

## Communication

## Qu'est-ce qu'un anthropologue ?

Allocution prononcée le 4 avril 2007 à l'Université de Kinshasa  
à l'occasion de l'octroi du doctorat honorifique

Monsieur le Recteur Lututala Mumpasi,  
Monsieur le Doyen Shomba Kinyamba,  
Votre Excellence l'Ambassadeur de Belgique, Johan Swinnen,

Votre Excellence Monseigneur Nzala Kianza, Évêque du Diocèse du Kwango,  
Monsieur le Professeur Lapika Dimomfu, mon promoteur et Monsieur le Professeur Mwene Batende,

Mes chers collègues, chères étudiantes, chers étudiants, distingués invités,

Au long de cette allocution, je vous invite à nous suivre, mon épouse Maama Maria ici présente et moi-même, dans quatre randonnées ou va-et-vient :

entre la Flandre et ici, entre notre Université de Leuven et l'Unikin, entre le choc des civilisations et le rôle de l'anthropologue de demain et enfin, entre ma levée du deuil d'amis-anthropologues et mes présents vœux de bon augure.

### Première randonnée : Que suis-je venu faire au Congo de 1965 à 1974 ?

*On ne devient pas anthropologue par naissance ... mais tout de même. Autrement dit, l'anthropologue se greffe dans un roman familial et ses lieux de mémoire.*

De ma mère et de mon père, je garde le souvenir de l'accueil diligent et si cordial qu'ils manifestaient aux nombreux aides et commerçants qui, presque quotidiennement, franchissaient le seuil de la ferme parentale. Celle-ci se trouve à la frontière avec la France, à une dizaine de km à peine de la mer du Nord : la nuit, nous y voyions le phare du port de Dunkerque. Les terres de la ferme constituent un bout de frontière avec ce coin de la France où la génération de mon père et de ma mère parle ma langue flamande, alors que mes cousins et cousines y adoptent la langue de l'école et de la nation françaises. Durant mon enfance, la contrebande faite à pied de produits agricoles, de tabac et d'alcool fort transforme cette zone frontalière en un terrain de chasse : les frontaliers, tel mon père, aident les petits contrebandiers

**René Devisch**  
Université catholique de Leuven  
Belgium

à esquiver allègrement le regard, quelque peu rapace, des douaniers belges ou français. Dans les fantasmes et les souvenirs de mon enfance, *la zone frontalière* constitue donc un ressort tant du roman familial que de l'ingéniosité et de l'audace du peuple. La zone frontalière, en outre, évoque en moi les traumatismes familiaux des guerres 14-18 et 40-44 dans lesquelles ont été entraînés mon père, ma mère et mes oncles. Dans le roman familial, l'espace d'entre-deux marque aussi l'affrontement que mes parents ont vécu dans leur enfance, et nous ont transmis, entre la langue flamande parlée à la maison et la langue française colonisatrice de l'école et des milieux nantis.

*L'espace-de-bord interculturel et l'entre-deux intersubjectif constituent le biotope de l'anthropologie.*

Je pars en 1965 pour Kinshasa, au sein d'une Afrique fiévreuse et nouvellement indépendante. L'Occident fonde son optimisme en sa croyance dans les sciences exactes et l'industrie, tout comme dans l'État-nation et l'engagement des intellectuels dans la conscientisation émancipatrice des peuples. Jeune, je suis fasciné par la différence des cultures et la rencontre interculturelle, rencontre *de l'autre* dans son originalité individuelle et socio-culturelle. Je me sens attiré par la façon dont de Foucauld, C. Charles de Foucauld, ex-officier des Forces armées françaises devenu ermite et anthropologue autodidacte, avait vécu à Tamanrasset en milieu touareg à la frontière sud du Maroc. Sa vie n'a cessé de m'inspirer un style de rencontre respectueux du génie de l'autre. Lors de mes études philosophiques, jusqu'en 1968 à l'Institut de philosophie Canisius à Kimwenza, c'est surtout la phénoménologie de Merleau-Ponty (focalisée sur les relations de personne à personne, le corps vécu et la sensorialité) qui nous sert de passerelle vers la philosophie bantoue

débutante de Hountondji, Kagame, Tempels. Je viens de relire mes notes d'il y a 40 ans prises aux cours du Père Johan Allary sur la Négritude militante, celle-ci s'inspirant de Frantz Fanon, Jean-Paul Sartre et, étant incarnée par Senghor, Césaire (notamment son *Discours sur le colonialisme* de 1950), Camara Laye, Mongo Beti, Sembène Ousmane et puis par leurs successeurs. En 1967, Johan Allary et moi, nous montons audacieusement à Canisius une petite bibliothèque dite d'africanistique, et cela très visiblement dans le voisinage de la chambre du Recteur.

En troisième année de philo, les écrits de Lévi-Strauss deviennent pour moi des livres-phares. Je suis surtout ému par l'humanisme radicalement non ethnocentrique, à vocation universelle donc, du structuralisme de Lévi-Strauss – auquel je consacre mon mémoire de licence. Ouvrant une filiation d'intellectuels postmodernes en Occident qui ne se positionnent plus comme modèles universalistes, Lévi-Strauss invalide radicalement la scène scandaleuse de la hiérarchie raciste entre cultures. Celle-ci fut initiée – faut-il encore le dire – entre autres par l'anthropologie évolutionniste et réalisée par le colonialisme et trop souvent par l'ethnographie coloniale. Accompagnant régulièrement le Professeur Dirven au village de Kimwenza, j'apprends les rudiments de la langue koongo ; et d'autre part, à Canisius, l'effort que nous menons en vue d'une vie communautaire entre coétudiants originaires de trois continents et aux sensibilités et aspirations civilisationnelles très différentes m'apprend combien, entre nous, nous valorisons très différemment le rapport entre faits et paroles, affects et pensées, signes et raison, que d'ailleurs nous définissons différemment.

