

Avant-propos

Sylvain Venayre



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/elh/369>

DOI : 10.4000/elh.369

ISSN : 2492-7457

Éditeur

CNRS Éditions

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2011

Pagination : 9-21

ISBN : 978-2-35698-024-3

ISSN : 1967-7499

Référence électronique

Sylvain Venayre, « Avant-propos », *Écrire l'histoire* [En ligne], 7 | 2011, mis en ligne le 01 octobre 2014, consulté le 23 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/elh/369> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/elh.369>

Avant-propos

AU XVI^E SIÈCLE, venus du nord et du nord-ouest, peut-être même d'une région aussi éloignée que l'actuel Soudan, les peuples Ngugi s'établirent en Afrique australe. Ils formèrent des clans. Chacun de ces clans était défini par un ancêtre commun et commandé par le représentant vivant de cet ancêtre. Il en allait ainsi des Ntungwa, des Mbo et des Lala, par exemple, qui s'installèrent dans la région de Phongolo-Mzimkhulu. Vers 1670, un chef de clan, Malandela, ou du moins sa famille, franchit le Mpembeni et le Mkumbane et entra dans la vallée Mfulè où, quelques générations plus tard, naquit l'un des descendants de Malandela, Zoulou, qui devint le fondateur éponyme du clan zoulou.

À partir de la fin du XVIII^e siècle, certains de ces clans acquirent une importance particulière, sous la houlette de chefs remarquables parmi lesquels Chaka KaSenzangakhona, chef des Zoulous, et Dingiswayo, chef des Mtetwa. Leurs

armées étaient formidables. Seuls leur résistaient les guerriers du clan des Ndwandwe: en 1817, ceux-ci infligèrent même une défaite cuisante aux Mtetwa, à l'occasion de laquelle le chef Dingiswayo trouva la mort. Mais Chaka vengea Dingiswayo. Il battit à son tour les Ndwandwe et se trouva ainsi à la tête d'un État zoulou dont l'autorité s'étendait sur de vastes territoires de l'Afrique du Sud-Est.

Chaka fut assassiné en 1828 par deux de ses demi-frères. Pour autant, cela n'affaiblit pas le royaume zoulou. Tout au long du XIX^e siècle, celui-ci lutta, souvent victorieusement, contre les autres nations établies en Afrique australe, à commencer par les Boers et les Britanniques. Aujourd'hui encore, dans le cadre du système politique sud-africain, le parti de la liberté Inkhata se prétend l'héritier de cette histoire dont il entretient le souvenir, à l'occasion notamment du *Shaka Day*, qui a lieu tous les 24 septembre.

Le récit que je viens de rappeler n'est pourtant qu'imparfaitement zoulou. On le doit à Alfred T. Bryant, un missionnaire chrétien arrivé en Afrique australe en 1883 et qui publia en 1929, à partir des traditions orales qu'il avait recueillies, la première histoire du peuple zoulou. Or, peut-être parce qu'il cherchait à se faire comprendre de ses lecteurs européens, plus sûrement parce qu'il lui était difficile de penser autrement, Bryant recomposa l'histoire des Zoulous à la lumière de ses propres conceptions historiques. Celles-ci relevaient de l'histoire sainte, que le missionnaire connaissait bien: il rapprocha donc l'errance initiale des Ngugi de celle des Hébreux et compara Malandela à Moïse. Elles concernaient également l'histoire romaine et celle des peuples européens: Dingiswayo apparut donc sous les traits d'un « preux chevalier » et Chaka fut élevé au rang de Jules César zoulou (le chapitre dans lequel Bryant raconte l'assassinat de Chaka est intitulé « Chute de César et fin de la tyrannie »). Le missionnaire avait certes entrepris de raconter, pour la première fois, l'histoire du peuple zoulou; mais la forme de son récit empruntait peu aux façons de penser et de sentir des Zoulous.

L'eût-il fait, du reste, que nous n'en saurions guère plus sur l'évolution de ces façons de penser et de sentir. En effet, les témoignages que Bryant avait recueillis lui paraissaient tous provenir d'un « peuple zoulou » pensé dans son essence. Bryant n'imaginait pas que ces traditions orales étaient en réalité des prises de

position, différentes selon ses interlocuteurs et commandées par des considérations politiques immédiates; il n'imaginait pas non plus que des notions telles que celle de « clan » avaient pu subir d'importantes modifications de contenu depuis le XVI^e siècle. Tout simplement, il n'imaginait pas que les réalités dissimulées derrière l'appellation « Zoulou » avaient pu changer en profondeur depuis le temps du fondateur éponyme du clan.

