

Éditorial

Ce numéro du *Bulletin* du CODESRIA revisite un tournant postcolonial de l'anthropologie et l'Afrique. L'anthropologie est une discipline dynamique et plurielle, en constant dialogue avec elle-même, les disciplines connexes, la continuité et l'innovation, la vitalité et la négociation de formes locales et importées de réalités socioculturelles en évolution en Afrique. C'est en reconnaissance de ce fait que le CODESRIA a invité dix chercheurs africains – en majorité venus d'Afrique – à faire des commentaires sur la position de l'anthropologie postcolonial. Ces chercheurs dans l'ensemble prennent comme point de départ les travaux du Professeur René Devisch. Ce dernier, un anthropologue européen qui a appliqué ses connaissances des modes de vie locaux congolais à l'exploration d'aspects largement ignorés de sa Belgique natale et des *habitus* des sociologues de l'Atlantique Nord, a fait montre d'une impressionnante capacité à passer les pratiques locales à la loupe bifocale. Ce qui, à son tour, a abouti à une réévaluation dans les milieux universitaires des pratiques et systèmes de connaissances locaux et de leur complémentarité en ce qui a trait aux sciences universelles.

Dans un discours académique prononcé à l'occasion de la remise d'un doctorat honorifique qui lui a été décerné par l'Université de Kinshasa en avril 2007 (seulement le dixième du genre dans l'histoire de cette université), le Professeur Devisch a réfléchi sur le thème « Qu'est-ce qu'un anthropologue ? ». Il s'est replongé dans ses études de la philosophie et de l'anthropologie à Kinshasa – profondément marquées par les contestations sociopolitiques et intercivisationnelles de la Négritude et de la philosophie africaine qui régnaient à l'époque. De là, il a puisé l'inspiration pour ses tentatives anthropologistes après les années 1970 visant à contribuer à la décolonisation de l'anthropologie et de l'anthropologue, afin de comprendre les contextes socioculturels particuliers de l'intérieur de la justification et de la dynamique des communautés concernées. Au fil des ans, sa recherche s'est principalement intéressée aux Yaka, une communauté vivant dans le sud-ouest rural de la République démocratique du Congo et la banlieue de Kinshasa. De plus, il a tiré avantage de l'hospitalité de diverses communautés minoritaires, rurales et suburbaines, pour des séjours de recherche dans sa Belgique natale, dans le sud de l'Éthiopie et en Tunisie, et de l'encadrement d'étudiants doctorants africains et européens au cours de leurs travaux anthropologiques sur le terrain dans huit pays africains. Plus récemment, Devisch et son collègue Filip De Boeck ont été les promoteurs des doctorats honorifiques que leur Alma Mater, l'Université Catholique de Louvain, a décernés à deux chercheurs africains : Jean-Marc Ela en 1999 et Valentin Mudimbe en 2006.

On peut juger de l'importance de la reconnaissance par l'Université de Kinshasa par les commentaires de l'anthropologue hollandais Wim van Binsbergen :

Quand, près d'un demi-siècle après la fin du régime colonial, une université africaine décerne un grade honorifique à un éminent chercheur originaire de l'ancien pays colonisateur, c'est une étape significative dans la libération globale de la

différence africaine (pour paraphraser l'expression employée par Mudimbe en 1997). L'institution de connaissance de spécialistes africains déclare qu'elle s'est émancipée du statut de receveur et subalterne, et qu'elle prend l'initiative pour affirmer son autorité scientifique indépendante et ainsi, redéfinit le flux de dépendance intellectuelle Nord-Sud en un flux d'égalité intercontinentale.

Dans sa réponse aux réflexions critiques exprimées dans les commentaires sur sa leçon académique, Devisch situe sa tentative anthropologique dans l'« espace frontalier commun » qui peut se développer au milieu d'une pluralité transcontinentale de modes de vie, de traditions de pensée et de disciplines scientifiques. Très conscient du traumatisme de la présence et l'intrusion coloniales également, sous ses déguisements actuels, et du sentiment lancinant de dette morale contractée par cette génération de sociologues venue en Afrique dans les premiers jours de l'Indépendance, il peut cependant se sentir revalidé par la loyauté interpersonnelle réciproque que lui ont témoignée au fil des ans ses nombreux hôtes, co-étudiants ou collègues africains. Il nous invite à réfléchir sur l'engagement interculturel de l'anthropologie contemporaine à procéder à un examen à la loupe bifocale et à tenir un discours interculturel multiface, à la pollinisation croisée dans le monde universitaire africain entre sciences universelles et systèmes de connaissances locales (tel qu'il a été suggéré dans l'édition spéciale sur le thème « All knowledge is first of all local knowledge », *Africa Development – Afrique et Développement* 30, 3, 2005, ed., Theophilus Okere, Chukwudi Anthony Njoku & René Devisch), et enfin, à étudier les œillères des sciences sociales venues de l'Occident.

La bifocalité et le dialogue interculturel au cœur de la tentative anthropologique

Un profond respect pour des modes de vie divers, pour des procédures de signification sexospécifique plurielles ainsi qu'une capacité pour l'empathie et le dialogue sans préjugés constituent ensemble, à notre avis, le fondement suprême des travaux de terrain approfondis, à partir duquel l'anthropologue peut étudier les groupes en profondeur ou les réseaux et leur mode de vie. Une telle intersubjectivité réelle implique que l'on voie les réalités locales avant tout à partir de la perspective et en fonction des communautés concernées. Et cependant, un paradoxe demeure, étant donné que par la suite, les chercheurs représentent leurs idées largement dans les traditions académiques de persuasion issues de la modernité eurocentrique. Comme l'avait fait remarquer feu Archie Mafeje, une question clé pour l'anthropologue est de savoir dans quelle mesure son compte-rendu reste une forme de franchissement de frontières. Il y a le risque constant d'exotiser, si ce n'est d'altérer, les populations locales – un risque dérivé, du moins en partie, de la tradition académique occidentale de l'ouvrage et de la distanciation épidémiologique qui, comme le laisse entendre Mafeje, exclut une logique multivaleur en faveur des dualités sujet-objet.

Un discours du courant dominant de la science sociale continue avec insouciance de privilégier la rationalité de

l'Enlightenment, le moi autonome et les Droits humains – ce dernier étant compris comme la nature individualiste de l'idéologie occidentale contemporaine – se faisant valoir comme le projet universel et le porteur de progrès à toutes les nations. C'est aussi cette perspective qui, dans les mass médias transatlantiques et dans l'essentiel du discours scientifique issu de l'Occident, déploie de façon ethnocentrique ses fantasmes projetés en ce qui a trait aux populations du sud du Sahara, ou aux populations rurales et déplacées, analphabètes et appauvries. C'est le cas même lorsque ces derniers processus sont conçus intégralement ou partiellement par l'action destructrice de la rationalité même de l'Enlightenment qui est célébrée. Cependant, le réseautage ouvert et multilingue et la narrativité digitale du monde médiatique d'aujourd'hui nous incitent plus que jamais à chercher de nouveaux modes de transcendance des frontières. Qui plus est, la diversité des modernités et les nombreux croisements transnationaux diasporiques témoignent de plus en plus de la nature multi-centrée transcontinentale de l'histoire culturelle. Bien des anthropologues, toujours sensibles à ce qui est offusqué dans les rencontres civilisationnelles, se sont posés la question de savoir si le Nord ne cherche pas, de façon insidieuse, à inventer une zone d'ombre ou un 'impensé' qu'il met en contraste avec ses sociétés technocratiques, rationalistes et sécularisées, en réponse à ses angoisses individuelles et collectives face à la mort, la finitude, l'imprévu et l'hybride.

La vie dans les mondes en ruine des bidonvilles force les anthropologues à s'exposer à une interrogation impitoyable de leurs constructions interculturelles en partie défensives. Il y a par exemple, comme le souligne Devisch, l'exposition de l'anthropologue aux épistémologies locales qui caractérisent la pensée pleine de bon sens régie par des règles, ou la pensée pratique plus intuitive, aussi bien que des compréhensions systématiques réflexives régies par des règles mais spécifiques aux cultures, des choses et de la condition humaine. Ainsi, l'anthropologue doit s'ouvrir à des modes de vie qui se déroulent à travers l'interaction des pratiques de tous les jours et des nombreux interventions, mouvements et messages des humains, des ancêtres et des agents non-humains, des mondes visibles et invisibles. Tout cela peut se dérouler dans des sites interactifs et spécifiques aux cultures – très probablement pas d'Enlightenment ou chrétiens – de production de signification émergente et de création de monde, entre autres, à travers des formes telles que la parodie et l'imitation.

L'anthropologue se sentira interrogé par le conflit entre les instituts de l'État postcolonial sur la base de modèles civilisationnels intrusifs véhiculés par les médias transcontinentaux ou les programmes scolaires, de ce qui est exposé au public, de la religiosité, du consumérisme et de la sexualité, d'une part, et de l'attachement des peuples subalternes à des convictions, des modes de vie, des techniques habituelles et des compétences locaux, d'autre part. Ainsi, pour Devisch, l'anthropologue est témoin, dans les cultures et les nouvelles religions des jeunes, de tant de bricolage transculturel des citoyens subalternes, à la fois d'un affichage identitaire forcé et de son remodelage et recadrage constant dans les moi multiples des membres de la communauté étudiée.

Ces expériences peuvent pousser bien des sociologues au-delà de la position neutre de la science. Ils peuvent devenir de moins en moins enclins à exclure de l'image les effets choquants de l'éloignement, de l'incertitude et du désordre, et la dimension contretransférentielle de l'expérience qu'ils en ont. Ici, quelques sociologues trouvent une sortie, soit dans l'engagement

émancipateur avec leur groupe hôte (voir Jacques Depelchin plus loin), soit dans les productions artistiques subversives, soit aussi dans l'esthétisation de l'écriture sur leur propre société. Ce faisant, ils peuvent être en mesure de montrer comment cette dernière a assimilé ou triomphé de l'identité imaginaire ou des constructions du savoir coloniaux et postcoloniaux – une réalité mise à nue de diverses façons dans leurs commentaires par Fabien Eboussi Boulaga, Lansana Keita, André Yoka Lye, et dans l'analyse scientifique approfondie de Valentin Mudimbe, dans *The Invention of Africa*, 1988. Comme le soutiennent également dans leurs commentaires Georges Nzongola-Ntalaja, Déogratias Mbonyinke, Noël Obotela Rashidi et Wim van Binsbergen, dépeindre ou différencier des peuples ou des sociétés dits « traditionnels » et « modernes » en tant qu'incarnations de styles de vie « locaux » par opposition à 'globalisants' est largement une fiction des médias et des sciences sociales. Mais c'est un mythe qui, de maintes façons, oriente la perception et l'action dans un monde où souvent, la réalité est prise en otage par l'idéologie.

Cela renforce la nécessité de jeter un regard neuf et bifocal de 'là bas' à 'ici' – comme si ce là bas existe. Appliquant les aperçus anthropologiques obtenus dans le symbolisme corporel de la socioculture Yaka à sa recherche en Belgique auprès de médecins de famille et de psychiatres, Devisch a été amené à tracer dans une perspective inspirée par la phénoménologie l'impact que le modelage du corps et des sens, spécifique aux cultures a eu sur bien des patients, autochtones comme allochtones.

Pollinisation croisée dans le monde universitaire africain entre sciences universelles, pratiques et systèmes de savoirs locaux

Le monde universitaire en Afrique contemporaine peut promouvoir sa pertinence sociale et culturelle en intégrant de façon sélective dans son épistémologie de rationalité et d'objectivité scientifiques la force novatrice des traditions africaines de systèmes de savoirs et de pratiques. Devisch est convaincu que dans leur désir de neutraliser autant que possible le biais ethnocentrique, la première tentative des anthropologues (voir aussi Lapika Dimomfu plus loin) est de comprendre les individus et groupes subalternes et le riche potentiel de leurs connaissances et de leur spiritualité de façon endogène, c'est-à-dire, dans leurs propres termes. L'utilisation du terme endogène ou local ici, en ce qui concerne la société ou le réseau particulier, professionnel ou interprofessionnel qui est le centre de l'étude anthropologique, ne vise certainement pas, souligne-t-il, à suggérer une unité, une homogénéité ou une culture ou groupe limité clairement distinct. Mais plutôt, il a à l'esprit une capacité de sujets étroitement liés et de matrices culturelles pour exercer l'auto-orientation et la pénétration critique en partant d'une source d'inspiration ou de référence précédente ou plus primaire et endogène, largement portée par la langue maternelle et la culture locale. Par savoir local ou mode de connaissance, Devisch entend tout génie et créativité distinctifs d'un réseau ou groupe professionnel donné qui apposent un sceau caractéristique sur ce que ses membres développent comme modèles locaux et éventuellement à longue portée, de savoir et d'épistémologie, de métaphysique, de vision du monde et de technologies locales.

Une interprétation étymologique globale de la notion française de *connaissance*, comprise comme *co-naissance* (littéralement, mais familièrement, faisant référence à la connaissance et la pénétration expérientielles), argumente Devisch, offre une interprétation linguistique pénétrante de la rencontre intercorporelle

et dialogique sensuelle dans laquelle est engagé l'anthropologue. En vertu de la co-implication émotionnelle, donc intercorporelle, des sujets dans une action collective – par exemple l'apprentissage, une palabre, un mariage ou une thérapie – le partage de connaissances devient *co-naissance* ou une connaissance et un partage de connaissances intersubjectifs.

Les œillères de la science sociale venue de l'Occident

Pour l'auteur et le lecteur, le travail de terrain anthropologique et les rapports scientifiques subséquents peuvent impliquer des dislocations majeures de l'interactionnel, du verbal ou de l'observable vers les sphères de la co-implication transactionnelle, multisensorielle, de l'évènement propice et du domaine de l'invisible. Cependant, l'anthropologue éthiquement engagé ne peut pas exclure de la rencontre interculturelle tout ce qui semble en conflit avec la vision du monde sécularisée du milieu universitaire eurocentrique ou avec un mode hégémonique d'acquisition de données sensorielles et objectivistes canonisé par la rationalité de l'Enlightenment.

Déoulant de ces arguments, Devisch identifie la question de savoir si l'anthropologue emphatique peut ou doit épouser, en fonction de leurs propres canons, la détresse ou la beauté de la rencontre, donc la dignité et l'inspiration numineuse, la sanctification de l'affliction et de la spiritualisation de la souffrance, en accord avec le milieu culturel du groupe hôte. Comment expliquer ou théoriser ce problème ? L'interaction dans la frontière instable entre l'ici et le là, le vivant et le mort, le visible et l'invisible, le propice et l'étrange – que ce soit dans le partage de rêves, le rituel, le sacrifice, la divination, la sorcellerie, la médecine traditionnelle, le pèlerinage, la poésie, la danse ou le chant, la liturgie islamique ou chrétienne – fait que l'anthropologue est aussi attentif à ce qui n'est pas régi par des règles, représentable, dicible ou verbal.

Cela, soutient Devisch, fait que l'anthropologue engagé et libéré – comme l'artiste dans une large mesure – écoute toutes sortes de jeux linguistiques et de thèmes narratifs surprenants, et s'ouvre aux modes de devenir non habituels ou co-attractifs. Une telle réceptivité peut être exigée dans les arts dramatiques, y compris la résonance entre tonalité musicale, humeur transactionnelle et motivation existentielle rituelle ; une sensibilité transindividuelle et un jeu synesthétique sur la suggestibilité dans le ravissement ; ou le rêve et la possession induits par les ancêtres guides ; et la mascarade et les arts plastiques. De plus, l'anthropologue est amené à se concentrer sur des pistes particulières de création de monde et de pensée à travers les choses, que ce soit dans les productions de connaissances et les artefacts esthétiques ou initiatiques, ou dans les réclamations juridiques, la résistance, l'émancipation, la formation de la communauté. Il ou elle est incité-e à examiner en particulier des processus de création de monde par des réseaux locaux, en partant du point central de la vulnérabilité et la douleur, la guérison et le sublime, et leur ferment dans l'interstitiel. Une telle herméneutique spécifique aux cultures et la dynamique identitaire remettent en question l'essentiel des récits dominateurs eurocentriques empreints de préjugés sexistes ou racistes sur la nature, le fait, la propriété, la maîtrise, la régulation, le choix individuel et la rationalité scientifique.

Une deuxième préoccupation mise en relief par Devisch peut être formulée en droite ligne avec la suggestion faite aupa-

vant à propos de l'anthropologue qui se règle sur l'orientation socioculturelle donnée et les formes locales de « co-naissance » ou de savoir co-impliquant. L'anthropologie est sommée de chercher des aperçus critiques dans la dynamique d'identités multiples et changeantes et dans les façons réelles et paradoxales dont des modes de vie particuliers privent de ses droits le subalterne, voilent ou dévoilent l'indicible. L'observation des participants amène l'anthropologue à examiner attentivement les façons de sentir, de voir, et les modes de figuration, d'interlocution, de souvenir, d'autonomisation et de compréhension trans-subjectifs, donc intercorporels, spécifiques aux cultures. Il ou elle est donc amené-e à se focaliser sur les connaissances, valeurs ou imaginaires qui sont endogènes à des sites culturels particuliers, ainsi que sur les tropes explicatifs, leur interprétation et leurs généralisations. Cette focalisation peut inspirer une certaine approche transculturelle sans précédent qui peut tracer de possibles homologues entre des arts ou des rituels séculaires, l'esthétique contemporaine ou des développements technoscientifiques et une réalité futuriste technohumaine virtuelle. N'est-ce pas le rôle de l'anthropologie ou de la philosophie interculturelle de démêler aussi l'impensé – le plus original comme le profondément supprimé – dans la société hôte, tout comme dans la conscience occidentale dominante ? Ce qui vient immédiatement à l'esprit ici, ce sont les modes réels, originaux des savoirs et de leur utilisation autoritaire dans la société, des arts du jeu linguistique, de la façon de traiter avec le corps humain en résonance avec le corps social et cosmologique, ou de palabres et de réconciliation dans de nombreuses sociétés africaines.

Une troisième préoccupation de la tentative anthropologique s'oppose radicalement à certaines positions déconstructionnistes prises dans la pensée postmoderne. L'autorité fondamentale pour l'anthropologue est précisément l'interdépendance intellectuelle et existentielle sensible à la culture et culturellement ancrée (donc inévitablement liée à la culture) du champ et du texte, de la pensée porteuse de vie et de l'expression à travers la voix des choses et des artefacts, de l'engagement intersubjectif et de la réflexion autocritique. Une telle approche de la rencontre sensible à la culture, spécialiste et intersubjective de l'intérieur d'une base commune d'évaluation témoigne des possibilités constamment émergentes d'une co-implication humaine mutuellement enrichissante. Elle impliquerait l'habileté, la dignité et la domestication ou, littéralement, le retour de mondes « glocaux » qui s'entremêlent de façon de plus en plus lucide – des mondes qui marquent d'espoir notre ère remplie d'exigences.

Le Professeur Valentin Mudimbe offre une évaluation finale appropriée. S'inspirant d'une expertise intercivisationnelle d'une grande diversité exceptionnelle, et d'un examen scientifique expert des grandes études philosophiques en relation avec soi et autrui et l'acquisition de connaissances, la lettre magnanime de Mudimbe à Devisch invite ce dernier à entrer dans l'hospitalité interculturelle d'une promenade méditative le long de la tradition bénédictine. Il invite Devisch en particulier à une réflexion critique sur les fondements philosophiques et les compréhensions majeures du processus le plus fondamental et donc, interculturellement comparatif, de modelage culturel : comment faire du corps un site de *la Règle*. Traduit dans la thématique de la Leçon Académique de Kinshasa : comment surmonter les œillères, les passions et les erreurs spécifiques aux cultures qui sont sources de préjugés et qui caractérisent les malentendus et les déformations ethnocentriques, pour une pratique anthropolo-

gique scientifique, empiriquement saine et transculturellement valide.

Ayant, il y a deux décennies, fortement résisté à l'*Invention de l'Afrique* missionnaire et évolutionniste, Mudimbe examine à présent, avec une sensibilité pénétrante, les modes phénoménologiques et discursifs qui consistent à garder intacts le savoir et la pénétration ou 'co-naissance' interculturels les plus engageants d'un point de vue intersubjectif. Si ce n'est pas la mission salutiste ou l'impulsion humanitaire au nom de quelque chose de plus grand que nous qui encourage valablement une *époché* réellement interculturelle, ni l'embarras de la culpabilité morale pour les modes de vie dits prémodernes de ses ancêtres ou prédécesseurs ou l'intrusion coloniale, est-ce peut-être alors la précarité et l'attrait éthique de l'Autre ou plutôt, la simple fascination, qui exhortent l'anthropologue à s'engager ? S'inspirant de son bagage philosophique et en accord avec l'approche foucauldienne des discours structurés, tout en passant à travers l'anthropologie philosophique empirique majeure, Mudimbe examine le champ gravitationnel dans lequel se meut l'anthropologue interculturel. Il défend l'argument classique pour maintenir l'engagement éthique distinct de la tentative et l'agenda scientifiques neutres appropriés, en accord avec ses règles pour la recherche empirique et historico-contextuelle qui vise une connaissance scientifique interculturellement valable.

C'est compte tenu de ces préoccupations épistémologiques et éthiques que le CODESRIA se réjouit de l'opportunité offerte par le discours de René Devisch lors de la remise d'un doctorat honoris causa que lui a décerné l'Université de Kinshasa, suivi de commentaires et de lettres de la part des plus éminents chercheurs africains et/ou africanistes. Une telle reconnaissance d'un anthropologue originaire de l'occident par la communauté intellectuelle d'un pays dont les populations ont été victimes de quelques-uns des pires excès des rencontres entre l'Afrique et la science et les traditions occidentales, signifiait pour le CODESRIA l'occasion de revisiter le débat sur l'anthropologie, l'approche anthropologique et leur pertinence en Afrique.

Il y a exactement une décennie, dans une monographie de 43 pages, feu le Professeur Archie Mafeje critiquait fortement l'anthropologie africaine comme étant une servante du colonialisme, et demandait qu'elle soit remplacée par l'histoire sociale en tant que discipline. Sa critique de l'anthropologie a été publiée dans la *Revue africaine de sociologie / African Sociological Review* (2, 1, 1998), avec les réponses de Rosabelle Laville, Sally Falk Moore, Paul Nchoji Nkwi, John Sharp et Herbert Vilakazi. Sur le rejet de l'anthropologie par les politiciens et intellectuels africains à l'indépendance, Archie Mafeje a écrit :

Après l'indépendance, ils ne voulaient pas en entendre parler. Les gouvernements africains nouvellement indépendants l'ont frappée [l'anthropologie] d'une bannissement permanent au profit de la sociologie et des études africaines. Dans les nouvelles universités africaines, les anthropologues sont victimes d'ostracisme, comme s'ils étaient des reliques sans valeur du passé. Du point de vue des nationalistes africains, l'Anthropologie était conçue pour perpétuer ce qu'ils cherchaient à transcender en tant que bâtisseurs de nation. Du point de vue des théoriciens et praticiens du développe-

ment, l'Anthropologie n'était pas une science modernisante et, par conséquent, était un mauvais investissement. Les rares anthropologues africains sur le terrain se sentaient sans défense et sont 'entrés dans la clandestinité' pendant plus de deux décennies, comme l'ont reconnu certains d'entre eux au cours d'une réunion spéciale organisée par le CODESRIA en 1991. Dans le contexte de la répulsion anticoloniale immédiate, l'attaque contre l'Anthropologie était sincère et justifiée. Mais au bout du compte, elle a été subjective parce que les sciences sociales dites modernisantes n'étaient en rien moins impérialistes et sont en réalité devenues des rationalisations du néocolonialisme en Afrique, comme nous le savons maintenant. Cependant, la leçon importante à tirer de l'expérience des anthropologues africains, c'est que l'Anthropologie est fondée sur une relation immédiate sujet/objet. Si, pour des raisons sociales et politiques, cette relation vient à se transformer, les anthropologues risquent de ne pas pouvoir se réaliser sans se redéfinir et redéfinir leur discipline (Mafeje 1998: 20).

Cette remarque d'Archie Mafeje était pertinente et, à tout le moins, servait de sonnette d'alarme pour que ceux qui souhaitent s'adonner à la recherche anthropologique en Afrique ne prennent pas les paramètres considérés comme acquis par l'anthropologie coloniale, mais plutôt se redéfinissent ainsi que leur métier précisément dans le sens qu'il a proposé. Tout récemment, le volume du CODESRIA – *African Anthropologies: History, Critique and Practices* – documente de façon critique où en est l'anthropologie sur le continent et comment elle s'efforce d'être pertinente malgré les obstacles initiaux et la critique actuelle. La déconstruction et la reconstruction sont une réalité dans la discipline. Aussi courante que soit la tendance pour les anthropologues à être compromis, cooptés et neutralisés par les discours dominants et les forces dominantes, il est rafraîchissant de voir que de plus en plus de voix critiques commencent à se faire entendre encore plus fort. Les anthropologues ont contribué et pourraient le faire encore plus à des formes positives de pensée et de pratique transformatives, à la fois en œuvrant pour faciliter le changement social et culturel et en faisant des comptes rendus importants. L'anthropologie africaine a été un important jalon en termes d'autocritique et de réflexivité, comme l'avait proposée Mafeje.

Le CODESRIA s'aligne aux débats qui reconnaissent et fournissent des règles du jeu équitables pour les contributions et les perspectives africaines. Telle est la voie à suivre dans la quête collective pour la minimisation du catalogue de déformations dont sont souvent victimes l'Afrique et la recherche africaine. De tels dialogues, reconnaissance mutuelle et respect devraient aider à convaincre les sociologues africains comme non-africains de leur intégrité et de leur science vis-à-vis de l'Afrique et ses défis multiples. En effet, le CODESRIA croit que le 21^e siècle, marqué par la mondialisation et la contestation et renégociation des barrières disciplinaires et identités sociales, est particulièrement opportun pour s'employer d'avantage à changer ce qui est produit comme étant de la connaissance sur l'Afrique. Encore plus important, il est temps de poser des questions sur les cultures institutionnelles au sein desquelles cette connaissance est produite, en vue d'encourager une collaboration accrue et plus réelle qui s'inspire des différentes frontières disciplinaires.

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 socioculturelle. 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 Nord¹ ; 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 traumatismes 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^e 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'agacent 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>

Réaction à René Devisch**1. Vers une éthique du
Polylogue interculturel****Itinéraire d'anthropologue**

Il y a toujours une part de mystère dès lors qu'on s'ouvre à l'autre. L'exploration quelle que soit son orientation est une source généreuse de trouvailles et d'interrogations.

Nocky Djedanoum, 2000, *Nyamirambo! Poésies*, Bamako : Éditions Le Figuier/Fest' Africa, p. 11.

Qu'est-ce qu'un anthropologue? Question peu banale qui offre une belle et ample matière de réflexion et de méditation au professeur émérite René Devisch de la Katholieke Universiteit Leuven, devenu Docteur *honoris causa* de l'Université de Kinshasa, au terme d'une mutuelle adoption et d'une investiture *sui generis*.

Saisissant l'occasion exceptionnelle qui lui est ainsi accordée, l'heureux Lauréat de notre Alma Mater, à travers son allocution à la fois brillante et dense, nous introduit dans les méandres de son « expérience culturelle » au sens que lui confèrent James Spradley & David McCurdy (1972). En d'autres mots, il nous livre quelques leçons de sa quête anthropologique en tant que rencontre avec l'altérité à travers des terrains devenus familiers, grâce à leur fréquentation perspicace étayée par un dispositif méthodologique pertinent. Le chercheur se crée ainsi des opportunités dont l'avènement n'est plus fortuit, mais résulte d'une attitude apprise et maîtrisée de patiente écoute, de regard clinique, de flair même en tant qu'intuition, clairvoyance, anticipation, à la manière des devins, permettant à terme d'instaurer une communication à la fois efficace et efficiente avec le milieu-hôte. Quitte, bien sûr, à inventer des catégories de pensée appropriées pour traduire cette riche expérience, quelquefois à la frontière de l'indicible. Le chercheur avisé puise, quand l'occasion s'offre, dans les registres des conceptualisations internes au milieu socioculturel sous investigation. À ce propos l'on se souviendra de la remarque capitale de Claude Lévi-Strauss (1950) selon laquelle « Le problème ethnologique est, ... en dernière analyse, un problème de communication ».

Au bout de ce processus plutôt complexe, l'anthropologue aboutit à une définition plus autorisée de ses propres frontières, y compris son credo ou celui de son

Déogratias Mbonyinke Sebahire
Université nationale du Rwanda
Rwanda

groupe d'appartenance, bref de sa propre identité individuelle et sociale.

Suivons à présent, pas à pas, les randonnées de René Devisch (RD). Il évoque, de manière inaugurale, le lien entre sa vocation d'anthropologue et son roman familial, marqué entre autres, par un climat de bienveillance, apparemment porte-bonheur. Il existe sans doute dans nos existences, un milieu d'éclosion et des événements catalyseurs d'un destin, quelquefois censé être inspiré ou porté par un nom, tel que celui de René que nous voyons plus tard renaître en milieu yaka du Kwango en République démocratique du Congo. Ainsi semble établie une relation entre le royaume de l'enfance et le périple de l'adulte. Les récits autobiographiques tendent à accréditer cette relation dans une lecture a posteriori des événements. Le milieu familial est planté dans un décor des transactions frontalières, thème récurrent, où se passent, tout au moins au niveau des fantasmes, des rêves et souvenirs d'enfance, des activités illégales, assimilées à la chasse, et qui ne sont pas sans rappeler l'économie souterraine de nos grandes agglomérations urbaines au sein desquelles les gens, surtout les femmes des couches démunies, luttent pour leur survie au quotidien en inventant des stratégies pleines de ruse, d'ingéniosité et de créativité culturelle, mais aussi de méfiance vis-à-vis de la Loi dans la postcolonie. C'est précisément là que s'ouvre une brèche qui autorise ou convoque le regard de l'anthropologue sur l'Autre, sur sa différence, regard qui pourrait éventuellement prendre une tournure cynique, condescendante ou empathique, selon les cas.

La réalité sociale qui se donne à voir et à entendre possède toutes les connotations de l'ambivalence croisée dans la période d'enfance à partir de la culture imposée à travers la langue et les modes de vie. RD a assez tôt fait son choix pour l'empathie, choix en partie inspiré par ses maîtres et réflecteurs dont des philosophes, des écrivains, des sociologues et des anthropologues. Il se trouve résolument du côté de la volonté d'immersion dans les problématiques de l'élite congolaise de sa génération estudiantine, immersion ne rimant pas avec fusion ou confusion, sous peine de ne rien y voir. La génération évoquée est habitée par une volonté manifeste, mais à quel prix, d'émancipation et d'édification d'une société moins inégalitaire et moins dépendante. A terme, elle sera véritablement phagocytée, à quelques exceptions près. On imagine l'étudiant RD quittant, malgré lui, la turbulente scène congolaise, mais pour la retrouver plus tard avec un réel souci de la mieux comprendre à partir de quelques sites d'observation privilégiés, notamment le terroir kwangolais et la frénétique capitale Kinshasa.

Doit-on avec lui, en cette période des années 1970, parler du choc des cultures qui aurait été accéléré par la zaïrianisation économique? L'intention des Pouvoirs publics, exaltés par une conjoncture économique des plus favorables, aurait été, disait-on, inspirée par le « Maître américain ». Il s'agissait de stimuler tout en la contrôlant politiquement l'émergence d'une classe moyenne capable de s'initier aux affaires et de s'assumer en vue de combler le fossé grandissant et menaçant entre une minorité de riches et une masse de pauvres. Toujours est-il que le résultat a été des plus décevants, un véritable fiasco où le petit peuple sera le grand perdant, sans parler de la ruine d'une frange de cette bourgeoisie factice créée de toutes pièces et entretenue à coups de gestes clientélistes. Il en a été, hélas, de même

de l'idéologie de l'Authenticité pourtant si prometteuse, à cause de son excessive instrumentalisation politique.¹ À chacun de se faire une opinion sur cette période tourmentée de l'histoire économique et politique de l'ex-Zaïre, actuelle R. D. Congo.

RD a le sentiment que, par delà les dérives et les contradictions, il y a là un enjeu majeur qui paraît avoir marqué son approche comme auteur, à savoir l'urgence d'explorer ce qu'il appelle « une couche en profondeur d'authenticité culturelle et identitaire ». Il précise : « en deçà du regard préjudiciel que l'œuvre coloniale a projeté sur le peuple kwangolais ..., des modèles et des préjugés du maître colonisateur que le peuple a introjetés ». L'on sait les ravages opérés en ce sens sous d'autres cieux, singulièrement au Burundi et au Rwanda voisins, avec leurs prolongements en R.D. Congo. Des préjugés, des stéréotypes, des mythes et stigmatisations ont conduit à l'indicible, ouvrant des plaies qui mettront longtemps à guérir et à se cicatrifier. Il s'agit là, du côté de l'anthropologue, d'une entreprise pouvant susciter des effets inattendus, non voulus, en termes de fabrication de mémoires et d'identités, ceci appelant une vigilance éthique et déontologique.

Comment s'y prend-il concrètement ? « L'anthropologue, affirme-t-il, prête l'oreille à la pluralité des paroles et des perspectives communes ou dissidentes. Il ou elle écoute les mémoires collectives, blessées ou pesantes, inscrites dans le corps des malades ». Nous sommes, on le devine bien, sur les territoires de l'anthropologie médicale et/ou psychanalytique. Arrêtons-nous au concept de « pluralité des paroles et des perspectives communes ou dissidentes », qui paraît avoir une large application. Je ne puis m'empêcher, à cette occasion, de faire référence au propos d'une jeune anthropologue italienne, Francesca Polidori, venue en 2003-2004 au Rwanda pour son travail de terrain en vue d'une thèse de doctorat en anthropologie sur les réfugiés rwandais des années 1959-1963. Elle en avait profité pour s'intéresser aux Juridictions *Gacaca* (Polidori 2004) instaurées pour liquider le contentieux du génocide et asseoir le processus dit d'Unité et de réconciliation. Ayant été invitée à s'exprimer dans mon cours d'Anthropologie sociale et culturelle dispensé à l'Université nationale du Rwanda en tant que praticienne du terrain, elle a tenu ce pro-

pos pertinent : « Je trouve, dit-elle, que la majeure potentialité de *Gacaca* c'est de pouvoir pousser les personnes à confronter les différentes vérités à propos du génocide. Il ne s'agit pas d'un simple outil juridique, mais aussi d'une forme de réflexion et d'élaboration publiques de la mémoire du génocide ».

La leçon à tirer dans le contexte du présent texte c'est l'attention à accorder effectivement à la pluralité des discours émis sur la réalité sociale par divers intervenants ou acteurs sociaux, dans une approche en quelque sorte multivocale, en prenant en considération ces fameuses « perspectives communes ou dissidentes » dont parle RD.

Qu'en est-il des affects collatéraux eux-mêmes ? RD en fait un raccourci saisissant où se retrouveraient d'autres anthropologues naviguant dans les mêmes eaux. On est pris, dit-il, entre fascination et angoisse, surtout, pourrais-je ajouter, lorsqu'on fréquente les médiateurs de l'invisible. Et RD d'en donner une description poétique, inspirée de nouveau par ses souvenirs du royaume de l'enfance : « 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 marrée haute qui vous submergera gentiment si vous vous y soumettez en vous asseyant sur la plage ». L'autre belle annotation à retenir concerne l'assignation de l'anthropologue à un statut qu'il lui faut assumer et le sentiment d'adoption mutuelle ainsi que la mise en jeu de mécanismes projectifs. RD consacre des séquences significatives et pleines d'intérêt qu'on ne saurait résumer, sauf à évoquer cette « zone d'ombre en nous » qu'éclairent les illuminations théoriques qui finissent par calibrer les possibilités d'écoute, de réceptivité et de potentialités d'écriture.

Comment ensuite évaluer les retombées d'une telle rencontre qui paraît tenir quelque peu de la magie ou de la métamorphose ? Pour reprendre ses métaphores, « regardant de «là-bas» vers «ici» et vice versa », à travers les leçons apprises des marges, des interfaces, des espaces transitionnels, notamment sur les potentialités du corps individuel tout comme du corps social. L'anthropologue devient

ainsi, pour le présent et le futur, « un diplomate interculturel et intergénérationnel », selon les termes inspirés de RD. Ou encore : « 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 ».

Dans une perspective d'anthropologie appliquée, en nos contextes nationaux et régionaux de reconstruction après les immenses dégâts consécutifs à des conflits mortifères, l'anthropologue devient en quelque sorte un courtier culturel (*culture broker*) (Angrosino 1994 : 824-832) établissant un pont entre des politiques publiques volontaristes d'une part, et d'autre part les problèmes et aspirations de la base riche de son patrimoine culturel longtemps méconnu et qu'on retrouve à la faveur des urgences, mais aussi à travers une claire vision sur la culture en tant que richesse inépuisable (*culture as wealth*), bonne à penser, à réactiver et à réajuster (voir notamment les innovations présentes dans diverses formes de justice transitionnelle, de réseaux associatifs, d'artisanat créateur).

RD fait bien de rappeler qu'il y a des domaines qui demeurent frappés de tabou ou d'interdit par des traditions intellectuelles établies, notamment lorsqu'il s'agit des explorations sur la vie, le sacré, cette absence présente, le chez-soi (est-ce l'intime?) par rapport aux tendances sécularistes eurocentriques en plus d'un domaine. C'est une situation qui, hélas, perdure, celle de mise sous tutelle matérielle, intellectuelle, et même spirituelle, par le Nord (Europe, Amérique du Nord.) Dans le meilleur des cas, on se retrouve en des contextes de sous-traitance et de cooptation, dans le pire, on est confronté à l'extraversion et à la marginalisation, tel que le rappellent avec lucidité et consistance le philosophe béninois Paulin Hountondji (2007) et l'historienne française évoluant aux États-Unis, Florence Bernault (2001 : 127-138). Concernant la seconde mise en garde ou l'appel à une vigilance épistémologique face aux dérives d'un certain postmodernisme sceptique et relativiste, l'on devrait se poser sérieusement la question du lieu où l'Afrique contemporaine se situe dans son historicité pour en parler de manière informée.

Avons-nous en effet, en cette Afrique-là, suffisamment métabolisé les leçons, les contraintes et les opportunités de la mo-

modernité « imposée » et quelque peu « piégée », son fameux paquet de démocratisation des institutions, d'émergence de l'individu, de pensée et pratiques laïques, d'efficacité entrepreneuriale ? Pouvons-nous en faire l'économie ou en avons-nous déjà réalisé nos propres interprétations ? De quelle modernité avons-nous besoin, compte tenu de nos héritages, de nos interrogations et besoins profonds d'aujourd'hui au niveau individuel et collectif ? Comment luttons-nous actuellement pour conquérir de haute lutte un brin d'autonomie et d'initiative face à des conditionnalités qui persistent en changeant peut-être de nom et de langage ?

Pouvons-nous compter sur des connivences de la part de nos grands partenaires du Nord ou d'ailleurs ? Telles sont, parmi d'autres, des questions essentielles à mettre en exergue (Chabal & Daloz 2006 : chap. 6).

Au terme de ses stimulantes réflexions et propositions et avant de passer aux remerciements et à la clôture de son long deuil, RD profile pour les anthropologues des lieux de « complicité transsubjective », de partage dans le souci de construire des mondes solidaires, pour le dire en des mots moins poétiques et moins « architecturés » que les

siens. La gratitude envers ceux et celles qui l'ont « édifié », dans tous les sens du terme, est un bel hommage rendu à cette Afrique par lui fréquentée et aimée dans sa face lumineuse et qui lui donne ce sentiment de plénitude que résume et réassume paradoxalement le « silence », un silence plein de paroles indicibles.

Notes

1. Voir Young & Turner (1985, chap. 11.) Quant à lui, l'art congolais rend aussi compte et à sa façon de cette période critique ; voir aussi Jewsiewicki (2003).
2. Voir notamment Devisch (1993). Nous avons essayé d'explorer sa démarche complexe et novatrice, dans Mbonyinkebe (1995 : 113-151). Voir aussi Devisch & Brodeur (1996),

Références

- Angrosino, M. 1994, « The Culture Concept and Applied Anthropology », *American Anthropologist*, 96.
- Bernault, F., 2001, « L'Afrique et la modernité des sciences sociales », *Vingtième siècle : Revue d'histoire*, 70.
- Chabal, P. & Daloz, J.-P., 2006. *Culture Troubles: Politics and Interpretation of Meaning*, London : Hurst.

Devisch, R., 1993, *Weaving the Threads of Life: The Khita Gyn-eco-logical Healing Cult among the Yaka*, Chicago : University of Chicago Press.

Devisch, R. & Brodeur, C., 1996, *Forces et signes : Regards croisés d'un anthropologue et d'un psychanalyste sur les Yaka*, Paris : Éditions des Archives contemporaines.

Hountondji, P., 2007, Au-delà de l'ethnoscience: Pour une réappropriation critique des savoirs endogènes, www.google.fr, à la date du 1.11.2007.

Jewsiewicki, B., 2003, *Mami Wata : La peinture urbaine au Congo*, Paris : Gallimard.

Mbonyinkebe, S., 1995, « Rite et efficacité symbolique: questions de méthode », *Revue philosophique de Kinshasa / Kinshasa Philosophical Review* 8/14: 113-151.

Polidori, F., 2004, « Rwanda 10 anni dopo: I tribunali Gacaca e le sfide della riconciliazione [Rwanda 10 ans après : Les juridictions Gacaca et les défis de la réconciliation] », *Sociologia e Ricerca Sociale* 73.

Spradley, J. & McCurdy, D., 1972, *The Cultural Experience: Ethnography in Complex Society*, Prospect Heights: Waveland Press.

Young, C. & Turner, T., 1985, *The Rise and Decline of the Zairian State*, Madison : The University of Wisconsin Press

À propos de René Devisch

Il faut d'abord se féliciter du doctorat *honoris causa* décerné à René Devisch autant pour ses contributions au savoir que pour ses nombreux croisements de l'amitié qui compose une si belle tapisserie aux couleurs multiples et chatoyantes.

1. La réaction à son texte ne peut être celle qu'on a en écoutant un récit de vie. Elle est faite d'attention, de respect. Il n'y a pas à approuver ou à désapprouver ce qui est une façon de respirer, de marcher, de vivre.

Fabien Eboussi Boulaga,
Université de Yaoundé et
Institut catholique de Yaoundé
Cameroun

2. On peut être frappé par le retournement de l'ethnologie poussant l'anthropologue à s'observer, à passer à l'auto-analyse avant de soumettre les siens aux distanciations qu'opère avec méthode et persévérance un regard éloigné. Le pari est tenu de sortir de la situation de surplomb de l'anthropologue de jadis, de celui qui se

vantait d'être membre de la seule culture qui soumet toutes les autres en même temps qu'elle-même à l'observation, et qui est douée du privilège de la réflexivité.

3. J'admets qu'on ne doit pas non plus faire de l'anthropologue un thaumaturge. On ne doit pas exiger de lui d'être un Croisé de la justice. Je tiens même qu'un retrait du politique peut ne pas signifier un désintérêt du monde. Il peut aider au recadrage de la politique, en prenant ses pratiques ou gesticulations de très haut, afin de les rapatrier dans leur lieu natif: la transformation de l'homme en humain, en chair vivante.

Dilemmes existentiels d'un anthropologue du nord de l'Atlantique dans la production de connaissances africanistes appropriées¹

Introduction

Qu'une université africaine décerne un diplôme honorifique à un éminent chercheur originaire de l'ancien pays colonisateur, pratiquement cinquante ans après la colonisation, est un pas important vers la libération totale de la différence africaine (pour paraphraser Mudimbe). L'institution sur les connaissances spécialisées africaines déclare ne plus jouer le rôle de bénéficiaire et de subalterne, mais prend l'initiative d'affirmer son autorité érudite indépendante, redéfinissant le flux de la dépendance intellectuelle Nord-Sud en termes d'égalité intercontinentale. Le cas présent pose davantage de défis. Ayant étudié et mené des recherches dans ce qui est devenu aujourd'hui l'Université de Kinshasa au début de sa carrière académique, et pour y être retourné plusieurs fois pour y faire des recherches et dispenser des enseignements, le Docteur ex honoris causa pourrait être classé parmi les étudiants et les chercheurs associés de l'institution qui accorde ledit diplôme, et ses travaux ont occupé une place de choix dans les études congolaises au cours des dernières décennies. Dans le même temps, cette distinction honore une discipline qui, depuis la décolonisation de l'Afrique (du fait des allégations de connotation colonialiste) a servi de champ de contestations dans ce continent : l'anthropologie ; et dans le cas présent, même une anthropologie éloignée des sujets populaires de pouvoir, d'organisation sociale et de développement mondial – mais plutôt une anthropologie de symboles, de corporalité, et qui met l'accent sur la continuité, la vitalité et la viabilité des formes culturelles historiques locales. Conscient des spécificités de sa situation, René Devisch a consacré son message de remerciements abondant et laudatif au sujet « Qu'est-ce qu'un anthropologue », et c'est le caractère hautement original et varié de son texte qui a amené le CODESRIA à inviter un certain nombre d'intellectuels africains et africanistes à le commenter.