À Kimwenza et puis ici au Campus, je capte en sourdine les aspirations à une « décolonisation mentale » – l'expression est de Mabika Kalanda. Comme Belge encore tout jeune au lendemain de l'indépendance, je me sens écartelé entre une conscience déprimante de honte et de dette morale face aux Africains que je cô-

toie, colonisés jusqu'il y a peu à ce moment-là, et un désir de réparation. En même temps, je suis travaillé par une attirance insistante à connaître le jeu – que je devine – de cache-cache que le Congolais a inventé face à son altérisation : comment a-t-il résisté ou parodié ce qui a été appelé « l'œuvre civilisatrice » le sollicitant à se convertir, se scolariser et se développer dans le miroir blanc ? Et, faut-il le dire, les appels à ré-assumer le patrimoine social et culturel formulés au nom de l'Authenticité zaïroise, de l'enculturation, de l'endogénéisation ou de l'Afro-modernité, ne s'énonceront que plus tard.

*La décolonisation de l'université Lovanium et son émancipation en UNAZA augurent pour moi un repositionnement transsubjectif en tant qu'expatrié et en tant qu'aspirant-anthropologue.*

Alors qu'au terme de cette formation philosophique, je désire étudier l'agronomie comme une démarche de développement sûr, je suis néanmoins incité à suivre une formation en anthropologie. Après les Candidatures à l'Université de Louvain, me voici de retour en 1969 dans une petite communauté à Livulu et ensuite au home 7 en vue des études ici au Campus. Je m'ouvre aux aspirations radicales de décolonisation mentale qu'expriment les étudiants alliés dans « Présence Universitaire ». Les dissertations que je soumetts au département de sociologie, en guise d'examen pour différents cours, se focalisent sur les questions suivantes : comment comprendre, dans leurs termes à eux, l'agir quotidien des gens des villages du Bandundu dépourvus de ressources commerciales, ou leurs modes de production et d'échange, leurs palabres et leurs rites ? L'École de psycho-pathologie africaine de Dakar, à laquelle le cours de Psycho-pathologie nous initie, inspire mon intérêt durable pour une anthropologie médicale et une psychanalyse interculturelle.

Au cours de l'année académique 1970-1971, nous nous trouvons mobilisés comme étudiants par le puissant appel du Président Mobutu propageant une identité zaïroise souveraine, alors que dans cette même envolée, l'imaginaire populaire assigne à l'homme blanc un rôle d'« oncle », défini en termes de devoirs au lieu de droits vis-à-vis des nationaux. En juillet 1971 je quitte le campus de Kinshasa tandis que mes amis zaïrois encore aux études – dont plusieurs d'entre vous, certainement – sont depuis le 4 juin au soir en-

rôlés de force dans l'armée au camp Tshatshi pour insoumission civique et crime de lèse-majesté à l'égard du chef de l'État. Pour ce qui est de ma petite histoire personnelle, cette irruption de l'armée dans la vie de l'université corrobore le choix, que je venais de faire, de ne pas m'insérer à vie dans le terroir congolais. En effet, je choisis donc d'inverser mon itinéraire : apprendre en profondeur la vie « d'ici » – au Congo donc – et la faire connaître dans sa vérité en Europe. C'est selon ce choix qu'un mois auparavant j'avais quitté la communauté de Kimwenza, celle-là qui m'avait si généreusement offert et facilité la très riche expérience congolaise et pour laquelle je reste très reconnaissant. Je reçois et prends la liberté de me prêter corps et âme à une adoption audacieuse, bien que temporaire, dans une communauté villageoise du Bandundu.

Je mentionne avec gratitude que j'entreprends cette première recherche anthropologique en collaboration avec l'Institut des musées nationaux du Congo, l'IRSAC et la Fondation nationale belge de la recherche scientifique. Cette région du Bandundu se trouve en retrait de la double grande scène publique alors en compétition, celle du Recours à l'authenticité du Parti-État et celle de la dite œuvre civilisatrice eurocentrée des Églises et des organisations non gouvernementales pour le développement. Au Kwango, je ne suis qu'à peine témoin des grands enjeux de la zaïrianisation économique entreprise par l'État-nation mobutiste. Et paradoxalement, auprès du peuple kwangolais-hôte, le choc des cultures accéléré par la zaïrianisation me met en quête d'une couche en profondeur d'authenticité culturelle et identitaire, tant d'en deçà du regard préjudiciel que l'œuvre coloniale a projeté sur le peuple kwangolais de souches yaka, koongo et luunda, qu'en deçà, et ici largement, des modèles et des préjugés du maître colonisateur que le peuple a introjectés.

C'est l'accès, durant la recherche, à l'intersubjectif et à la mémoire collective ou l'inter-mémoire qui constitue le principal creuset de l'anthropologue professionnel.

Je compare ici mon expérience anthropologique par observation participante à celle des quelque vingt doctorants en anthropologie d'origine africaine ou européenne auxquels j'ai pu me joindre, comme promoteur, pendant leur recher-

che empirique. La recherche anthropologique se pratique dans la proximité, parfois dans le corps-à-corps. L'anthropologue porte son attention jusqu'aux expressions gestuelles et au langage du corps : il ou elle cherche à capter les espoirs et les angoisses tels qu'ils travaillent les personnes et les groupes humains. L'anthropologue prête l'oreille à la pluralité des paroles et des perspectives communes ou dissidentes. Il ou elle écoute les mémoires collectives, blessées et pesantes, inscrites dans le corps des malades. Quiconque travaille aussi près des individus et des groupes se laisse intoxiquer par leurs pratiques, dans une fièvre qui lui fait éprouver leurs audaces mais aussi partager les blessures que la vie inflige. Vous m'accorderez qu'au terme de pareille aventure interpersonnelle, il n'est pas aisé de démêler, dans l'écrit anthropologique, « qui » parle et agit véritablement dans le va-et-vient des messages et des signes entre vivants et défunts, entre univers visible et invisible, tels qu'on les rencontre dans l'oracle divinatoire, le rêve ou le sacrifice.