Aujourd'hui, les historiens spécialistes de la région de Phongolo-Mzimkhulu voient les choses de façon très différente. Pour eux, les Ngugi ne sont pas un groupe ethnique homogène, mais une famille linguistique. Les Ntungwa, les Mbo, les Lala, qui étaient pour Bryant d'anciennes branches des Ngugi, seraient en fait des groupes sans lien entre eux et dont l'existence ne remonterait pas plus haut que les années 1820. Quant à la grande migration depuis le nord et le nord-ouest, elle n'a jamais eu lieu: il s'agirait d'une légende destinée à légitimer les États apparus à la fin du XVIII^e siècle, tous fondés par des populations – Mtetwa, Ndwandwe, Zoulous – originaires de la région. L'émergence de ces États unifiés s'expliquerait d'abord par les conséquences de l'intégration de la région de Phongolo-Mzimkhulu au système commercial européen. La pénétration des marchands d'ivoire européens dans cette zone conduisit en effet à transformer l'organisation sociale et politique des chefferies, lesquelles rassemblèrent alors des bandes de jeu-

nes hommes afin de chasser les éléphants et de contrôler les routes commerciales. Ce sont ces bandes qui, progressivement, se structurèrent en armées, lesquelles constituèrent l'armature des grandes entités politiques de la région, à commencer par l'État zoulou.

Le médiéviste américain Patrick J. Geary, à qui j'emprunte cet exemple¹, concluait de cette façon son livre consacré au mythe des origines médiévales des nations européennes. Selon lui, le récit de fondation de la nation zouloue devait sonner familièrement aux oreilles d'Européens habitués, depuis leurs premières années d'école, à entendre ainsi le récit de fondation de leurs propres peuples. Les Français, par exemple, qui croient connaître l'histoire des « grandes invasions² » et les figures majeures des premiers Mérovingiens, n'auraient pas de mal à reconnaître dans le récit de Bryant, à côté de schèmes empruntés à l'histoire biblique et à l'histoire romaine, certains traits de l'histoire mythique des premiers temps de leur nation.

L'astucieux principe de la conclusion de Geary, qui passe par l'exemple zoulou pour mieux revenir à son véritable objet, c'est-à-dire les origines mythiques des nations européennes, nous invite à réfléchir. On voudrait l'examiner ici avec assez de soin. La démarche intellectuelle proposée par le spécialiste américain du haut

Moyen Âge européen constitue en effet un bon point de départ pour essayer de penser l'usage historien d'une notion encore confuse, mais dont il est possible de repérer l'émergence depuis quelques années dans les études littéraires et les sciences humaines et sociales : l'Ailleurs.

Généalogie de l'Ailleurs

À la vérité, les modalités de l'introduction de cette notion dans le monde de la recherche sont plutôt ambiguës. Le succès de « l'Ailleurs » fut en effet, d'abord, un succès médiatique, lié à l'engouement que suscita, à partir des années 1980, le genre littéraire du récit de voyage. Il ne m'appartient pas d'analyser les raisons de cet engouement, qui ont peut-être quelque chose à voir avec l'avènement des représentations du monde « mondialisé », « globalisé » ou encore « postcolonial ». Ce qui est sûr, c'est que la fin du xx^e siècle vit triompher la figure neuve de « l'écrivain-voyageur », laquelle fut rétrospectivement appliquée à bien des auteurs du passé, qui ne s'étaient pas définis de cette façon. En 1990, la création du festival de Saint-Malo, *Étonnants voyageurs*, fut un des signes – et un des moyens – de cet engouement inédit.

Cette atmosphère fut favorable à l'émergence du mot d'ordre de « l'Ailleurs ». En 1987, les éditions Phébus intitulèrent « D'ailleurs » une

1. Patrick J. Geary, *Quand les nations refont l'histoire. L'invention des origines médiévales de l'Europe*, trad. Jean-Pierre Ricard, Aubier, 2004, p. 201-219.

2. Que les Britanniques appellent avec plus de justesse les « grandes migrations ».

collection entièrement consacrée à la réédition de récits de voyages des temps passés³. Ce n'est pas un hasard si le responsable en était Michel Le Bris, également fondateur du festival *Étonnants voyageurs*. La vague notion d'« ailleurs » semblait désormais le moyen d'assurer le succès de textes que leurs auteurs n'avaient pas rédigés en pensant à elle. Une édition récente de la correspondance de voyage de Mary Montagu (1689-1762) fut ainsi surmontée d'un titre que Lady Montagu elle-même n'eût jamais imaginé : *Lettres d'ailleurs*.

En réalité, ces éditeurs ne faisaient qu'achever une mutation de sens dont les origines remontent aux premières décennies du xx^e siècle et que rien n'illustre mieux, sans doute, que les péripéties posthumes de la figure de Rimbaud. Le 20 octobre 2004, jour du cent-cinquantième anniversaire de la naissance de celui-ci, on inaugurait ainsi à Charleville-Mézières, dans sa maison natale, une « maison des Ailleurs » censée exprimer les nombreux voyages, réels ou rêvés, du poète. Le nom de la maison faisait écho à une formule célèbre, volontiers attribuée à Rimbaud : « la vraie vie est ailleurs ». Dès 1989, la phrase avait du reste déjà fourni le titre d'un livre consacré à toute une

série d'individus remarquables, à commencer par Rimbaud lui-même, qui auraient quitté l'Europe pour trouver « ailleurs » le sens de leur vie⁴.

