

**Réplique**

## L'espace-bordure partageable

Que tant de collègues aussi distingués aient exprimé leur hommage en m'offrant une abondance de réflexions et de questions qui visent à clarifier ma position d'anthropologue postcolonial me rend tout particulièrement reconnaissant et redevable à leur égard. Je situerais ces commentaires tout comme ma réponse dans « l'espace-bordure partageable » (selon l'expression de Bracha L. Ettinger, 1999, *Regard et espace-de-bord matrixiels*) qui existe entre la pluralité des mondes, des pensées et des disciplines qui nous concernent. Quittant le style épique et anecdotique circonstanciel de ma Leçon académique festive, j'articulerai ma réponse aux commentaires de façon serrée en trois pas, respectivement autour du polylogue interculturel, puis autour des savoirs et pratiques locaux, et enfin autour de la contribution de l'anthropologie à une émancipation interculturelle.

Mon positionnement reste habité par l'inconscient postcolonial. Arrivant jeune au Congo peu après l'indépendance du pays et accueilli par ceux qui avaient été colonisés par mes compatriotes, je me trouvais pétri tant par le trauma de la prétention et de l'intrusion coloniales que par les ripostes. Et l'aube du continent africain m'apparaissait au travers du contrat de confiance solidaire en la créativité sociale et culturelle reposant tout entier sur les épaules d'un chacun: je n'ai cessé de m'y sentir convié, de concert avec la lourde dette morale à assumer.

### Vers une éthique du polylogue interculturel

L'argument principal, dans les commentaires de mes collègues Mbonyinkebe, Eboussi Boulaga, van Binsbergen, Mudimbe, Nzongola-Ntalaya et Obotela, touche au projet anthropologique qui est le mien et qui m'a conduit progressivement à la randonnée que voici : comment mettre en polylogue des visées métaphysiques et des modèles de construction de l'homme, des épistémologies, des catégories et des figures de pensée, des modes d'action et des productions, qui sont de souche culturelle et de nature très diverses, si pas incompatibles ? Ces modèles de construction de l'humain portent

**René Devisch**  
Université catholique de Leuven  
Belgium

sur les origines et les fins, sur l'imbrication du biologique et du culturel dans l'humain. Ils concernent aussi la langue maternelle, la fonction paternelle, les filiations symboliques et imaginaires, ainsi que la langue maternelle, l'instance paternelle et les filiations imaginaire et symbolique, sur l'interpénétration des cultures et le malaise quant à l'identité, ou encore sur le beau, le bon, le juste, le vrai. Comment arrimer pareil polylogue, un tant soit peu, au choc des civilisations et à la transition d'une globalisation hégémonique unimondialisée de l'accès au bel objet technoscientifique homogénéisant, vers un multi-monde rhizomatique de contacts pluriformes où le principe de respect des filiations et des différences, ou plutôt des originalités que les réseaux et les sujets assument dans la dignité et l'autocritique, constitue désormais un horizon éthique partagé ? Au risque d'être perçu comme non classable, voire comme venant perturber l'horizon idéologique libéral propre à nombre d'écoles en sciences sociales, je ne me suis façonné que comme un médiateur entrecroisant inlassablement des pistes de pensée tant anthropologiques que locales par trop souvent exclues; et je ne me profile pas comme un acteur politique ou un agent de développement économique, ni comme un historien des civilisations ou un philosophe mû tant par l'humain universel. En tant que sujet de l'État ex-colonisateur, je manque non seulement de l'autorité morale pour parler de la politique congolaise postcoloniale, mais me sens surtout meurtri par l'effet aliénant de cette colonisation qui a elle aussi décivilisé le colonisateur.

Je n'ai pour autant pas cessé de situer mon projet anthropologique dans le creuset colonial ainsi que post- et néocolonial de l'affrontement de civilisations. Et ma question est de comprendre comment les matrices culturelles des communautés et réseaux congolais qui me sont familiers cherchent à surmonter les modèles

hégémoniques coloniaux et néocoloniaux; comment ils filtrent, par exemple, l'épistémologie dualiste et masculine tout comme les prétentions à l'Ordre de la Raison induites par l'État-nation bureaucratique occidental et son action dite civilisatrice aimantée par le progrès. Mais aussi, comment ces matrices répondent-elles à la pensée dualiste, cartésienne ou hégélienne, des Lumières, ou aux stratégies de la rationalité économique capitaliste conquérante des marchés ? Comment les universitaires congolais réagissent-ils aux modèles de représentation phallogiques d'un académisme occidental qui privilégie la rationalité instrumentale, l'observation scientifique objectivante, la division hiérarchique entre Nature et Esprit, monde et moi propre, vérité et illusion ? Et comment le discours civilisateur judéo-chrétien depuis la fin du XIXe siècle prêchant la conversion de passés païens d'individus et de nations vers des futurs sauveurs (et en ce sens « occidentalisés »), affecte-t-il aujourd'hui les matrices culturelles et les fantasmes identitaires de l'Afrique noire ?

Par son appel radical à la « décolonisation mentale » lancé en 1965 par la voix de son petit livre, Mabika Kalanda s'adresse aux différentes figures d'intellectuels congolais qui luttent pour l'indépendance politique. Il leur demande une pleine lucidité face à la déchirure dramatique qu'ils vivent entre les univers métaphysiques africains (du relationnel et de l'autochtonie) et occidentaux (de la raison et du salut chrétien). Dans la filiation de Simon Kimbangu et de Patrice Lumumba, il les invite à ancrer leur appartenance à plusieurs univers sociaux et culturels, locaux ou bien hérités de la présence coloniale, dans un projet de libération et de réappropriation. Cette fracture entre horizon originaire et trajectoire orientée vers le progrès émancipateur, certains l'interrogent par la voie politique en optant pour l'engagement libérateur à la façon de Depelchin, non sans le risque d'une amère déception telle que Mbonyinkebe le rapporte. D'autres s'engagent dans une opération de redécouverte des modes locaux de connaissance et d'être, tout en les mettant à l'épreuve d'une (Afro-) modernité postcoloniale. Dans cette

confrontation d'horizons, l'ambiguïté des « pratiques et gesticulations », selon l'expression judicieuse d'Eboussi Boulaga, est d'autant plus déroutante que le successeur mimétique du maître occidental est désormais un frère de sang par trop souvent en déficit par rapport à ce projet de libération et de réappropriation. Est-ce une des raisons pour laquelle depuis voici deux décennies on assiste, sur tout le territoire du Congo, à un repli narcissique massif d'individus de toutes les couches de la nation dans les églises néo-pentecôtistes dites « de réveil » s'exaltant en réponse aux injonctions d'un esprit-saint a-historique ? Le prophète et les pasteurs y harcèlent les adeptes à désavouer leur culture d'origine qu'ils présentent comme diabolique, sans doute en écho à sa position subalterne sur la scène internationale.

Plus que tous les autres commentateurs, le professeur Wim van Binsbergen me rappelle avec force combien l'anthropologue fasciné par le local risque d'obnubiliser le choc subi du fait des systèmes politiques en place, ou encore les opportunités socioculturelles si pas la violence du « nouvel ordre mondial » néolibéral et militaire. Cet important rappel me met en présence d'une ambiguïté essentielle de toute étude interculturelle en milieu subalterne, mais à laquelle il me paraît difficile de me soustraire. Ou bien j'assimile les Yaka du Kwango rural et des « banlieues-bidonvilles » de Kinshasa aux colonisés exploités et au prolétariat (j'y reviendrai – au 3e paragraphe – dans ma réponse aux commentaires de Jacques Depelchin), ou bien je me pétris de la fragilité et de la misère, de la bienveillance et de la créativité, voire des dons, peines et colères des « gens du peu » (l'expression est de Pierre Sansot) ou des « gens d'en bas » (l'expression est de Jean-Marc Ela). Et ici, je ne suis nullement en quête d'une position héroïque, mais seulement d'un positionnement intersubjectif de connaissance juste. En effet, je me sens profondément humilié par l'impuissance de la science eurocentrée face aux dynamiques autant macro-économiques qu'intersubjectives (marquées également par la convoitise, la haine, le contact pervers, le voyeurisme) qui, au niveau interculturel et international, ne cessent de se ré-éditer en des aspects et des visées toujours nouveaux. C'est ainsi que j'ai choisi de sauver mon alliance anthropologique avec la société-hôte par une attention affec-

tueuse qui ne dépossède pas mes hôtes de leurs qualités dynamiques. Contrairement à la connotation condescendante que le professeur Keita y ressent, « le peu » ou « l'en bas » ne désigne aucunement une petitesse ou une infériorité, mais bien la grandeur des Yaka d'être créatifs et excellents dans, et à partir de, l'ordre du peu qui est le leur, dans un mélange de simplicité et d'inquiétude, de vitalité et d'ombre, de dignité et de détresse.

Mes écrits évitent une échelle eurocentrique comparative qui aurait pour fondement premier tant l'économique que l'ordre de la *Ratio* éclairée, l'autonomie de l'Individu et les Droits de l'Homme. En effet, les Yaka ne sont pas hantés par le mythe adamique de la chute de l'Homme ayant, par sa version au Livre de la Genèse, durablement modélisé la civilisation chrétienne et occidentale: je me réfère ici au mythe hébreu et chrétien de l'ordre originel de plénitude et d'innocence, perdu au temps primordial par Adam et Ève et sanctionné aussi pour tous ceux qui se réclament de leur descendance. Le mythe prône une vision sur la condition humaine comme issue d'une punition de la faute commise dans leur corps capté par la pulsion scopique et chutant ainsi l'être humain dans le manque, la honte et la finitude. Désormais, selon ce mythe adamique le besoin et la division corps/âme ne sont à colmater que par la voie de la souffrance et du labeur, du sentiment de pudeur et de l'ordre de la vertu, dans une alliance divine de salut pointant vers l'Eschaton. La culture yaka, elle, n'a pas non plus été traversée par l'ère des Lumières qui redéfinit le mythe adamique dans les termes de la Raison éclairée devant conduire au Progrès.

