

V. Y. Mudimbe

Appropriations, transmissions, reconsiderations

Gilbert Kishiba Fitula (*dir.*)

Avec la collaboration de

Germain Ngoie Tshibambe
Antoine Tshitungu Kongolo

V. Y. Mudimbe

Appropriations, transmissions, reconsidérations

Préface de Guy Mbuyi Kabunda

© Éditions du Cygne, Paris, 2021

www.editionsducygne.com

ISBN : 978-2-84924-???-?

Éditions du Cygne

Préface

Ce livre contient une mine d'informations précieuses susceptibles d'éclairer différents pans de la vie d'un homme et de son œuvre. Intellectuel hors norme, ayant combiné dans son œuvre monumentale l'interdisciplinarité et la multidisciplinarité, il en est arrivé à réunir tant de qualités intellectuelles et morales qu'à juste titre, il est réellement exceptionnel. Traduisant un condensé de savoirs, cet illustre homme est V.Y. Mudimbe. Avant de parler de son œuvre, qu'il me soit permis de présenter cet enfant prodige de l'Afrique que j'ai connu et avec qui je dialoguais par intermittence il y a bien longtemps.

Nos chemins se croisent à l'Université Nationale du Zaïre/Campus de Lubumbashi, lui comme professeur à la Faculté des Lettres, et moi, d'abord, comme étudiant au Département des Sciences Politiques et Administratives et, par la suite au Département des Relations Internationales, et plus tard comme Assistant au dernier Département cité.

Il y avait une certaine sympathie entre nous en tant que « Bana Katanga » : lui, étant mon aîné, né à Likasi, et moi, à Kolwezi, – ces deux villes minières jumelles et rivales à la fois, du Haut Katanga industriel. Il était en fait un illustre devancier : il était déjà un modèle et une source inépuisable pour nos ambitions et aspirations académiques. Il a formé beaucoup d'amis de ma génération à travers lesquels on arrivait à connaître ses prouesses comme enseignant et chercheur dans nos longues nuits d'échanges de jeunes kassapards. C'était à l'époque des débats passionnés qu'avait suscités dans les cénacles littéraires et intellectuels de la capitale cuprifère, la publication des romans comme *Entre les eaux*, *L'Autre face du royaume* (de sa main) ou *Giambatista Vico ou le Viol du discours africain* (de Ngal).

Il nous a ouvert le chemin de la diaspora, pour être aux antipodes des sirènes des dollars et des honneurs du parti unique et d'un régime inique, faisant preuve d'une haute moralité en refusant toute forme de cooptation avec le système mobutiste privilégiant à tout moment, contre vents et marées, la souveraineté académique et scientifique, celle du savoir. Un homme doté d'une grande sûreté de jugement et qui ne laisse pas son destin aux hasards de la vie. Autres temps, autres mœurs. Surtout dans ces circonstances-là, celles de la dictature mobutiste, où les leçons de morale, la réaffirmation des principes de comportement social, les règles de décence et de moralité ne faisaient pas partie du décor, il a su résister à la cooptation par le pouvoir.

C'est dans la décennie des années 90, depuis son exil étatsunien – passant du français, sa langue de formation, à l'anglais devenu langue d'écriture – que je redécouvre V.Y. Mudimbe avec émerveillement dans mes enseignements de doctorat

en Sciences Politiques et Relations Internationales, en Espagne et dans plusieurs universités latino-américaines (Colombie, Argentine, Mexique, Venezuela, Brésil, Équateur, Chili, Pérou...) sans parler de fréquentes références de mes étudiants de troisième cycle à ses œuvres maîtresses, que sont *The Invention of Africa* et *The Idea of Africa*. Ouvrages incontournables dans tous les débats savants sur l'Afrique et dans les auditoriums suscitant constamment une complicité entre l'auteur et les lecteurs, étudiants ou autres. Cette fascination est le résultat de l'exercice de décolonisation des sciences sociales et humaines, et par extrapolation des esprits, en faveur de l'hétérodoxie scientifique. Mudimbe s'inscrit de par sa pensée dans le droit fil d'illustres prédécesseurs, en l'occurrence l'Osagyefo Kwame Nkrumah, Frantz Fanon ou Edward Saïd. Tout cela ne manque pas de panache, et confère au personnage toute l'attention qu'il mérite.

C'est dire que je me souviens avec netteté de tous les débats nourris et riches en couleurs auxquels donnaient lieu, dans mes enseignements, l'analyse et les commentaires subséquents de ses livres qui ont permis, à mes étudiants, d'acquérir un bagage minimum et solide sur la problématique des dynamiques africaines.

En définitive, l'œuvre de Mudimbe est une exceptionnelle et précieuse contribution aux « épistémologies du Sud » dont parle Bonaventura Dos Santos. Mudimbe contribue avec brio à ce combat intellectuel en faveur des « *subalternes africains et latino-américains* » : il est celui que mes étudiants qualifient tendrement, avec admiration, de « *philosophe congolais ou africain* » (el filósofo congolés o africano), pour mettre en exergue son engagement pour la promotion et la reconnaissance des savoirs du Sud.

Avec cette redécouverte de l'illustre chercheur tant cité et adulé dans les milieux épistémiques des sciences sociales au niveau mondial, j'ai vite réalisé qu'il est devenu un héritage africain et mondial.

Dans le déploiement de sa volonté de savoir, cet homme n'a pas hésité à briser les barrières disciplinaires, érigeant des ponts entre toutes les sciences ; il a manifesté sa passion pour toutes les disciplines, prenant part aux grands débats de son époque, le temps de se différencier à tout instant de son milieu, avec cet appétit insatiable de connaître, de découvrir, d'écouter. La leçon principale que l'on puisse tirer de tout cela, est qu'avec V.Y. Mudimbe, on a la conviction qu'il y a à apprendre tous les jours. Il défend des points de vue originaux, curieux et souvent intéressants sur les réalités africaines, le colonialisme, le néocolonialisme, l'imposition des modèles inadaptés et surannés, l'iniquité des rapports Nord-Sud, l'acculturation, etc.

Figure majeure de la pensée politique moderne, V. Y. Mudimbe bénéficie d'une connaissance empirique de ce domaine : un guerrier de l'intellect, un philosophe doublé d'un sens pragmatique et humaniste. Un homme qui sait donner de l'espoir même dans le désespoir, illustré par la résistance intellectuelle permanente qui l'avait converti en une force sociale vivante. Il a donné des leçons de vie et de liberté à ses jeunes étudiants et à ses collègues, mettant en exergue une conduite en conformité avec ses convictions. Il est vrai que l'on juge les hommes sur ce qu'ils disent, écrivent et font: en donnant sa bibliothèque

privée à l'Université de Lubumbashi, il a démontré une fois de plus sa grandeur d'âme et son engagement sans compromis pour le savoir qu'il considère comme site de libération de l'Homme tout court.

Le cynisme décadent du régime mobutiste qui n'avait cure ni de la morale ni du respect de la conscience des citoyens avait tenté de le coopter. Mais, hélas, sans succès. Il a suivi un itinéraire atypique, accumulant des expériences originales apparemment hétéroclites, dans des domaines étrangers les uns aux autres, entre lesquels, il s'est ingénié à jeter des ponts (littérature, philosophie, sciences sociales...). À première vue, cela a rendu sa trajectoire difficile à décrypter, mais faite des chemins de traverse, qui conduisent tous à un constat unanime : il est une figure engagée avec une part belle à l'excellence.

V.Y. Mudimbe, «el filósofo congoleño o africano», selon l'expression consacrée de mes étudiants hispanophones et lusophones, a marqué de son empreinte indélébile les études africaines, la pensée décoloniale, celle de l'affranchissement total. Un homme qui fait la différence, avec sa souveraineté intellectuelle, basée sur la rigueur scientifique et morale.

Avec ce livre, qui rend compte des moments forts ayant marqué le colloque dédié à cet illustre chercheur par l'Université de Lubumbashi et au cours duquel le titre de Docteur honoris causa lui a été décerné, une salve des félicitations doit être orientée vers cette Université – qui est aussi mon Alma Mater – car, en plus de rendre un hommage mérité à l'un de ses prestigieux fils, elle offre et s'offre un capital inaltérable : celui de mettre entre les mains des lecteurs une sorte de boussole qui permettra aux chercheurs de tous les horizons de se retrouver dans le maquis de la pensée mudimbéenne. Puisse ainsi cet ouvrage contribuer à faire connaître, dans les milieux des jeunes, l'œuvre de ce grand du savoir qui a mis en débat plusieurs questions parmi les plus pertinentes de l'être africain dans le monde.