Rimbaud, pourtant, n'a jamais écrit cela. Rimbaud a écrit, au début des années 1870, dans *Vierge folle* : « Quelle vie ! La vraie vie est absente. Nous ne sommes pas au monde⁵. » Ce n'est que progressivement que la formule fut modifiée par les admirateurs du poète. On se souvient de la célèbre conclusion qu'André Breton donna, en 1924, au *Manifeste du surréalisme* : « C'est vivre et cesser de vivre qui sont des solutions imaginaires. L'existence est ailleurs⁶. » L'impulsion était donnée, qui allait permettre de mêler la figure de Rimbaud et l'idée vague selon laquelle la possibilité d'une vraie vie existerait « ailleurs ». Parmi les résultats de ce mélange, citons le recueil poétique d'Henri Michaux, *Ailleurs*, en 1967 – ou encore le roman dans lequel, en 1971, Milan Kundera mettait en scène un héros rimbaldien pétri de poésie surréaliste : *La vie est ailleurs*.

Tout au long du xx^e siècle, l'adverbe *ailleurs* acquit ainsi une dignité nouvelle. Il désignait désormais l'ensemble des espaces qui, à la surface de la terre, pouvaient signifier l'aspiration à un certain sens de la vie. Montaigne avait certes écrit : « nous

3. Créée en 1987, elle fut abandonnée en 2001.

4. Jean-Michel Belorgey, « La vraie vie est ailleurs », *Histoires de ruptures avec l'Occident*, Lattès, 1989.

5. Arthur Rimbaud, « Délires I, Vierge folle », *Une saison en enfer* [1874], dans *Œuvres complètes*, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 2009, p. 260.

6. André Breton, *Manifeste du surréalisme* [1924], dans *Œuvres complètes*, t. I, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1988, p. 346. On lit aussi dans le *Manifeste* que « Rimbaud est surréaliste dans la pratique de la vie et ailleurs » (*ibid.*, p. 329).

pensons toujours ailleurs⁷ »; mais la formule n'impliquait pas, pour l'auteur des *Essais*, un référent géographique. Or c'est bien cela qui changeait, sous les auspices involontaires de Rimbaud. L'usage nouveau du mot impliquait moins de penser « ailleurs » que d'y vivre – cette vie, ou simplement ce désir de vie, s'accompagnant d'une quête de sens d'un genre nouveau. Les espaces lointains du monde se donnaient comme les lieux de sécularisation d'un désir qui n'avait eu jusque-là, pour s'épanouir, que la croyance d'une vie après la mort.

Encore, tout au long de cette histoire édifiante des usages de Rimbaud, l'adverbe « ailleurs » n'était-il pas substantivé. Ce dernier processus fut l'affaire de ceux qui, souvent dans le cadre universitaire, tentèrent de doter la notion, née aux confins de l'inspiration poétique et des calculs éditoriaux, d'un contenu conceptuel cohérent. Ces chercheurs avaient l'habitude de manier deux notions concurrentes, contre lesquelles l'Ailleurs fut précisément pensé: l'altérité et l'exotisme.

Au premier rang de ces chercheurs se trouvaient les anthropologues. Dans les dernières décennies du xx^e siècle, le tournant réflexif pris par

leur discipline les conduisit en effet à renouveler la réflexion sur l'altérité. La certitude inédite que nulle société ne pouvait être étudiée sans que soit préalablement pensé le rapport de l'observateur à son objet d'étude conduisit à réexaminer la définition de la différence entre soi et les autres. L'objet observé n'avait de sens que si l'on étudiait aussi les cadres de l'observation, c'est-à-dire les interactions entre le chercheur et son milieu d'étude, ainsi que les façons de penser et de sentir du chercheur lui-même. Ces impératifs nouveaux se traduisirent par de belles réussites dans le domaine du récit de voyage (songeons aux ouvrages hilarants de Nigel Barley). Ils furent également à l'origine de savantes réflexions sur l'ontologie de l'altérité. Or celles-ci – la bibliographie en témoigne⁸ – s'accompagnèrent de l'introduction de l'Ailleurs, défini comme le cadre spatial dans lequel s'effectue l'expérience de l'altérité⁹.

Ce faisant, les anthropologues perdirent souvent de vue les sociétés lointaines qui avaient été leur objet d'étude initial, au profit d'une réflexion sur les désirs de découverte des sociétés européennes¹⁰ – l'Ailleurs n'étant qu'une

7. Michel de Montaigne, « De la diversion », *Essais*, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 2007, p. 875.