Il m'apparaît que les sciences sociales, nées de ces mêmes matrices culturelles et diffusées à la période de l'expansion coloniale européenne et puis de la mondialisation économique et informationnelle, ne nous offrent qu'à peine un regard comparatif qui ne soit ni voyeuriste ni sorcellaire. Je lance ce soupçon en m'appuyant, entre autres, sur les critiques émises par les « postcolonial and subaltern scholars » (dont Jacques Depelchin, Fabien Eboussi Boulaga, Jean-Marc Ela, Valentin Mudimbe, Ngũgĩ wa Thiong'o, Wole Soyinka, Aijaz Ahmad, Claude Alvares, Arjun Appadurai, Homi Bhabha, Ashis Nandy, Ronajit Guha, Ziauddin Sardar, Edward Saïd, Gayatri Chakravorty Spivak) et leurs façons de penser leur univers civilisationnel à partir

de catégories qui font sens dans leur tradition intellectuelle. Par contre, la comparaison interculturelle que les sciences sociales nord-atlantiques nous proposent est souvent plutôt sélective et ne se solidarise alors qu'avec les formes qui mettent en place et confirment tout accroissement de gestion, de production, d'éducation, d'équité du genre, d'unanimité, de liberté, de consensus. Mais, inévitablement, pareil regard comparatif conduit à une évaluation face au même grand festin d'assimilation (du Beau, du Bien, du Bon, du Juste, de l'Ordre, de la Raison et de la Vérité...) auquel la modernité occidentale aurait invité l'humanité entière. Plus le regard comparatif moderniste tend à une classification, plus il est inévitablement en butte aux multiples sens et formes d'altérité. La question qui nous écartèle, nous-autres anthropologues du multi-monde d'aujourd'hui marqué par « la fin des Grands récits de la modernité » (cf. François Lyotard 1979 *La condition postmoderne*), la question, dis-je, est celle-ci: comment l'anthropologie fait-elle rimer son ambition de traduire d'analogues systèmes objectivables avec la confrontation également à des hétérogénéités incomparables? L'anthropologie qui succède à la postmodernité et donc à la faillite de l'engouement moderniste pour l'universel, ne se trouve-t-elle pas alors devant la nécessité d'une re-fondation épistémologique de ses conditions de possibilité ?

Ma réponse à ce défi implique plusieurs degrés. Primo: qu'il me soit permis de reformuler le noyau de mon expérience anthropologique et qui ne cesse de m'inspirer un idéal de rencontre intersubjective. 'Le lieu' d'où je parle est l'expérience dans « la rencontre », c'est-à-dire une présence aux autres et à leur monde, une façon d'ouvrir un monde en m'ouvrant à lui. Ce n'est pas dans la science que je me sens impliqué, mais c'est l'appel inclus dans la signifiante surgissant dans la rencontre avec autrui qui me mobilise. Pareille *signifiante* élabore une signification qui excède la représentation que s'en font les sujets lors de la rencontre. Elle ouvre l'attention anthropologique en deçà ou au-delà de la rigidité des lieux communs du point de vue humaniste, universitaire ou savant sur l'ordre objectif des faits manifestes, ou encore des savoirs et pratiques conscients et rationnels. Pareille attention, à son tour, s'ouvre à l'humain-en-essor, à l'intersubjectif sans cesse ré-inventé et ré-assumé, aux choix et pratiques que les sujets des réseaux qui m'ac-

cueillent se construisent pour transformer individuellement et collectivement leurs affects, leurs passions, leurs carences, en vue d'un mieux-vivre-ensemble. Comme je l'examinerai au 2e paragraphe, dans la culture yaka de l'oralité, parler c'est faire. Les patriarches familiaux, au début de leur assemblée, définissent l'art de la rencontre en disant : « Nous sommes là pour produire en parole les choses/la nouvelle réalité sociale », *Thunaha muyidika maambu*. C'est là tout le sens de la rencontre, de la palabre ou de l'action en commun qui se considère comme obligée de donner leur place entière aux « signes-en-essor » dans l'œuvre en commun que les sujets co-responsables tentent d'accomplir.

Entrer comme anthropologue dans une pareille résonance engage notre façon d'être dans l'espace de présence et de rencontre. Cette résonance dirige la présence à l'autre : l'espace et les modalités de la rencontre ne sont pas circonscrits et déployés à l'avance. La rencontre n'a lieu que là où l'ouverture de l'un à l'autre donne lieu à une ouverture à l'être, à la signifiante. L'étymologie populaire de la notion française de « *co-naissance* » (littéralement, naître avec, en s'ouvrant à la connaissance vécue ou expérientielle partagée et lucide) offre un rendu linguistique subtil de cette rencontre et de ce mode d'accueil et de compréhension intercorporels, sensuels et dialogiques dans lesquels est engagé l'anthropologue. Par la vertu de la co-implication émotionnelle et donc 'charnelle' (au sens évoqué par Merleau-Ponty) des sujets dans une action commune –comme un contrat d'apprentissage, une palabre, un mariage ou une thérapie, le partage de la connaissance devient une *co-naissance*. À son intensité maximale, un tel partage de la connaissance évoque une zone-frontière matrixielle et transsubjective émergeant dans les relations mère-enfant du don de la vie à l'aube de l'existence intersubjective, comme le dépeint Bracha L. Ettinger. Une expérience de porosité et de partage dans la différence, semblablement matrixielle et constituant un lien-bordure (par exemple à la frontière instable entre l'ici et le là-bas, le vivant et le mort, le dicible et l'ineffable, le visible et l'invisible, le familier et l'étrange, le contrôlable et l'incontrôlable, le soi et l'autre) sous-tend les funérailles et le travail du deuil, les rites de passage et l'initiation thérapeutique, le réveil lucide après une transe de possession ou

un rêve, la félicité de la poésie, de l'art et de l'humour. Une telle formation d'un lien-bordure inspire la communication de monde à monde propre à l'oracle divinatoire du médium et à de nombreux autres états initiatiques ou rituels d'émerveillement et de possibilité ouverte au devenir. La sorcellerie, par contre, vient à l'inverse pervertir la formation du lien-bordure en une pure anxiété et un franchissement des bornes destructeur.

Secundo : l'anthropologie vers laquelle je m'achemine est marquée aussi par une mise en question, celle venant de *l'altérité ou l'étrangeté culturelle*. Se confrontant à l'œuvre de la raison qu'est la science anthropologique, cette altérité affleure là où le niveau local singulier s'affirme face à notre ouverture encore mal démêlée ou intrusive, interrogeant nos conventions de recherche et nos formes de savoir, d'information, de représentation, de confirmation... de la modernité occidentale. M'alliant, en compagnie de Michel de Certeau, à l'anthropologie des pratiques du quotidien, je m'achemine vers une anthropologie dressant des modèles locaux et partiels des savoirs et pratiques singuliers. Mon attention privilégie les capacités d'autonomie que des sujets se créent dans leur contexte, plutôt que de me laisser prendre par une quelconque fascination pour l'hétéronomie, l'étrangeté, la globalisation susceptibles d'asservir. La tâche est si vaste que, comme anthropologue, je risque de n'arriver à caractériser ces pratiques, capacités et savoirs locaux qu'au seul niveau infra-historique et en deçà de leurs contradictions ou effets conservateurs, avant d'avoir saisi l'épistémologie locale d'auto-interprétation critique et diachronique.

Tertio : le nœud de la compréhension interculturelle réside dans la refondation épistémologique du problème de l'intersubjectivité. A cette fin, il s'agit de ressourcer des concepts se concentrant sur la construction conjointe d'une rencontre et d'une altérité ou originalité culturelle, et cela dans l'échange dialogique. Cet échange ou cette *co-naissance* se fabrique dans des espaces discursifs et des rencontres bouleversantes où ne cessent de se croiser la forme rhétorique ou figurative et illocutoire, le silence dissimulateur et la séduction, les expressions du désir et de l'angoisse, les histoires multicentrées et polyphoniques. Je n'ai cessé d'interroger les diverses modalités de réciprocité dans la rencontre interculturelle. Plus je me suis senti adopté

par mes hôtes africains et en suis venu à comprendre dans leurs propres termes leur espace de vie socioculturel, plus une certaine sensibilité concernant la définition de soi que se donnent, par exemple, les convertis au christianisme et les émigrés en ville dans le miroir eurocentré des constructions aliénantes d'altérité adverse m'a laissé avec un goût amer de culpabilité en raison de notre passé colonialiste, sa nature persécutrice et son imaginaire exotique et donc paranoïde. Cette part de soi entachée de dette symbolique est d'autant plus lourde du fait que cette même exacerbation de l'étrangeté de l'étranger se reproduit jusqu'aujourd'hui. En dépit de cette impasse, je n'en continue pas moins à ressentir une forme de loyauté interpersonnelle vis-à-vis et de la part de mes hôtes yaka. J'ai creusé la compréhension que la culture yaka donne d'elle-même, afin d'interroger par le biais de certains outils d'autocompréhension yaka ma culture flamande, ses formes de vie et ses grammaires du monde. Et le doctorat honorifique a ajouté une réciprocité consécutive, donnant à mes collègues africains et européens un rôle d'évaluation du type, du sens, de la portée ou de la validité des connaissances anthropologiques aspirant à l'objectivité et, en particulier, à l'autocompréhension mue par le fantasme de la transparence.