Je suis émerveillé de découvrir dans ce livre des grilles de lecture pertinentes voire originales permettant d'éclairer la compréhension des chemins qu'a empruntés Mudimbe pour exploser son énergie intellectuelle, dans la quête du savoir, et dans la contestation du savoir unidimensionnel monopolisé par l'Autre face du Royaume. Je salue et félicite chaleureusement toutes celles et tous ceux qui ont contribué avec leurs textes, lesquels donnent une épaisseur profonde et de la valeur à ce monument livresque en tant que rampe pour une meilleure connaissance de V.Y. Mudimbe, cet illustre personnage et enfant prodige du pays, devenu un legs de l'humanité. En conseiller la lecture est la note finale que j'entends élever dans le firmament des idées : on gagne beaucoup à en explorer le contenu.

Madrid, le 10 Février 2021

Guy MBUYI KABUNDA

Professeur à l'Université Autonome de Madrid
Professeur visiteur aux Universités en Colombie, Argentine, Brésil et Chili
Président de l'Association Espagnole des Africanistes

Avant-propos

Cet ouvrage veut rendre compte de l'ambiance intellectuelle lors du déroulement du colloque organisé par l'Université de Lubumbashi, sous le thème, « L'Afrique et la production des connaissances à l'ère de la mondialisation, en hommage au professeur V.Y. Mudimbe ». Le colloque répondait à l'urgence de jauger les enjeux de la recherche centrée sur l'Afrique, dans le contexte de la globalisation où désormais le poids de connaissances et la maîtrise de technologies numériques ont bousculé la hiérarchie parmi les nations, imposé de nouveaux axes de géopolitique mondiale tout en incarnant une sorte de nouveau repère pour le graal du développement.

Au vu des problématiques soulevées, la figure de V.Y. Mudimbe apparaissait d'emblée comme une référence incontournable, par son œuvre immense qui l'a transformé en mythe vivant, par l'exemplarité de son parcours d'académicien et de chercheur, et par son plaidoyer pour une science enracinée dans le terreau de l'Afrique, respectueuse de l'expérience historique de peuples africains, capable de rendre compte de leur subjectivité et de solutionner les problèmes africains ; en somme, ce gourou scientifique en a appelé à « une science du dedans ». Le changement de paradigme proposé par Mudimbe résonne, en écho, avec d'autres démarches sur la scène intellectuelle menées, avant lui, par Cheik Anta Diop, et aussi, après lui, ou au même moment, par les Achille Mbembe, Théophile Obenga, Bachir Diagne.

Le colloque a été une séquence de ferveur intense, qui a permis à des scientifiques de disciplines diverses, issus du continent même, de l'Amérique du Nord et du Sud, et de l'Europe de croiser leurs regards, de mettre à l'épreuve leurs hypothèses, de s'enrichir et d'enrichir la science par les vertus du débat ; et aussi de rendre hommage à un maître qui a consacré sa vie à frayer la voie pour la production des connaissances hors des carcans idéologiques et des savoirs d'allure totalitaire.

En effet, honorer Mudimbe fut un moment de briser le silence qui entourait son œuvre particulièrement parmi de jeunes chercheurs congolais. Ce moment a permis de faire revivre la pensée de ce dernier en la replaçant dans les préoccupations des temps actuels. La bibliothèque qu'il a léguée à son Université est un insigne fort qui va laisser des traces de sa personne dans cette ville pour les générations actuelles et futures.

Les textes réunis dans cet ouvrage sont repartis en huit sections. Deux allocutions ouvrent la première section : le mot d'ouverture de ce colloque, par le Recteur Gilbert Kishiba Fitula, suivi du laudatio prononcé par Fabricio da Silva, professeur brésilien, qui fut membre du jury ad hoc constitué pour attribuer à V.Y. Mudimbe le diplôme de Docteur Honoris causa de l'Université de

Lubumbashi. Dans la section « Témoignages croisés sur V.Y. Mudimbe », trois enseignants de l'UNILU ont donné libre cours à leurs affects tout en égrenant avec émotion et humour des souvenirs illuminés par la personne de Mudimbe, qu'ils ont connu de près et même de très près. Le portrait, qu'ils dressent de l'illustre homme, est à la fois drôle par moment et véridique souvent. C'est l'homme de tous les jours qu'ils dépeignent avec tendresse et humour. Il s'agit d'une brassée de témoignages qui humanisent un être ayant revêtu de son vivant l'étoffe du mythe. Il ne s'agit pas de descendre le maître adulé (Albert Tshiji et Pascal Nyunda ya Rubango) ou l'ami proche (Alexis Takizala) de son piédestal, mais de témoigner de l'homme de chair et de sang qu'il est. Cet homme de sang a un cœur : ce dernier a vibré lorsqu'il s'est décidé de faire don de sa riche bibliothèque à l'Unilu, ce dont rend témoignage le mot du Recteur de l'UNILU.

Sous la rubrique, « V.Y. Mudimbe : une œuvre littéraire singulière », des études proposées par Kaumba Lufunda, Kilanga Musinde, Amuri Mpala, Kalombo Boniface et Keba Gumba plongent dans l'œuvre littéraire de Mudimbe en variant les angles. Kaumba Lufunda se propose de nous introduire dans l'œuvre de ce gourou en procédant à une approche biographique des écrits de Mudimbe de manière à décèler les scansionnements intellectuelles mais aussi l'a priori historique qui a rendu possible la formation discursive qui fait la richesse de ce personnage. Julien Kilanga Musinde voit en Mudimbe le symbole de la production de connaissances en Afrique et sur l'Afrique. Il propose sa lecture de deux ouvrages mudimbéens pourtant situés aux antipodes tout au moins sur l'axe temporel. Il s'agit respectivement de *Réflexions sur la vie quotidienne*, œuvre de jeunesse et *Les corps glorieux des mots et des êtres*, bilan du parcours intellectuel et spirituel de l'auteur au tournant de ses cinquante ans d'âge. Ce jeu de rapprochement vise à proposer au lecteur les fondements de l'être profond de Mudimbe, une vision plus précise de son univers multidimensionnel.

Amuri se penche sur *L'écart*, roman dont il dissèque le message sur l'impossibilité pour l'Afrique de fonder son devenir sur le culte d'un passé pour le moins impossible à reconstituer. Cette fiction rend, avec une troublante acuité, les tourments d'un intellectuel atteint de schizophrénie. Boniface Kalombo pour sa part s'emploie à décrypter la présence latine dans les écrits de Mudimbe sous l'angle des épigraphes qui essaient sous sa plume. Keba Gumba revisite les œuvres de Mudimbe et de Ngal, ce dernier passant pour rival du premier, qu'il compare à Daniel Gillès, écrivain belge qui évoqua les fissures du Congo colonial avec une lucidité remarquable. Il ressort des fictions de ces trois romanciers une volonté comparable de rendre les réalités congolaises, loin de schèmes binaires avec leur propension aux fantasmes et aux stéréotypes.

Sous l'intitulé « La pensée de V.Y. Mudimbe : contours, détours & alentours », se croisent des études focalisées sur les fondements épistémologiques ainsi que les perspectives ouvertes par la pensée mudimbéenne. Germain Ngoie Tshibambe pose la question cruciale de la production et de la diffusion des savoirs dans un contexte global dominé par les technologies de l'information qui laissent peu d'opportunités à l'Afrique affectée par la fracture numérique.

Cette Afrique se doit non seulement de se libérer de la violence épistémique du Nord pour maîtriser son énergétique de la production des savoirs, mais aussi se libérer pour créer et conquérir des espaces sur lesquels circulent les savoirs au point que savoir, pour l'Afrique, faire circuler les savoirs en est le nouvel horizon de l'engagement. Antoine Tshitungu Kongolo souligne la cohérence du parcours et de la pensée de V.Y. Mudimbe porté par ses efforts inlassables pour faire advenir la souveraineté scientifique de l'Afrique, étape préalable à son désarrimage de l'Occident. Son étude offre une synthèse subtile de la pensée mudimbéenne sans solder sa complexité en explicitant les concepts de dissidence, langages en folie et gnose, véritable clés de voûte de la refondation des sciences humaines en Afrique, quintessence de son apport à la re-invention de l'Afrique.

