dans l'espace et le temps, s'inscrivant dans un contexte économique, politique ou religieux, conditionnés par les modes de pensée et les structures mentales d'une époque. Ce qu'on observe, c'est une évolution du

1 Issu du plan quadriennal de la recherche à la BnF, le programme DED-LABO vise à proposer des parcours éditorialisés dans les collections numériques à travers des interfaces dédiées. Les prototypes s'inscrivent dans Gallica Studio, espace d'expérimentation autour des collections numériques et données de la BnF. En ligne : http://gallicastudio.bnf.fr/

2 Bibliothèque numérique de la BnF et de ses partenaires. En ligne : https://gallica.bnf.fr

3 « Voyage en Afrique » dans Gallica : https://gallica.bnf.fr/html/und/afrique/voyages-en-afrique-0

4 L'Afrique dans Gallica : https://gallica.bnf.fr/html/und/afrique/accueil

5 En ligne : https://gallica.bnf.fr/html/und/enregistrements-sonores/exposition-coloniale-internationale-de-paris-1931

6 En ligne : https://gallica.bnf.fr/html/und/enregistrements-sonores/musiques-du-monde

7 103 453 résultats de recherche au 11/11/19

regard au cours des siècles à mesure que s'affirment différentes postures selon que l'auteur est explorateur, commerçant, négrier, missionnaire, militaire, administrateur civil ou ethnologue, avec parfois des croisements de postures. Celles-ci se placent essentiellement dans une perspective occidentale, avec une vision ethnocentrée. Tout l'enjeu et la difficulté de notre travail ont été de changer de perspective pour adopter une vision afrocentrée et obtenir des contre-récits afin de valoriser les points de vue africains.

Notre approche fut d'aborder la question postcoloniale à travers la **notion d'interculturalité**, c'est-à-dire en travaillant sur la rencontre entre les cultures et sur la relation à l'Autre, lesquelles sont plus ou moins difficiles, violentes et intenses. Selon Claude Canet, l'interculturalité se caractérise par un principe d'ouverture et de décentrement où doivent prévaloir la réciprocité dans les échanges et la complexité dans les relations entre les cultures (Clanet, 1993). La démarche consiste à valoriser la différence pour apprendre de l'Autre. En retour, l'expérience interculturelle permet de réfléchir sur soi-même, sur ses propres valeurs et ses modes de pensée.

Dans cette perspective, une interface à visée interculturelle peut avoir l'ambition de mettre en relation des savoirs produits dans des espaces culturels différents afin de construire un espace commun de lecture et d'interprétation. Peut-on organiser la confrontation et le dialogue en interrogeant des postures et des points de vue qui évoluent dans le temps ? Restituer les rapports de domination, mais aussi les rencontres, les échanges, et ainsi montrer la diversité et la complexité des relations tissées entre Européens et Africains ? Notre intention est de révéler ces différents regards qui se portent sur l'Autre à travers des « lectures plurielles » entendues, d'une part, comme une pluralité de postures en articulant, autant que possible, les points de vue occidentaux et africains ; d'autre part, comme une pluralité de lectures et d'interprétations, en France, avec notamment des africanistes et des médiateurs du champ social, en Afrique, avec nos partenaires et collègues au Bénin, Sénégal, Ghana et Côte d'Ivoire. Or, souligne Clemens Zobel (cf. article), la production de savoir est « asymétrique » dans le cas de l'Europe et l'Afrique. L'interface peut-elle rendre la parole à l'Autre, valoriser ses postures et ses points de vue, tenter ainsi de rééquilibrer cette asymétrie des savoirs par l'éditorialisation et la médiation numérique ?

De l'éditorialisation à la médiation numérique

Ancré dans le champ des humanités numériques, notre cadre théorique se veut interdisciplinaire, au croisement des sciences de l'information et de la communication (Jeanneret et Ollivier, 2004), des études africaines (Fauvelle, 2018) et de la littérature de voyage (Ricard, 2000). Pour la conception des interfaces, nous nous appuyons sur les concepts d'*éditorialisation*, entendu comme mode de production et de circulation des savoirs dans l'espace numérique, et de *médiation numérique*, au sens de médiation culturelle à travers des dispositifs numériques.

L'éditorialisation désigne la publication et l'accessibilité des contenus sur le web. Ce sont des pratiques, des techniques et des formes qui constituent de nouveaux modèles de production et de diffusion des savoirs. Les relations traditionnelles entre l'auteur, l'éditeur et le lecteur s'y trouvent redéfinies par un quatrième acteur, l'algorithme, lequel détermine les modalités de l'éditorialisation et la visibilité des contenus sur les réseaux. C'est un changement de paradigme puisqu'on passe d'un modèle fermé (celui de l'édition) car délimité dans l'espace du livre ou de la revue et restreint à un groupe d'acteurs prédéfini (auteurs,

éditeurs), à un modèle ouvert dans l'espace et le temps, avec différentes plateformes qui peuvent interagir et de nombreux acteurs intervenir sans limitation de date (Vitali-Rosati, 2016). Cela nous oblige à repenser la médiation, avec une évolution de la transmission des connaissances vers le partage et l'appropriation des savoirs.

Avec le concept de « médiation », on passe d'une logique d'accès à des ressources numériques à une mise en relation des publics avec les collections patrimoniales. La médiation culturelle vise rapprocher les œuvres et les publics par l'intervention d'un tiers, le médiateur, dans une perspective à la fois éducative, récréative et citoyenne (Chaumier et Mairesse, 2013). Le numérique dote d'un sens nouveau les activités de médiation, par la création d'outils à l'usage du médiateur, ou par la mise en forme numérique de la médiation à travers des interfaces qui renouvellent les pratiques et les usages. Dès lors, le dispositif technique devient lui-même médiateur et sert d'intermédiaire. **La médiation numérique** suppose, comme le souligne Jessica de Bideran, « un accès numérique (outil) au document, mais aussi un accès intellectuel (savoir) qui rend le document intelligible, et, enfin, un accès relationnel (sujets) par la création d'expériences utilisant ces ressources patrimoniales. » (Bideran, 2007). Ce sont les interfaces qui construisent ces accès du côté du public et des usages, avec pour enjeu de fonder la relation à travers l'expérience utilisateur [8], par une textualité et une sensorialité nouvelles des dispositifs proposant un autre accès possible au sens.

Dans la médiation, et en particulièrement dans la médiation numérique telle que nous l'entendons, on observe une évolution discursive (Laborderie, 2018). Quelles que soient ses formes, l'activité de médiation passe par un discours et de plus en plus souvent par un récit : le médiateur cherche à s'approprier le discours scientifique dans une forme narrative, convoquant cette capacité du récit à faire sens et à mobiliser des émotions. Ainsi une des pratiques de la médiation culturelle consiste-t-elle à mettre les œuvres en récit, à mettre en intrigue les collections pour les faire découvrir et connaître. C'est dans cette perspective que nous avons travaillé, avec une problématique que l'on peut formuler ainsi : Quels documents, dans quels propos, quels parcours, pour quels publics, quels usages ?

Recherche-création en atelier-laboratoire

Pour répondre à ces questions, notre démarche méthodologique est celle la **recherche-création**, que nous avons conduite dans le cadre d'un **atelier-laboratoire** IDEFI-CréaTIC [9] avec des étudiants de master Création et édition numériques (CEN) de l'Université Paris 8. Lieu de transversalité où sont associés étudiants, chercheurs et professionnels autour des questions de médiation, l'atelier-laboratoire fonctionne sur le mode d'une **pédagogie de projet** adossée à des fondements et questionnements théoriques. La recherche-création, telle que nous la pratiquons en sciences de l'information et de la communication, vise ainsi à répondre de manière expérimentale et pragmatique à des questions de recherche (énoncées lors de séminaires) par la création médiatique (dans le cadre de projets tutorés).

8 Le terme « expérience utilisateur » désigne la qualité de l'expérience vécue par l'utilisateur dans le maniement des interfaces, et plus largement en toute situation d'interaction, en prenant en compte les notions d'ergonomie et d'utilisabilité. Il caractérise notamment la facilité ou la difficulté du parcours de l'utilisateur à travers le service numérique proposé.

9 Cet atelier-laboratoire s'inscrit dans un projet de recherche de l'École universitaire de recherche (Eur) ArTeC consacré au « Lire ensemble dans un monde numérique » dont il constitue le « module d'innovation pédagogique » de l'axe formation

L'expérimentation s'est déroulée en deux phases. La première phase fut consacrée à l'appropriation du corpus et la conception d'interfaces articulant une dimension narrative et une approche documentaire, à travers **trois propositions** qui interrogent la problématique des interfaces interculturelles : Regards croisés sur l'Ouest africain ; Le voyage de René Caillié ; Au royaume du Dahomey. La deuxième phase d'**enquête au Bénin** (cf. K. Guibert) avait pour objectif, d'une part de collecter des documents et des récits restituant le point de vue africain, d'autre part de discuter la réception du corpus et des interfaces proposées. Cette enquête sur le terrain s'est accompagnée d'une résidence artistique avec création de deux œuvres comme **médiation culturelle performative** (cf. M. Aboustait et A. Ramalho).