Wim van Binsbergen
Faculté de Philosophie,
Université Erasmus, Rotterdam
Centre d'Études africaines, Leiden

Cet état de choses me met dans une situation inconfortable. Depuis 1979, mes rapports intellectuels et institutionnels avec René Devisch ont été si intenses et si marqués d'admiration et d'amitié, qu'il m'est difficile d'adopter la distance et l'objectivité ou alors les formules concises généralement de mise pour des commentaires de cette nature. L'honneur à lui reconnu par la principale université du pays à laquelle il a consacré son œuvre et son Cœur (et qui est également le pays d'origine de mon épouse, le pays d'origine de mes ancêtres royaux d'adoption, et le centre de certaines de mes récentes recherches), est tout d'abord source d'une joie immense pour moi, et suscite peu la perspicacité critique dont je devrais faire montre ici. Cependant, le dilemme personnel qui se pose ici est typiquement devischéen du fait de sa similarité avec le dilemme central dominant ses œuvres et son enseignement ethnographiques, en sa qualité de fondateur et moteur de la Faculté d'Anthropologie de Louvain : *comment créer une position à partir de laquelle l'on eut parlé, et un mode d'expression (et de silence), qui ne trahisse pas la proximité et la continuité existentielles entre l'orateur et ceux dont on parle*. En d'autres termes, comment éviter le piège moderniste qui consiste à adopter un point de vue privilégié en tant qu'orateur ? Comment adopter une position qui n'impose pas de cloison étanche et des catégories étrangères, mais qui cherche à comprendre et à exploiter les catégories ayant servi de base à la proximité initiale ? Comment faire du texte une rencontre dialogique entre égaux, plutôt qu'un monologue accaparant et subordonnant ? Tel doit être l'esprit des remarques ci-après, bien que mon exposé soit encore trop bref pour le moment, et ma

tendance personnelle à l'hypercritique très prononcée, pour atteindre entièrement cet idéal. Comme l'a toujours été ma stratégie personnelle de survie mentale, j'affirmerai sans détours – de mon point de vue personnel, qui forcément est partial et subjectif – ce que je considère comme étant la pure vérité, mais rien d'autre (je l'espère) que ce que RD et moi avons déjà évoqué et essayé de débattre de manière avantageuse et franche, dans l'esprit d'amitié qui aura caractérisé la moitié de nos vies.

L'anthropologie comme loyauté représentative interculturelle

Pour des raisons dont la clarté apparaîtra progressivement tout au long de mon exposé, je préfère aborder les quatre parties de l'exposé de Devisch à rebours, c'est-à-dire de la fin vers le début. Dans sa dernière partie, la plus porteuse d'inspiration, et la moins controversée, il présente l'« anthropologue de demain » comme celui qui rend audible les nombreuses voix différentes du souvenir, en particulier en faveur des classes et groupes défavorisés du système mondial contemporain.

Pourtant cette situation, aussi satisfaisante soit-elle pour l'anthropologue africaniste, et quelle que soit sa conformité avec les positions des autres anthropologies, historiens et philosophes, pose des questions que RD ne pouvait évidemment pas aborder dans son bref et gai exposé, mais auxquelles l'on doit répondre pour que sa vision soit plus qu'un motif d'autoglorification pour les anthropologues et pour les Africains.

La première question est celle de la *méthode*. Quelles méthodes précises le futur anthropologue utilisera-t-il pour réaliser cette vision ? En rappelant l'un des principes de base de la Faculté de Louvain – il s'agit-là du devoir et d'une prérogative de l'anthropologue, pour parler comme une personne du pays – RD laisse sous-entendre que les significations et modes locaux d'énonciation doivent avoir la priorité sur n'importe quel modèle et

concept de la discipline anthropologique mondiale ; et son argumentaire se transforme rapidement en une diatribe sur l'universalisme, le relativisme post-moderne et la mondialisation. Cependant, le problème est plus compliqué que ne le laisse transparaître cette opposition binaire. La représentation scientifique de l'Autre culturel demeure hautement problématique, même si le problème d'accès a été résolu. Toute science est basée sur la possibilité de généralisation – d'élever le local au niveau de la narration, de la conceptualisation, de l'abstraction – en un mot de la *représentation* – de telle sorte qu'il puisse révéler des thèmes qui, tout en demeurant locaux, sont également – du fait d'une méthodologie inter-subjective gérée par toute la communauté disciplinaire d'anthropologues – le signe, dans l'espace et dans le temps, de conditions plus universelles. Cette gestion n'a pas besoin d'être un cramponnement figé à des paradigmes obsolètes – au contraire, elle peut être dynamique, transitoire et novatrice, comme l'argumentaire de RD et toute son œuvre le démontrent clairement. Pourtant nécessairement, chaque anthropologue se retrouvera tiraillé entre les inspirations et engagements locaux, d'une part, et les attentes générales de méthode et de discipline professionnelle d'autre part. Les implications méthodologiques, et donc universalisantes de la science figurent parmi les intrus du banquet inspirateur et gai de RD (nous en retrouverons d'autres plus loin), et l'on se demande ce qu'il adviendrait de sa vision s'ils étaient mis en vedette. Ma crainte est que, s'ils continuent à être tenus à l'écart, ils deviennent (à l'instar des intrus célèbres des mythes et des contes de fées) des forces vindicatives qui viennent gâcher la fête et porter malheur aux protagonistes.

La question suivante porte sur la bonne combinaison d'universalisme et de localisme que nous retrouvons dans le contexte de mondialisation actuel, même en Afrique. Ici encore, la reconnaissance d'une *migration situationnelle inévitable et hautement bénéfique du champ de tension* (au lieu de l'espoir de choisir, une fois pour toutes, l'un des pôles d'opposition qui nourrissent ces tensions) aurait précipité les déclarations de RD aujourd'hui considérées comme trop précoces sur le « relativisme déconstructiviste post-moderne » (essentiellement retourné contre le *métissage* de formes culturelles et sociales sur lesquelles

les plusieurs étudiants de formes culturelles, identitaires et sociales ont mis l'accent dans le contexte de la mondialisation). Mon point de vue n'est pas tant que, tout comme pour RD lui-même, les études sur la mondialisation aient pratiquement jugé de manière invariable le modèle de mondialisation *MacDonald's et Coca Cola* africain de trop facile et trop superficiel. RD présente un danger réel lorsqu'il met en garde contre un « ... relativisme extrême [qui] risque de réinstaurer un universalisme impuissant à penser l'Autre dans ses couches plurielles et son originalité telles qu'elles surgissent dans la rencontre... »

Tout de même, nous ne devons pas perdre de vue le fait que ces multiples niveaux et cette originalité sont loin d'être constants. L'Afrique sous la mondialisation présente une prolifération créatrice de nouvelles pratiques et de nouvelles identités, et l'adaptation ingénieuse de nouveaux objets et de nouvelles technologies aux pratiques consacrées par l'usage qui, par la suite, se modifient inévitablement au cours du processus – plutôt que la préservation naturelle de pratiques historiques en tant que tel. Ainsi, sur la scène africaine d'aujourd'hui et de demain, nous pouvons nous attendre plus à ce qui est vieux, mais davantage à ce qui est nouveau et plein de bricolage, dans les contextes mêmes (humour, réjouissances, assistance mutuelle, hospitalité, soins et lamentations) que RD identifie si justement comme points de rencontre et de compréhension anthropologiques. À quoi nous pouvons ajouter : *ce qui disparaîtra à jamais pour être supplanté par la camelote internationale*, également en Afrique, compte tenu de la manière dont la région Nord Atlantique – apparemment moins vulnérable a été submergée en deux ou trois décennies, par des échanges de plus en plus importants, les médias électroniques, un modèle de marché agressif et une régression de la culture populaire d'émulation des clichés systématisés.

La question que l'on pourrait se poser est celle de savoir à quel niveau et avec quelle dose de spécificité nous cherchons les universaux de la rencontre anthropologique. Leur existence transparaît également sur l'insistance qu'accorde Devisch lui-même à « ... une complicité trans-subjective entraînant l'un et l'autre et creuser ensemble des interrogations ultimes dans le repli de l'existence ».

Faire l'expérience du « choc des civilisations » ?

Passons à la troisième partie de l'exposé de notre auteur dont les merveilleux expriment la juxtaposition du globalisme et du localisme, les forces culturelles exogènes et endogènes, dans un style qui permet d'éviter les écueils énumérés plus tôt, en admettant de manière explicite que les deux agissent simultanément, bien que RD préfère ce qui jadis était local – ce que nous pouvons comprendre et devons respecter.

S'étant identifié pendant des décennies à la société congolaise, celle de Kinshasa en particulier, RD n'est pas un observateur distant lorsque le choc, d'abord psychologique et symbolique, devient une tragédie *physique*, notamment lors des événements destructifs de septembre 1991 et janvier-février 1993 et sur lesquels il a consacré des écrits importants. Et en s'identifiant plus ou moins à un autochtone, il se rend compte que, même indépendamment des contraintes de sa tribune disciplinaire professionnelle, il a les mains liées par des engagements locaux – il ne peut pas tout simplement écrire ce qui lui plaît. Néanmoins,

« ... je n'ignore pourtant pas la violence à la fois subie et agie 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* » (nos italiques).

Il est difficile pour un anthropologue tel que Devisch, dont le bagage et les références théoriques ont joué un rôle psychanalytique et socio organisationnel, d'utiliser le terme *transférentiel* sans en reconnaître ses implications spéciales habituelles. La lecture évidente de l'expression en italique fait ressortir que le texte de l'anthropologue comporte un conflit subconscient qui tire sa source de l'histoire personnelle (surtout de l'enfance) de l'anthropologue lui-même, et nous y reviendrons avant la fin de mon exposé. Cependant, et contre toute attente, RD utilise le terme *transférentiel* au sens littéral de *transfert*, notamment le transfert du contenu culturel des hôtes ethnographiques à l'ethnographe – en attendant que (comme dans toute rencontre interpersonnelle)

« ... 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; elle excèdent la verbalisation ou la traduction ».

Comme le fait ressortir mon ouvrage intitulé *Rencontres interculturelles* (2003), j'approuve plutôt les observations de RD sur ce point, mais l'implication accablante est une fois de plus méthodologique. Si au cours d'une rencontre interpersonnelle l'ethnologue s'ouvre à l'expérience culturelle de l'autre, en observant et en imitant cette dernière, l'ethnographie peut devenir une *forme d'introspection différée* de la part de l'ethnologue. Cependant, si dans ce processus le transfert personnel de l'ethnologue vers la réception, l'appréciation et l'explication de cette expérience demeure hors de portée de vue ; et si une partie de ce qu'a appris l'ethnologue ne peut, il faut le reconnaître (étant « plus que de simples mots ») être communiqué particulièrement à un forum scientifique. Ensuite, le processus devient particulièrement incontrôlable et risque d'être relégué à un genre différent de la rédaction, mais plutôt des *belles lettres*. Ce problème a déjà eu à être posé, mais pour des raisons différentes, par Clifford et Marcus dans leur imposante déclaration post-moderne *Writing culture (Rédaction de la culture)*. C'est comme si l'anthropologie, en dépit de l'étalage qui en est fait dans les textes de RD comme étant la clé de la représentation interculturelle loyale, est confrontée à un grave dilemme : le choix entre une *superficialité inappropriée mais méthodologiquement ancrée, et la pertinence profondément existentielle mais non méthodologique*. C'est ce genre de dilemme qui, il y a une décennie, m'a fait abandonner l'ethnographie pour me concentrer plutôt sur la théorie des bases philosophiques de l'interculturalité. Mais probablement, l'on n'a pas besoin d'aller si loin. Car quels que soient nos *desiderata* méthodologiques, la connaissance qualitative de RD par rapport aux dynamiques culturelles Congolaises, et surtout Kinois révèlent des qualités qui s'imposent – il paraît que nos cœurs et nos esprits, même en tant qu'hommes de science, sont mus par des forces autres que la seule méthode.

Mais il est autre chose qui me laisse mal à l'aise. Il m'est impossible de dissocier l'expression « choc des civilisations » de l'analyse malheureusement influente que fait Huntington des conflits mondiaux contemporains en termes d'essentialisation sur fond religieux, qui cherche à tirer toute son explication d'un domaine

idéologique réifié tout en ignorant l'économie politique de mondialisation, l'hégémonie mondiale Nord Atlantique, et américaine en particulier, ainsi que les conséquences de l'expérience coloniale. RD n'est que très conscient de la nécessaire décolonisation, mais sa tendance personnelle et légère à techniciser et à idéaliser les processus culturels, combinée au fait que, pour des raisons de sociabilité il a les mains liées, l'amènent, j'en ai peur, à insister sur le symbolisme au dépens de l'économie politique, et à minimiser la complexité et l'ex-colonie congolaise au début des années 90. Les jacqueries étaient – elles au départ une réponse, comme il le suggère, à l'échec de *l'œuvre civilisatrice eurocentrée* aux yeux du prolétariat urbain, une mise à l'écart radicale d'un modèle culturel étranger qui ne pouvait que réduire mais ne pas produire, et qui, de manière spécifique n'apportait pas de signification existentielle globale nouvelle dans une situation où les anciennes significations avaient été réduites à *l'anomie* et à l'inefficacité ? Il existe beaucoup d'exemples dans l'histoire religieuse et idéologique de la République Démocratique du Congo au cours du dix-neuvième siècle (également par exemple dans les églises de guérison auxquelles RD a consacré une étude spéciale). Ces exemples indiquent que – avant, pendant et après le mouvement d'authenticité de Mobutu – les contenus culturels européens étaient avidement et massivement adoptés à tel point que, au sein de ces classes sociales, l'économie politique offrait au moins les chances minimales de survie, de dignité et de participation. L'on a noté une généralisation empirique largement partagée selon laquelle les gens recourent à la violence collective et aux mouvements de protestation de masse, moins que lorsqu'ils rejettent totalement l'objet visible de leur agression, mais lorsqu'ils sont sujets à une *privation relative* – lorsque le prix convoité, à l'instar de Tantale, pourtant si proche, demeure toujours hors de portée. Pourquoi ne pas considérer ces jacqueries comme un simple conflit de classes déguisé, comme des soulèvements tournés non pas contre la culture européenne elle-même, mais contre un pays entièrement corrompu et ses élites, qui ont réduit les citoyens de l'un des pays les plus riches d'Afrique à une pauvreté et à une impuissance inconcevables, en face d'immenses richesses (essentiellement taillées par l'Europe) et d'un pouvoir incontrôlé ?

À cette question rhétorique, RD pourrait répondre « parce que les populations des faubourgs de Kinshasa où j'ai réalisé les études de terrain à l'époque, n'ont pas conceptualisé de manière consciente leurs comportements violents en terme de conflit de classes ». Ce qui nous rappelle tout simplement quel que soit le degré de proximité qu'aimerait garder l'ethnologue par rapport à la perception du monde des participants, l'on doit pouvoir fournir des explications en termes plus théoriques, plus abstraits et plus structurels. Ces termes s'éloignent nécessairement de la conscience des participants dans la mesure où la fonction première des représentations collectives locales est d'amener les populations à ne pas se rendre compte et à ne pas ruminer la violence, de l'exploitation et de l'impuissance dont elles sont victimes au sein de la société. En face d'un auditoire enthousiaste de sommités universitaires dont les engagements vis-à-vis de la classe moyenne post-coloniale n'est un secret pour personne, en d'autres termes qui ont les mains liées, comment l'anthropologue s'y prend-il pour révéler des vérités désagréables qui vont au-delà de *l'appareil d'acquiescement édulcorant* de la société locale ? Ou alors le problème est-il simplement d'appliquer les stratégies de recherche villageoises dans une société de masse urbaine ?

Une condition essentielle permettant à l'anthropologue de jouir d'une plus grande liberté vis-à-vis des représentations collectives locales mystifiantes est celle-ci : l'illusion *utopique* inhérente au texte de RD doit être également reconnue. La mondialisation a créé un contexte dans lequel le terme *localité* peut acquérir un sens différent (d'une dimension *sui generis* des phénomènes sociaux « évidente en elle-même – imposée par les techniques de locomotion antiques, à la *construction* active de la localité en tant que donnée qui ne devrait plus être considérée comme une évidence en cette ère de globalisation où les frontières habituelles se sont estompées avec la réduction des coûts des mouvements à travers l'espace géographique). Ici, l'apparition d'espaces interstitiels qui sont à la fois partout et nulle part (ex. l'Internet, l'anglais devenu *lingua franca* mondiale, les médias électroniques) prête une nouvelle signification au terme *utopie* (« Le monde de nulle part »). Car avec leur promesse de voir les frontières supprimer l'interculturalité, ces espaces prennent la con-

notation d'une société idéale de demain – un peu à l'exemple du célèbre ouvrage de More intitulé *Utopie*, à l'opposé d'une orientation critique de la pensée moderne qui considère l'utopie tout d'abord comme une perversion idéologique de la réalité. L'idée que se fait RD de l'anthropologie du futur est source d'inspiration dans la mesure où elle promet de créer, de constituer elle-même cet espace utopique.

Pourtant, cette idée est fondée sur le postulat tacite selon lequel l'anthropologue est entièrement prêt pour l'absorption naturelle et la représentation ultérieure du contenu culturel local, étant donné premièrement qu'il n'a aucune appartenance culturelle obligatoire – il n'est nulle part, pas dans le sens d'absence de domicile par un dévouement excessif à l'universalisme méta-local d'érudition universelle (comme j'ai déclaré ailleurs être le cas de Mudimbe), mais parce qu'il prétend adopter *totale*ment une nouvelle patrie dans le travail de terrain. Il ne s'agit pas d'une simple illusion personnelle de RD, mais l'illusion collective (loin d'être universelle) de notre génération d'anthropologues – dont la rhétorique de la recherche sur le terrain y compris la mienne propre) est pleine d'adoptions. Cependant, la *raison d'être* des recherches sur le terrain, et des représentations textuelles professionnelles de la vie sociale et culturelle des autres peuples ne peut être que la reconnaissance emphatique de deux patries culturelles : (1) dans tous les cas, celle de la discipline anthropologue, à laquelle une allégeance constante et dominante est faite et renouvelée dans chaque interview et dans chaque publication ; et (2) dans la plupart des cas également, les sociétés d'origine des anthropologues, lorsqu'elles sont différentes des sociétés hôtes où se déroulent les recherches sur le terrain. Le problème se réduit à une simple vérité désagréable que des anthropologues de notre génération ont été lents à apprendre : pour faire une rencontre véritable, il est impératif que les deux parties insistent chacune sur son identité et se tolèrent mutuellement sans renoncer chacune à son identité – de la manière dont RD, dans son récent ouvrage sur le *border-linking* (rapprochement des frontières) le comprend, sur le plan théorique, mieux que moi-même. Mais en dépit d'être à l'avant-garde de cette solution théorique, l'utopie de l'anthropologie d'avenir de RD, joue sur la promesse de l'élimination des frontières prônée par l'utopie post-moderne. Pourtant, elle réside dans

l'autoflagellation, la dissimulation, voire même le refus manifeste, parce que l'anthropologue est inextricablement localisé *en dehors* de la société hôte, étant donné que cet anthropologue prépare une patrie ultérieure au sein de la science mondiale globalisante (et qu'il a été programmé de manière indélébile à obéir à sa société d'origine). Nous nous retrouvons ainsi dans la tragédie des recherches sur le terrain : sur le terrain, l'ethnographe vit une *Communitas* engagée par rapport à laquelle il sera obligé plus tard de prendre ses distances dans sa vie professionnelle et sociale en dehors du terrain.

L'anthropologie née trois fois

S'inspirant de l'œuvre d'anthropologues tels que Lloyd Warner, Margaret Mead et Vic Turner, RD a voulu appliquer dans sa société flamande d'origine tout ce qu'il avait appris sur le terrain auprès des populations rurales yaka et dans les faubourgs de Kinshasa au Congo – devenant ainsi un *anthropologue à trois naissances*, selon l'expression bien appropriée de Turner, inspirée par la croyance sud asiatique en la réincarnation. L'idée selon laquelle la région Nord Atlantique peut fondamentalement et radicalement apprendre des autres cultures a été au centre même de l'anthropologie dès le départ, et elle a toujours tenté de faire contrepoids à ces sous-entendus colonialistes hégémoniques tout comme l'anthropologie a aussi inévitablement des relents de son époque et de sa région d'origine. Le projet de l'anthropologue qui, du fait d'un apprentissage africain, perçoit sa société d'origine sous un regard nouveau, est sympathique et, d'un point de vue africain, inspirateur et agréable. Ici encore, un certain nombre de questions demeure.

Tout d'abord, l'anthropologue de la rencontre sur le terrain en Afrique, qui apparemment n'a pas de place se révèle avoir après tout une culture d'origine – pourquoi cette culture d'origine n'a-t-elle pas alors été considérée dès le départ comme toile de fond inévitable et filtrante, voire même déformante pour toute signification, pour tout *rappor*t que les anthropologues auraient pu réaliser sur le terrain ?

Deuxièmement, la fusion de sujets, l'un d'eux étant l'anthropologue, qui domine l'image que RD donne à la rencontre africaine de la recherche sur le terrain, cède le pas à une altérisation aliénante lorsqu'il s'agit de l'Europe Occidentale. C'est comme si l'anthropologue, après avoir été

sur le terrain, se retrouvait (« notable bénévole Yaka », titre auquel il aspirait, selon ses propres termes) né de nouveau dans une forme de vie inférieure, dans un monde souterrain et sombre Nord-Américain, ne pouvant plus être et n'ayant apparemment jamais été une patrie.

Les chercheurs de terrain Nord-américains ont une expérience en commun – ayant adopté la culture africaine, nous ne nous sentons plus chez nous dans notre culture d'origine – notre *sens de l'évidence* (dont la production est la fonction principale de la culture) est détruit du fait de ce que l'on peut considérer comme un risque professionnel. À y regarder de près, tout ce que RD essaie de faire passer pour la culture flamande ne fait pas l'affaire : cet ensemble social complexe englobe les « Belgo-siciliens » ainsi que les immigrants turcs ; mais là n'est pas la question. Le problème est que RD tombe, une fois de plus, dans le piège de la pensée absolue, des oppositions binaires inconciliables (en cherchant à se mettre du côté qu'il préfère), plutôt que d'adopter une perspective plus large, variable selon la situation et les champs de tension d'intensités différentes (où la signification, l'opportunité et la vie sont créées, pas en dépit, mais du fait de cette tension ; et où seule l'introduction d'un point de vue et d'une textualité scientifiques font considérablement grimper la tension et éloigner davantage les pôles).

Bien entendu, les formes culturelles Nord Atlantiques contemporaines visent à s'accorder avec la peur collective et individuelle de la mort, de la finitude, de l'imprévu et de la confusion des catégories, - avec tous ces sempiternels mais inévitables cauchemars liés à la condition humaine. Il est vrai que dans cette entreprise, « l'Occident » a généralement eu à évoquer les fantasmes d'altérité, comblant son espace onirique imaginaire (notamment dans la construction d'une culture médiatique populaire) à l'aide d'éléments somatiques et culturels renvoyant à d'autres continents, l'Afrique en particulier. Mais comme le démontre l'observation des travaux des principaux penseurs occidentaux sur ces risques existentiels au cours des deux derniers siècles (Kierkegaard, Dilthey..., pour ne citer que ceux-là), le recours aux images exotiques n'a jamais été le principal véhicule de cette réflexion existentielle dans la pensée Nord Atlantique. Tout comme une familiarité existentielle avec le mode de vie africain (telle que les recherches sur le terrain ont

certainement favorisé avec RD), ou un simple regard sur les chiffres cliniques relatifs à la violence individuelle et collective, les meurtres et les maladies mentales en Afrique ne sauraient impliquer que les peuples et les cultures subsahariens aient en tout point de vue bien réussi à dissiper ces cauchemars. Il s'agit en effet de cauchemars, pas seulement ceux de l'Atlantique Nord moderne ou post-moderne, mais ceux de la condition humaine *tout court* – ils sont le prix à payer pour l'autoréflexivité linguistique qui fait de nous tous les humains vivant aujourd'hui, des Humains Anatomiquement Modernes. Tout comme moi-même, RD a été, dans le cadre de ses recherches sur le terrain, littéralement pris dans le filet de la sorcellerie et des accusations de sorcellerie (il a écrit les traités les plus incisifs jamais rédigés sur la question). Il a pu voir comment l'absence d'une notion culturelle de mort naturelle peut plonger des familles et des communautés africaines entières dans de graves suspicions de sorcellerie qui détruisent le fragile dispositif de solidarité. Il a vu comment, au cours des dernières décennies, la pandémie du SIDA en Afrique a réduit la sensibilité des populations aux souffrances des autres à des degrés qui n'ont été enregistrés auparavant que pour des cas ethnographiques aberrants, comme celui des peuples Ik en situation exceptionnelle de pression écologique. Par ailleurs, les décennies pendant lesquelles il a visité le Congo au plus fort de la corruption, de la terreur et de la guerre civile n'ont pas dû le laisser avec beaucoup d'illusions sur la plus petite portion ou la moindre profondeur des souffrances humaines dans cette partie du monde, par rapport à l'Europe Occidentale.

Sans aucun doute, les sociétés africaines ont apporté une contribution importante et durable aux différentes stratégies humaines de gestion des conditions tragiques. L'anthropologue a le privilège de pouvoir décrire ces stratégies sous une forme universellement accessible, et de faciliter ainsi leur diffusion à travers le monde (bien que ce genre de représentation soit inévitablement plus ou moins déformant). Mais l'exercice de ce privilège ne devrait pas être aux dépens de la *Selbsthass* culturelle – « la haine de soi-même ». En particulier lorsque la recherche comparée moderne génétique, linguistique, mythologique et ethnographique n'aura pas prouvé une réelle continuité culturelle entre l'Afrique

subsaharienne et l'Eurasie. Cela renvoie en partie au passé culturel commun de tous les Humains Anatomiquement Modernes (qui remonte à l'Afrique subsaharienne 200 000 ans avant Jésus-Christ qui s'est propagé aux autres continents à partir de 80 000 ans avant Jésus-Christ), mais essentiellement le fait de la plus récente migration 'Retour en Afrique' engagée depuis l'Asie Centrale 15 000 ans avant notre ère, et qui a également eu un impact important en Europe. Bien que les facteurs géopolitiques des derniers siècles aient entraîné une altérisation idéologique, les cultures Nord atlantique et subsaharienne sont en réalité continues, ce qui permet une grande compréhension implicite sur le terrain, en dépit du masque de l'altérisation.

Quand bien même cette continuité n'aurait pas existé, le contraste net que RD fait entre les cultures africaines, d'une part, et la rationalité de l'instruction, les sciences exactes, l'Ego autonome et (entre parenthèses, comme si nous devrions en savoir plus ?) les droits de l'homme est ahurissant. Vieux de moins de trois siècles, ces réalisations de la modernité ont, il faut le reconnaître, entraîné une déviation de l'Atlantique Nord de la continuité culturelle historique qui, à maints autres égards, unit la région Nord Atlantique et le reste du monde. Pourtant, il s'agit d'une déviation que ne se sont pas pour le moins approprié les habitants de la région Nord Atlantique. Au contraire, à l'instar de toutes les autres réalisations culturelles de la race humaine (et je ne voudrais pas insinuer que la modernité figure parmi *les plus grandes* réalisations), elle constitue un *élément inaliénable de l'héritage de toute l'humanité* ; elle a été rapidement adoptée, bien que de manière clairsemée, dans un esprit créateur et innovateur, tout comme elle a été rejetée, à travers le monde. Les Africains, les Indonésiens ou des Américains d'origine qui appliquent ces résultats, le font dans un espace culturellement étranger, mais pas plus que les habitants de l'Atlantique Nord – ils peuvent effectivement apprendre ces thèmes de modernité comme des thèmes innovateurs, une déviation globalisante de la culture de leur enfance, ils feront l'expérience de vives tensions entre ces modèles culturels dans leur vie adulte, et ils découvriront également les limites graves de la modernité. Pourtant, ce sont des piliers de la modernité qui ont permis à RD de devenir anthropologue et de regarder sa société d'origine d'un œil critique. C'est

ici que se trouve la pratique véritablement surprenante qui consiste à chercher à comprendre l'autre à travers le texte spécialisé écrit. De cette manière, la bonne formulation, la cohérence et la persuasion de ce texte (du fait de la lutte solitaire et monologique de l'écrivain au moyen de la distanciation et de la transformation du monde de l'écrit en un monde virtuel, aujourd'hui par l'usage d'un artifice de haute technologie, l'ordinateur) sont devenues le principal indicateur du degré de compréhension et de vérité interculturelle atteint par ce processus. Bien que la manière de devenir anthropologue de RD (et il n'y a aucun doute à cela) soit sympathique, convaincante et vise l'intégrité, il s'agit en tous points d'un produit qui n'est pas d'inspiration historique africaine (où la dépendance vis-à-vis du monologue, du texte et de la machine serait impensable), mais du modernisme mondial et (dans une tentative de non spatialité) de ses conséquences post-modernes. Au contraire d'un producteur intellectuel où en tant que citoyen (en dépit de sa bonne critique de la modernité), RD ne serait pas prêt à abandonner cette réalisation – en fait il nous révèle que l'enrôlement forcé par Mobutu des camarades de RD dans l'armée l'a amené à décider de ne plus rester au Congo pour le restant de sa vie. Plus pour les « [soi-disant] droits de l'homme » – l'on ne doit pas prendre à la légère les avancées importantes sur le plan humain à l'endroit même où ces droits ont été si bafoués.

Il devrait être possible de soutenir la circulation à travers le monde de nombreuses contributions originales de l'Afrique au patrimoine général de l'humanité (des jeux mathématiques et des systèmes de divination à la thérapie, la musique, la danse et la gestion des conflits – que l'on retrouve tous dans le texte de RD) sans en même temps se faire violence, dans ce qui paraît être pratiquement un sacrifice obligatoire vis-à-vis d'une altérisation non maîtrisée et destructrice.

L'anthropologie comme héros

L'une des notions les plus populaires et les plus obsolètes de la psychanalyse est celle de la *scène primitive* : un épisode d'enfance primordial (ex. l'enfant qui assiste à l'acte sexuel de ses parents) créé un conflit subconscient qui surgit de manière destructrice à l'âge adulte, sous des formes symboliques variées. Dans le répertoire mythico symbolique général, la

figure du héros plane de manière omniprésente, non seulement parce qu'elle fournit un idiome plausible permettant de redéfinir la relation entre l'enfant et sa mère, mais aussi parce qu'elle est une bonne expression du processus de maturation et d'épanouissement personnel à travers lequel chaque être humain est susceptible de passer. Bruce Kapferer a inventé l'expression « l'anthropologue comme héros » pour mettre en exergue la transformation de l'image de l'anthropologue à l'ère du post-modernisme. En tant qu'anthropologue psychanalyste, RD est beaucoup plus habitué à ces thèmes que moi et je considère par conséquent que la forme mythologique de la première partie de son œuvre est délibérée.

L'élément mythologique est évident et incompréhensible. Au lieu de se présenter simplement comme un type d'anthropologue particulier situé dans une généalogie professionnelle et un mode de production intellectuel collectif, RD retourne la charge de la preuve et sous le titre général « qu'est-ce qu'un anthropologue ? », il fait le récit de sa propre vie professionnelle ; et dans le sous-titre « que suis-je venu faire au Congo de 1965 en 1974 ? », il présente un mythe personnel. Comme tous les héros, sa naissance est miraculeuse : il est de manière congénitale « une personne de la frontière » née dans un champs entre la France et la Flandre et près de l'endroit où la terre cède la place à la mer, donc apparemment destiné à ne pas avoir d'espace et à manier avec dextérité les frontières. Cela rappelle le conte intitulé « la fille du fermier malin » (derrière laquelle se cache un filou également connu de plusieurs récits sacrés sud asiatique) qui - de manière surhumaine manie habilement des contraires inconciliables - est invité à se rendre chez le roi « pas sur la route et pas à côté de la route, pas à cheval et pas à pied, sans vêtement et pas nu ». Le mythe se poursuit lorsque notre jeune flamand doit aller en Afrique,

(en 1965) pour ce qui doit d'abord être un voyage d'étude philosophique et là, ce qui va se matérialiser vaguement comme le contexte d'une vie de clergé comme jeune membre de la congrégation jésuite étudiant la théologie avec toutes les implications subtiles d'obéissance et de rébellion inoffensive, nous assistons à la naissance d'un anthropologue maîtrisant parfaitement (pas comme la Déesse grecque Athéna qui surgit de la tête de son père) avec le discours contemporain de l'interculturalité de l'altérité et de l'anthropologie professionnelle, - mais sans qu'aucun enseignant professionnel, directeur de recherche ou institution d'enseignement soit mentionné (une fois encore la situation de Devisch dans les cadres institutionnel et professionnel Nord-atlantiques est dissimulée) ; et sans aucune lutte institutionnelle ou existentielle apparente relative à sa chaste vocation cléricale pour ne se voir attribuer miraculeusement une épouse qu'à la fin de ses recherches sur le terrain pour un mariage béni par le chef local, dont notre chercheur est devenu le prédécesseur mystique, par adoption spirituelle. RD parle-t-il seulement pour des gens qui ont connu toute sa vie adulte bien qu'il peut se permettre, ironiquement, qu'un mythe personnel édifiant vienne embellir les faits déjà connus publiquement ? L'on ne comprend tout simplement pas pourquoi un appel de jeunesse à la vocation cléricale, à un moment promis à une carrière séculière brillante, fructueuse et innovatrice de l'un des plus éminents et les plus profonds d'Europe, qui en plus a facilité de manière loyale la production du savoir africaniste par les Africains, peut devenir si embarrassant pour devenir une scène primitive horrible - surtout au moment où cette carrière reçoit la reconnaissance officielle de l'Afrique. D'autres anthropologues de générations récentes comme Schoffeleers, Fabian, Van Der Geest ont suivi pratiquement le même parcours (mais sans accolade à la fin), que le fils congo-

lais le plus intellectuel, Mudimbe et plusieurs autres. L'anthropologue est sa propre énigme la plus grave, mais il ne devrait pas l'être pour les raisons d'autoréflexivité sur lesquelles j'ai insisté dans la présente analyse.

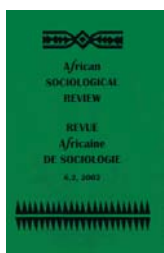
Mais n'oubliez pas qui parle ici : C'est Tatashikanda Kahare, le prince adoptif Nkoya, l'enfant illégitime d'un faubourg d'Amsterdam, devenu Johannes Sibanda, Bu Lahiya, l'esprit médium du Botswana ; depuis sa première descente sur le terrain en Tunisie il y a quarante ans, il a maintenu le culte local de saint Sidi Muhammad et n'a jamais renoncé à ses pas dans le culte extatique Qadiri, mais qui officie aujourd'hui comme si pour lui, l'adoption auto renouvelée des cultures africaines a été un voyage tranquille sur une mer ensoleillée.

Ou comme s'il a pu exprimer clairement les vérités désagréables contenues dans la présente analyse, à l'exception de l'exemple de toute une vie, le feedback intellectuel constant et profond et l'amitié inconditionnelle entre Taanda N-leengi et René Devisch, héros interculturel qui a réussi à s'aventurer en terrain dangereux. La Scène primitive que cache le compte-rendu gai et délibérément vulnérable est la douleur de l'auto-anéantissement sans laquelle toutefois aucune renaissance interculturelle ne saurait avoir lieu. Son doctorat accordé à titre honorifique marque, et célèbre à juste titre, son arrivée spirituelle au pays de ses ancêtres - plusieurs années, nous l'espérons, avant que son corps y soit également transporté.

Note

1. Pour des raisons d'espace, nous avons été obligé de supprimer la plupart des références complètes et la bibliographie du présent article ainsi que les citations complètes du discours original du Professeur Devisch, le document complet comprenant ces détails peut être consulté à : <http://www.shikanda.net/devisch.htm>.

Revue Africaine de Sociologie



ISSN 1027-4332

La *Revue africaine de sociologie* est une publication semestrielle du CODESRIA. Les articles et autres communications scientifiques d'universitaires d'Afrique et d'ailleurs sur la problématique des analyses sociales ou d'ordre général sont les bienvenus. La vocation première de la Revue est de servir de support au développement de la pensée sociologique et anthropologique au sein de la communauté des chercheurs africains. Néanmoins, toute contribution pertinente venant de l'extérieur du continent sera également prise en compte. Les articles peuvent être rédigés en anglais ou en français.

Hommage à René Devisch

C'est par pure curiosité que j'ai accédé à la demande du CODESRIA m'invitant à faire un commentaire sur l'allocution prononcée par le Professeur René Devisch à l'occasion de l'attribution d'un Doctorat Honorifique de l'Université de Kinshasa. En tant qu'intellectuel congolais, j'ai honte d'admettre que je ne savais pas qui était RD jusqu'au moment où j'ai lu cette allocution qui m'a profondément impressionné par sa qualité et par les leçons que cet érudit Belge d'origine Flamande a pu tirer de son expérience anthropologique auprès des Yaka de la RDC.

Mon ignorance de l'œuvre de RD est symptomatique de mon ignorance totale de l'œuvre des anthropologues, bien que certaines personnes dont j'ai eu à admirer particulièrement la qualité des œuvres s'avèrent être des anthropologues ou des chercheurs en anthropologie. En plus d'avoir lu Claude Lévi-Strauss, Georges Balandier et Melville Herskovits, j'ai été l'étudiant de Jan Vansina à l'Université de Wisconsin-Madison et un ami très proche de feu Elliott Skinner, le Professeur Émérite d'anthropologie Franz Boas de l'Université de Columbia. L'immersion de Skinner dans la culture et les valeurs Mossi est quasi-similaire à l'admiration et à la parenté dont fait montre RD vis-à-vis des Yaka.

Pour Devisch, comme pour la plupart de la production anthropologique de l'ère des études post-impérialistes et post-coloniales, l'anthropologie est passée du statut de science coloniale par excellence au départ à un groupe de connaissances extrêmement innovatrices et édifiantes sur la lutte de la multitude pour donner un sens au monde contemporain, accéder à la sécurité et joindre les deux bouts face aux défis de la mondialisation. Il n'est dès lors pas surprenant qu'au cours des trois dernières années, pendant lesquelles j'ai été membre de la Herskovits Award Committee de l'Association pour les Études Africaines (ASA) des États-Unis, les

Georges Nzongola-Ntalaja
Université de Caroline du Nord
Chapel Hill, USA

ouvrages les plus intéressants de la cent cinquante proposée pour le prix du meilleur ouvrage étaient les œuvres des anthropologues et des historiens.

L'itinéraire académique de RD au Congo a tout d'abord été enrichi par la décolonisation mentale prônée par les intellectuels progressistes tels que Auguste Mabika Kalanda, mais aussi et surtout par son immersion totale dans la vie et la culture de la communauté villageoise locale. L'entrée dans l'école du peuple, comme l'avait conseillé Frantz Fanon aux intellectuels révolutionnaires dans son ouvrage intitulé *Les Damnés de la Terre*, permet de percevoir le monde sous un angle totalement différent, diamétralement opposé à la vision essentiellement eurocentrique de la réalité.

Un exemple très intéressant à cet égard est la caractérisation par Devisch de la participation populaire aux violences militaires de septembre 1991 et janvier - février 1993 comme « jacquerie » des soulèvements populaires. Du point de vue des autorités et de la presse, ces événements sont tout simplement décrits comme des « actes de pillage ». Ainsi donc, ce qui avait commencé comme des actes d'indiscipline officiellement orchestrés par les militaires dans une stratégie de ce que l'Amnistie Internationale appelait alors « violences contre la démocratie », a été récupéré par les citoyens ordinaires sous forme de contestation politique contre un ordre social injuste et répressif.

A cet égard, l'anthropologue jouit d'un avantage comparatif par rapport aux autres spécialistes des sciences sociales par la proximité même de sa pratique sur les vies, le discours et même la gestuelle

des citoyens ordinaires, acteurs historiques. Le témoin anthropologue fournit donc une interprétation objective et crédible de la réalité en décrivant celle-ci du point de vue du citoyen ordinaire, qui aime dire les choses telles quelles, plutôt que de celui des classes dominantes, qui ont intérêt à justifier le statut quo. Il s'agit là de la leçon méthodologique la plus importante que Barrington Moore enseigne sur l'objectivité en sciences sociales, dans son œuvre monumentale intitulée *les origines sociales de la dictature et de la démocratie : Seigneur et paysan dans l'édification du monde moderne*. En tant que victime du processus historique, les citoyens ordinaires n'ont rien à perdre d'une analyse objective des réalités. Pour Moore, tout comme pour RD, le savoir objectif essaie de dire les choses telles qu'elles sont, c'est-à-dire, le plus proche possible de la manière dont l'histoire est comprise non pas par les élites, mais par les citoyens ordinaires.

Dans le même temps, rien ne doit être fait pour rendre romantiques toutes les positions des citoyens ordinaires. Ainsi par exemple, la prolifération des églises de guérison en RDC, à travers lesquelles plusieurs personnes espèrent trouver leur salut en cette période de pauvreté croissante avec toutes ses conséquences et la vie en général. Avec des bandits de tout acabit qui prétendent faire des miracles et résoudre rapidement les problèmes difficiles de ceux qui peuvent prier, les anthropologues comme RD qui ont une connaissance profonde de ces églises, doivent une fois encore mettre leur science et leurs connaissances au service du peuple, afin de le protéger contre ces faux prophètes.

Pour terminer, j'aimerais remercier le CODESRIA pour m'avoir invité à faire un commentaire sur ce brillant discours de RD. Cela témoigne de la tradition remarquable de la pratique anthropologique que le CODESRIA se doit de perpétuer en Afrique.

L'anthropologue en quatre séquences

Un doctorat *honoris causa* a été décerné le 4 avril 2007 à René Devisch, Professeur à la Katholieke Universiteit Leuven. L'exposé magistral fait en guise de remerciement a porté sur la question : Qu'est-ce qu'un anthropologue ? Loin de réagir de façon traditionnelle, il a puisé les éléments de réponse dans sa quadruple « randonnée », son vécu et ses fréquentations en tant qu'anthropologue ou acteur. Il a jeté ainsi son regard sur nombre de lieux visités, inscrits dans des espaces où se déroulent ses quatre randonnées.

Dans la phase d'« immersion », il a été marqué par la richesse de l'altérité et en a tiré notamment les caractéristiques de la pratique de l'anthropologue, à savoir : la proximité, le corps à corps, une attention particulière aux gestes, au langage, à la pluralité des paroles, l'écoute des mémoires collectives. En dépit de la fascination éprouvée et de l'adoption mutuelle, RD se préoccupe de sa position « acrobatique », son écartèlement entre deux mondes, deux cultures ...

L'étape suivante concerne le retour au pays natal. Comment effacer le regard ou le poids de l'altérité au sein de sa propre société ? L'ignorance de l'autre n'est-elle pas un danger pour la culture de l'universel ? Longtemps habitué au transfert Nord-Sud, RD tente l'inverse. Les fruits de ses recherches au Congo servent de vecteur de conscientisation, d'inculturation et de « décolonisation ». Ce défi, il s'est efforcé de le relever à travers ses enseignements.

Lors de l'avant-dernière promenade, le voilà « témoin du choc des cultures ». Transformé en *globe-trotter*, RD parcourt, en dehors du Congo, neuf autres pays africains (Ghana, Éthiopie, Kenya, Tanzanie, Afrique du Sud, Namibie, Tunisie et Égypte). Il croit à la dynamique des réseaux locaux pour la réussite de la recherche anthropologique. Pour lui, « 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 pluriformes d'échange et d'entraide, non pas uniquement d'ordre technique ou économique mais aussi culturel voire spirituel ? »

Noël Obotela Rashidi
Université de Kinshasa
Centre d'études politiques

Reconnaissant lui-même « être façonné par cette Afrique plurielle des multiples réseaux, des savoirs endogènes et du péripétisme postcolonial des universités », RD livre son « souci interculturel et son engagement interuniversitaire » à travers deux propositions. La première consiste à repenser sur de nouvelles bases « le rendez-vous académique du donner et du recevoir des savoirs ... globaux et locaux » en assumant « plus lucidement les pré-supposés, les cadres de perception, les formes de communication et les assises éthiques du double univers des savoirs en jeu ». Il fait la part des choses entre les savoirs véhiculés par les programmes d'enseignement « universitaire » et « la multi-versité des savoirs, connaissances et productions culturelles endogènes, ancrés dans les traditions non occidentales de la pensée ».

La deuxième proposition repose sur la promotion de la « multiversité », rôle susceptible d'être assumé par l'Université. Celui-ci pourrait alors déboucher sur « des interassociations et des plateformes de polylogue et de créativité entre collègues, chercheurs, experts ou artistes du Nord et du Sud », offertes à la société ambiante et au partenariat pluriel Nord-Sud et Sud-Sud.

Sa quatrième randonnée est une sorte de *soft landing* consistant à donner le profil de « l'anthropologue de demain ». Il le voit comme celui qui inventorie « les arts et les savoirs locaux, pluriels et complexes, anciens et actuels; un diplomate interculturel et intergénérationnel ... ». Pour RD, « l'anthropologie est la science proche du vécu des gens ».

Examinons la vision des autres : le témoignage de RD illustre bien les difficultés à mener des recherches sur un terrain « miné », et sur des objets ou des faits qu'il faut maîtriser. Théodore Trefon et Pierre Petit ont eu à l'expérimenter dans leurs « Expériences de recherche en République démocratique du Congo : Mé-

thodes et contextes » (in *Civilisations* 54/1-2, 2006, 274 p.). Vingt études ont été consacrées aux recherches de terrain menées dans différentes régions du Congo. Pierre Petit et Théodore Trefon, co-directeurs de cette étude, assurent qu'en qualité de « véritable paradigme d'une Afrique confrontée aux affres de la guerre, au délitement de l'État et à l'informalisation économique, le Congo cumule apparemment tous les obstacles à la conduite de recherches de terrain répondant aux canons méthodologiques des différentes disciplines » (p. 9). Ceci rejoint les préoccupations exprimées par RD plus haut.

Mener des recherches dans une société postcoloniale constitue un autre obstacle pour l'Européen. Petit et Trefon semblent l'affirmer. Ils soutiennent que « le chercheur blanc ne peut se diluer et devenir invisible dans une société où la simple couleur de sa peau l'apparente aux anciens colonisateurs. Cette position d'altérité le situe dans des statuts très variables selon le contexte... » (p. 12-13). La différence paraît de taille avec la démarche de RD. Contrairement au chercheur tombant comme « un cheveu dans la soupe » il a au contraire gagné la confiance à travers la proximité et une immersion prolongée. Il s'en dégage une certaine banalisation de l'altérité.