Mpala Mbabula reprend en rappelant le parcours de la pensée de Mudimbe autour de l'existence de la philosophie africaine et au détour d'un séminaire organisé à Lubumbashi. Kampetenga Lusengu, tout en concédant à Mudimbe la volonté de libérer l'Afrique du discours de l'Occident et de promouvoir des sciences sociales et humaines véritablement innovantes, au service de l'homme africain, se montre fort critique sur son projet fondateur. Il considère Mudimbe comme un continuateur de Hegel dont le mythe de l'Afrique continent sans histoire enferme subrepticement « l'impensé » du discours africaniste. Si cet article attise la polémique, il n'en tonifie pas moins le débat sur la pensée de Mudimbe qui, d'ores et déjà, s'est imposée comme une des plus stimulantes sur les problématiques épistémologiques et gnoséologiques relatives au continent africain. Le ton passionné et parfois excessif du susnommé n'est-il pas l'expression de l'impact de Mudimbe qui donne libre cours à des multiples interprétations ?

« De la production des connaissances en Afrique et dans le monde (enjeux, stratégies, perspectives) » : les études regroupées sous cette rubrique abordent une série des problématiques cruciales. Léon-Michel Ilunga Kongolo affirme l'urgence et la nécessité de produire des connaissances pour de nouveaux paradigmes dans le champ de la diplomatie africaine, incapable à ce jour de modifier les rapports inégaux entre l'Afrique et l'Occident perpétuant ainsi une dépendance lourde de conséquences. Fabricio présente la circulation de la pensée de Mudimbe en Amérique latine pour en interroger l'impact dans la quête existentielle d'un panaméricanisme, à l'instar du panafricanisme. Deves utilise le socle de la pensée de Mudimbe à travers la gnose et la production de la bibliothèque coloniale pour penser la création en émergence du Bassin du Pacifique. Ode chantée outre-Atlantique à ce philosophe, ces deux textes donent de situer l'épaisseur de la pensée de Mudimbe qui est devenu ainsi un penseur du monde.

Michel Kasombo dresse un tableau éloquent des productions scientifiques en swahili. César Nkuku et ses coéquipiers signent une étude qui retrace minutieusement le parcours des sciences humaines au regard de l'environnement sanitaire de la ville de Lubumbashi depuis l'époque coloniale jusqu'à l'ère contemporaine. Joseph Kasongo Tshinzela, pour sa part, rappelle le rôle pionnier de

Mudimbe dans la traduction des textes scientifiques des langues européennes vers les langues africaines. Les travaux qu'il initia apparaissent a posteriori comme un prélude à une production scientifique en langues africaines.

Nkongolo Funkwa, s'inspirant de la quête de la libération du discours des africains par les africains eux-mêmes, soulève un questionnement sur l'importance de revisiter le champ de sciences économiques et financières pour en soupeser le poids de l'aliénation épistémique par rapport à l'Occident. Des voies pour sortir de cette nasse tissée par l'Occident sont explorées. Des lecteurs attentifs ne manqueront pas de noter avec un certain étonnement la récupération de la figure de Mudimbe sous la bannière de la « xenologie ».

Pour sa part l'Abbé Mujinga Katambo N. explore les possibilités d'émergence d'une bioéthique qui serait en adéquation avec des valeurs et une vision de la vie propres à l'Afrique. D'après lui, le débat en bioéthique en est encore à ses balbutiements sur le continent africain ; dès lors l'implantation de la bioéthique comme discipline ne pourrait advenir qu'au prix des réflexions approfondies. Se référant à Mudimbe qui récuse les savoirs imposés du dehors, véritables boulets prolongeant la dépendance de l'Afrique vis-à-vis des anciens empires coloniaux, Mujinga Katambo pose les balises d'une appropriation critique voire une refondation de la bioéthique en contexte africain. Demeure la question de savoir si l'Afrique qu'il évoque ainsi que les valeurs qu'il exalte ne sont pas elles aussi des représentations en déphasage avec la complexité de faits et de ce fait même fragiles.

Dans la section dite de « varia », des articles, relevant d'une diversité de disciplines telles que la sociolinguistique, l'anthropologie, les sciences de communication et le droit constitutionnel enrichissent pertinemment ce volume qui se veut un rendez-vous du donner et du recevoir, un carrefour d'idées et non un monolithe : de nouveaux horizons de formation discursive se mettent en mouvement, ce qui démontre la multiplication et l'activité scientifique des chercheurs de Lubumbashi.

La dernière articulation de ce livre est constituée de la présentation de l'œuvre de Mudimbe. La retracer ici est aussi une manière de rendre compte de l'immensité de la production de et sur cet Homme.

Je me réjouis de la publication de cet ouvrage, expression, pour l'Université de Lubumbashi, de reconnaissance et de remerciements envers ce penseur qui est le Nôtre tout en étant le patrimoine de l'humanité.

Gilbert KISHIBA FITULA

Professeur Ordinaire
Recteur de l'Université de Lubumbashi

I. Discours et allocutions

1. Discours d'ouverture de Monsieur le Recteur de l'UNILU

Gilbert KISHIBA FITULA

Dans le contexte du XXI^e siècle, celui de la globalisation, la compétition entre les nations, leur lutte pour l'hégémonie, passe désormais par la maîtrise des connaissances scientifiques et la possession des technologies innovantes.

Le rang d'une nation et son envergure sur l'échiquier politique, économique et militaire mondial se mesurent à l'aune des innovations dont elle est à même de se prévaloir. En d'autres termes, l'émergence de l'économie de la connaissance constitue un des phénomènes les plus marquants du XXI^e siècle. Dès lors, il ne suffit plus pour un pays de disposer de ressources naturelles pour créer la richesse nécessaire pour le bien-être de sa population dans la perspective du développement intégral.

Les connaissances scientifiques et les innovations technologiques constituent le moteur du développement capable d'inverser les paradigmes au point de projeter un pays sur l'orbite de grandes puissances. Pour jauger le développement d'une nation, les critères classiques (entre autres le PIB) ne suffisent plus. Le paradigme économie de la connaissance inscrit l'innovation au cœur même de la compétition mondiale. Désormais les pays émergents ainsi que les grandes puissances se mesurent au nombre de publications scientifiques respectives. En effet, les publications scientifiques traduisent la créativité d'une nation et partant déterminent sa place dans le champ économique, politique et hégémonique. La lecture de tableaux dressés par les organismes attitrés en la matière est pour ainsi la plus instructive. La Chine qui, il y a trente ans, ne pouvait pas se vanter d'une production scientifique significative, est aujourd'hui, quoi qu'on dise, dans le peloton de tête. D'autres pays émergents comme l'Inde sont désormais des protagonistes incontournables. Les pays émergents nous assènent des leçons à méditer. Ne doivent-ils pas à la maîtrise de connaissances scientifiques et à l'appropriation des technologies une industrialisation fulgurante ? Leur émergence précisément prend appui sur des savoirs et des savoir-faire maîtrisés ainsi que des planifications idoines.

Ne nous voilons pas la face ! Pas de Congo émergent sans les connaissances scientifiques et les innovations technologiques ! Pas de Congo émergent sans une implication des scientifiques que vous êtes, sans une recherche universitaire de haut niveau, sans recours à des outils technologiques pertinents à même de permettre à notre nation d'affronter les défis majeurs du présent et de l'avenir.

Si nous voulons tenir la dragée haute dans les rudes compétitions du monde globalisé d'aujourd'hui et de demain, si nous ne voulons pas demeurer les éternels floués du développement, un sursaut serait salutaire. Nous ne devons plus laisser aux autres le monopole de la production et de la diffusion des savoirs, car les connaissances scientifiques et les technologies qui en découlent constituent les adjouvants certains de cette émergence tant souhaitée. Agir autrement, ce serait donner aux autres l'opportunité de continuer à nous dominer et nous instrumentaliser. En d'autres mots, le déficit de financement enregistré dans le domaine des sciences et des technologies nous empêche de décoller pour rejoindre le panthéon de pays émergents. Il est souhaitable et pour le moins urgent que l'autorité publique abandonne le soutien verbal pour une promotion effective des sciences et des technologies, que nos laboratoires au sein de notre Alma mater soient financés et les projets de recherche soutenus.

L'Afrique, autrefois minorée, peut s'enorgueillir, aujourd'hui, de compter parmi ses fils et ses filles, des savants et des chercheurs éminents, dans toutes les disciplines normées et consacrées par la tradition scientifique : physique nucléaire, anthropologie, mathématiques, sociologie, histoire, informatique, géologie, neurosciences, droit, philologie, théologie, sciences du langage, sciences de l'information et de la communication, médecine, philosophie. Et j'en passe bien d'autres.