2/ Expérimentations

Présentons les trois projets sur lesquels nous avons travaillé ainsi que les résultats de la recherche-création, lesquels nous invitent, au-delà des partis-pris d'éditorialisation et de médiation, à **interroger le concept même d'interface** et se demander, conformément à la démarche interculturelle qui nous guide : qu'est-ce qu'une interface de transmission des savoirs appréhendée dans une perspective africaine ?

1er projet : Regards croisés sur l'Ouest africain

Fig. : Page d'accueil et dispositif de mise en relation

Mettre en relation images et récits occidentaux, arabes et africains, relatifs à l'Afrique de l'Ouest.

Pour ce projet, nous avons ont travaillé sur un corpus restreint de textes, d'images et d'audiovisuels concernant l'Afrique de l'Ouest, produits entre les Xe et XXe siècles. L'objectif ici était d'explorer les différentes postures qui s'expriment dans les documents, en croisant les regards occidentaux, arabes et africains. Le parti-pris d'éditorialisation fut d'articuler ces trois espaces culturels qui se chevauchent, constituant des espaces cognitifs et épistémologiques propres avec des documents de nature différente. Ils sont représentés par trois bandes de motifs issus des trois cultures, chacune glissant sur l'autre pour découvrir les contenus, documents et ressources associés. Mettre en relation des récits, les faire dialoguer dans l'espace et le temps, permet d'éclairer la représentation d'un territoire et de ses habitants, dans

une approche diachronique, afin de saisir l'évolution du regard et du rapport à l'Autre. Deux perspectives orientent les relations avec les Noirs :

- un prisme commercial, plutôt exempt de préjugés, qui établit un rapport, sinon équilibré, tout du moins consenti, où prime l'échange et la transaction, les Noirs apparaissant alors comme des partenaires ;
- un prisme religieux, faisant souvent preuve de préjugés, qui s'attache aux mœurs et coutumes des Noirs, lesquels sont présentés comme « sans Loi révélée » et perçus comme « sauvages » parce qu'ils sont païens et vénèrent des « fétiches ».

Ces deux perspectives s'entremêlent pour construire des représentations et un imaginaire de l'« Afrique noire », entre terreur et fascination.

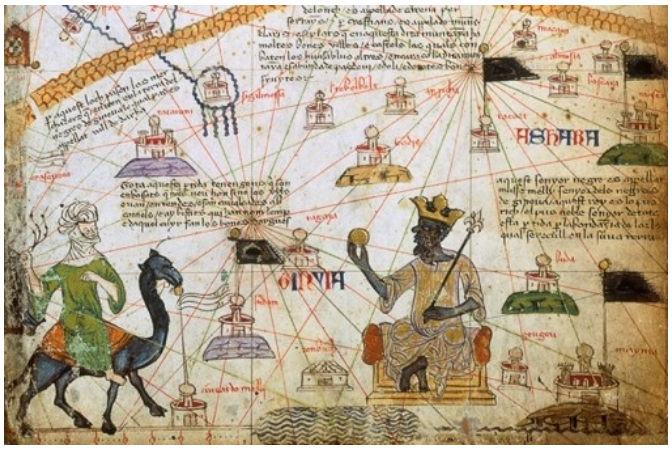

Image HD :
http://classes.bnf.fr/essentiels/images/5ci_nq/ess_204.jpg

Fig. : Mansa Moussa sur l'Atlas catalan (dét.)

Manuscrit enluminé sur parchemin, 1375.

BnF, département des Manuscrits

Mansa Moussa, connu aussi sous le nom de Kangou Moussa ou Moussa Mali, dixième « mansa » (roi) du Mali, règne entre 1312 et 1332. Considéré à l'époque comme l'homme le plus riche du monde, il porte à son apogée l'empire du Mali constitué de territoires ayant appartenu aux anciens empires du Ghana et Songhaï. Moussa établit des relations diplomatiques suivies avec le Portugal, l'Égypte, la Turquie et le Maroc. Son pèlerinage à la Mecque en 1324 a marqué les mémoires : sa suite comprend 60 000 hommes et 12 000 esclaves. Des récits parlent aussi de 80 dromadaires portant entre 50 et 300 livres d'or en poudre chacun.

Points de vue arabes : X^e^-XV^e^ siècles

Si les côtes de l'Afrique de l'Ouest étaient connues des Anciens depuis le périple d'Hannon le Carthaginois (VI^e^ siècle av. J.-C.) [10], les arabes ne semblaient pas connaître ce qu'ils appellent le *Bilâd al-Sûdân* [11] avant l'Islam (Cuoq, 1975 : 9) [12]. C'est la conquête de l'Égypte et du Maghreb aux VII^e^ et VIII^e^ siècles qui devait les mettre en contact avec des populations subsahariennes par l'intermédiaire des Berbères. Du XI^e^ au XVI^e^ siècle se développent alors

10 Hannonis Carthaginensis ducis navigatio… éd. 1559 : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k93870x

11 Littéralement « Pays des Noirs », c'est-à-dire l'Ouest africain compris entre le Nil et l'Atlantique au sud du Sahara.

12 Nous suivons ici l'étude fondatrice de Joseph Cuoq. Recueil des sources arabes concernant l'Afrique Occidentale du VIII^e^ au XVI^e^ siècle. Paris, CNRS, 1975.

en Afrique de l'Ouest des empires soudanais [13] médiévaux qui s'enrichissent en s'intégrant aux circuits marchands arabo-berbères transsahariens au sein desquels l'or et les esclaves jouent un rôle central de monnaies d'échange. C'est al-Farârî qui, vers 788-793, mentionne pour la première fois « l'État de Ghâna, pays de l'or » (*Ibid*. : 10). Les premières indications sur les routes conduisant de l'Égypte à Ghâna par l'Aïr sont livrées par **Ibn Hawqal (943-988)**, qui raconte son voyage effectué entre 943 et 969, dans *Kitûb ṣûrat al-arḍ* [14], célèbre ouvrage de géographie accompagné d'une mappemonde et de cartes régionales détaillées. Une des meilleures sources sur l'histoire de la région à cette époque se trouve chez **al-Bakrî (1014-1094)**. Achevée en 1068, son œuvre majeure, le *Kitâb al-Masâlik wa l-Mamâlik* [15] porte sur les itinéraires, mais aussi sur les royaumes et les villes, ainsi que sur la religion des Sûdân. Alors que chez d'autres auteurs les jugements sur les Noirs se font méprisants, justifiant la traite et l'enrôlement dans la guerre sainte, al-Bakrî, précis et sans préjugés, porte un intérêt inédit à la société païenne de Ghâna, dont il livre les dernières images avant que celle-ci ne s'effondre en 1076 sous les coups des Almoravides, laissant place à l'Islam (*Ibid*. : 14).

Savant arabe vivant à la cour chrétienne de Sicile, **al-Idrîsî (1099-1165)** propose une exploration du monde au milieu du XII[e] siècle. Son *Kitâb Rudjâr* [16] livre des informations de toute nature, géographiques bien sûr, mais également économiques et commerciales, historiques et religieuses. Al-Idrîsî interroge les livres de la géographie arabe, vérifie l'information auprès des savants et des voyageurs, dépêche le cas échéant des émissaires pour corroborer leurs dires, rejetant les informations contradictoires (Vernay-Nouri, 2001). Cet atlas comprend soixante-huit cartes, commentées en suivant des itinéraires comme un véritable guide. Cité, copié, repris, augmenté, réduit, traduit, il a connu un très grand succès dans le monde arabe.

Avec **al-'Umarî (1300-1384)** s'ouvre une période nouvelle caractérisée par l'avènement de deux grands empires : le Mâli et le Kanem. L'auteur nous donne des informations de première main sur le séjour au Caire du sultan Mansâ Mûsa se rendant à la Mecque en 1324, informations reprises maintes fois. Son intérêt se porte notamment sur l'exploitation des mines d'or qui est associée à un culte animiste, laissant filtrer la rémanence des cultes traditionnels dans le milieu musulman des Sûdan (Cuoq, 1975 : 22). En 1352-1354, le célèbre voyageur marocain **Ibn Battûta (1304-1368)** effectue un voyage de Fès à Mâli. C'est sous la forme du reportage qu'il fait le récit de ses voyages dans sa *Rihla* [17], qui se démarque des livres d'histoire ou de géographie. Il est le premier à citer la ville de Tombouctou qui s'impose comme carrefour commercial, observant une certaine rigidité dans la pratique de l'Islam. (*Ibid*. : 23). Esprit critique et érudit, **Ibn Khadûn (1374-1382)** fait une mise au point tout en livrant une mine d'informations nouvelles, notamment sur les relations entre les Sûdan et le Maghreb, montrant, comme le souligne Joseph Cuoq, que « le désert n'est point une muraille, isolant du reste du monde, c'est une mer intérieure invitant à passer d'un bord à l'autre » (*Ibid*. : 25).