8. *L'Autre et l'Ailleurs. Hommages à Roger Bastide*, Berger-Levrault, 1976; Dominique Lecoq, Jean-Luc Lory (dir.), *Écrits d'ailleurs. Georges Bataille et les ethnologues*, Maison des sciences de l'homme, 1987; Stanislas Breton, *L'Autre et l'ailleurs*, Descartes, 1995; *Anthropologie de l'Ailleurs. Présence de Louis-Vincent Thomas*, Université Montpellier-III, 1997; Jean Chesneaux, *L'Art du voyage. Un regard (plutôt) politique sur l'autre et l'ailleurs*, Bayard, 1999.

9. Sur le lien entre espace, altérité et exotisme, un bel exemple d'analyse est fourni par Jean-François Staszak, *Géographies de Gauvain*, Bréal, 2003. Le géographe y utilise volontiers la notion d'Ailleurs.

10. Franck Michel, *Désirs d'ailleurs. Essai d'anthropologie des voyages*, A. Colin, 2000.

représentation que se font ceux qui vivent Ici. En cela, ils retrouvèrent les préoccupations des spécialistes des études littéraires, qui s'employaient depuis longtemps à analyser le code esthétique de l'exotisme¹¹. L'ensemble participait du reste de ce glissement général de l'anthropologie française en direction de la littérature, dont témoigne parfaitement la gloire ambiguë de Claude Lévi-Strauss¹².

La réflexion littéraire sur l'exotisme, en l'occurrence, était bien plus ancienne. Elle datait des origines mêmes du mot – lorsque, vers 1830, « l'exotisme » vint désigner, dans la langue française, le goût pour les choses exotiques. Les écrivains qui l'utilisèrent eurent inévitablement à penser les causes, les manifestations, les consé-

quences du désir de ce qui vient de loin. Cette antécédence explique que parmi les chercheurs qui, ces dernières années, ont le plus explicitement tenté de doter la notion d'« Ailleurs » d'un contenu conceptuel figurent un spécialiste de la littérature exotique du xx^e siècle, Jean-Marc Moura, et un spécialiste de la poésie de l'espace et du voyage apparue avec le romantisme, Patrick Née¹³. L'« Ailleurs » semblait l'outil adéquat pour analyser des esthétiques que la référence à « l'exotisme » obscurcissait un peu. D'une part, en effet, l'histoire longue de l'exotisme s'était accompagnée de nombreuses mises en cause de la notion, qui en compliquaient l'usage¹⁴. D'autre part, l'Ailleurs permettait de renouveler la réflexion sur l'exotisme en invitant

11. Voir par exemple Francis Afférgan, *Exotisme et altérité. Essais sur les fondements d'une critique de l'anthropologie*, Presses universitaires de France, 1987.
12. Rappelons qu'en 1992 *Tristes Tropiques* était au programme de l'épreuve de français des classes préparatoires scientifiques, sous l'appellation générique « L'Autre et l'Ailleurs », au même titre qu'*Un barbare en Asie* d'Henri Michaux (et que les chants v à xiii de l'*Odyssée*). Parmi les manuels à l'usage des étudiants parus cette année-là, citons Geneviève Dewulf, *Entretiens sur l'Autre et l'Ailleurs avec Philippe Jacottet et Jacqueline de Romilly, suivi de Réflexions avec Claude Lévi-Strauss*, Presses universitaires de Nancy, 1992. Sur ce lien entre anthropologie et littérature, voir les analyses d'Alban Bensa, *La Fin de l'exotisme. Essais d'anthropologie critique*, Anacharsis, 2006, et de Vincent Debaene, *L'Adieu au voyage. L'ethnologie française entre science et littérature*, Gallimard, 2010.
13. Voir Jean-Marc Moura, *L'Europe littéraire et l'ailleurs*, Presses universitaires de France, 1998; Patrick Née, *L'Ailleurs en question. Essais sur la littérature française des xix^e et xx^e siècles*, Hermann, 2009. Pour d'autres études, voir *Images de l'ailleurs dans la littérature anglo-américaine*, Université de Reims, 1981; Jean-Michel Racault (dir.), *Ailleurs imaginés. Littérature, histoire, civilisations*, Didier Érudition, 1990; Belinda Cannone (dir.), *Le Bonheur en littérature. Représentations de l'autre et de l'ailleurs*, Klincksieck, 1998; Jean Bessière, Jean-Marc Moura (dir.), *Littératures postcoloniales et représentations de l'ailleurs. Afrique, Caraïbe, Canada*, H. Champion, 1999; Claudine Le Blanc, Jacques Weber (dir.), *L'Ailleurs de l'autre. Récits de voyage extra-européens*, Presses universitaires de Rennes, 2009; Albéric d'Hardivilliers, *L'Écriture de l'ailleurs. Petits propos sur la littérature nomade*, Transboréal, 2009.
14. Citons celle de Tzvetan Todorov: « C'est un compliment bien ambigu que de louer l'autre simplement parce qu'il est différent de moi » (*Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Éd. du Seuil, 1989, p. 356).

à penser le lointain sans penser nécessairement le désir de celui-ci¹⁵.