Toutefois une question se pose, et nous ne pourrions-nous interdire de la poser urbi et orbi : dans quelle mesure ces connaissances accumulées, ces recherches menées de main de maître, bref ces trésors de savoir ont-ils infléchi, dans le sens souhaité, celui des progrès qualitatifs, le destin de l'Afrique autrement dit le sort de peuples africains ?

Cette problématique de l'usage de connaissances disponibles, de leur transformation en autant de produits ou d'atouts au bénéfice de nos sociétés en mal de développement nous engage tous à des réflexions approfondies. La question conditionne en effet la place de savoirs et des innovations technologiques dans nos sociétés où la Science est à même de permettre à notre nation d'affronter les défis majeurs du présent : la mal gouvernance, le bradage de ressources naturelles, la pauvreté de nos populations, une agriculture peu productive qui ne garantit pas la sécurité alimentaire, une industrialisation insignifiante cantonnant l'essentiel de l'activité économique aux exportations des matières premières, dépendantes du marché mondial.

Concernant la place des sciences dans la destinée de l'Afrique et plus particulièrement de notre pays, la RDC, permettez-moi de vous rafraîchir la mémoire avec ce propos de Théophile Obenga qui, lors de sa conférence inaugurale au cours du symposium Sol et sous-sol organisé par l'Université de Lubumbashi, a dit : « Les sciences ont beaucoup apporté à nos sociétés modernes, mais elles ont aussi leur côté sombre voire répulsif. C'est pourquoi la recherche scientifique et ses applications doivent revêtir une dimension éthique. D'ores et déjà l'histoire nous a montré que de savants, sous la contrainte des hommes politiques et sous l'emprise des idéologies pernicieuses, peuvent fournir les légitimations

demandées, en violation de leur code éthique. Pire, des savants par le passé, ont servi des idéologies déviantes et criminelles. Dans nos pays d'Afrique certains scientifiques, contre des avantages pécuniaires et prébendes ont carrément trahi leur statut d'hommes de science pour cautionner bien de sophismes et de dérives, au préjudice des intérêts de l'ensemble de la société ».

En matière de recherche et de technologies, la globalisation soumet les chercheurs à des pressions non moins contraignantes par des financements sélectifs au profit de projets de recherche susceptibles de déboucher sur des applications à forte rentabilité. Comme quoi la recherche fondamentale elle-même n'échappe plus désormais aux exigences de rentabilité financière sur le court terme. (...)

Notre époque est celle des avancées majeures dans des domaines hautement sensibles à l'instar des biotechnologies, des neurosciences ou même de la génétique. Leurs apports contribuent non seulement à l'enrichissement de l'arsenal de savoirs humains tout en ouvrant de nombreuses perspectives alléchantes pour le genre humain. Les biotechnologies et la génétique permettent d'ores et déjà de soigner des maladies jusqu'ici incurables. Mais doit-on ignorer le revers de la médaille ?

Les prouesses des biotechnologies et des technologies numériques dans le domaine de l'intelligence artificielle ont nourri le terreau du transhumanisme articulés sur les mythes du surhomme (homme bionique) capable de prolonger la vie humaine voire d'atteindre à l'immortalité.

Les recherches dans le domaine de l'intelligence artificielle riche d'opportunités n'en comportent pas moins des aspects douteux. Pourrions-nous demain conserver notre liberté face aux menaces d'une société passée sous le contrôle du pouvoir techno financier utilisant des robots pour nous surveiller, pénétrer dans notre intimité, influencer nos choix et nos désirs, anticiper nos besoins. Cette société soumise par le Big Brother s'appuyant sur des technologies toujours plus sophistiquées n'est plus une chimère. Son avènement de plus en plus probable n'est pas sans danger pour notre humanité.

En ce moment où s'ouvrent les travaux de ce Colloque consacré à la production des connaissances avec comme point de mire l'hommage à Mudimbe, j'ai le plaisir d'encourager tous les congressistes à balayer tous les pans de la pensée de cet Homme et de proposer des voies épistémiques et méthodologiques pour participer à la libération de l'Homme africain et de l'Homme tout court.

2. Laudatio

Fabricio PERIRA DA SILVA¹

Monsieur le Recteur de l'Université de Lubumbashi,
Monsieur le Doyen de la Faculté des Lettres et Sciences humaines
Messieurs les professeurs membres du jury
Distingués Invités,

En ce moment où, en tant que membre de ce jury, je prends la parole, il m'est un agréable plaisir de reconnaître que je viens de loin, mais ce lieu lointain connaît bien Mudimbe qui fait partie de l'écosystème intellectuel en mon pays, le Brésil.

Distingués collègues membres du jury,

Nous sommes à l'Université de Lubumbashi en ce jour et nous allons honorer Mudimbe. Ce dernier est incontournable dès lors qu'il est question de penser à propos de l'identité, et spécialement l'identité africaine.

Mudimbe fait partie et il occupe une bonne place parmi les critiques pertinents de l'essentialisme actuellement prégnant dans les constructions des notions de « Noir » et de « l'Afrique ». Il a démontré le processus de leurs constructions et ces constructions sont d'ordre externe. La notion du « Noir » comme également celle de « l'Afrique » et de « l'Orient », est une invention de l'Homme Blanc, l'Européen, l'Occidental ; mais ces notions ont une charge négative car elles participent à l'auto-affirmation d'une identité qui se veut supérieure.

Mudimbe est le précurseur tout en étant contemporain des débats pertinents sur la géopolitique des savoirs et l'urgence de la décolonisation épistémique. Ainsi, il est de la lignée brillante de Memmi, Frantz Fanon, Nkwame Nkrumah, Amilcar Cabral. En Amérique latine il se situe en amont des discussions portant sur la décolonisation des savoirs. À ce titre, il peut, il doit être considéré comme l'un des penseurs incontournables de notre époque.

Mudimbe a reconnu que la gnose africaine, et l'anthropologie qui en est le noyau central, devrait être entendue à partir de ses conditions d'existence. À ce compte, il propose une réévaluation permanente des frontières de l'anthropologie de manière à contribuer effectivement à la connaissance à propos de l'être humain. Il propose une approche valorisant l'historicité. Ceci est une stratégie riche, complexe et innovante pour la pluralité des approches dont ce gourou a su bien s'approprier en les renouvelant. Nous pouvons toujours chercher des approches universelles, cosmopolites et humanitaires (puis-je créer le terme humanitarien ?). Mudimbe le dit lui-même si bien (je le cite): « un sens

commun fondamental est encore un pari décent et raisonnable, encore qu'il soit précaire » (fin de citation).

Mudimbe propose de défendre et de repenser l'humanisme et l'universalisme à travers des approches contre-hégémoniques et multacentriques. Au-delà du cosmopolitanisme ethnocentrique et libéral occidental, Mudimbe est, à coup sûr, un penseur dont la contribution aux débats contemporains sur la géopolitique des savoirs doit être reconnue et déclarée ici.

Aussi, est-ce avec grand honneur et un réel plaisir que je propose et appuie la remise de ce diplôme de doctorat honoris causa dans cette Université à partir de laquelle Mudimbe s'est déployé en devenant un penseur mondial.

J'ai dit et je vous remercie.

1. Membre du jury chargé par Monsieur le Recteur de l'Université de Lubumbashi pour décerner le doctorat honoris causa à Y.V. Mudimbe. Lubumbashi, samedi 25 mai 2019).

II. Témoignages croisés sur V.Y. Mudimbe

1. À l'école de V.Y. Mudimbe : souvenirs d'un disciple

Albert TSHIJI BAMPENDI MUKOLE

Université de Lubumbashi

15 octobre 1976. Début d'une nouvelle année académique ; deuxième année du fonctionnement du jeune Département de Langue et littérature latines, créé à l'initiative de feu François Dom Guilbert et de Valentin Yves Mudimbe, alias Mudimbe Vumbi Yoka.

Les cours ont à peine commencé dans ce Département. Il lui faut des candidats. La cible privilégiée : les diplômés des humanités littéraires. Et j'en étais un. De gré ou de force, l'apparitorat central inscrivait dans ce Département certains de ces diplômés, surtout les retardataires, et ceux qui n'avaient pas obtenu au moins 60 pour cent des points aux examens d'État. L'enfant devait vivre. Et me voici inscrit dans ce Département, moi qui pensais avoir suffisamment ingurgité ma dose de version latine, aux allures souvent sibyllines, dans un français approximatif. La faute aux formateurs, flamands d'origine.