Dans pareille expérience transsubjective bouleversante, l'anthropologue novice, allochtone ou autochtone, peut se trouver ballotté entre la fascination et l'angoisse. L'anthropologue est souvent comparable à un romantique ou à un rebelle qui, mal dans sa peau ou sa foi, serait en quête d'un humain plus authentique. Tant l'anthropologue africain qui rentre, comme on dit, « auprès des siens au village ou en ville », que l'anthropologue européen cherchant une adoption dans une société différente, ils se trouvent l'un et l'autre ballottés entre leur fascination pour ce qui leur est inconnu et leur désir de se mettre à l'école d'une société subalterne rejetée dans l'altérité par le manquement eurocentré de l'idéologie du Progrès salvateur et de la Raison souveraine. Pour ce qui est de mon expérience personnelle, mon arrivée en janvier 1972 dans le groupement de villages dit Yitaanda, au Kwango du nord (région très peu peuplée qui jouxte d'un côté l'Angola et de l'autre le fleuve Wamba, à une soixantaine de km au nord de la paroisse catholique d'Imbela et à quelque 450 km au sud-est de Kinshasa), me rappelle mon expérience d'enfant arrivant au bord de la mer du Nord<sup>1</sup> ; devant cette masse immense d'eau et ses marées puissantes, j'ai vécu enfant une peur d'annihilation à peu près semblable à la peur d'engloutissement par une altérité indéfinissable et massive que

j'éprouvai à mon arrivée à Yitaanda. Toutefois, et parallèlement, une sorte de fascination vous pousse à désirer ardemment la rencontre, telle une marée haute qui vous submergera gentiment si vous vous y soumettez en vous asseyant sur la plage.

Oui, l'arrivée de l'anthropologue dans une communauté locale ou un réseau donné, sans y être invité et balbutiant encore la langue, ainsi que sans connaissance des gens et de leurs intérêts et sensibilités, laisse peu de place au choix et à la manœuvre: il ne vous reste comme option possible que de vous abandonner à la famille la plus hospitalière du groupe, dans un échange complice et réciproque de bons vœux et de séduisantes promesses. Vos hôtes vous rendent inoffensif en vous accueillant, par exemple, dans un statut proche de la figure ancestrale, et de ce fait classable et contrôlable. Le hasard de la petite histoire fait qu'à mon arrivée le chef de groupement (octogénaire et malade), du nom de Taanda Kapata, est à l'agonie. Un délégué du chef régional, de souche luunda, arrivé à Yitaanda quelques semaines plus tard pour entamer les palabres de succession, m'appelle Taanda N-leengi: ce nom dont il m'affuble m'associe au statut de revenant, et notamment il me donne à dénouer le destin du chef Taanda N-leengi, désormais « re-né ». N-leengi est le prédécesseur de Kapata, et il a été exilé en 1939 par le pouvoir colonial à Oschwé dans la Région des Lacs au nord-est de Bandundu pour avoir participé au mouvement prophétique anti-colonial des *Bamvungi*. Et dans cette construction mythique fabriquée par le délégué du chef Luunda, je figure comme Taanda N-leengi réapparaissant tel un défunt rené – de la couleur blanche des morts – au terme du règne de Kapata qui débuta en 1939.

Aux yeux des habitants de Yitaanda, j'apporte un démenti à l'image stéréotypée du Blanc, et cela par ma présence quotidienne et toute ordinaire dans le même village, par ma soumission aux notables, par l'aide que j'apporte à la construction de ma hutte, ou encore par ma participation occasionnelle à des expéditions de chasse ou à de longues marches ainsi qu'à des fêtes et danses. Je cherche intentionnellement à obtenir le statut de notable yaka bienveillant, qui prête aux siens une oreille attentive et un regard empli de sympathie. Autrement dit, je vise le statut de quelqu'un à qui l'on a envie

de confier le trésor de sa langue, voire le cœur même de sa culture.

Pour tout anthropologue participant loyalement à la vie quotidienne de sa société d'origine ou d'adoption, il en découle un sentiment d'adoption mutuelle. Cet espace-de-bord entre le groupe-hôte et l'anthropologue, sur le terrain de la recherche et dans l'acte même d'écriture de la thèse ou des livres et articles, est en outre travaillé par du non-dit et une face d'ombre. D'un côté, le groupe d'accueil projette en l'anthropologue (autochtone ou allochtone) l'imaginaire d'émancipation eurocentrée que son paraître, ses questions et ses moyens financiers, même modestes, éveillent. Quant à l'anthropologue, il ou elle se rend compte à quel point son regard et son écoute sont sans cesse biaisés par ce qui est mis à sa disposition comme méthodes, théories et instruments d'analyse de la parenté, de l'économie domestique, des modes de résidence, des rites de passage, de l'art de la parole comme de l'art figuratif, etc. D'un autre côté, puisque comme anthropologues nous visons à une rencontre intersubjective dans un entre-deux interculturel, une zone d'ombre surgit du dedans de nous-mêmes et sans que nous le sachions: zone de nos préférences, désirs, refus, dénis et traumas à peine conscients, tout comme des espoirs et dettes intergénérationnels qui nous travaillent en profondeur. Cette zone d'ombre en nous, autant que notre formation universitaire eurocentrée, orientent notre écoute, notre réceptivité et nos écrits dans la rencontre avec le groupe d'accueil.

Puisque mon promoteur, le Professeur Lapika, a dépeint cette recherche au Kwango, avançons donc d'un pas. Précisons que la société de Yitaanda m'a octroyé un statut de *mbuta* ou notable, donc un statut m'invitant à ne plus dire tout ce que je pense, mais à connaître et à retenir les choses par une écoute et une clairvoyance du cœur. Mon épouse Maria m'a rejoint pendant les trois derniers mois à Yitaanda au Kwango; la veille de notre départ, voilà que le chef Taanda, nous offrant du vin de palme, nous demande nos verres en disant: « le premier-né que Maama Maria mettra au monde portera mon nom. Et dans ces verres nous continuerons à boire à sa santé ». C'est sans doute pourquoi notre fils aîné Oswald-Taanda est devenu architecte se spécialisant dans l'aménagement, au niveau d'une ville ou d'une région, des espaces-de-lien ou de seuils, marquant

pour les habitants une invitation à la fois au repli et au passage. Et Maama Maria peut vous confirmer que l'apprentissage intense à Yitaanda pendant deux ans et demi m'a demandé vingt-cinq ans pour son déblaiement...