Face à ce « nouveau monde » si radicalement autre qui s'ouvre à eux, c'est un « sentiment de surprise » (Fauvelle, 2018 : 173) que révèle le regard des voyageurs arabes, avant que ne

13 Le terme « soudanais » renvoie au mot arabe *al-Sûdân*, qui désigne les Noirs.

14 *La Configuration de la Terre* (977). Dans Gallica, notamment mss Arabe 2214, copie du XV[e] siècle : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84061557/

15 Livre des Routes et des Royaumes (1068), éd. 1859 : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k56091900/

16 Le « Livre de Roger », 1154. Dans Gallica, mss Arabe 2221, copie du XIII[e] siècle : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b6000547t/f21.item

17 *Voyages d'Ibn Batoutah* : texte arabe, accompagné d'une traduction par C. Defrémery et le Dr B.-R. Sanguinetti ; Paris, 1853-1859. Dans Gallica : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k9808702g/

dominent les intérêts commerciaux et les préjugés sur les mœurs et les coutumes. Ce qui frappe dans les textes arabes, ce sont les répétitions d'un auteur à l'autre, pratiques qui s'inscrivent dans une certaine conception du savoir reposant sur « le témoignage plus que sur l'observation directe ou la notation précise des événements dans leur contexte historique » (Cuoq, 1975 : 31), ce qui laisse toujours planer un doute sur l'authenticité des sources. Il importe d'interpréter ces textes en les replaçant dans le genre propre aux historiens arabes de cette époque. Leur manière littéraire de présenter les informations s'inscrit dans la culture de l'*adab* qui, comme l'a montré André Miquel, se propose « d'instruire en amusant, en touchant à tout, en parlant de tout sans insister sur rien » (Miquel, 1967 : 36). Le lettré arabe associe l'esprit de recherche et à la préoccupation morale avec un intérêt manifeste pour les histoires édifiantes et le merveilleux (Cuoq, 1975 : 35). Aussi est-il bien difficile de trouver la vérité historique au-delà les clichés, des artifices littéraires, des légendes et des anecdotes, sinon chez Ibn Khadûn qui cherche à établir les faits aussi exacts que possibles en s'efforçant de les situer dans leur contexte.

Voyageurs, géographes ou historiens, nos auteurs sont « tributaires de leur milieu, de leur culture, des schèmes mentaux et littéraires de leur temps » (*Ibid*. : 33). Leur point de vue s'inscrit dans un même cadre de pensée où le monde est divisé selon le modèle de Ptolémée, décrit en suivant des itinéraires, en classant les peuples, en faisant leur généalogie et les répartissant par « races ». Bien qu'ils décrivent surtout les routes caravanières et s'attachent aux conditions du commerce, nos auteurs s'intéressent également aux coutumes et aux mœurs, faisant souvent preuve de préjugés conformément à leur propre système de représentation.

Au XV^{e} siècle, l'apport des écrivains arabes s'amenuise et perd en originalité, répétant souvent leurs prédécesseurs. Retenons seulement **al-Wazzan (1494-1554)**, dit Léon l'Africain, qui visita une partie du Pays des Noirs. Écrite en italien, sa *Description de l'Afrique* (1526) révèle au monde chrétien les connaissances des Arabes (Révol, 2003), dépeignant une Afrique barbare qui allait imprégner durablement les imaginaires et les représentations : « Ceux de la terre Noire sont gens fort ruraux, sans raison, sans esprit ny pratique, n'estans aucunement expérimentez en chose que ce soyt, et suivent la maniere de vivre des bestes brutes, sans loy, ny ordonnances. » [18]

18 Léon l'Africain, *Description de l'Afrique* : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k65364704/f191.item

Points de vue occidentaux : XV^e^-XIX^e^ siècles

Portrait d'Henri le Navigateur dans la Chronique de Guinée (1453)

BNF, Manuscrits, portugais 41

Écrite en 1452-53 par le portugais Zurara, la *Crónica dos feitos da Guiné* est la première chronique européenne sur l'Afrique occidentale.

https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10032760d

https://images.bnf.fr/#/detail/839751/12

L'Afrique subsaharienne est restée longtemps méconnue des Occidentaux. Il faut attendre le XV^e^ siècle pour que les Portugais longent le rivage atlantique jusqu'au Cap de Bonne Espérance, essaimant des comptoirs sur la côte sans s'aventurer dans l'intérieur des terres. Ils appellent « Guinée » la région habitée par les Africains vivant au sud du fleuve Sénégal, par distinction des « Maures » qui vivaient au nord. À leur suite, Anglais, Français et Hollandais vont établir des comptoirs en versant un tribut aux chefs africains alors nombreux en Sénégambie [19].

Les premières relations de voyage témoignent d'un seul objectif : faire du commerce. C'est bien l'économie qui détermine les échanges entre Africains et Européens, ces derniers cherchant à se procurer l'or du Soudan qu'ils connaissaient par les récits arabes. Ce produit phare du commerce transsaharien laisse rapidement place au trafic des esclaves pratiqué par les Portugais dès le XVI^e^ siècle sur la côte atlantique et qui prend son essor au siècle suivant avec la mise en place du système de la plantation en Amérique. Ce n'est qu'à la fin du XVIII^e^ siècle que la traite et l'esclavage seront dénoncés, notamment par les philosophes des Lumières comme Montesquieu, Rousseau ou Diderot.

Outre les récits de voyageurs de première main, plusieurs œuvres importantes sont en fait des compilations qui présentent une synthèse des connaissances de l'époque, telle *La Description de l'Afrique* (1686) [20] d'Olfert Dapper (1636-1689) ou l'*Histoire générale des voyages* (1746-1759) [21] de l'Abbé Prévost (1697-1763). La frontière est mince entre compilation et relation de voyage, laquelle se nourrit souvent d'autres récits. Si Nicolas Villault explore les côtes guinéennes en 1666-67 à bord d'un bâtiment de la Compagnie des Indes orientales, rapportant de son voyage [22] beaucoup d'informations sur le commerce de la gomme et les intérêts de la France à l'embouchure du Sénégal, d'autres comme le père Jean-Baptiste Labat (1663-1738) [23] pratiquent l'art de la compilation en cabinet, exercice qui n'a qu'un lointain rapport avec la réalité vécue et décrite par ces voyageurs.

---

19 Historiquement, la Sénégambie désigne la région comprise entre la vallée du fleuve Sénégal au Nord, et celle du fleuve Gambie au Sud, l'Océan à l'Ouest et le massif du Fouta Djalon à l'Est.

20 « Du Pays des Nègres de la Guinée » : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k104385v/f276.image (et suiv.)

21 *Histoire générale des voyages*. Tome III, Livre VII : « Voyages au long des côtes occidentales d'Afrique » : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k201026m/f8.image

22 *Relation des côtes d'Afrique, appelées Guinée…* (1669) : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k310123z

23 Jean-Baptiste Labat publiera, en 1728, *Nouvelles relations de l'Afrique occidentale*, illustré avec des cartes du géographe D'Anville, consultables sur Gallica.

Au XIX[e] siècle, l'Afrique est au centre d'un large mouvement de découvertes, d'explorations et d'inventaires qui prélude à l'appropriation du territoire et de ses ressources. Le regard change à mesure que les Européens pénètrent dans l'intérieur du continent.

Leurs récits de voyages, nombreux et variés, permettent d'éclairer le regard porté sur les contrées parcourues et sur les populations rencontrées. Le point de vue dépend de la position adoptée par le voyageur et de la fonction qu'il peut occuper : explorateur, commerçant, missionnaire, militaire, administrateur colonial, écrivain, peintre ou simple touriste.

Les relations des Européens avec les Africains étant d'abord commerciales, les Africains deviennent des informateurs et s'imposent comme guides ou intermédiaires. La façon dont les informations ont été perçues par les écrivains diffère selon les circonstances ou les périodes. Ils se méfient de leurs interlocuteurs africains, pensent qu'ils ne fournissent que des informatiques sporadiques destinées à empêcher leur développement commercial ou de progresser plus avant dans l'intérieur (André, 2018).

Alors que les Africains restaient perçus, au-delà les préjugés raciaux, comme des partenaires commerciaux qui effectuaient eux-mêmes les razzias pour livrer des captifs aux Européens, les relations se modifient avec l'abolition de l'esclavage. À partir des années 1850, à mesure qu'on change de « marchandise » pour s'intéresser aux ressources naturelles à exploiter sur place, les anciennes routes de traite sont reconverties sur place en travail forcé auquel sont soumis, sans distinction, anciens esclaves et paysans expropriés (*Ibid*.).