Quarto : le lieu de la rencontre anthropologique –en particulier dans la recherche de la confiance, l'entraide et les déplacements en commun, les palabres et les rites, les fêtes et le partage des inquiétudes– qui nous investit de sa signifiante, est une *eu-topie*, littéralement, un espace bon et augural qui procure l'assentiment. Autrement dit, la rencontre anthropologique n'a pas lieu dans un lieu utopique indéfini, mais elle sollicite et crée un espace de présence où l'existence advient à elle-même. Et à l'anthropologue d'investir cet espace d'outils intellectuels qu'il apporte et qu'il reçoit de ses hôtes, donnant à ces derniers et à leur épistémologie toujours plus de présence.

Et van Binsbergen de me poser la question de savoir si la *psychanalyse* est au rendez-vous de cette rencontre. Qu'il soit dit d'abord que ma pratique psychanalytique est récente et réduite, limitée à des analysants appartenant à ma culture d'origine. Méthodologiquement, les concepts psychanalytiques ne me servent d'abord que comme bornes heuristiques dans la pratique clinique, sans cesse à amender. Avec cette question : suis-je à même de

revisiter d'un regard théorico-clinique mon expérience anthropologique, tel que mon collègue analyste chevronné, Claude Brodeur, l'a thématiqué en m'adressant des lettres clôturant chaque chapitre dans notre livre conjoint de 1996 *Forces et signes* (et en édition anglaise en 1999 *The Law of the Lifegivers*)? Contrairement à ce que van Binsbergen suggère, je ne souscris pas à une anthropologie psychanalytique – on ne met pas une socioculture sur le divan, mais tout au plus au recours heuristique de quelques concepts psychanalytiques visant à étayer des points faibles dans mon analyse anthropologique phénoménologique. Et l'affinement du regard et de l'écoute ne m'est pas donné par l'*ego-psychanalysis* américaine, ni par cet engouement structuraliste français pour la 'fonction symbolique' qui serait à l'œuvre au niveau du processus inconscient du devenir humain, de la fonction interlocutrice, de la fonction paternelle ou de la pulsion de mort. Le recours qu'en anthropologue je fais à des concepts psychanalytiques (freudiens, lacaniens et matrixiels) vise à affiner l'écoute de l'altérité culturelle et à contribuer à une re-fondation épistémologique de l'anthropologie: ce recours ambitionne donc d'approfondir, entre collègues de divers horizons culturels ou méthodologiques d'ici et de là-bas, notre compréhension de l'implication mutuelle dans le polylogue interculturel. Il aspire à une contribution émancipatrice tant à l'anthropologie qu'à la psychanalyse, leur facilitant l'abandon, chemin faisant, des liens avec leurs antécédents eurocentrés.

Si je le comprends bien, van Binsbergen cherche à clarifier le risque d'aliénation affectant la rencontre anthropologique sous l'angle des fantasmes originaires. Il pointe vers un noyau de douleur-plaisir dans la servitude volontaire que représente la rencontre anthropologique, et qui est marquée dans mon cas par la dette liée à notre passé colonialiste belge. En psychanalyste, j'aurais tendance à dire qu'une telle hypothèse, apparemment fort plausible, ne peut se vérifier que dans un long et fastidieux rapport de transfert proprement analytique, travaillant le transfert ainsi que le rapport à la jouissance et au désir que l'anthropologue y vit. J'aurais envie de dire à van Binsbergen qu'effectivement je ne trouve pas d'autre moyen que le mythe personnel pour évoquer le « théâtre intérieur » personnel et collectif relatif à mon nom René / Taanda Nleengi, à mes premiers pas au Congo ainsi

qu'à ma transition des études de philosophie – en milieu ignatien intellectuel et ascétique – vers l'anthropologie. En effet, étant donné que tous mes professeurs congolais/zaïrois à l'Université de Kinshasa avaient opté pour la sociologie, dite science de la modernisation, l'école d'anthropologie qui m'a façonné est celle de ma juvénile empathie généreusement partagée avec mes co-étudiants africains en philosophie et en anthropologie, et surtout celle de la rencontre avec mes interlocuteurs yaka.

Je sais gré au Professeur Valentin Mudimbe pour sa contribution si engageante qu'il nous offre dans *Kata Nomon* concernant le dialogue interculturel. Comme son étude m'est parvenue au moment où j'avais déjà fini ma réponse aux neuf autres commentaires, je me trouve fort dans l'embarras, ne sachant pas comment à présent rendre justice à son analyse extrêmement riche et complexe. Toutefois, je voudrais montrer, de manière succincte, de quelle façon les questions posées par Mudimbe vont directement au cœur de la contribution de l'anthropologie post-moderne d'aujourd'hui à la question interculturelle.

La culpabilité post-coloniale, qui affectait la plupart des gens de ma génération venue au Congo peu après l'indépendance, faisait en même temps écho au trauma des deux Guerres mondiales que nos parents s'étaient introjecté tout en nous le transférant en vue de sa métabolisation. Quant à moi, je considère le paradoxe que *Kata Nomon* souligne d'emblée comme étant une marque particulièrement distinctive de mon engagement anthropologique, ouvert à autrui et à la texture culturelle, historique et interactionnelle propre à la société hôte. C'est un engagement qui chemin faisant se trouve conduit à interroger la conception moderne de la science, marquée qu'elle est par l'héritage hébreu (avec ses concepts patriarcaux et démiurgiques d'ordre, de manque et de restauration), par l'héritage hellénique (orienté vers la séparation, la taxonomie, la raison et l'auto-émancipation prométhéenne) ainsi que par l'ethos occidental moderne (situant qualitativement la notion de culture au-dessus de celle de nature, la science au-dessus des systèmes de savoirs locaux, l'homme au-dessus de la femme, la raison au-dessus de l'émotion, le psychique au-dessus du somatique, l'objectivité au-dessus de la subjectivité, la science comme distincte de l'éthique). En plus, ma recherche participative

ne manque pas de me mettre en contact avec des expériences énigmatiques ou aberrantes des sujets, voire à des expériences qui ne peuvent être adéquatement nommées: nous pensons au charisme, à l'inquiétude, à l'ambivalence, au pernicieux, à la fascination, à la parodie, ou aux multiples formes de créativité artistique et d'humour. De telles expériences touchent l'ordre que Jacques Lacan a qualifié de 'Réel', c'est-à-dire se situent en deçà du dicible, de la symbolisation ou de l'imaginaire univoque.

De plus, le sujet – pour ce qui nous concerne, le chercheur et ceux qui forment le centre de la recherche – est en effet un « être clivé ». Sous cet angle d'approche, mon argument est le suivant: d'une part, le sujet paraît énoncer ou agir consciemment et de façon intentionnelle; d'autre part, il se trouve énoncé ou agi par l'Autre figurant comme « sujet supposé savoir » avant même qu'il n'arrive à articuler son expérience ou à l'énoncer de manière explicite et consciente. Comme anthropologue post-moderne, je ne puis me passer d'une éthique très contextualisée d'intersubjectivité, attendu que j'aborde aussi bien le sujet clivé que les voies du désir, l'économie de jouissance et le manque ou les apories dans l'« entre-être » des sujets (à savoir dans le festin ou la perte, l'oracle divinatoire ou les églises charismatiques, le sacrifice ou le rituel d'expiation, la transe-possession ou l'agression, l'éveil de la confiance ou de l'inquiétude, le bonheur ou la morbidité, l'enthousiasme ou la culpabilité).

C'est une disposition éthique qui envisage la position de la culture locale vis-à-vis des valeurs, et surtout comment ma compréhension peut s'affiner au contact de la pensée lacanienne (dans ses développements d'après le Séminaire sur l'angoisse). C'est pour cette raison aussi que j'ai choisi de jeter un coup d'œil « éthique » – dans le sens lacanien – sur le désir en jeu dans les champs intersubjectifs au sein desquels mon effort scientifique et anthropologique se trouve empêtré et négocié. Il s'agit d'un coup d'œil qui admet qu'il n'est pas possible de développer un regard ou un savoir qui soit entièrement neutre. Il exige de ma part un regard franchement déséxotisé, voire une écoute démythifiée et désabusée, intersubjectivement sensible, tout en me décentrant et m'incitant à une attitude 'éthique', culturellement sensible. Il me permet à me concentrer sur la dignité « éthique » de l'Autre et de ses engagements véritables.

De plus, sans prendre l'avantage des modèles d'analyse clairement prédéterminés, le type d'effort anthropologique, auquel j'aspire, vise à saisir de manière critique et contextuelle les attachements de mon groupe-hôte – ses déterminations, ses complexités de pouvoir et tout la gamme de sa détresse – avec son éthique endogène et ses valeurs religieuses. En tant que voix répercutant celle de la communauté hôte, l'anthropologue qui a le profil que je préconise cherche à disséminer toute cette connaissance acquise et partagée dans un langage qui fait écho au dire et au génie locaux. Il en développe une analyse scientifique, de pair avec un sens responsable de l'avenir de la société concernée.