Je suis contraint de revivre la même expérience, cette fois-ci à un autre degré. M'en sortirais-je ? Devrais-je renoncer ? Je n'avais pas de choix ; ma survie en tant qu'étudiant à l'Université de Lubumbashi en dépendait. Je venais ainsi grossir les rangs d'une promotion d'environ soixante-dix candidats, peut-être soixante-seize. Ce qui est sûr, c'est que nous terminerons notre Licence au nombre de trente-trois étudiants. Jamais, de mémoire d'homme, ce Département, dans sa configuration d'alors, n'a regorgé autant d'étudiants. Un record qui ne sera jamais atteint.

Dans mon cursus universitaire, déjà dès le premier graduat, j'ai eu pour maîtres notamment V.Y. Mudimbe. Comme plusieurs autres condisciples, dans notre peau de débutants, nous avons entendu parler de ce vénérable maître, mais personne ne l'avait encore vu. L'occasion nous est donnée lorsqu'est programmé le cours d'« Encyclopédie de la philologie latine » dont il détenait la chaire.

On annonce l'arrivée du maître. Nous sommes dans la cour, devant le local 1, comme attendant l'arrivée d'un messie. J'aperçois à distance un homme svelte, élancé, avec une calvitie à peine commençante, à la démarche hiératique. À son passage, tous les étudiants reculent d'au moins un mètre : une marque de respect. *O tempora, ô mores !* Quelle vénération ! Pareil honneur fut rendu autrefois à Psychè, une jeune mortelle, considérée comme une épiphanie de la déesse Vénus, à en croire Apulée dans ses *Métamorphoses*. De là à se demander

de qui V.Y. était-il l'épiphanie. Nous pouvions enfin le voir, même si nos mains ne pouvaient pas le toucher. Pas encore.

Nous le précédons dans l'auditoire. Le cours commence. Il parle depuis trente minutes, d'une voix chantante, presque angélique. Nul n'a réussi à prendre note : nous sommes collés aux lèvres du maître, nos yeux rivés sur lui, fascinés, sidérés. Quelle impression a-t-il pu nous faire ? Il s'en rend compte, interrompt le cours et nous interpelle : le cours a débuté depuis un moment. Nous sortons comme d'une torpeur, d'un sommeil léthargique, dans lequel nous avons été enfermés. Mais, par qui ? Nous nous regardons. Effectivement, personne n'avait pris note. Trop tard, impossible de récupérer : *verba volaverunt (les paroles se sont envolées) !* Le cours continue.

Au bout de quinze heures, une première interrogation, interrogation-test. Les résultats en disent long : la meilleure cote était de 06 sur 20. Le maître s'en indignait, il s'énerve ; il n'a pas été compris. Ce premier contact a été un fiasco. Est-ce le questionnaire qui a été difficile dans sa formulation ? ou avait-il à faire à des étudiants médiocres, faibles d'esprit, d'une intelligence moyenne ? Quel baptême de feu pour nous ! On recommence tout, avec un nouveau questionnaire. Le maître, tout heureux, annonce, après correction : cette fois-ci, vous avez mieux travaillé. En effet, la meilleure cote est passée de 06 à 11 sur 20. La mienne était passée de 00 à 06 sur 20. Un exploit ; cependant, il n'y avait pas de quoi se régaler. Ce n'était pas une réussite. Au bout de cette année académique, je réussis à passer de promotion. En deuxième session. Un travail de dur labeur. Désormais, plus jamais de deuxième session dans ma formation universitaire. Pari tenu.

V.Y. Mudimbe a forcé mon admiration, et celle de plus d'un étudiant. C'est ainsi que, le 4 juillet 1977, j'achète mon premier livre, rédigé par ce maître : *L'autre face du royaume. Une introduction à la critique des langages en folie*, certainement un essai sur l'ethnologie. Ce livre m'a déconcerté, pour ne pas dire m'a rendu fou. Je l'ai lu plus d'une fois sans en saisir la pensée profonde. Le principal accusé doit être ma jeunesse intellectuelle. Toutefois, rien ne rassure que si j'en reprends la lecture aujourd'hui je le comprendrai mieux. Encore faudrait-il avoir le courage de le relire.

Quelle érudition dans ce livre ! Structuré avec des chapitres tels que : « Comme à travers un prisme », le tout premier du genre. Un prisme ? Une figure géométrique, comme je l'ai appris à l'école secondaire. Comment ce terme pouvait-il figurer dans un livre comme celui-ci ? L'ignorance ! Quelle tare ! Aujourd'hui, je comprends le terme en son sens figuré : « ensemble de préjugés et de passions ». Ceci dit, ai-je bien compris ? Ai-je tout compris ? Un peu plus loin, dans ce livre, précisément au chapitre VI, un autre titre m'emballa, me bouleversa et finit par me renverser : « Le fou et ses autres ». Qui est « le fou » ? Qui sont « ses autres » ? Pourtant bien déterminés, à cause de l'article défini, d'une part, et de l'adjectif possessif, d'autre part ; en quoi consiste leur lien d'appartenance ? Encore une folie ! Au pied de la lettre, rien de très clair ; il faut plutôt lire entre les lignes.

L'écriture de ce livre tranche nettement avec une autre écriture en vogue à la même période : celle de Zamenga Batukezanga. Lui, c'est le Franco Lwambo Makiadi de la littérature congolaise, zaïroise, à l'époque. Il dépeint la société congolaise. Il me rappelle Suétone et, dans une certaine mesure, Tacite, deux auteurs latins, à travers respectivement *La vie des douze Césars et les Annales*. J'en parle parce que c'était un sujet de vifs débats entre condisciples, parfois même entre nos formateurs. Mudimbe, l'incompris !

Cette érudition se traduit également à travers *Entre les eaux*. Un autre titre ésotérique. Nageait-il lui-même dans une eau ou dans des eaux ? Quelle en était la profondeur ? Sur les traces de Senghor probablement, lui, le chantre du métissage culturel ? Et que dire de l'un de ses romans, *Le bel immonde*, titre évocateur qui rappelle *Les belles infidèles* de Georges Mounin (1955), titre aussi évocateur. Ici se limite la comparaison. V.Y. Mudimbe vivait forcément à l'Écart et *L'Odeur du Père* devenait, à ce point, forte et envahissante, qu'il a fallu réduire cet écart.

Je termine mon cycle de graduat. Pour tout couronner, il me faut rédiger un travail de fin de cycle. Je choisis de travailler sous la direction de V.Y. Mudimbe. Toujours cette fixation qui me poursuit. Il m'emmène à la bibliothèque de latin, tire d'un de ses rayons un ouvrage en allemand, le propose à ma lecture. Quoi de plus normal pour cet homme qui maniait si aisément cette langue ! Ce qui devrait l'être pour un étudiant en lettres classiques : en effet, les meilleurs livres sur la discipline sont en allemand.

Après qu'il m'ait parlé, j'aperçois un rictus sur ses lèvres. Se moquait-il de moi ? Un préjugé de ma part ? L'a-t-il fait exprès, sachant que je n'avais aucune connaissance de cette langue et qu'un cours d'initiation en allemand ne figurait même pas au programme de formation des latinistes dans l'actuelle République Démocratique du Congo ? Une insulte ou une stimulation à aller plus loin ? Des questions sans réponse, mais qui taraudaient mon esprit. Je me sens petit, très petit même, diminué, blessé dans mon amour-propre. Je me résous d'acheter un dictionnaire allemand-français. Mon « aller-de-l'avant » s'arrête là. Ce dictionnaire ne m'a jamais servi ; je l'ai rarement consulté. Je le garde précieusement dans ma bibliothèque : il me rappelle cet épisode de ma vie estudiantine.

J'achève la rédaction de mon Travail de fin de cycle. Je le dépose entre les mains du maître pour les remarques ultimes et le feu vert. Il me le retourne après quelques temps avec ces mots : tu peux le déposer à tes risques et périls. Je suis désemparé. Je lui fais voir que j'avais encore le temps de tout reprendre si le texte que je lui avais soumis était de mauvaise facture. Il me répond : non, tu peux le déposer. Cependant, il n'y avait aucune remarque.

Après la proclamation des résultats, j'avais recueilli la note de 11 sur 20 en T.F.C. Je ne saurai jamais quelle fut sa cote à lui. Secret de délibération oblige ! D'ailleurs, à quoi cela m'aurait-il servi ? Peut-être à flatter mon orgueil personnel et à crier sur les toits : j'ai dompté l'indomptable, comme je le fis plus tard, en deuxième licence, lorsque j'ai obtenu la cote 14 sur 20 dans le cours de « questions approfondies d'un auteur latin » où le professeur avait plafonné la cote à 13 sur 20. C'était à la suite d'une interrogation, la première interrogation de cette

année-là. Le professeur venait de se rendre compte de son erreur : je n'obtiens plus jamais cette note. Je terminai néanmoins mon graduat avec succès.