En parcourant les publications récentes du Centre d'Anthropologie de l'Université Libre de Bruxelles sur le Congo, il y a lieu de relever un intérêt toujours croissant pour les études urbaines. L'Observatoire du changement urbain créé, en 2000 à Lubumbashi, a produit les résultats des recherches menées sur cette ville. Plusieurs années auparavant, Luc de Heusch avait initié des études sur les sociétés traditionnelles de l'Afrique centrale (voir Petit & Trefon 2006).

Le terrain constitue un espace incontournable dans toute recherche anthropologique. Toutefois c'est la manière de l'aborder qui diffère. Marc Éric Gruenais propose « le renouvellement du terrain », (Le renouvellement du terrain : Quelques considérations sur l'évolution des méthodes ethnographiques, *The African Anthropologist / L'Anthropologue Africain*, 12/2, 2005: 172-180). L'esquisse pré-

sentée, quoique très brève, mérite une consultation.

Disons enfin un mot de l'Atelier organisé à Kinshasa, du 17 au 21 septembre 2007, sur l'Histoire urbaine en Afrique centrale. Historiens, sociologues, économistes, anthropologues, géographes, démographes, architectes et urbanistes ont notamment réfléchi sur le renouvellement des théories et des méthodologies, ainsi que sur l'établissement de nouveaux cadres de références. Les « espaces », dans lesquels s'inscrivent des « lieux », appellent une série de « regards ». Le Professeur Elikia M'Bokolo y a évoqué les « Nou-

velles perspectives » dans l'étude de l'histoire urbaine. La complexité du phénomène urbain, la difficulté de mesurer notamment la croissance, l'importance de la longue durée, la ville prise comme un laboratoire, etc. Toutes ces questions ont été soulevées. En ville comme en milieu rural, le terrain est vaste, mais diverses demeurent les manières de le traiter.

RD a présenté la manière d'appréhender le rôle de l'anthropologue. Il l'a vécu à travers ses recherches et ses préoccupations d'Européen écartelé entre deux univers. Cette vision doit être relativisée. Certains ne manquent pas de lui repro-

cher la négligence du quantitatif au profit du qualitatif. D'autres optent pour un mélange dosé entre les deux approches. Dans tous les cas, le débat reste permanent.

Références

- Gruenais, M. E., 2005, « Le renouvellement du terrain : Quelques considérations sur l'évolution des méthodes ethnographiques », *The African Anthropologist / L'Anthropologue Africain*, 12/2 : 172-180).
- Trefon, T. et Petit, P., 2006, « Expériences de recherche en République démocratique de Congo : Méthodes et contextes », *Civilisations* 54/1-2, 274 p.).

2. Vers une ré-appropriation des savoirs et pratiques locaux

Palabre autour de l'anthropologie sans frontières

De l'anthropologie

Comment dialoguer, sans frayeur, avec un anthropologue, avec celui qui est en principe destiné à... reconstituer l'homme, à en retracer les itinéraires sinueux physiques et métaphysiques? Comment rencontrer celui qui mélange en lui à la fois l'explorateur, le nomade tous terrains, le décrypteur des magies, le liseur des démentes, l'« homme-aux-quatre-z-yeux », comme on dit chez nous ?

Voilà les questions naïves que s'est posées au départ l'homme de lettres que je suis, idéaliste de l'imaginaire, chasseur des rêves d'autrui à défaut sans doute d'en avoir pour soi... Questions encore: comment juger l'homme en profondeur, en le traquant, comme font les anthropologues, dans les derniers retranchements de sa toile d'araignée, dans ce qui est vu autant que dans ce qui est surtout invisible, si on ne se compromet pas durablement soi-même, si en quelque sorte on ne salit pas ses mains et son âme ?

D'ailleurs, au départ je confondais tous ces mages, à savoir ethnologues, anthropologues ou sociologues. Et puis, la pensée dominante semblait répartir les tâches, les espaces et les privilèges : aux anthropologues « les civilisations », en vrac, aux sociologues « les sociétés avancées », et aux ethnologues les « peuplades premières », à défaut sans doute d'être « primitives »...

André Yoka Lye
Institut national des arts
&
Facultés catholiques de Kinshasa

Mais le temps a passé, il a arrondi les préjugés et les mœurs. Nous avons, jeunes Turcs, rangé nos bivouacs et nos armes. Et nous nous sommes parlé.

Parmi les premiers anthropologues professionnels que j'ai rencontrés, véritables aventuriers des temps futurs, notamment étrangers, il y a eu René Devisch et Filip de Boeck. Le contact interpersonnel, l'amitié, l'érudition ont permis de tamiser et de remiser bon nombre de préjugés, et de comprendre que finalement tout serait anthropologie, si l'on veut bien comprendre par là que c'est la voie obligée pour redécouvrir l'homme en société. Et de l'intercompréhension interpersonnelle, j'en suis arrivé tout naturellement à l'intercompréhension des cultures et des mœurs.

De l'éducation en temps de crise

Il me semble qu'un des nœuds de cette compréhension de l'homme en société, c'est le mode de transmission des connaissances et des savoirs, y compris les savoirs endogènes. Savoir, savoir-faire, faire-savoir, faire-faire savoir, voilà l'enjeu de nos générations. Et la culture se

trouve dans le nœud comme méthode, comme génie, comme valeur permanente et identitaire de cette transmission des connaissances et des savoirs.

C'est peut-être le lieu de poser la problématique du retard de nos pays d'Afrique noire. Mais aussi des défis de sa modernisation. Réponse sans cesse provisoire: les modes de transmission ont été entropiques à mesure que se creusait le choc des civilisations sans contrepartie équilibrée. Et à mesure que le pouvoir politique continuait à faire main basse sur le génie, à tenter de museler l'expression et la pensée subversives et créatives, à imposer l'imposture, à creuser et à défigurer le rêve, l'imaginaire et l'utopie.

En Afrique, cela a toujours été plus qu'un choc, en réalité un véritable *tsunami*, que ce soit en période coloniale ou néo-coloniale. Seule a eu primauté, surtout après les indépendances et en période de parti unique, la loi du totalitarisme, du profit et de l'instinct sauvage de survie et de conservation. La loi de la jungle avec comme conséquences une « démon-cratie » superstitieuse, fétichiste et anthropophage ainsi que le culte de la personnalité du chef et la culture de la cueillette et des incantations massives.

Tout au long de notre histoire coloniale et néo-coloniale actuelle, trois concepts se sont faits la guerre, et leur complicité opportuniste a toujours été fatale. Il s'agit des concepts *savoir, pouvoir, avoir*.

Savoir, pouvoir, avoir

Dans une mondialisation paradoxale où tout tend à se standardiser, mais où néanmoins tout tend en même temps vers des monopoles, vers la pensée unique, le savoir, en tant que force et efficacité des connaissances, devient un produit coûteux.

Le savoir ainsi que le système technocratique qui est sa dérivation tentaculaire se manifeste dès lors comme une volonté de puissance incontrôlable. *Savoir, pouvoir, avoir* deviennent dans cette mondialisation comme toute sélective une trinité... infernale.

Le buffle et l'antilope

Quels sont dans cette machinerie infernale, dans cette machination terrible de la mondialisation, la place et le rôle des sciences sociales, et en l'occurrence de l'anthropologie face aux puissances visibles et invisibles? Cette place et ce rôle ne peuvent être que de l'ordre de la subversion. Les sciences sociales y sont la bougie magique qui éclaire les tunnels sombres de la misère matérielle et morale, et qui trace, malgré tout, les sentiers. Un peu comme la place et le rôle subversifs de nos contes de terroir quand il s'est agi d'enseigner les raccourcis qui sont les leçons d'audace et de génie malicieux. Un peu comme les fables du buffle et de l'antilope. En clair: est-il possible d'avoir un dialogue franc et frontal entre des carnivores et des herbivores, en temps de tension sans pratique de la ruse et de la guérilla pour les plus faibles ?

Les sciences sociales se sont hélas beaucoup embourgeoisées au contact justement de cette mondialisation et de la transversalité des connaissances. Elles sont restées accumulations des connaissances et non pas savoirs opérationnels. Pour cela, il eût fallu que les sciences sociales en Afrique noire s'humilient, et soient vraiment interactives et mobilisatrices. Et soient, en fin de compte, instances d'« initiations » (au sens rédempteur premier) et d'initiatives transformatrices.

Je dis sciences sociales, sciences qui s'humilient au sens propre de *humilis* (de *humus*, terre nourricière). *Humilis*, c'est-à-dire à la fois qui s'enracine, qui s'abîme et s'épanouit dans l'humus, mais aussi qui n'a pas cessé d'apprendre, d'apprendre encore, d'apprendre toujours, comme dans le feu de l'initiation. Qui ré-invente son discours de critique et d'autocritique permanentes et adaptées: par la pratique du terrain, de la proximité, de la subversion, de la révolte et de la guérilla.

En guise d'épilogue

J'ai entendu dire, je ne sais où, que vieillir c'est troquer ses rêves contre des regrets. Je viens de lire dans un extrait des mémoires de Wole Soyinka, *Il te faut partir à l'aube* (Actes Sud, 2007), le proverbe yorouba suivant : « Lorsqu'on commence à se rapprocher du statut des anciens, on perd le goût des batailles ».

Curieusement, dans la culture de mes pères des savanes du Bandundu, il existe

un répondant à ce proverbe, et il est assez amusant que le malentendu, en français, joue sur l'homophonie *statut / statue*. Voici le proverbe de mes pères: « Lorsque vous commencez à ressembler à la *statue* des ancêtres, comme eux votre sagesse s'accroît ».

J'ai envie de dire à René qu'au contraire ses batailles à lui ont commencé ; qu'enfin il est... « re-né » : son discours pèlerin et initiatique ne l'a-t-il pas prouvé? Comme dans tout acte magique d'initiation, il était déjà "mort" en Afrique et par l'Afrique. Il en est *re-né* parce que simplement l'anthropologue a enfin rencontré l'homme, comme Diogène cherchant l'aube et le soleil enfin en soi-même, au tréfonds de soi-même, là où vit la vie, là où bouge la vie.

Le Kinois pur sang que je suis, traversé de paradoxes, parasité de tentations centrifuges, et qui meurt tous les jours dans le feu des sacrifices et des violences propitiatoires, sait ce que « bouger la vie » veut dire. Le musicien congolais Koffi Olomide ne s'exclame-t-il pas dans une de ses chansons à succès: *Ve dir, tozali na sistem ya lifelo, kasi motu akozika te* (Nous sommes tous sous le feu de l'enfer, mais personne ne sera brûlé). C'est, au demeurant, grâce à l'art que j'ai appris à mourir et à renaître tous les jours comme pain rituel : pouvoir du *savoir*, pouvoir du *pouvoir*, pouvoir de l'*avoir* par l'« article 15 », par le combat de Sisyphe (*kobeta libanga*, (tailler la pierre). Autrement dit : non pas exister mais résister!

Afrique et Développement est un périodique trimestriel bilingue du CODESRIA. C'est une revue de sciences sociales consacrée pour l'essentiel aux problèmes de développement et de société. Son objectif fondamental est de créer un forum pour des échanges d'idées entre intellectuels africains de convictions et de disciplines diverses. Il est également ouvert aux autres chercheurs travaillant sur l'Afrique et à ceux se consacrant à des études comparatives sur le tiers monde.

Afrique et Développement souhaite recevoir des articles mobilisant les acquis de différentes disciplines. Des articles trop spécialisés ou incompréhensibles aux personnes qui sont en dehors de la discipline ne seront probablement pas acceptés.

Les articles publiés dans le périodique sont indexés dans les journaux spécialisés suivants: *International Bibliography of Social Sciences*, *International African Bibliography*; *Documentatieblad*; *Abstracts on Rural Development in the Tropics*; *Documentationselienst Africa*; *A Current Bibliography on African Affairs*.

AFRICA
DEVELOPMENT
AFRIQUE ET
DEVELOPPEMENT
Vol. XXVIII, Nos. 1&2, 2008



Abonnements

Institutions africaines	\$40 US
Institutions non africaines	\$55 US
Particuliers	\$35 US
Prix du numéro	\$12 US
Particuliers	\$10 US

Un africaniste à la recherche d'un nouveau cadre épistémologique

C'est en défenseur engagé d'une refondation de l'anthropologie dont la complexité mérite un engagement exceptionnellement ferme, que René Devisch a soutenu sa leçon académique à l'occasion de son doctorat *honoris causa* à l'Université de Kinshasa.

Le regard d'un anthropologue pour la cause d'une nouvelle anthropologie constitue naturellement un exercice professionnel fort délicat. C'est donc à la fois un questionnement et une réponse que nous nous empressons d'apporter à la dense réflexion de RD.

La problématique qu'il s'efforce d'élucider va au-delà d'une réflexion ponctuelle. Il y consacre plutôt un plaidoyer épistémologique, au point qu'en dépit de l'énoncé, il entend produire un nouveau discours anthropologique, ce qui en soi constitue un pari. Tout en prenant ainsi soin d'intérioriser la problématique chère à l'intelligentsia négro-africaine ou plutôt pour l'avoir suffisamment fait, il s'est résolu à sortir l'anthropologie de ce qu'il appelle dans un langage franc qui lui est propre, la décolonisation de l'anthropologie ou le regard de l'altération. RD pense que c'est en remontant aux sources mêmes de l'anthropologie que les anthropologues africains sauvegarderont leur précieuse contribution à l'édification d'une nouvelle approche scientifique fondée sur l'endogénéisation. Sous cet angle, l'anthropologue est peut-être le scientifique qui possède les outils nécessaires pour percevoir aisément comment les ébauches d'expression culturelle et spirituelle peuvent être traitées pour le plus grand bien de l'humanité toute entière.

Du point de vue de la recherche-action sur laquelle il s'efforce d'atterrir, RD prône la promotion d'une culture du quotidien à travers un réflexe d'appropriation et de création. C'est dans cet élan d'innovation que RD cherche à se ressourcer en Afrique, même pour se faire réellement le continuateur de ceux dont il rêve d'assurer une authentique tradition africaine qui s'enracine dans les savoirs et savoir-faire endogènes. À travers cette approche, RD nous fait découvrir le rôle que joue l'an-

Lapika Dimomfu
Université de Kinshasa
République démocratique du Congo

thropologue ; rôle qui s'apparente à celui d'un artiste s'efforçant de fixer sur un plan unique la complexité d'un paysage infini. Le modèle ainsi obtenu ne saurait être réduit à une simplification de la réalité au point de la vider de son contenu, mais plutôt au passage d'une réalité complexe à une autre plus manifeste.

Pour RD, on ne fait pas de l'anthropologie par dilettantisme, mais pour répondre à un besoin sociétal. En effet l'anthropologie est avant tout un besoin d'échanger ou de dialoguer avec les autres. Pour échanger, il faut comprendre ce que disent ou veulent dire vos interlocuteurs. Il faut donc connaître leurs codes, leurs règles, bref leur langage. Pour connaître, il faut apprendre le langage et les codes. Voilà pourquoi l'anthropologue est obligé de créer le terrain d'apprentissage en participant à la vie quotidienne des gens. À la différence du sociologue, l'anthropologue est tenu de s'immerger dans la communauté pour regarder en vue de mieux observer ce qui se passe réellement. Il doit écouter pour appréhender l'implicite et pour sentir les émotions. C'est au travers de cette participation de la vie quotidienne, faite non seulement de danses et de chants mais aussi de pleurs, de maladie et de sorcellerie que l'anthropologue pourra baliser le chemin qui mène vers l'amélioration du bien-être de la population.

C'est là tout l'enjeu de la démarche scientifique dans les sciences sociales et humaines, et particulièrement de l'anthropologie. Discipline encore jeune, l'anthropologie a accumulé à ce jour des matériaux qui constituent une belle pépinière où les générations futures puiseront sans l'épuiser l'essentiel de leurs préoccupations scientifiques. Malheureusement l'anthropologie actuelle demeure encore l'héritière d'une tradition où foisonnent d'innombrables travaux de terrain, les uns parfaits, les autres imparfaits, et qui en-

ferment le chercheur dans un prisme de théories évolutionnistes, diffusionnistes, fonctionnalistes et structuralistes qui ont hypertrophié les différences culturelles entre les civilisations en bi-polarisant l'humanité en une moitié civilisée et une autre primitive. D'où l'urgence de décoloniser l'anthropologie.

Entreprise scientifique d'essence coloniale, l'anthropologie ne pourra survivre longtemps au mouvement de la décolonisation qu'au prix d'une reconversion totale de son objet d'études et à la faveur d'une libération de ses cadres d'interprétation. Laissant à l'historien le soin d'explorer le passé, l'anthropologie de demain devra revisiter le but que lui assignait naguère Claude Lévi-Strauss, à savoir « la connaissance globale de l'homme, embrassant son sujet dans toute son extension historique et géographique depuis la grande ville moderne jusqu'aux plus petites tribus mélanésiennes et tendant à des conclusions positives ou négatives mais applicables à l'ensemble du genre humain », pour l'enraciner dans une anthropologie du quotidien.

RD rappelle d'ailleurs que depuis ses origines l'anthropologie demeure le fondement de tout ce qui concerne l'homme et la société. Dans sa leçon académique, RD justifie la finalité essentielle des études anthropologiques, à savoir comprendre le sens des activités humaines aux différents niveaux où elles sont interprétables par les acteurs sociaux eux-mêmes d'une part et par les chercheurs portant regard sur elles, d'autre part.

L'orientation épistémologique proposée est phénoménologique et praxéologique. Le cadre méthodologique, quant à lui, est orienté, comme nous l'avons dit, sur les analyses de l'émergence du sens.

Sur le continent africain, en effet, l'anthropologie tend à disparaître des programmes d'études et les rares résistants en sont réduits à se confiner dans la posture éphémère de consultants – crédits et bourses qui leur étaient naguère généreusement alloués, étant aujourd'hui réorientés vers les recherches d'une autre portée, entre autres écologique.

La quête des perspectives pluralistes au sein des sciences sociales et humaines figure parmi les préoccupations scientifiques majeures de RD. Il a été le premier à brosser un tableau sur le pluralisme des systèmes de soins de santé dans l'ex-Zaïre dans sa publication, en 1988, intitulée *Health-care systems in Zaire*.

Sa démarche scientifique sera alors ponctuée selon quatre étapes. Primo : il revisite la finalité de l'anthropologie et explicite la nature profonde de son objet d'étude. Secundo : il réexamine la science anthropologique elle-même, dans le dessein avoué d'en rappeler le projet épistémologique véritable et, ce faisant, de vérifier et d'évaluer comment ce dernier a pu être irrigué par divers courants scientifiques tout au long de l'histoire de cette discipline. Tertio : il fait une analyse critique des différentes esquisses de l'anthropologie coloniale, avec la volonté d'inventorier et de consolider les acquis. Quarto enfin : avec le ferme espoir de rendre encore plus fertile le champ de l'anthropologie, il s'efforce de proposer un cadre analytique nouveau sur la base de données sélectionnées dans le lot des travaux qu'il a réalisés depuis une trentaine d'années en pays yaka et auprès d'universités africaines.

L'expérience yaka le conduit en retour à retrouver de façon novatrice quelque chose de son patrimoine culturel Flamand d'origine et en particulier, ouvre son regard vers le symbolisme corporel. C'est sous cet angle qu'il analyse la façon dont le corps humain obéit aux lois d'une anatomie quelque peu fantasmée ou figurée par l'habitation domestique, les groupes et les conceptions cosmiques, plutôt qu'aux lois de l'anatomie décrite dans les manuels de médecine (Lapika, *Laudatio* à l'occasion du doctorat honorifique)

Comme le rappelle le Professeur Shomba Kinyamba dans son allocution à la cérémonie d'octroi du doctorat honorifique, RD a fait du rite un des fondamentaux de l'anthropologie. Pour lui, le rite explore et réaffirme les fondements de la vie tels que l'échange, la hiérarchisation, l'ordre du sens et l'ordre de la loi éthique. Il mobilise et met en relation des forces et des signes, et cela sur les plans de l'inconscient, du corps, de l'affect ainsi que des pratiques et des représentations. La créativité rituelle, précise RD, on la voit émerger dans les gestes du quotidien, dans la convivialité autour du vin de palme ou de la bière, dans l'oracle divinatoire, tout comme dans les thérapies.

Sur le plan de l'enseignement, RD a toujours porté un intérêt croissant à l'endogénéisation des savoirs dans les universités africaines. Comme l'évoque le Professeur Gaston Mwene Batende dans son éloge au récipiendaire, RD n'a cessé d'appeler les universités africaines à « formuler et à mettre en œuvre des modèles de développement endogènes au sein du système de l'enseignement ». Pour RD, c'est l'endogénéisation des connaissances scientifiques qui permettra à l'Afrique d'affirmer sans ambages sa personnalité, en y apportant sa précieuse contribution. RD estime qu'il est grand temps d'envisager les universités africaines en termes de leur degré d'implication dans l'endogénéisation des savoirs et de leur participation active à l'effort de reconstruction de l'identité culturelle africaine et de promotion humaine intégrale dans la société globale mondialiste et pluraliste. Cependant, la plupart des universités africaines continuent de maintenir les modèles structurels et les programmes d'études des universités occidentales qui les ont fondées pendant la colonisation, alors qu'elles fonctionnent dans des contextes sociohistoriques, sociopolitiques et socioculturels nouveaux.

Les recherches de RD révèlent, en outre, que certaines disciplines des sciences humaines minimisent les savoirs endogènes. Le droit juridique, par exemple, relègue le droit coutumier à l'arrière-plan, en ne lui attribuant que quelques heures de cours. Il met à l'avant-plan et en exergue les formes des droits européens calqués sur le modèle culturel occidental, sous prétexte que le droit coutumier est dépassé. Les détenteurs des savoirs endogènes peuvent être associés aux enseignements et aux travaux de recherche. Ils apporteront leur contribution, par exemple, dans les cours de la littérature orale africaine, de l'anthropologie médicale, de la phytothérapie, de la psychothérapie africaine, de la sociologie africaine, du droit coutumier, de l'économie rurale et agricole, etc. ; l'énumération n'est pas limitative (Voir Mwene Batende, Allocution à l'occasion du doctorat honorifique).

Ainsi, l'anthropologie exotique ou de l'altérisation de l'Africain serait-elle morte, faute d'anthropologues au long cours ? Alors se glisse dans l'espace vacant une sociologie contemporaine moderniste qui supplante l'anthropologie culturelle et sociale qui devrait, normalement, donner l'impulsion à l'endogénéisation des savoirs. Certains anthropologues africains, qui

plioient sous le joug du modernisme déculturant, préfèrent être appelés sociologues, au lieu de lutter bec et ongles pour la valorisation et la promotion d'une anthropologie contribuant positivement, à coté de la sociologie, à l'équipement de la théorie générale de la société (Mwene Batende, Allocution à l'occasion du doctorat honorifique).

Pour échapper à ce piège, RD trouve dans la nouvelle anthropologie un champ d'analyse et de validation de la double problématique de l'expérience individuelle de la socialisation et du rapport d'assomption de la société par l'individu. S'appuyant sur son expérience d'anthropologie clinique à Antwerpen, Bruxelles et Tunis, et sur une pratique psychanalytique limitée, RD décide de faire le deuil de la culture rurale relativement bien agencée pour commencer à multiplier ses regards sur les scènes urbaines. RD précise à ce stade son propos : il ne s'agit pas d'une tentative d'élaboration d'une nouvelle théorie générale de l'anthropologie. Mais sur la base d'outils théoriques et méthodologiques existant dans la discipline, il convient d'organiser une approche rénovée, permettant d'aborder des faits qui donnent accès à ce que lui-même appelle l'intersubjectivité et la mémoire collective ou inter-mémoire qui constituent le principal creuset de l'anthropologue professionnel.

Grâce à cette approche rénovée, nous osons croire que le chemin conduisant à une véritable anthropologie refondée se construit peu à peu, notamment avec la révision des dimensions de l'homme à observer par l'anthropologue, non plus comme un simple substrat physiologique mais plutôt comme une unité complexe, se mouvant et se modifiant dans un environnement sociétal indéfinissable et géré par une grammaire communicationnelle tout à fait spécifique. En d'autres termes, c'est dans le bassin épistémologique constructiviste que va baigner de manière tout à fait adéquate le projet scientifique d'une anthropologie refondée qui se veut à la fois quête de sens et enquête sur les acteurs de cette quête, c'est-à-dire les humains situés aussi bien dans l'ordre interactionnel intégré que dans l'ordre sociétal (Jean-Christien Ekambo, 2006, *Pour une nouvelle anthropologie de la communication*. Kinshasa : Éditions IFASIC).

Dans la pratique, le chercheur lancé sur la piste de l'anthropologie de la communication se doit de prendre en considéra-

tion, tout d'abord, le langage auquel recourent les pratiquants eux-mêmes en vue de désigner l'activité que le scientifique veut prendre pour objet d'étude.

Dès lors, pour se doter de reconnaissance scientifique, tout projet d'une nouvelle anthropologie est tributaire d'abord d'une nouvelle vision de l'anthropologie elle-même et ensuite d'une conduite méthodologique qui s'adapte au niveau du statut épistémologique de l'objet d'étude.

L'apport théorique de cet éminent anthropologue gravite autour de son approche sémantique, praxéologique, des concepts de villagisation matricentrée, d'endogénéisation des savoirs et de gestion ainsi que de domestication de la crise des institutions sociales (Shomba, Allocution à l'occasion du doctorat honorifique).

Nous terminons ce bref commentaire sur la leçon académique de RD en invitant les

lecteurs qui le souhaitent à engager avec celui-ci un authentique débat constructif autour de ce vaste et magnifique champ scientifique de l'endogénéisation des savoirs dans les universités africaines.

Référence

Ekambo, J.-C., 2006, *Pour une nouvelle anthropologie de la communication*, Kinshasa : Éditions IFASIC.

3. Vers une émancipation interculturelle

Qu'est-ce qu'être humain dans un monde de plus en plus déshumanisé ?

Intentions, texte, contexte et histoire

Vu la situation mondiale d'aujourd'hui, vu la situation de la République démocratique du Congo, un pays sinistré, où la direction politique devrait, au minimum, déclarer l'état d'urgence, la question du Professeur René Devisch – Qu'est-ce qu'un Anthropologue ? – fait un peu penser au capitaine d'un navire en train de couler et plus préoccupé de l'état du navire que de la situation des passagers. À lire son texte, plusieurs alternatives sautent aux yeux : Qu'est-ce qu'un humain ? Qu'est-ce qu'un Congolais ? Qu'est-ce que la solidarité ? Vu la narration on pense aussi à la possibilité de ce qu'aurait produit un texte intitulé : Comment le Congo est-il devenu sinistré ? Les possibilités sont multiples. Peut-être plus grave encore, pour un anthropologue, on peut se demander comment et pourquoi il ignore le travail de Sylvain Lazarus, 1996, *L'anthropologie du nom* (Paris : Seuil) car une telle lecture, même si elle était en désaccord avec ses propres écrits, aurait certainement forcé une pensée plus en rapport avec un réel réel et non mystificateur. Au-delà des questions alternatives, ce texte cherchera à comprendre pourquoi une occasion de faire entendre le plus fortement possible la voix des plus faibles n'a pas été saisie.

RD plaide pour une anthropologie « désoccidentalisée, postcoloniale » qui se met « du côté des gens d'en bas », qui

Jacques Depelchin
Ota Benga Alliance For Peace,
Healing and Dignity in
the DR Congo and USA

cherche à développer des « assises éthiques du double univers de savoirs en jeu ». En long comme en large, il nous est présenté une anthropologie débordante de bonne volonté et de bonnes intentions vis-à-vis de celles et de ceux qui ont souffert des conséquences d'une science dont nous savons qu'elle fut le contraire du rêve thérapeutique de RD. Il aimerait tourner la page. Le plus vite possible. Mais il le fait aussi en invoquant, à la légère, des alliés tels que Césaire et, surtout, Fanon qualifiés de militants de la Négritude. Tant Césaire que Fanon avaient pris leur distance vis-à-vis de la Négritude. Fanon allant jusqu'à fustiger les « béni-oui-ouistes de la Négritude ».

Malheureusement, face à ces déclarations, RD déroule une narration de l'histoire récente du Congo en porte-à-faux avec ses propres intentions. Nous y reviendrons ci-dessous. Les assises éthiques qu'il propose ne sont vraiment pas prises au sérieux par l'auteur lui-même car si elles l'avaient été, on aurait pu s'attendre à ce que la proposition apparaisse dès le début du texte afin de guider une recherche de ce qui pourrait être appelé une éthique de vérité, suite à l'événement fon-

dateur du 30 juin 1960 (Badiou 1993). De cet événement (le discours de Patrice Lumumba) est né un sujet dans le conscient de beaucoup de Congolais. Une éthique de vérité aurait alors eu comme tâche d'examiner comment et pourquoi la fidélité a fait défaut ou comment, dans certains cas, il y a eu des efforts isolés, presque individualisés de fidélité.

Que se passerait-il donc si, en s'attachant à des principes de vérité, nous re-pensions l'histoire du Congo au travers de biographies intellectuelles des gens de partout, mais, en même temps, à la hauteur de l'histoire mondiale, – selon une expression chère à Ernest Wamba dia Wamba. Pour être plus clair, que se passerait-il si, au lieu de voir les Congolais charitablement, comme des gens à secourir à travers l'humanitarisme séculier, religieux ou universitaire, nous voyions les Congolais comme les survivants d'une catastrophe qui n'en finit pas, en somme de longue durée. Une longue durée qui a créé des habitudes de voir les Congolais comme ayant obtenu ou reçu le droit d'exister grâce aux « sacrifices » de Léopold II, ou encore, grâce aux bonnes œuvres de l'Europe civilisatrice ou d'une Amérique du Nord autoproclamée défendeuse du bien et pourfendeuse du mal.

Le siècle des Lumières ou le siècle des misères ?

Mais il y a une autre longue durée, si l'on peut dire, faite d'une longue liste – qui ne

cesse de s'allonger – de Congolaises, de Congolais, reconnues, non reconnus, méconnues, inconnus, qui, depuis la Traite négrière jusqu'aujourd'hui se sont vus comme des humains, non comme des esclaves, non comme des colonisés, non comme étant obligés de se soumettre à ce qui, avec le recul du temps, est en train de ressembler à un processus de liquidation programmée. Parmi ces résistantes et ces résistants à l'imposition de l'habitude de se voir comme des esclaves ou des colonisés, il y en a eu qui, dès le 24 novembre 1965, avaient refusé la dictature de Mobutu. Contrairement à une affirmation, faite à la légère, mais insultante, lancée une fois par Laurent-Désiré Kabila, selon laquelle « tout le monde avait dansé »¹.

Ces voix, de Kimpa Vita à Cyanguvu, de Kimbangu à Mulele, de Lumumba à Mitudidi résonnent encore dans les mémoires des gens de partout. En plus, résonnent encore, et fortement, dans nos consciences d'humains les voix inconcues de ceux et celles qui ont hurlé de désespoir et de colère avant de se retrouver dans les cales des navires, dans les cachots coloniaux, ou en relégation durant la colonisation ou la dictature postcoloniale.

En tant que vivants, conscients de ces archives de la terreur infligée aux Congolaises et aux Congolais, ne serait-il pas grand temps de reconnaître ce que notre conscience nous dit avec insistance, à savoir de refuser l'habitude de renier notre propre humanité en acceptant de s'habituer à l'acceptation de l'inacceptable. « Vivants », mais peut-être que nous devrions dire « survivants » d'un holocauste qui n'a jamais été reconnu parce que, consciemment ou non, la souffrance du Blanc continue de compter plus que la souffrance du Noir ; celle de l'universitaire ou du missionnaire catholique ou protestant compte plus que la souffrance du pauvre analphabète et animiste ; celle d'un homme compte plus que la souffrance d'une femme, d'un enfant ou d'un handicapé. La hiérarchisation de la souffrance, de l'humain, comme Fanon l'avait déjà remarqué dans *Peau noire, masque blanc*, paraît compliquée, mais reste simple : à l'approche du centre névralgique du pouvoir (ou ce qui est compris comme tel) la soumission se fait automatiquement, ainsi que la forme discriminatoire de la pyramide économique, politique et sociale. Le pouvoir se diffuse et rayonne comme le soleil : tout tend vers, et dépend de, lui.

En cas de cérémonial, tel le couronnement du Professeur Devisch, l'institutionnalisation des rapports discriminatoires sera renforcée.

Les commémorations, les intronisations ou, comme dans le cas du Professeur Devisch, le couronnement honoraire académique ne devraient-ils pas servir comme un de ces moments où il est permis – non, où il est du devoir de celui qui est doctoralement couronné, d'essayer de se rappeler la leçon de Kimpa Vita et des autres cités plus haut : celle de rappeler que l'accès au privilège de parler haut et fort exige de le faire surtout pour les plus faibles, les plus démunis, les survivants d'une annihilation toujours niée et dont l'explication ou la rationalisation est toujours remise à jour. Une telle mutilation d'une partie de l'humanité (aussi petite soit-elle) finit toujours par laisser des traces dans la conscience collective des survivants et des organisateurs de la liquidation du respect du principe de vie. Paradoxalement, il s'est construit ainsi une mentalité qui a élevé la négation du principe de vie au nom de la défense d'une sacro-sainte « freedom ». En clair : au plus fort, tout est permis. Et quand la force ou le pouvoir institutionnalisés le canonise, ce privilège ne devrait-il pas inciter ceux qui se déclarent du côté des exclus à se battre pour mettre fin à la pratique de privilégier certaines voix ?

Un tel système de penser – nier, renier ou refuser toute responsabilité d'un crime dont la mesure n'a toujours pas été établie – s'est construit petit à petit, sans interruption, de la Traite négrière à Hiroshima/Nagasaki², en passant par des génocides non certifiés et certifiés, mais alimentés, entre autres, par ce qui s'appelait le *Code Noir* (Sala-Molins 1992). Vu sous cet angle, il est difficile de ne pas penser au commentaire que fit Einstein au moment où il apprit Hiroshima : « Depuis la fission de l'atome tout a changé, sauf notre manière de penser ». Le chemin qui a conduit à la fission de l'atome a commencé d'une façon sérieuse à partir de la fission systématique de l'humanité entre ceux qui comptent et ceux qui ne comptent pas, entre les découvreurs et les découverts, entre les occupants des terres et les occupés, entre les colonisateurs et les colonisés, entre les capitalistes et les prolétaires, entre les bien portants et les handicapés, etc. En somme entre ceux qui conteront à ceux qui ne comptent pas : comment conter leur pro-

pre histoire et leur propre existence tout en niant leur existence ?³. Ainsi, peu à peu, et avec de plus en plus de conviction, s'est insérée, en particulier parmi les universitaires, l'habitude du confort qui vient du fait d'être du côté des puissants qui déterminent, explicitement et implicitement, qui compte et qui ne compte pas. Certains le font consciemment, d'autres inconsciemment.

Le discours d'acceptation du doctorat *honoris causa* de RD fournit une narration en filigrane de l'histoire du Congo de 1965 à ce jour. Pour quelqu'un qui s'inspire explicitement de Frantz Fanon et qui a développé une expertise dans la recherche de la compréhension des guérisseurs individuels et sociaux, la narration surprend par les louanges à peine déguisées lancées au coresponsable principal de la destruction de la RDC. Serait-ce que RD voit dans Mobutu un écho de Léopold II ? S'est-il vu lui-même comme un diplomate belge forcé de par sa fonction (comme Kasa-Vubu aux cérémonies de l'Indépendance) de ne rien dire qui pourrait être pris pour une manifestation de lèse-majesté contre l'État congolais ?

Fidélité à quelle vérité ?

Par moments, le ton de la narration, si pas la narration elle-même, frise l'apologie. Comme quand il décrit « le puissant appel du Président Mobutu propageant une identité zaïroise souveraine »... Certes, il parle de ceux qui, le 4 juin 1971, ont été « enrôlés de force dans l'armée ... pour insoumission civique et crime de lèse-majesté [le même crime dont Lumumba fut accusé au 30 juin 1960] à l'égard du chef de l'État ». Ce passage est peut-être le plus important de tout le texte car RD y commente, presque en toutes lettres pourquoi il est devenu l'anthropologue qu'il est. Cette manifestation dictatoriale (souveraine ? – de Mobutu) l'arrête net dans l'idée de s'insérer à vie dans le terroir congolais. « Je choisis », dit-il « d'apprendre en profondeur la vie d'ici » – au Congo donc – et de la faire connaître en vérité en Europe ».

Mais, vu la façon dont le conscient, le subconscient ou l'inconscient se conjuguent pour façonner la conscience humaine, nous pouvons être sûrs que RD n'avait pas oublié d'autres événements qui annonçaient, pour ceux qui voulaient voir et penser, les intentions de Mobutu et de la clique internationale-nationale au pouvoir au Congo : le 4 juin 1969, il y eut

le massacre des étudiants. À la Pentecôte de 1966 (2 juin), il y eut la pendaison de Jérôme Anany, Emmanuel Bamba, Évariste Kimba et Alexandre Mahamba. Et il y eut aussi l'élimination physique de Pierre Mulele après promesse d'amnistie, en 1967. Serait-ce cette mémoire de Mulele qui fait dire à RD qu'il décida, toujours dans la foulée du 4 juin 1971 (il faut le rappeler avec insistance une date anniversaire visant à commémorer les martyrs du 4 juin 1969)⁴, de se « prêter corps et âme à une adoption *audacieuse*, [souligné par RD] bien que temporaire, dans une communauté villageoise du Bandundu ». Seul l'auteur pourra nous le dire, mais on peut supposer que, dans son esprit du moins, il fallait de l'audace pour aller faire de l'anthropologie dans une communauté suspecte d'être située géographiquement dans une région qui rimait avec le Kwilu de Pierre Mulele.

Il y a dans la narration de l'histoire du Congo selon le Professeur Devisch une renonciation ou une trahison du sujet sorti du discours « éventail » de Lumumba au 30 juin 1960. Tout lecteur moyennement informé de cet événement aurait pu s'attendre à une fidélité à cette vérité-là. Césaire lui-même, saisi par cette vérité, n'avait-il pas écrit *Une Saison au Congo* comme une manière de dire vigoureusement oui, selon son art du théâtre, à un discours de Lumumba autrement mobilisateur que le simulacre du nationalisme authentique de son fossoyeur, quelques années plus tard. Mobutu, s'il était possible, est allé plus loin que la trahison. Il fut le grand inverseur/renverseur des valeurs, redorant automatiquement ainsi le blason de l'Occident auto-consacré gardien des valeurs universelles. Ce qui est une autre façon de dire qu'il a tout fait pour que le Congolais ne pense plus à partir des vérités capables d'amener l'humain à se dépasser à travers la construction d'un immortel (voir Badiou 1993).

Faut-il être anthropologue, psychiatre, historien, philosophe ou simplement humain ?

L'errance dans laquelle le Congo se trouve aujourd'hui peut être tracée de la Traite négrière, c'est-à-dire d'un double génocide (des peuples africains et des Amérindiens des Caraïbes et de l'Amérique du Nord), mais qui continue d'être

nié systématiquement comme si le système ne pouvait pas s'être trompé. La fission de l'humanité a aussi conduit à la fission de l'organisation de sa connaissance et de son auto-connaissance. Il y a eu fission de la science, de la conscience de l'humain, aujourd'hui communément appelée les sciences humaines, en disciplines en train de devenir, sans le savoir, anthropophages. Cette division *ad infinitum* (fission) de la manière dont on peut connaître l'humain fut et reste un des piliers de l'accoutumance à l'inacceptable, de l'acceptation de l'idée que la souffrance de certaines parties de l'humanité est plus acceptable que celle de ceux et celles qui se considèrent comme devant souffrir moins que le reste.

L'anthropologie n'est pas comme l'art, la science, l'amour ou la politique. Dans l'art de dire et faire les rapports humains, la poésie, par exemple, existe depuis que les humains parlent, longtemps avant l'invention ou la découverte de l'anthropologie. Celle-ci disparaîtra, mais la poésie continuera. Ne sommes-nous pas arrivés à un moment de l'histoire de l'humanité où il faut se poser la question de savoir comment en finir avec la mentalité qui a amené à la fission de la science de l'humain ? Malgré les efforts de celles et ceux qui ont cherché à décoloniser l'anthropologie, une telle entreprise, par définition, était impossible. La division du travail de la production des connaissances n'a pas amélioré, malgré les apparences, la science de l'humain. En lieu et place de ce qui aurait pu être, on a vu surgir des sciences humaines qui, au bout du compte, ne sont qu'un ersatz dont la multiplication permet à une partie des producteurs et reproducteurs de se donner bonne conscience. Qu'attendre de l'anthropologie sinon qu'elle soit conservatrice de ce qui ne peut que l'emprisonner dans des pratiques qui l'accommodent au refus de penser ?

L'exercice de RD montre d'une façon presque parfaite comment une préoccupation quasi étatique et protocolaire l'a amené à ne pas développer ce dont il est le plus fier, à savoir être devenu Congolais par mariage. Malgré son désir d'être audacieux, il a eu peur, semble-t-il, de se mettre de plein pied dans le camp de ceux et celles dont l'audace avait coûté la vie (voir les noms cités plus haut). Son audace aurait pu être de celle qui cherche à faire

advenir des possibles inimaginables, insoupçonnés.

Notes

1. Laurent-Désiré Kabila, alors en train de revenir à l'exercice solitaire du pouvoir, avait recruté et défendu Sakombi Inongo (un des grands prêtres de l'authenticité de Mobutu) par cette boutade insultante vis-à-vis de celles et de ceux qui avaient payé de leur vie pour avoir omis de se soumettre aux ordres du dictateur.
2. Nous connaissons la contribution de l'Union minière du Haut-Katanga dans la fourniture de l'uranium nécessaire à la préparation des bombes lancées sur Hiroshima et Nagasaki. En échange, la Belgique fit un bond en avant dans l'industrie nucléaire. L'Université de Kinshasa a reçu un petit réacteur. Par contre, à ma connaissance, ni au Congo, ni en Belgique qui se targue d'un mouvement anti-nucléaire très actif, il n'y a eu de préoccupation de ce qui était arrivé aux mineurs de Shinkolobwe (province du Katanga) et de leurs familles. N'y a-t-il pas là une immense guérison à faire, à hauteur de l'histoire de la Planète ?
3. En relisant cette phrase, je me rends compte qu'elle fait écho à ce que Lewis Ricardo Gordon a évoqué dans une des sessions commémoratives du 10e anniversaire du Séminaire international *Fabrica de Ideias* du CEAO/Universidad Federal de Bahia, 15-17 août 2007 : il appelait cela la schizophrénie du Noir.
4. Entre les noms connus de ceux qui ont été éliminés, il y a tous ceux qui ne sont plus que comme Zamenga Batukezanga l'a dit dans un de ses poèmes : « Si le fleuve Congo pouvait parler », se référant aux corps de ceux et celles qui, vivants ou morts, furent jetés des hélicoptères au-dessus du fleuve. Un jour ou l'autre il faudra faire la recension de toutes celles et de tous ceux qu'on a cherché à faire dissoudre dans l'acide sulfurique de la mémoire congolaise.

Références

- Badiou, A., 1993, *L'Éthique, essai sur la conscience du mal*, Paris : Hatier.
- Lazarus, S., 1996, *L'anthropologie du nom*, Paris : Seuil.
- Sala-Molins, L., 1992, *Les misères des Lumières : sous la raison, l'outrage*, Paris : Robert Laffont.

Qu'est ce qu'un anthropologue ?

La question « Qu'est-ce qu'un Anthropologue ? » analysée par René Devisch dans son article du même nom est très intéressante, dans la mesure où l'anthropologie est la seule science de l'humanité entièrement complète. Toutes les autres disciplines sont soit directement soit indirectement liées à l'anthropologie.

Mais en réponse à la question de Devisch, nous dirons qu'il existe plusieurs types d'anthropologues qui étudient les cultures humaines sous des angles différents. Ce que RD offre cependant est une description spécifique de la carrière d'un anthropologue culturel européen post-colonial qui, pour maintenir la tradition des anthropologues coloniaux en Afrique, se voit contraint de modifier le paradigme colonial traditionnel vis-à-vis de l'Afrique. RD doit tout d'abord affirmer que son approche des sujets de recherche africains donne l'impression de « l'image stéréotypée de l'européen par son existence quotidienne et ordinaire dans le même village, et son acceptation de l'autorité de personnes importantes par son engagement dans la construction de sa propre « hutte » et sa participation aux parties de chasse », etc.

RD présente également ses références post-coloniales en plaidant en faveur de la subjectivité du villageois ordinaire (*les gens d'en bas*) et en faisant la recommandation selon laquelle les Africains devraient maintenant chercher à accorder plus de valeur aux « connaissances locales et endogènes, celles qui ont été détruites par le colonialisme et ses conséquences ». Il donne les exemples des mathématiques et de la géométrie non théoriques, en même temps que les sculptures, les pas de danse ou les images sacrées que les notables du village utilisent à titre d'illustration. Il élargit également sa recommandation aux mathématiques incluses dans les rythmes des chants, etc. Il semble que ce que nous avons ici est une légère modification de la thèse de Lévi-Strauss.

Tout cela est bien beau mais le problème dans cette approche post-coloniale est qu'elle souffre des mêmes critiques que l'on pourrait porter à l'ontologie culturelle de l'entreprise coloniale occidentale

Lansana Keita
Fourah Bay College
Sierra Leone

en ce qui concerne les peuples africains, dans la mesure où il y a quelque chose d'essentialiste relatif à leurs êtres et cultures. Cela signifie de manière implicite que le développement technologique ne devrait pas évoluer de la même manière qu'il l'a fait et qu'il le fait dans d'autres cultures.