Mesdames et Messieurs, comme je l'ai déjà annoncé, il y a une autre histoire consécutive à ma première expérience anthropologique ici-même. C'est ainsi que je vous invite à la 2<sup>e</sup> randonnée.

## **Deuxième randonnée : Comment contribuer à décoloniser dans mon pays et à l'Université de Leuven le regard d'altérisation ? ou : Vers un regard yaka sur ma culture flamande d'origine**

Lorsque je rentre du Congo en Flandre, je suis chaque fois amèrement troublé de me trouver confronté avec le discours public moderne par trop masculin et technocratique. Celui-ci ne cesse de privilégier allègrement la rationalité des Lumières et des sciences exactes, le moi autonome et les « droits de l'homme » – comprenez de l'individu de l'Occident moderne – en tant que projet universel et porteur du progrès des nations. C'est cette perspective qui, dans les médias occidentaux, les tribunes publiques et maints discours universitaires, ne cesse de déployer de façon ethnocentrique des fantasmes projectifs à l'égard des populations subsahariennes. Sensible à ce qui est obnubilé dans l'espace-de-bord interciviliationnel, j'en viens de plus en plus à me demander si le Nord n'y cherche pas de façon inavouée à métaboliser une zone d'ombre ou un impensé de notre civilisation technocratique, rationaliste et sécularisée, notamment notre angoisse individuelle et collective de la mort, de la finitude, de l'imprévisible et de l'hybride. Il est possible que cette angoisse de mort, ou plus vaguement cette inquiétante étrangeté dans la conscience nord-atlantique, trouve un début de sublimation au travers d'une double autosatisfaction. En effet, les médias ne cessent de nous rappeler la satisfaction que devraient nous procurer tant un environnement de technocratie parfaite et d'afflux de belles marchandises, que le transfert de cette technocratie et de ces marchandises aux régions défavorisées du Sud. Je me demande si, parallèlement et paradoxalement, dans ses discours et programmes d'assistance médicale, de contrôle des naissances et de développement destinés au Sud, le Nord – sans avoir une cons-

science lucide de ses mobiles – ne s'acharne pas à déployer plus que jamais ses propres fantasmes de mort. Autrement dit, les médias ne contribuent-ils pas à refouler ces fantasmes par le fait de les transférer vers une Altérité adverse, fantasmée tant du « Continent Noir » que des « sans-papiers » en Europe ?

En outre, par mon travail de recherche anthropologique en milieux kwangolais et kinoïses, je suis devenu aussi plus conscient de mon propre héritage culturel flamand. Dans ma collaboration à la recherche de 1980 à 1986 avec des médecins généralistes et psychiatres à Bruxelles et Antwerpen, mon attention se dirige vers les modèles et mécanismes, avant tout culturels, capables de déterminer la forme et l'incidence de certains symptômes: sur base de quel vécu ou schéma du corps culturellement déterminé les patients belgo-siciliens et masculins de 35 à 45 ans offrent auprès du médecin généraliste cinq fois plus de plaintes épigastriques que les patients autochtones ? Le patient marocain, en se plaignant du genou droit, n'exprime-t-il pas une douleur virile qu'il est incapable de verbaliser ? À l'Université d'Antwerpen, j'ai sensibilisé un groupe de médecins à la façon dont les cultes thérapeutiques au Kwango privilégient les fonctions de contact et d'échange entre le corps et le monde, c'est-à-dire privilégient la peau, la respiration, la nourriture et la sexualité, de même que les cinq sens (toucher, odorat, ouïe, vue, goût) comme zones de contact (Devisch 1993 : chap. 4). Comment la culture yaka valorise-t-elle les transactions au niveau des orifices ou portes du corps humain, de la maisonnée et de l'univers habité et cosmologique, développant une esthétique et une haute valorisation de la consonance harmonieuse entre le corps, le groupe et le monde, pour le bien des sujets ? Donc, par ce regard yaka sur ma culture native, j'inverse ou contribue à décoloniser « l'Orientalisme » (démasqué par Edward Saïd), c'est-à-dire l'exotisation ou l'altérisation de l'Africain ou de l'Asiatique opérée par le regard européen colonisateur.

Ce type d'anthropologie réciproque, réalisée en regardant de « là-bas » vers « ici » et vice versa, je l'ai développée aussi dans le cours intitulé *Anthropologie du Corps* enseigné pendant 30 ans au Département d'anthropologie à Leuven. Ce renversement de perspectives étudié, à partir d'un regard yaka, le refoulé culturel dans le vécu du corps, de ses frontières et de sa

sensorialité en milieu flamand. Ce cours traite en outre du tissage du sujet dans le roman et le réseau familiaux ainsi que dans la vision du monde. Il étudie cela notamment en Flandres au moment de la transition vers la Renaissance et depuis 1970 dans les arts et les médias visuels. Dans ce cours, la rencontre anthropologique que les étudiants font avec le regard inhabituel yaka porté sur notre culture flamande, les expose en même temps à certains aspects de la face cachée ou refoulée de nous-mêmes et qui gît au cœur de notre culture: vus sous l'angle de ce regard inhabituel, l'art plastique à la transition vers la Renaissance (pensons à Jheronimus Bosch), tout comme les arts et les multimédias artistiques des années 1970-1980 nous confrontent en effet avec ce que la civilisation occidentale refoule, comme je viens de le dire. C'est sans doute pourquoi sont issues de ce cours d'Anthropologie du Corps la plupart des thèses de doctorat écrites sous ma direction.

Pour ma part, jamais n'a cessé mon désir de comprendre le va-et-vient entre cultures, tout autant les chocs que les envois. La langue française, par exemple, que vous et moi adoptons pour dire l'écart entre cette langue et nos cultures et langues maternelles, c'est bien cette langue qui « ici » et « là-bas » a amalgamé nos parents à l'école pour leur enseigner « *nos ancêtres les Gaulois* », et c'est aussi cette langue qui chaque jour est « cadavérée » (selon l'expression d'un chanteur bien connu) et donc domestiquée dans les rues kinoïses. Le rire iconoclaste des « cadavéristes » est sans doute un vaccin salutaire à exporter vers le Nord où la vie, au regard de beaucoup, devient trop plate par ses mécanisation et informatisation rigides.