Au cours d'une séance, un condisciple lui pose la question sur la folie chez Sénèque, auteur latin du I^{er} s. après J.C. V.Y. Mudimbe, dans sa réponse, nous transporte vers les firmaments. Pendant plus de trente minutes, il nous parle de la folie selon François de la Rochefoucauld, écrivain et moraliste français du XVII^e siècle après J.C. Une digression, mieux, une envolée oratoire, comme pouvait si bien le faire Cicéron. Nous prenons note. Aveuglément. Nous sommes impressionnés. Au bout de ce monologue qui frisait le lyrisme, aucune question ne fut posée. Sur-le-champ, nous n'avions rien compris. Le maître a parlé, le disciple n'avait qu'à se taire, même s'il n'avait pas trouvé de réponse à sa question fondamentale : la folie chez Sénèque. Par contre, nous avons appris un plus. Cela a marqué nos esprits et restera dans les annales de notre formation universitaire.

V.Y. Mudimbe a brisé un mythe entretenu à l'époque selon lequel un nègre était inapte aux études classiques. Il se situe dans la lignée de grands penseurs de l'antiquité dont Cicéron pour qui « toutes les sciences sont liées entre elles par une sorte de parenté ». Une profession de foi contenue dans son *Pro Archia*. Un jour que je me retrouve chez lui, il me présente sa monographie d'environ cent pages sur un sujet de médecine. Il devait intervenir dans un colloque organisé, en Allemagne, sur cette discipline.

Un homme de lettres et la médecine ! encore une surprise et une leçon : les études classiques, venait-il de m'apprendre, sont d'une grande ouverture d'esprit. Elles ne se limitent pas qu'à l'étude des auteurs anciens, des institutions anciennes (Égypte, Grèce, Rome), fondement de nos institutions actuelles. Les barrières scientifiques peuvent être brisées et un homme de science ne doit pas être borné. C'est tout le sens de l'interdisciplinarité. Plus tard, au cours de mes investigations scientifiques, j'apprendrai que la médecine puise sa source dans la Grèce, voire en Égypte antique. V.Y. Mudimbe ne s'était pas trompé. Il méritait effectivement sa place dans ce colloque.

À cette occasion, je visite sa bibliothèque privée. Elle n'était pas fournie que de livres en philologie romane et classique ; elle n'était pas fournie que de livres rédigés ou traduits en français. Il achetait tous les livres qui pouvaient s'acheter, en lisait l'essentiel pour, finalement, en faire un tri, selon les critères que lui-même avait établis, sans doute en fonction de sa curiosité scientifique. Ainsi, il rangeait dans les rayons de sa bibliothèque ceux qu'il avait jugés instructifs, le reste était classé dans un coin pour rejoindre une autre destination que lui seul connaissait.

J'ai, à travers les lignes précédentes, témoigné du savant, d'un érudit. Je n'oublie cependant pas que derrière ce visage de marbre se cachait un cœur de chair. V.Y. Mudimbe pouvait éprouver en public ses sentiments, dévoiler ses émotions, fortes fussent-elles. Lors d'un examen oral qu'il voulait public, il demande à un étudiant de dater l'événement dont il venait de parler. L'étudiant, dont je tais le nom, bien inspiré, s'exclame dans un mouvement corporel : oh ! C'est depuis le bon vieux temps. Ce qui n'était pas loin de la vérité. La réponse surprend le

maître et lui arrache le rire. Il éclate en effet d'un grand rire. Nous assistons à la scène : Valentin Yves pouvait lui aussi rire, et rire en public. Quel public ? Ses étudiants. Nous en sommes étonnés. L'homme se dévoile. À la fin, l'étudiant obtint la note 13 sur 20. Ce qui était un exploit, à cette époque, au Département de Langue et littérature latines et devant un maître tel que Mudimbe Vumbi Yoka.

Ce dévoilement fut pour nous une aubaine. Le maître s'était rapproché de ses disciples. C'est ainsi qu'excédés par ses nombreux et intempestifs déplacements, nous le prenons à partie. Nous estimions qu'il était notre patrimoine, à nous ses compatriotes. Il devait donc nous consacrer plus de temps qu'à tous ses autres étudiants d'ailleurs, de l'extérieur. Cette année-là, en 1980, il n'a enseigné que pendant une semaine, tout au plus deux, au mois de mai. Ce qui ne nous convenait pas. Nous lui avons parlé sans porter de gants ni de masque. Il encaisse un choc très violent. Nous pouvions facilement le percevoir par l'expression de son visage. Il ne s'y attendait nullement. Seulement, nous étions en première licence ; nous luttions pour nos intérêts et nous refusions d'être formés à la va-vite.

Dans sa réponse, il nous fait comprendre qu'on a beau être savant, au-dessus de la mêlée, mais on est avant tout homme et on éprouve des sentiments. C'en était le cas en moment-là, pour lui particulièrement. Il s'explique, se justifie devant nous : il avait pris plusieurs engagements. Il devait les honorer. Nous en sommes confus. Nous avons craint le pire : comment allait-il réagir ? Au contraire, il a compris notre souci, nous a prodigué de judicieux conseils. C'est à cette occasion que j'ai personnellement appris et retenu qu'un travail scientifique revêt également une dimension humaine, en l'occurrence sentimentale : ne jamais se remettre entre les mains d'un encadreur scientifique qui ne vous aime pas. Subtilement, sous la couverture scientifique, il vous nuira et vous ne progresserez jamais. Nous venions d'apprendre une leçon de modestie et d'humilité. À notre tour, nous avons reconnu notre tort, avons présenté nos excuses. L'incident était clos.

J'ai expérimenté cette humilité à travers un autre fait. Valentin Yves roulait avec une Renault 6 qui fumait et qu'il fallait pousser pour qu'elle démarre. Pourtant, il disposait de moyens pour se procurer une voiture neuve. Nous nous en sommes inquiétés. Il répond : cette voiture me conduit de la maison à la faculté et vice-versa, de la maison au marché et vice-versa. Je refusai d'admettre qu'un homme de sa trempe, que nous avons élevé sur un piédestal, fasse le marché. Pas le supermarché comme on en dénombre actuellement dans notre ville, mais le marché Mzee, jadis appelé marché Lusonga. Quelle leçon ! Peut-être pas pour tous, mais en tout cas pour moi. D'une part, s'attacher à l'essentiel, d'autre part, on a beau être un scientifique de grand renom, on demeure néanmoins un mari et un père de famille. Il faut savoir faire la part des choses ; chaque chose en son temps, comme le proclame clairement l'Écclésiaste, au chapitre 3. J'en ai eu le cœur net pendant les quelques rares occasions où je me suis rendu chez lui pour l'une ou l'autre raison.

Notre aventure sous la férule de ce maître exceptionnel s'achève à la fin de cette année 1980. V.Y. Mudimbe ne pourra plus nous nourrir de sa sève scientifique dont nous avons encore pourtant besoin pour parachever notre formation universitaire. Il ne pourra plus dispenser le cours de « questions approfondies de linguistique latine », dans sa seconde partie, prévu au programme de dernière licence. Et pour cause ! Il se murmure que son nom figure sur la liste des futurs membres du comité central du M.P.R., Mouvement Populaire de la Révolution.

V.Y. s'est certainement souvenu des compromissions de Sénèque, philosophe, frotté au stoïcisme, et homme de lettres, converti à la politique parce que proche et même très proche de l'empereur. Dans cette position, il a violé certains de ses principes auxquels il croyait et tenait. Sénèque s'est vu obligé de se salir les mains. V.Y. Mudimbe, cet homme féru de lettres classiques, décide de se consacrer à sa mission première : il est et il restera un homme de lettres. Il fallait préserver son intégrité morale, surtout dans un environnement plein de contradictions, pour ne pas dire pourri.

La vie est un choix ; elle-même est faite de choix. Intelligemment, il refuse l'offre de siéger au comité central, afin de ne pas salir sa réputation qui avait déjà franchi les frontières nationales. Mudimbe, comme Archias que vante Cicéron en 63 avant Jésus-Christ, ne s'appartient plus. Il est un patrimoine culturel universel. Il se choisit une autre patrie, une autre terre d'accueil : les États-Unis d'Amérique où il s'épanouit jusqu'à ce jour. De là, il pouvait poursuivre tranquillement ses recherches et enseignements dont le cours d'« Histoire des mentalités ».