Le progrès et le développement technologiques dans d'autres cultures, à l'instar de celles d'Europe occidentale, de la Chine et du Japon notamment, a eu lieu dans un contexte où l'on notait des efforts rapides d'assimilation des formes de connaissances, technologiques et autres, dont le manque les plaçait en situation désavantageuse dans l'éternel conflit entre les peuples du monde en ce qui concerne les technologies et les autres aspects de la culture.

Le développement technologique en Chine par exemple n'a pas eu lieu dans un contexte d'obéissance dogmatique aux modes de connaissances traditionnels – dont la Chine garde une influente tradition bien ancrée – mais en cherchant à assimiler de manière différente des technologies et programmes d'organisation sociale plus développés, dans le cadre de la rubrique sociologique du Marxisme. Le modèle culturel de cet effort de modernisation a été nationalisé dans le cadre d'une version de Marxisme-léninisme connue sous le terme de Maoïsme. Il s'agissait d'une expérience purement locale utilisant une version modifiée d'un programme de développement moderne. Cette expérience a eu lieu dans des conditions d'autarcie et de quasi-isolement du reste du monde.

Mais dès la fin de cette première expérience et l'évaluation de ses résultats, la Chine s'est engagée dans une nouvelle voie de développement, à travers une solide mise en place de principes technologiques modernes. Et le résultat en est que, toutes choses étant égales par ailleurs, la Chine est aujourd'hui considérée comme

un sérieux rival de l'Europe dans tous les aspects de la technologie moderne et de la production économique.

Cette approche moderne n'est pas ce que RD semble recommander. Ce qui paraît évident est que le paradigme de Devisch est quelque peu traditionnellement occidental en ce qui concerne l'Afrique, dans la mesure où son hypothèse implicite est que les peuples africains ont peu produit sur le plan technologique depuis l'aube de l'humanité.

La recommandation selon laquelle l'étude de l'anthropologie devrait suivre la voie interculturelle dans le contexte de la multi diversité est admirable. L'on préconise ici un relativisme culturel égalitaire, à la place d'un relativisme culturel hiérarchique. Mais le relativisme adopté par RD est celui dans lequel l'Europe est perçue comme la source du logocentrisme, tandis que l'Afrique est amenée à se complaire dans son humour vantard et sa gaieté innocente.

Le plus édifiant est peut-être la référence que fait Devisch aux recherches post-coloniales que lui-même et les autres ont menées au Congo pendant la période post-coloniale. Dans ce contexte, il juge approprié de mentionner les travaux de Peter Crossman qu'il a cités comme références dans un certain nombre d'universités africaines – travaux qui sont classés dans la même catégorie sociologique que ceux d'intellectuels africains tels que Mudimbe, Ela, Mazrui, et bien d'autres. Cependant dans cette liste, il n'est pas fait mention de deux intellectuels africains dont les travaux sont à la base de l'anthropologie africaine contemporaine : Cheikh Anta Diop et Paulin Hountondji.

La position anthropologique européenne vis-à-vis de l'Afrique a évolué vers une anthropologie post-coloniale qui postule que l'essence africaine est ancrée dans ses produits culturels compris de manière implicite comme inchangés. C'est la thèse colonialiste d'un logocentrisme occidental dynamique et d'une Afrique statique, voire primitive.

Mais il est facile de démontrer que cette approche est historiquement erronée. Toute étude historique et anthropologique exacte sur l'Afrique constitue ce qui

devrait servir de modèle normatif pour l'anthropologie africain. Les points essentiels d'une étude anthropologique appropriée de l'Afrique sont les suivants: 1) pour quelles raisons fortuites l'humanité, sous la forme de l'*homo sapiens*, est-elle premièrement apparue dans l'environnement africain ? 2) la technologie humaine, nécessairement dynamique, s'est tout d'abord développée à l'ère du Paléolithique, jusqu'à l'Holocène et au-delà. Ce dynamisme technologique a finalement produit les premières sociétés véritablement technologiques dans les endroits tels que l'Égypte antique, Kush et d'autres parties de l'Afrique. L'écriture, les mathématiques et les arts scientifiques ont été légués au reste du monde grâce à la dynamique culturelle de l'Afrique. Soulignons également à cet égard les âges du cuivre, du bronze et du fer en Afrique – comme la preuve d'un dynamisme technologique constant.

La formulation d'une anthropologie africaine appropriée semble nécessiter un paradigme qui s'inspire de l'approche globale déjà définie par Cheikh Anta Diop (cf. ses ouvrages *Civilisation ou Barbarie*, *L'Afrique noire précoloniale* et *L'unité culturelle de l'Afrique noire*). Le paradigme occidental traditionnel consis-

tant à choisir de petits groupes ça et là, puis à décider d'aller vivre au sein de leurs membres pour mieux les étudier, ne devrait pas être la tâche préférée de l'anthropologue africain. C'est l'étude de l'interconnexion entre les populations africaines et leurs cultures historiquement dynamiques qui devrait répondre à la question « qu'est-ce qu'un anthropologue ? »

Il manque également à l'analyse de Devisch la reconnaissance de la thèse de Paulin Hountondji sur *La philosophie africaine : Mythe ou Réalité*, selon laquelle l'anthropologie africaine ne devrait pas être perçue comme le reflet d'une essence africaine quelque peu immuable. Une analyse de cette question aurait mis en exergue le type d'anthropologie proposé par Diop et Hountondji.

L'anthropologue africain contemporain a ainsi devant lui une tâche qualitativement différente de celle de l'anthropologue européen du seul fait des expériences historiques différentes de chacun. D'une part, l'anthropologue européen a subjectivement été le sujet de la recherche, tandis que l'africain en a été l'objet. Ce dont on a besoin aujourd'hui, c'est des études anthropologiques africaines des différentes cultures occidentales. Il est également important de transformer l'anthropologie

en une étude véritablement scientifique de la culture humaine en posant les problèmes de structure et de terminologie conceptuelles d'une anthropologie occidentale physique traditionnelle encore existante. Cette branche de l'anthropologie reste redevable de son langage manifestement normatif qui inclut des termes tels que « Caucasoïde », « Négroïde », « Subsaharien », etc. Ces mêmes principes normatifs ont été transférés à l'anthropologie génomique moderne, avec des termes du genre « gènes subsahariens », « gènes caucasoïdes », etc. Ce qui est évident est que la question de Devisch « Qu'est-ce qu'un anthropologue » est importante et doit d'abord faire l'objet d'une analyse minutieuse avant qu'une réponse y soit donnée.

Références

- Diop, C. A., 1981, 1988, 2001, *Civilisation ou Barbarie*, Paris : Présence africaine.
- Diop, C. A., 1960, 2000, *L'Afrique noire précoloniale*, Paris : Présence africaine.
- Diop, C. A., 1959, 1982, *L'unité culturelle de l'Afrique noire*, Paris : Présence africaine.
- Hountondji, P. J., 1977, *Sur la philosophie africaine : critique de l'ethnophilosophie*, Paris : Maspero.



L'anthropologue Africain est une revue biannuelle de l'association panafricaine de l'anthropologie. En créant un forum pour les Anthropologues africains et les africanistes, la revue permet à ces derniers de publier des articles, des rapports de recherche, des comptes rendus d'articles et de livres. Les points de vues développés dans les éléments publiés sont ceux des auteurs, mais pas nécessairement ceux de l'association ou de son comité exécutif.

La revue a pour objectif de stimuler les échanges d'idées et le développement de méthodes et théories. Les articles d'un contenu théorique et conceptuel soutenu sont très sollicités. Des évaluations de recherche, des rapports de recherches appliquées qui mettent en exergue les questions essentielles sur l'anthropologie sont également les bienvenus. Tous les manuscrits seront envoyés dans l'anonymat à au moins deux évaluateurs.

Tous les manuscrits doivent être soumis en trois (3) exemplaires sur du papier de format A4 et également par fichier électronique à l'adresse e-mail (au courriel) ci-dessous. Le texte doit aussi être saisi à l'interligne double, de même que les références, les notes et les citations avec des marges de 1.5 de part et d'autre sur tous les côtés. L'éditeur préfère des articles qui ne dépassent pas quarante (40) pages à l'interligne double. Les rapports de recherche ne doivent pas dépassés cinq (5) à six (6) pages avec un double interlignage. Pour la conception des manuscrits, la revue n'accepte que le style standard de *l'anthropologie actuelle*. Ceci implique aussi les notes et les références. Les articles doivent contenir un résumé qui ne dépasse pas cent cinquante (150) mots. Le titre de l'article, le nom de l'auteur, son adresse et un résumé de son CV doivent apparaître sur la page de garde de l'article.

La revue encourage les auteurs à consulter les membres du comité éditorial de rédaction sur l'état d'avancement de leur manuscrit. Toute correspondance concernant un abonnement, une publicité, un changement d'adresse ou toute autre information doit être également envoyée à l'adresse ci-dessous.

Les auteurs ne doivent pas soumettre leur manuscrit à d'autres revues pendant qu'il est en train d'être considéré pour une possible publication dans *l'anthropologue africain*.

Lettre à René Devisch :¹ Kata Nomon²

- *nomos*, lieu de pâturage, herbage, habitation.
- *nomos*, ce qui est de pratique habituelle, de coutume, de loi divine ou de droit.
- *kata nomon*, selon la coutume ou la loi.

Combien est paradoxal ce discours que vous avez prononcé lors de la réception d'un titre honorifique de l'Université de Kinshasa ! En effet, il s'identifie avec un questionnement et, le commentant, l'institue en interrogation sur la manière de percevoir le futur d'une discipline, l'anthropologie, en fonction de ses conditions externes. D'une part, ces conditions relèvent de la définition même de l'anthropologie et, de l'autre, elles imprègnent la pertinence d'un espace-indice de saines performances que votre discours semble par ailleurs disqualifier. Votre discours est porté par un signe, celui d'une carrière universitaire exemplaire et d'une compétence académique irréprochable dans les sciences sociales. Son élan n'assume-t-il pas des registres à distinguer en liant, dans la même plausibilité, la revendication radicale d'une solidarité nord-sud et les exigences d'une pratique scientifique ?

À tout le moins, ces problèmes mériteraient d'être différenciés. En effet, votre présentation englobe des conflits de devoirs concurrents et des privilèges d'ensembles dissemblables. Mais si nous acceptons votre intervention, présumons fondée sa générosité morale, et y compris son efficacité dans la gestion de l'engagement, est-il important de savoir si sa légitimité est validée par la crédibilité du chercheur, l'autorité de l'humanitaire, ou peut-être même par les deux ? Que je continue, et infléchisse la supposition. Si nous considérons ce discours comme une manière légitime d'engager des responsabilités apparemment opposées d'une personne, est-ce que les valeurs en concurrence, et qui entraînent sa crédibilité, pourraient être détachées des piliers sur lesquels elles prennent appui ? Ces piliers renvoient à deux types de légitimités quasi incompatibles. Il y a, d'une part, l'autorité d'une pratique scientifique qui provient de la vérifiabilité empirique de

Valentin Y. Mudimbe
Duke University Literature Program
Durham, USA

son explication; et, d'autre part, il y a l'autorité d'un engagement moral, et celle-ci relaie un jugement à caractère absolu.

Dans son essence, dites-vous, la pratique discursive révèle un langage dans lequel vous habitez. Etant signe d'un passé dont il se détache, ce langage pourrait représenter son dessein réel comme indice de l'anthropologie de demain. Il est pris de conscience et de parole, et anticipe quelque chose dans votre vœu de voir s'instituer un au-delà des histoires et des géographies, un au-devant des cultures et de leurs expressions. De ce fait, et à cet égard, son expression ne pourrait être qu'une constante métaphore et une métonymie. Dans un tel ordre des choses, vous avez raison, la fascination pourrait bien être l'autre nom de l'anthropologie. D'où une question de vision : rien, absolument rien, n'empêcherait celui qui maîtrise une étiquette anthropologique de substituer la désignation de « villages Yitaanda » dans le Kwango, à ce que vous appelez un *espace-de-bord intercivilisationnel*. Partant de la compréhension ordinaire des symboles, ce jeu permet qu'on utilise un mot pour quelque chose qu'il ne connote pas. De la même manière, le signifiant d'un mot pourrait, sans porter à conséquence, s'appliquer à autre chose, en vertu d'une association. Comment un tel langage pourrait-il assumer une tâche qui se veut être un « espace-de-bord entre mémoires » des sociétés d'hier et de demain, sans les contraintes des langages précédents qu'il entend contourner ?

En somme, et à coup sûr, il est possible qu'un argument bien conçu puisse, en principe, produire des résultats décisifs; mais il ne peut jamais en garantir la véracité, puisque chacune de ses prémisses pourrait s'avérer problématique.

Marchons donc, ensemble allons de l'avant, et réfléchissons sur ce langage qui nous est commun, et que nous utilisons, afin d'élucider autant ce qui nous

unit que ce qui nous sépare dans l'interprétation des questions cruciales d'une éthique de coopération interculturelle. Voici une métaphore. Un postulant bénédictin commence sa période de formation en re-apprenant à marcher; et, progressivement, à faire de son corps un lieu de *La Règle*. L'exigence de pareille conversion n'efface point une dissimilitude entre pas individuels. Ainsi, assurément, la poétique de l'effort individuel, en s'accordant à la singularité de l'horizon d'un idéal, témoigne d'un nombre de procédures qui peuvent sembler quelque peu conflictuelles. Comme dans tout apprentissage, cet effort représente une double inscription dont l'objectif est d'assumer les différences. On peut s'y inscrire. D'une part, inscription verticale, c'est-à-dire un processus visant à insérer le moi dans l'esprit visé par la lettre. Et d'autre part, inscription horizontale, c'est-à-dire une dynamique d'identification avec le procès de conversion par lequel le moi se réinvente dans le langage prescrit par cette même lettre. Dans ce parcours ascétique, l'idée capitale de diversité coïncide avec la notion d'une limite à surmonter. Un ailleurs d'harmonie fait écho à cette inscription, sans cesse recommencée dans les tractations sur le statut de la vérité d'une lettre impérieuse et de ses figurations symboliques dans le temps, ainsi que dans la patience de l'exégèse indéfinie qu'elle tisse.

Inspiré par sa formation catholique, Louis Althusser a adapté cette démarche à la grille d'une analyse marxiste pour comprendre la difficile tension entre les exigences d'un langage, ce qui est requis par l'idéologie, et par la construction d'une histoire; en bref, les procès de transformation d'ensembles sociaux. Les disciples de Jacques Lacan conviendront que c'est en fonction de cette notion d'écart, et par elle que, d'après l'enseignement de Ferdinand de Saussure, on analyse les processus de la *parole* comme actualisations d'une *langue*; plus précisément, la *parole* entendue comme ce qui actualise d'une façon concrète cette abstraction qu'est toute *langue*. Par ce même principe, on décrit la structuration d'un sujet dans l'espace intersubjectif d'un

langage ; en réalité, dans cet abstrait, toujours mouvant, qu'est une institution sociale conventionnelle.

Maintenant, René, permettez-moi que je lise votre « marche », votre discours de Kinshasa, à partir de la particularité de mes propres pas, mais dans ce langage culturel que nous sommes supposés partager. Mes pas sont miens et, de même, vos pas sont vôtres ; mais nous les faisons dans un système conventionnel qui est censé nous être commun. Il est, de fait, notre système sans l'être complètement. Nos pas sont, probablement, encore marqués par les exigences d'un cloître, quel qu'il puisse être, et par la généalogie de ses instructions sur la façon dont il nous faut discerner, en raison de la diversité de nos différences personnelles, l'intérieur et l'extérieur de l'anthropologie, le mot et le concept.

Legre

- Pratique : lire.
 - (a) *rassembler, observer, examiner, attraper,*
 - (b) *choisir, extraire, élire, sélectionner, trouver,*
 - (c) *réciter.*
- Signes : la lettre.
- *Activité : percevoir (lectio).*
- Fonction : la lecture et la compréhension du donné.

J'ai un parti pris en faveur de l'esprit de fond de votre discours. Votre témoignage tient son élan à partir de son noyau personnel. Il dévoile le sens d'un devoir de solidarité humaine, tout en maintenant sa foi dans la primauté de la recherche scientifique. Je suis cependant, et également, partial du fait que je tends à privilégier la supériorité d'une explication scientifique par rapport aux constructions non-scientifiques, spécialement celles qui se décident dans les politiques du désir.

Pendant un peu plus de trois mois, vos affirmations m'ont accompagné sur plus de trois continents. Servant simultanément de contre-texte et de prétexte, ces affirmations m'ont aussi tenu lieu d'arguments; je veux dire qu'elles m'étaient raisons pour afficher, dans bon nombre de lieux publics, un scepticisme attentif, que je transformais en une obligation pour méditation.

Votre discours implique trois entrées, trois lignes d'interrogation. D'un certain point de vue, celles-ci rendent clairement l'am-

bigüité de l'interculturalité. Et elles m'ont paru exprimer des valeurs en compétition, relevant, à la fois, du plus bas et du plus haut degré dans le registre de la croyance.

1. (a) Comment faire face aux questions concernant la manière de réfléchir globalement, à partir d'hypothèses culturelles locales qui entendent revoir des concepts fondamentaux dans la pratique actuelle des sciences sociales ?
 - (b) Début octobre 2007, l'université de Makerere (Ouganda), l'université de Kyoto, et la Société japonaise pour la promotion de la science, ont tenu conjointement un symposium sur le thème : *Re-contextualizing Self/Other Issues. Toward a 'Humanics' in Africa.*
2. (a) Comment tester, évaluer, et appliquer des explications (scientifiques et non-scientifiques), en accord avec des arguments sociopolitiques de l'ordre du « désir » ?
 - (b) Début décembre 2007, un échange académique s'est tenu à Bogota (Colombie) autour de *Una Propuesta de Maestria en Interculturalidad*. Le séminaire avait été organisé par un groupe de professeurs. Son objectif était de débattre la question de l'interculturalité dans la formation des enseignants. En somme, il s'agissait de définir une pédagogie.
3. Comment évaluer des agendas interculturels en faisant un bon usage de compromis et des différends aussi bien éthiques que scientifiques ?
 - (a) À la mi-décembre 2007, le Campus annuel en sciences sociales de CODESRIA, tenu à Durban (Afrique du Sud), avait pour objet une réflexion sur les productions culturelles de l'Afrique contemporaine. Alignant les recherches individuelles sur les principes du CODESRIA, le séminaire entendait focaliser son attention sur la compatibilité des perspectives à l'intérieur des cadres qui soient scientifiquement valides.
 - (b) Début février 2008, à Vancouver, au Canada, eut lieu un colloque sur une prise de conscience africaine. Axé sur l'espoir, l'innovation et la vision (*Africa Awareness Conference on Hope, Innovation, Vision: The Past, Present and Future of Agency in Africa*), la ren-

contre voulait assumer une raison classique contre des préjugés sur l'Afrique. Une organisation d'étudiants prenait ainsi position et parole pendant une semaine.

Que voilà donc trois postes, trois engagements différents, trois types de directions. Ils sont exemplaires par leurs buts avoués. Ils sont significatifs dans la façon dont ils lient l'interculturalité à des institutions académiques ou scientifiques, objets d'un désir et d'une intention de possession. Dans pareil ordre d'intérêt où, comme vous semblez le suggérer dans votre intervention, l'interculturalité correspond à un appel extrinsèque, provenant d'une différenciation culturelle, ne pourrait-on pas dire qu'elle se rapporte avant tout à la structure intrinsèque de cette réalité-là ?

Un rôle (d'expert, de président, ou d'orateur principal) définissait sa propre fonction. Celle-ci se formulait en une question: comment marcher avec des « voyants », devenir leur compagnon de route, et demeurer une voix qui, dans la liberté d'une indifférence critique, mais avec le respect dû aux prérogatives et droits culturels, soit en mesure de mettre l'accent sur les dangers de ce qui ne semble pas avoir de précédent dans les politiques de la connaissance? En même temps, comment en mesurer l'(im-)probabilité ? Celle-ci est, en effet, au cœur de cette quête qui formule le vœu d'un ordre plus éthique ?

À propos des structures particulières, dans lesquelles esquisser des règles susceptibles de promouvoir « l'interculturalité », j'en suis venu à me focaliser sur quelques propositions, et sur un nombre de précautions pour leur maniement. Face aux directives empiriques ou allégoriques, et en vue de re-conceptualiser le terme même d'« interculturalité », il m'était facile, – dans et contre des jeux de perspectives, de faire querelle à la façon d'appréhender votre discours, d'en dire l'ampleur ; et ce, en rapport avec d'autres prises de position dans les théories de la différence. Intégrité personnelle oblige, la première précaution était l'utilité de renoncer au principe thomiste selon lequel l'objet principal de la foi n'est pas une proposition, mais bien la réalité qu'il désigne. Une réflexion s'éprouvant à partir d'un arrière-fond culturellement religieux peut comprendre nombre de lignes qui s'entrecroisent. Dans ma perspective, il n'y a aucune raison pour se démettre de, ou rejeter la définition de la foi comme croyance en

une doctrine, et soumission aux obligations religieuses qu'elles impliquent. D'autre part, la foi peut se concevoir comme ce qui donne créance, de par son assurance et sa crédibilité. Dans ce sens, la foi est analogue à ce que Herbert Feigl entend par ce qui n'est pas toujours perceptible. Elle peut ainsi relever d'une *justificatio cognitionis*, de la cohérence de propositions; ou, plus aisément maniable, d'une *justificatio actionis*, du simple bon sens, empiriquement et moralement. Dans ce sens, une hypothèse défendue par un scientifique pourrait appartenir au même ordre de la foi qu'un discours cohérent, et de bonne qualité, portant allégeance politique dans une tradition démocratique.

La deuxième précaution méthodologique concernait une prudence délibérée au sujet du processus même de saisie du discours interculturel comme affaire de croyance. Dans une première approximation, il me fallait admettre cette prudence à partir d'une équation qui comprend un sujet et une déclaration sur des transactions marquées par la valeur de deux préfixes, *inter-* et *trans-*. Le premier préfixe actualise deux types d'idées. Il s'agit, d'une part, de l'idée d'incorporation ou d'intégration (*inter-*, entendu comme « parmi », « entre » ou « au milieu de »); et, d'autre part, de celle de mutualité ou de réciprocité (*inter-*, entendu comme « corrélation » ou « coopération »). Ce préfixe *inter* est d'origine latine. On découvre sa valeur spécifique lorsqu'on le compare à des préfixes voisins comme *trans-*, dont le champ sémantique est dominé par l'idée de mouvement, ou celle de déplacement d'un endroit à un autre. De son usage latin à nos jours, il atteste la signification d'un « au-dessus », « à travers », « de bout en bout », « au-delà de ».

Enfin, me voici à lire, à présent, un silence comme s'il était quelque chose, et relevait des significations du genre « entre », « entre-deux » et même « au-dessus ». En fonction de cet angle, on peut deviner quelques-unes des raisons qui vous ont poussé à « inventer » votre bibliothèque africaniste au scolasticat de Kimwenza avec l'aide de Johan Allary. Vous vouliez, par ce moyen, lancer un défi à la Bibliothèque coloniale normative. Pour la minorité linguistique que vous représentiez à Canisius, c'était là une bravade. L'accès à l'expérience africaine par le biais d'études empiriques dues à des ethnographes, la thématisation de la littérature nègre proposée par Lilyan Kesteloot, ainsi

que l'évaluation du débat spéculatif des années 1960 sur la philosophie africaine, signifiaient aussi pour vous faire face à une « justification ethnique » surprenante : notamment ceci, « *Flandria nostra* ». Cela est bien étrange, n'est-ce pas ? J'emprunte l'expression, et sa valeur de choc culturel, au livre de Jan Vansina intitulé *Living with Africa* (University of Wisconsin Press, 1994). Vansina utilise cette expression lorsqu'il parle de son retour à Leuven, précisément à votre Faculté. Et, ici, j'en détourne l'usage en imaginant le moment où vous avez fait la découverte de l'écrasante contribution flamande au savoir de l'Afrique centrale. Depuis le milieu des années 1960, les bibliographies successives de philosophie « africaine » dues à l'infatigable Alfons J. Smet ont rendu ce fait plus visible encore.

En 1982, avec l'air de mauvaise foi qui caractérise toujours toute bonne intention, je décidai de modérer un peu cette présence flamande-germanique. Afin d'en contrebalancer l'ampleur, je publiai à Paris (France) un *Répertoire chronologique des œuvres de langue française (Recherche, Pédagogie et Culture, 56, IX)*. Vingt ans plus tard, réfléchissant sur des questions de périodisation en philosophie, j'eus besoin d'un concept qui pouvait désigner une marque dans la configuration au sein de laquelle il fallait penser et repenser les nouvelles conditions de possibilité d'une pratique philosophique africaine. L'effet d'un tel point de vue peut, ou ne peut pas, correspondre à ce qu'on attendrait dans l'enseignement de l'histoire des idées. Il dévoile certainement une différence dans la perspective que mon ami Lucien Braun, le philosophe de Strasbourg, avait ouverte pendant ces années-là avec son volumineux traité sur une histoire des histoires de la philosophie. Ainsi, j'en suis venu, des questions de généalogie, à une question concernant l'idée « d'une crise allemande de la philosophie africaine ». L'article parut comme témoignage personnel et fut publié simultanément par *Quest* (XIX, 1-2) à Leiden (Hollande) et *Africa e Mediterraneo* (2005) à Rome (Italie).

Cette expression a été inspirée par un livre de Claude Digeon sur *La Crise allemande de la pensée française* qui analysait un phénomène culturel fin-de-siècle dans les relations franco-allemandes.

Une « crise allemande de la philosophie africaine », pourquoi allemande? Retournons à votre initiative. Solide et omnipré-

sente, la présence flamande et germanique existait bien dans votre bibliothèque de Kimwenza. Vous aviez des références à Frobenius, au livre couronné de succès de Janheinz Jahn intitulé *Muntu*. La version originale allemande a été publiée en 1958. L'anglaise fut traduite en 1960 et fut l'objet de dix réimpressions, au cours de la même année. Ses sources et sa portée testent un refus d'exotisme dans la tâche anthropologique.

Il y a, également dans le tableau, la curieuse intervention de Senghor sur « la Négritude et la Germanité ». J'ose croire que vous en êtes venu à comprendre, à temps, que l'histoire de l'anthropologie en Afrique centrale n'est pas séparable d'une conception herdérienne de la philosophie. D'abord, les programmes d'enquêtes ethnographiques par questionnaires (art, coutume, langue, loi, religion, etc.) ont fidèlement transcrit une grille herdérienne. Deuxièmement, malgré l'entrée de la Franc-maçonnerie au Congo au début du XXe siècle, « l'empreinte » culturelle coloniale s'est construite selon deux axes extrêmes, mais complémentaires: accommoder l'assimilation (à la française), ou ajuster la séparation (à l'anglaise). Entre ces deux extrêmes, les Belges. L'évangélisation et la cartographie ethnographique articulent les mêmes principes de base dans un génie social déterminé par une idée de convergence. Troisièmement, avant les années 1920, les hypothèses diffusionnistes issues de l'école de Vienne animée par W. Schmidt, avec *Anthropos* comme lieu des débats savants, vont imprégner la recherche ethnographique partout dans le monde. Membre du clergé, Schmidt dirigeait aussi un des projets les plus ambitieux jusqu'à nos jours sur *Die Ursprung der Gottesidee*, l'origine de l'idée de Dieu.

En bref, et clairement dit, vos interrogations d'alors sont celles d'une perspective. Serait-il excessif de les formuler au sein du contexte qui sert de trame à votre identité culturelle, votre vocation, ainsi qu'au devoir que vous vous donnez alors ?

- Entre les théories impériales britanniques et françaises, il y a la visée pratique du style germanique dans les publications flamandes des « sciences coloniales », sûrement dans ce qui est devenu la *Koninklijke Academie voor Overzeese Wetenschappen*.
- Dans et au-delà des Ecoles, et d'une tendance à l'autre, les historicistes

contre les fonctionnalistes, on peut observer les orientations dans les sciences sociales et la linguistique comparative, et remarquer notamment le rôle éminent de l'équipe de Tervuren dans la reconstruction du « Protobantu ».

- Finalement, on ne peut manquer de noter le charisme indubitable de quelques personnalités dans le domaine de votre nouvelle « dévotion » culturelle: un Hulstaert, un Tempels, un Van Bulck et un Van Wing, par exemple.

De toute façon, l'imagination populaire congolaise avait transformé le vocable « Flamand » en généralité onomastique: il est synonyme de Belge.

Complexité d'un silence. Reconnaissance de votre appartenance ethnique; et, tout aussi bien, prudence extrême en évitant la notion non-scientifique de « race » pourtant fort bien manœuvrée par des militants culturels et les théoriciens de doctrines essentialistes.

Au point de vue essentiellement intégratif du préfixe *inter-*, le parmi et l'entre-deux, le préfixe *trans-* ajoute ou oppose, suivant la lecture qu'on peut en faire, l'idée d'un aller au-delà, et qui exprime une transcendance. À cette échelle, encore une fois à partir de leur connotation originale en latin, les préfixes anglais, qui sont des prépositions en latin, amorcent une dynamique qui traduit et reflète le défi et l'idéal, au plus haut point pervers, de nos relations concrètes avec d'autres personnes. Dans la pratique de notre langage ordinaire, les préfixes *inter-* et *trans-* plus *culturalité* se font écho l'un à l'autre. Au fond, c'est le thème de votre discours de Kinshasa. À tout argument interculturel (dans le sens d'une convenance, et d'une corrélation entre mots ou déclarations), correspond un autre, toujours latent et toujours problématique; c'est-à-dire un argument trans-culturel portant sur un mouvement vers un au-delà, et l'affirmant ou le niant. Se référant à Jean Wahl, et dans le but de pouvoir désigner le péché originel, Jean-Paul Sartre, dans *L'être et le néant* (Gallimard, 1943), élucidait le caractère de ce péché en brisant la notion même de transcendance. Le péché originel correspond à la façon, toujours antagoniste, de signifier nos relations humaines: un *ego* fait face à son *alter* comme sujet, ou cet autre qu'il perçoit comme objet, et il l'affronte dans une tension toujours réversible.

... nous sommes tantôt par rapport à l'autre en état de trans-descendance (lorsque nous l'appréhendons comme objet et l'intégrons au monde), tantôt en état de trans-ascendance (lorsque nous l'éprouvons comme une transcendance qui nous transcende); mais aucun de ces deux états ne se suffit à lui-même; et nous ne pouvons jamais nous placer concrètement sur un plan d'égalité, c'est-à-dire sur le plan où la reconnaissance de la liberté d'autrui entraînerait la reconnaissance par autrui de notre liberté (*o.c.*: 448-449).

À présent, laissez-moi ajouter une autre précaution. Elle indique mon accord avec des points de *L'être et le néant* de Sartre. À la reconnaissance du caractère insaisissable de l'*alter*, il y a aussi, et au moins, une autre nécessité: accepter l'instabilité de toute identité d'un moi, en tant qu'indivisant la transcendance de celui-ci au travers des forces de la permanence et du changement. L'une des forces constitue une *extasis* majeure: toute conscience, s'affirmant elle-même, ne peut nier l'évidence de son être-pour-autrui. De ce fait, nous consentons à concevoir l'espace intersubjectif des corrélations entre l'*ego* et l'*alter* comme un lieu dans lequel la *transculturalité* et l'*interculturalité* structurent un *être-avec* qui est incertain; et ce, dans une situation paradoxale: puisque le nous-sujet ou objet de tout discours de coopération ou d'antagonisme est, au fond, une sociologisation de la conscience d'un ego. Autrement dit, nous devons réfléchir sur les notions de « faire » et d'« avoir », c'est-à-dire les expressions du désir; car, comme Sartre l'a si bien exprimé: « le désir est le propre de la réalité humaine ». Il y a là une question de méthode et une question d'éthique: comment faire face à ce problème, et sans « raciaiser » l'interrogation? Par implication, serions-nous en train de promouvoir une parenthèse qui privilégierait le sophisme dans le discours sur l'espace intersubjectif? Deux perspectives méritent d'être notées, à partir d'un choix que je peux faire en contournant ou en ouvrant clairement la parenthèse. Nous pouvons, d'une part, considérer un argument qui porterait sur la personne dont « le désir » reflète une aliénation ou la nie (rehaussant sa liberté), et selon quels principes; d'autre part, l'implication étant par définition une procédure faible, nous pourrions examiner le contenu de la parenthèse, à partir de la façon dont nous manipulons les fonctions du langage et leurs rapports aux lois de l'évidence.

En nous mettant d'accord, il serait possible d'envisager la revendication d'un *espace-bordure partageable*, à partir de la prudence des trois précautions que je viens d'évoquer. Cette expression savante n'équivaut-elle pas à la *Lebenswelt* de Husserl? En tout cas, cet espace est un concept fabuleux par ce qu'il permet, et un concept fantastique par ce qu'il met en place. Dans la version anglaise de *La Prose du monde* (Gallimard, 1969), Maurice Merleau-Ponty, un des penseurs que vous invoquez, a la déclaration suivante dans un chapitre sur « la perception d'autrui et le dialogue ». Cette référence a servi ma lecture de votre *espace-bordure*, autant dans sa surestimation que dans une sous-estimation de votre position.

Il y a, au départ, Merleau-Ponty écrit, une rencontre et un souci pour l'autre. Dans une première étape, c'est la découverte

... d'une singulière existence: *entre* moi qui pense et ce corps, ou plutôt près de moi, de mon côté, il est comme une réplique de moi-même, un double errant, il hante mon entourage plutôt qu'il n'y paraît, il est la réponse inopinée que je reçois d'ailleurs, comme si par miracle les choses se mettaient à dire mes pensées, c'est toujours pour moi qu'elles seraient pensantes et parlantes, puisqu'elles sont choses et que je suis moi (*o.c.*: 186).

De cette citation, un certain nombre de choses pourraient être exploitées pour sanctionner mon usage des adjectifs « fabuleux » et « fantastique ». Ils signifient une ouverture vers la légende. On imagine une extension de l'habituel dans l'incroyable, en termes lexicaux. Mais, c'est un simple ordinaire qui se tient là, visible, qualifiable par ce qu'il révèle. Trois remarques s'avèrent importantes: il y a, d'abord, inattendu, la manifestation du corps, et des sens; ensuite, il y a le fait d'un ailleurs, qui est le lieu de cette révélation, celle d'être dans un contexte; finalement, il y a la singularité d'un processus qui s'affirme en des changements et renversements, signe d'une métaphore de l'activité pensante: on invente ce qui vous invente.

Et, – dans une deuxième étape –, le texte continue :

Tout autre est un autre moi-même. Il est comme ce double que tel malade sent toujours à son côté, qui lui ressemble comme un frère, qu'il ne saurait jamais fixer sans le faire disparaître, et qui visiblement n'est qu'un prolon-

gement au dehors de lui-même, puisqu'un peu d'attention suffit à le réduire (o.c.: idem).

Trois autres observations s'avèrent utiles, par rapport à ce que représente l'interculturalité. La première observation concerne le pouvoir du sujet pensant, une machine pensante, s'actualisant dans la singularité d'une perception. Ainsi, me vient à l'esprit, des carnets de Jean-Paul Sartre, un « Je pense avec mes yeux ». Et c'est là, une excellente traduction du *videre videor* de Descartes dans la deuxième *Méditation*. Le *Cogito* est une machine, quasi littéralement, et qui est très cartésienne. La deuxième observation porte sur la marginalité issue des limites de l'appréhension de soi. Thématifiée, elle exposerait la visibilité de l'altérité de l'autre. La troisième observation nous fait voir la perception comme un *Verstehen*, un savoir et un comprendre en action. Cette perception actualise la *Lebenswelt* husserlienne par ce qu'elle fait surgir, à savoir le don de la vie. Cette troisième étape synthétise à merveille une atmosphère quasi-mystique. Et ainsi, on se rappelle la déclaration de David Hume selon laquelle les prétentions concernant une identité de soi qui serait, par nature, permanente relèvent d'une fiction. Et on peut imaginer cette fiction à partir d'une croyance, bien définie et banale, relative à la réalité d'une telle raison, et ce par dérivation.

Moi et autrui sommes comme deux cercles *presque* concentriques, et qui ne se distinguent que par un léger et mystérieux décalage. Cet apparentement est peut-être ce qui nous permettra de comprendre le rapport à autrui, qui par ailleurs est inconcevable si j'essaie d'aborder autrui de face, et par son côté escarpé. Reste qu'autrui n'est pas moi, et qu'il faut bien en venir à l'opposition. Je fais l'autre à mon image, mais comment *peut-il y'avoir pour moi une image de moi?* » (o.c.: idem).

S'agit-il là d'une émigration du *Cogito* dans l'altérité de l'autre ? Dans cette procédure exaltante, la folie du solipsisme a été gommée. En fait, ce mouvement met à jour un certain nombre de choses. Et votre discours de Kinshasa les assume. Il y a, certaine, une critique du critère de vérifiabilité. Il y a, aussi, le fait de l'affirmation d'un soi du *Verstehen*. A l'instar de la perspective d'Heidegger, il nous est loisible, désormais, de partir d'une interaction entre ontologie et herméneutique.

Cependant, et de plus, votre discours de Kinshasa semble porté par une épistémologie activant son processus dans le complexe d'*Acteon* (des métaphores alimentaires, militaires, et des métonymies de guerres et de conquêtes, de violation et de destruction). Contre cette poétique de force, à la suite de Gaston Bachelard, Merleau-Ponty avance des images d'union. Dans les langues romanes, elles sont chargées de valeurs positives, comme dans les verbes *cognoscere* (italien), *connaître* (français), *conocer* (espagnol), et j'en passe. Ces images traduisent un processus de connaissance comme manifestation de la vie. Vous justifiez cet aspect des choses dans un chapitre de votre livre *Weaving the Threads of Life* (University of Chicago Press, 1993). Vos sentiments font écho à ceux que Merleau-Ponty exprimait en ces termes :

... ne suis-je pas, à moi seul, coextensif à tout ce que je peux voir, entendre, comprendre ou feindre? Comment, sur cette totalité que je suis, y aurait-il une vue extérieure? D'où serait-elle donc prise? C'est bien pourtant ce qui arrive quand autrui m'apparaît. A cet infini que j'étais quelque chose encore s'ajoute, un surgeon pousse, je me dédouble, j'enfante, cet autre est fait de ma substance, et cependant ce n'est plus moi. Comment cela est-il possible? Comment le *je pense* pourrait-il émigrer hors de moi, puisque c'est moi ? (o.c.: idem).

Le temps de ce bref passage dans la vie de Merleau-Ponty – vers la fin des années 1940 et au début des années 1950 – nous dit Claude Lefort dans la préface de *La Prose du monde*, correspond à une étape de votre compréhension du monde qui vous entourait. Au milieu des années 1960, à Kinshasa, à l'Institut St Pierre Canisius, vous pouviez établir des principes face à une confusion réelle, celle de votre galaxie, et de sa prose. Pouviez-vous vraiment, en ce temps-là, distinguer les choses aussi clairement que vous le faites maintenant, et avec l'acuité d'aujourd'hui?

- a. Le monde d'une génération politique explorait l'idée de souveraineté, en théorie et en pratique : ainsi « la décolonisation mentale » d'un Mabika Kalanda, la politique d'un Fanon, Camara Laye et Sembene Ousmane, et l'effet de « Orphée noir ».
- b. Le monde des concepts, avec ses interrogations bourdonnantes, ouvrait

des querelles avec l'idée d'ontologie régionale (Bachelard), l'ontologie bantue (Tempels, Kagame, etc.), en dialogue avec les symboles militants des théories sur l'altérité (Négritude, personnalité noire, etc.);

- c. Le monde des systèmes, autour d'un emblème (*La Pensée sauvage* de Claude Lévi-Strauss, livre de 1962 dédié à Maurice Merleau-Ponty), dans un dialogue exponentiel avec la phénoménologie et le structuralisme, soulevait et expliquait de nouveaux défis, à propos de la crédibilité du Droit naturel, le sens de l'histoire, la validité d'une raison dialectique.

À coup sûr, vous étiez au courant de l'explosion de la notion de littérature. Comme la plupart d'entre nous, vous ne pouviez mesurer l'impact réel de cet événement. Cette époque était aussi marquée par un jeu de mots apparemment mineur. La proclamation sacrée, *In principio erat verbum*, avait été étendue en de nouvelles exigences. L'expression analogue, *au commencement était l'incorporation*, désacralisait-elle une approche au problème signifié par la corrélation entre trois notions symboliques : ἀρχή, *principium*, « genèse »; λογος, *verbum*, « le verbe »; θεος, *Deus*, « Dieu », et l'Absolu que ces termes représentent ?

Différentes disciplines allaient se concentrer sur la question. La pratique psychanalytique d'alors (mais aussi de l'époque actuelle) a établi, de manière pragmatique, le sens précis de l'expression « incorporation ». Dans tout contexte interpersonnel, interculturel, même quand une aliénation est très manifeste, des recherches convaincantes ont démontré que le processus d'incorporation, plus fréquent que celui de scission, est un marqueur dans le mouvement comprenant les procès d'identification, les tractations pour une intégration, et à l'occasion les échecs qui peuvent s'en suivre.

En réalité, le passage extrait du livre de Merleau-Ponty qualifie la question d'une manière significative. Il peut, aussi, expliquer la façon dont je tente d'approcher votre texte. Il exprime un mode ordinaire de nous rapprocher des autres dans leur capacité à avoir un nombre infini d'apparences. Dans l'abstrait, que j'invoque trois positions, trois propositions, à partir de ce que vous lisiez au début des années 1960. (a) Nous ne réduisons pas l'être au phénomène, (b) nous croyons que l'être de la conscience n'est pas identique avec

l'objet que celle-ci perçoit ; (c) de ce qui précède, nous affirmons aussi que l'être du perçu n'est pas identique à ses apparences.

Retournons à votre discours et à ses incidences. Un point sur lequel vous vous focalisez est celui de la relation interpersonnelle, de la sensorialité, du corps vécu. Ainsi, dans l'adresse à votre auditoire de Kinshasa, le 4 avril 2007, la relation de votre insertion dans une discipline était le récit d'une construction de cartes physiques. Chacune de ces cartes contenait son propre narratif. Celui-ci reflétait, ou faisait dériver d'autres diagrammes que vous pouviez dater, leurs lignes transcrivant vos histoires. Kimwenza, non loin de l'endroit où vous faisiez votre discours, vous a vraiment permis, dites-vous, de vous inventer de nouveaux canevas. Plus que de simples points supplémentaires, le fait d'avoir créé en 1968 une bibliothèque de littérature africaniste dans un scolasticat était un événement. Sans doute, plus pour vous que pour quiconque d'autre. Le fait de prendre joie dans cet événement, tout en apprenant la langue kongo, et en étudiant Merleau-Ponty, Jean-Paul Sartre et Franz Fanon, allait en étendre la signification ; et, il ne pouvait que le transformer en une expérience de conscience face à l'aspect massif de la Bibliothèque coloniale.

Retournons maintenant au passage de Merleau-Ponty sur l'interconnexion.

C'est un passage curieusement complexe, et possédant trois tempos. Le premier, une interrogation expressive, récite de façon positive une idée connue. Elle place le sujet dans une sphère d'appartenance conçue à partir d'une extériorité négative, et l'évidence de la variété d'autres personnes. La succession de verbes répète la séquence intellectuelle du Psaume 113: ... *Oculos habent et non vident; aures habent et non audiunt*, etc. Le deuxième tempo, contre le récif du solipsisme, pose en principe la réalité du sujet *dans le monde comme étant avec* un autre, avec d'autres. Finalement, les deux dernières questions sont là pour fonder le sujet, son moi fragmenté dans sa relation à d'autres, au monde. Donner naissance est un don de la vie et un don du savoir.

Cette citation affirme la priorité de la vie sur l'*ego* du *Cogito*, indiquant ce qui en est la condition, ou plus exactement ce « geste qui fait surgir l'universel du singulier et le sens hors de notre vie ». En fait, une genèse unique germe quand sur-

git quelqu'un qui est « le monde à lui-même », et s'établit « le monde au social », auquel vous vous référez par le concept « d'homme universel ». Ce concept est incertain quand il s'instaure dans une dynamique. La mesure que vous avez apportée à votre auditoire, et ensuite à votre lecteur, agrandie dans la confession de symboles et d'une fidélité assumant des ruptures, éclaire la complexité d'une histoire particulière d'amour, et une définition d'intérêt. Dans « *l'Espace-bordure* », vous écrivez, « nous sommes là pour produire par la parole une nouvelle réalité sociale ». Vous montrez comment l'histoire d'une vie peut être thématisée à partir de discontinuités stipulant une recherche continue de sens: co-implication émotionnelle, éducation réciproque, mariage ou thérapie.

L'explicite réside aussi dans le non-dit. Les moments de silence, et les allusions indirectes, vous servent de voies d'appréciation d'une *nation*, réelle et imaginaire, en terre yaka. Vous êtes devenu un maître traducteur et étymologiste. Vous notez que l'expression *Thunaha muyidika maambu* équivaut au français *la co-naissance*. Et vous insistez sur le fait que cette étymologie populaire signifie « être né avec ». C'est l'interprétation favorite de Gaston Bachelard ; et, évidemment, celle de votre latin *cum-nasci*.

Certes, le terme *populaire* s'entend ici comme *non-scientifique*. Cependant, nous pouvons dire que sa valeur conceptuelle est une dérivation extrêmement raisonnable de l'homonymie des racines de deux verbes. Les étymologistes des langues indo-européennes considèrent la reconstruction *g'enY* comme étant à l'origine des deux mots: (1) *nôscô* (de l'ancien *gnôscô*), signifiant « je commence à apprendre », et (2) *nâscor* (de l'ancien *gnâscor*), qui équivaut à l'expression « je suis né ». C'est dire que la valeur que nous envisageons témoigne d'une extrapolation très conséquente, habile. S'impose à l'esprit – suggérerions-nous ? – une définition de l'inférence sémantique.

Aux dires des dictionnaires:

Extrapoler 1. Déduire ou évaluer en élargissant ou projetant des renseignements connus.