### Troisième randonnée : L'anthropologue est pris en témoin du choc des civilisations

Si le choc des civilisations est dur comme des pierres qui s'entrechoquent dans la tornade de la mondialisation capitaliste, par contre plus les réseaux de la rencontre interculturelle ou de la coopération interuniversitaire sont personnalisés, plus l'espace-d'entre-deux peut se montrer dans sa réalité, fragile bien sûr, mais souple et riche comme les cœurs humains.

En 1986, je renoue avec l'Afrique et cela pour des séjours annuels de recherche de quelque trois à six semaines en milieu kinoïse suburbain, tout comme pour la su-

pervision d'étudiants en doctorat. Au cours des années 90 j'aurai ainsi le privilège de visiter chaque doctorant pendant quelques semaines au sein de sa communauté urbaine ou rurale d'origine ou d'adoption, et cela dans dix pays africains. Mentionnons le Ghana du nord, le Nigeria du sud-ouest, l'Éthiopie du sud, la région limitrophe du lac Victoria au Kenya de l'est et en Tanzanie du nord-est, le KwaZulu-Natal, la Namibie du nord-est, ainsi que les villes de Tunis et du Caire. Ces recherches n'ont cessé de me convaincre que l'Afrique est, à partir des années 1990, plus que jamais prise dans les heurts d'un ensemble très diversifié et paradoxal de scénarios civilisationnels. Cette période mobilise les grands débats dans les pays sortis d'une expérience d'apartheid, de dictature ou de totalitarisme. Il y a les mobilisations pour la reconnaissance de crimes contre l'humanité, tels le génocide et l'esclavage. Les *Subaltern and Postcolonial Studies*, le féminisme militant afro-américain, certains mouvements éco-féministes désoccidentalisent les sciences sociales et déconstruisent leur déviance phallo-logocentrique. À cette même période, une grande partie de l'Afrique s'épuise sous la terreur desdits chefs de guerre et du SIDA pandémique. Cette même Afrique s'organise dans une lutte de survie grâce aux associations de voisinage, aux tontines et aux mutuelles. Elle recrée ses réseaux autour des funérailles ou dans la quête thérapeutique, et par le biais de ses traditions familiales, religieuses et métaphysiques. C'est Jean-Marc Ela – docteur honorifique de notre université en 1999 et dont j'étais le promoteur – qui est le chantre de ces « gens d'en bas ».

La supervision des thèses de doctorat que j'ai pu assurer dans les divers pays que je viens de citer m'a fait voir une dynamique multiple de reconstruction d'un avenir prometteur, et dont je voudrais relever ici deux enjeux. Mentionnons d'abord la parodie ainsi que l'agressivité plus ou moins ritualisée ou sorcellaire au travers desquelles nombre de communautés tournent la violence, voire la terreur, contre elle-même de façon auto-destructive. D'autre part, c'est à travers son esprit d'humour, de farce et de créolisation, tout comme à travers son inventivité écologique dans l'élevage, sa ténacité au travail de la terre, son inventivité à réparer les voitures « cadavérées », ses florissants marchés interrégionaux (comme à Kumasi ou à Onitsha), que l'Afrique plurielle de

la parenté, des masses de jeunes désabusés, des communautés (charismatiques) de foi, ou encore des réseaux locaux et des associations d'entraide et d'entrepreneurs cherche, de mille et une façons, à parer aux aléas de la vie en ville ou dans les régions désertiques ou minières. C'est ainsi que cette Afrique plurielle cherche à domestiquer ses langues internationales et interrégionales et ses religions universalistes héritées surtout de l'époque coloniale, tout comme les courants de globalisation des savoirs, des informations, des technologies et des biens de consommation.

De façon endogène ou de l'intérieur d'eux-mêmes, ces réseaux locaux, créateurs d'identification professionnelle ou ethnoculturelle, ne cessent de mobiliser, de métamorphoser et de ré-inventer ses connaissances et ses savoirs, ses valeurs sociales et culturelles, éthiques et métaphysiques, parfois de souche millénaire. Ces multiples réseaux de base demandent que soit rendue à chaque région ou association professionnelle l'initiative de son histoire propre, et cela avec d'autant plus d'insistance qu'ils se trouvent appuyés par l'apport de leurs ressortissants plus fortunés de la diaspora. Le véritable développement, au Nord comme au Sud, ne concerne-t-il pas avant tout une recherche partagée du « mieux vivre ensemble », d'après des modalités multiformes d'échange et d'entraide qui ne soit pas uniquement d'ordre technique ou économique, mais aussi culturel voire spirituel ?

Je n'ai pu vivre cette transhumance entre Leuven, Kinshasa et ces autres réseaux en Afrique que grâce au suivi incessant de Maama Maria, mon épouse, ainsi que grâce aux lieux d'accueil généreux me facilitant mes séjours. Je voudrais à cet égard mentionner en premier lieu le Centre de documentation et de recherches en sciences sociales desservant l'Afrique sud-saharienne (CERDAS) ici à l'Unikin et tout particulièrement vous-même, cher Professeur Lapika, directeur de ce centre. De pair avec vos collaborateurs, vous n'avez cessé depuis la fin des années 1980 de m'offrir en son sein une plate-forme d'échanges chaleureux et fructueux. Je vous en remercie très cordialement. Mes remerciements vont en outre au Servico de la Gombe pour ses services de logistique, ainsi qu'aux Recteurs de Scopenko au Mont Amba, le père Ngoma Bodi et ses prédécesseurs, pour l'hospitalité que vous m'avez offerte depuis que nous avons abandonné notre maison d'anthro-

pologues à Kingabwa au lendemain des pillages de septembre 1991.

Je me sens très redevable du bon accueil qui m'a sans cesse été offert sans compter au Congo. Cet accueil et la dignité qui en est la marque n'ont pas fini de me contraindre à une écriture pudique et réservée, évitant en tout cas l'exotisation, une écriture sans doute quelquefois par trop esthétisante. Bien que mes écrits n'examinent la dite « Afrique mal partie » qu'au niveau des antécédents dans l'ère coloniale ou alors à travers les façons dont nombre de jeunes Kinois métabolisent le choc et l'hybridation entre horizons civilisationnels par la voie de la parodie ou de l'errance, je n'ignore pourtant pas la violence, l'injustice et l'exploitation à la fois subies et agies dans l'espace public kinois et surtout ailleurs dans le pays.