J'aurais aimé qu'il fût présent à cette cérémonie mémorable, José Mambwini Kivula, actuellement député provincial dans le kongo central, lui qui avait une merveilleuse passion de V.Y. Mudimbe, au point d'imiter le parler, la démarche, bref les faits et gestes de ce maître pendant nos heures de loisir. Il aurait certainement trouvé des mots idoines pour agrémenter cette cérémonie en nous replongeant dans ce passé élogieux. J'aurais aimé qu'il fût présent, Honoré Malakani, actuellement sous-directeur chez Sep Congo, lui avec qui j'ai interviewé notre maître, à l'époque où je dirigeai le cercle culturel Minerva des étudiants du Département de langue et littérature latines. Avec lui, je me suis fait une autre image de cet homme ; j'aurais souhaité qu'ils fussent tous là, tous ces disciples avec qui nous avons été nourris à cette sève, afin d'honorer ce maître inégalé et complexe.

Que dire d'autre ? Ma langue se juge indigente pour décrire convenablement V.Y. Mudimbe. C'est un homme de la même nature que tous les autres êtres humains, un homme qui recherchait de manière permanente l'excellence. Il s'est façonné par un dur labeur – à cette époque-là, il travaillait à son bureau jusqu'à trois heures du matin, me confia-t-il un jour – et une curiosité scientifique poussée à l'extrême. Valentin Yves Mudimbe est peut-être une énigme, mais qui peut se résoudre facilement à force d'assiduité et de ténacité. Il mérite bien d'être porté aux nues.

Quatre décennies après, je me souviens.

2. V.Y. Mudimbe en 15 minutes

Alexis TAKIZALA MASOSO

Université de Lubumbashi

La rencontre

Le Professeur Kilanga Musinde, ancien élève de V.Y. Mudimbe a égrainé, le jeudi 23 mai 2019, les noms des maîtres de ce dernier à l'Université Lovanium : Willy Bal, Victor Bol, Crahay... La liste est plus longue : Dopp, Chanoine Jadin, Sylvestre, Jean-Luc Vellut, etc. Je le sais pour avoir été à la même école que l'homme à qui sont dédiées les présentes assises. Il s'appelait Valentin-Yves quand j'ai fait sa connaissance à la Faculté de Philosophie et Lettres. Il était en Philologie Romane, moi aussi. Il me précédait de 2 ans. Un étudiant très appliqué, discipline acquise chez les moines bénédictins, apprendrai-je des années après. Toujours un livre à la main, et déjà très érudit. Sa référence, c'était les grands classiques de la littérature française. Les auteurs africains commençaient aussi à se frayer un chemin dans la formation de Mudimbe, comme de ses autres camarades. Mais sa préférence allait surtout à la grammaire historique du français et à la grammaire comparée – ce qui explique assez aisément son choix pour un sujet de thèse aussi rébarbatif – pour beaucoup en tout cas – que *Air. Étude sémantique*. Selon le Professeur J.J. Muyembe Tamfum qui le connaissait à l'époque, Mudimbe avait choisi ce sujet déjà pendant ses études de licence. L'on voit dès lors quel genre d'étudiant il était.

Sa licence terminée, Mudimbe va s'envoler vers l'Europe et nos chemins vont se séparer. Nous nous retrouverons, quelques années après, à Lubumbashi. Beaucoup d'eau aura coulé sous le pont entre-temps. Par la volonté du tout puissant régime politique de l'époque, les Facultés de Philosophie et Lettres de l'Université Lovanium, de l'Université Officielle du Congo et de l'Université de Kisangani auront été fusionnées en une seule Faculté des Lettres, basée à l'Université de Lubumbashi.

Ici, nos chemins vont se croiser de nouveau. Notre passé commun d'élèves de Willy Bal, Victor Bol, sans doute les deux enseignants qui nous auront le plus marqués, ce passé commun nous a rapprochés davantage et nous sommes devenus très rapprochés, de grands amis. L'Université de Lubumbashi nous avait logés, ma petite famille et moi-même, au n° 12 au camp Latreca, en face de la Cité des Jeunes. Comment faire pour arriver à un lieu de travail situé à plus de 10 km ? Les Mudimbe nous ont prêté l'une de leurs voitures. Ils nous ont également prêté un réfrigérateur en attendant nos effets personnels expédiés depuis des mois mais qui tardaient à arriver. C'est tout dire.

De Valentin-Yves à Vumbi Yoka

Valentin-Yves était devenu *Vumbi Yoka*. Bien qu'intrigué, au départ, par ce changement auquel je ne pouvais m'attendre, j'ai fini par ne plus m'en faire ; étant

donné que dans la vogue (vague ?) de *l'authenticité*, moi-même, comme tous les compatriotes à l'époque, je ne pouvais plus me faire appeler par mon prénom que j'ai toujours aimé. En public tout au moins. Pour Mudimbe, ce changement avait une signification, car il va s'avérer qu'il n'en était pas un. Mudimbe tenait à ses initiales. Il avait déjà quelques ouvrages à son actif et il les signait tous de la même manière.

Au monastère de Gihindamuyaga, au Rwanda, le jour où il porte pour la première fois l'habit de moine, « une coupure banale, simple, s'opère en une annulation symbolique : l'abandon de (son) prénom et le port d'un nouveau. Dorénavant, (il s'appellera) Mathieu. Dans le colloque qui a précédé la cérémonie dans la modeste salle du chapitre, le Père Prieur (lui) indique la portée et le sens de ce signe. Il (lui) faut (se) fondre dans l'anonymat et (s') attendre ... à vivre et à mourir en ce lieu ».²

Pas question pour Mudimbe de tomber de nouveau dans l'anonymat. Il a donc cherché dans l'anthroponymie bantu les noms auxquels ces deux lettres V et Y pouvaient correspondre. Il a trouvé Vumbi et Yoka et les a substitués à Valentin-Yves. N'est-ce pas subtile ? Cela révèle combien l'homme est intelligent.

Les années lushoises

Pendant plusieurs années, nous avons vécu bien d'événements ensemble, certains heureux et d'autres moins heureux. Quand l'heure était à la fête, V.Y. dansait avec tout le monde ; mais à sa manière. Avec le corps, tandis que sa tête était ailleurs. Il dansait comme un savant. Et des fois, nous nous prenions un malin plaisir à le taquiner à ce propos. Mais il y a une explication à cela. Il la donne et la qualifie lui-même : « Une devise sortie de mes rêves au lendemain de la sixième latine me tient encore lieu de perchoir ... Etiam Omnes, Ego Non : Même si tout le monde le croit, pense et fait, si je suis convaincu du contraire je m'y opposerai »³. Mudimbe parle de sa « disposition pour un fort individualisme », d'« une invitation constante à la solitude comme vocation et à l'austérité spirituelle ». « Ce pli, purement disciplinaire, deviendra vite une manière de seconde nature »⁴.

Lorsqu'en 1975, les quelque 5 ou 6 Professeurs ordinaires (PO) nationaux que compte alors l'Université de Lubumbashi montent, « se rebellent », suite à une mésentente avec le Vice-Recteur,⁵ la police politique de MOBUTU, le redoutable Centre National de Documentation (CND), fidèle à lui-même, passe à l'action et les arrête. Le reste du corps académique se fait solidaire et décide de boycotter les assises que le Président du Conseil d'Administration de

2. V.Y. Mudimbe, *Les corps glorieux des mots et des êtres. Esquisse d'un jardin africain à la bénédictine* Paris, Présence Africaine, Humanitas, 1994, p. 25 ou p. 198.

3. V.Y. Mudimbe, op. cit., p. 20.

4. Idem, ibidem.

5. À l'époque de l'UNAZA, les 3 Campus (Kinshasa, Lubumbashi, Kisangani) étaient dirigés par des Vices-Recteurs. Il n'y avait qu'un seul Recteur, Mgr Tharcisse Tshibangu, qui était à la fois le Président du Conseil d'Administration.

l'Université vient organiser dans l'enceinte de l'Institut Supérieur Pédagogique (ISP)/Lubumbashi, une manière d'états généraux de l'enseignement supérieur et universitaire. Qui sont en tête, malgré le risque d'être mis au froid à leur tour ? Les amis de V.Y. Et, lorsque, heureuse coïncidence, V.Y. se voit décerner le Grand Prix Senghor des Écrivains de Langue Française, ses amis jubilent. Ils se réjouissent de ce magnifique pied-de-nez au régime, Sous l'anonymat de la foule, nous nous moquons haut et fort de ce système politique oppressif. Très risqué, mais nous nous laissons tout de même aller à la joie de pouvoir prendre notre revanche sur un pouvoir que déjà le monde jugeait totalitaire. L'occasion était trop belle pour ne pas ricaner.