Les missionnaires sont les témoins impuissants de ses extractions qui seront dénoncées au siècle suivant par des écrivains comme André Gide ou Albert Londres. Très tôt présentes sur le continent africain, les missions religieuses, catholiques ou protestantes, se sont développées tout au long du XIX[e] siècle avec pour motivation première d'évangéliser les populations, en mettant leurs pas dans ceux des explorateurs. Pour gagner à Dieu de nouvelles âmes, les missionnaires sont amenés à s'avancer sur des terres inconnues, et à étudier les mœurs, coutumes et langages des populations locales, traduisant la Bible dans des langues vernaculaires dont ils sont les premiers à formaliser par écrit le vocabulaire et la grammaire.

Ces récits de voyage et ces expéditions missionnaires constituent le fonds commun de ce qu'on appelle les « littératures de l'Afrique » (Ricard, 2011) et que Valentin Mudimbe désigne sous le nom de « bibliothèque coloniale » (Mudimbe, 1988). Ils rendent compte de l'intrication des activités et intérêts poursuivis par les Européens : exploration, commerce, traite des esclaves, évangélisation, conquête militaire, colonisation. Si ces sources, dans leur diversité, portent en elles l'expérience du terrain, elles sont aussi « fortement influencées et orientées par les milieux intellectuels et les institutions qui organisent et diligentent les programmes des différentes missions. En retour, elles participent du processus d'élaboration des représentations, théories, programmes scientifiques » (Révol, 2003).

Dans son étude des textes, Katia Guibert (cf. article) distingue différents points de vue, chacun correspondant à une époque : un point de vue dit **« descriptif »** lors des premières découvertes de l'Afrique ; un point de vue dit **« raciste »** [24] servant la justification de l'esclavage ; un point de vue dit **« abolitionniste »**, ne remettant toutefois pas en cause la hiérarchie des races ; un point de vue dit **« civilisateur »** justifiant l'évangélisation et la colonisation ; un point de vue dit **« ethnographique »**, portant intérêt aux langues et aux

24 L'expression "point de vue dit « raciste »" peut paraître maladroite, le racisme n'étant pas une opinion mais un délit dans le droit français d'aujourd'hui. Elle signifie pour nous que le regard porté sur les Africains est conditionné par une vision racialisée de l'humanité, issu d'un racisme scientifique élaboré aux XVIII[e] et XIX[e] siècles, postulant une hiérarchie des races.

traditions locales. C'est enfin un point de vue dit **« émancipateur »**, qui s'affirmera en contestant les postulats coloniaux et en prônant un retour aux racines africaines (négritude).

Cette rapide typologie nous offre un cadre d'analyse et de compréhension pour étudier l'évolution du regard sur l'Autre dans une perspective diachronique. On objectera que nos catégories paraissent d'emblée trop tranchées, ne restituant pas la complexité des points de vue qui parfois se croisent et se recouvrent chez un même auteur qui peut, dans le même temps, corroborer les préjugés racistes dans un point de vue « civilisateur » tout en portant un regard « ethnographique ». Malgré ses apories, cette typologie nous permet de classer des citations afin de les mettre en relation, de les contextualiser et de les commenter pour restituer les postures et leur intrication dans un cadre de pensée.

Images de l'Autre : l'invention du sauvage

La prise en considération de l'universalité humaine et de la pluralité des cultures est l'un des grands acquis du siècle des Lumières. L'inventaire des peuples du monde amorcé au XVIII^{e} siècle favorise l'étude d'autres cultures et ouvre une voie ethnographique. Mais cette démarche scientifique va aussi conduire à définir des races, à les classer, à les hiérarchiser et édicter des théories racistes : au XIX^{e} siècle, on photographie les populations exotiques, on mesure leur crâne, leurs os, on dissèque même leurs cadavres pour pouvoir mieux les étudier. Cette idée de classification de la population humaine crée en même temps une notion de races inférieures et supérieures. Ces théories racistes sont confortées par la mise en scène du « sauvage » qui, plus qu'une curiosité, plus qu'un objet scientifique, devient une construction, un spectacle (Blanchard, 2011), jouant des peurs et des fantasmes, dans des exhibitions ethniques présentées en Europe.

Points de vue africains : XVII^{e}-XX^{e} siècles

Les empires médiévaux du Ghâna (III^{e}-XIII^{e} siècles), du Mâli (XIII^{e}-XV^{e} siècles) et Songhaï (XV^{e}-XVI^{e} siècles) sont connus par les récits des géographes et historiens arabes. Il faut attendre le XVII^{e} siècle pour que naisse à Tombouctou une littérature locale en écriture arabe avec deux importantes chroniques écrites environ au même moment, entre 1655 et 1664 : le Ta'rîkh al-Fattâsh [25] et le Ta'rîkh al-Sûdân [26], où l'on retrouve la grande épopée de Soundiata Keita ou le mémorable pèlerinage à la Mecque du sultan Mûsa I^{er} du Mâli. Si Tombouctou, haut-lieu de savoir du monde musulman, fut un centre très actif de production de manuscrits, les sources écrites anciennes restent néanmoins rares en Afrique de l'Ouest.

On le sait, c'est la tradition orale [27] qui constitue le vecteur privilégié de la transmission du savoir à travers des contes, fables, épopées, chansons, maximes ou proverbes. Par principe, cette tradition est vivante et les récits oraux varient selon le contexte, l'époque et le public. Elle est « conditionnée par la société qui la véhicule. C'est dire que les connaissances historiques qu'elle comporte dépendent étroitement de la structure de celle-ci. » (Seydou,

25 Le Ta'rîkh al-Fattâsh dans Gallica : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5439466q

26 Le Ta'rîkh al-Sûdân dans Gallica : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5460292j

27 Il existe des ponts entre l'oralité et l'écrit, l'écriture arabe étant parfois convoquée pour transcrire des traditions orales (généalogies, récits de fondations, etc.) en langues vernaculaires.

1996). La tradition orale contemporaine peut garder une mémoire continue vieille de trois ou quatre siècles (Fauvelle, 2018 : 175) « sans que nous soyons capables de mesurer l'ampleur des transformations subies en cours de route ni même d'ailleurs d'en contrôler la fiabilité. » (Fauvelle, 2013 : 16). D'où la nécessité de croiser les récits oraux avec les sources écrites mais aussi avec l'archéologie, la linguistique, voire la génétique, pour révéler une « Afrique des siècles d'or » selon l'expression de François-Xavier Fauvelle (2013 : 14), qui prévalait avant la colonisation européenne.

Au XIX[e] siècle, des missionnaires, administrateurs coloniaux et ethnologues se sont employés à transcrire les différents genres de la tradition orale avec une certaine rigueur documentaire. Ainsi par exemple de l'abbé Pierre Bouche (1835-1903) [28], François-Victor Équilbecq (1872-1917) [29], Maurice Delafosse (1870-1926) [30] ou Léo Frobenius (1873-1938). L'*Anthologie nègre,* publiée en 1921 par Blaise Cendras (1887-1961), reproduit des récits « tels que les missionnaires et les explorateurs nous les ont rapportés en Europe » (Cendras, 1921), avant que des Africains eux-mêmes, tels Amadou Hampâté Bâ (1901-1991) ou Bigaro Diop (1906-1989), ne consignent par écrit les contes traditionnels de la littérature orale. Empreints d'une sagesse tout africaine, ceux-ci sont porteurs d'une vision de l'homme et du monde, fondée sur l'interrelation entre la nature et la culture, doublée d'une dualité entre le visible et l'invisible. Il est néanmoins difficile de faire véritablement émerger un « point de vue » africain sur la relation à l'Autre. Les premières images du Blanc, qui apparaissent dans les mythes d'origine véhiculés par la tradition orale, visent à expliciter les différences chromatiques, et donc l'opposition entre Noirs et Blancs, présentée tantôt comme la conséquence d'un accident ou d'un acte arbitraire d'origine divine, tantôt comme la responsabilité des ancêtres coupables d'une faute (Chevrier, 1998 : 13).

Cette acceptation d'une division raciale, et par conséquent de l'idéologie raciste, n'est pas sans rappeler l'injonction à l'« assimilation » prônée par la colonisation. La littérature locale d'expression française reste ainsi conditionnée par le point de vue du colonisateur (Mabanckou, 2016). C'est le cas de l'abbé David Boilat (1814-1901), premier prêtre métis du Sénégal, qui est l'un des premiers écrivains africains à décrire l'histoire et la société de son temps [31]. Au Dahomey, Félix Couchoro [32] (1900-1968) ou Paul Hazoumé [33] (1890-1980) sont formés par l'école des Pères et ne remettent pas en cause les fondements idéologiques de la colonisation. S'il exalte la grandeur de l'ancien royaume de Dahomè, le roman historique *Doguicimi* (1938) [34] fait néanmoins justifier la présence des Blancs par le roi Ghézo, exprimant l'option colonialiste d'Hazoumé et son loyalisme à l'égard de la France coloniale (Huannou, 1984 : 137). Aussi Paulin Hountondji parle-t-il à cet égard d'une « littérature aliénée » (1977 : 42), c'est-à-dire qui s'adresse au public français et destinée à faciliter l'œuvre « civilisatrice » de christianisation (Huannou, 1984 : 76). Pour Alain Mabanckou, dans ce qu'il appelle la « fiction coloniale africaine », le point de vue se trouve partagé entre

28 *Les Noirs peints par eux-mêmes* (1883) : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k49664v

29 *Essai sur la littérature merveilleuse des Noirs ; suivi de Contes indigènes de l'Ouest africain français* (1913) : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/ark:/12148/bpt6k754508

30 *L'Âme nègre* (1922), recueil de contes, fables, chansons, maximes et proverbes : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k84228h

31 *Esquisses sénégalaises* (1853) dans Gallica : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k103361c et ses planches en couleurs : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b23001280

32 Premier romancier dahoméen avec *L'Esclave*, 1929.

33 Ethnologue, historien et romancier dahoméen. Son roman En ligne dans Gallica : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1183623m

34 Présenté en 1938 dans la préface de Georges Hardy comme un "document" consacré à l'évolution du contact interculturel entre la France et l'Afrique.