À chaque fois, l'enjeu était d'exporter la notion vers des époques et des textes qui ne l'avaient pas connue, mais qui étaient susceptibles de l'accueillir à des fins d'analyse. En réalité, c'est toute une littérature née des lendemains du tournant des XVIII^e et XIX^e siècles – de ce temps où furent précisément définis et l'anthropologie et l'exotisme – qui semblait un terrain d'étude propice pour tester l'efficacité de la notion d'Ailleurs¹⁶.

Retour aux Zoulous

Dans l'ensemble, les historiens n'ont guère participé à cet effort de conceptualisation. Sans doute ont-ils fait de l'histoire de l'exotisme, depuis longtemps, un chapitre non négligeable de l'histoire des mœurs¹⁷. Ils ont également participé à l'étude du processus historique et social de construction de l'altérité (ce processus que l'on désigne de plus en plus volontiers par le terme anglais *othering*). Mais, à de rares exceptions

près¹⁸, ils n'ont pas jugé nécessaire d'introduire dans leur raisonnement la notion d'Ailleurs. Cela s'explique peut-être par le scrupule de ceux qui, abordant leur objet par le biais des représentations que s'en faisaient les contemporains, répugnent à utiliser pour leurs analyses une catégorie anachronique¹⁹.

Les échos du « *spatial turn* » à l'œuvre dans les sciences humaines et sociales vont peut-être se faire sentir aussi de ce point de vue²⁰. On peut imaginer que, dans ce cadre, certains se saisiront de la notion d'Ailleurs pour penser à nouveaux frais l'histoire de la rencontre de l'autre et du désir de ce qui vient de loin. Cela dit, on ne prétendra pas deviner ici les évolutions futures de la recherche historique. Plus modestement, je souhaiterais mettre en évidence le fait que certains historiens ont volontiers pratiqué un type de raisonnement qui, même s'il ne faisait pas explicitement référence à cette notion d'Ailleurs, dont je viens d'établir la généalogie, peut être mieux compris grâce à elle²¹. Ces historiens ne travaillaient pas nécessairement

15. En cela, l'expression « désir d'ailleurs » peut sembler une réduction de l'Ailleurs à l'exotisme lui-même.

16. Voir Daniel Lançon, Patrick Née (dir.), *L'Ailleurs depuis le romantisme. Essais sur les littératures en français*, Hermann, 2009.

17. André Bourde, « Histoire de l'exotisme », dans Jean Poirier (dir.), *Histoire des mœurs*, t. III, *Thèmes et systèmes culturels*, Gallimard (Encyclopédie de la Pléiade), 1991, p. 599-701.

18. Voir Hervé Mazurel, *Désirs de guerre et rêves d'ailleurs. La croisade philhellène des volontaires occidentaux de la guerre d'indépendance grecque (1821-1830)*, thèse, Paris-I, 2009.

19. Tel fut en tout cas mon propre raisonnement lorsque je rédigeai *La Gloire de l'aventure. Genèse d'une mystique moderne. 1850-1940* (Aubier, 2002).

20. Barney Warf, Santa Arias (éd.), *The Spatial Turn. Interdisciplinary perspectives*, Londres, Routledge, 2009.

21. Voir ainsi, pour un cas célèbre, Sylvain Venayre, « L'Ailleurs dans la pensée historique de Jules Michelet », dans Daniel Lançon, Patrick Née (dir.), *op. cit.*, p. 147-168.

sur des objets exotiques ou sur des populations lointaines. Et c'est ici qu'il nous faut revenir aux Zoulous de Patrick J. Geary.

Car quelle était la fonction de ceux-ci? Résumons les deux moments de l'analyse de l'historien. Geary commençait par rappeler que les études historiques ont joué un grand rôle dans le processus de construction des identités nationales, tout particulièrement au XIX^e siècle, en fournissant d'efficaces mythes de fondation. En reprenant les textes mêmes desquels ces érudits avaient tiré leurs conclusions, il montrait que la principale erreur de ces derniers avait été de ne pas imaginer que derrière des mots semblables – « Francs », « Germains », « Huns », etc. – se dissimulaient des réalités très différentes selon les époques. La réification de tels noms avait préparé l'idée selon laquelle l'essence des peuples ainsi désignés échappait à l'histoire. Ce faisant, les historiens du XIX^e siècle avaient légitimé (quand ils ne l'avaient pas tenu eux-mêmes) le discours nationaliste qui voulait que les nations européennes étaient les héritières directes de peuples rendus célèbres par leur lutte contre les Romains.

D'autre part, Geary soulignait que les propositions d'ordre ethnographique des historiens du XIX^e siècle reposaient elles-mêmes sur des catégories datant de l'Antiquité. S'en prenant directement aux concepts proposés par Benedict

Anderson ou Eric Hobsbawm, il affirmait qu'« il ne suffit pas d'employer des formules magiques comme “communautés imaginées” et “traditions inventées” pour effacer les processus complexes, souvent violents et obscurs, qu'ont traversés les peuples et les nations d'Europe jusqu'à aujourd'hui²² ». Il ne niait pas le travail de relecture du passé entrepris, sous les auspices de l'idée moderne de nation, par les historiens du XIX^e siècle; mais il invitait à replacer ce travail dans une histoire longue de la construction des identités et des peuples.