La figure mythologique liminale de Tiré-sias, que le Professeur Mudimbe m'a suggérée comme image-miroir tant de l'articulation de mon identité d'anthropologue en Afrique et dans mon pays natal que de mon regard bifocal, m'aide à sortir de la position duelle qui ne cesse d'exacerber les polarités en les muant en adversité ou suspicion: ici ou là-bas, science ou narration interprétative, anthropologie lucide ou perception de soi aliénante. J'ai vécu l'expérience anthropologique de terrain avant tout comme une expérience d'accueil de part et d'autre: elle baigne dans le fantasme-rêverie qu'avec Wilfrid Bion, Donald Winnicott et Didier Anzieu nous pourrions caractériser comme un espace liminal ou intermédiaire, d'entre-deux, de transitionnalité. Bien après mon initial et long séjour anthropologique de terrain, l'analyse poursuivie du rite initiatique *mbwoolu*, de son matériau mythique et onirique, de son espace de jeu (d'attouchements), ainsi que de son sensorium et de son intercorporéité très élaborés, m'a offert un regard endogène yaka sur une dimension collective de l'activité représentative inconsciente dans cette culture, en particulier sur les motions pulsionnelles, l'activité transitionnelle et l'identification primaire que l'instance maternelle suscite tant dans le nouveau-né que dans l'initié. Ce regard sur l'intercorporéité et l'intersubjectivité en essor dans le rite initiatique s'est enrichi au contact de l'approche *matrixielle* que Bracha L. Etinger dessine en rapport avec le champ de résonance et de liens-bordure intersubjectifs et intermondiaux.

L'écrit anthropologique me semble inadéquat pour déblayer de leurs scories les fantasmes organisateurs ou originaires

façonnant l'imaginaire individuel et collectif en jeu dans la rencontre anthropologique interculturelle. Il faudrait plutôt une interrelation de parole et d'écoute psychanalytiques pour en remobiliser et en décharger les dynamiques qui y jouent de régression et de domination, de transfert et de contre-transfert, de fascination et de séduction, voire d'asservissement. Que le Professeur van Binsbergen ne m'en veuille pas si je ne me mets pas ici à disséquer davantage les relations intersubjectives, constitutives de mon identité biographique intime, de mon penchant pour la médiation et la compréhension interculturelle de l'altérité, tout comme mon souci de m'acquitter d'une dette vis-à-vis des populations subalternes auxquelles je me trouve durablement associé. Faute dans cet écrit-ci d'un cadre transférentiel approprié susceptible de m'aider à émerger davantage comme sujet de mon histoire, il m'est impossible de mettre en récit objectif et transparent tout ce qui a conduit, à travers mon expérience ignatienne à Kimwenza-Kinshasa, tant à mon adoption dans la société yaka de Yitaanda et de ses réseaux à Kinshasa, qu'à une sélection que j'ai faite de telle ou telle thématique.

En effet, l'art ou le charisme spécifique de l'intersubjectif (développé diversement par l'artiste, l'homme d'action sociale ou politique, le devin, le guérisseur, l'anthropologue de terrain, le psychanalyste, le psychothérapeute, l'amoureux) se façonne selon un jeu à chaque fois particulier, en même temps gratifiant et éprouvant, de fantasmes et de formations imaginaires qui organisent le champ intra et intersubjectif spécifique. Au travers des rencontres, des modes d'adaptation, des échanges et des amitiés, des formes multiples d'entraide ou de malin plaisir, des mythes et des rites, des rivalités et des angoisses, des séductions et des effets de médiation ou de déliaison, l'anthropologue qui participe longuement à la vie de la communauté-hôte y est fait témoin et complice des tendresses et de l'agressivité, des jeux de désir et des interdits, ou encore des questions qui dérangent et des réponses qui rassurent. Ces expériences n'ont cessé de peser sur ma compréhension de l'altérité culturelle. En effet, je ne deviens anthropologue – tout comme je ne deviens psychanalyste – qu'en développant et comprenant un champ d'intersubjectivité qui mobilise l'affect, l'imaginaire, l'interrogation. Mais pour canaliser pareille interrelation anthro-

pologique, il m'importe de la défaire du pouvoir nu en jeu dans l'intersubjectivité qui s'avère parfois trop directe; il m'importe de y pouvoir reconnaître et nommer le particulier, l'intimité, la différence, la violence, l'altérité. Cela s'opère en me plaçant donc dans la zone frontière complexe le long de laquelle les dimensions inconscientes (transférentielles) dans la rencontre anthropologique suscitent une dynamique très subtile de lien-bordure transformateur. C'est là que s'articulent en un début de signification les affects, l'émotion, l'imagination, l'interlocution, la perspicacité, les modes d'adaptation, l'acquisition de titres ou de pouvoirs et les échanges qui prennent place entre l'anthropologue et la communauté-hôte. Cet espace-bordure concerne les mises en forme relationnelles à partir desquelles anthropologue et informateurs, chercheur et co-participants émergent ensemble comme sujets investis de signifiante dans une présence, une matrice ou une tension ouverte, de part et d'autre.

### Vers une ré-appropriation des savoirs et pratiques locaux

L'éthique de vérité contextualisante (à savoir, celle qui précise l'éthique de recherche dans la rencontre même), à laquelle j'aspire au travers de tout mon périple au Congo et de mon regard-miroir bifocal entre l'Afrique et ma socioculture d'origine, concerne une compréhension de la société-hôte dans les conceptualisations et l'épistémologie internes à cette dernière.

Dans sa chaleureuse réflexion pleine d'empathie, le Professeur Yoka visite le projet anthropologique que mon collègue Filip De Boeck et moi-même, tout comme lui, n'avons cessé de façonner sous l'influx mouvant du génie kinois de domestication culturelle. Partant du choc terrible des civilisations et des passions en temps de crise à Kinshasa et au Congo, Yoka demande aux sciences sociales davantage d'audace, voire de génie astucieux, en particulier dans leur attention portée aux savoirs endogènes ou locaux. Comme écrivain et professeur, Yoka est lui-même, à côté des chanteurs congolais dont il fait l'éloge, un de ces passeurs et producteurs de savoirs locaux. Quant au Professeur Lapika, promoteur de mon doctorat honorifique, il dessine pareille visée décolonisatrice des savoirs locaux comme un projet urgent de re-domestication. Ainsi qu'en témoigne aussi le Professeur Nzongola-Ntalaja, l'ouverture à la créativité et à l'originalité infinies, ainsi qu'à

« l'implicite » du peuple-hôte ou du réseau-hôte, est la condition d'une compréhension « décolonisée » qui surgit chaque fois qu'une rencontre vraie a lieu. Comme personne d'autre, Lapika a été mon interlocuteur privilégié, tout au long de mon implication depuis voici plusieurs décennies, tant au plan de la collaboration interuniversitaire qu'au plan de nos vastes recherches d'anthropologie médicale appliquée dans le milieu des centres biomédicaux de santé, des guérisseurs et des églises de guérison à Kinshasa. En guise de réponse à un souhait émis par Obotela, je l'informe que ces recherches ont été également quantitatives. Lapika et moi, nous nous sommes trouvés écartelés entre les discours opposés, mais tendant l'un comme l'autre à faire autorité en la matière, concernant l'inégal développement technologique et scientifique ou concernant le sens du rationnel et de la gestion efficace versus la précellence de la passion de vivre, différenciant le « Nord » ou le « centre », d'une part, et le « Sud » ou la « périphérie », de l'autre. (« Centre » fait référence, dans cette prose eurocentrée, aux multiples centres de pouvoirs mondiaux d'ordre politique, financier, militaire et/ou médiatique, alors que « périphérie » renvoie aux pays dit émergents, en grand besoin de moyens technologiques.) Une anthropologie radicalement postcoloniale cherche désormais à déconstruire cette polarité eurocentrée Nord/Sud ou centre/périphérie. Elle reconnaît combien, au regard d'un nombre grandissant de « périphéries » ou de « subalternes », la présomption de domination civilisationnelle à partir du « Nord » / de « l'Occident » / du « centre » cède la place à une tapisserie d'horizons et de trajets civilisationnels pluriels et en partie rhizomatiques.

D'un côté, Samir Amin, Jean-Marc Ela, Paulin Hountondji, Joseph Ki-Zerbo, Ali Mazrui, Kwasi Wiredu et d'autres ont fortement contribué à l'ancrage de traditions intellectuelles occidentales dans les cultures et langues africaines. En même temps, ils ont été les chantres de la dignité et de l'originalité polyvalente des compétences intellectuelles et artistiques de leurs peuples ouverts sur le monde d'aujourd'hui. D'un autre côté, la science telle qu'elle se développe dans les universités, réfléchissant en miroir ses résultats consolidés dans une altérité négative projetée sur les savoirs populaires, n'a cessé de proclamer qu'elle constitue la voie royale devant permettre à la péri-

phérie de devenir co-auteur de l'Histoire et d'atteindre le niveau de développement technologique du centre. Au nom de l'emprise particulièrement grande que cette science a sur la réalité tangible, les universités réservent à ses praticiens – en particulier ceux œuvrant dans la périphérie – une fonction émancipatrice des plus nécessaires pour démasquer les dites prétentions culturelles rétrogrades et les formes d'autorité, coutumières ou étatiques, fallacieuses ou abusives. Questionné par ces positions exagérément antagonistes et re-colonisatrices, je me suis efforcé d'examiner quelques aspects des rapports, à ce jour encore peu explorés, entre les sciences développées au centre et les savoirs et capacités endogènes ou spécifiques à des cultures locales. Ces savoirs, donc, se développent au jour le jour dans une pratique ancrée localement, au sein de groupes ou de réseaux et de leurs langues vernaculaires et dans la ligne de leurs visées ontologiques et de leurs traditions épistémologiques. Cette position décolonisée et plurielle, dont Lapika, Mudimbe, Nzongola-Ntalaja et van Binsbergen se font les avocats, et cette sensibilité pour l'infinité des façons d'être et de connaître (si bien documentées dans les sept volumes édités par Roland Waast 1996 *Les Sciences au Sud: état des lieux*), tout en évitant une homogénéisation de la pluralité, font écho à l'Afro-modernité en essor parallèlement au vrai cosmopolitisme en Afrique.