« d'un côté, les auteurs qui prêchaient plutôt une certaine conciliation à l'égard de la culture occidentale – avec le risque d'être taxés d'« assimilés » – et, de l'autre, ceux qui opéraient une rupture radicale, dans un élan farouche d'illustration des civilisations africaines qui a connu un moment de basculement dans les années 1930 avec la négritude. » (Mabanckou, 2016). S'ils affirment la fierté d'être noirs et revendiquent l'héritage des cultures traditionnelles africaines, les grands poètes de la négritude s'inscrivent néanmoins dans le cadre de pensée colonial (cf. Ndiaye, 2008 : 320.). Formé dans la langue du colonisateur, les écrivains noirs ne feront œuvre originale qu'à partir du moment où ils s'engageront politiquement (Kesteloot, 1975). Ce n'est après la décolonisation qu'adviendra véritablement une littérature africaine d'émancipation. Ainsi le nigérien Wole Soyinka (1934 -), premier Africain à recevoir le prix Nobel de littérature, pourra-t-il affirmer : « Un tigre ne proclame pas sa tigritude. Il bondit sur sa proie et la dévore. » Les littératures d'Afrique noire grandies avec les indépendances sont imprégnées par la désillusion, l'exil et la « migritude » (Chevrier). Aujourd'hui, elles s'ancrent dans la réalité, souvent violente et difficile, du continent africain.

Modéliser l'espace culturel africain : une interface sonore

L'oralité étant centrale dans la transmission des savoirs en Afrique, c'est donc une interface sonore qu'il convenait de concevoir pour donner accès, sinon au point de vue africain, tout du moins aux ressources permettant de proposer une vision alternative afrocentrée. Toute la difficulté, ce fut de modéliser l'espace culturel africain où, selon Hampâté Bâ, « des mondes, des mentalités et des temps différents se superposent ».

La première proposition a été de combiner des figures issues des documents patrimoniaux (notamment des photographies de la Société de Géographie) dans une représentation qui reconstitue le village africain autour d'un arbre symbolisant l'arbre à palabres comme espace de socialisation et de transmission des connaissances. Au passage de la souris, chaque personnage raconte une histoire sur le modèle du griot, en s'appuyant sur des contes et proverbes collectés au XIX^{e} siècle ou transcrits au XX^{e} siècle.

Cette maquette initiale ne nous a pas semblée satisfaisante car elle offrait une image naturalisée de l'Afrique qui nous paraissait véhiculer des clichés. Les étudiants ont donc retravaillé l'interface en ne gardant que l'arbre symbolique et en scénarisant le mode de transmission oral dans un dialogue entre un grand-père et sa petite fille. Le graphisme est inspiré de Michel Ocelot, célèbre pour son film d'animation Kirikou, qui a passé son enfance à Conakry en Guinée. Des étoiles s'allument dans le ciel à mesure du récit, chaque étoile étant un lien vers un document patrimonial.

Fig. : Première interface de l'espace culturel africain

Fig. : Seconde interface inspirée de Michel Ocelot

Si travailler sur cette nouvelle proposition nous a semblé nécessaire pour échapper au stéréotype, l'interface du village autour de l'arbre à palabres n'a pas gêné nos partenaires africains. Pour eux, elle reste fidèle à une certaine Afrique ancestrale, qu'il ne faudrait néanmoins pas généraliser au risque de la caricature. Les secondes interfaces sont paradoxalement apparues trop sophistiquées et peut être plus éloignées d'eux. Si la démarche interculturelle nous prescrit d'assumer nos clichés et nos préjugés pour parvenir à les dépasser, elle nous suggère en retour à ne pas surinterpréter ce qui peut apparaître de prime abord comme stéréotypé. L'enquête de terrain (cf. *infra* et K. Guibert) a confirmé l'attachement de nos interlocuteurs à cette image idéalisée d'une Afrique traditionnelle.

2e projet : Le voyage de René Caillié

Fig. : Page d'accueil et bande défilée

Remédiatiser le voyage de René Caillé en Afrique à travers des interfaces narratives et documentaires qui interrogent la posture du voyageur

Le deuxième projet sur lequel nous avons travaillé se focalise sur un seul récit, celui du voyage de René Caillié qui est le premier européen à avoir atteint Tombouctou et à en être revenu vivant en 1828. Ce qui nous intéresse ici, c'est d'étudier la posture et la relation à l'Autre à travers le cas tout à fait singulier de cet aventurier qui devient l'Autre pour accomplir son destin.

Dans le paysage des explorateurs de l'Afrique au XIXe siècle, René Caillié (1799-1838) fait figure d'exception, qui tranche avec celles de ses contemporains. Ce n'est pas un fils des Lumières mais un orphelin villageois, enrôlé comme simple matelot, qui part seul, sans ressources, à l'assaut de l'Afrique. Il en avait rêvé dès l'enfance et le prix promis par la Société de Géographie au premier explorateur atteignant Tombouctou ne fut que prétexte à poursuivre une aventure entreprise maintes fois. Ainsi est-ce sans moyen, sous « le signe de l'improvisé, du contingent, du ludique » (Berque, 1979 : 6) qu'il se lance sur les traces de Mungo Park. Pour cela, il apprend le wolof, l'arabe, et décide de se « faire musulman ». Ses maîtres sont les Maures de Brakna, des nomades transhumants entre Sénégal et Sahara. Puis c'est en pèlerin en route vers la Mecque qu'il s'agrège aux marchands mandingues jusqu'à Tombouctou, avant de rejoindre Tanger dans une caravane du désert. Bien que conditionné

par le mode de pensée occidental, c'est un point de vue d'ethnographe qu'il livre dans le récit de son voyage. En cherchant « toutes les occasions qui pouvaient [lui] fournir quelques traits de caractères ou des usages de ces peuples » [35] Caillié décrit la « civilisation de l'Autre » et « invente l'africanisme » selon les mots de Jacques Berque. S'il reste chrétien, feignant de se convertir pour obtenir la protection de l'Islam, Caillié n'est pas qu'un « faux musulman » [36] « déguisé » en Arabe. En changeant d'identité sous l'humble nom d'Abdallahi [37], il devient l'Autre, faisant une expérience radicale de l'altérité. C'est cette posture qui retient notre attention.

Le dispositif : une application documentaire et narrative

Le projet des étudiants repose sur la conception d'un livre-application retraçant le périple de Caillié à travers un double parcours narratif et documentaire. Il vise à rendre plus accessible le journal de l'explorateur, composé de trois tomes, en donnant de celui-ci un aperçu global à travers dix étapes-clés. Celles-ci sont développées dans une frise narrative qui enrichit l'univers du voyage avec des illustrations, des extraits sonores et des images d'archives. L'objectif est de valoriser les ressources de Gallica en proposant un mode de navigation innovant, fondé sur la combinaison d'une « bande défilée » [38] et d'une carte interactive.

Le livre-application comprend ainsi plusieurs interfaces distinctes. L'écran principal déroule les étapes du voyage combinant illustrations originales et documents patrimoniaux, principalement les manuscrits et dessins autographes de Caillié. Par un défilement horizontal, le lecteur découvre les étapes, leurs documents et points d'écoute. Un écran secondaire permet au lecteur d'accéder aux ressources, à la biographie de Caillié et d'être redirigé sur un résultat de recherche dans Gallica. L'objectif est de contextualiser le voyage de l'explorateur et d'en historiciser les grandes étapes grâce aux collections de la BnF accessibles depuis une carte interactive. En interagissant avec l'écran, le lecteur passe ainsi aisément des ressources au récit et vice versa.