Il y avait là, sûrement, un classique conflit de compétences. Le spécialiste du haut Moyen Âge faisait une leçon à des historiens de l'époque contemporaine, jugés partiellement ignorants des objets sur lesquels ils travaillent. Néanmoins, on ne peut pas réduire la réflexion de Geary à cette seule dimension polémique. On le peut d'autant moins que Geary légitimait finalement sa démarche par l'analyse d'une société dont lui-même ignorait tout: celle des Zoulous.

Geary retrouvait en effet dans l'historiographie des Zoulous les traits remarquables de l'historiographie des peuples européens. Non seulement il était possible de mettre au jour « l'invention d'une tradition » – celle qui conduit, par exemple, aux célébrations actuelles du *Shaka Day* –, mais il était également possible

22. Patrick J. Geary, *op. cit.*, p. 219. L'auteur fait référence à Benedict Anderson, *Imagined Communities*, Londres, Verso, 1983, et à Eric Hobsbawm, Terence Ranger (éd.), *The Invention of tradition*, Cambridge University Press, 1983.

de réinterpréter correctement les témoignages recueillis par Bryant, sur lesquels cette tradition était fondée. Car c'est bien en accordant une attention inédite à la situation spéciale des interlocuteurs de Bryant et à l'histoire du sens des mots que ceux-ci utilisaient que les spécialistes d'aujourd'hui peuvent écrire, mieux qu'hier, l'histoire des Zoulous.

Geary n'était pas lui-même un spécialiste de l'histoire zouloue. L'intérêt de sa démarche provient justement de cette ignorance de départ, qui distingue son propos de celui du simple spécialiste d'une aire géographique différente de celle dans laquelle il vit. Si Geary jugeait en effet que l'analyse de l'historiographie zouloue méritait d'être rapportée dans les dernières pages d'un ouvrage consacré au mythe des origines médiévales des nations européennes, c'était pour la raison suivante :

Toute tentative de révision des perceptions les plus répandues de l'identité des peuples européens se heurte à un obstacle fondamental : ces perceptions ont pénétré si profondément dans les consciences européennes qu'elles ne sont plus comprises comme des reconstructions historiques mais comme des éléments essentiels et allant de soi de l'identité nationale. Elles se situent dans un domaine extérieur à l'histoire, celui de la mémoire collective, une mémoire d'autant plus puissante qu'elle est mythique. Le meilleur moyen d'échapper aux confusions et aux présupposés qui se sont accumu-

lés pendant des siècles au sujet de l'identité des peuples européens est d'essayer, au moins un instant, de s'éloigner de l'Europe.²³

Ce que l'historien demandait aux Zoulous était donc bien simple : c'était l'éloignement. L'histoire zouloue, que Geary ne connaissait pas, mais sur laquelle il se documenta sérieusement, représentait pour lui un Ailleurs – cet Ailleurs qui devait lui permettre d'échapper aux pièges de la mémoire afin d'être un historien meilleur. Ce faisant, Geary retrouvait une vieille morale, qui était celle-là même de Montaigne et que de nombreux chercheurs ont également reprise à leur compte – en appelant à leur tour à « penser ailleurs²⁴ » ou en définissant la bonne attitude de l'historien comme la recherche de « l'effet d'étrangement²⁵ ».

Pour autant, de telles formules ne sauraient résumer l'intérêt des historiens pour l'Ailleurs. Elles flattent certes le désir intellectuel et moral de décentrer le regard, qu'il s'agisse de voir ce que les autres chercheurs ne voient pas ou bien de ressentir une proximité privilégiée avec son objet d'étude. Mais elles me paraissent manquer les deux enseignements majeurs que l'on peut tirer de l'utilisation par Patrick J. Geary de l'exemple zoulou.

Le premier est que le détour par les Zoulous ne produit aucune connaissance neuve. Geary espère

23. Patrick J. Geary, *op. cit.*, p. 201.

24. Nicole Lapierre, *Pensons ailleurs*, Stock, 2004.

25. Carlo Ginzburg, *À distance. Neuf essais sur le point de vue en histoire*, trad. Pierre-Antoine Fabre, Gallimard, 2001, p. 36.

sans doute que son lecteur comprendra mieux le propos de son livre à la lumière de l'analyse de l'historiographie des Zoulous. Mais l'essentiel a précisément été dit dans les deux cents pages qui précèdent cette analyse. L'invocation de l'Ailleurs n'apprend donc rien, au sens strict. Mais elle produit – c'est du moins l'intention de Geary – un *effet d'intelligibilité*.