2. Mathématiques. Estimer (la valeur d'une variable dans une gamme connue) en supposant que la valeur estimée suit logiquement des valeurs connues. S'engager dans le processus d'extrapolation.

Vous avez raison. « *Populaire* » est le terme technique, pour désigner le genre d'étymologie auquel vous vous référez. On dit que ce terme est *non-scientifique*. Le mot *nascientia*, qui provient de l'*homonymie*, signifie « ce qui vient à la vie et est connu en tant que tel ».

Ce que vous dites, et souvent vous nous le laissez inférer, c'est un récit d'événements neutres. Vous tempérez un passé, et le restituez dans un contexte modéré. En effet, l'idée d'une vocation missionnaire n'appartient pas nécessairement aux motivations coloniales; et la façon dont l'anthropologue s'identifie à une culture pourrait être aussi une manière de rayer des erreurs inqualifiables de ses prédécesseurs. De même, la vision d'une solidarité planétaire doit avoir aussi ses conditions de probabilité ailleurs que dans la générosité d'un jeune garçon bien éduqué, et fils de fermier. Les histoires font présumer des défis successifs dans le devenir d'un homme. Elles bâtissent des hypothèses permettant d'interpréter des moments de passages. Il s'agit de transitions. De la frontière franco-belge à l'Institut Canisius de Kimwenza, au Congo; de votre initiation comme anthropologue, à votre pratique dans le Yitaanda, au Kwango; enfin, votre carrière à l'université de Leuven, à présent, doublée, d'une pratique psychanalytique. Un moi affecte ses propres discontinuités et légitimise les voies d'un devenir, y compris une réflexion des manœuvres touchant à d'autres. Ceci fait penser au concept d'un moi divisé qu'on trouve chez R.D. Laing et que vous formulez avec rigueur en votre langage : un moi dans et hors de ses processus propres, et qui se temporalise; dans et hors de ses modalités de réflexion. Chacune de ces expressions symbolise, au moins, un rite. Il s'institue dans des procédures singulières, et instruit donc celles-ci. En fait, ce sont là des stations d'une insécurité ontologique, dans lesquelles s'opère l'appropriation de quelque chose, une façon d'investir des espaces dans le temps du monde que vous projetez, à partir d'une manière de le concevoir. Probablement, une clé serait l'interculturalité. Ce qui semble évident est que ces données nous sont signes dans un cheminement de voix jaillissant d'une série de génitifs, dans la liaison, ou dans la déviation qu'ils attestent. Ainsi l'*amor patris*, *amor patriae*. Et, voilà, vous

dites : « On ne devient pas anthropologue par naissance, mais tout de même ... ». Une conjonction problématise l'accès à une affirmation existentialiste, et pourrait impliquer un doute possible quant à la suite de la phrase: « ... on le devient ».

En passant, que je me permette de noter la façon bien particulière dont vous fusionnez logique de la pratique scientifique et logique politique, celle d'une croyance. Ce faisant, vous interrogez le sens moral de la vocation à laquelle vous faites appel, tout en effaçant la distinction que faisait Pascal entre l'esprit de géométrie et l'esprit de finesse. Mais l'effacez-vous vraiment?

Durant la lecture de votre texte: « Qu'est-ce qu'un anthropologue ? », j'avais l'impression de lire la leçon d'un témoin.

Afin de comprendre votre témoignage, je me suis imposé trois tâches. La première, prendre en compte « le comment on devient un ethnographe », pour me référer au chapitre canonique de Claude Lévi-Strauss dans *Tristes Tropiques*, ce récit qui présente point par point la pratique d'une discipline, son origine et sa signification. Du sens ordinaire de son origine grecque, dans le mot anthropologie, il y a *anthropou*, être humain, et *logos*. Donc un génitif, et ce qui est donné ainsi s'éprouve dans ce qu'il formalise. Deuxièmement, pour clarifier ce qui est en présence, il me faut mettre haut les deux valeurs intimement liées: il y a, tout d'abord, la valeur subjective dans laquelle le discours du sujet qualifie ce sujet et justifie la qualification dans l'acte même dont il rend compte. Il y a, aussi, une valeur objective, un *logos*, comme mot et signification, exprime une abstraction, le discours qui contient l'orateur. L'insolite de toute approximation du génitif se trouve là, dans la forme, signe et évidence du génitif comme il s'accepte. Ne s'accorde-t-il pas au modèle classique qu'il évoque – à savoir le *Theou agapê*, le paradigme latin *amor Dei*, avec toutes ses variations possibles? Troisièmement, il me faut fixer l'attention sur votre observation de la célébration Yaka d'une poétique de la vie. Elle se revendique comme volonté d'être, et elle m'a frappé par sa capacité d'admettre autrui dans une « singularité profonde », pour utiliser un mot de Merleau-Ponty. Celui-ci insistait sur le fait que, dans ce qui se désigne de la sorte, on pouvait voir là un horizon, l'horizon de l'humanité, un style d'être humain rendant l'*Einfühlung*

possible. C'est cet horizon, ajoutait Merleau-Ponty, qui est l'humanité ou *Mitmenscheit*, entendue comme concept extensionnel et comme réalité historique.

Meditari

- Pratique : ruminer.
 - (a) agir, réfléchir, rêver, considérer, méditer sur
 - (b) concevoir, avoir l'intention, le but
 - (c) transf: méditer, étudier, exercer
- Signe : la source.
- Activité: se souvenir.
- Fonction: approche et encadrement des ordres de significations.

Reprendre votre intervention comme si elle était de quelqu'un d'autre, me situer dans son mouvement propre afin d'approcher le sens possible de ce que pourrait être le visage de l'anthropologue de demain. Tenter une méditation sur votre méditation, votre pacte avec son mandat.

Réfléchissant sur la vocation d'anthropologue, Devisch fait appel à ses conditions de possibilité. Il demande qu'on en situe les cours et traces dans l'acte même du souvenir de ce qui peut la mettre en lumière et en contextualiser l'origine et l'explication. Le processus ne réactualise-t-il pas un autre, à savoir le « *at certe videre videor* » qu'on trouve chez Descartes dans la deuxième *Méditation* ? Dans celui-ci, le passif prend en charge sa forme active et permet de voir, à suffisance, une réflexion méditant sur elle-même, et d'une manière nette : il semble que je perçois, je vois que je perçois, je me vois dans cet acte, je vois que je vois, je me vois voyant et ainsi de suite. La traduction habituelle, « je pense que je vois », justifie la formule souvent citée de Jean-Paul Sartre, à savoir « je pense avec mes yeux ». Toutefois, celle-ci gâche quelque peu l'expression cartésienne dans laquelle *videor* expose le *cogito*, et *videre* représenterait le *cogitatum* husserlien. Dans l'économie de l'arrangement d'un espace reconvoqué, Devisch se conçoit comme la personne rassemblant ce qu'il voulait, explicitement, suggérer à l'auditoire du 4 avril 2007. Quelle confluence peut-on attendre de l'exercice d'arguments silencieux touchant ainsi aux paradoxes culturels de l'histoire post-coloniale d'un Congo belge? La démarcation qui singulariserait un ceci contre un cela contribuerait à l'efficacité des disjonctions et des conjonctions dans la vie réelle.

On devrait les appréhender ici dans la valeur polysémique de leur fonction. L'accentuation nette d'une disjonction sert souvent la cause d'un discours, comme invitation pour un dépassement des contraires. Comme dans la plupart des binarismes extrêmement intenses, ainsi dans l'opposition de l'Afrique contre l'Occident, la disjonction peut, dans une opération intellectuelle, se transformer en une conjonction hypothétique, qui évaluerait des implications éventuelles d'un exercice logique. Est-ce un tel jeu de roue libre que Devisch voulait présenter dans son discours? Dans la deuxième partie de son intervention, et d'une façon tout à fait convaincante dans ses remarques conclusives, il dote carrément les deux opérations logiques, à savoir donc, la conjonction et la disjonction, avec le sens même de sa propre vie et de ses symboles culturels. En tant que clés, ces opérations ne peuvent se soustraire totalement des jeux d'esprit, jeux gratuits, peu ou point innocents. Toute méditation signifie un ordre qui surgit d'intersections ordinaires qui l'autorisent. Celle-ci est d'un discours se développant au sein de son propre langage, un discours doté de sa propre forme, de son propre sens. Bien plus, il s'agit d'une *parole* qui commente sa propre performance au sein d'une discipline. Pour utiliser une expression chère à Maurice Merleau-Ponty, la méditation préconisée par Devisch stylise la perception de son acte propre.

Laissez-moi employer le terme latin *meditari* pour désigner une activité qui reflèterait l'écart entre ma réflexion et les couches de la méditation de Devisch. L'organisation étymologique du mot *meditari* pourrait jeter la lumière sur cette « question », l'idée de l'intervention de Devisch, sa méditation. Celle-ci est une question qui, de ses aléas, expose une « requête », lancée à quelqu'un, et à elle-même. Interrogation, elle exprime une exigence : « la reconnaissance d'un manque », le fait d'un « savoir partiel » cherchant une « résolution », et endurant son caractère indécidable. *Meditari* est un verbe déponent. Il revêt une forme passive ayant un sens actif. Il exprime une relation entre un moi et un moi dans un contexte, agissant et étant agi par le sujet. Il s'agit d'un Devisch se structurant comme « la question » de la méditation que je reconstitue à partir de ses arrières-fonds pluriels.

Supposée aller de soi, la complexité du champ conceptuel du terme *méditari*, et de ses transpositions sémantiques dans

la traduction, repose sur des irrégularités subtiles de déponents latins. L'économie des formes n'existe plus dans notre langage, à l'encontre de l'économie du sens; et celle-ci s'accorde avant tout à la valeur étymologique du mot.

De la grammaire latine, voici les normes d'exception:

- (a) Les verbes déponents comportent un participe présent (*meditans*) qui actualise une valeur active dans la *forme* et la *signification*;
- (b) Les verbes déponents ont un participe parfait *actif* (*meditatus*), alors que d'autres verbes n'ont qu'un participe parfait au *passif*;
- (c) Les verbes déponents comportent à la fois un futur *actif*, et un participe futur *passif*, en *forme* et *signification* (*meditaturus*).

Que je me concentre sur le verbe, avant de reprendre sa fonction ; et de contextualiser ensuite ce qu'il permet dans la méditation de Devisch.

Tout d'abord, *meditor*, par sa forme, est un itératif d'un autre verbe, *medeor* exprimant l'idée d'« exercer » et de « guérir ». De sa racine (*med-*), on a dérivé *medicus*, signifiant « docteur ». Parmi d'autres termes qui lui sont relatifs, il y a *medicari* et *medicamentum*. La série de « s'exercer » signifie agir sur son propre corps et esprit. Elle affirme aussi un effet dans son propre signifié, à savoir « guérir ». Dans ce sens, méditer ressortit à une procédure de guérison.

Dès la période classique, par exemple dans le langage de Cicéron, la dynamique des deux valeurs est la suivante: (a) *meditari* s'emploie au sens physique, comme synonyme de *exercere*, c'est-à-dire « s'exercer physiquement »; il établit aussi une corrélation entre la pratique médicale et la gymnastique; (b) *meditari* s'emploie également dans le domaine des activités spirituelles et intellectuelles, comme l'attestent les textes de Cicéron. Il est alors synonyme de *cogitare*, « penser ».

Deuxièmement, dans *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes* (1969), Émile Benveniste insiste pour qu'on traduise ἰϋᾰῖᾰᾰᾰᾰᾰ par « prendre soin de », tout en faisant remarquer que « le présent actif est à peine attesté ».

Cet angle, du champ conceptuel de *meditari*, illustre bien l'essence d'une *lectio divina* dans laquelle le sujet se sou-

met à une inspiration, et celle-ci englobe le sujet. Il indique également l'articulation principale des *Exercices Spirituels* d'Iñigo de Loyola, y compris les points de méditation structurant le manuel. Un cas exemplaire de cette articulation, et sa visibilité dans l'argument de Devisch, est sans doute la cohérence du séminaire sur le corps qu'il anime à l'université de Leuven.

En troisième lieu, *meditor* peut avoir le sens de « considérer et penser », « refléter et concevoir ». Il s'agit là des valeurs transférées qui engagent principalement l'esprit. L'activité spirituelle ne se détache pas complètement des sens. D'où, la contemplation qui, encore de nos jours, active deux lignes conceptuelles très anciennes: la première idée, dans l'actif, *meditor* signifie « avoir une intention, un but, un objet d'étude »; la seconde idée, dans le passif, celle « d'avoir accès à un axe spirituel celui d'une communion ».

Lorsqu'on se met à réfléchir sur l'intervention de Devisch, et qu'on se penche sur la manière dont il aborde son objet, on peut choisir de valoriser des clés concurrentes afin de canaliser des conflits d'interprétation ; et choisir ou la fluidité des frontières culturelles, ou la rigueur de l'analyse logique. En mettant l'accent sur le premier aspect en vue d'un dépassement des confrontations, ou en opposant cet aspect au dernier qui relèverait strictement de la pratique scientifique, toute option semble affaiblir ce que Devisch propose à propos d'interconnexions entre trois domaines. C'est-à-dire, d'abord, le domaine de l'anthropologie et de l'interculturalité; ensuite, celui des pratiques culturelles régionales; et, troisièmement, le circuit d'un « poly-logos » interculturel. Une surestimation des opérations logiques peut confondre exigences et critères susceptibles d'évaluer les explications. Au sujet des sciences sociales, les entrées principales à la recherche constituent un code de base pour n'importe quelle enquête. Il y a, d'abord, une question d'attitude critique, d'évaluation de ce qui est scientifique, contre ce qui ne l'est pas. Ensuite, vient une autre question sur comment évaluer une explication : est-elle appropriée, ou partielle? Troisièmement, il me faut ajouter un fait: le scientifique est social. Et cela signifie quelque chose de simple: l'attitude critique n'est pas une chasse gardée de la science. En principe, n'importe qui peut observer des phénomènes, et construire une explication raisonnable en

fonction de son observation; c'est-à-dire, et toujours en principe, déduire une hypothèse appropriée, vérifiable et exploitable. C'est là un fait. Et la critique que Devisch formule à l'endroit des privilèges de la raison scientifique montre bien en quoi une hypothèse appropriée peut ne pas être vérifiable, et une autre pourrait se révéler inapte à être appliquée. En tout cas, qui assurerait qu'en dépit de leur pertinence, la plupart des arguments sur l'interculturalité ne sont pas des hypothèses *ad hoc*?

Un point d'attention centrée sur le génitif que signifie l'anthropologie serait-il une sous-estimation de l'anthropologie comme discipline et comme paradigme? Que je résume le problème, reformule un parti-pris à propos de la vision de Devisch, et justifie une perception.

Ainsi donc, le génitif:

- Dans les mots (substantifs et adjectifs), exprimant des attitudes formelles (physique ou spirituelle, sentiment et engagement), on fait face généralement à une idéation verbale. Le substantif, qui est l'objet de cette idéation, est connu comme *génitif objectif*. Par exemple, la phrase suivante : l'amour de René Devisch pour, et de la *Belgique*, une fois comparé à sa célébration de la *culture yaka*, est X.

La Belgique et la culture yaka sont les objets de l'idéation verbale présente dans l'amour ; de ce fait, sont des génitifs objectifs.

- Le substantif qui est le sujet de l'idéation est connu sous le nom de *génitif subjectif*.

Par exemple, selon Devisch, l'intérêt de *l'Église catholique* dans le cas du mouvement prophétique anti-colonial de Bamwungi paraît être Y.

L'Église catholique, le sujet de l'idéation présente dans l'intérêt, est un génitif subjectif.

- Un nom est appelé un *génitif d'attribut*, quand il est au génitif, avec ou sans adjectif, et qu'il dénote un attribut d'un bon sens évident, ordinaire. Par exemple: *le travail sur le terrain d'un anthropologue*, plusieurs semaines chaque année, pendant une décennie, ressemble à Z.

Ayant un a priori, mais étant sans préjugés, en plus de l'efficacité fonctionnelle du génitif dans l'apaisement des conflits, j'aurais tendance à favoriser des privilèges bien définis et fortement limités, pou-

vant servir d'outils instrumentaux dans des conversations sur l'interculturalité. Il y a, tout d'abord, la nécessité de méta-codes dont les lignes d'accords et de désaccords devraient être mises au clair. Deux méta-codes majeurs, propédeutiques aux préliminaires, viennent à l'esprit : (a) une problématique éthique qui intégrerait dans une grille des principes communs ; notamment, les tables de la Loi des traditions abrahamiques ; ensuite, (b) une autre problématique, fréquemment controversée, prendrait en charge des questions d'épistémologie, en éprouvant l'utilité des grilles conceptuelles de la tradition grecque ; et, ce faisant, elle suscite débat et même rejet à partir et dans son langage ; établissant ainsi, et de manière paradoxale, la praticabilité de son usage.

En vérité, l'emploi du génitif, à encourager dans les polémiques, n'est pas une panacée. Nonobstant le fait de son efficacité fort limitée, il peut toutefois se révéler être un sérieux outil dans des échanges conflictuels. Une différence bien nette entre un génitif subjectif et un génitif objectif peut clarifier un problème et orienter une discussion. En réalité, un bon usage du génitif est une des techniques mal connues pour la coordination des conversations de groupe.

Dans tout contexte interculturel, les jugements éthiques sont ambigus par nature. Ils sont, en plus, et presque toujours, sources potentielles de divisions. On peut, néanmoins, les restreindre dans la raison même qui les justifie. Il est aussi possible de contenir leurs verdicts, en instrumentalisant de simples distinctions entre déclarations subjectives et objectives.

De manière plus concrète, mon a priori est un effet des trois précautions déjà mentionnées. Dans le rapport dialogique entre l'éthique du discours de Kinshasa et « les principes » de mon travail personnel dans le domaine de l'interculturalité, il me faut reconnaître trois références incontournables. Elles découlent des idées précédentes et le génitif dans *l'anthropologie* en constitue un bon exemple. Ces trois références sont bien circonscrites dans la méditation de Devisch.

- Un *verbe* coïncide avec une *attitude*, et il dénoue un sens. Il détermine la logique du discours : aimer, attacher une grande valeur à quelque chose ;
- Un *adjectif*, relevant d'une doctrine morale, contribue à une justification de l'attitude, et celle-ci est un *fardeau*.

Cet adjectif ressortit au domaine éthique, particulièrement au code de ce qui est « juste » et « vertueux ».

- Un *substantif* désigne l'objectif de l'activité, une façon possible de l'exprimer ; et cela, en fonction d'une *relation*, de l'idée de ce qu'est le familier, un groupe d'appartenance ; et ainsi, ce qui s'ensuit, un devoir de comprendre, de connaître.

Ces clefs, — un verbe (qui définit), un adjectif (qui qualifie), un substantif (qui fonde) —, sont des concepts de la philosophie grecque. Ils répondent parfaitement aux dispositions suivantes. Pour le verbe : ὤαᾶδῶ (agapaô) et ὀέέᾶῶ (phileô) « montrer l'affection, préférer, aimer » ; pour l'adjectif : ἀέέᾶῆῶ (dikaios) « observant de la règle, observant le devoir, droit, juste » ; pour le substantif : ᾶῆῆᾶ (doksa) « opinion, jugement », et ῆῆῆῆῆῆ (epistêmê) « connaissance, compréhension, savoir ».

Centrales dans les traditions abrahamiques, ces clefs, — l'attitude de proximité et d'amour, le fardeau du devoir, et le procès de savoir —, sont au cœur de toute ῆῆῆῆῆῆ (koinonia), esprit et groupe, avec ὤᾶᾶδῶ (agapê) l'amour comme étant la vertu d'inclusion par excellence, celle qui transcende tous les préceptes. L'exégèse affirme que dans Theou agapê, l'équivalent du latin *amor Dei* —, dans ce génitif, un verdict juridique manifeste son plein pouvoir déclaratif. Dans ce jugement, la valeur d'un rachat reflèterait la justice divine croisant l'injustice humaine.

L'anthropologie et l'éthique sont mobilisées dans la transitivité du verbe ᾶέέᾶῆῶ (dikaiow), « considérer comme innocent ». La généalogie de cette justification est une histoire dans l'éthique. Son interférence avec des présuppositions grecques antiques sur la justice et l'(in)égalité constitue un autre fait dont l'histoire hante tout discours sur les droits de l'homme. Nos débats contemporains sur les intercultures en sont des suites, dans la patience d'une interminable exégèse sur la sémantique de quelques classes de concepts grecs qui, presque nécessairement, comprennent *agape* et *dikaios*, *doxa* et *epistêmê*. C'est cela le cœur réel du discours de Kinshasa. L'espace-bordure partageable en clarifie des aspects.

L'anthropologue post-colonial est une personne qui endosse une identité transculturelle ; symbolique ou réelle, cela n'a vraiment pas d'importance. Il est fla-

mand, belge et autre chose. Il fait des observations sur les formes de son identification avec une culture congolaise. Et sa *lectio magistralis* déstabilise l'irréalité d'une identité ; en bref, l'idée d'une identité essentialiste. Quant à l'ordre symbolique, la quête des conversions de Devisch en reflète des formes possibles dans la combinaison d'adjectifs et de substantifs. Il y a, d'une part, un diagramme : le subjectif est au relatif ce que l'objectif est à un absolu. D'autre part, un simple jeu d'agilité mentale peut multiplier des voies susceptibles d'interpréter des équations qui peuvent être construites à partir des entrées suivantes.

- a. Le Flamand-Belge, par rapport au Yaka-Congolais, est ...
- b. Le Congolais-Yaka par rapport au Belge-Flamand, est ...
- c. Le Yaka-Congolais par rapport au Flamand-Belge, est ...
- d. Le Belge-Flamand par rapport au Congolais-Yaka, est ...

Ces quatre pistes créent des situations à même d'interpeller toute imagination. Elles sont aussi en mesure d'être au service de jeux astucieux sur l'identité de Devisch, et d'autoriser des sophismes. Voici :

- (a) concevez un argument, en utilisant un terme comme élément essentiel et faites le apparaître au moins deux fois ;
- (b) qualifiez le terme avec un adjectif ordinaire qui conviendrait à la situation — par exemple, « excentrique », « bon », « normal », etc. ;
- (c) et, à partir des instructions de la *lectio*, il devient possible de nous engager dans de faux raisonnements à propos de l'identité de Devisch.

En effet, le défi de la *lectio* était dans le complexe d'un comment être un témoin qui, dans une déclaration véridique, puisse présenter la dynamique d'un soi, et la complexité de son engagement. La *lectio* a-t-elle, réellement, soutenu une telle raison ?

Devisch est un anthropologue moderne dont la pratique, dit-il, est motivée par une notion grecque : *diaphorein* — (je reviendrai à cette intervention grecque à propos de son ambivalence conceptuelle) qu'il institue en signe transférentiel. Figure pourrait être une meilleure image de ce qu'il considère comme norme d'un sublime et esprit de dépassement. En un mot, et clairement dit,

la figure représenterait la médiation parfaite, interpersonnelle, et interculturelle. Susceptible d'excéder la verbalisation et meilleure qu'une traduction, elle serait, dans toute rencontre profonde, l'au-delà de ce qui peut se dire, de ce qui peut se conquérir. Il s'agit là, peu ou prou, des mots de Devisch. La redistribution, qui est ma responsabilité, souligne une évidence. Dans ce qui se proclame, un verbe grec interprète un accord mystique intense au cœur d'une représentation interculturelle.

Maintenant, dans mon imagination, des formes indistinctes s'alignent, comme si elles pouvaient symboliser un rôle actif qui contribuerait à une compréhension de l'affaire. Il s'agit de deux vieux fantômes. Un nommé *The Giver* et son double se regardent l'un l'autre. Du côté droit, dans mon tableau, à un moment donné, l'un des personnages fait face à l'*ad vallem*, pendant que l'autre affronte l'*ad montem*. Mais un problème existe dans l'espace qu'ils occupent, car il n'y a pas de repère à partir duquel localiser la vallée ou la montagne ; et il serait donc arbitraire de lier un point de l'espace, ou même du temps, aux deux personnages. *The Giver* pourrait bien être un ancêtre, ou un descendant de l'autre. « Œil pensant », il m'est loisible d'envisager leur espace comme une sphère mouvante et, dans ce sens, comprendre leur réalité en essayant de percevoir la tension entre des pôles fermes. Et pourtant, dans cette construction illusoire, les variations pourraient n'être juste que des extrapolations de mon regard. Je ne doute pas que *The Giver* et son ami soient des phénomènes mouvants. Ils proviennent de mon esprit. Par dessus tout, ils animent des spectacles réels. Ils font marcher le spectacle et arrangent des scènes, réglant un ordre informe, et en corrigeant les excès. En bref, ils enregistrent et mettent en œuvre un climat. Celui-ci parfois défigure ces fantômes, mais il ne les effacera jamais, espérons-le. Ils sont, en réalité, la question et l'explication, autant de la lutte des traits de ma pensée que de la vérité de ma perception.

Un des fantômes est, effectivement, une figure d'un livre, *The Giver* (Houghton Mifflin, 1993), une histoire pour enfants par Lois Lowry. *The Giver* fait partie d'un parcours dans le prévisible qui surgit dans la vie d'un jeune garçon nommé Jonas. Une rupture lui instaure un autre univers et un autre temps. Choisi et élu,

Jonas fait l'expérience de nouveaux souvenirs. Et il vient de découvrir une réalité qu'il essaie de comprendre: ce qui « ailleurs » s'appelle une famille ; et, spécialement pour lui, l'existence déconcertante du vieil âge. Il demande à *The Giver*: qu'est-ce qu'une vieille personne? *The Giver* répond : Appelez-les grands-parents.

« Grands parents? »

- Grands-parents. Cela signifiait parents-de-parents il y a longtemps.
- En arrière et en arrière et en arrière? » Jonas commença à rire. « Ainsi, en réalité, il pouvait y avoir des parents – de-parents-des-parents – ?

The Giver a ri, aussi. « C'est ça. C'est un peu comme quand vous vous regardez dans un miroir » (o.c.: 124; notre traduction).

Que voilà une expérience limite. Elle est exemplaire d'une frontière culturelle. Elle ressortit à trois sortes de disciplines que, dans *Aporias* (Stanford University Press, 1993), Jacques Derrida distingue à partir de l'approche heideggérienne des limites que la mort transcenderait. Il y aurait, primo, le domaine des langues, l'objet des disciplines politico-anthropologiques; et, secundo, celui du discours et des savoirs qui sont l'objet des disciplines de recherche, c'est-à-dire des discours sur des discours; et, tertio, l'on aurait la zone intermédiaire, celle de la démarcation entre ces deux champs. Leurs types, c'est-à-dire les systèmes disciplinaires, se définissent à l'intérieur de deux limites symboliques extrêmes. D'une part, l'une désigne un début ou une naissance ; et, d'autre part, la deuxième représente une fin ou une mort ; en somme, leur propre mort, ainsi que celle de leurs objets. Ces types sont symboliques dans le sens où, étant des récits de passages, ils signifient la mesure de ce qu'ils représentent: dans le positif, par la naissance; et, dans le négatif, par la mort. Les deux types affirment, en réalité, l'unique attente de la vie. Et voilà où, à présent, se logerait la généralité symbolique de *The Giver* et de Jonas. Du monde réel, *The Giver* peut décoder des transitions, les thématiser à partir d'une image inversée, et instruire un innocent. Enseignant, *The Giver* ouvre une nouvelle voie dans la volonté de vérité. En maître, il situe Jonas dans une culture différente dans laquelle exister c'est s'accepter comme fini et mortel. La finitude s'y donne en singularité et dans le projet

de l'existant. Et, pour lui, dorénavant, la mortalité signifie se savoir et s'appréhender dans la généalogie des êtres mortels. L'enseignement de Jonas par *The Giver* constitue un don de vie et de crainte. D'une part, Jonas a été exposé à l'objet des passages disciplinaires politico-anthropologiques des symboles de la mort. D'autre part, doublant la première ligne de l'initiation, la leçon sur les miroirs a montré au garçon un autre objet, celui de disciplines pourtant sur des discours, et sa relation à la finitude. Comme si elle se faisait face dans un miroir, sa conscience sera désormais consciente de son propre déchirement, de la division intrinsèque de sa réflexion; et, de plus, elle sera une conscience pour-autrui, les morts et les vivants.

Et « *The Giver* rit ... ». Une conversion s'est réalisée, le corps et l'esprit ont été marqués, une « exotisation ou altération » s'est produite à travers ce que Devisch, dans son anthropologie réciproque, appelle une inversion. Voici donc deux termes, la conversion et l'inversion. À la racine, le latin *cum plus uerto* (-is, -ti, -sum, -ere), pour la conversion; *in plus uerto*, pour l'inversion. Dans le *Dictionnaire étymologique de la langue latine* d'A. Ernout et A. Meillet (Klincksieck, 1932), leur champ conceptuel est dominé par deux idées: création et reconstitution, d'une part; composition, modération et législation, d'autre part. Dans les deux cas, les significations propres et figurées, comportent l'idée de façonner le monde physique et moral. Dans la pratique du langage quotidien, on observera une tension conceptuelle entre les signifiés. Pour *convertere*, on a les valeurs suivantes : « tourner, se faire tourner dans toute direction »; et, transféré, le terme signifie « changer entièrement, modifier ». *Invertere*, par contre, signifie « retourner, renverser »; et quand on le transfère, il exprime l'idée de « changer, pervertir, ou transposer ».

De ce que nous livre le champ conceptuel, on peut imaginer ce que la conversion transculturelle de Jonas représenterait dans une conversation. Du point de vue interculturel, la capacité d'un raisonnement correct (une question de méthode et de ses principes), appuyée par un investissement qui privilégierait l'usage des génitifs dans les fonctions de base de l'intercommunication (expressive, informative, directive), s'avère généralement efficace pour endiguer des proclama-

tions subjectives excessives. D'autre part, partant de l'atmosphère conceptuelle signifiée par *cum-* avec, dans une *con-version* ; ou *in*, dans une *in-version* (*in* dedans), et reformulant la leçon de Maurice Merleau-Ponty en accentuant sa lecture du *Stiftung* Husserlien, on serait en mesure de se pourvoir devant la richesse de chaque moment, de chaque individualité, de chaque communauté, quant à leurs possibilités des re-commencements. Dès lors, pourquoi ne pas admettre ce que nous avons appris de Husserl lui-même, notamment la nécessité pour nous tous, individuellement et collectivement, d'accepter « *le pouvoir d'oublier les origines* », et de donner au passé non pas une survie, ce qui est une forme hypocrite de l'oublier, mais une nouvelle vie, dans sa forme noble de la mémoire.

Il y a un plus à cette histoire. Dans son parcours, la méditation de Devisch rend compte de quelque chose d'autre qui peut nous conduire à problématiser tout ce qui précède. En réalité, à partir d'un background audacieux et symbolique, éclairée par un verbe grec, une figure vague émerge, lentement, de temps à autre, au travers des circonlocutions de Devisch. Elle pourrait ressembler à Devisch lui-même, peut-être comme son jumeau. Après tout, il est bien le pronom sujet, à la première personne, dans les textes qui nous concernent. Les caractéristiques floues de l'occidental dans le visage du revenant Taanda N-leengi peuvent refléchir, simplement, l'image d'une de ses conditions de possibilité transculturelles, le reflet d'un fantôme grec par exemple. Transcendant le temps et les géographies, l'intransitivité et la transitivité, la figure de Tirésias pourrait être ici d'un bon secours. Aveugle, il était capable de voir; homme, il a été une femme; humain, il est consulté par les dieux, y compris les divinités les plus hautes, comme Zeus et Héra ; et même, à propos des matières les plus intimes qui rendent le couple divin perplexe. En tant que prophète et visionnaire, il est de toutes les saisons dans la charte de Thèbes (en comparaison avec Alcène et Amphitryon, Œdipe et Jocaste, etc.), ce personnage qui est aussi un homme mal connu et voilé d'ombres.

On imagine aisément un Tirésias africain, et un Taanda-N-leengi grec. Des travaux de James George Frazer à Claude Lévi-Strauss, dans le domaine de la mythologie comparative, tout comme dans l'ethnologie africaine de Marcel Griaule et de Luc

de Heusch, prophètes et voyants sont analogues aux sorciers et magiciens. Ils sont de toutes les époques et de toutes les cultures. Ils relèvent du jour et de la nuit, du négatif et du positif ; et, de par l'ambiguïté de leur nature même, ne sont jamais uniquement ceci ou cela, mais plutôt « et ceci et cela ». Ils incarnent aussi l'ambivalence des propriétés qui les rassemblent et, en même temps, les distinguent d'après le privilège qui leur est propre, et dont ils rendent compte. En gros, ils appartiennent tous à la même « race » transculturelle.

On pourrait introduire ici la réalité d'une terreur, et dire une attitude classificatoire héritée des Grecs. Nous n'avons pas cessé de la penser à travers des catégories aristotéliennes, comme oblitération de la différence, *l'aphanisis*. Il faut être ceci ou cela, l'un ou l'autre, a dit Lacan. C'est la terreur masculine suprême, et elle signifierait l'effacement de toute « identité ». Les cultures sont des individualités. Et l'anthropologie, l'anthropologie scientifique, et a fortiori les études africaines, ont été des sciences de classification par excellence. Concevoir une approche des variétés humaines et culturelles, c'est refléter des structurations organisées à partir de l'opérativité du *vel*, d'usage en logique symbolique ; c'est-à-dire faire un usage systématique d'alternances reproduisant un rapport disjonctif entre un *même* et ses *autres*.

Le discours prononcé à Kinshasa par Devisch, et sa prolongation dans « l'espace-bordure partageable », semblent projeter un Tirésias dans la figuration de l'anthropologue de demain. Comme symbole, il indique un besoin que postulent d'autres niveaux de la réalité quotidienne, aussi bien que les fables des genèses. Excentrique, Tirésias est, en même temps, un fardeau. Son signe s'offre en don. Il compense des limites, leurs contraintes dans la tradition, aussi bien que les lois qu'elles ont érigées. Maître des connotations et des dénotations, Tirésias incarne une quête. Des symboles, procède sa capacité divine de percevoir et concevoir le monde comme un autre monde.

Tirésias a-t-il besoin d'une éthique? Homme des ruptures, il représente une impulsion perpétuelle et contradictoire dans des instants toujours fluctuants et des allures équivoques. Parlant de l'image de l'anthropologue dans *Tristes Tropiques*, Lévi-Strauss souligne cette ambi-

guïté. Il en spécifie l'instabilité morale et fait remarquer que, par vocation, l'anthropologue est un fauteur de troubles dans son pays, mais un conservateur dans la culture et le temps d'un ailleurs. Dans l'économie transculturelle où s'ordonne cette « façon d'être », cet érudit en contingences humaines vit sa science dans l'angoisse. Celle-ci provient des contrastes matérialisés dans deux verbes grecs: *emein* (vomir) et *antropo-phagein* (consommer la chair humaine, physiquement ou spirituellement). Une terreur s'érige là, importune. Comment une science pourrait-elle modifier ce que sa pratique allégorise? Elle ne peut que la rejeter, d'où le devoir de l'altérisation ; ou l'incorporer, d'où le devoir de l'assimilation. L'angoisse valorise une peur face à l'éthique normative et aux grilles de référence à invoquer, afin de répondre à la question de différencier « ce qui est bon », de « ce qui est mauvais ». Les exigences implicites de la question transforment cette angoisse en une interrogation plus sévère sur le sens des mots « bon et mauvais », ce qu'ils entraînent, et ce à quoi ils se rattachent. En effet, cette interrogation émerge de l'intersection du jugement moral et de l'engagement ; et, de ce titre, s'impose la question de savoir « s'il existe une valeur morale universelle des actes? ». Fardeau et devoir, ces questions transforment l'anthropologue en philosophe. En effet, l'éthique de toute pratique anthropologique ne peut que se référer à une méta-éthique. Les directives usuelles de l'enquête dans les manuels ont tendance à ignorer le fait qu'elles appartiennent à un champ conceptuel, et non point au domaine ordinaire de la science. De plus, un nouvel espace de désir a été projeté à partir de l'intersection de « l'ailleurs » vécu par l'anthropologue et d'un « ailleurs » réel.

Par un pur hasard de classification thématique, le roman de Lois Lowry, *The Giver*, se trouve dans les rayons de mon bureau à côté du livre de René Devisch et Claude Brodeur, *The Law of the Lifegivers: The Domestication of Desire* (Harwood, 1999); en version française: *Forces et signes: regards croisés d'un anthropologue et d'un psychanalyste sur les Yaka* (1996 Paris, Editions des archives contemporaines). Ayant des titres quasi identiques, et des interrogations fort similaires, les deux livres réclament, en nécessité, le besoin de comprendre l'intelligence du « désir » dans l'articulation

de l'interculturalité, et cela au travers d'une foi symbolique.

Les travaux de Devisch indexent un itinéraire personnel aux conditions de leur définition. C'est cette position que je scrute dans son dessein de révéler une loi exposée dans le canon du Giver et dessinée dans la figure de Tirésias, celui qui voit et celui qui sait. Pourquoi et comment lire les questions de Devisch dans l'univers mythique d'un jeune homme rendu étranger à la mémoire de son propre passé? Sur quelle sorte d'échelle peut-on évaluer le projet d'une science, statuer sur son efficience dans une culture, à partir de ce qui est requis dans la volonté de savoir comment nommer un trait du genre « qu'est-ce qu'un grand-parent ? » Un discours qui puisse faire un travail valide se doit d'être de l'ordre de l'explication. Malgré la précarité de pareille perspective, Devisch affronte son commentaire personnel et ses préceptes, nomme ses conversions conscientes et la manière dont elles l'ont guidé, et le guident encore aujourd'hui. Il énumère ses exploits scientifiques, et les intègre comme dérivée dans le flux de ses déclarations de solidarité, dans leur matérialité. De cette manière, en s'appréhendant sous le signe d'un maître d'explication, il agencerait les vertus de The Giver avec celles du bon vieux Tirésias.

Qu'il soit indicatif ou implicatif, efficace, le code de Devisch, dans une vision prophétique, construit un univers en déconstruisant deux mondes. En jetant un regard sur les ruptures qui motivent ses conversions, peut-on se contenter d'estimer sa manœuvre intellectuelle de cocher simplement le signe le plus visible, cette tendance à surestimer les systèmes faibles et à sous-estimer les plus forts? La préférence induit un jugement qui fait impression; et, à coup sûr, lève une activité morale. Tout est passible d'une évaluation. Indépendamment d'une estimation des critères susceptibles de comparer de manière valide les systèmes, le bon sens orienterait la notion même d'explication, scientifique et non-scientifique, dans une autre direction. Et surgit là un problème que trop souvent on tend à ignorer: pour être scientifique, une explication ne doit pas être fonction d'une discipline scientifique dans le sens limité des définitions habituelles. Devisch marque un point, lorsqu'il évoque la dynamique d'un verbe grec qu'il choisit, et y rattache sa pratique et son re-conditionnement. L'inspi-

ration, pense-t-il, pourrait contribuer à esquisser le profil de l'anthropologue de demain. En somme, le corps mythique du Giver, un donneur de vie; corps qui, incorporant un double grec, transcenderait les versions contradictoires de l'histoire de Tirésias.

Et là, un dernier signe de terreur vient s'instaurer. Comme explication, la figure de Tirésias correspond aux comptes à partir desquels nous pouvons déduire rationnellement, et cela ne veut pas dire forcément de manière logique, ce qui doit être expliqué. Après tout, les prophètes peuvent, et c'est souvent le cas, faire preuve d'un terrifiant esprit de conséquence. Cependant, la plupart d'entre eux, comme si c'était par fatalité, problématiseraient tout raisonnement correct. On peut rapprocher, dans le roman de Lois Lowry, toute inférence possible à la symbolique de The Giver et au rapport qu'elle présente avec l'explication du livre. En effet, cette relation, tout en étant contingente aux informations procurées, dans une conclusion découlant d'une lecture subjective, pourrait se clarifier, davantage en termes de probabilité plutôt que de déduction. C'est dire aussi qu'en mettant entre parenthèses son impeccable éthique pour une politique de solidarité; et, partant des propositions de la méditation de Devisch à Kinshasa, et son extension dans *l'espace-bordure partageable*, dans la clarté d'affirmations concernant l'avenir d'une pratique, on peut déchiffrer une attitude par rapport à une explication, et une série de raisons pour l'approuver. Cette méditation se lit comme exigence d'un équilibre entre deux mesures divergentes: d'une part, celle des critères ordinaires permettant une évaluation des hypothèses soutenant une explication (notamment, la pertinence et la testabilité, la capacité explicative et la compatibilité avec d'autres théories); et, d'autre part, la mesure d'impulsions créatrices influençant des hypothèses, c'est-à-dire la part d'engagement politique qui, pour le mieux ou le pire, conditionnent parfois les règles et la mécanique des sciences en général, et les sciences sociales en particulier.

Néanmoins, même perplexe et indécis, on finit par respecter un esprit et sa capacité d'articuler des axes de l'agir à l'intersection de présuppositions incertaines délimitant deux genres d'explications en conflit apparent, celle d'une science à investir et celle d'une éthique. De la stabilité

d'une telle vue, c'est dans l'effroi que parfois, on cherche à savoir si l'ennemi que Devisch combat est bien réel.

Orare

• Pratique: célébrer.

(a) discuter, plaider, traiter.

(b) solliciter, adjurer, souhaiter vivement, requérir, demander de l'aide.

(c) supplier.

• Signe: un absolu.

• Activité: comprendre.

• Fonction: actualisation de la signification.

Le terme *orant*, du latin *orare*, désigne étymologiquement un représentant, un porte-parole qui engage une autre personne, une communauté, ou une cause. Homme ou femme, il est un avocat, un intermédiaire plaçant pour le compte de quelqu'un d'autre. Le féminin *oratrix*, accentuant la dimension d'une pétition respectueuse, et celle de la prière humble, tend à désigner spécifiquement le suppliant. On retrouve dans les termes banalisés *orator* et *oratrix*, les valeurs constantes du champ sémantique de *oro* (*-aui*, *-atum*, *-are*). C'est-à-dire, il y a, d'une part, avec de fortes connotations juridiques, le sens de « faire appel, adresser une pétition, promettre, requérir »; et, d'autre part, avec une application essentiellement religieuse, des mots attestant des valeurs relevant du même domaine conceptuel, comme « demander, implorer, prier, supplier ». Si, déjà en latin, les deux axes sémantiques sont également présents dans les mots tirés d'*oro* (par exemple, *oratio*, *adoratio*, *exoratio*, *peroratio*, etc.), et les verbes les actualisant), le religieux toutefois prédomine dans l'histoire latine selon toutes les sources lexicographiques et étymologiques consultées. C'est aussi, de cette économie, que les langues romanes portent témoignage. Le terme *orant*, du participe présent actif de *orare*, est un mot attesté aujourd'hui, presque uniquement, dans les lexiques d'affaires religieuses et de leurs dimensions historiques dans différentes disciplines.

Si je commence cette partie de ma méditation de cette façon et, progressivement, partant de ce contexte latin, je vais l'éten- dre un bout dans le grec classique, c'est pour plusieurs raisons. Il y a, d'abord, un ensemble de motifs méthodologiques. Tout d'abord, l'*oratio* est une partie inté- grante de la *lectio divina* –dont l'articu-

lation comprend quatre phases: *lectio, meditatio, oratio, contemplatio*; de ce fait, elle constitue une étape normale dans une lecture inspirée par ce plan. Deuxièmement, dès la constitution des universités au moyen-âge, l'*oratio*, qui a toujours maintenu ses deux systèmes de valeurs latines –juridiques et religieux–, correspond à notre « discours »; et il est, dans la culture intellectuelle générale, le terme exact pour votre intervention dont l'intitulé technique est *lectio magistralis*, entendu ici comme une leçon publique donnée par un professeur d'université. Cette définition est une transposition académique de la *lectio* monastique qui, historiquement, l'a amorcée. Troisièmement, dans une salle de classe ou dans un amphithéâtre, la *lectio magistralis*, –contestée pendant les soulèvements estudiantins des années 1960, mais restée une institution prestigieuse–, est une occasion pour un savant de traiter un sujet précis, dans le sens d'un programme; et, comme vous l'avez fait, de l'entériner dans une déclaration personnelle avec considérations éthiques.

Il y a une deuxième série de raisons, davantage culturellement déterminées. D'abord, on peut considérer le titulaire d'une *lectio magistralis*, dans le contexte d'une fonction de célébration, comme une personne transcendant la spécialisation médiévale des charismes qui différencient le *lector* d'un *auctor*, une distinction que Pierre Bourdieu a reprise dans sa recherche sociologique sur la vie intellectuelle française. En bref, le rôle du *lector* est l'analogie d'un rôle « sacerdotal ». Un enseignant, –dont la fonction concerne la transmission d'une connaissance et d'un savoir-faire–, en serait la meilleure représentation. L'*auctor* (et son *auctoritas*, l'équivalent de notre « autorité »), en me référant à *Indo-European Language and Society* (o.c.) d'Emile Benveniste, représentent un statut. Celui-ci est censé accroître le pouvoir d'une institution ou d'un rang, et magnifier ce qui existait au préalable. Techniquement, il nous faut nous référer à l'idéologie de l'Église latine pour bien comprendre les deux fonctions. Un *lector*, une étape (un ordre mineur) vers le sacerdoce, est habilité à lire, à commenter et interpréter en public les Écritures saintes. Ce faisant, il transmet l'orthodoxie d'une tradition. L'*auctor*, d'autre part, se définit dans le pouvoir et la responsabilité de gérer cette tradition, et de la guider vers un avenir.