35 *Journal d'un voyage à Temboctou et à Jenné, dans l'Afrique centrale*… (1830). 3 vol. T. 1 p. 137. Notice bibliographique : http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb30185254w

36 *Voyage d'un faux musulman*… Gallica…

37 Ce nom qui signifie *esclave de Dieu* est de ceux que recherche l'humilité musulmane.

38 Ce format ergonomique et éditorial singulier a été inventé par Marietta Ren dans *Phallaina* (2016), bande dessinée en défilement horizontal s'animant par des effets de parallaxe. En ligne : http://phallaina.nouvelles-ecritures.francetv.fr/

3e projet : Au royaume du Dahomey

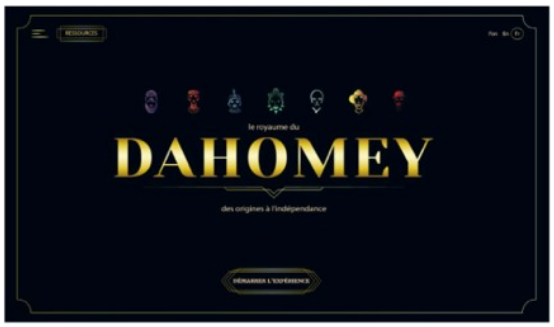

Fig. : Modéliser des interfaces interculturelles permettant découvrir l'histoire du Dahomey à travers différents points de vue.

Notre troisième et dernier projet portait sur un corpus restreint de documents relatifs à l'ancien royaume du Dahomey et à sa conquête coloniale. Comment restituer cette histoire riche et complexe qui s'étend sur plus de trois siècles et dont les thématiques sont aussi variées que violentes (esclavage, sacrifices humains, guerre) ? Le premier enjeu était de proposer un dispositif le plus simplifié et synthétique possible, sans trahir la complexité et la richesse de l'histoire dahoméenne. Il importait aussi de penser la réception et l'interprétation pour différents types de publics en s'inscrivant dans une logique de médiation culturelle. Pour cela, les étudiants ont fait le choix de proposer une expérience interactive à travers deux points d'entrée :

- d'une part des interfaces narratives, qui retracent l'histoire du Dahomey à travers le récit de figures archétypales ;
- d'autre part des interfaces documentaires, qui permettent d'accéder aux sources qui ont permis d'élaboration du récit, et renvoient vers les documents de Gallica.

Les interfaces narratives proposent ainsi de suivre huit histoires couvrant différents thèmes et permettant au lecteur de se laisser guider et emporter dans des voyages diégétiques. Les interfaces documentaires offrent un ensemble de ressources destinées à un lecteur plus investigateur, cherchant à en apprendre davantage sur le Dahomey. Les documents sont organisés en fonction des personnages, identifiés par un code couleur et un pictogramme de masque, permettant la navigation dans l'application.

Faire dialoguer les points de vue à travers des figures archétypales

Tout texte narratif témoigne d'un point de vue particulier : comme l'a souligné Genette, il y a autant de points de vue que de textes et de narrateurs, ce qui pose le problème de l'énonciation

narrative. Cette question du point de vue est un élément essentiel à prendre en compte et à problématiser. Une des difficultés de ce projet fut de prendre de la distance avec le discours de certaines sources, notamment les récits de voyage, très ancrés dans leur contexte historique et le regard occidental. Face à cette pluralité de lectures possibles, il fallait donc croiser les points de vue et chercher à raconter une histoire commune et partagée, tout en cherchant à déconstruire les stéréotypes et en évitant de projeter sa propre vision du Dahomey ou celle trop orientée de certains auteurs du corpus.

Le parti-pris éditorial a été de multiplier les histoires, chacune se focalisant sur le point de vue d'un seul personnage, représentatif d'un rôle, d'un statut ou d'une fonction sociale. Des recherches ont été conduites afin d'identifier ces figures et construire leur récit à partir de sources documentaires fiables. Elles s'inspirent de faits historiques et de récits de voyage présents sur Gallica, mais aussi d'autres ressources documentaires recueillies sur la toile ou dans les écrits. Huit protagonistes peuplant le territoire de l'ancien Dahomey ont été identifiés :

- quatre figures africaines : le roi, le prêtre vaudou, l'amazone, l'esclave ;
- quatre figures européennes : le commerçant-négrier, le missionnaire, le militaire, l'administrateur-ethnologue.

Ainsi passer du stéréotype à l'archétype en construisant ces figures : huit personnages racontent leur propre histoire, chacun livrant son récit selon sa vision, subjective, de l'Histoire. L'ambition d'un tel dispositif narratif hérité du Nouveau roman, c'est de construire un multi-récit partagé, en croisant les postures et les points de vue, pour reconstituer une histoire appréhendée des deux côtés. Dans une interface de lecture, la parole est donnée aux protagonistes et les histoires se croisent pour restituer la complexité des relations qui s'établissent entre les personnages, et les conséquences en termes de reconfiguration politique, sociale et religieuse.

Bien qu'il cherche à confronter différentes postures et points de vue dans le temps, en faisant dialoguer des figures africaines et européennes, le dispositif même de livre-application restitue une vision de l'interface qui fait appel à des symboles occidentaux (le livre, le texte, l'image) pris dans une acception eurocentrée des savoirs et des formes de transmission. Aussi a-t-on poussé plus loin la démarche interculturelle en se demandant quel autre type d'interface pourrait mieux se référer à des éléments plus proprement issus des traditions africaines comme processus de symbolisation (cf. *supra*).

L'enquête de terrain

Conduite par Katia Guibert, sous l'égide de Clemens Zobel (Université Paris 8) et de Gilbert Capo-Chichi (Institut Cerco) avec la collaboration de Marwan Aboustait et d'Anaïs Ramalho (Université Paris 8), l'enquête menée au Bénin entre le 25 avril et le 1er mai 2019 avait pour objectif de confronter notre corpus et la problématique de la lecture interculturelle à l'épreuve du terrain (cf. K Guibert). La méthode choisie fut celle d'entretiens semi-directifs afin, d'une part, de faire réagir l'interlocuteur sur un triptyque de textes du corpus qui véhiculent une idéologie, en suivant une chronologie, et chercher à obtenir des contre-récits à mettre en relation. D'autre part, de collecter des récits de vie en lien avec un objet symbolique présenté par l'interlocuteur. Notre intention fut de diversifier les profils pour balayer un large spectre

de réponses. Le panel choisi et le manque de temps n'ont pas rendu possible la constitution de contre-récits à mettre en relation avec ceux du corpus de Gallica. Dans l'espace culturel et social africain, les notions mêmes de texte et de lecture sont à reconsidérer. Nous n'avons pas pu obtenir d'apport patrimonial du musée d'Histoire de Ouidah qui ne comporte pas de documents originaux, mais des reproductions figurant déjà dans notre corpus. La visite de la cité palatiale d'Abomey est construite autour d'un récit sur la lignée royale, la construction des palais et les attributs du roi, en occultant la question de l'esclavage et des sacrifices humains pourtant au cœur du pouvoir. Ce sont surtout chez les ethnologues que nous avons trouvé des contre-récits permettant de discuter les sources occidentales et de les qualifier (notamment Coquery-Vidrovitch, 1964 et Campion-Vincent, 1967).

La résidence artistique : une médiation interculturelle par la performance

Cette phase d'enquête de terrain fut accompagnée d'une résidence artistique pour deux étudiant(e)s du master Création et édition numériques ayant travaillé sur le projet d'interfaces consacrées au royaume du Dahomey (cf. article Aboustait et Ramalho). La commande était, qu'à travers une vision d'artiste, ils proposent un point de vue sur leur expérience africaine, en s'articulant au corpus patrimonial de la BnF, dans la perspective d'une médiation culturelle par l'appropriation et la création. En tant que vidéaste, Marwan Aboustait a travaillé à partir de films et d'enregistrements sonores (dont Jean Rouch et Gilbert Rouget) issus des collections du département de l'Audiovisuel. En tant que plasticienne, Anaïs Ramalho a travaillé à partir des documents du corpus de Gallica. Leurs œuvres sont consultables dans Gallica Studio.

3/ Premiers résultats de la recherche-création

Quels enseignements pouvons-nous tirer de ces trois projets de création médiatique confrontés à l'enquête de terrain et au colloque scientifique ?

D'abord, il nous faut reconnaître que, bien que nous cherchions à changer de posture et à adopter différents points de vue, ces projets ne s'inscrivent que dans une seule perspective occidentale. Malgré notre volonté de décentrement, nous restons conditionnés par nos propres références et cadres de pensée, notamment par une acception des notions de texte et de lecture centrées sur l'écrit. Il convient au contraire d'appréhender le terme « lire » dans un sens global, non limité à l'écrit ou au linguistique, désignant toute modalité d'interprétation, créative à la fois de sens et d'affect, qui engage totalement le « lecteur ». De même, le « texte » doit désigner tout ensemble structuré de signes destinés à cette « lecture » investie.