Toutefois, plus l'affinité et les sentiments de complicité affectueuse grandissent entre l'anthropologue et les réseaux-hôtes, plus la rencontre anthropologique est transférentielle. Et un tel transfert est mieux compris dans le sens littéral de *diaphorein*, transporter, porter à travers, au-delà, transmettre, s'ouvrir l'un à l'autre. En outre, la signifiante et les forces qui sont nées et continuent à naître dans la rencontre de sujet à sujet dépassent ce que l'on peut dire ou maîtriser ; elles excèdent la verbalisation ou la traduction. Cette rencontre, interpersonnelle et interculturelle, peut devenir une authentique entreprise humaine de co-implication à plusieurs voix, demeurant mutuellement enrichissante.

En effet, pendant quelque trois semaines par an, depuis 1986 et jusqu'en 2000, j'ai travaillé parmi la population yaka et koongo dans les faubourgs de Kindele, Selembao, Yolo, Camp Luka-Ngaliema, Masina, Ndjili quartier III et Kimbanseke. Le sort a voulu que ces séjours réguliers m'aient permis d'être un témoin direct des soulèvements du peuple, qu'on pourrait désigner du nom de jacqueries, en septembre 1991 ainsi qu'en janvier-février 1993. Le côté dévastateur de ces soulèvements m'a fortement secoué, je l'avoue, comme l'a toujours fait ma confrontation à Kinshasa avec l'incessante destruction de l'infrastructure suburbaine, et avec des conditions de vie des plus misérables. Ce délabrement de l'environnement est-il une externalisation sur les choses, plutôt que sur le co-citoyen, de la violence que chacun et chacune au-dedans de soi subit

du fait du choc des civilisations ? Plus les faubourgs renvoient en miroir des souvenirs défaits de ladite œuvre civilisatrice eurocentrée, plus aussi la misère et le désenchantement durables – surtout chez les immigrés venus du village – m'agaçant en révélant, me semble-t-il, une impossibilité paradoxale à faire rimer solidarité et inégalité des revenus de survie.

En partie avec des collaborateurs du CERDAS, dont notre très regretté collègue Matula Atul, mes recherches à Kinshasa ont porté aussi sur les églises de guérison *mpeve ya nlongo*, ou sur les consultations que des patients font parallèlement auprès de guérisseurs et de services médicaux. J'ai enregistré de longs récits de vie de la bouche d'une vingtaine de Kwangolais diplômés de l'université, ainsi que de nombreux récits de rêves nocturnes, entre autres avec l'exégèse sollicitée auprès d'un sage du quartier.

Au travers de tout cela mon intérêt s'est porté sur les matrices et horizons culturels exogènes et endogènes: quels registres d'imaginaire – persécutif ou salvifique – ou quelles valeurs ou idéologies de modernisation, de santé, de beauté, de salut ou autres y sont en jeu, véhiculés qu'ils sont par les médias, les églises ou la rue? Je cherchais à comprendre quels registres guident avant tout les diverses catégories de Kinois dans leurs choix de soins de santé, de consultation thérapeutique auprès d'un guérisseur ou d'un service médical, ou encore lorsqu'ils se trouvent hantés, angoissés, culpabilisés, envoûtés, endeuillés, ou séduits par la consommation ostentatoire.

L'équipe du CERDAS a accueilli bon nombre de collaborateurs venus de Leuven : parmi eux, mon collègue Filip De Boeck pour ses importantes recherches pendant les années 80 en milieu luunda dans le Bandundu du sud – grâce à l'intermédiaire du professeur abbé Kahang'a, puis à Kikwit sur les *baana luunda* et plus récemment à Kinshasa sur les enfants des rues et les imaginaires sociaux et culturels. Le docteur Peter Persyn, Madame Pascaline Creten et le docteur Jaak Le Roy, lequel s'est associé au docteur N-situ, ont collaboré avec le CERDAS pour les recherches portant sur la quête de santé des Kwangolais parallèlement auprès des centres médicaux, des églises de guérison et/ou des tradipraticiens. Et je mentionnerai plus loin le périple de Stefan Bekaert en milieu sakata – grâce à l'inter-

médiaire de Monseigneur Nzala et de Maître Mbu.

Les enquêtes de Peter Crossman que j'ai supervisées en 1997 dans six universités africaines (à Tamale, Dakar, Addis Ababa, Kampala, Harare, Western Cape) se sont profilées dans la ligne des intellectuels et artistes dits postcoloniaux originaires d'Asie, du Moyen-Orient, d'Amérique du Sud et d'Afrique (dont, entre autres: Appiah, Ela, Ki-Zerbo, Kwasi Wiredu, Mazrui, Mudimbe, Ngugi wa Thiong'o, Okot p'Bitek). Ces enquêtes font aussi écho à l'appel de l'Unesco « à reconstruire durablement les capacités scientifiques » des divers terroirs du monde. Ces capacités constituent un héritage vital de l'humanité au même titre que la biodiversité ou la diversité écologique. L'adage du sens commun dit que tout savoir pratique ou scientifique est d'abord, ou dans son germe, un savoir local, notamment inventé et pratiqué dans une langue de la région ou de la profession et dans un réseau local ou professionnel. Cet adage conforte donc l'appel entendu dans les divers coins de l'Afrique à réancrer ou endogéniser l'enseignement universitaire dans le terroir ; autrement dit, à valoriser davantage, dans le curriculum de l'enseignement secondaire et universitaire et les programmes de recherche, les savoirs africains dits locaux ou endogènes, ceux qui furent oblitérés par la colonisation et ses héritiers. Citons, entre autres, les recherches spécialisées et innovatrices de Paulus Gerdes et de Wim van Binsbergen portant sur les mathématiques ou la géométrie pratiquées, de longue date – bien sûr sans être théorisées formellement – dans la vannerie ou dans les jeux probabilistes *mancala*. N'oubliez pas les dérivés de ces jeux probabilistes appliqués dans la géomancie millénaire connue à travers l'Asie du sud et l'Afrique, ou encore dans certaines sculptures sacrées, dans certains pas de danse ou certains dessins que des notables tracent sur le sol pour illustrer leur narration. En plus, il y a un riche savoir mathématique pratiqué dans l'art infiniment complexe et varié des rythmes et des mélodies, tout comme dans les notions de temps et les calendriers, les savoirs écologiques, les techniques artisanales, paysannes et pastorales, anciennes et nouvelles. Pensons aussi aux savoirs taxonomiques locaux de la faune et de la flore, aux pharmacopées et aux étiologies médicales, ou encore aux divers types de soins de santé. Mentionnons