Ce qui choque le plus l'anthropologue que je suis côtoyant depuis voici plus de trente ans des communautés et réseaux, c'est la rhétorique moderniste ou postmoderne tant du métissage culturel spéculaire que du développement « éclairé » dans le miroir de l'*Aufklärung* et des idéologies du Progrès; c'est donc une rhétorique opposant la globalisation économique et médiatique au local qualifié sous l'angle d'une altérité adverse. Au nom de la nouveauté ostentatoire commercialisée au jour le jour au travers de la mondialisation technocratique d'univers qui s'entrecroisent toujours davantage, pareille rhétorique risque de ne plus voir l'originalité authentique qui prend son essor dans les couches en profondeur, à peine pensées, du symbolique et de l'éthique de sujets approchés dans leurs réseaux vitaux et dans leurs termes à eux. Cette rhétorique, qui plus est, porte toute l'attention vers un avenir technocratique et/ou vers le règne de l'Événement et de son image diffusée par les médias. Ensem-

ble avec des images publicitaires hédonistes, elle alimente auprès des « gens du peu » et en particulier des adolescents (comme j'en ai été témoin d'une façon des plus choquantes en Afrique du sud) le sentiment d'exclusion, voire d'échec. L'effet pervers est que ce discours normalisateur donne à la créativité des « gens du peu » un caractère d'inquiétante étrangeté. En effet, la langue des médias de masse tend à méconnaître la parole singulière dense d'un sujet, réseau, peuple ou site symbolique d'appartenance particulier, c'est-à-dire les traces et les échos de ses aspirations et de sa colère, de sa différence et de son rapport à ou à l'ineffable et l'invisible. Ce sont bien ces aspirations, cette colère, cette créativité qui dans le tissu vif du quotidien tissent l'intersubjectif et l'intergénérationnel des réseaux et des communautés face à la transmission de la vie ou à l'affliction, dans ce qu'ils ont de plus vital mais certes aussi de potentiellement paralysant ou destructeur.

L'optique du programme, interdisciplinaire et interculturel, de maîtrise en « Cultures and development studies » ([www.cades.be](http://www.cades.be)), que j'ai initié à l'Université de Leuven en 1999, examine – parmi d'autres thèmes – de façon critique et contextuelle les rapports, à ce jour peu explorés, entre les sciences développées dans les universités issues du modèle occidental et qui transmettent le credo et le *telos* modernistes de la culture occidentale, d'une part, et les savoirs et capacités endogènes, spécifiques à des réseaux interrégionaux de cultures locales ou ancrées localement au sein de groupes, de congrégations ou de réseaux et à leurs langues vernaculaires, et dans la ligne de leurs visées ontologiques et de leurs traditions épistémologiques, d'autre part. Je suis perplexe devant le soupçon que Lansana Keita, tout à l'opposé de Yoka, fait peser sur l'anthropologie contemporaine considérée comme colonisatrice et rétrograde du fait qu'elle continue à étudier les cultures très répandues de l'oralité. Pareil soupçon ne dérive-t-il pas de l'option moderniste associant la philosophie, pensée alors comme discipline académique à visée universaliste, à la culture de l'écrit; de la sorte, pareille philosophie, subordonnant l'oralité à l'écrit et les « co-naissances » aux savoirs, ne se prédispose pas à comprendre les cultures de l'oralité de l'intérieur et sans préjudice. Et en plus, Keita semble ne faire référence qu'à l'écriture alphabétique, celle

qui en Afrique noire est en grande partie issue de la colonisation et/ou de la christianisation; il ne fait pas mention des systèmes très codés de signes et de motifs graphiques dans les cultures africaines de l'oralité (explorés par Clémentine Nzuji Madiya), ni de l'écrit à chaque fois particulier, tant arabe, amharique que *n'ko* ou mandé, chacun comprenant et archivant différemment des rapports tout à fait particuliers entre faits, parole, sens, conscience et action.

Revisitons donc les différences intellectuelles entre cultures d'expression orale et de l'écrit. Il apparaît d'abord que, dans les cultures orales en Afrique centrale, les réseaux interrégionaux ou professionnels vivaces ou les communautés d'entraide tant en milieu rural que dans les faubourgs des villes échangent leurs savoirs, en présence des experts autorisés, par le biais de transactions multisensorielles, esthétiques et/ou à visée pratique. L'oralité développe son génie culturel propre – auquel notamment van Binsbergen a consacré une analyse philosophique originale dans son livre novateur *Intercultural Encounters* 2003 – en mettant en jeu certaines dispositions corporelles des participants, diversement façonnées culturellement. Tout comme elle n'échappe pas toujours au pathos dramatique auquel recourt la palabre ou le rite mythique, l'oralité n'est pas orientée avant tout vers un regard empirique sur l'ordre des faits, ni vers une quête de vérité autocritique et s'affirmant face à une hétérodoxie. L'oralité articule un sens affectif et conceptuel de participation à une signification au-dedans du groupe, rendue par la notion de 'co-naissance', tout comme un type de discours dialogal de questions et de réponses avec une rhétorique des émotions. Ses styles de communication visent à susciter, dans la rencontre, une densité de significations sensorielles et corporelles qui viennent revigorer, par exemple, tant le statut des personnes clés que leurs champs de forces intersubjectives et invisibles. L'oralité ancre et ré-édite la mémoire des rythmes, des émotions et des formes de ritualisation dans les corps, et en particulier dans le cœur en tant que faculté de l'éthique et siège du secret. C'est l'intercorporéité qui emmagasine la mémoire collective, c'est-à-dire la mémoire originelle domestiquée (au sens d'incorporée dans la mémoire de la maisonnée d'origine), et qui guide ainsi l'interprétation existentielle tant contextuelle

qu'interculturelle des événements significatifs de l'être-au-monde des sujets concernés. C'est dire aussi que l'oralité favorise à la fois la figuration et la reconnaissance des événements et des réalités dans leur dimension polysémique informée par les valeurs éthiques du groupe et dramatisée par la métaphore dans le verbe et le geste.

Par contraste, la culture de l'écrit, du moins d'une écriture alphabétique ou linéaire, implique une *technè* capable d'ancrer les savoirs dans une (re)lecture minutieuse du texte inlassablement offert à la pulsion scopique, notamment au regard scrutateur dans la quête d'un savoir objectif, voire de la vérité perçue dans son évidence visible ou son incarnation historique. L'écrit produit également un type de représentation des idées qui maintient celles-ci à distance, dans la ligne d'une interaction plus individuelle et critique avec le texte et l'autorité dont il se réclame. Pensons ici à l'exemple paradigmatique du rapport scrutateur et donc de la mise à distance que le sujet héroïque de la prédestination calviniste entame avec le texte biblique et le message divin. En bref, l'écrit a contribué au façonnement du sujet égocentré et introspectif de la modernité, anglosaxonne et calviniste en particulier, favorisant une dynamique essentialiste dans laquelle le savoir devient équivalent à un reflet en miroir ou à une re-présentation de la réalité. Par l'habitus de l'écrit, l'inquiétude face à l'aléatoire, qui marque sans doute davantage les cultures de l'oralité dans les sociétés dépendant d'un écosystème précaire, peut faire place à une approche de la réalité au travers de la tension entre l'ordre établi et le risque de désordre. En outre, par sa transcription alphabétique d'une réalité concrète ou d'un vécu en un texte, l'auteur peut en ressentir paradoxalement un sentiment de maîtrise qui l'enchanté alors que cet écrit est à même de désenchanter le réel, voire de l'instrumentaliser.

L'écrit linéaire, ainsi que les mathématiques et les sciences exactes issues originellement de la civilisation arabe lettrée et développées ensuite dans les universités occidentales, n'ont-ils pas été des instruments de l'impérialisme de l'Occident moderne ? Ces instruments joints à la cosmovision religieuse du manque – que le Livre de la Genèse a sanctifié dans le mythe d'Adam et Ève, ont renforcé l'épistémè conquérant des empires européens. Comme l'a démontré le philoso-

phie Hans Achterhuis (1988 *Het rijk van de schaarste* – Le royaume de la rareté), ces instruments et cette cosmovision judéo-chrétiens ont contribué sans aucun doute à la mutation des civilisations régionales européennes d'agriculture et d'artisanat en civilisations mercantilistes interrégionales puis industrielles. Ils ont nourri la passion impérialiste de ces empires, tout comme leur convoitise et leur pathos du développement technocratique, moteurs de l'actuelle mondialisation économique et informationnelle. Aujourd'hui, force est de constater – avec Charles Melman 2002 *L'homme sans gravité* – que pour une partie de cette Europe, éprise par l'ultralibéralisme et l'idéologie technoscientifique, le Discours du Père ne compte plus, ni celui de la Religion ou de l'État. Cette population semble modélisée plutôt par l'objet de satisfaction de masse offert par l'échange marchand mondialisé. Le passage aux communications électroniques codées au goût des usagers (les SMS, les courriers d'internet, les blogs), tout en se globalisant, institue une culture *sui generis* d'un parlé-écrit médiatisé (et qui pense à la place de l'usager), sans métaphorisation singulière des désirs et des pesanteurs du sujet, voire sans référence à un script fondateur d'existence ou d'éthique.