Le second enseignement tient au fait que Geary n'a pas choisi un Ailleurs absolu – un « Extrême-Ailleurs », comme dirait Segalen. Il n'a pas fait de l'histoire zouloue un point de comparaison résolument extérieur à l'Europe. Il ne cherchait pas à identifier les hypothétiques profondes ressemblances entre des sociétés que tout opposerait. Il n'entendait pas mettre en pratique une leçon d'ordre anthropologique, à la manière de ce que peuvent faire, par exemple, les spécialistes actuels de l'anthropologie historique de la guerre – leçon toujours dangereuse, on le sait, en ce qu'elle a pour horizon cette quête des invariants par laquelle l'anthropologie se distingue fondamentalement de l'histoire²⁶.

Au contraire, Geary a choisi, pour s'éloigner de l'Europe, une société d'abord définie par son *lien* avec l'Europe: non pas par ses luttes avec les Boers ou les Britanniques, en l'occurrence, mais par le fait que son histoire a d'abord été

écrite par un Européen, Alfred T. Bryant. Si les Zoulous représentent un Ailleurs pour l'historien, c'est bien parce qu'il existe un Ici grâce auquel l'Ailleurs peut être pensé. Sans Bryant, l'histoire zouloue serait simplement une histoire autre que la nôtre; avec lui, elle devient l'histoire d'un Ailleurs. Et Geary pouvait l'intégrer, à ce titre, dans une réflexion qui échappait au principe de la comparaison anthropologique.

Alors que se définissent aujourd'hui les contours d'une *Global History* dont les ambitions les plus louables sont sans doute de comprendre les phénomènes d'interconnexion des sociétés, il peut être intéressant de réfléchir à cet usage raisonné de la notion d'Ailleurs. Il ne s'agit pas seulement, en l'occurrence, de renouveler utilement les anciennes catégories d'analyse que sont l'altérité et l'exotisme. Il s'agit de mieux comprendre les effets d'intelligibilité créés par la notion d'Ailleurs, sans jamais oublier que de tels effets n'ont de valeur que dans la mesure exacte où les sociétés que l'historien compare sont liées entre elles, d'une façon ou d'une autre.

Tel est bien le sens de ce nouveau dossier d'*Écrire l'histoire*. Les points de vue n'y seront certes pas univoques: on y rappellera par exemple la volonté ardemment exprimée par Marcel Detienne de « comparer l'incomparable », au

26. Pour une réflexion sur ce sujet, voir Stéphane Audoin-Rouzeau, « Histoire culturelle du phénomène guerrier au XX^e siècle et questionnement anthropologique », dans Laurent Martin, Sylvain Venayre (dir.), *L'Histoire culturelle du contemporain*, Nouveau Monde, 2005, p. 409-420.

moins à titre expérimental, et d'assumer ainsi pleinement la leçon anthropologique. Dans un domaine extrêmement proche, Florence Dupont nous invite au contraire à restituer la différence peut-être irréductible entre les pratiques et les représentations de deux époques ou de deux lieux donnés – différence que tendent à estomper la réduction des sources aux textes seuls ainsi que les effets induits par les traductions.

Critiquant la nouvelle édition de l'ouvrage de Detienne, Emmanuelle Valette souligne à quel point l'éloge de la comparaison relève, pour celui-ci, d'un impératif éthique. Nous ne saurions méconnaître cette dimension ambiguë, par laquelle les enjeux épistémologiques tendent à être recouverts par des intentions morales et politiques, si louables soient-elles. Comme le rappelle Pierre Singaravélou, la déconstruction de la dialectique de l'Ici et de l'Ailleurs dans le domaine des sciences sociales fut contemporaine de la décolonisation. Dans le sillage des travaux d'Edward Said, dont nous proposons ici un entretien inédit en français, de nombreux chercheurs « postcoloniaux » ont alors remis en cause les mythes géographiques sur lesquels se fondait la domination occidentale : l'*Orient*, bien sûr, ou le *Dark Continent* africain, mais aussi tous ces termes par lesquels étaient désignées des terres lointaines sans véritables propriétaires : le *Nouveau Monde*, la *Virginie* de Walter Raleigh ou la *terra nullius* australienne. Contre ces représentations simplistes, qui favorisèrent la domination

coloniale, ils ont appelé à prendre en considération des phénomènes d'interconnexion plus complexes, dont rendent compte toute une série de nouveaux concepts au contenu encore incertain : « village planétaire », « globalisation », « branchements » Ces réflexions en cours sont d'ailleurs souvent le fait d'individus issus des anciennes colonies européennes, dont les vies s'épanouissent *out of place*, pour reprendre le titre anglais de l'autobiographie de Said. Les dangers d'une réflexion en termes d'Ailleurs sont ainsi mesurés à l'aune de considérations morales et politiques dont les chercheurs « postcoloniaux » ont souvent fait l'expérience intime.