Dans le lexique laïc contemporain, à partir de cette spécialisation ancienne, Pierre Bourdieu a suggéré deux classes fonctionnelles d'intellectuels. Une première est composée de ceux dont, –comme c'est le cas de tout enseignant, de par une habilitation sociale–, on s'attend à ce qu'ils servent la culture selon ses directives propres, dans la fidélité et la vérité. Il s'agit là d'une fonction « sacerdotale ». Une seconde classe comprendrait ceux qui, bien ou mal inspirés, assument de leur propre chef l'audacieuse tâche d'explorer les marges d'une culture et l'inconnu, et ce procès représente « une fonction prophétique ». Un professionnel sommé de donner une *lectio magistralis*, en accord avec le principe de *in medio virtus*, aurait généralement tendance à situer son intervention entre l'argument prudemment novateur d'un *lector* et l'exploration judicieusement délibérée d'un *auctor*. Par le type d'intérêt qu'elle a suscité au niveau de l'échiquier international, votre *oratio* semble avoir été un exemple d'une telle mesure.

Nous avons besoin de l'arrière-fond latin d'un *orant*, un mot perçu parfois comme synonyme d'*orator*, pour évaluer correctement le symbolisme de votre *lectio magistralis* à l'université de Kinshasa. Votre *oratio*, toute de dignité, présente, du point de vue sémantique et conceptuel, le double axe de *oro*. En effet, d'une part, l'*orant* parle comme ambassadeur, c'est l'axe juridique. Il discute, plaide une cause (*si causa oranda esset*; selon Livius 39, 40, 12), il dialogue avec ses pairs et ses amis. D'autre part, l'*orant* parle comme client, s'adresse à une autorité, sollicite de l'aide, adjurant et émettant des vœux. Dans les deux perspectives, le maître du jour parle avec conviction, *kata nomon*; c'est-à-dire, selon la coutume et la loi, et son adresse, qu'elle soit une demande ou une prière, se constitue selon la règle et les attentes; mais aussi, selon une institution, les conventions et la pratique qu'elle autorise. De ce fait, pour une *oratio*, l'*orant* se conforme aux règles et aux directives, se référant à une *ars orandi* (l'art) et à une *ars scientiae* (la science).

À l'intersection des représentations gréco-romaines et judéo-chrétiennes, mais thématiquement opposé à l'*orant* qui fait son *oratio* debout, assis ou à genoux, il y a une autre figure, celle du *gisant*.

Ainsi donc, un logos, la parole d'un *orant*, dans sa double fonction et son double

mouvement, subjectif et objectif. En singularisant la césure dans la pluralité des génitifs possibles qualifiant votre message (amour ou désir, action ou foi, etc.), pouvons-nous évaluer ce qu'elle ratifie au sujet des déviations de sens qu'elle interprète et répand dans le discours? Le vôtre portait sur une « discipline » et sa « politique ».

Invisible, l'interstice entre le subjectif et l'objectif est, en lui-même, une lettre. Une pause et une période interne, calme dans une expression (forme, locution, vers), elle joint deux éléments inégalement accentués, éléments qu'elle assume et pourrait dissocier. Lire l'interstice, –c'est-à-dire, détecter la façon dont elle dessine la formation d'un anthropologue–, indique une tâche, celle de reformuler le processus créateur d'une topographie particulière, en modulant certains des axes qui l'articulent. Voici au moins, pour une compréhension, trois clefs possibles. La première est une observation de l'activité de la césure, en examiner et joindre certains des cercles qu'elle permet. La deuxième clef est le dépistage des symboles que cette césure engage, aller et trouver des signes qu'à la fois elle implique et masque, suggère et déguise. La troisième clef de lecture consiste à prendre en charge certaines de vos questions sur la vocation anthropologique; et en réinterpréter, à nouveau, le sens à partir de ce dont la césure témoigne dans le mot *anthropologos*; en bref, dans la configuration de son sens, retrouver le cheminement de l'*oratio*, et l'ordre du message.

En louant votre attitude et ce qu'elle certifie, on perçoit un paradoxe, et aussi un dilemme psychologique. J'ai lu votre texte comme une énigme en mal de justification. Récit d'une éducation progressive dans les manières d'être avec autrui, il est aussi rapport de la façon dont une vocation s'est inscrite sur le corps. Votre discours nous fournit des renseignements supplémentaires sur l'impulsion et l'élan qui, dans leurs discontinuités, peuvent ou ne peuvent pas expliquer votre style de célébration de la culture yaka. En tout cas, les traces sont là. Avec une honnête prudence, au lieu d'un déballage, votre critique des excès de la mondialisation ne pouvait ignorer le désir des Yaka d'intégrer le procès de la modernisation. Célébrer la tradition yaka, avec ou sans restriction, –ainsi que leurs contrepoints internes, c'est engager votre crédibilité individuelle et votre position éthique,

aussi bien que celles du savant qui est aussi un notable yaka. Quant aux effets de pareil discours, certainement, ils pourraient susciter ce résultat: avec des restrictions, toute déclaration peut diviser votre classe de notables yaka, et jeter des doutes sur votre intégration dans la culture; sans restrictions, toute déclaration pourrait contre-dire les normes de votre intégrité déontologique. De plus, la personne « post-coloniale » que vous représentez sait bien que l'anthropologie en terre yaka comprend, dans la Bibliothèque coloniale, des signes d'un travail immense et remarquable de missionnaires militants. Remettre en question leurs méthodes ne reviendrait pas nécessairement à douter de leur bonne foi ; comme ce ne serait point le cas, si vous le faisiez, à propos des positions de vos collègues anthropologues d'origine yaka. Toutefois, peut-on vraiment éviter ce genre de tiraillement ?

L'explicite dans le succès de l'anthropologue (ce qui a été fait et dit) énonce par-dessus tout ce qui a été perdu. Les ruptures dans les parcours humains, et les réorientations qu'elles amènent, comprennent toujours une part d'allers malheureux, des renouvellements. Éphémères ou pas, une désaffection ou la perte d'un cadre documentent aussi un itinéraire : par exemple, de la vie dans la ferme familiale à une formation jésuite, d'un passage de la philosophie à l'anthropologie, et de la Belgique au Congo. Et bien sûr, les contraintes d'un discours universitaire méritent considération. Elles dénotent les dérapages et les écarts dans la confession intellectuelle d'une personne. L'explicitation d'une raison dans une pratique disciplinaire tire forcément le mieux d'elle-même, par nécessité; non seulement à partir des crises et des tribulations professionnelles habituelles, mais également à partir de ce que la conscience et la mémoire ont tendance à vouloir affaiblir, ruiner, ou simplement effacer et oublier.

Une chose est certaine: la mémoire d'une parole déclarative circonscrit sa densité propre. À titre d'exemple, on pourrait invoquer la manière dont vous rapportez une transformation: un jour, Devisch devient Taanda-N-leengi. Cette métamorphose symbolique mériterait-elle une attention plus nette dans la conscience de l'anthropologue? Le texte s'y attache, et la réduit au « *hasard de la petite histoire* ». L'adjectif « petite » ne colle pas à l'événement. Au nom des privilèges in-

connus de l'auditoire, l'*orant* a choisi de déjouer ce qui fonde sa *lectio*. Dans l'intention, aussi bien que dans la réception, on se trouve là devant une sorte de drame stylistique.

Malheureux, cet adjectif « petite », du fait de ce qu'il entrouvre à moitié, et referme immédiatement. En réalité, il investit aussi une mémoire avec son code. Vraiment charmant, cet adjectif, par l'interrogation qu'il ne cesse de susciter: "petite"? On peut l'exhorter dans des variations qui pourraient inclure des incidences du type suivant. D'abord, « ne suis-je pas une situation que le personnage ne peut saisir ? » Ensuite, une banalité d'émulation dans l'acte de se souvenir : « je signifie une scène théâtrale pour l'auditoire, car je ne suis qu'une figure dans une nouvelle immanence ». Dans cette illustration, à votre sujet, « petite » est un adjectif, alors qu'ailleurs, dans mes expériences récentes, cet adjectif équivaut à une assertion qui, inévitablement, couvre quelque chose comme un truisme. Beaucoup de personnes pourraient convenir que les anthropologues subissent une initiation, qu'elle leur confère une forme de connaissance ésotérique; et, avec celle-ci, un pouvoir leur permettant de nouer des liens avec les maîtres spirituels autochtones.

Cette opinion nourrit une doctrine. L'anthropologue croit-il à ce qui, souvent, ressemble à une mystification ? Si, point par conviction—mais, au moins, comme une façon de protéger un bon standing professionnel, le choix d'un style d'engagement soutenu par un solide raisonnement peut, en principe, sauvegarder l'intégrité éthique de l'anthropologue. L'implication pourrait excuser l'ambiguïté nécessaire des raisonnements. Après tout, comment ne pas tenir compte de la question fréquente posée par des activités paranormales. Si dans un domaine, par exemple, des personnes disent avoir la certitude que ceci ou cela est ce qui qualifie un cas particulier, et en est la citation; sûrement, ils y croient, et probablement ont la conviction que le qualificatif s'applique bien à ce cas particulier, et se trouve être une citation. Pareil raisonnement n'est pas un gilet pare-balles. Et pourtant, rien n'empêche l'anthropologue de l'utiliser, de décrire un assemblage paranormal qui pourrait peut-être incorporer des éléments à valeurs morales discutables. Dès le départ, un anthropologue est censé être croyant. Je ne dois pas l'être. Et, un jour,

avec ou sans votre consentement explicite, votre autorité pourrait donner aval à un rituel de puberté controversé qui deviendrait l'objet d'une entrée dans un manuel destiné à une classe d'histoire interculturelle dans un lycée.

Concernant *la petite histoire*, s'il s'avérait nécessaire de traiter le rappel à partir de ce qu'on considère être une mémoire reproductrice, vous auriez pu le mobiliser autrement, n'est-ce pas? En fait, lorsqu'on retrace sa vie, la mémoire autobiographique définit ses propres frontières, puisque l'acte du rappel y met des restrictions utiles, objectives et subjectives ; et ce, en fonction du besoin d'interpréter. En même temps, un tel problème peut se gérer dans la clarté du sens commun. Il ne devrait pas nous empêcher d'utiliser le concept de mémoire comme nous l'entendons. Celui-ci signifie ce que tout dictionnaire définit simplement en se référant à la capacité mentale du souvenir, ou à celle d'une reconnaissance d'expériences antérieures, et il importe peu qu'elles soient réelles ou imaginaires. Comme Arthur S. Reber et Emily S. Reber, ironisant, le disent dans *The Penguin Dictionary of Psychology* (2001), la mémoire est « une tempête de neige virtuelle de termes spécialisés ».

Cette précaution s'impose. En réalité, le clivage entre votre *oratio* assumée comme discours *pro domo* indiquant des tâches urgentes, et l'air ambiant dans la « nation » anthropologique, reflète d'autres impasses. Un miroir miniature soigneusement construit, l'*oratio* et sa suite rassemblent les voies déployant des classes de particularités concernant les Yaka, par rapport à votre insertion dans un nombre de courants intellectuels; et tout cela, en relation avec l'histoire d'une discipline. En effet, si on invoquait uniquement les césures dans les génitifs et le sens contextuel de leurs énonciations — par exemple, l'appréciation par les anthropologues pour des choses étranges, le penchant de l'africaniste à la modération, le pourquoi du style yaka à rechercher l'amitié du meilleur interprète, etc.—, il serait facile de caractériser la façon dont ces césures sont absorbées dans d'autres réseaux conceptuels. Parmi beaucoup d'autres références possibles, je pense à *The Law of the Lifegivers: The Domestication of Desire* (Harwood, 1999), que vous avez écrit avec Claude Brodeur, et auquel je me suis référé en vue de fondre les mythes

du Giver et de Tirésias en un troisième, celui de l'anthropologue de demain.

Dans votre dialogue sur l'anthropologie et la psychanalyse ; en fait, une conversation entre deux psychanalystes, les données empiriques s'appuient exclusivement sur vos recherches et vos questions ; c'est-à-dire, sur la culture yaka comme argument fondamental. Cela signifie, pour emprunter une définition mathématique du terme « argument », que la culture yaka représenterait le paramètre dont dépendrait la valeur de toutes les fonctions universelles. A cela, une première réaction : vraiment ? Ensuite, réflexion faite : pourquoi pas ? Vous êtes là en bonne compagnie avec un certain nombre d'éminents savants, y compris Bruce Kapferer, de l'University College de Londres ; et avec Victor Turner, à qui Jean Comaroff, de l'University de Chicago, vous a comparé. Et me vient à l'esprit quelque chose d'autre, un peu étrange. En décembre 1987, s'adressant au journaliste américain James M. Markham, Claude Lévi-Strauss, de l'Académie Française, affirmait ceci : « On ne s'efforce pas d'être un géant, il faut être un bon artisan ». Et plus tard dans la conversation, il prévient : « Partout dans le monde entier, on recherche plus qu'on ne trouve ». Un rapport de cette entrevue a paru dans *The New York Times* du 21 décembre 1987. Vous sentez-vous concerné par cet exercice de modestie ? Il y aurait une contre-mesure à cela. En 1955, dans *Tristes Tropiques* publié chez Plon, Claude Lévi-Strauss compare l'anthropologue à un astronome. S'agit-il là d'une simple métaphore ? La figure est utilisée, de nouveau, à la fin de *L'Homme nu*, vingt-six ans plus tard. Cette fois, elle surgit dans une comparaison : le moi, écrit Lévi-Strauss, « est un point dans l'espace et un moment dans le temps, relatif l'un à l'autre » (*Mythologique: L'homme nu*, Paris, Plon, 1971 : 559).

Quoi qu'il en soit, votre conversation avec Brodeur commence par où elle se termine, c'est-à-dire dans une question à propos de la médiation. Et laquelle, donc ? Dans quel code traduit-on « le choc de la conscience en profondeur de ce qui relie et différencie les êtres humains sous l'effet à la fois de la culture et de l'inconscient individuel et collectif » ? Et ici, je m'en vais relier les lignes esquissées sur le corps du « discours » et une aperception, construisant un autre espace à partir de ce corps de lettres qu'est votre livre. Au

fait, à livre ouvert, la liturgie de Devisch livrée à l'université de Kinshasa dans la question de savoir ce qu'est un anthropologue et son extension éthique, cette liturgie ne serait-elle qu'un effet intercommunicationnel, croisant des signes graphiques avec leurs histoires ? Vous êtes un « astronome », à votre manière.

Les signes de votre *oratio* semblent être des variations d'un motif, toujours le même, à propos d'une idée, celle du corps. Devrais-je laisser deux modèles démasquer une chasse et ses risques ? Il y a, d'une part, omniprésente et quelque peu assourdie, mais en surabondance, une obsession touchant l'idée d'un *homo faber*. D'autre part, on trouve l'argument très parlant des Yaka, tel qu'il a été construit au fil des années de recherches anthropologiques qui ont déconstruit une réalité ou un phénomène dans ses détails. Pendant des heures, j'ai contemplé les photos reproduites dans *The Law of the Lifegivers (o.c.)*. D'emblée, bien sûr, on pense à regrouper les présentations d'objets : les choses, dans une catégorie ; et les personnes, dans une autre. D'un côté, des objets travaillés ; et les humains, de l'autre. Cela devrait être chose facile, et ce ne l'est pas. Des choses, la figurine *Khosi* (photo 1), les *Binwaanunu* (photo 2), ou les images *Mbwoolu* (photo 9) ?

Une intention, ou une pratique fusionne avec son sens propre, et devient un acte de foi. Autrement dit, deux horizons se font face : d'abord, la vie se souvient de l'activité de la lettre et des signes de son origine ; ensuite, la vie fonctionne et commente une volonté de vérité. On pourrait faire face aux deux horizons, à partir d'une série de concepts relevant de diverses disciplines (l'anthropologie, l'histoire, la religion, etc.), de voix individuelles (le local ou l'étranger, le colonial ou le missionnaire, etc.), d'opérateurs intrinsèques ou extrinsèques (par exemple, les écoles, les églises, les institutions sociales, etc.).

Indépendamment de l'angle que l'on adopte, les agents les plus influents dans l'histoire du pays yaka sont les missionnaires chrétiens qui, avec l'administration coloniale, ont évangélisé la région depuis le dix-neuvième siècle. L'action a été, c'est possible, une vague dans un ordre déjà marqué depuis le XVI^e siècle. C'est cela le domaine des Yaka à partir duquel l'on peut évaluer votre *terra firma* contre des points de dissension, et les points d'or-

thodoxie, dans le cadre d'une pratique normative transdisciplinaire.

S'est-on rendu compte que Devisch disait des choses du genre, « il m'est possible de connaître un de mes nœuds, il est une situation faisant face à ces horizons. En quels termes dire que vous devez savoir comment je pense que vous me voyez penser les Yaka ? » Le style de Laing est ici reconnaissable. Et Claude Brodeur arrime la recherche de Devisch dans sa discipline et sa foi. Mais à quel champ, doit-on relier le « plus » d'une inspiration et sa pratique ? Est-ce le champ anthropologique, ou le domaine de la psychanalyse ? Laissez-moi insister sur deux limites. La première est une question. Elle relève d'une pratique philosophique européenne, très clairement celle de la Renaissance à nos jours, qui structure le dialogue entre Brodeur et Devisch. Cette question concerne une volonté de vérité elle-même, les conditions de ses fonctions normatives, en harmonie avec les thématiques d'hypothèses dépassant les dissimilitudes culturelles en raison d'une ligne qui validerait une théorie de convergence. Dans cette perspective, votre modèle, l'anthropologie de Claude Lévi-Strauss, est emblématique. Paul Ricoeur l'a nommée « un kantisme sans sujet transcendantal » ; – et, dans la préface de *Le cru et le cuit* (Plon, 1964), Lévi-Strauss a accepté l'étiquette. Dans la perspective de ce que vous célébrez, savoir si vous accepteriez les implications d'un tel recours n'a pas d'importance ici. Il est clair que vous semblez partager quelque chose comme un principe qui astreint une méthode à la primauté de la solidarité humaine. Ce quelque chose localise l'invisibilité d'une culture dans ce qui se donne comme une prérogative, et à partir de laquelle peut s'appréhender toute altérité dans sa singularité, c'est-à-dire sa visibilité. Curieusement, en raison d'une telle vue que, parfois, vous avez tendance à exprimer dans une vision rousseauiste, vous rendez vos positions en termes essentiellement politiques. J'ai lu votre mémoire sur Lévi-Strauss à Lovanium, il y a trente-sept ans. C'était une inscription dans une force de persuasion qui vous liait à ce qu'on pourrait désigner comme une éthique du structuralisme. Ce que vous nous présentez aujourd'hui, est-ce bien un approfondissement ou, par la force des circonstances, un dépassement ; ou simplement, une autre de vos conversions ? En tout cas, on pourrait croire que vous semblez être moins pes-

simiste que Lévi-Strauss. Il a horrifié l'américain James M. Markham. Je me suis référé à leur conversation. Voici comment elle s'est terminée, par Lévi-Strauss qui déclare: « L'histoire est étrange et imprévisible, le 'progrès' est au mieux inégal et certainement relatif (...) J'essaie de comprendre, je ne suis pas moraliste du tout » .

Le « *je est un autre* », anti-cartésien, de Rousseau à Lévi-Strauss, pourrait n'être qu'une allégorie, – pourquoi-pas ? –, au sujet de la marginalité d'un Rimbaud. Oui, précisément, considérer Rimbaud comme une métaphore d'une marginalité qui, de façon nette, permettrait des équations conceptuelles sans défaut. À coup sûr, existentiellement, les platitudes suivantes conviendraient: la marginalité est à la visibilité de l'*alter* (l'exotique, le marqué), ce que la normativité est à l'invisibilité de l'*ego* (le référent, le non-marqué). Il n'y aurait plus d'entrée qui favoriserait quiconque. Chacun étant l'*alter* de quelqu'un d'autre, le problème semble résolu. Vous avez agrandi cette évidence dans votre *oratio*, en démontrant qu'elle fonctionne dans l'abstrait, et non point dans la réalité de cette condition humaine que nous partageons.

Une tradition et une raison abritent toujours leur propre production. Est-il erroné de formuler une hypothèse selon laquelle leur triomphe pourrait être l'explication de votre vigilance quant aux pertes humaines, aux conséquences ? Voilà l'austérité de votre terrifiant secret, le signe de la position de Devisch sur l'altérité. Son non-dit pourchasse les systèmes anthropologiques afin de prendre en charge une vieille interrogation sur le corps. Le corps, le corps de qui? De manière négative ou positive, tout corps qui, pris dans son individualité, puisse correspondre à l'imédiateté d'une conscience, et à la visibilité d'un objet. Vous vous référez à deux histoires remarquables: la première est liée à votre expérience à l'université d'Anvers où se sont tenus vos séminaires pour médecins de famille sur « le corps et le monde », sous les auspices des cultes thérapeutiques du Kwango. La seconde expérience est celle de Leuven où, pendant des décennies –si je ne m'abuse–, vous avez animé un séminaire célèbre sur « l'anthropologie du corps, la culture « exotique » yaka et sa façon « inhabituelle » de percevoir ». Toute personne étudiant *L'être et le néant* de Jean-Paul Sartre peut, après un prudent examen de

la section sur l'« être-pour-autrui », relier le succès des séminaires, au moins partiellement, au phénomène de la fascination. Sartre était convaincu que la réalité de la fascination est, probablement, la mesure qui permet de nous identifier avec une altérité toujours émergente, ce corps auquel je suis relié, ce corps que je peux toucher, et qui m'appartient sans être vraiment mien. Il s'agit ainsi, et toujours d'un corps, et dans le même mouvement, d'une fascination; cet autre nom pour désigner la capacité corporelle de l'horreur.

Cette brève référence à vos séminaires s'est imposée à moi lorsque j'étais engagé dans la recherche de Madame Mu Peng, un savant chinois. Elle portait sur le « corps du médecin » dans le système de guérison chinois traditionnel. Et il fallait conceptualiser des différences entre la pratique médicale occidentale qui analyse les symptômes du patient à partir de l'abstraction constituée par une table taxonomique de symptômes, et la pratique chinoise qui opère à l'inverse de ce schéma. Par exemple, concernant une prise du pouls, cette dernière part du corps du médecin dans son contact avec le corps du patient, initiant ainsi lecture et analyse. La perspective phénoménologique d'un Maurice Merleau-Ponty et d'un Jean-Paul Sartre nous ont fourni un code de base pour une sémiologie dialogique. De trois façons, par trois pas successifs, pouvoir estamper le corps.

La première façon consiste à appréhender *le corps comme ce en quoi nous existons*, de par nos sens; c'est cela, le cadre de notre histoire individuelle. Et, y réfléchissant, nous faisons de ce corps « un plus » que la chose contingente qu'il représente. Nous le transformons en cette machine psychologique consciente de ses propres limites et de sa propre transcendance. La deuxième façon, analogue à la façon chinoise de prendre le pouls, concerne une appréhension du corps comme il se donne dans n'importe quel contexte social, notamment comme un corps pour les autres; en clair, le corps comme *quelque chose que nous assumons dans la révélation de l'existence des autres*; en fait, la réalité des corps des autres. La troisième façon est de voir, et de comprendre notre corps comme un cadre, comme un *lieu très concret*, à partir duquel nous pensons, nous sentons, nous organisons toutes nos relations avec les autres. Dans l'absolu, tous nos rapports avec les

autres, les choses, notre langage et nos sensations.

La leçon de Kinshasa a été une occasion de reprendre votre travail et d'apprécier votre penchant phénoménologique. Malgré la technicité de votre concept de « corps relationnel » dans vos publications d'avant le milieu des années 1990, – en raison de votre sens du détail –, ce que l'on y apprend (par exemple sur l'écoute, les questions des adultes aux enfants, le discours, etc.), ne détourne pas l'attention des trois voies pour une conversation dans une sémiologie dialogique. Cependant, cette concordance pose au moins deux problèmes: le premier porte sur la mesure d'une perte culturelle; et, celle-ci est au cœur de toute exploration interculturelle; et le second problème concerne le négatif représenté par la perte de la rigueur scientifique dans les récits interculturels.

Pour reconnaître ce qui est présupposé dans votre *oratio*, il y a, pourrait-on dire, deux lignes d'objections majeures dans le discours occidental sur le corps humain. La première est bien dessinée, en anglais, dans l'ouvrage classique de Margaret T. Hodgen, *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries* (University of Pennsylvania Press, 1971). Ce traité analyse les représentations préscientifiques des familles humaines en se focalisant sur le discours qui, à travers des transformations internes, s'est spécialisé en anthropologie biologique et culturelle. Il y a un autre ouvrage classique, dû à Anthony Padgen, *The Fall of Natural Man. The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology* (Cambridge University Press, 1982). A mentionner également, un autre livre, davantage engagé, et qui présente des séquences spécifiques de récits sur l'Afrique, par Dorothy Hammond & Alta Jablow, *The Myth of Africa* (The Library of Social Sciences, 1977). Quant à la deuxième ligne d'objections, deux excellentes contributions en anthropologie philosophique méritent d'être relevées: *L'Anthropologie philosophique* de Bernard Groethuysen (Gallimard, 1950) et, par Michèle Duchet, la déconstruction de l'anthropologie des Lumières, *Anthropologie et histoire au siècle des lumières* (Maspero, 1971). La vieille maxime de Paduans, selon laquelle « je suis humain, je suis un frontalier », n'est pas séparable des débats d'aujourd'hui entre essentialistes et anti-essentialistes à pro-

pos du corps dans ses générations socio-culturelles. La simple divergence dans la chronologie de « la pensée portant sur la race » et le « racisme » dans *Origins of Totalitarianisms* de Hannah Arendt (Harcourt, 1968) et *Il faut défendre la société* de Michel Foucault (Seuil, 1997), aborde ce que, avec des circonlocutions, vous travaillez péniblement: la race peut ne pas être un problème scientifique, elle est un problème culturel. Ce problème, s'il en est vraiment un, pourrait même se situer ailleurs, dans la question insoupçonnée du racisme comme conceptualité philosophique issue des grilles classificatrices. Un tel angle de vue pourrait, très vraisemblablement, permettre une lecture beaucoup plus saine de l'*Anthropologie* de Kant, par exemple.

En allant, de vos publications de la fin des années 1970 et du début des années 1980 sur l'espace-temps corporel, la mort, les marges et la liminalité, au discours de votre doctorat honorifique, on est surtout frappé par une caractéristique bien particulière. Comme pour compenser la pauvreté ennuyeuse des reflecteurs de pointe dans l'anthropologie philosophique contemporaine, ce que vous mettez au clair privilégie une critique sévère des économies taxonomiques et le contexte des stratégies de rencontres ambiguës. Parfois, avec la foi d'un interculturelisme, vous allez jusqu'au point de vous identifier aux processus qui dépasseraient des distinctions habituelles, comme dans le passage suivant de votre lettre du 20 novembre 1994 à Brodeur :

« Après tant de simplifications et de défigurations ethnocentriques dans le discours que le Nord a développé sur le Sud – et ce dans un contexte d'asymétrie massive en termes des équilibres des forces – sans doute aujourd'hui seules l'amitié et l'expertise très lucides et autocritiques pourraient offrir à « l'étranger », dans le monde post-colonial, l'unique forum encore légitime pour une étude critique des pratiques culturelles et communautaires et des idéaux.

Ne serais-tu pas d'accord pour dire que la formation d'un inconscient collectif, se renouvelant sans cesse auprès de ses fondements ancestraux, est sans doute plus complexe encore que l'élaboration de la vie psychique de l'individu ? Il me semble que seule une connaissance anthropologique profonde des autres cultures, vues de l'intérieur, c'est-à-dire à partir de la

logique de structuration et des axiomes fondationnels ainsi que des valeurs appuyant les pratiques d'une culture et des institutions, pourrait fournir une base saine pour le dialogue interculturel, voire pour un regard critique à porter sur nous-mêmes. L'anthropologie n'est pas un savoir scientifique neutre: elle est issue de l'expérience à la fois de créativité culturelle et de la rencontre lucide entre cultures. Ton regard toujours intéressé m'a invité à approfondir davantage l'analyse de la culture yaka ...

Ma passion ethnographique résonne avec le thème de « retour au pays » ou la tournure « oiko-logique » que beaucoup de groupes minoritaires effectuent en eux-mêmes et dans leurs cultures... » (Devisch & Brodeur 1999, *o.c.*: 232; notre traduction).

Ce plaidoyer en faveur d'une *Einführung*, pour un *plus* encore, et plutôt du côté, à la fois, d'une disposition de solidarité et d'une pratique disciplinaire, accumule des éléments d'une vision programmatique. Premièrement, que voici une « cause », et la note psychologique, dans la citation, a été précédée par l'invocation d'une approche psychanalytique transculturelle. L'écoute de l'autre, précisément de « l'inconscient yaka », éviterait « la négativité de différence et d'hierarchisation ». Dans votre langage, quatre figures émergent – le sorcier, le devin, le chef, et le guérisseur –, chacune de ces figures constituant une entité ambivalente qui serait une clef d'accès adéquate à « l'inconscient yaka ». Deuxièmement, il y a le style de votre intervention. Né d'une motivation interculturelle, le principe de solidarité nord-sud coïncide avec celui d'une alliance déterminée par une discipline situationnelle. En raison des normes déontologiques, cette conjonction pourrait soulever des questions de méthode pour tout discours qui soumettrait, inconditionnellement, ses préceptes aux instructions psychanalytiques. En tout cas, afin d'atténuer vos grilles précisionnistes, Claude Brodeur, dans une lettre du 12 décembre 1992, avait déjà insisté sur un « indubitable »: « Dès que nous poserons la question d'une évolution possible de cette culture (yaka) dans une nouvelle direction, il sera toutefois utile de s'appuyer sur des modèles de sociétés différentes pour appréhender ces transformations historiques » (Devisch & Brodeur 1999, *o.c.*: 230; notre traduction). Et l'œuvre titanique de Claude Lévi-

Strauss vient à l'esprit, particulièrement les volumes des *Mythologiques*. Troisièmement, on pourrait faire des observations sur le caractère de votre voix dans l'extrait de la lettre du 20 novembre 1994 (*o.c.*: 231sq.). Cette voix s'articule, simultanément, avec un accent « sacerdotal » et « prophétique ». Ne s'attend-elle pas à ce que sa crédibilité soit validée par une communauté scientifique ; et en même temps, n'évoque-t-elle pas une interaction visant à modifier l'espace qui l'a fait crédible?

Mais dans votre *lectio*, l'ambition de votre engagement semble tempérée. En substance, fondamentalement, elle pose une question de foi. L'intervention, vers la fin, de vos compagnons de route, ceux qui ne sont plus et ceux qui sont toujours vivants, donne à l'arbitrage une importance symbolique et existentielle, celle d'être un *speculum*. L'image fonctionne de façon à allier deux aspects d'une philosophie pratique. D'une part, il s'agit d'être un miroir (la bonne vieille approche de Varro: *quod in eo specimus imaginem*); et d'autre part, d'une bannière (encore une autre approximation antique: *opus speculum formatum est*). Cette clef, – entrées de dictionnaires (Freund, Gaffiot, etc.) –, n'est pas originale. Son utilisation aide à « spéculer » sur la cohérence de vos conversions en tant que moments dans une dynamique.

De vos échanges avec Claude Brodeur, trois leçons peuvent se dégager grâce à la capacité que recèle le terme *speculum*: regarder et contempler, observer et évaluer; et cela au sujet

- (1) d'une position anthropologique,
- (2) du milieu *oiko*-logique,
- (3) de l'activité d'un verbe grec.

1. La position anthropologique, dans une réflexion soumise au crible psychanalytique, présente une stratégie. Cette position semble militariste. Elle est effrayante, et combine, dans sa volonté de savoir et de puissance, la plupart des images sarriniennes contre les représentations d'une épistémologie de force.

Voici trois lignes que vous énumérez (j'utilise des expressions de votre texte).

- (1) La première stratégie consiste à « analyser les rapports de force », « démontrer le processus 'd'assimilation-accomodation' », « ressembler à un scientifique en physique ou en chimie ».

- (2) La deuxième ligne indique qu'il faut « s'introduire dans la pratique culturelle », à partir de deux stratégies: la première consiste à « créer et définir une position d'interlocution, en épousant une stratégie discursive destinée à ceux pour qui 'parler, c'est faire, c'est construire le monde' »; la seconde stratégie concerne une approche assidue « aux pratiques quotidiennes des familles, des maisonnées ».
- (3) La troisième stratégie conseille d'« être attentif aux manifestations de sens qui émergent tant de la rencontre que de la confrontation ».

On voudrait, de bonne foi, être convaincu que ce genre de prescriptions relève de bonnes intentions. Les inscrire dans la symbolique de l'activité d'un *cum plus nasci* pourrait sembler une illusion. Et, ô juste ciel, qu'est-ce cette affaire d'un livre à venir qui fait face à « (...) Tout cela aussi bien qu'à la désobéissance et la violence des Kinois dans le milieu public et dans l'économie informelle – (et qui) vise à mettre fin à la post-colonie et changer complètement « le blanchissement » de l'africain » (o.c.: 255).

Finalement, je me pose une dernière interrogation. Il se peut qu'elle soit importante, mais peu appropriée; qu'elle s'entende comme significative; et, en même temps, soit précaire. Pourquoi la collaboration entre l'anthropologie et la psychanalyse vous apparaît-elle, maintenant, si impérieuse? Est-ce en raison de la supposition de ce qu'*est*, exactement, une science? Ce casse-tête a été évoqué par George Johnson, journaliste scientifique du *New York Times*, dans sa biographie intellectuelle consacrée à Murray Gell-Mann, lauréat du Prix Nobel en physique. Cette biographie s'intitule, *Strange Beauty: Murray Gell-Mann and the Revolution in Twentieth-Century Physics*. Random, 1999).

La question qui préoccupait (Gell-Mann) ne consistait pas à savoir comment amener la psychanalyse dans le domaine de la science, mais plutôt juste l'opposé: comment expliquer en termes psychanalytiques les raisons qui conduisent les hommes de science à comprendre le monde par la formulation et la mise à l'épreuve des hypothèses (o.c.: 228; notre traduction).

2. Et, à présent, comment ne pas reconnaître le talent de votre élégance et ses risques? Le milieu gyn-éco-logique que vous réclamez dans la citation que je viens

d'utiliser et qui est l'objet de votre ouvrage célèbre *Weaving the Threads of Life* (University of Chicago Press, 1993), comme tel, ce milieu n'est pas propre aux Yaka. Il est aussi de l'ordre d'un imaginaire grec. De par son étymologie, bien sûr, il désigne un milieu féminin; et même, doublement, de par les valeurs qu'il atteste sémantiquement, et dénote conceptuellement. En effet, *gune* signifie femme. Par définition, *eco*, issu du grec *oikos*, opposé au *politikon* (*l'ager publicus* des Romains), désigne une demeure et infère les idées de génération, vie domestique et succession. Vous saviez bien ce que vous mettiez en lumière en construisant un *gune-oiko-logical* ayant ces traits d'union; et avec cette construction, vous avanciez une déclaration, un logos sur l'espace familial. Le concept fait appel aux thématiques féminines et maternelles que suscitent d'autres opérations symboliques. Peut-on faire intervenir Tirésias? Cela ne serait pas judicieux. Il est, un peu trop franchement, du côté d'un univers géré par le principe de la grande dichotomie. Dès lors, pourquoi ne pas penser aller au-delà, disons, de l'opposition thématique entre « bonne mère » et « mauvaise mère »? La terminologie fait problème. C'est ce que vous dites à Brodeur à propos d'un modèle:

... Dissolution ou subordination de l'univers de la Mère? Au lieu de profiler l'investiture du chef sous la marque de l'ordre du Père, comme tu le fais, je démontre, détails ethnographiques à l'appui, combien le chef (yaka) émerge conjointement dans les deux fonctions, sa fonction (re)génératrice (comme le suprême dispensateur de la vie) et dans sa fonction politique (de souverain ordonnateur) (o.c.: 242; notre traduction).

Les données ethnographiques pourraient prouver la validité d'une interprétation. Dans les études comparatives, il est possible que cela corresponde à une variation en accord avec d'autres interprétations autorisées par des cultures voisines et au-delà du bassin du Congo. Bien sûr, vos données permettent un débat allant au-delà des aires culturelles et des disciplines. Ne supposerait-il pas une tradition qui a été marquée par des leçons de géants – comme James Georges Frazer, Georges Dumézil, Claude Lévi-Strauss, Victor Turner – qui ont exploré de nouvelles voies de lire et d'interpréter d'une manière interculturelle la pratique même de l'anthropologie? Mais votre recher-

che, ne relèverait-elle que d'une simple expérimentation? On a de vous, datant de 1984, *Se recréer femme* (Berlin, Reimer); l'ouvrage dont je viens de parler, *Weaving the Threads of Life: The Khita gyn-eco-logical healing cult* (University of Chicago Press, 1993); de 1985, une étude faite en collaboration avec A. Gailly sur un groupe d'entraide des femmes turques, ainsi qu'une production vidéo de 1991, relative à une devineresse yaka que vous aviez réalisée avec D. Dumon.

Votre référence à l'inspiration féministe internationale, et l'insistance sur la contribution d'un « féminisme Noir », touche bien un monde réel. Adressée à votre compétence, voici une question de principe. A tout le moins, il serait possible, en saisissant chaque occasion, de dire haut et clair les préoccupations majeures propres à ce milieu. Puisque l'espace *gune-oiko-logical* concerne principalement les femmes et est le leur, pourquoi ne pas éveiller notre conscience sur ses questions urgentes? Voici des exemples récents qui méritent réflexion.

En premier lieu, d'après le rapport de la Banque mondiale de 2006; d'après les indicateurs de développement, en 2000, les taux de mortalité maternelle par 100.000 naissances vivantes s'élevaient à 10 en Europe; 194 en Amérique latine; et 921 en Afrique subsaharienne.

Deuxièmement, Mary Kimani, un auteur pour *Le Renouveau africain*, une division du département d'informations de l'ONU, fait des observations attristantes dans le dernier numéro de cette revue (vol. 21-4, 2008). Des indicateurs auxquels je me réfère, elle met au clair ce qui est en jeu. Par exemple, les injonctions de la Banque mondiale sur le partage des coûts dans les services publics, ont des effets éthiquement indéfendables. Pour obtenir un traitement dans les maternités, les femmes doivent donner un acompte. Le montant est symbolique, mais élevé pour, disons, un patient kenyan vivant avec 2 dollars par jour. Pas d'argent, pas de traitement. Le docteur Shadrack Ojwang, gynécologue à l'hôpital-maternité de Pumwani, à Nairobi, dit ceci: « Nous demandons aux gens de mourir parce qu'ils ne peuvent pas se permettre (d'obtenir) un traitement ».

Troisièmement, en mettant en perspective les priorités, – encore faut-il savoir lesquelles et déterminées par qui? –, un anthropologue devrait-il pour autant s'en soucier? Autrement dit, l'auteur de pu-

blications sur le corps dans des contextes africains peut-il ignorer l'éthique controversée de la Banque mondiale et ses conséquences sur les corps humains? N'est-il pas censé reconnaître que l'évaluation des sous-produits pervers des univers intersectoriels d'aujourd'hui ne devrait pas détourner notre attention d'une estimation concurrentielle des normes les plus élevées du don de vie ?

3. L'on reconnaît dans vos textes la clarté d'une intention et sa politique ; et cela, nettement, dans la complexité de votre voix. La souveraineté de votre dire revendique un droit ordinaire, le sien. N'est-ce pas là une des mesures dans la construction d'un lieu intersubjectif? En tout cas, pareil dire pourrait difficilement être détaché d'un discours parlant de l'intérieur d'un processus de l'expérience d'une identification. Les trajectoires qui soutiennent un tel voyage se trouvent présupposées dans ce qu'un génitif grec exprime, c'est-à-dire le travail inachevé de l'anthropologie dans son exigence étymologique. Est-ce que ceci ne traduit pas ce que vous dites à Claude Brodeur comme étant votre « sensibilité interculturelle caractérisée par une pensée bifocale et un échange réciproque ? ».

Dans votre *lectio* de Kinshasa, nous sommes conviés à comprendre votre activité à partir d'une image qu'un verbe grec allégorise. J'ai déjà effleuré cet aspect. Laissez-moi apporter plus de lumière sur la question.

Vous écrivez *diaphorein*, au lieu de *diapherein*, comme traduisant littéralement « transporter », « porter à travers », « s'ouvrir l'un à l'autre ». Certes, *diaphorein* est, probablement, le mot auquel on penserait dans toute étude des relations concrètes. Voici ce que vous dites, avec l'expression centrale soulignée.

... 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 signification 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 (*Weaving the Threads of Life* 1993 : 284; notre traduction).

Le terme *diaphorein* appartient effectivement au champ lexical des mots qui renvoient aux échanges sociaux, comme *diaphoria* et *diaphoron*. Ils impliquent l'idée de différence. L'*Oxford Greek-English Lexicon* (1985) indique *diaphorê* = *diaphereô* (419a). De par sa structure et organisation sémantique, cette entrée est distincte de *diapherein* (417b), terme que vous entendiez utiliser. Voici un sommaire des deux entrées.

- *Diaphorein* (avec sa variante, *diapherein*) contient deux lignes sémantiques principales. La première contient (1) « disperser », (2) « emporter »; mais aussi (3) « piller », (4) « mettre en pièces », (5) « briser ». La deuxième ligne présente le terme *diapherô*, signifiant (1) « transporter d'un endroit à un autre ». Il y a une troisième ligne, contenant des applications médicales, d'aucun intérêt ici.
- *Diapherein* est la référence qui convient à votre philosophie. Voici les valeurs sémantiques auxquelles vous vous référez. Un premier secteur, attestant des lignes entrecroisées: (1) « transporter, sur ou par voie de »; « mener d'un bout à l'autre »; (2) du temps; (3) « se mouvoir », « se diriger vers la fin »; (4) « aller jusqu'au bout, supporter, endurer ». Et, en effet, comme attendu, le passif atteste l'idée de séparation et de distraction: « être tirailé, être séparé ou perturbé ». Au fait, le passif de *diapherein* signifiant « disjoindre » ou « distraire » traduit une disjonction, comme par exemple chez Aristote (*Politica* 1451a34). Ce second parcours comprend aussi « emprunter différentes voies », puis vient le passif déjà mentionné.

Pour me répéter, je dirais ceci: *diaphorein* s'entend dans le sens de « distribuer », « emporter », « mettre en pièces », « séparer », etc. C'est le contraire de votre attitude. Essentiellement, ces significations actualisent la violence, ce qui opère des distinctions, toutes choses allant à l'encontre de votre principe de « sympathie », *Einfühlung*. L'explicite de ce problème de sens, ainsi que ma lecture interprétative lèvent aussi la reconnaissance d'une remarquable *homonymia* grecque. Une similitude de lettre explique l'entrée *diaphorê* = *diaphereo*, dans son ortho-

graphe quasi-identique. Cette équivalence exprime une conjonction sémantique qu'on peut mettre en parallèle avec la valeur disjonctive ambiguë présente dans les significations des deux mots. La lettre expose sa propre altération.

Il est surprenant de voir un *lapsus calami* synthétiser si bien une question d'attitude. Dans le verbe *diaphorein*, signifiant « séparer » plutôt que *diapherein* (signifiant « aller jusqu'au bout »), la différence entre un omicron (-o) et un epsilon (-e-), pourrait ramasser d'une façon si dramatisée les problématiques de l'anthropologie de demain.

Premièrement, comment il serait possible qu'un anthropologue, parlant avec la voix d'un notable yaka, puisse débattre sa discipline africaine en ayant recours à des termes grecs dans son langage, et demeurer pertinent au sein de l'espace interculturel de demain?

Deuxièmement, une vieille question de méthode demeure. A propos de la pratique anthropologique même, y aurait-il des voies susceptibles de la penser en dehors de l'influence des contingences socio-historiques néfastes qu'elle subit, et qui sont symbolisées par des usages discutables de génitifs subjectifs et objectifs, les deux dimensions intrinsèques de la discipline ?

Troisièmement, dérapage de la plume ou erreur de mémoire, dans la fluctuation des variantes, celles-ci rendent témoignage à une histoire des deux voyelles et à l'influence qu'elles pourraient exercer sur des tâches symboliques, plutôt que sur les tâches réelles.

Vous dites que la rencontre anthropologique est transférentielle, et vous avez raison. A mon insistance sur un petit problème, – et c'est possible, purement ponctuel –, mais se trouvant au cœur de l'activité même des verbes –, on pourrait substituer ce que les interférences sémantiques élargissent. On peut avoir accès à une zone d'inclusion partielle des signifiés des deux verbes. En effet, il est loisible de comprendre *diaphorein* et *diapherein*, comme deux manifestations d'une question majeure dans tout discours sur ce qui se peut dire à propos de l'être humain, c'est-à-dire de tout projet anthropologique. Parfois, le verbe *diaphorein* signifie « aller en arrière et en avant », « distinguer par dislocation », « s'épuiser par dissipation ». Par ailleurs, nombre des textes attestent *diapherein*, avec des

valeurs proches, ainsi : « endurer jusqu'au bout », « emprunter des voies différentes », « mettre en mouvement ». Finalement, on se doit de souligner le fait que, au passif, les idées de « disjoindre » et « séparer » sont fréquemment attestées animant l'axe des synonymes (à savoir : la séparation, la rupture, la distinction). Elles marquent des zones d'interférences conceptuelles entre les deux verbes. La meilleure référence serait peut-être l'usage aristotélicien de ces termes. Dans un certain nombre de textes, *diapherein*, au sens passif (par exemple, dans *Politica*, 1451a34) certifie les valeurs de ce qui est sectionné. *Diaphorein*, avec sa famille de mots (ainsi : *diaphoria* signifiant « à la différence de », et *diaphoron* voulant dire « différent »), fonctionnent dans la proximité sémantique de *diaphora*, l'équivalent technique de *differentia* qui désigne toute altérité de genre, comme dans *Politica* (voir, par exemple, 1285a et 1289a20). C'est une des meilleures introductions à la notion aristotélicienne de différence qu'on retrouve dans sa *Métaphysique*.