Pour ce qui est des milieux lettrés du Nord comme du Sud où des sujets et des institutions ne cessent de s'organiser en partie en référence au texte, mon plaidoyer est fait en faveur d'une articulation différenciée entre l'oralité et l'écrit, à la façon de celle qui existe entre la « co-naissance » et le savoir, la co-résonance participative et la représentation objectivante. Que l'universitaire n'oublie pas qu'il a appris sa langue maternelle à travers le bain de sons voire la parole vive de sa mère, de son père, de ses frères et sœurs, bref dans l'intime et accueillant corps à corps familial quotidien dès l'aube de la vie. C'est à travers cette affectueuse langue maternelle qui est celle des récits et des injonctions inlassables au devoir transmis de génération en génération, tout comme des joies et des peines entre complices portées par les gestes du quotidien, que l'enfant acquiert durablement le sens de soi, des rapports aux autres et au monde humain et « extrahumain » (au sens de « plus qu'humain »). À en croire mon expérience dans les milieux pluriculturels en RD Congo, il m'apparaît que les sujets (pensons aux devins, guérisseurs, notables, matrones, commerçants, artisans,

intellectuels, membres du clergé, leaders religieux, leaders politiques) expriment dans leur langue maternelle (à forte résonance intercorporelle, intersubjective et intermondiale) tout engagement éthique et effort d'émancipation intersubjective, alors que les langues d'emprunt dont celle héritée du colonisateur ne les engagent pas particulièrement sur le plan de l'éthique au niveau collectif. Et les écoféministes tout comme le poète d'aujourd'hui de dire combien il importe de reconnecter également le sujet occidental, en particulier l'intellectuel, à sa langue maternelle, à l'intercorporéité sensorielle et aux façons de dire et de faire du quotidien, tout comme au désir que cette langue implique ou véhicule. C'est l'ouvrir aussi à une pluralité de systèmes culturellement spécifiques de savoirs et de pratiques, tout en surmontant l'aliénation techniciste, bureaucratique et/ou phallogocentrique. Voilà une perspective chère aux critiques « décolonisatrices » de la « raison (post)coloniale », formulées à partir de l'Afrique (Valentin Mudimbe 1988 *The Invention of Africa*), de l'Amérique du Sud (Walter D. Mignolo 2000 *Local Histories/Global Designs*), ou de l'Inde (Dipesh Chakrabarty 2000 *Provincializing Europe*; Ashis Nandy 1988 *Science, Hegemony and Violence: a Requiem for Modernity*; Gyan Prakash 1999 *Another Reason: Science and the Imagination of Modern India*; Gayatri Chakravorty Spivak 1987 *A Critique of Postcolonial Reason*). C'est dans cette veine que je situe mon effort de faire ressortir toute l'originalité épistémique et gnosique de la divination, des cultes de guérison et de toute l'attention portée à la transmission de la vie dans la société yaka, en écho à un type de cosmovision et de tradition médicale millénaires répandues à travers toute l'Afrique bantoue.

### Vers une émancipation interculturelle

C'est en m'imprégnant du génie social et culturel « de transformation de l'homme en humain » (Eboussi Boulaga) appartenant à ces sociétés africaines qui m'ont offert leur hospitalité, qu'à Kinshasa j'ai laborieusement questionné ma visée initiale libératrice et émancipatrice – de souche euro-chrétienne et marquée par le trauma de la colonisation à peine rétrécie – sur les plans social et technocratique. Certes, je me suis toujours refusé de m'installer dans la jouissance de celui qui se contente de dénoncer l'his-

toire, mais me suis efforcé de creuser la rencontre d'autrui et donc l'altérité dans ses racines et ses pulsations tant culturelles que coloniales. Le contact, certes d'inégale intensité, qui m'a été facilité dans dix pays africains avec le génie de survie et l'humain lucide propres aux multiples réseaux qui marquent ces milieux ruraux ou suburbains démunis mais culturellement vivaces, a aiguisé mon regard pluriel et bifocal. Mudimbe l'a dépeint en invoquant celui de Tirésias – dont l'art émancipateur perçant l'indicible et l'invisible nous est caractérisé entre autres par Sophocle, Euripide, Apollodore d'Athènes, Ovide. C'est ainsi que, lucide quant à mes origines, je me suis dans la présente réflexion juché sur les épaules d'Eboussi Boulaga, Mbonyinkebe, Mudimbe, Nzongola-Ntalaya et van Binsbergen, pour évaluer à nouveau la visée que je poursuis de découvrir, voire d'instaurer au sein de ma recherche confrontante à Kinshasa un espace intermédiaire de rencontre avec l'altérité culturelle ou d'ouverture à des formes confrontantes d'être et de signifiante. C'est ce que Mbonyinkebe dépeint comme « de patiente écoute, de regard clinique, de flair... à la manière des devins ».

Pareil espace de rencontre sollicité par l'anthropologue invite les sujets à se manifester dans leur originalité sociale et culturelle ou identitaire telle qu'elle est ancrée dans leurs patrimoine et métaphysique originelles. C'est dire que l'espace de rencontre anthropologique dans la tradition phénoménologique (de Merleau-Ponty) invite à développer des positions intersubjectives, et cela, paradoxalement, afin que chacun y manifeste et approfondisse avec fierté son infinie variété d'histoires et d'identités (inter)subjectives et de lieux de parole et de signifiante où les sujets explorent les possibilités de se dire ou de se signifier un sens dans ce qui leur survient ou les questionne. Travaillant tantôt en Afrique, tantôt en Flandre, ma quête est devenue de plus en plus contextuellement confinée et bifocale, voire plurifocale. Cette quête témoigne de la particularisation toujours plus affirmée de la fonction de la parole intersubjective ou de la reconnaissance d'intersubjectivité au travers des expressions culturelles par les réseaux et les groupes dans nombre de régions du globe, au-delà de l'Un total globalisateur sur les plans économique et informationnel. En effet, comme le formule Mbonyinkebe, la visée anthropologique postcoloniale que je ré-

clame est marquée par un pouvoir-être ouvrant: elle tend à une rencontre avec l'*altérité culturelle* au sens d'originalité voire de ré-origination culturelle. Celle-ci n'implique pas nécessairement un retour à un patrimoine ou à une identité, mais à la capacité entre sujets de se signifier l'origine de l'humain que l'un et l'autre souhaitent ou reflètent. L'écoute de l'anthropologue tend vers ce lieu d'origination, autrement dit vers le signifiant qui notamment fait défaut là où le dicible et le signifiant sont proches de s'effacer au contact avec l'inconnu ou l'indicible – que Lacan appelle le signifiant du grand Autre barré.

Et c'est bien une telle visée de polylogue qui me met dans l'incapacité de rejoindre le très important projet politique libérateur du Professeur Jacques Depelchin. En outre, comme anthropologue à l'écoute engagée surtout de non-lettrés, constituant la grande majorité de la population suburbaine de Kinshasa, j'aimerais inviter le Professeur Lansana Keita à inclure aussi les non-lettrés dans sa cause philosophique pour le développement. Et il me paraît que ce n'est pas la culture de l'oralité, mais bien l'avidité et autres passions déchaînées par les guerres qui, aujourd'hui, allient sous-développement économique et misère sociale et culturelle; en outre, « la misère du monde », comme Pierre Bourdieu l'a définie, est davantage le sort des petites villes et des faubourgs que celui des non-lettrés des milieux ruraux et des prolétaires suburbains.

C'est, sans aucun doute, le marxisme qui le premier a débusqué les racines idéologiques et socio-économiques nord-atlantiques de l'uni-monde. Je reconnais tout le mérite de Depelchin d'avoir contribué, dans un véritable contre-courant de pensée lucide et d'engagement dans l'arène politique, à dévoiler la pathologie pluri-séculaire dont souffrent les milieux bourgeois occidentaux, et notamment dans mon pays d'origine, la Belgique. Il s'agit de la maladie du contrôle, de l'hégémonie, de l'avidité et de la méconnaissance qui n'a cessé jusqu'aujourd'hui de contaminer ces pays dans leur impérialisme maritime, colonial, scientifique et géopolitique. La rhétorique contemporaine de la mondialisation et des Droits de l'Homme prolonge l'impuissance d'un certain Occident à reconnaître ses rapports si violents avec l'altérité fantasmée comme adverse, donc à creuser le refoulé dans sa façon de penser l'altérité et son impossibilité à établir avec l'Autre culturel



d'authentiques rapports véritablement complémentaires, voire égalitaires. Je conviens avec Depelchin que ce sont bien Frantz Fanon et Aimé Césaire, dans leur négritude de contestation politique et sociale radicalisant la négritude d'attestation, qui les premiers ont révélé le pervers habitus psychologique intériorisé de part et autre par les partenaires dans le rapport colonial (et néocolonial) raciste d'exploitation.

C'est par mon auto-observation, précisant davantage mon positionnement de chercheur et mon approche, que j'espère donner satisfaction aux questions et remarques soulevées par Depelchin et, à sa suite, par Keita. Pour sûr – et ainsi que Eboussi Boulaga le devine, il ne m'a pas été possible de m'associer physiquement « comme un Croisé de la justice » à l'importante cause politique et éthique de libération socio-politique du peuple congolais. J'exprime tout le respect possible à l'égard du Professeur Depelchin pour la façon dont il s'est fait, au Congo de l'Est, l'un des principaux artisans de l'apogée de Mzee Laurent-Désiré Kabila vers la présidence de la R.D. Congo en mai 1997. Depuis voici presque deux décennies, il a travaillé de pair avec le Professeur Ernest Wamba dia Wamba, président du Rassemblement Congolais pour la Démocratie (RCD Kisangani), qui négocia, dans une dynamique inter-étatique, à Lusaka, Sun City et Pretoria la sortie de guerre en RD Congo. C'est alors que ce dernier a été appelé à préparer le processus de paix au pays et à conduire les populations aux élections nationales de 2006, qui devaient permettre la mise en place d'un régime constitutionnel démocratique. Toutefois, comment penser sans refoulement l'enchevêtrement de cette cause dans la violence meurtrière des armées qui, depuis plus d'une décennie, ne cesse de ravager l'est de la R.D. Congo ?