également les arts locaux de la parole narrative, de la palabre juridique ou thérapeutique, tout comme les arts contemporains des lettres et du drame, sans oublier les arts plastiques.

Ayant eu le privilège, comme anthropologue, d'être façonné par cette Afrique plurielle des multiples réseaux, des savoirs endogènes et du périple postcolonial des universités, je ne peux que vous soumettre, si vous me le permettez, mon souci interculturel et mon engagement interuniversitaire. Je le fais de concert avec le Doyen Shomba, le Professeur Mwene-Batende, les membres du CERDAS et en écho aux penseurs africains que je viens de mentionner, mais aussi en résonance avec le livre tout récent *Higher Education in Postcolonial Africa* sous la rédaction du Professeur nigerian Afolayan.

Première question : afin que « le rendez-vous académique du donner et du recevoir » des savoirs « glocaux » (globaux et locaux) s'établisse, ne faudrait-il pas que, du côté Nord comme du côté Afrique, chaque partie s'adonne plus que jamais à ré-assumer plus lucidement les présupposés, les cadres de perception, les formes de communication et les assises éthiques du double univers de savoirs en jeu ? Il y a, d'une part, les savoirs spécialisés transmis uniformément, et de façon hégémonique, à travers le monde dans les programmes d'enseignement « universitaire », et d'autre part, la « multi-versité » des savoirs, connaissances et productions culturelles endogènes, ancrés dans les traditions non occidentales de la pensée.

Seconde question : n'est-il pas du rôle de l'Université de se promouvoir aussi, à certains niveaux et de façon bien balisée, en multi-versité ? Elle pourrait s'acquitter de ce rôle en offrant à la société ambiante et au partenariat pluriel Nord-Sud et Sud-Sud, des interassociations et des plateformes de polylogue et de créativité entre collègues, chercheurs, experts ou artistes du Nord et du Sud. Imaginons des interassociations cherchant à intégrer également dans les curricula les systèmes de savoirs et de connaissances locaux. En effet, comme Frantz Fanon l'avait déjà remarqué en son temps, on ne voit pas un psychothérapeute d'obédience freudienne appliquer telle quelle sa méthode avec succès auprès d'un hystérique bamileké ou sukuma, ou un juge britannique régler un divorce dans la cité de Mbandaka. La complexité des sciences de

l'homme demande beaucoup d'érudition et d'écoute plurielles dans ce multi-monde d'aujourd'hui où l'humain, sous ses multiples versions et suivant ses diverses couches, donne à décrypter sa richesse insoupçonnée d'horizons épistémologiques et métaphysiques.

Mesdames et Messieurs : à ce point-ci, je ne peux m'empêcher de dire, dans une brève quatrième randonnée, comment je vois l'anthropologue de demain ?

#### **Quatrième randonnée : Comment je vois l'anthropologue de demain ?**

L'anthropologue n'est-il pas quelqu'un qui, au niveau académique, ou dans l'enseignement, ou dans son travail de co-implication avec les réseaux sociaux ou encore en collaboration avec la gestion publique – de façon critique, efficace et sans cesse disposé à se corriger – articule les multiples voix de la mémoire ? N'est-il pas de la tâche de l'anthropologue de rappeler, dans son contexte professionnel, les blessures et les aspirations des « gens d'en bas » tant des villes que des villages ? C'est l'anthropologie qui depuis voici 25 ans lutte pour décoloniser les sciences humaines ayant opposé, comme l'a fait le colonisateur, ville et village, modernité et tradition. L'anthropologie est la science proche du vécu des gens. C'est à l'anthropologue qu'il revient aussi d'inventorier les arts et les savoirs locaux, pluriels et complexes, anciens et actuels. Pensons aux savoirs et aux arts locaux de pacification, de guérison, de production et de partage, tout comme aux savoirs contribuant à l'amélioration des conditions matérielles, sociales, juridiques, hygiéniques d'existence de ces réseaux et de la société entière. Ces arts et ces savoirs locaux offrent-ils des propositions théoriques et pratiques nous permettant de donner des éléments de réponse aux problèmes de base qui se posent à la majorité de la population de la planète ? De cette triste liste de problèmes qui concernent aussi l'anthropologue, citons la faim, l'exploitation et les exclusions sociales, les guerres, la pollution, la déforestation, le pillage des ressources, les épidémies, le danger de disparition en milieu urbain des multiples langues locales.

L'anthropologue de demain s'offre comme un espace-de-bord interculturel et un espace d'inter-mémoire entre sociétés d'hier et d'aujourd'hui, d'ici et de là-bas, du

Nord et du Sud. Pareil anthropologue est donc un diplomate interculturel et intergénérationnel, et devrait, par conséquent, questionner aussi les modes par trop eurocentrés de sa discipline et de son regard. Au travail dans son groupe d'origine ou dans un milieu d'adoption, ou collaborant avec des réseaux sociaux ou avec des institutions publiques, l'anthropologue devrait y être surtout sensible au génie social et culturel. Mais peut-il ou peut-elle continuer à exclure de son attention ce qui est oblitéré par le crédo scientifique? Je pense surtout à ce qui dans les domaines touchant la vie, le sacré, le chez-soi, s'offre dans son groupe-hôte en décalage

- soit avec la vision du monde sécularisée des sciences modernes et postmodernes,
- soit avec les modes eurocentrés, de type logocentrique et patriarcal, de transmission et de production canonisée des savoirs universitaires,
- soit avec les visions eurocentrées du développement sanitaire, éducatif, politique, administratif, j'en passe.