En somme, nous pouvons dire que, dans le génitif *anthropou-logos*, la *diaphora* se trouve dans l'écart entre le sujet et l'objet du logos. Elle établit la notion platonicienne de variance et de désaccord. On pourrait faire intervenir ici la *differentia* aristotélicienne dans la logique, recommencer la conversation sur le discours de Kinshasa, et accentuer l'autre dimension de l'idée que vous vouliez exprimer, notamment : se faire face (*diapherein*), et affirmer notre diversité dans le fait d'« être des personnes différentes » (ex. *Apologie* de Platon : 35b), et dans l'usage de « cela fait une différence » pour moi, comme dans le *Gorgias* de Platon (517b).

Malgré tout, le souvenir est négation du sens qu'il prétend contextualiser. En même temps, il le sanctionne comme affirmation orientée vers l'avenir. Il n'y a aucune incongruité dans l'arrogance de la déclaration d'ouverture : « On ne devient pas anthropologue par naissance... *mais tout de même* ». Les mots en italique canalisent l'ensemble. En mettant en scène le sens d'un *comment* et d'un *pourquoi*, ils retiennent leurs impulsions. Ils introduisent une *oratio* qui prend la forme d'une dissertation. Devrait-on formuler une hypothèse sur ses piliers non révélés ? Ils exposent une façon humaniste d'élaborer la dynamique ambiguë d'un *Mitgeföhl*. N'est-ce pas là une attitude qui inspire

exhortations, répétitions ou répétitions, de ce qui s'avère fondamentalement être une histoire d'amour entraînant une justification ?

Qu'on me permette ici de célébrer trois étapes sur une échelle de métaphores ou de métonymies.

D'abord, reconnaissons une chose. La conversion correspond à un tempérament et devient le signe s'exprimant lui-même comme activité. Convertir est un verbe qui anime une attitude dans sa complexité, à savoir « aimer » et faire face au coût des inflexions. Un tel verbe investirait l'esprit du lecteur qui va de pair avec la légitimité de sa recherche d'un dialogue inter-subjectif et interculturel. Les présupposés ne nécessitent pas une démonstration. L'observation cartésienne reliant la raison à toute condition humaine s'étend assez bien aux *Confessions* de Jean-Jacques Rousseau, et aux notables yaka : s'étudier soi-même est le meilleur pont vers les autres. Sa propre activité mentale peut être corrélée aux attitudes et aux attentes des autres. En lisant Devisch, on est d'accord avec un processus visant un « mieux vivre ensemble ». Aimer, dans ce sens, renouvelle la patience de la phénoménologie existentialiste. Nous pouvons relire, autrement, l'anticipation que R.D. Laing fait au début de son livre intitulé *The Politics of Experience* (Vintage, 1976) : « Mon comportement est une expérience de l'autre. La tâche de la phénoménologie sociale consiste à rapprocher mon expérience du comportement de l'autre à l'expérience que l'autre a de mon comportement. Son étude concerne la relation d'expérience à expérience : son véritable champ, c'est l'interexpérience » (*The Politics of Experience, o.c.* : 17 ; notre traduction). C'est là l'attitude d'un verbe.

En second lieu, venons-en à une estimation. Nous avons une *lectio magistralis* qui défie, et elle développe des histoires annexes, comme si celles-ci étaient des adjectifs. Cette leçon magistrale décrit les êtres et les choses en leur attribuant des vertus et des obligations. La manière dont elle se structure montre une caractéristique inhabituelle. C'est comme si elle démontrait que ce qu'elle raconte, – à savoir, la dispersion ponctuelle de codages dans une construction réglementée selon des exigences internes et externes –, pourrait être compatible avec un témoignage fortement émotionnel inséré de façon stricte dans un réseau rigoureux. Les techniques sont clairement analogues à une vague, ou à

un rayon de particules qui se répand, et se trouve être en interaction avec d'autres éléments, au sein d'un même environnement. S'agit-il là d'un simple accident de parcours ? Je n'en suis pas du tout sûr. En tout cas, le récit que Devisch nous présente peut, du moins, se lire comme s'il conciliait trois lignes droites, chacune avec son ordre chronologique ; ayant ses tempos marqués par une lumière symbolique, soigneusement délimitée ou impliquée, à partir des fluctuations d'un flash en négatif et positif. C'est bien là un premier parcours, le plus visible, retraçant la chronique d'une vie. À ce que Devisch présente ici, – son enfance, sa formation éducative et son âge mûr –, il faut faire pendant, presque période pour période, et avancée après avancée, trois étapes. Il s'agit d'abord tout, de l'histoire d'un garçon doué, habitant dans une ferme ; ensuite, de celle de ses traversées dans un nombre successif de communautés (notamment Kimwenza, Lovanium, et un retour). Enfin, il y a sa vocation, l'invention de sa position d'aîné chez les Yaka, et sa vie comme intellectuel à Leuven. Parallèlement à ces séquences, on peut regrouper deux autres axes, analogues (structurellement) et divergents (du point de vue thématique), et les relier dans ce qui ne peut plus être pur hasard : une histoire psychologique personnelle, suivie d'une trajectoire intellectuelle que l'on pourrait facilement intituler « la fabrication d'un anthropologue en voie de devenir psychanalyste ». Nous en arrivons ainsi à trois rubriques, à trois parcours et à la maturité : d'abord, un roman familial et l'alliance avec des traumatismes de guerre ; ensuite, un cheminement à l'Institut Canisius de Kimwenza et les impératifs post-coloniaux ; et enfin, « l'initié » comme ambassadeur (enquêtes sur le terrain, mariage, carrière), chercheur et enseignant, l'élection et ses effets, au Congo et en Belgique.

Cette description dessine toute une vie. Elle adresse à son organisation propre une question de méthode et une question de vocation. Comme savant, Devisch déclare utiliser un savoir issu d'une connaissance pratique des frontières interculturelles et motivé par la question de sa discipline, aujourd'hui et demain. À partir d'une rencontre interpersonnelle et interculturelle en face à face, toute autorité qui en fait l'expérience peut avoir tendance à inverser le privilège de sa propre existence comme étant un manque. Devisch montre que le défi de tout engagement expose sa

propre activité en subordonnant son manque à ce qu'il peut dévoiler et affirmer à propos de lui-même.

Enfin, vient une célébration. De ce qui est donné de cette manière, il existe, bien sûr, une bonne raison de croire en ce qu'il justifie. Partout, dans les textes de Devisch, il semble y avoir quelque chose, figure d'ailleurs, comme une rhétorique silencieuse soutenant une promulgation. Avec mes a priori, je suis parvenu à endosser une préconception que j'avais dès le départ. On peut toujours confirmer ce à quoi on s'attendait. Dans ce cas, la structuration des axes, à partir de ce que je peux maintenant nommer, affirme ce qui lui donne appui, c'est-à-dire une œuvre souterraine. Ce qui nous est donné à méditer authentifie une réflexion ascétique qui, dans une tradition éprouvée, sous l'égide de la raison, peut se déployer à travers des exercices portant sur des thèmes comme la topographie des significations, l'obsession et l'indétermination des voies du désir, notre responsabilité dans les affaires de ce monde; et de nos jours, les agendas nord-sud au sein d'une économie politique problématique.

De façon paradoxale, l'interprétation d'un déchirement hors de l'autorité empirique donne aux textes de Devisch une fluctuation ambiguë de ce dont on se rappelle dans une activité transitive. Mais, il faut en parler dans une mémoire intransitive. Dans ce que les axes stipulent, une source silencieuse double toutes les interprétations possibles. Une rupture déclarée dans un axe se révèle, ailleurs, être la pierre angulaire de choix très rationnels, et vice versa. Ambiguïté de la mémoire dans ce qu'elle active.

La préoccupation principale de Devisch, visant à rechercher les fondements des principes, ne relève-t-elle pas de l'éthique, plus exactement d'une méta-éthique, et non de la science ?

Notes

1. Il me faut remercier mes collaborateurs de Duke University pour leur contribution technique dans l'élaboration de cette version. Mes remerciements à Trip Attaway, Abe Geil

et David Schultz. Mille mercis au Professeur Diane Ciekawy pour avoir prêté l'oreille à mes questions et à Erin Post d'avoir été ma première critique. Je suis extrêmement reconnaissant au Professeur Francis B. Nyamnjoh, chef du Département de publication et de dissémination au CODESRIA. Sans son enthousiasme et son appui, ce projet n'aurait pas vu le jour. Je reste cependant seul responsable des opinions exprimées dans cette lettre ouverte à René Devisch.

2. Texte traduit de l'anglais par Paul Kombas et Pascale de Villers, et revu par Olivier Gloag et l'auteur.

Références

- Arendt, H., 1968, *Origins of Totalitarianisms*, Harcourt.
- Benveniste, E., 1969, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*.
- Derrida, J., 1993, *Aporias*, Stanford : Stanford University Press.
- Descartes, R., *Méditation*.
- Devisch, R., 1993, *Weaving the Threads of Life*, Chicago : University of Chicago Press.
- Devisch, R., 1993, *Weaving the Threads of Life*, Chicago : University of Chicago Press.
- Devisch, R., 1984, *Se recréer femme*, Berlin : Reimer.
- Devisch, R. et Brodeur, C., 1999, *The Law of the Lifegivers: The Domestication of Desire*, Harwood.
- Devisch, R. et Brodeur, C., 1996, *Forces et signes: regards croisés d'un anthropologue et d'un psychanalyste sur les Yaka*, Paris : Éditions des archives contemporaines.
- Digeon, C., *La Crise allemande de la pensée française*.
- Duchet, M., 1971, *Anthropologie et histoire au siècle des lumières*, Paris : Maspero.
- Ernout, A. et Meillet A., 1932, *Dictionnaire étymologique de la langue latine* Klincksieck.
- Foucault, M., 1997, *Il faut défendre la société*, Paris : Seuil.
- Groethuysen, B., 1950, *L'Anthropologie philosophique*, Paris : Gallimard.

Hammond, D. & Jablow, A., 1977, *The Myth of Africa*, The Library of Social Sciences.

Hodgen, M. T., 1971, *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, University of Pennsylvania Press.

Jahn, J., année, *Muntu*.

Johnson, G., 1999, *Strange Beauty: Murray Gell-Mann and the Revolution in Twentieth-Century Physics*, ville : Random..

Kant, E., *Anthropologie*.

Laing, R. D., 1976, *The Politics of Experience*, Vintage.

Lévi-Strauss, C., *La Pensée sauvage*.

Lévi-Strauss, C., 1955, *Tristes Tropiques*, Paris : Plon.

Lévi-Strauss, C., 1964, *Le cru et le cuit.*, Paris : Plon.

Lévi-Strauss, C., 1971, *Mythologique: L'homme nu*, Paris : Plon.

Loyola, I. de, *Exercices Spirituels*.

Lowry, L., 1993, *The Giver*, Houghton Mifflin.

Merleau-Ponty, M., 1969, *La Prose du monde*, Paris : Gallimard.

Mudimbe, V. Y., « Crise allemande de la philosophie africaine », *Quest* (XIX, 1-2) à Leiden (Hollande) et *Africa e Mediterraneo* (2005) à Rome (Italie).

Mudimbe, V. Y., « Répertoire chronologique des œuvres de langue française », *Recherche, Pédagogie et Culture*, 56, IX.

Padgen, A., 1982, *The Fall of Natural Man. The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge University Press.

Platon, *Apologie*.

Platon, *Gorgias*.

Reber, A. S. et Reber, E. S., 2001, *The Penguin Dictionary of Psychology*.

Rousseau, J.-J., *Confessions*.

Sartre, J.-P., 1943, *L'être et le néan*, Paris : Gallimard.

Vansina, J., 1994, *Living with Africa*, University of Wisconsin Press.

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 salvateurs (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'obnubiler 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 kinoïse 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), 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-

phe 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 Kisanjani), 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 compétences, 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-de-bord 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*.

Dans ce même numéro

Politique française : immigration et co-développement à la lumière du discours de Dakar

Faut-il franchement discuter, à partir du seul discours prononcé par le Président Nicolas Sarkozy à Dakar le 26 juillet 2007, des questions sérieuses d'analyse sociopolitique, anthropo-philosophique et historique qui s'imposent dans la relation de la France à l'Afrique contemporaine ? Notre tentative est ici de laisser de côté ou tout au moins de relativiser la critique de l'essentialisme culturel et identitaire qui semble avoir structuré les réactions jusque-là recueillies sur le discours de Dakar. Deux raisons peuvent expliquer cette réserve. La première est que, à Dakar, Sarkozy s'est exprimé, non pas comme un scientifique ou même un essayiste qu'il n'est pas, mais comme le Chef d'un État qui a construit la « France-Afrique », dont les normes et les contraintes opératoires continuent de peser sur l'imaginaire, les pratiques politiques et la conduite des affaires africaines de la France. La véritable préoccupation théorique ne devrait-il pas être de cibler et d'analyser les enjeux du discours de Dakar pour la politique qu'il justifie : l'immigration « choisie et non subie » et la nouvelle (?) idéologie du co-développement ? Nous nous y attelons dans la présente contribution. La seconde raison de notre réserve à l'égard de la charge critique pourtant objective contre le Président français tient de ce que Nicolas Sarkozy s'appuie plutôt sur des auteurs africains, même contestables comme Léopold Sédar Senghor, au détriment des chercheurs européens ou français. Cela montre bien à quel point l'heure est venue de faire une analyse critique du culturalisme d'auteurs africains qui, en célébrant un *homo africanicus* folklorique et délirant, servent d'appui à des théoriciens d'un jour comme Monsieur Sarkozy, qui n'en demandait pas tant. Mais là est un autre débat. Que dit le discours de Dakar, et quels sont ses points d'ignorance jusque-là relevés par les intellectuels et chercheurs africains ?

On se souvient que, fidèle à son style offensif voire offensant, le Président français, après avoir signalé rapidement que

Ange Bergson Lendja Ngnemzué
Collège coopératif de Paris
France

la colonisation et l'esclavage étaient des crimes et des erreurs historiques, avait rejeté la repentance, parce qu'on ne peut pas « demander aux fils d'expié les crimes commis par les pères ». Jusque-là rien de nouveau, puisque ce refrain simpliste, qui traverse toute la droite française jusqu'à son extrême, est connu de Sarkozy et de ses pairs, au moins depuis le débat parlementaire sur le rôle positif de la colonisation française en outre mer et la crise des banlieues de 2005. Cette fois, cette fidélité à une idéologie franco-française de gouvernement sans complexe et sans scrupule à l'égard de l'histoire coloniale de la France s'est accompagnée d'une tentative de justification théorique du sous-développement de l'Afrique. Or, les ressources historiques, culturelles et idéologiques que le Président français versait à la construction de sa perception des causes du sous-développement en Afrique noire étaient entachées de substantialisme et de retour aux fantasmes propres à l'enfance de la colonisation. Et cela débouche fatalement sur la théorie sarkozienne de l'« homme africain », dont l'âme atemporelle est condamnée : « *le drame de l'Afrique, affirme le Président français, c'est que l'homme africain n'est pas assez entré dans l'histoire. Le paysan africain [...] dont l'idéal de vie est d'être en harmonie avec la nature, ne connaît que l'éternel recommencement du temps rythmé par la répétition sans fin des mêmes gestes et des mêmes paroles. Dans cet imaginaire où tout recommence toujours, il n'y a de place ni pour l'aventure humaine ni pour l'idée de progrès. Dans cet univers où la nature commande tout, [il] reste immobile au milieu d'un ordre immuable où tout semble être écrit d'avance. Jamais l'homme ne s'élance vers l'avenir. Jamais il ne lui*

vient à l'idée de sortir de la répétition pour s'inventer un destin ».

Depuis, de nombreux intellectuels, africains, humanistes ou africanologues, ont répondu, chacun à sa manière, à ce qui peut être objectivement considéré comme le décalage du Président avec la réalité africaine et, plus grave encore, une racialisation de l'histoire et du progrès. Scientifiquement, cette position est analphabète. La seule référence du Président français est réservée à Senghor, qui a africanisé et entériné le racisme géocentrique européen en développant une négritude « sereine » où il est écrit que, du fait de la biologisation et de la négrofication de l'émotion, les Africains ne peuvent apporter à la civilisation de l'universel que la danse, les activités abstraites incombant à la raison qui est hellène. Déterrer Senghor à Dakar, comme le fait le Président français, c'est s'appuyer sur un auteur dont la négritude « sereine » a rempli un rôle « philosophique » dans la promotion d'un essentialisme de principe qui induit la légitimation de la dichotomie indigène/civilisé. En dehors de cette référence à Senghor, que la fougue poétique a rendu étranger aux (en) jeux réels du monde africain, le discours du Président français à Dakar fait la preuve d'un analphabétisme parfait. Son ignorance est totale quant aux travaux critiques et théoriques de grande qualité publiés, depuis des décennies, par les chercheurs africains et français sur la modernité de l'Afrique, les savoirs politiques inédits et les transactions socioéconomiques *sui generis* qui s'y déploient. Or, ces travaux montrent comment ces nouvelles perspectives africaines rythment à coup sûr une forme de modernité novatrice et fortement dissidente. J'ai récemment contribué à cette lecture critique de la modernité africaine à travers l'analyse de la sociogenèse de l'émigration clandestine en Afrique noire, dont une observation sociologique montre qu'il ne s'agit pas tant du déplacement de ce que les élites françaises et occidentales nomment « la misère du monde », que d'une figure encore insuffisamment dé-

critique des multiples ripostes populaires à la crise structurelle d'un État africain dont l'hégémonie est désormais factice, les choix de politiques publiques étant délocalisés et placés sous tutelle multilatérale². L'historicité propre des conduites et de la modernité africaines est une réalité qui a déjà été théorisée par des chercheurs que la bibliographie présidentielle écarte dans le discours de Dakar, et dont les hypothèses et les conclusions ont déplacé les idées reçues dans lesquelles circule cette vision d'une Afrique que le Président français dit « tournée vers le passé »³.

Ce faisant, la structure lexicale du discours de Dakar illustre combien la question du solde colonial se (re)trouve obligée, non plus pour les « victimes » supposées, mais pour les gouvernants, arrimés à un imaginaire politique qui a daté et qui, de plus, ne ratisse pas large. En clair, sur le plan de la théorisation et des choix sémantiques, il est légitime de reprocher au discours de Dakar d'être une « régression » : « Dans sa « franchise » et sa « sincérité », Nicolas Sarkozy révèle au grand jour ce qui, jusqu'à présent, relevait du non-dit, à savoir qu'aussi bien dans la forme que dans le fond, l'armature intellectuelle qui sous-tend la politique africaine de la France date littéralement de la fin du XIXe siècle. Voici donc une politique qui, pour sa mise en cohérence, dépend d'un héritage intellectuel obsolète, vieux de près d'un siècle, malgré les rafistolages. Le discours de Nicolas Sarkozy à Dakar montre comment, enfermé dans une vision frivole et exotique du continent, les « nouvelles élites françaises » prétendent jeter un éclairage sur des réalités dont elles ont fait leur hantise et leur fantasme (la race), mais dont, à la vérité, elles ignorent tout »⁴.

Après quoi, il faut sortir de cette analyse de l'imaginaire et de la politique symbolique pour placer et comprendre ce discours de Dakar sur le plan de la politique quotidienne française. Là, les questions que pose ce discours de Dakar sont autres : comment cette armature intellectuelle faite de préjugés, de frivolité et d'ignorance rentre dans ce que j'appellerais la perspective sarkozienne propre, qui se déploie depuis la veille de la campagne présidentielle française ? En d'autres termes, comment, au lieu d'être un appel à la refondation, à un nouveau contrat de confiance avec les citoyens africains, le discours de Dakar introduit une démarche de la justification des logiques en cours

aussi bien sur la politique de l'immigration que sur le co-développement ? Il s'agit de voir comment les choix et les pratiques de politique intérieure et domestique, aujourd'hui marquée par des faits de violence à peine symbolique à l'égard des immigrés africains en France, font du discours de Dakar un simple discours d'étape. L'enjeu est de dire que le discours de Dakar n'est pas qu'un épisode de politique-fiction, il est programmatique et constitue un grand moment du machiavélisme sarkozien. Pour le voir clairement, il suffit de le situer dans la chaîne des actions structurelles de gouvernement qui le précèdent (création d'un ministère de l'identité et du co-développement, immigration choisie) et qui le suivent (quotas d'expulsion, tests d'ADN pour les étrangers demandeurs de regroupement familial, etc.). En outre, le prolongement entre le discours de Dakar et ce durcissement de la politique intérieure pose un autre problème. Et si le co-développement lui-même devenait un concept instrumental, un piège, dans un tel contexte fait de violence, d'ignorance à l'égard de la modernité africaine, de mise à l'écart, de dédouanement de la France et d'incitation des Africains à la culpabilisation ?

Génétique et répression des sans-papiers.

Tactique de politique symbolique

Si l'on se situe du point de vue d'un tel questionnement, l'enjeu du discours de Dakar serait de comprendre la politique d'immigration et de co-développement comme le prisme réfracté d'une idéologie de la mise à l'écart qui valide le concept politique d'une Afrique qui constituerait le « hors-monde »² par excellence. Ce concept vieux comme l'impérialisme occidental est, du moins pour les « élites françaises », la constante même d'une forme de « pensée d'État »⁵. C'est-à-dire, de cette manière dont l'État, en France, se pense ce radicalement autre, le continent noir, l'étranger et l'étrange continent, comme un « hors-monde », une contrée lointaine désertée par la pensée, l'argent et le développement. L'enjeu politique d'un tel prisme est symbolique : s'imposer aux citoyens français et aux Africains, par des circuits culturels divers (école, médias, etc.) comme étant la vérité même. Or, la première conséquence historique de l'imposition de ce fantasme politique n'est pas dans le sous-développement de l'Afrique, et telle qu'il alimente la glose élyséenne ; elle est dans une autre forme

de sous-développement, que la force de ce fantasme implique : l'étrécissement de l'horizon de perception et d'explication objective des difficultés du continent noir. L'ingurgitation de ce prisme étroit de la perception de l'Afrique a constitué et constitue encore le fond des représentations politiques et culturelles dont l'une des conséquences, en métropole, est par exemple d'avoir rendu inéluctables, aux yeux des élites politiques tout au moins, la colonisation de l'Afrique. Le paternalisme et le sentiment de supériorité des pouvoirs d'État qui se sont succédés en France en découlent aussi.

Le propos dakarois du président français aura consisté, entre les lignes, à assumer le présupposé selon lequel les différences identitaires sont insurmontables, et que les rapports humains ne peuvent être que des rapports entre peuples posés d'abord comme différents et irréductibles. Le discours de Dakar abandonne les attentes républicaines traditionnelles pour retrouver, de fait, ce présupposé conservateur qui sert de postulat théorique et politique à la droite nationaliste. À l'intérieur, au cœur de la politique nationale même, l'un des faits d'armes de cette posture déterministe est d'avoir déjà produit une lépénisation du discours sarkozien qui a permis de rafler des suffrages à l'extrême droite, pour déboucher, en toute conséquence, sur la création d'un ministère inédit et controversé de l'identité nationale. À l'extérieur, cela conduit, comme dans ce discours de Dakar, à chercher d'abord une essence africaine anhistorique, quitte à nier la réalité de l'historicité et de la modernité des conduites sociales subsahariennes. Aux yeux de cette approche politique essentialiste, si *l'homo africanicus* n'existe pas, il faut le créer. Le recours de Sarkozy à cette essentialisation avérée de la négritude, qui fétichise des conduites qu'un psychiatre comme Frantz Fanon a brillamment interprété comme un faisceau de complexes liés à la violence esclavagiste et coloniale,⁶ est une tentative subtile de trouver une caution « africaine » et un pendant à l'identitarisme et à l'essentialisme qui travaille sa propre pensée politique.

Politique d'immigration et déni d'identité

Contrairement à ce que certains commentateurs et critiques ont pu noter, le discours de Dakar n'est pas qu'un exercice de politique fiction où le déni de la réalité africaine ne remplit aucune fonction poli-

tique. Ce déni est un épisode de la mise en musique d'une catégorisation globale. Ainsi, les manquements critiques et les choix bibliographiques qui pèsent sur la construction de l'imagination de la politique africaine du président français dans ce discours recourent le conservatisme du chef de l'État qui, en politisant l'identité nationale, montre combien il perçoit les êtres vivants comme invariables et marqués par avance. On peut même parler d'un déterminisme général, qui souffle également sur certaines orientations majeures de politique intérieure. Le généticien Thomas Heams a raison d'ouvrir sa charge contre ce discours de Dakar qu'il présente comme « la parole officielle française la plus raciste depuis longtemps »⁷ par un parallèle avec les idées déterministes de Sarkozy sur la pédophilie au cours de la campagne présidentielle française. Il y va de l'africain figé dans sa nature paysanne et anhistorique comme du pédophile porté à la récidive par ses gènes...

Tout cela conduit à des questions sur les tenants et les aboutissants de la politique française de l'immigration. Le quatrième durcissement Sarkozy, avec le ministre de l'identité nationale, Brice Hortefeux comme chef d'orchestre vient d'être entériné par l'assemblée nationale française par un vote du 24 octobre 2007. La particularité de ce durcissement, c'est l'entrée de la génétique dans la législation française de droit commun, dans un dispositif qui a déjà plus que verrouillé toutes les facilités possibles de l'immigration par des voies du droit. Au motif de contrôler la régularité de la parenté de leurs enfants, l'ADN des étrangers en règle, « intégrés » pour ainsi dire, est désormais susceptible d'être recueillie et stockée dans un pays à qui répugnent les catégorisations ethniques et raciales qui ont servi des pratiques administratives odieuses pendant la seconde guerre mondiale. On peut noter que l'orientation de départ, qui rendait le test d'ADN général et obligatoire, a été suffisamment contredite, voire abandonnée grâce à des amendements d'un sénat particulièrement remonté contre cet amendement. Si bien que le dispositif adopté par l'assemblée est purement symbolique, le recours au test étant facultatif, confiné à la parenté en ligne maternelle et à des cas de regroupement à partir d'un pays sans état civil fiable.

Tout cela est vrai, mais l'ADN n'est pas une affaire banale. Dans son principe, il désigne un fait de discrimination : ce

qu'on ne veut plus faire aux citoyens depuis que les juifs et autres estropiés ont été déportés ou massacrés grâce aux méthodes similaires, on veut le faire aux étrangers sans état d'âme, quitte à fragiliser le fondement contractuel et purement culturel de la politique d'immigration jusque-là menée, et plus largement de l'identité française. Il ne suffira pas de dire que onze autres pays européens le font : historiquement, la France est le seul pays occidental fondé uniquement sur des valeurs et des principes philosophiques hérités des Lumières. Point de races, point d'ethnies, que des êtres de raison. Ce qui fait cette identité de la France dont on parle tant, c'est la répugnance de l'ethnique et du racial, qui astreint le pouvoir d'État et les législateurs français à se soustraire à cette pornographie répandue dans les autres grandes démocraties européennes (Allemagne, Angleterre, etc.) où l'administrateur lorgne dans l'intimité et la nudité biologique des gens. En Allemagne, pour cause de fondement racial de l'État bismarckien, germanique avant toute chose, et au Royaume-Uni pour des raisons de multiculturalisme où la catégorie ethnique peut être un référent légitime du droit commun. L'entrée de l'ADN dans la problématique de l'immigration est une transgression, un recul sur ce point que le dispositif symbolique et juridique antiraciste post-vichyssois avait fortement réaffirmé.

Mais, là encore, cette transgression a sa portée « sarkozienne », elle sert de justification à une orientation politique qui tient à distance des catégories de l'humanité qui ont « décroché de la modernité » et qui, posture du paria oblige, ne peuvent se conduire que comme des fraudeurs. L'entrée de l'ADN dans la législation est une forme de légitimation du lynchage symbolique qui pèse sur des populations à qui a été d'avance refusé le droit d'accès à la modernité. On a affaire à une politique de l'autre qui, dans le cas des africains, se traduirait par une politique de l'immigration et du co-développement dont les cadres se précisent et rejoignent chaque jour davantage la mythologie d'une Afrique qui a « décroché », recluse qu'elle est dans son « hors-monde ». Comment croire à ce « partenariat entre nations égales en droits et en devoirs » dont parle M. Sarkozy à Dakar, au moment même où cette mythologie pèse sur l'imaginaire gouvernemental français ?

La question se pose au moment où l'entrée de la Roumanie dans l'Union euro-

péenne, dont les ressortissants représentaient une expulsion sur trois en France, resserre de plus en plus l'étau de la politique du chiffre (25.000 expulsions par an) sur les africains vivant en situation irrégulière en France. À ce titre, l'absence des régularisations significatives, la banalisation des expulsions et des violences multiformes qui ciblent les sans-papiers ne sont-elles pas, avant et après le discours de Dakar, des exemples d'une autolégitimation de cette forme de violence et d'exclusion symboliques, par le langage et les convictions sur l'identité africaine ? Et si ces sans-papiers correspondaient, dans cet imaginaire de la modernité, à ceux qu'on désigne et accable parce qu'ils n'en sont pas ? S'ils revêtaient la figure de ceux que Kevin Bales (1999) a décrit comme des entités secondaires, des hommes non comptables (*disposable people*), et qui ont pour cela même vocation à être expulsés ou à être traités comme tels, jetés au dehors de cette modernité pour laquelle ils n'ont pas été élus ? Avec le test d'ADN pour la paternité des enfants en procédure de regroupement familial, on fait un pas supplémentaire dans l'élargissement de cette répression symbolique à tous les étrangers venus du sud. Il devient clair qu'en France, une généalogie de la violence symbolique précède et nourrit les formulations juridiques restrictives à l'égard de ceux qui viennent des contrées disqualifiées par le regard présidentiel. On y voit à l'œuvre l'hypertrophie des intérêts de politique domestique française et des représentations qui, en matière d'immigration africaine, reposent sur des préjugés identitaires.

Le co-développement instrumental.

Tout cela amène, *in fine*, à une autre préoccupation cruciale et connexe : peut-on encore parler de co-développement, qui exige le respect des intérêts mutuels et la justice sociale, notamment à l'égard des populations mobiles et des manières différentes de s'inscrire dans une même modernité ?

Les chemins d'un concept franco-français

Répondre à la question de savoir si le co-développement n'est pas, dans un contexte marqué par la force des préjugés et l'hypertrophie des intérêts de politique domestique française, renvoie à l'examen de l'inscription de ce concept dans la

structure gouvernementale qui en a la charge : le ministère de l'identité nationale, de l'immigration, de l'intégration et du co-développement (Miiincod), mis en place dès le premier gouvernement Sarkhozy / Fillon. On observe que dans ce melting-pot thématique, le co-développement est le concept le moins polémique aux yeux d'une certaine opinion qui voit dans ce ministère idéologique une instrumentalisation de l'immigration. Il est pourtant un concept chargé, héritier des représentations idéologiques issues de l'ordre (post)colonial.

En effet, en France, le co-développement est, dans le champ de la politique africaine, un concept de remplacement de la « coopération », en vogue depuis les indépendances africaines jusqu'aux années quatre vingt dix. Prolongeant le dispositif hégémonique colonial et reprenant le vieux rêve d'empire français, la coopération a servi en son temps à mettre et à maintenir en place des pouvoirs africains peu performants au niveau de la construction de la démocratie, de la prédictibilité politique et économique. Il permettait aussi de délocaliser le surplus de la main-d'œuvre « technique » nationale française, destinée au rôle glorieux de « coopérants » pour pallier l'insuffisance des cadres dans les jeunes États africains naissants. Le choix français de la « stabilité » au détriment de l'accompagnement des évolutions des sociétés africaines a inscrit la coopération dans les pas des archaïsmes du réseau Foccart, mis en place dès les débuts gaulliens de la cinquième République (Verschave 2005). La coopération a été usée par ses échecs et ses impertinences. D'abord bousculée sur le continent africain par l'idéologie de la « bonne gouvernance », qui a imposé dès les années quatre vingt les politiques de restructurations orchestrées par le Fonds Monétaire International et la Banque Mondiale, la « coopération » a fini par céder le pas au « co-développement », institutionnalisé solennellement à l'occasion du retour de la gauche au pouvoir en France en 1997. L'innovation symbolique qu'apportait ce concept était dans l'aspiration au respect des sociétés africaines dont les citoyens, on le découvrait enfin, présentaient des technologies sociales alternatives au développement et exprimaient des besoins spécifiques en matière de qualité et de perspectives économiques. Il fallait donc accompagner les africains plutôt que de leur imposer des vues de l'extérieur, comme cela s'est perçu

dans le discours de Dakar. Le co-développement, qui sous-entend une égalité de principe entre les acteurs et les valeurs qui se « co-développent », devenait ainsi une manière de briser une prédisposition hégémonique contenue dans les rapports africains de la coopération française. La France voulait ainsi se débarrasser de son paternalisme culturel et politique.

Seulement, en 1998, dans un article qui fait autorité sur le sujet, Christophe Daum (1998 : 58-72.) démontrait que la démarche du gouvernement français n'était pas la bonne, en plus de ne pas être efficace. Pour lui, les rapports qui ont inspiré le choix du pouvoir d'État français tendaient à préserver les intérêts et la suprématie d'une vision par le haut du développement des pays d'origine des migrants, au mépris de toute réalité sociale et économique africaine. Pour être juste et efficace, l'approche du développement des pays d'origine devrait s'appuyer sur le témoignage et les priorités portées par les migrants qui savent mieux que quiconque ce qui est bon et juste, que ce soit en termes d'investissements ou de choix de politique économique. On devrait aussi faire le point sur les logiques développementalistes en cours, qui enferment la vision des sociétés africaines dans des carcans idéologiques qui poussent dans la tête des décideurs sans aucune contribution de la réalité des sociétés africaines.

On ne peut donc pas dire, à la lumière de ce point de vue toujours actuel, que l'évolution du concept de co-développement a réussi à avoir raison des vieilles représentations États-patrons / État-clients contenues dans les rapports de subordination centre / périphérie que la France et l'Europe entretiennent aux anciennes colonies, et dont le prétendu « parler franc » de Sarkozy à Dakar en est une haute expression (Badie et Smouts 1992). Le co-développement peine à prendre conscience des innovations sociales portées par l'émergence d'un champ social africain. Même si plusieurs facteurs peuvent l'expliquer, la responsabilité de ce décalage entre ce que sont, ce que veulent les sociétés africaines d'une part et la vision française d'autre part incombe aux savoirs routiniers et aux réflexes bureaucratiques de l'aide au développement qui, en devenant système, servent l'impératif politique de la stabilisation des pouvoirs africains plutôt que les demandes du champ social qui a fait irruption dans les années quatre vingt dix. En s'en-

fermant dans les palais présidentiels et en protégeant les pouvoirs vis-à-vis des sociétés, la présence et l'hégémonie françaises en Afrique ont enfermé le co-développement dans une vision d'assistance par le haut. Or, la dimension critique de ce champ montre mieux le désenchantement du national en Afrique noire. Elle incite à observer que les logiques et la fédération des attentes des acteurs sociaux ont fini, au bas mot, par faire concurrence, depuis la veille de la libéralisation politique des années quatre vingt dix, aux orientations et aux opérations hégémoniques des pouvoirs d'État, qui règnent désormais, selon le mot de Serge Latouche, sur des « sociétés du vide ». Toute la difficulté du co-développement semble concentrée dans cette impossibilité qu'il a à sortir des préjugés sur cette Afrique érigée en réservoir de l'immobilité par les présupposés (néo)paternalistes qui retentissent encore dans le discours de Dakar. Le co-développement a tardé à se libérer de son fétichisme du bilatéral pour intégrer dans son schéma cette dimension de la transformation sociologique du regard que les sociétés africaines posent sur leurs pouvoirs, sur elles-mêmes et sur leurs capacités à porter et à interpréter leurs attentes propres.

La France s'est séparée de la coopération au profit du co-développement, mais en en gardant probablement l'idéologie, en continuant à regarder les sociétés africaines comme des réservoirs de la misère, des populations soustraites à la modernité, et pas du tout comme des sites où la créativité politique et les demandes sociales des agents remettent précisément en question l'absence d'innovation politique.

Le co-développement dans son ministère

Peut-on s'attendre, sur ce terrain là, à des innovations de la part du Miiincod ? Rien n'est moins sûr, surtout après le discours de Dakar. Et même si personne ne peut franchement regretter la disparition sous Sarkozy de la « cellule africaine » de l'Elysée, plusieurs paramètres peuvent rendre difficile une révolution en matière de co-développement ou, pour dire la même chose autrement, en matière de politique africaine de la France. Le fait est que le nouveau président français a accepté d'hériter de ce concept qu'il n'a pas créé, et même de le prendre dans l'état où il est transformé et instrumentalisé aujourd'hui dans l'Union européenne. En effet, en France et ailleurs en Europe occidentale,

le co-développement n'a de sens que dans une stratégie globale de lutte contre l'immigration illégale ou sous qualifiée en provenance des pays pauvres. A Bruxelles, ce concept engorge toute la politique européenne de l'immigration, décidée à réduire sur le continent européen le fort taux d'immigrés sous qualifiés (87%). En couvrant les intérêts de politique domestique et en surfant sur ce consensus européen contre l'accueil de l'immigration dite de « misère », le Miiincod ne peut que difficilement porter une vision autonome et originale qui donnerait du contenu politique au co-développement. La « nouvelle » vision de politique africaine de la France manque ainsi d'envergure et d'impulsion de départ, elle s'enferme dans une *real politic* où il n'est plus question d'aider l'Afrique à s'en sortir, par générosité ou par « repentance », mais au nom des intérêts immédiats. Dans la perspective du discours de Dakar, le Miiincod aura à charge de casser la politique des sentiments qui traverse les rapports France-Afrique, pour instaurer une logique où les intérêts internes de la France seront ouvertement prioritaires. D'ailleurs, cette domesticité corroborerait le caractère hexagonal de la nouvelle présidence française, notée pendant la campagne, et cristallisé pendant le débat télévisé entre Sarkozy et Royal où, au vu de l'abondance des dossiers intérieurs (pouvoir d'achat, environnement, nucléaire, réformes, immigration, etc.) on a vu se profiler une nouvelle dimension plus « super premier ministre » et moins internationale du chef de l'État. La dimension du quinquennat et l'exigence de mouvement se prêtent à ce profil, et dans ce contexte de survalorisation des intérêts de politique domestique, le président perd de son envergure de « grand ami et protecteur » de l'Afrique, pour réagir dans ses rapports au continent en fonction des secteurs. Par exemple, en devenant prioritaire, les chiffres des renvois et l'efficacité des mécanismes d'assignation à résidence élaborées ou importées en Afrique seront le ciment de la coopération France-Afrique des prochaines années. La France, la grande France semble avoir renoncé, au profit d'un surdimensionnement de sa politique intérieure.

Ce surdimensionnement va même très loin. L'affectation du co-développement au Miiincod marque un tournant, historique : l'entrée, volontaire ou non, de la France dans le bilatéral en matière de politique africaine. L'inauguration de l'ère

du bilatéral est la vraie innovation de Sarkozy, au-delà du fait que ce ministère n'a pas d'ancêtre dans la cinquième république. Le rattachement du co-développement au Miiincod marque bien la fin d'une époque. Ce rattachement est fort, parce qu'il semble retirer, pour la première fois, la politique africaine de la France au ministère des affaires étrangères, ou en tout cas réduire l'influence de son secrétaire d'État à la coopération. La politique africaine semble ainsi pilotée d'une poche de politique intérieure, le Miiincod se constituant en effet comme le pôle « idéologique » d'un ministère de l'intérieur désormais éclaté. Ce repli est l'effet direct du rejet, assumé par l'ancien ministre de l'intérieur qu'est le président français, de l'émigration africaine (illégale), signe avant-coureur d'un renoncement de la France au rôle hégémonique jusque-là joué en Afrique. Et cela a le mérite d'être, de la part de l'Élysée, une lecture politique assez adéquate avec la réalité : le temps du co-développement sarkozien est celui du recul français en Afrique, sous l'action conjuguée des ressentiments des populations africaines à l'égard d'une politique xénophobe décomplexée, du dynamisme chinois qui fait concurrence à l'hexagone dans les secteurs clés de la « coopération technique » et, depuis Dakar, de la remise en cause de l'aptitude des africains à assumer la modernité. L'obligation d'assumer les exigences liées à ces nouvelles évolutions impliquera la modification des rapports de forces entre protagonistes étatiques et sociaux. Dans cette nouvelle ère de l'analyse stratégique et prospective, le discours de Dakar apparaît comme un vrai retard tactique, les concurrents français ayant compris l'utilité politique du respect des demandes sociales africaines.

En somme, dès avant le discours du président français à Dakar, l'entrée du co-développement au gouvernement ne préparait pas l'objectif d'aller au « contact des sociétés africaines », de refonder la politique subsaharienne. Cette entrée permet d'assurer le service minimum et de laisser faire des savoirs routiniers et des formes de gouvernementalisation liées à la politique de délocalisation et de sous-traitance européenne de la surveillance policière de l'immigration. Les gouvernements africains constituent dans ce processus des relais techniques des politiques domestiques européennes. On peut ainsi s'attendre, dans le cadre de l'union méditerranéenne que le président

français appelle de ses vœux, à la poursuite du durcissement des termes des routines et des savoirs en cours. Ainsi, en dépit des ambitions affichées (recherche, commerce, leadership de la Turquie dont on ne veut pas de la présence en Europe, etc.), du désir d'avenir commun affiché dans la lettre du discours de Dakar, la lutte contre les africains qui migrent va s'intensifier. Cela ira de la multiplication des accords de réadmission dans le sens d'une plus grande efficacité des renvois, au durcissement des conditions de visa, avec, en prime, des sommations beaucoup moins diplomatiques aux dirigeants africains alors tenus de renforcer la surveillance sur leurs frontières sous peine de sanction au niveau de ce qui restera de l'aide au développement. La France coïncidera ainsi avec une démarche qui est devenue le paradigme incontournable des relations Union européenne/Afrique (Bigo et Guilg 2002). L'enjeu du co-développement risque d'être, pour les États africains alors jugés sur leurs capacités à assigner leurs citoyens à résidence, de criminaliser leurs émigrants. Car le label « ami de la France » pourrait n'être décerné qu'au regard de l'efficacité des politiques restrictives de sortie, au grand dam du reste. Avec un co-développement qui sert d'accompagnement à une politique de l'immigration et de l'identité nationale, on risque d'assister à l'aggravation des ruptures entre sociétés et pouvoirs en Afrique et au durcissement des dictatures dans l'indifférence d'une France accrochée à l'efficacité des mesures africaines qui servent sa politique intérieure.

Notes

1. Ange Bergson Lendja Ngnemzué a soutenu le 22 juillet 2006, à l'Université de Paris 8, une thèse de Doctorat en Science politique, sous la direction du Pr Pierre Cours-Salies, sur *Sans-papiers, figure du politique. Hégémonie au Cameroun, État et cultures nationales en Europe*, avec la mention « Très honorable avec félicitations ».

L'auteur a fait des études de Sociologie, Anthropologie, Psychologie et Philosophie à l'Université de Yaoundé avant de poursuivre ses recherches à l'Université de Paris 8 (Sociologie et Science politique) et à l'Université de Paris I Panthéon Sorbonne (thèse de Doctorat en Philosophie en cours d'achèvement).