À la différence de Depelchin, ce n'est pas dans l'Afrique des Grands Lacs, qui est son terroir natal par sa mère, mais dans l'espace-de-bord entre la Flandre et la France, meurtri par les guerres de 1914-18 et 1940-44, que je me trouve pris dans une dette sur l'arbre de vie maternel me poussant à y dénicher les fruits cachés sous les branches et les feuilles broyées. S'il n'est pas un révolutionnaire social et politique dans la filiation de Karl Marx, de Frantz Fanon, d'Alain Bidou ou de Sylvain Lazarus, l'anthropologue que je suis

– comme l'expriment d'ailleurs Eboussi Boulaga, Lapika, van Binsbergen et Mudimbe – aspire à être un révolutionnaire interculturel par mon double questionnement en adoptant un regard yaka sur ma société d'origine et l'entreprise universitaire. Mais ce va-et-vient entre le regard de l'Autre qui confronte et la position de celui qui, au contact aussi avec son univers natal, rapporte l'altérité culturelle dans l'affrontement des civilisations, m'a conduit à m'interroger sur le discours altérisant et aliénant du maître. Je me suis interrogé à savoir comment ce discours est introjecté par le colonisateur et le colonisé ainsi que leurs descendants, et comment il est également à l'œuvre dans le projet de 'devenir autre' et de 'se blanchir l'esprit et/ou l'âme'.

La perspective tant de mon allocution et de mes enseignements que de mes écrits démontre, j'ose l'espérer, que je m'associe à la critique anti-coloniale et anti-hégémonique due non seulement à la plume de Depelchin, mais de tous mes commentateurs. Autrement dit, je n'ai cessé de me distancier du regard par trop eurocentré inspiré par le libéralisme et le rationalisme des Lumières; je fais en particulier référence à mes écrits qui portent sur l'œuvre dite civilisatrice, missionnaire et colonisatrice, dont j'ai examiné la nature persécutrice et l'imaginaire paranoïde en adoptant le regard de mes hôtes yaka; je cite en outre mes écrits relatifs à la réalité kinoise des années 1980-90 que j'ai étudiée tant dans son aliénation (post)coloniale que dans sa créativité insoupçonnée. Si le 30 juin 1960 menant le Congo à l'Indépendance politique a pu profondément marquer le jeune Depelchin finissant alors ses humanités au collège des Jésuites de Bukavu, j'avais à cette période-là à peine commencé les études secondaires dans un collège en Flandre. Je n'y recevais qu'une image paternaliste et largement fantasmée des Tropiques, centrée sur l'œuvre éducative et missionnaire. Rappelons qu'à cette période, la télévision ne commença à entrer que petit à petit dans les foyers flamands.

Je n'ignore pas que le regard marxiste relègue a priori aux oubliettes tout intérêt pour la spécificité ou la dynamique culturelle, – et donc aussi mon approche phénoménologique et ma sensibilité psychanalytique – comme une problématique d'ordre dérivé. Pareil intérêt est déclassé comme illusoire à côté de l'attention que le militant politique marxiste développe

pour dégager la dialectique de l'inéluctable en démasquant les jeux conflictuels et en court-circuitant les effets néfastes des différentes formes de pouvoir, d'exploitation, voire d'aliénation en place. Mais il me semble que ce n'est pas le manque d'engagement militant des anthropologues dans la lutte politique émancipatrice qui aggrave l'injustice dans et face à leur société-hôte. Quant à moi, j'ai formé des anthropologues africains et européens à penser, de façon lucide et contextualisante, l'interagir en réseaux ainsi que la critique sociale en faveur d'une justice émancipatrice. J'ai consacré des écrits et une partie de mes cours à creuser le problème des points aveugles et de l'ignorance maintenue des forces passionnelles en partie inconscientes en jeu dans les rapports entre colonisateurs et colonisés et les descendants de ceux-ci. Je n'ai cessé, dans la même perspective, de rapporter le choc que les sociocultures locales encaissent du fait des mécanismes macro-économiques quasi totalement impersonnels et dont les effets dévastateurs restent par trop souvent non corrigés à cause – comme le disent les critiques savantes – des dynamiques informelles en jeu, de l'éthique du groupe-cible et des croyances partagées, des ignorances, des incompétences, des monopoles, des passions, des inerties...

À la différence de mes quelques condisciples mulélistes à l'université de Kinshasa, pour les Yaka que j'ai côtoyés au Kwango dans les années 1971-74 l'offensive muléliste et gizengiste en région mbuun-pende au Kwilu-Kasai en 1963-64 ne faisait pas partie de leur mémoire collective. Le territoire yaka, qui d'ailleurs est resté sans huileries ou autres grandes entreprises coloniales, se trouve à une bonne semaine de marche de la région mbuun, d'ailleurs inconnue de la population kwangolaise. Que je cite la formulation officielle médiatisée de l'acte de lèse-majesté à l'égard du Président de la République le 4 juin 1971, conduisant ce dernier à enrôler les étudiants dans l'armée, ne traduit nullement pour autant mon désarroi et mes réserves face à l'essor du mobutisme. Durant les années 1971-72, ce zèle militant que le mobutisme mobilise me met, à cause du risque d'exil, dans l'impossibilité d'exprimer publiquement la déchirure que je vivais, de pair avec mes condisciples, dans ce contexte violent et déstabilisant, exalté et répressif, de la zairianisation visant à un remplacement effréné des repères de tous ordres. Et j'in-

vite aussi le professeur Obotela à penser pareil écartèlement. En effet, à quel Janus étais-je assujéti? Devais-je, du fait de mon origine mais à la différence de mes nombreux amis congolais, m'identifier à celui qu'on inculpait d'être l'ennemi du peuple congolais car exploiteur et aliénant, c'est-à-dire aux velléités colonisatrices des Occidentaux sur place à ce moment-là au Congo et qui m'agaçaient prodigieusement? Avais-je le droit, voire la capacité de révéler l'âme vraie du peuple yaka, très marginalisé sur la scène nationale, sur laquelle des regards et des passions exogènes s'étaient amplement projetés? Ce qui est sûr, c'est que nombre d'amis congolais et européens m'ont aidé en ce temps-là à garder le voile levé sur Janus: « Vas-y, mets-toi avec passion à l'école de nos gens au village et à la cité; contribue avec force au regain, national et international, de la dignité du peuple yaka ».

Et voilà que l'anthropologue, dans des circonstances physiques bien moins confortables que celles d'une infrastructure universitaire et urbaine, et dans un effort de se questionner au sujet de tout son acquis intellectuel, se lance dans une quête au risque de devoir quitter sa position de sujet: en se mettant à l'école de ses hôtes, s'assujettissant à leur point de vue, il se trouve constamment ravi, sans être jamais ravisseur. Ne se précipitant pas dans un drame politique justicier ou émancipateur, ni ne s'accusant pas lui-même comme celui par qui le scandale arrive, l'anthropologue n'est ni un libérateur ou un missionnaire, ni un déprimé ou un mélancolique. L'anthropologue ne s'installe pas non plus dans la jouissance du dénicheur de l'énigme, de la misère ou de la beauté de l'Autre. Il est appelé à déplacer le lieu de son investigation, non seulement à partir du regard de ses interlocuteurs, mais surtout à partir du mouvement d'élaboration et du jeu de signifiante déplacée ou mobilisatrice, passionnée ou endeuillée, composant et décomposant ce qui surprend ou afflige les sujets. Et surtout, plus la rencontre avec les sujets marquants du groupe-hôte s'approfondit, plus la rencontre donne aux échanges un pouvoir-être ouvrant, de part et autre.

Bien que particulièrement sur mes gardes, je n'ai nullement perçu l'octroi du doctorat *honoris causa* comme un risque d'aggraver les rapports sociétaux discriminatoires issus du temps des fondateurs coloniaux de l'Université Lovanium dans le creuset des intérêts hégémoniques inter-

continentaux. Cet honneur m'est apparu comme un grand clin d'œil et une loyauté lucide de la part de mes collègues congolais approuvant tant d'années de quête intellectuelle honnête et collégiale. Comme le Professeur Lututala, Recteur de l'Université de Kinshasa ayant décerné le doctorat honorifique, l'a aussi souligné, c'était la marque que –nonobstant la crise déprimante et ô combien honteuse que traversent tant l'Université de Kinshasa que la solidarité entre universités du Nord et du Sud – la collégialité interuniversitaire restait vivace au-delà des contradictions touchant par définition toute institution et tous rapports interuniversitaires. J'ose affirmer que ma contribution qui cherche à déterrer systématiquement les savoirs locaux porteurs de l'existence des membres du groupe, rejoint l'effort réflexif des membres de la société et des représentants des institutions gérant ces savoirs. Il s'agit entre autres de savoirs visant un vivre-ensemble sans exploitation ni aliénation et susceptible d'inspirer une véritable randonnée d'échange interculturel. Pareil intérêt constitue donc une visée émancipatrice chère aussi à une éthique et une vision marxistes de l'économie sociale contextualisante.