Un des résultats de l'enquête fut en effet de remettre en question les notions de texte, de lecture et d'interface, avec la nécessité d'intégrer de nouveaux types et objets de savoir : pratiques sociales, métiers, artefacts, récits de vie. Cela nous conduit à changer de perspective, non seulement opérer un décentrement et un changement de point de vue, mais adopter une nouvelle posture épistémologique : celle d'une « écologie des savoirs » comme nous y invite Clemens Zobel (cf. article) à la suite de Boaventura de Sousa Santos (2016), c'est-à-dire prendre en compte d'autres formes de savoirs que ceux du modèle épistémologique et ontologique cartésien, et « engager un dialogue et une traduction interculturels entre les différents savoirs et pratiques critiques, qu'ils soient centrés sur le Sud

ou sur le Nord, populaires ou scientifiques, religieux ou laïcs, féminins ou masculins, urbains ou ruraux » (Sousa Santos, 2016 : 61).

Pour une « écologie des savoirs »

Ainsi, au-delà du commentaire et de la mise en relation des documents, nous faut-il accepter d'autres formes de savoir, d'autres objets de connaissance, d'autres modalités de transmission, en reconnaissant par exemple dans le féticheur ou l'artisan des figures de savoir et de transmission.

Autant pour l'ancien Dahomey que pour l'actuel Bénin, les cuivriers, tisserands, tenturiers et sculpteurs perpétuent des traditions technologiques héritées de leurs ancêtres autrefois attachés aux souverains du Danhomè. Leur savoir-faire se met au service de la transmission d'un savoir historique. Ainsi, par exemple, les tentures d'Abomey, spécialité de la famille Yémandjè, conservent-elles les hauts faits du royaume dans une civilisation sans écriture, selon un procédé inventé au XVIII[e] siècle. En restituant les « noms forts » [39] des rois, à la fois emblèmes et devises, les figurines et motifs en tissus multicolores se font le support du récit historique.

Œuvres en fer forgé issues du culte vodoun, les *asen* sont des structures métalliques que l'on plante en terre et qui portent un petit plateau représentant une scène de la vie quotidienne. L'usage de ces objets, qui remonte au XVII[e] siècle, voire probablement plus tôt, ouvre des portes pour comprendre l'histoire du Bénin et du Togo où ils sont implantés. D'abord réservés à la famille royale, ils procèdent aujourd'hui du culte familial des ancêtres. Dans la tradition, les *asen* étaient étroitement associés aux rites de guérison, de protection et de divination, à la transmission du savoir entre le monde des esprits et le monde des vivants (Preston-Blier, 2019).

À l'instar des *asen*, à la fois langage et objet de savoir, le Fâ est une science divinatoire qui fait appel à 16 signes permettant 256 combinaisons. Chacune d'entre elles est associée à un corpus de textes que le *bokonon* doit interpréter. Convoqué lors des grands événements de la vie, le Fâ peut être appréhendé comme une écriture de l'invisible, dont les trois dimensions cosmogonique, thérapeutique et géomantique, véhiculent une littérature, une éthique, un savoir spirituel et pratique.

Ces exemples nous obligent à intégrer un mode de pensée qui repose sur la dualité et le dialogue entre le visible et l'invisible, où l'invisible est un objet de savoir et un vecteur de la transmission des connaissances.

Critique du concept d'interface : changer de perspective

Ainsi la démarche interculturelle que nous avons adoptée nous invite-t-elle à reconsidérer nos valeurs et à discuter nos concepts, notamment celui d'interface. On le sait, les interfaces ne sont pas neutres mais, au contraire, orientent les échanges et les points de vue.

39 À leur intronisation, les roi de Dahomè prennent un *nom fort*, symbole associé à une formule allégorique qui doit guider leurs actes.

Selon Ghislaine Azémard, une interface « peut se définir comme un espace délimité d'échange entre deux entités ou environnements différents. L'interface permet l'interaction entre l'être humain et la machine ou entre les machines entre elles » (Azémard, 2013). Ce qu'on appelle plus spécifiquement les interfaces « graphiques » permettent à l'utilisateur de manipuler des objets (le plus souvent dessinés sous forme de pictogrammes) à l'écran (avec la souris, le doigt, mais aussi désormais la voix, avec un nouveau type d'interfaces) pour donner des instructions à la machine. Pour que cette manipulation soit le plus intuitive possible, les interfaces reposent sur des métaphores et des affordances avec les objets du monde réel (par exemple le bureau de Windows, et avec ses fenêtres, sa corbeille, etc.). L'interface est donc un processus de symbolisation qui permet à l'homme de communiquer avec une machine.

Nos interfaces occidentales reposent sur des objets, des métaphores et des symboles propres à l'Occident, principalement issu des paradigmes du livre et du bureau. Dans cet exercice de décentrement que requiert la démarche interculturelle, il importe d'interroger le concept d'interface dans une perspective africaine. Quelles métaphores at affordances sont-elles pertinentes dans l'espace culturel africain ? Quels processus de symbolisation mettre en œuvre pour appréhender les interfaces dans une perspective africaine ? Éléments de réponse à partir du projet des étudiants.

Le cercle et les masques : la mise en espace d'un dispositif d'oralité augmenté

Si l'on veut raconter l'histoire du royaume du Dahomey dans une autre type d'interfaces, deux éléments symboliques nous semblent possiblement constituer des métaphores opératoires pour la conception d'un dispositif de médiation numérique porteur de sens pour la culture d'origine : le cercle et les masques.

Chaque figure archétypale est identifiée par un masque servant d'icône et de bouton de navigation pour passer d'un personnage à l'autre. Or, dans la culture africaine, les masques symbolisent la présence de l'invisible qui habite l'espace environnant (naturel, social et culturel). Ces objets « sont un langage dont les humains se servent pour communiquer avec des créatures de l'ailleurs, ou des supports, des habitacles d'« êtres-forces invisibles », qu'il importe de symboliser pour leur rendre hommage. » (Boyer, 2007 : 220). C'est au cours de cérémonies que les masques sont portés et s'animent dans une gestuelle permettant de convoquer les esprits et d'honorer la divinité dont il véhicule la puissance. Ainsi les masques sont-ils « des symboles à travers lesquels une puissance de l'au-delà, un être invisible, qui n'appartient pas à l'espace d'ici-bas, est actualisé, présentifié dans le monde des humains » (*ibid*. : 222). L'interface médiatique peut-elle virtualiser de tels sens et fonction du masque ?

Si l'on accepte que le masque, en tant que « présentification de l'invisible » (Vernant, 1983), soit à la fois le symbole des ancêtres et un vecteur de communication, on pourrait imaginer que les masques parlent dans un dispositif mis en espace lors d'une performance qui ritualiserait en remédiatisant. Ainsi, les masques identifiant chacune des huit figures archétypales de notre histoire, pourraient symboliser tous les ancêtres de ces personnages dont ils seraient en quelque sorte le porte-parole : le masque du roi s'exprimant au nom de tous les rois, celui de l'esclave au nom de tous les esclaves, etc.

Les masques se trouveraient distribués dans l'espace autour d'un cercle symbolique comme dispositif médiatique, présentant la virtualisation d'une autre modalité de transmission des

savoirs : celle du cercle magique, celui des rituels et de la transe. Un cercle inclusif, symbolisant l'inclusion de la culture dans la nature.

Dans ce dispositif circulaire, les huit masques-figures se font face, se confrontent et dialoguent dans une mise en scène théâtrale et performative. Le spectateur se trouve au centre du cercle avec les marques s'animant autour lui, prenant la parole à tour de rôle pour livrer leur histoire.

En appréhendant ainsi le masque comme un mode de communication avec les ancêtres et de transmission d'une histoire multilatérale, la démarche interculturelle nous conduit à repenser le dispositif en dépassant la simple mise en relation des objets culturels et des points de vue pour véritablement chercher à modéliser des espaces culturels et des modes de pensée dans leur singularité et leur diversité épistémique.

Fig. : Les masques dans un dispositif holographique

La proposition d'un dispositif holographique, si elle est pertinente dans notre approche, se heurte à un fossé technologique : c'est une proposition techno-eurocentrée qui fait néanmoins partie du processus de conception d'interfaces interculturelles.

Conclusion

Au terme de notre expérimentation, interrogeons une nouvelle fois le concept d'« interface interculturelle » et discutons notre approche initiale de l'interculturalité comme rencontre et mise en relation des cultures.

L'enjeu d'une interface de lecture interculturelle c'est bien, à nos yeux, de mettre en relation les savoirs, de replacer les documents dans leur contexte culturel, politique ou religieux, tout en révélant leur intertextualité afin de montrer l'évolution du regard et la construction d'une image biaisée de l'Autre, dans l'objectif de déconstruire les stéréotypes et les préjugés. Au-

delà de la mise en relation critique des documents, des objets et des points de vue, apparaît le défi de modéliser des espaces culturels imbriqués et dont les cadres de référence divergent et comprennent leur propre mode de pensée et processus de symbolisation. Autre enjeu majeur des interfaces interculturelles, c'est la mise en relation des patrimoines matériels et immatériels.