2. Pour une introduction « réfléchie » à la lecture en longue durée de cette modernité afri-

- caine, qui marque plusieurs plans de la vie sociale et politique, on lira avec profit quelques ouvrages de référence : Balandier collab. Coppans 1985 ; Bayart 1985, 1989, 1997 ; Chabal & Daloz 1999 ; Eboussi Boulaga 1993, 1997, Ela 1983, 1990, 1994 ; Geschiere 1995, 1999 ; Latouche 2003 ; Pradelles de Latour 1991 ; Mbembé 1988, 2000 ; Monga 1994 ; Sindjoun 2002 ; Warnier 1993.
3. Achille Mbembé, « Le président français... », op. cit.
 4. Achille Mbembé, 2000, *De la postcolonie*, op.cit., et notamment « Du hors-monde », p. 217-263.
 5. Abdelmalek Sayad entend par « pensée d'État » une forme de pensée de l'État qui érige la présence immigrée en « *présence en défaut ou par défaut* ». Puissant outil de contrôle politique et figure de la violence symbolique, la « pensée d'État » se diffuse par les circuits divers (école, expressions artistiques, etc.) et « reflète, à travers ses propres structures (structures mentales) les structures de l'État, telles qu'elles ont été intériorisées au plus profond de chaque individu, telle que chacun les a incorporées à lui-même, les a incorporées au sens littéral du terme, c'est-à-dire faite corps ». (Abdelmalek Sayad, 1996, « L'immigration et la « pensée d'État ». Réflexions sur la double peine », in Commission européenne, *Sciences sociales. Délit d'immigration*. Publication bilingue français/anglais de l'Office des publications officielles des communautés européennes, Luxembourg, 1996.-p. 13-43, et p. 17 pour les extraits cités.
 6. À travers l'exemple camerounais, le politologue Luc Sindjoun explique ainsi le concept de « champ social » : « Le champ social, concept permettant d'éviter l'illusion de la société civile indépendante et vierge de toute souillure politique, renvoie au champ de relations entre acteurs mus par des logiques multiples dépassant l'aspect politique. Il se distingue sur le plan analytique du champ politique qui a la prétention de l'assujettir et il intègre les dimensions religieuse, économique, culturelle, etc. Le champ social camerounais, entendu comme système de relations concurrentielles et complémentaires entre acteurs et groupes pour exister et se faire reconnaître, est travaillé par la dialectique de l'ordre conservateur et du désordre inventif ». Luc Sindjoun, « Le champ social camerounais : désordre inventif, mythes simplificateurs et stabilité hégémonique de l'État », in *Afrique politique* n° 62, juin 1996 pp.57-67 ; p.57 pour la citation.
 7. « Hors de l'Occident, l'État reste à côté de la société. Il s'efforce de la détruire ou de la corrompre, il échoue à s'y fondre. Le désenchantement national transforme les sociétés du tiers-monde en sociétés du vide. » Serge Latouche, *Décoloniser l'imaginaire. La Pensée créatrice contre l'économie de l'absurde*, Paris : éd. Parangon, 2003, p.67-68. Sur les transformations « par le bas » de l'imaginaire économique des sociétés africaines, voir, du même auteur, *L'autre Afrique, entre don et marché*. -Paris : Bibliothèque Albin Michel Economie, 1998.
- ### Références
- Badie, B., Smouts, M.-C., 1992, *Le retournement du monde, sociologie de la scène internationale*, Paris : Presses de la Fondation nationale de Science politique/Daloz.
- Balandier, G., collab. Coppans, J., 1985, *Sociologie des Brazzavilles noires*, Paris : Presses de Science po., 2^e édition.
- Bales, K., 1999, *Disposable people. New slavery in the Global Economy*, Berkeley, CA : University of California Press.
- Bayart, J.-F. 1985, *L'État au Cameroun*, Paris : Presses de la Fondation nationale de Sciences politiques, coll. Références, nouvelle édition revue et augmentée.
- Bayart, J.-F. 1989, *L'État en Afrique, la politique du ventre*, Paris : Fayard.
- Bayart, J.-F. année d'édition, L'« Historicité de l'État importé », *Cahiers du CERI*, (15) Paris : pp. 3-49.
- Bayart, J.-F., Hibou, B. et Hellis, S., Bayart, J.-F. 1997, *La criminalisation de l'État en Afrique*, Bruxelles : Éd. Complexe.
- Bayart, J.-F. année d'édition, *Le gouvernement du monde. Une critique politique de la globalisation*, Paris : Fayard.
- Bigo, D., Guilg, E., 2002, « De Tempère à Séville, vers une ultra gouvernementalisation de la domination transnationale ? », *Cultures & Conflits*, automne.
- Chabal, P. & Daloz, J.-P., 1999, *Africa works, Disorder as political instrument*, Oxford : James Currey & Indiana University Press.
- Daum, C., 1998, « Développement des pays d'origine et flux migratoires », *Hommes et migrations*, n° 1214, juillet-août, pp.58-72.
- Eboussi Boulaga, F., 1993, *Les conférences nationales en Afrique, affaire à suivre*, Paris : Karthala.
- Eboussi Boulaga, F., 1997, *La démocratie de transit au Cameroun*. -Paris : L'Harmattan.
- Ela, J.-M., 1983, *La ville en Afrique noire*, Paris : Karthala.
- Ela, J.-M., 1990, *Quand l'État pénètre en brousse..., les ripostes paysannes à la crise*, Paris, Karthala.
- Ela, J.-M., 1994, *Afrique, l'irruption des pauvres. Société contre ingérence, pouvoir et argent*, Paris : L'Harmattan.
- Fanon, F., année d'édition, *Peau noire masques blancs*, ville d'édition : éditeur.
- Fanon, F., année d'édition, *Les damnés de la terre*. ville d'édition : éditeur.
- Geschiere, P., 1995, *Sorcellerie et politique en Afrique, la viande des autres*, Paris : Karthala.
- Geschiere, P., 1999, « Le poids de l'histoire » in Christian Coulon et Denis-Constant Martin (dir.), *Les Afriques politiques*, Paris : La Découverte/Textes à l'appui, pp. 29-43.
- Heams, T., 2007, « L'homme africain... Retour sur le discours de Nicolas Sarkozy à Dakar le 26 juillet dernier. », *Libération* du jeudi 2 août 2007, disponible sur <http://www.libération.fr/rebonds/dicoursdesarkozyadakar/270247.FR.php>.
- Latouche, S., année d'édition, *L'autre Afrique, entre don et marché*, Paris : Bibliothèque Albin Michel Economie.
- Latouche, S., 2003, *Décoloniser l'imaginaire. La Pensée créatrice contre l'économie de l'absurde*, Paris : Éd. Parangon.
- Lendja Ngnemzué, A. B., 2006, *Sans-papiers, figure du politique. Hégémonie au Cameroun, État et cultures nationales en Europe*, thèse de doctorat en science politique, sous la direction du Pr Pierre Cours-Salies, Université de Paris 8, juin 2006, 531 p.
- Sayad, A., 1996, « L'immigration et la « pensée d'État ». Réflexions sur la double peine », in Commission européenne, *Sciences sociales. Délit d'immigration*. Publication bilingue français/anglais de l'Office des publications officielles des communautés européennes, Luxembourg.
- Pradelles de Latour, C.-H., 1991, *L'ethnopsychanalyse en pays bamiléké*, Paris : E.P.E.L.
- Mbembé, A., 1988, *Afriques indociles. Christianisme, État et société en postcolonie*, Paris : Karthala.
- Mbembé, A., 2000, *De la postcolonie, essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris : Karthala.
- Monga, C., 1994, *Anthropologie de la colère. Société civile et démocratie en Afrique Noire*, Paris : L'Harmattan.

Sindjoun, L., 1996, « Le champ social camerounais : désordre inventif, mythes simplificateurs et stabilité hégémonique de l'État », *Afrique politique* n° 62, juin pp.57-67.

Sindjoun, L., 2002, *L'État ailleurs. Entre noyau dur et case vide*, Paris : Economica.

Verschave, F.-X., 2005, *De la Françafrique à la Mafïafrique*, Bruxelles, Éd. Le Flibuste.

Warnier, J.-P., 1993, *L'esprit d'entreprise au Cameroun*, Paris : Karthala.

Entre Négritude et Postcolonie : la satire de Dakar ou la revanche idéologique de l'Occident

Introduction

Si la meilleure crème de son intelligentsia n'avait continué la résistance aux sirènes hurlantes de la « déconstruction » postmoderniste, postcolonialiste du *Tiers-monde*, du *développement inégal* et de la *théorie de la dépendance*, la tentation aurait été grande de dire, un tantinet masochiste : « L'Afrique n'a que ce qu'elle mérite ! ». Or, pour brouiller les cartes et s'exonérer de toute responsabilité morale dans ce qui arrive, le principal protagoniste de M. Sarkozy dans cette affaire, Achille Mbembe, a suggéré la fausse piste de l'ethnologie coloniale et de Hegel, en dépit de son engagement constant, comme le Président français lui-même, dans la délégitimation du « récit nationaliste » et du Tiers-monde. De ce fait, Mbembe a tenté d'occulter : 1. Ce qui fait la grande actualité du discours de Dakar, à savoir, la revanche idéologique de l'Occident sur la question du nouvel ordre international, 2. La convergence de ce propos avec les vues les plus radicales du senghorisme, mais également de certaines tendances de l'idéologie postcoloniale, le lien étant l'approbation de l'Empire (Eurafrique, Mondialisation) et la détestation de l'engagement anti-colonialiste et anti-impérialiste.

L'actualité d'un discours

Malgré les apparences, le propos de M. Sarkozy ne renvoie ni au passé ni aux préjugés racistes sur l'Afrique. Bien ancré dans l'actualité de notre monde, mais tourné vers l'avenir, ce discours accompagne certains phénomènes inquiétants de notre époque : le regain de vigueur des menées agressives de l'« impérialisme libéral » dans le monde ; les tentatives de recolonisation de certains grands États du Tiers-monde (Irak, Iran, Syrie, etc.), le diktat des accords de partenariat économique, dans l'esprit de l'Eurafrique, etc. Conjugés, ces phéno-

Nkolo Foé

École normale supérieure,
Université de Yaoundé I
Cameroun

mènes révèlent le blocage du difficile dialogue sur la question essentielle du *nouvel ordre international* revendiqué par le Tiers-monde. Sur le plan idéologique, l'Occident répond périodiquement à cette question cruciale en désavouant l'idée de Tiers-monde et en discréditant la théorie du développement inégal et de la dépendance, états de cette revendication. Sans ce contexte, les thèmes développés à Dakar resteraient inintelligibles. Rappelons-les : *refus de la repentance*, rappel obsessionnel des *responsabilités du Tiers-monde dans ses propres malheurs* – fait unique dans l'histoire universelle –, affirmation des *bienfaits de la colonisation*, *sortie du ghetto*, *métissage*, *internationalisme*, *Eurafrique*, etc. La cohérence de ces thèmes avec la délégitimation du Tiers-monde, du nationalisme et du développement inégal apparaît nettement dans *le Sanglot de l'homme blanc : Tiers-monde, culpabilité, haine de soi* de P. Bruckner (1983), reprise d'un projet plus ample, dont la formulation radicale se trouve chez Aron (1977 : 267-268).

Exorciser la décadence de l'Occident

Comment en finir avec le sentiment de culpabilité, la haine de soi, tordre le cou à l'idée de décadence qui en découle et inviter l'Europe à prendre enfin conscience de sa supériorité ? Tel est l'objectif d'Aron. Pour lui, le danger menaçant l'Europe vient de ce qui fait à la fois sa force et sa fragilité : 1. La faiblesse de ses pouvoirs, 2. L'inclination à l'autocritique, à la culpabilité de soi et à la repentance. L'Occident ne surmontera la crise morale qui le frappe qu'en prenant sa revanche idéo-

logique sur ses rivaux : le communisme et son rejeton, le Tiers-monde.

Césaire (1955/2004) avait su argumenter la culpabilité d'une Europe « moralement et spirituellement indéfendable », l'acte d'accusation étant « proféré sur le plan mondial par des dizaines et des dizaines de millions d'hommes qui, au fond de l'esclavage, s'érigent en juges » (p. 8). Pour la première fois, les esclaves avaient un avantage décisif sur leurs maîtres : ils savaient désormais que ces derniers mentaient ; que de la colonisation à la civilisation, la distance était infinie (p. 10). Terrible, le châtement du coupable fut la perte de l'Empire, défaite morale aussi lourde que la chute du fascisme, pur rejeton du capitalisme des monopoles.¹

La dénazification du nietzschéisme, la barbarie des guerres d'Indochine, d'Algérie et du Vietnam, l'installation dans les esprits du mythe fascinant d'un État fort (gaulliste), le désarmement nucléaire du Sud et la destruction de son potentiel économique et industriel à travers les programmes d'ajustement structurel, l'occupation militaire et la re-colonisation des grands États hostiles du Tiers-monde, etc., ces faits et bien d'autres confirment que la revanche idéologique, politique et militaire de l'Occident est irréversible. Il est désormais clair que la bourgeoisie n'est plus disposée à faire des concessions aux pauvres, ces dernières équivalant à une perte de puissance de la part des bénéficiaires de l'ordre du monde actuel (Tucker 1980 : Chap. V).

Ainsi, parce que les concepts opératoires de Tiers-monde et de développement inégal avaient permis de nommer les structures de domination et d'oppression de notre temps et qu'ils offraient une alternative théorique et politique au colonialisme et à l'impérialisme, il fallait les discréditer. La bourgeoisie était en effet convaincue qu'une victoire décisive sur le

communisme et partant, sur le Tiers-mondisme, ouvrirait la voie vers une ère de stabilité, pronostiquée par le (post)structuralisme et la *fin de l'histoire*. Ces doctrines signifiaient le règne absolu de l'État universel et homogène, chrétien et capitaliste, libéral et démocratique. La pensée française des dernières décennies du XXe siècle reflète parfaitement cette évolution, en la personne d'Aron et Foucault, ses deux plus grands représentants de cette ère.

Le discrédit du Tiers-monde

Il découle directement de la contestation théorique du communisme. Aron accuse en effet le léninisme d'avoir créé le Tiers-monde comme problème, en imposant la thèse du *développement inégal*, dans la foulée de la critique du capitalisme monopoliste et de l'impérialisme, vu par Lénine comme un régime parasitaire. Toute la tâche d'Aron consiste à ruiner cette thèse qui justifie toutes les autres. L'impérialisme supposait que l'Occident vivait de l'exploitation éhontée des autres peuples, ce qui revenait à affirmer l'origine illégitime de son opulence. Rappelons que Lénine voyait dans le marché colonial le seul lieu en régime capitaliste où il fût possible « d'éliminer un concurrent par les moyens du monopole, de s'assurer une commande, d'affermir les 'relations nécessaires' », etc. (Lénine 1967 : 108). Selon Aron, le capitalisme ne vit pas des « surplus extorqués aux populations dépendantes ». Il fournit comme preuve « l'élévation du niveau de vie dans les métropoles 'victimes' de la décolonisation » (Aron 1977 : 267-268). Aron relativise l'importance des « richesses coloniales » en soulignant que « les premiers conquérants, hispaniques et lusitaniens, ont tiré de leurs possessions lointaines des métaux précieux, une période de gloire et de puissance, mais non une richesse durable ou la capacité de produire des richesses » (Aron 1977 : 273). Il s'appuie sur deux exemples intéressants : celui de l'Allemagne qui aurait écrit sa page industrielle avant celle des colonies et l'exemple de la France, propriétaire d'un « empire colonial dispersé et peu rentable », qui ne « contribua pas substantiellement à l'industrialisation ou à la richesse de la métropole » (Aron 1977 : 274).

On peut légitimement s'interroger sur la probité intellectuelle de l'auteur de ces lignes. Comment occulter le fait historique massif que sans le commerce colonial, les grandes mutations économiques

de l'époque mercantiliste en particulier, auraient été sinon impossibles, du moins difficiles ? Seul ce commerce permit de renouveler la gamme des matières premières, alimentaires, minérales, textiles, etc., si nécessaires à l'expansion de l'industrie européenne. En effet, le coton, le bois de teinture et d'ébenisterie, la soie, les épices, l'indigo, le café, le tabac, les métaux précieux, etc., se révélèrent décisifs pour une révolution industrielle dont la portée historique dépassait immédiatement les simples limites des nations pionnières en la matière. De même, il est difficile d'occulter le fait que le trafic des Noirs contribua substantiellement à augmenter la concentration des capitaux disponibles entre les mains des riches marchands qui allaient devenir les premiers vrais banquiers d'Occident. L'importance économique et financière de ce commerce est sensible au niveau des principaux centres commerciaux d'Europe : Lisbonne, Séville, Anvers, Bruges, Nantes, etc. Or, à partir de ces villes, par voies terrestres et maritimes, les effets du commerce triangulaire allaient profiter, même aux économies et à l'industrie d'Allemagne, de Scandinavie, de Pologne, des pays baltes, de Russie, etc.

Pour établir qu'il n'existe aucune causalité directe entre la domination coloniale et la prospérité de l'Occident, Aron s'appuie sur le cas des États européens prospères, dépourvus de colonies. L'argument ci-dessus avancé, s'agissant des pays aux confins de l'Europe, aurait pu suffire. Mais, Ziégler, lui, trouve raisonnable de parler de l'« impérialisme helvétique » ; il accuse la Suisse de jouer « le rôle indispensable de receleur pour le système impérialisme mondial » (Ziégler, J. 1976 : 82).

Aucun de ces arguments n'est parvenu à faire bouger la ligne de défense d'un coupable heureux d'ergoter sur la médiocrité des profits coloniaux, comme pour mieux exalter l'infinie supériorité du génie industriel de l'Occident. Aron est convaincu qu'avec ou sans exploitation coloniale, l'Occident se serait de toute façon développé. À l'inverse, il se demande si, sans colonisation, le Maroc par exemple se serait développé plus vite.

Aron admet volontiers l'existence des crimes pour le contrôle des matières premières à bas prix. Qu'importe ! Il reste qu'en dépit de ces « crimes », les Occidentaux ne doivent pas leur niveau de vie actuel au bas prix des matières premières (Aron 1977 : 255). Car, pour lui, « la productivité

du travail, qui s'exprime dans le P.N.B. par tête, ne ressemble pas à l'or ou au diamant que les envahisseurs exportaient en signe et en profit de la victoire » (Aron 1977 : 255-256). Comme pour mieux invalider la théorie du développement inégal, il précise : « Violences et rapines [sont] indiscutables », cependant, elles « ne constituent pas la cause unique ou majeure de la pauvreté de l'Afrique ou de l'Asie du sud-est » (Aron 1977 : 275). On trouve clairement formulée chez Aron une idée plus tard reprise par Bruckner, à savoir que la violence contre les autres peuples dont on accuse l'Occident coïncide simplement avec la rupture par ce dernier du pacte de pauvreté qui liait celui-ci au reste de l'humanité. Cela signifie que l'Occident « agresse » seulement dans la mesure où son opulence révèle subitement aux peuples « le contraste entre les secteurs dits modernes et les autres, les villes cancéreuses, les bidonvilles et les favellas, en marge des quartiers de luxe, la comparaison offerte par la télévision, entre la misère des uns et la consommation ostentatoire des autres » (Aron 1977 : 276). Ainsi donc, le développement révèle le sous-développement exactement comme la santé révèle la maladie ou comme le jour révèle la nuit. Selon Aron, « le sous-développement accompagnait nécessairement le développement parce que certains États s'étaient engagés les premiers dans la voie de l'économie et de l'industrie et que d'autres États ou peuples avaient pris du retard » (Aron 1977 : 277). Aron invite même le Tiers-monde à témoigner sa reconnaissance à la colonisation, présentée comme un excellent véhicule de diffusion culturelle. Car, chaque fois qu'ils ont gouverné « directement les peuples étrangers, [les Occidentaux] ont apporté certains éléments de leur propre civilisation, les chemins de fer, les machines, l'administration » (Aron 1977 : 278). M. Sarkozy allonge la liste en citant les ponts, les routes, les hôpitaux, les dispensaires, les écoles, le savoir. L'un et l'autre ignorent ou méprisent les arguments de Césaire :

« On me parle de progrès, de 'réalisations', de maladies guéries, de niveau de vie élevé au-dessus d'eux-mêmes... On me lance à la tête des faits, des statistiques, des kilométrages de routes, de canaux, de chemins de fer. Moi, je parle de milliers d'hommes sacrifiés au Congo-Océan. Je parle de ceux qui, à l'heure où j'écris, sont en train de creuser à la main le port d'Abidjan... » (Césaire 1955/2004 : 24-25).

De même, ne veulent-ils pas savoir que le financement des réalisations brandies était assuré par l'argent des colonies. Les anciens colonisateurs obligèrent même certains États indépendants à leur payer les dettes contractées pour le compte des colonies, sans oublier le loyer des terrains pris ou des bâtiments coloniaux construits.

Revenons à Aron, qui invite à revoir l'ensemble des principes de l'économie du développement. On accuse par exemple les cartels d'appliquer des « prix injustes », mais personne ne dit en quoi consiste le « prix juste », le « prix sans exploitation » dans une relation d'échange. Dès lors, tous les appels en faveur d'un nouvel ordre économique mondial sont invalidés. D'ailleurs, pour lui, un tel ordre « ne signifie rien » (Aron 1977 : 296). Le Sud s'accommodera, pour longtemps encore, d'une dépendance qui, nécessairement, « comporte une asymétrie en faveur des forts et des riches » (Aron 1977 : 296). Car, pour Aron, rien n'est négociable, s'agissant de l'ordre mondial actuel, « ni les règles du jeu monétaire ni celles du jeu commercial » (Aron 1977 : 296).

Substantiellement, Aron ne comprend pas l'absurdité de la démarche qui consiste à croire que les revendications du Sud se justifient d'elles-mêmes. En fait, estime-t-il, le Tiers-monde profite seulement de la tolérance de l'Occident, lequel « se réclame de l'égalité des individus et des nations – en même temps que de l'unité de l'espèce humaine » (Aron 1977 : 279). Il accuse les pauvres de chantage, puisque ceux-ci prétendent tirer la légitimité de leur revendication « des crimes commis par les Occidentaux dans le passé » (Aron 1977 : 280). Or, tranche-t-il, « *les peuples d'Occident n'accéderont pas par mauvaise conscience, à seule fin d'expiation les crimes de leurs pères ou de leurs grands-pères, aux demandes des Algériens, des Indiens, des Angolais ou des Péruviens* » (*Ibid.* Italiques, N. F.).

M. Sarkozy peut être fier de posséder un si vénérable ancêtre ! Pour Aron, seul le pragmatisme et non un quelconque idéal de justice inspirera la bienveillance du Nord, car, l'unique « argument susceptible d'impressionner les responsables des États riches s'inspire de la philosophie qui, progressivement, convainquit les privilégiés des démocraties capitalistes : il est conforme et non contraire à l'intérêt des riches d'élever le niveau de vie de tous, à la fois pour favoriser la croissance économique et pour prévenir les explo-

sions sociales » (Aron 1977 : 280). Cette bienveillance pourra notamment se manifester par : « la réduction des dettes de certains pays pauvres », l'augmentation du volume de l'aide, « l'ouverture des frontières aux produits manufacturés du Tiers-monde » (Aron 1977 : 295-296). Rappelons que c'est dans cet esprit qu'ont été signés les accords ACP de Lomé.

La satire de M. Sarkozy s'inscrit donc délibérément dans un *projet radical bourgeois*, le message à l'Afrique étant que *l'Occident s'est définitivement décomplexé ; qu'il est prêt à durcir ses rapports avec les pauvres ; qu'il n'est plus disposé à faire des concessions aux Tiers-monde ; qu'il est décidé à rejeter tout projet visant à renégocier ou à remettre en cause l'ordre du monde existant*, etc. Ce message rend finalement intelligible toutes les manœuvres consistant à culpabiliser les pauvres, à leur faire accepter par le chantage et l'intimidation, qu'ils sont responsables de leurs propres malheurs, etc. En somme, il s'agit d'étouffer en eux toute idée de révolte contre l'ordre mondial.

Inutile de cacher que le discours de Dakar séduit une large fraction de l'élite africaine postcoloniale, étant intervenu dans un contexte idéologique et culturel profondément travaillé par la déconstruction (post)structurale. Seule, cette dernière donne de la cohérence à un concept qui, chez Aron, manquait encore de clarté. De quoi s'agit ?

Temporalité globale interne et historicité propre des sociétés

Il y a latent, chez Aron, une thèse qui, dans le (post)structuralisme, découle de la fragmentation de l'histoire universelle en segments séparés et autonomes. Aron prétend que jusqu'au 19^e siècle, « chaque pays, au moins pour une part, demeurait maître de son sort » ; que pour cette raison, « il répondait ou résistait à l'agression occidentale en son *propre style* » (Aron 1977 : 272). Ceci implique que l'impérialisme et le développement inégal ne suffisent pas à expliquer les difficultés du Tiers-monde, c'est à l'*historicité propre des sociétés* qu'il faut s'adresser ; elle seule explique les avancées ou les retards dans l'histoire.

Nous comprenons mieux maintenant les propositions de M. Sarkozy sur : la « tradition », le drame des sociétés qui ne sont pas assez entrées dans l'histoire. Hegel ne suffit pas à expliquer ces vues qui in-

diquent au contraire, l'avènement d'une ère nouvelle, (post)structurale.

Seule cette époque fournit l'argument philosophique décisif qui associe chaque production historique ou sociale à une *temporalité globale interne spécifique*. Cet argument permet de relativiser l'impact de la domination impérialiste dans l'histoire du Tiers-monde. L'on accuse le colonialisme de figer l'Afrique dans la dépendance et le sous-développement ; l'Occident rétorque que depuis l'histoire primitive de l'humanité, la trajectoire de chaque nation obéit à des lois de développement et à une historicité *spécifiques*. Il n'est pas nécessaire qu'elles impliquent le relativisme radical que suppose l'existence des « essences culturelles » spécifiques (Malinowski 1970 : 40-41),² l'essentiel est que ces vues masquent la polarisation du monde et occultent le fait que les phénomènes liés à la *temporalité globale interne spécifique* renvoient à un *système mondial unique, mais polarisé*.

Contestant l'existence de critères universels de rationalité, et dans la foulée des « ethnoscience », les postcolonialistes eux-mêmes nous familiarisent progressivement avec l'idée que chaque « ethnoscience » n'est intelligible que référée aux normes et aux critères internes à chaque culture. Rapportons ces vues au discours de Dakar.

Celui-ci recèle une contradiction qui n'est qu'apparente : la flétrissure de la « pureté » identitaire qu'accompagne un appel solennel à la « raison » et à la « conscience universelles », d'une part, l'hommage à l'identité africaine fondée sur la « mystique, la religiosité, la sensibilité, la mentalité africaine », d'autre part.

Ce dernier point éclaire le premier. La référence au dionysiaque par lequel Senghor (cité dans le discours) définissait l'ethnotype fluctuant, constitue une preuve formelle que la caractérogénie ethnique ne contredit pas fondamentalement les desseins secrets de la mondialisation technicienne (ni même ceux de la (post)modernité/colonialité, comme le montre l'Hindutva en Inde). Rappelons que l'ethnotype fluctuant regroupe essentiellement les peuples « traditionnels », agraires et évoluant à la périphérie capitaliste : Africains, latino-américains, méditerranéens, slaves, etc. Leur caractéristique commune est d'être des peuples de couleur, soumis par l'Occident.

Un monde administré : Empire et paradigme ethnologique

Le paradigme ethnologique, au cœur du dispositif idéologique de l'« Empire » lié à la Gouvernamentalité (Foucault 1964, 2001), a tonifié ces questions cruciales. Héritage de l'ère (post)structurale, il permet de régler définitivement deux questions gênantes : la question du *temps*, du *progrès* et de l'*histoire*, d'une part, celle de l'*intelligibilité du réel* d'autre part. La *norme*, la *règle* et le *système* (Foucault 1967), (qui signifient que chaque ensemble, société ou culture, reçoit de lui-même sa cohérence et sa validité propres), permettent à l'ethnologie de délégitimer la pensée historique, d'invalider la théorie de la dépendance et de l'unité négative du monde et, comme théorie du décentrement du monde et de l'acentrique, de légitimer l'« Empire » en tant qu'« appareil décentralisé et déterritorialisé de gouvernement, qui intègre progressivement l'espace du monde entier à l'intérieur de ses frontières ouvertes et en perpétuelle expansion » (Hardt et Negri 2000 : 17).

D'un point de vue (post)structural, le paradigme ethnologique implique donc *a priori* le pluralisme et l'égalité des cultures. Ceci n'empêche pas l'ethnologie d'être une *science des contraintes*, en tant que théorie « de l'équilibre entre les différentes forces agissantes dans le monde : système économique et politique, classes, pays industrialisés et pays peu industrialisés » (Lefebvre 1971/1975 : 69). L'ethnologie ratifie le *statu quo*. D'où son refus de la *fonction*, du *conflit* et de la *signification*.

Dans les *philosophies de la liberté*, la *fonction* suppose l'existence d'un sujet actif de l'histoire. Prenant appui sur la raison et la volonté, ce sujet supporte le *conflit* et les *contradictions* qui travaillent le monde. En les affrontant, il donne la pleine mesure de son talent et de sa puissance. Il ne peut le faire efficacement que parce que le monde qui l'entoure est intelligible, doué de *signification*, contrairement à l'univers opaque de la structure et de l'ethnologie qui renvoie à l'*inconscient* et à l'*impensé*. La pensée de la liberté s'appuie sur la connaissance objective des lois de l'histoire, de l'économie et de la société ; son ambition est de libérer les opprimés du Système (Eurafrrique, Mondialisation, Empire, etc.) afin de les insérer dans la communauté des nations en peuples majeurs ; théories des

contraintes, l'ethnologie (post)structurale cherche à les maintenir dans le Système, en leur conférant une place similaire à celle que Senghor réservait au Noir, dans le grand orchestre de la « convergence panhumaine », où l'Europe occupait le fauteuil de Chef, l'Afrique étant reléguée à la section rythmique. C'est le prototype même du monde *polarisé* et *administré*.

Le maître et le supplétif

La déconstruction postcoloniale a contribué à délégitimer le Tiers-monde, en présentant les « études culturelles », les « études postcoloniales » et l'interculturel (version postmoderne de la « Civilisation de l'Universel »), comme alternatives à l'analyse économique et sociale. Elle a ainsi permis à l'impérialisme de se décomplexer définitivement et de renverser la tendance en créant chez les victimes un sentiment de culpabilité et en les acculant à la haine de soi et à la culpabilité.

Une approche postcoloniale cohérente substitue aux *formations économiques et sociales* les concepts de *formations culturelles* et d'*expressions humaines significatives*. Ici, les réalités humaines et sociales les plus éclairantes sont noyées dans un magma indistinct où le « faire », le « voir », l'« ouïr », le « sentir », le « désir », le « toucher », jouent un grand rôle (Mbembe 2000 : 16). Détournant les classes moyennes de la lutte contre l'oppression de classe, l'impérialisme, la violence du marché, etc., la postcolonialité propose à cette classe hédoniste une forme de *pensée light* et des ersatz de luttes « politiques » et « sociales » inoffensives pour le libéralisme : luttes pour le *souci de soi*, la *reconnaissance de la différence dans l'orientation sexuelle* (homosexualité), le *genre*, le *métissage*, l'*interculturel*, la *tolérance*, le *pluralisme*, etc.

Ni la *pensée light* ni ces formes d'« engagement » postmodernes ne permettent de répondre aux défis de la pauvreté, des inégalités économiques et sociales, de l'oppression politique, de la domination impérialiste. Leur but explicite est même de faire oublier que « l'impérialisme continue à constituer le seul vrai problème » de notre époque (Amin 1970 : 435).

La postcolonie répudie la théorie de la dépendance sous le faux prétexte que la contrainte externe du colonialisme a disparu ; elle prétend aussi que, si puissant soit-il, l'impérialisme n'est pas une machine englobante capable d'aplatir l'en-

semble de la socialité coloniale, l'hégémonie culturelle occidentale n'étant ni absolue ni globale et les nations captives n'étant pas faites de sujets passifs (Robins 2004 : 24). L'*inventivité culturelle* des dominés face aux formations du capitalisme justifierait une approche fondée sur l'*historicité propre des sociétés autochtones*, leur « légalité propre », leurs « raisons d'être propre » et leur « rapport à rien d'autre qu'à elles-mêmes » (Mbembe 2000 : 14).

Masqué dans les faits, l'élément de la domination occidentale ne s'intègre dans cette approche que comme ornement, ou encore, sous une forme stérile qui empêche toute intelligibilité des rapports réels entre le Centre et la Périphérie. Cette approche invite surtout à admettre qu'un cancer ronge l'Afrique de l'intérieur :

« On ne peut pas éternellement accuser le colonialisme, l'impérialisme et la dépendance. Le monde prendra les Nègres au sérieux à partir du moment où les Nègres eux-mêmes se prendront au sérieux. Pour le moment, ils sont plongés dans le désordre. Fait paradoxal, la vénalité les rend hilares, tandis que l'ivresse les pousse à la bagarre, voire au massacre. Face à des telles formes d'auto-intoxication, que voulez-vous que le monde y fasse ? » (Mbembe 2001 : 13).

Qui parle, M. Sarkozy ? Non ! Mais celui qui, avec le plus de virulence, a contesté sa satire.

Servilement, le supplétif se gargarise d'une phraséologie héritée des maîtres coloniaux et où le Nègre apparaît dans sa frivolité et sa vénalité, en plus d'être anarchique et immoral, éthylique et hilare, bagarreur et massacreur. À ces traits, un autre supplétif ajoute la paresse, la passivité, le manque d'ardeur (Etounga Manguela 1993 : 20). Achevant de discréditer le nationalisme africain, Mbembe prétend que la quête africaine d'autodétermination s'est terminée dans la tragédie, en un immense « procès d'ensauvagement » et d'enténébrement, synonyme de « temps du malheur », « un temps au cours duquel le pouvoir et l'existence se conçoivent et s'exercent dans la texture de l'animalité » (Mbembe 2000 : 269). Une telle trajectoire historique ne suggère-t-elle pas que l'Afrique « vécut autrefois dans la barbarie » (ténèbres (pré-coloniales), que « peu à peu elle sortit de sa sauvagerie »,³ car, éclairée par les « lumières coloniales » et que

maintenant, elle replonge dans les ténèbres (des indépendances) ?⁴.

L'image que la postcolonie veut imposer de l'Afrique, ce n'est ni celle d'un peuple fier, libéré des chaînes de l'esclavage, ni celle d'un continent héroïque se battant, dans des conditions défavorables, pour sa liberté et son indépendance, mais celle d'un « moche merdier, d'un « grand marché de merde ». D'une Afrique souillée d'excréments, « il ne faudrait [donc] en parler qu'en tant que cauchemar » qui « nous répugne profondément au point où nous sommes capables de manifester à son encontre le dégoût d'un cadavre » (Mbembe 2000 : 274).

Les élites postcoloniales cultivent au fond d'eux-mêmes, un complexe proche de l'oblativité et du masochisme. Fanon avait déjà noté un tel complexe chez le Noir des Antilles. Il écrit :

« Quand, à l'école, il lui arrive de lire des histoires de sauvages, dans des ouvrages blancs, il pense toujours aux Sénégalais ».

Pourquoi continuer la lutte contre la domination impérialiste, lorsqu'on est convaincu que « si l'Afrique est quantité négligeable », « c'est uniquement par la faute de ses enfants » (Etounga Manguelle 1993 : 20), ou lorsqu'on pense que « la cause globale, la cause unique, celle qui est à l'origine de toutes les déviations, c'est la culture africaine » elle-même ? (Etounga Manguelle 1993 : 20).

Les exemples ci-dessus le montrent : M. Sarkozy s'est produit dans un contexte idéologique favorable : de la condition de *victime*, l'Afrique, par la voix de ses élites postmodernes – qui ne cessent de se maudire d'être nés d'une telle marâtre ! – a décidé de faire son *mea culpa*. Des décennies d'ajustement structurel sévères ont favorisé la diffusion d'une vision pénitentielle du monde. Véhiculée par les églises néo-évangéliques, cette dernière n'a pas épargné les couches populaires.

Voltaire écrit :

« Nous n'achetons des esclaves domestiques que chez les Nègres. On nous reproche ce commerce : un peuple qui trafique ses propres enfants est encore plus condamnable que l'acheteur. Ce commerce démontre notre supériorité ; celui qui se donne un maître est né pour en avoir un » (Voltaire 1963, t. 2 : 807).

Sauf dans les cosmogonies, le phénomène consistant à faire accepter à un peu-

ple vaincu qu'il est responsable de ses problèmes malheurs, est, semble-t-il, unique dans l'histoire moderne, puisque personne jusqu'ici n'a eu le culot d'appliquer le principe à la France couchée et humiliée : une France indigne, invitant l'occupant nazi à établir une *leadership* européen et mondial ; une France livrant ses propres enfants aux fours crématoires du bourreau et à ses usines de guerre,⁵ etc. Faisons donc abstraction de la Résistance héroïque et osons appliquer à cette France à genoux, la maxime de Voltaire : « Celui qui se donne un maître est né pour en avoir un » !

« Tradition » ou « métissage » ?

Revenons à la question essentielle de l'alternative entre la « tradition » et le « métissage ». Dans un contexte de domination coloniale, la tradition peut jouer soit un rôle réactionnaire – c'est le cas lorsque les tyrans locaux traditionalistes, établissent « un circuit de bons services et de complicité » avec les tyrans étrangers (Césaire 1955/2004 : 24) –, soit un rôle progressiste, révolutionnaire. Ce caractère apparaît chaque fois que la culture précapitaliste oppose une résistance à la pénétration marchande. C'est alors qu'elle pose une véritable énigme au capitalisme. L'éthique solidariste est accusée de favoriser le « parasitisme familial » et d'inhiber l'esprit d'entreprise. En fait, ces institutions précapitalistes constituent un lieu d'asile sûr pour tous ceux qui cherchent à échapper aux contraintes du capitalisme : chômage, bas salaires, corvées, etc.

C'est donc ce cadre protecteur que visent les institutions du libéralisme lorsqu'elles accusent l'homme précapitaliste d'être « autosuffisant », de « manquer d'ardeur à aller à la rencontre des autres cultures » (Etounga Manguelle 1993 : 21), de se « désengager du monde », de « céder à la tentation de la pureté », de « rester immobile », de refuser l'« aventure humaine », de n'être pas « assez entré dans l'histoire » (Sarkozy), de préférer le ghetto au grand large, de s'accrocher à une conception paresseuse de la mondialisation (Mbembe). Quel est le fond du problème ?

L'obsession du capitalisme est que personne ne doit échapper au Système. Il s'agit donc pour lui de « libérer » l'individu du cadre protecteur offert par les institutions collectives, et ainsi, le livrer sans défenses aux forces du marché. Par

ailleurs, cette « libération » implique, chez l'individu, l'abandon des valeurs collectives cardinales – solidarité, nationalisme, patriotisme, militantisme révolutionnaire, etc. –, et l'adoption des valeurs libérales : individualisme, hédonisme, culture « entrepreneuriale », initiative personnelle, accomplissement de soi, interculturel, tolérance. Seul ce contexte explique :

- la répudiation de la « tradition » (Sarkozy), du « nativisme », du « nationalisme » et de l'« afro-radicalisme » (Mbembe) ;
- l'invocation des valeurs propres à la société (néo)libérale : « l'appel à la raison et à la conscience universelles » (C'est ici que Sarkozy rejoint Hegel), la « sortie du ghetto » (Mbembe) ;
- l'invitation à « entrer dans l'histoire », c'est-à-dire, à rejoindre l'Eurafrrique (Senghor/Sarkozy) et la mondialisation (Mbembe) ;
- l'appel au métissage (Senghor/Sarkozy/Mbembe).

Inutile de nous attarder sur tous ces thèmes. Contentons-nous de quelques considérations sur le métissage. Ce legs du senghorisme à la postmodernité résume tous les autres thèmes.

Senghor rêvait d'une Civilisation métisse, appelée à consacrer l'assimilation-association à la France et à l'Europe. Il précisait :

« Il est surtout question pour la Colonie, de s'assimiler l'esprit de la civilisation française. Il s'agit d'une assimilation active, qui féconde les civilisations autochtones et les fasse sortir de leur stagnation ou reconnaître leur décadence » (Senghor 1964 : 45).

Le métissage se construit ainsi dans la parfaite inégalité, Senghor reconnaissant explicitement le caractère subalterne d'un continent qui n'a le choix qu'entre l'Empire et la stagnation, pire, la décadence.

Cette position humiliante a bien servi les desseins de la bourgeoisie. Et l'on peut deviner que c'est avec délectation que M. Sarkozy s'est mis dans la bouche ce pitoyable propos de Senghor :

« Le français nous a fait don de ses mots abstraits – si rares dans nos langues maternelles. Chez nous, les mots sont naturellement nimbés d'un halo de sève et de sang : les mots du français eux rayonnent

de mille feux, comme des diamants. Des fusées qui éclairent notre nuit ».

Notons la cohérence de ce propos avec les divagations postcoloniales sur l'enténébrement du continent noir.

Dans le contexte particulier de la colonisation, le fantasme du métissage camouflait en réalité le rêve d'un vaste Empire français tout en soutenant un idéal : l'Eurafrrique. Au nom du métissage, de la « raison commune de vivre » au sein de « l'Empire français » (Senghor 1964 : 45). Bref, au nom de l'Eurafrrique, Senghor répudia énergiquement le principe des nationalités et le nationalisme, considérés comme une « arme périmée », « un vieux fusil de chasse » (Senghor 1964 : 45). De la même manière, l'indépendance lui apparut comme « un mythe propre à nourrir un nationalisme anarchique ». Aussi conclut-il : « Parler d'indépendance, c'est raisonner la tête en bas et les pieds en l'air, ce n'est pas raisonner. C'est poser un faux problème » (Towa (1971 : 80)).

L'initiative historique

Césaire nous apprend que dans une situation coloniale, le problème, s'agissant du dominé, se pose moins en termes de métissage des cultures que de reprise de l'*initiative historique*. Théoriquement, le métissage des cultures est une absurdité ; historiquement, il est une impossibilité. Une culture qui emprunte n'hybride pas, elle digère, s'approprie. Rappelons que la domination coloniale n'a pas pour objectif de donner de la cohérence à la société colonisée : elle démantèle ses structures fondamentales, disperse ses éléments pour rendre toute synthèse vivante impossible. Le but de la décolonisation et de l'indépendance est donc de favoriser l'initiative historique, la finalité ultime étant de donner de la cohérence à la culture indigène, ensuite de permettre à cette dernière d'emprunter aux autres cultures des éléments adaptés à ses propres besoins. Selon Marcien Towa, « l'effort par lequel le peuple colonial reprend au colonisateur la responsabilité de son destin, restructure son univers culturel, emprunte à l'ancien colonisateur lui-même les éléments culturels qui s'avèrent nécessai-

res et que le régime colonial lui refusait, un tel effort ne présente aucune analogie avec le métissage, mais serait mieux désigné par le mot *lutte* » (Towa (1971 : 112-113).

La *lutte* pour l'établissement d'un nouvel ordre mondial plus juste, plus équitable doit continuer, sans se laisser divertir par le leurre du métissage, dont les desseins sont connus depuis Senghor, puisqu'il s'agit de ratifier le *statu quo*, en consacrant la « biologie » l'inégalité des conditions entre le maître et l'esclave, au sein d'un monde de type (post)structural (Empire, Mondialisation), polarisé, administré et hostile à toute initiative historique.

Notes

1. Au service exclusif de la bourgeoisie impérialiste, l'État fasciste réactionnaire et agressif était censé fournir « une défense suffisante contre le socialisme » (Cf. G. Lukacs, 1958 : 297).
2. Chez Malinowski, les « essences culturelles » voulaient dire que le « contact culturel » induit l'existence d'un système lourd, permanent et dichotomique « d'arrière-pays » auquel chaque partenaire de ce « contact » se réfère en permanence (Malinowski 1970 : 40-41).
3. Passages de l'ancienne version de l'hymne national du Cameroun, créé dans les années 1930.
4. Nous empruntons l'idée à Godwin R. Murunga (2004 : 32).
5. Cf. le « Service du travail obligatoire ».

Références

- Amin, S., 1970, *Accumulation à l'échelle mondiale*, Paris : Anthropos.
- Aron, R., 1977, *Plaidoyer pour l'Europe décadente*, Paris : R. Laffont.
- Bruckner, P., 1983, *Le Sanglot de l'homme blanc : Tiers-monde, culpabilité, haine de soi*, Paris : Seuil.
- Césaire, A., 1955/2004, *Discours sur le colonialisme*, Paris : Présence africaine.
- Etounga Manguele, D., 1993, *L'Afrique a-t-elle besoin d'un programme d'ajustement culturel ?*, Ivry : Éditions du Sud.

- F. Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952, p. 120.
- Foucault, M., 1964 *Histoire de la sexualité, III, Le souci de soi*, Paris : Gallimard.
- Foucault, M., 1967, *Les Mots et les choses*, Paris : Gallimard.
- Foucault, M., 2001, *L'Herméneutique du sujet*, Paris : Seuil/Gallimard.
- Hardt, M. et Negri, A., 2000, *Empire*, Paris : Exils Éditions.
- Lefebvre, H., 1971/1975, *L'idéologie structuraliste*, Paris : Anthropos.
- Lénine, 1967, *L'Impérialisme, stade suprême du capitalisme*, Paris, Moscou : Éditions du Progrès.
- Lukacs, G., 1958, *La destruction de la raison. Les débuts de l'irrationalisme moderne, de De Schelling à Nietzsche*, Paris : L'Arche Éditeur.
- Malinowski, B., 1970, *Les dynamiques de l'évolution culturelle. Recherche sur les relations raciales en Afrique*. Traduction française, Paris : Payot.
- Mbembe, A., 2000, *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris : Karthala.
- Murunga G. R., 2004, « Les écritures africaines de soi » de Mbembe et la critique dans *Public Culture* », *CODESRIA Bulletin*, Nos 1&2.
- Robins, Steven, 2004, « Le (Tiers) est un ghetto ? A la recherche d'une 'troisième voie' entre le cosmopolitisme post-moderne et le nationalisme culturel », *CODESRIA Bulletin*, No 1&2.
- Senghor, L. S., 1964, *Liberté I. Négritude et humanisme*, Paris : Seuil.
- Sony Labou Tansi, *L'Anté-peuple*, Paris, Seuil, 1983, p. 65.
- Towa, Marcien, 1971, *Léopold Sédar Senghor : Négritude ou Servitude ?*, Yaoundé, CLE.
- Tucker, R 1980, *De l'inégalité des nations*, Paris : Economica.
- Voltaire, 1963, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, Paris : Garnier, T. 2.
- Ziégler, J., 1976, *Une Suisse au-dessus de tout soupçon*, Paris : Seuil.

Sommaire

Éditorial	1
Communication	
Qu'est-ce qu'un anthropologue ?	
<i>René Devisch</i>	5
Réactions à René Devisch	12
1. Vers une éthique du Polylogue interculturel	
Itinéraire d'anthropologue	
<i>Déogratias Mbonyinkebe Sebahire</i>	12
À propos de René Devisch	
<i>Fabien Eboussi Boulaga</i>	14
Dilemmes existentiels d'un anthropologue du nord de l'Atlantique dans la production de connaissances africanistes appropriées	
<i>Wim van Binsbergen</i>	15
Hommage à René Devisch	
<i>Georges Nzongola-Ntalaja</i>	21
L'anthropologue en quatre séquences	
<i>Noël Obotela Rashidi</i>	22
2. Vers une ré-appropriation des savoirs et pratiques locaux	23
Palabre autour de l'anthropologie sans frontières	
<i>André Yoka Lye</i>	23
Un africaniste à la recherche d'un nouveau cadre épistémologique	
<i>Lapika Dimomfu</i>	25
3. Vers une émancipation interculturelle	
Qu'est-ce qu'être humain dans un monde de plus en plus déshumanisé ?	
<i>Jacques Depelchin</i>	27
Qu'est-ce qu'un anthropologue ?	
<i>Lansana Keita</i>	30
Lettre à René Devisch : Kata Nomon	
<i>Valentin Y. Mudimbe</i>	32
Réplique	53
L'espace-bordure partageable	
<i>René Devisch</i>	53
Dans ce même numéro	64
Politique française : immigration et co-développement à la lumière du discours de Dakar	
<i>Ange Bergson Lendja Ngnemzué</i>	64
Entre Négritude et Postcolonie : la satire de Dakar ou la revanche idéologique de l'Occident	
<i>Nkolo Foé</i>	70