Comme l'écrit Patrick Boucheron, la *Global History* que ceux-ci promeuvent implique d'abord de « regarder ailleurs (c'est-à-dire d'un autre point de vue, ou à une autre échelle) ». L'*Histoire du monde au xv^e siècle*, qu'il a dirigée, exprime cela à un double titre, rappelé par Pierre Savy : d'une part en réunissant une nombreuse équipe d'historiens afin de tenter de réussir ce décentrement du regard ; d'autre part en acclimatant à l'historiographie française des problématiques inventées ailleurs.

On peut d'autant moins oublier la dimension éthique de ces problématiques que les anciens systèmes de représentation du monde font preuve, aujourd'hui encore, d'une belle capacité de résistance. Le discours prononcé par Nicolas Sarkozy le 26 juillet 2007 à l'université Cheikh-Anta-Diop de Dakar en témoigne éloquemment.

Pascale Barthélémy fait ici le bilan de la vague d'indignation soulevée par les considérations du président de la République française sur un « homme africain » pensé dans son essence et opposé, comme de juste, à « l'homme européen ». Pour Achille Mbembe, par exemple, il s'agit de la poursuite du « monologue français sur l'Afrique » : belle formule, par laquelle l'universitaire sud-africain suggère, par-delà les propositions méthodologiques nées de la situation postcoloniale, la permanence d'une pensée structurée par une dialectique de l'Ici et de l'Ailleurs étonnamment pauvre.

Dira-t-on que cette vague d'indignation a prouvé l'archaïsme de telles conceptions ? Rien n'est moins sûr, si l'on en croit Emmanuel Lozerand occupé à traquer, dans l'œuvre de Jacques Attali, les représentations d'un Japon situé, comme l'Afrique de Sarkozy, hors de l'histoire et encombré de clichés exotiques. Or les livres d'Attali se vendent bien et leur auteur occupe régulièrement d'importantes fonctions politiques. Si l'écriture de l'histoire connaît aujourd'hui un profond renouvellement – et si la place de l'Ailleurs est au cœur de ce renouvellement –, force est ainsi de constater qu'il n'en va pas de même, hélas, de la diffusion des conceptions historiques.

Reste à mesurer l'efficacité de la notion d'Ailleurs. Celle-ci, on l'a dit, s'inscrit dans le sillage d'une histoire longue de l'exotisme et de l'altérité. Elle s'ancre dans ce XIX^e siècle dont Frederick N. Bohrer rappelle qu'il fut non seule-

ment le temps de la découverte d'autres civilisations – à commencer par la civilisation mésopotamienne – mais aussi celui de la mise en forme d'une « culture visuelle » originale, du fait notamment de la multiplication des illustrations dans la presse à bon marché. Pierre Georgel signale à quel point l'altérité fut alors donnée à voir sous la forme d'objets et de lieux, médiatisant une rencontre qui, plus que jamais, fut représentée comme celle d'espaces différents.

Pour Hervé Mazurel, l'un des rares historiens à avoir repris à son compte la notion d'Ailleurs, le philhellénisme des années 1820 fut décisif dans cet avènement de la représentation d'un monde partagé entre l'Ici et l'Ailleurs. George L. Mosse, déjà, considérait que cet épisode de l'histoire européenne avait constitué, plus encore que la campagne de Russie ou celle des Pyramides, une étape essentielle dans l'union contemporaine de la guerre et du voyage. Rappelant cette intuition, Hervé Mazurel souligne que ce lien neuf de l'éloignement et de la guerre accentua alors le prestige des espaces lointains, à commencer par « l'Orient » : là-bas, désormais, pouvait s'écrire une histoire qui, depuis la fin de l'épopée napoléonienne, semblait avoir déserté l'Europe.

Il ne s'agit pas, en l'occurrence, d'une construction théorique. Les contemporains eux-mêmes développèrent souvent ce sentiment, à l'image de Lamartine, dont Sarga Moussa analyse ici le rôle qu'il fait jouer, dans son *Voyage en Orient*, au second fils de Méhémet-Ali, Ibrahim. Héros de la

campagne victorieuse des armées égyptiennes en Syrie en 1831-1832, Ibrahim était en effet pour Lamartine le moyen de juger l'action de Napoléon, en Europe comme en Orient, et d'exposer ses propres conceptions politiques – non seulement sur l'avenir de l'Empire ottoman ou sur celui de l'Algérie, mais aussi sur l'avenir de la France. En ces temps où le récit historique était l'horizon de

toute action politique, Lamartine pouvait écrire, en étant sûr d'être compris de ses lecteurs :

De loin, on voit mieux les choses [...]. Il faut qu'un homme politique s'éloigne souvent de la scène où se joue le drame de son temps, s'il veut le juger, et en prévoir le dénouement.²⁷

La formule convient parfaitement en épigraphe de ce nouveau dossier d'*Écrire l'histoire*.

27. Lamartine, *Voyage en Orient*, édit. Sarga Moussa, H. Champion, 2000, p. 172.