Comme le souligne Peter Stockinger, l'interculturel interroge les différences culturelles (langue, origine, apparence, valeurs et normes, croyances et traditions, etc.), lesquelles sont toujours « valorisées » dans une échelle de distance par rapport aux cadres de référence des acteurs impliqués (Stockinger, 2011). Dans le cas d'une communication dite interculturelle, c'est la différence et la distance culturelles entre les acteurs qui devient le facteur décisif de réussite (*Ibid*.). « Faire adopter un "nouveau comportement", un "nouveau style de vie", une "nouvelle connaissance", etc. ; « savoir apprécier l'autre dans sa particularité culturelle » ; « créer et/ou maintenir une identité entre des individus ou groupes ("territorialisé" ou "déterritorialisés" ou simplement "imaginés", voire "virtuels") » : tels sont, pour Peter Stockinger, les principaux objectifs en communication interculturelle (*Ibid*.).

En s'inscrivant dans une telle perspective, le projet d'interfaces interculturelles pose la question du dispositif au regard du public et des usages, lesquels relèvent pour nous de la « médiation culturelle », c'est-à-dire s'inscrivant dans une démarche à la fois éducative, récréative et citoyenne (Chaumier et Mairesse, 2013). Pour Peter Stockinger, la problématique centrale est bien de « faire vivre ensemble des personnes ou des groupes sociaux (des "communautés") qui possèdent des références culturelles différentes et faire accepter par l'ensemble des acteurs habitant un territoire commun des règles, lois et valeurs communes » (Stockinger, 2011).

Cette approche communicationnelle de l'interculturalité pose une question essentielle : comment peut-on vivre ensemble, accepter l'Autre dans ses différences et par là-même reconsidérer nos propres valeurs ? Voilà l'ambition des interfaces interculturelles : accepter les objets de toutes les cultures, celles du Nord comme celles du Sud, en co-présence et à égalité (Zobel) avec leurs propres épistémologies, pour les inscrire dans un projet de société.

Remerciement à l'équipe de la BnF qui a collaboré au projet de recherche en travaillant notamment sur le corpus : Juliette André (DEP), Cécile Geoffroy (PHS), Laurence Jung (PHS), Olivier Loiseaux (CPL), Bertrand Tassou (PSH), Henja Vlaardingerbroek (LLA).

Remerciement aux étudiants du master Création et édition numériques (Université Paris 8), promotion 2018-2019 : Marwan Aboustait, Romane Bayiza, Alexis Capogrosso, Simon Dader, Tatiana Édouard, Zineb El Gharib, Paul Fouché, Nesrine Gherras, Anaëlle Girard, Victor Guery, Kimberley Jeanroy, Jiacheng Kang, Coline Lafond, Quentin Latragna, Aldébaran Léger, Clémence Lhommet, Julie Machu, Esther Magne, Jérémie Malefond, Myriam Malik, Romain Murcia, Florence Perret, Anaïs Ramalho, Rabera Rhachide, ainsi que Najat Amgoune, Camille Massu et Jeanne Schelle (promotion 2017-2018).

Références bibliographiques

André, Juliette (2011), « Regard sur l'Ouest africain dans les récits de voyage européens ». Conférence à la BnF le 2 août 2011.

Azémard, Ghislaine (2013). *100 notions pour le crossmédia et le transmédia*. Paris, Éditions de l'Immatériel.

Berque, Jacques (1979). Préface à *Voyage à Tombouctou* de René Caillié. Paris, Librairie François Maspero, La Découverte.

Blanchard, Pascal (2011). *Exhibitions : L'invention du sauvage*. Arles, Actes Sud.

Boyer, Alain-Michel (2007). *Les Arts d'Afrique*. Paris, Hazan.

Campion-Vincent, Véronique (1967). « L'Image du Dahomey dans la presse française (1890-95) : les sacrifices humains », *Cahiers d'études africaines*, 25, vol. VII, 1967, pp. 27-58. En ligne : https://www.persee.fr/doc/cea_0008-0055_1967_num_7_25_3088

Cendrars, Blaise (1921). *Anthologie nègre*. Paris, Éditions de la Sirène, rééd. Le livre de poche.

Chaumier, Serge, et Mairesse, François (2013). *La médiation culturelle*. Paris, Armand Colin.

Chevrier, Jacques (1998). *Les Blancs vus par les Africains*. Lausanne, Éditions Favre.

Chevrier, Jacques (2005). *L'Arbre à palabres*. Paris, Hatier, coll. Monde noir.

Clanet, Claude (1998). *L'interculturel : Introduction aux approches interculturelles en éducation et en sciences humaines*. Toulouse, Presses Universitaires du Mirail.

Coquery-Vidrovitch, Catherine (1964). « La fête des coutumes au Dahomey : historique et essai d'interprétation ». In: *Annales. Économies, sociétés, civilisations*. 19e année, N. 4, 1964. En ligne : https://www.persee.fr/doc/ahess_0395-2649_1964_num_19_4_421199

Coquery-Vidrovitch, Catherine (2011). *Petite histoire de l'Afrique*. Paris, La Découverte.

Cuoq, Joseph (1975). ***Recueil des sources arabes concernant l'Afrique Occidentale du VIIIe au XVIe siècle*. Paris, CNRS.**

Dujol, Lionel, et Mercier, Sylvain (2017). *La médiation numérique des savoirs. Des enjeux aux dispositifs*. Montréal, Éditions ASTED.

Hountondji, Paulin (1977). *Sur la Philosophie africaine*. Paris, Maspéro.

Holtz, Grégoire, et Holtz et Masse, Vincent (2012). « Étudier les récits de voyage : bilan, questionnements, enjeux ». *Arborescences*, (2). https://doi.org/10.7202/1009267ar

Fauvelle, François-Xavier (dir.), 2018. *L'Afrique ancienne. De l'Acacus au Zimbabwe*. Paris, Belin.

Fauvelle, François-Xavier (2013). Rhinocéros d'or. Histoires du Moyen Âge africain. Paris, Alma Editeur.

Jeanneret, Yves, et Ollivier, Bruno (2004). « Les sciences de l'information et de la communication, savoir et pouvoir ». HERMÈS, n° 38.

Kesteloot, Lilyan (1975). *Les Écrivains noirs de langue française : naissance d'une littérature.* Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles.

Lefilleul, Alice (2019). « Décoloniser le récit du monde », in *Raconter le monde* (3/4), France Culture, LSD, La série documentaire. En ligne : https://www.franceculture.fr/emissions/lsd-la-serie-documentaire/raconter-le-monde-34-decoloniser-le-recit-du-monde

Mabanckou, Alain (2016). *Lettres noires : des ténèbres à la lumière*. Paris, Collège de France, coll. « Leçons inaugurales ». En ligne : https://books.openedition.org/cdf/4421

Mbembe, Achile (2006). « Qu'est-ce que la pensée postcoloniale ? ». *Esprit*, 2006/12. En ligne : https://esprit.presse.fr/article/achille-mbembe/qu-est-ce-que-la-pensee-postcoloniale-entretien-13807

Mudimbe, Valentin-Yves, (1988). *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge.* Bloomington, Indiana University Press.

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

Preston-Blier, Suzanne (2019). *Asen : Mémoires de fer forgé - Art vodun du Danhomè*. Genève, musée Barbier-Mueller.

> CR : https://l-express.ca/le-fer-forge-du-benin-un-art-vaudou/

Revol, Philippe, (2003). « Voyages en Afrique sur le site de la Bibliothèque Nationale de France », *Afrique & histoire* 2003/1 (Vol. 1), p. 211-222. En ligne : https://www.cairn.info/revue-afrique-et-histoire-2003-1-page-211.htm

Ricard, Alain (2000). *Voyages de découvertes en Afrique. Anthologie 1790-1890*. Paris, Robert Laffont, coll. Bouquins.

Seydou, Camara (1996). « La tradition orale en question » In: *Cahiers d'études africaines*, vol. 36, n°144. En ligne : https://www.persee.fr/doc/cea_0008-0055_1996_num_36_144_1867

Sousa Santos, Boaventura de (2016). *Épistémologies du Sud : Mouvements citoyens et polémique sur la science*. Paris, Desclée De Brouwer.

Stockinger, Peter (2011). *Introduction à la communication interculturelle : cadre de référence méthodologique*. Master Sémiotique, culture et communication, Paris, INALCO. En ligne : https://hal-inalco.archives-ouvertes.fr/cel-02139904

Vernant, Jean-Pierre (1983). « De la présentification de l'invisible à l'imitation de l'apparence », in I*mage et Signification*, Rencontres de l'École du Louvre, Paris, La Documentation Française.

Vernay-Nouri, Annie (2001). *Al-Idrîsî, la Méditerranée au XII^e siècle*. Bibliothèque nationale de France. Exposition virtuelle en ligne : http://classes.bnf.fr/idrisi/index.htm

Vitali-Rosati, Marcello (2016). « Qu'est-ce que l'éditorialisation ? » In *Sens public*. En ligne : https://www.sens-public.org/article1184.html