Contrairement à ce que Depelchin et Keita semblent percevoir, mon intention est tout le contraire de celle qui consisterait à dépeindre une Afrique romantique du village. Relisant les propos du Professeur Keita, l'impression ne me quitte pas qu'ils n'effleurent qu'une sélection de mes thèmes en les résumant en un soupçon d'essentialisme primitivisant le village, l'oralité, les savoirs locaux. Je me joins aux autres commentateurs pour redire combien, depuis 40 ans, dans mes écrits, cours et collaborations interuniversitaires, j'ai lutté pour en finir avec une pareille anthropologie exogène que Keita refuse avec raison, mais cela peut-être non sans une aversion qui déborde. Et si besoin est de le redire encore, mes écrits ont été reconnus sur bien des scènes scientifiques africaines comme étant à même de repenser un vécu spécifique de façon contextualisante selon la perspective des sujets et de leur génie culturel. De plus, me basant sur une longue et large expérience de contextes africains très divers, autant urbains que ruraux et qui m'interpellent rudement, mon plaidoyer en tant qu'anthropologue au Congo d'aujourd'hui s'élève en faveur des réseaux sociaux autogérant et contextualisant leur « économie sociale et cul-

turelle », tout autant qu'en faveur d'une critique sociale des mécanismes exploités de l'État et du fétichisme mondialisé de la belle marchandise consumériste. Cette critique sociale porte aussi sur toute fuite en avant développementaliste en méconnaissance des ressources autant que des pesanteurs en jeu dans les communautés ou réseaux locaux. Je me réfère ici entre autres aux ressources que constituent les savoirs locaux, examinés plus haut. En plus, une telle visée développementaliste s'origine dans des idéologies de la rationalité instrumentale et du progrès, elles-mêmes se nourrissant auprès du projet tant de l'*Aufklärung* que de la religion chrétienne, projets qui s'associent sous les Tropiques dans leurs ambitions à la fois libératrices et impérialistes. Je suis témoin de l'impasse paranoïde que vivent nombre de Kinois. Ils intériorisent l'humiliation de leurs parents ayant été mobilisés pour le Progrès au nom de leur conversion au livre et à la Bible, mais se trouvant paralysés dans la misère due à l'hyper-inflation ainsi qu'à l'érosion de l'État et du marché de travail. En outre, la concurrence et la déliaison individuelles prônées par l'école et l'économie de marché se positionnent dans un rapport conflictuel avec le respect de l'autorité et de la solidarité dont se réclament les églises, la famille étendue et la classe dirigeante.

En anthropologue, je souscris au principe que pour échapper à l'aliénation due aux modèles exogènes, chaque peuple doit se créer ses modes propres et modèles endogènes d'émancipation. C'est ainsi que je n'oserais pas rejoindre le Professeur Keita lorsqu'il éclaire et légitime sa visée du développement de l'Afrique de demain en écho à l'exemple paradigmatique de la Chine depuis Mao. Un nombre grandissant d'études récentes montre combien la destruction des structures féodales par la révolution communiste et culturelle de Mao, à la fois très violente et à peine mobilisée de l'intérieur des sociocultures en place, sous bien des aspects n'a pas durablement changé, dans la couche Han majoritaire, les conceptions de l'ordonnance du monde ni l'habitus familial et sexiste très ancien. Les écrits de Kuan-Hsing Chen, Professeur à la National Tsing University of Taiwan et rédacteur de la revue *Inter/Asia Cultural Studies*, témoignent combien la Chine d'aujourd'hui, parallèlement à sa course macro-économique –intégrant certes nombre de *know-how* concernant la tech-

nologie et la gestion économique issues de la modernité occidentale— cherche à ressourcer un certain nombre de cultures professionnelles et de savoirs spécialisés en puisant auprès des *literati* de souche très ancienne dans l'histoire de l'Empire. N'oublions pas que la civilisation chinoise disposa d'une science, d'une armée et d'une bureaucratie étatiques plus développées que l'Occident passant à la révolution industrielle à la fin du XVIIIe et au début du XIXe siècle. Et mon séjour à Beijing et à Shanghai, mes échanges avec des collègues sinologues et avec nos étudiants chinois et, à travers eux, ma connaissance limitée d'une certaine littérature savante portant sur la Chine contemporaine, montrent combien les dynamiques intersubjectives et sociétales ainsi que la vision du monde « impériale » de la Chine semblent n'offrir que peu de comparaison possible avec les réalités africaines si diverses que j'ai vécues au niveau de réseaux et de communautés dans dix pays africains.

En outre, sans vouloir généraliser, interrogeons-nous sur quelques-unes des initiatives chinoises dites de coopération au développement en cours au niveau du sous-sol en RD Congo et qui ré-éditent d'une façon des plus intrusives l'économie des comptoirs, de triste mémoire précoloniale, tout en projetant de connecter cette économie par de nouveaux chemins de fer au port atlantique. Ironiquement, l'acquiescement à pareille économie de rente que cette extraction implique, corrobore une disposition très ancienne dans le chef des populations locales. Mais qui sont ceux qui, au sein du peuple Congolais, en seront les bénéficiaires ? J'ajoute que Keita est le bienvenu pour m'accompagner auprès de la population yaka à Kinshasa, tout en y adoptant le regard de Yoka voire celui de l'économie informelle des éleveurs de volaille, entrepreneurs et commerçant(e)s.

C'est afin de comprendre le projet de Kwame Anthony Appiah, Valentin Mudimbe ou Wole Soyinka revendiquant le droit des peuples africains à se ré-ancrer dans leurs métaphysiques propres, à ré-articuler leurs prémisses morales au monde d'aujourd'hui, à interroger par ce biais le devenir de la pensée des Africains tant dans leur terroir que dans la diaspora, c'est donc dans ce but qu'au terme de mes études de philosophie à Kinshasa

(1965-68) dont la visée émancipatrice eurocentrée commença à dialoguer avec ladite philosophie bantoue, j'ai tenu à étudier l'anthropologie afin de me mettre à l'école, dans le concret quotidien et le long terme, d'une société particulière en milieu rural et urbain. De pair avec le sacrifice assumé de mes assises rassurantes dans ma culture flamande d'origine, ainsi que de la pensée d'une vérité unique, c'est bien l'entrée dans la dimension charnelle et passionnelle de la tentative signifiante, dont la parole, les gestes et les actes sont portés par un peuple et échangés par des sujets mis en contexte, qui a orienté mon attention vers l'imbrication et l'encodage riches en signifiante du corps physique, social et cosmologique, jusqu'à *the unthought-in-thought* ou « l'impensé du discours » (selon l'expression de feu Gérard Buakasa). Tout en m'inspirant de Michel Foucault là où il examine le biopolitique, j'ai approfondi ses vues en rapport avec la gestion de la vie et de la santé qu'opèrent diversement les devins et les guérisseurs, les services de santé publique, tout comme les cultes et les églises de guérison. Et au travers de la supervision *in situ* de thèses doctorales, j'ai eu le privilège de m'informer de près au sujet des parentés ou des « branchements » – le terme est de Jean-Loup Amselle – civilisationnels (inter)régionaux.

La mutation épistémologique que j'ai subie en Afrique m'a poussé d'abord à questionner tant la prétention civilisatrice de la modernité rationaliste que son repli narcissique postmoderne, et puis à m'impliquer avec toujours plus de lucidité et de façon située dans le pathos du projet intercivilisationnel « du donner et du recevoir » visant le développement durable et mieux réparti. Fort de cette expérience, j'ai vécu le doctorat honorifique et l'échange que voici comme m'assurant de la pertinence d'un regard perçant et bifocal ainsi que d'une écoute particulièrement attentive. Je n'hésiterai donc pas à affiner, à la façon de Tirésias, une telle écoute et un tel regard liminaux. Ainsi, dans l'espace-bordure partageable entre les démarches recontextualisantes que des sociocultures bantoues et euro-américaines développent dans la gestion du vivant et dans la confrontation avec l'inconnu et l'insaisissable, j'affinerai mon discernement en une démarche contextuelle d'échange intersubjectif et éthique.

Le discernement et la critique porteront encore sur des formes novatrices et équitables d'interaction en réseaux sociaux où chacun assume son originalité socioculturelle, sans en ignorer les illusions, les aliénations et les sentiments d'impuissance. Ce discernement portera parallèlement sur des points d'ouverture et de possibilité nonobstant des creux d'indéterminé, de rejet et d'inquiétante étrangeté, dans la quête palimpsestueuse « globale » – intercorporelle, intersubjective et intermondiale – de santé, de conscience attentive et lucide, et de mieux-vivre-ensemble dans les multiples réseaux d'interaction confrontante. Et oserais-je croire que pareille perspective puisse davantage nous rallier, anthropologues et sociétés ou réseaux d'ici et de là-bas, en un polylogue incessant, une réciprocité de regards et une transformation interculturelle, néanmoins façonnés sur le pré-supposé des originalités civilisationnelles des uns et des autres, autant que des limites intra- et interculturelles du présentable, du dicible, du traduisible ?

## Références

- Achterhuis, H., 1988, *Het rijk van de schaarste* – Le royaume de la rareté.
- Chakrabarty, D., 2000, *Provincializing Europe*.
- Devisch, R. et Brodeur, C., 1996, *Forces et signes*.
- Devisch, R. et Brodeur, C., 1999, *The Law of the Lifegivers*.
- Ettinger, B. L., 1999, *Regard et espace-debord matrixiels*.
- Lyotard, F., 1979, *La condition postmoderne*.
- Mudimbe, V. 1988, *The Invention of Africa*.
- Melman, C., 2002, *L'homme sans gravité*.
- Mignolo, W., 2000, *Local Histories/Global Designs*.
- Nandy, A., 1988, *Science, Hegemony and Violence : a Requiem for Modernity*.
- Prakash, G., 1999, *Another Reason: Science and the Imagination of Modern India*.
- Spivak, G. C., 1987, *A Critique of Postcolonial Reason*.
- van Binsbergen, W., 2003, *Intercultural Encounters*.
- Waast, R., 1996, *Les Sciences au Sud : état des lieux*.