Un aspect de l'attitude anthropologique – désoccidentalisée et postcoloniale, je l'espère – dont je me fais l'avocat s'oppose radicalement à quelques-unes des positions déconstructivistes de la pensée postmoderne, en particulier à son relativisme défaitiste extrême de marque anglo-américaine. Ces positions déconstructivistes, paradoxalement, ne voient partout que des processus d'hybridation, de créolisation, de collage ou de métissage culturel pluriel sous l'effet de la mondialisation par le commerce, la politique et les médias, dont en particulier les productions vidéos et les mouvements musicaux. Pareil relativisme extrême risque de ré-instaurer un universalisme impuissant à penser l'Autre dans ses couches plurielles et son originalité telles qu'elles surgissent dans la rencontre. C'est un universalisme au rabais, prétendant que les processus de mondialisation ou de métissage même finiront par effacer la syntaxe originelle des langues et des cultures locales tout comme ils effaceront la ré-invention ou l'émancipation endogènes de certaines traditions épistémologiques, éthiques, architecturales, thérapeutiques locales.

Revenant au niveau concret et plus modeste « des gens d'en bas » auxquels nombre d'anthropologues s'allient, c'est

autant dans les espaces-de-bord constitués par l'humour et la gaieté (si répandus à Kin) ou par l'entraide en réseaux et l'hospitalité véritable, que dans la séance de guérison ou de deuil, que la rencontre entre anthropologue et hôte ou entre anthropologues du Nord et du Sud devient une sorte de complicité. Cela peut même devenir une complicité transsubjective entraînant l'un et l'autre à creuser ensemble des interrogations ultimes dans les replis de l'existence. Et dans pareil partage mutuellement enrichissant de la dignité et de l'espoir humains, à leur niveau, ils s'instituent l'un l'autre réciproquement dans une intersubjectivité de plus en plus co-constitutive de mondes entrelacés ou « glocaux ».

Dire, sans grandiloquence, que mon travail académique a été ensemencé par la variété prodigieuse des savoirs et connaissances locaux d'ici et d'autres terroirs africains, ainsi que des blessures et de la sagesse de mes hôtes, c'est dire aussi combien je me sens parfilé de l'or de la plénitude et du silence. Ma gratitude, je l'exprimerai par un don à la Faculté de mes publications et de livres spécialisés complémentaires.

Monsieur le Recteur et vous tous, Mesdames et Messieurs, permettez-moi de clore mon allocution par un double vœu.

Qu'il me soit permis en ce point de rendre présente la mémoire de deux docteurs en anthropologie, celle de feu Matula Atul que nous gardons tous dans notre cœur, mais aussi celle du regretté Stefan Bekaert. Stefan est mort tragiquement dans un téléphérique écrasé dans les Alpes par un avion militaire américain, le 3 février 1998 : il y a donc 8 ans et 2 mois. Après avoir intensément vécu pendant deux ans en anthropologue généreux et subtil en pays sakata à Ntolo au Lac Ntumba – où je suis allé le voir en 1994 – il a soutenu sa thèse de doctorat déjà très mature, fin 1997. Quelque temps plus tard, nous étions convenus qu'il viendrait un mois après son retour des Alpes, c'est-à-dire en mars 1998 à l'Unikin afin de prendre la relève de mon travail en réseaux ici. Maintenant que le nombre parfait de 8 années, selon la philosophie sakata, nous convie à clôturer pareille période et à combler ce passé qui toutefois ne passe pas, que ce doctorat honorifique nous permette néanmoins de lever le deuil de Stefan, mais aussi de feu Matula Atul, et de faire appel à de jeunes successeurs aussi talentueux

qu'eux, afin que bientôt l'anthropologie congolaise ait enfin son véritable centre académique ici : voilà mon premier vœu.

Grâce à vous, le doctorat honorifique confirme de façon ô combien propice notre entrelacement si complexe et co-constitutif de ce que nous sommes. Au nom de mon épouse Maria, de notre famille, de mes collègues du Centre de recherches africaines à Leuven, de mes confrères et consœurs de l'Académie royale de Belgique et également de la *Whelan Research Academy* de Owerri au sud-est du Nigeria – dont les responsables s'associent à nous qui sommes ici rassemblés – et en mon nom, je vous remercie très sincèrement, Monsieur le Recteur, Monsieur le Doyen, Professeur Lapika mon promoteur, Professeur Mwene Batende, chers Collègues, et vous tous Mesdames et Messieurs venus à cette célébration, en particulier vous tous Honorables Députés et Sénateurs, ainsi que Votre Excellence l'Ambassadeur de Belgique et Votre Excellence Monseigneur Nzala. En vous remerciant tous pour votre écoute, je termine par un troisième souhait de bon augure: « Ceci est et apporte la félicité » : *kyeesi*.

## Note

1. Ma recherche parmi les Yaka au Kwango (1971-1974) et à Kinshasa (quelque trois semaines annuellement de 1986 à 2001) a été réalisée en collaboration avec l'Institut de Recherches anthropologiques en Afrique (Institute for Anthropological Research in Africa - IARA) de la Katholieke Universiteit Leuven. Je reconnais avec gratitude le support financier de la Fondation nationale belge pour la recherche scientifique (NFWO), du Fonds wetenschappelijk onderzoek – Vlaanderen (FWO), le Directeur-Général XII de la Commission européenne, et la Harry-Frank Guggenheim Foundation, New York. La recherche a également été réalisée en collaboration avec l'Institut des Musées nationaux du Congo (IMNC), aussi bien qu'avec le Centre pour la coordination de la recherche et de la documentation dans les sciences sociales pour l'Afrique au sud du Sahara (CERDAS) basé à l'Université de Kinshasa.

La bibliographie des publications issues de la recherche figure au site internet :

[Http://perswww.kuleuven.be/renaat\\_devisch](http://perswww.kuleuven.be/renaat_devisch). Voir aussi: <http://www.africaresearch.be>