Le pouvoir est embarrassé. V.Y. est extrait du cachot au fond duquel il crouissait, puis relâché ; non sans avoir exigé que soient libérés en même temps ses collègues P.O. : les Bola, Clément Mwabila, Jacques Mwalaba ... Il avait du caractère, V.Y. Mudimbe – *Etiam Omnes, Ego Non* – et n'hésitait pas à le montrer en cas de nécessité.

À l'Université de Lubumbashi

À mes débuts à la Faculté des Lettres, j'avais écrit une petite étude sur les appellations *citoyen, citoyenne*, les seules admises en ce temps-là, face aux titres usuels du français, à savoir, *madame, monsieur*. C'était au plus fort du mobutisme, à l'époque où les cartes blanches des Mavungu Ma Landa Ma Mongo, Sakombi Inongo et autres essayaient vainement de nous convaincre que toute initiative – de quelque nature qu'elle ait pu être et quel qu'en fût l'auteur – était l'œuvre du Président Fondateur du MPR. Le rédacteur de la revue *Zaire Afrique* (actuel *Congo Afrique*) à laquelle j'avais soumis mon article – par V.Y. interposé – refusa de le publier ; avec le commentaire suivant – que V.Y. se chargera de me transmettre : *trop neutre pour être honnête*. Selon *Zaire Afrique*, ma petite réflexion de 3 ou 4 pages disait plus qu'il n'y paraissait et, dès lors, il était dangereux de la publier. V.Y. me transmettra le message avec une pointe d'ironie, un sourire aux lèvres.

CELTA

L'article sera finalement publié au CELTA, le Centre d'Étude Linguistique Théorique et Appliquée, à la création duquel V.Y. aura largement contribué. Le CELTA sera rattaché à la Faculté des Lettres dont V.Y. deviendra Doyen un moment donné. C'est au cours de son mandat et suite à son souci de voir des professeurs compétents assurer l'enseignement du latin au secondaire que la Faculté des Lettres sera enrichie du Département de Latin.

V.Y. aura eu d'autres initiatives scientifiques de taille à Lubumbashi ; sans parler de ses publications toujours plus nombreuses avec le temps. C'est lui qui a créé le courant sociolinguistique dont les Rubango, Matumele, Sesep Nsial et autres sont devenus les ténors.

V.Y. a aussi créé le CIS, Centre Interdisciplinaire de Sémiologie dont le Professeur Kilanga a parlé, il y a 2 jours, pour y avoir évolué un temps. Ce faisant, V.Y. a voulu rapporter la preuve que l'interdisciplinarité était un atout majeur dans le progrès de la science. Lui-même en était tellement convaincu qu'il s'est mis à étudier la sociologie, la psychanalyse, outre la philosophie dont il avait acquis la base en Philosophie et Lettres à Lovanium, aussi bien que chez les moines bénédictins.

L'exode

En 1980, Mobutu qui avait commencé à embrigader les professeurs d'Université dans son système, aurait bien aimé compter Mudimbe dans ses rangs. Celui-ci avait vu le danger venir. Il y avait un signe avant-coureur : le PF, comme le protocole d'État aimait l'appeler et le faire appeler, venait d'engager le Professeur Boyi-Mudimbe, épouse de V.Y., comme préceptrice de ses jeunes enfants. Scandale et indignation parmi les amis. Nous avons même demandé à Madame Mudimbe, en amis, de nous fournir quelques explications. Pour V.Y. il était temps de partir. Et c'est ce qu'il fera. Au grand dam du monde scientifique congolais/zaïrois qui perdait ainsi l'un de ses membres les plus en vue. Le Zaïre perdait l'un de ses intellectuels les mieux affirmés, pour lequel il avait investi du temps et d'importantes sommes d'argent. On ne forme pas un professeur de la trempe d'un Mudimbe en un an. Un intellectuel congolais de renommée mondiale, né à Jadotville/Likasi nous échappait ainsi entre les doigts.

À quelque chose malheur est bon

Mais ne dit-on pas qu'à quelque chose malheur est bon ? V.Y. s'est envolé vers d'autres cieux. Il a trouvé le milieu qu'il lui fallait pour donner libre cours à sa puissance de pensée. Aujourd'hui il pèse de tout son poids sur la scène académique internationale. Il suffit pour s'en convaincre de lire les commentaires sur son livre *The Invention of Africa*.

Mudimbe et le thème du présent colloque

Ce qui est arrivé à VY, lorsqu'on suit attentivement son parcours, me paraît apporter un éclairage sur le thème de ce colloque en hommage à Mudimbe. L'Afrique peut valablement contribuer à la production des connaissances à l'ère de la mondialisation. Je vois pour y parvenir, deux conditions majeures que V.Y. a pu remplir efficacement.

Conditionnement discursif

La première consiste à mettre un terme à un mythe. Celui auquel donne lieu le conditionnement discursif, un concept que je n'ai pas le temps de développer

ici, mais qui peut se résumer en ceci : le discours qui vous rabat les oreilles du matin au soir, 365 jours par an, finit par créer en vous un personnage mythique. Surtout si un tel discours porte sur vos insuffisances réelles ou supposées, plutôt que sur ce dont vous êtes capable en réalité. Il faut tuer ce mythe, lui tordre le cou, et vous prendre pour ce que vous valez véritablement. V.Y. a su le faire. Les preuves sont légion.

L'autre condition que l'Afrique se doit de remplir pour pouvoir produire des connaissances est d'ordre matériel et financier. Le Recteur Kishiba Fitula l'a évoquée dans son discours inaugural. Il a déploré le déficit financier en matière d'enseignement et dans la recherche. La science se finance : sans argent, il ne peut y avoir de production scientifique de qualité ; parce que la qualité a un prix. En s'exilant, V.Y. a eu la « chance » de se rendre là où l'on sait ce que financer la recherche veut dire. « La chance » ? Devons-nous nous exiler tous ? Non bien sûr. C'est tout simplement impossible pour commencer. Ensuite et surtout ce serait une aberration.

Pour produire valablement des connaissances, des connaissances véritables, l'Afrique doit sortir du conditionnement discursif, croire en elle-même et cesser de jouer à la mendicante. C'est possible. V.Y. nous en donne l'exemple.

3. Le patriarche V. Y. Mudimbe, une légende vivante

Pascal NYUNDA YA RUBANGO

Université de Lubumbashi

Loin de la velléité d'accuser une manière d'exhibitionnisme ou d'égoïsme (il est vrai que "charité bien ordonnée commence par soi-même"), je concède à la sagesse tout aussi populaire selon laquelle "à tout seigneur, tout honneur".

Noblesse exigerait que mon propos s'ouvre sur un mot d'hommage et de gratitude à l'Université de Lubumbashi, ma/notre sacrée *Alma Mater* qui a organisé ces assises et a honoré ma personne en m'invitant à livrer mon témoignage à propos de la vie, de la carrière et de l'œuvre globales du distingué lauréat, universitaire et homme de lettres de dimensions nationale, continentale et universelle.

J'ai été béni et demeure béni jusqu'à ce jour d'être son "fils aîné" au double niveau du deuxième et du troisième cycles de ma formation universitaire. En effet, Mudimbe a dirigé mon mémoire de licence et ma thèse de doctorat présentés au sein même de cette institution respectivement en 1972 et 1976. Je l'ai servi, moi comme un de ses deux proches assistants d'enseignement et de recherche au Département de Français (en compagnie de Losso Gazi, de 1972 à 1974, sous le mandat du Chef Falbe) tout en faisant partie de la Cellule "Linguistique et Sciences Humaines" qu'il animait au CELTA (Centre de Linguistique Théorique et Appliquée, une des créations majeures de V. Y. Mudimbe et une réalité jusqu'à ce jour dans la structure de l'ESU). Pendant quelque temps, j'ai été un de ses jeunes collègues, toujours au Département de Français (sous le *leadership* de Takizala), avant qu'il ne vire au Latinisme et ne prenne le chemin de la "Diaspora".

Nos liens académiques, personnels et familiaux se sont cristallisés dès le lendemain de ma promotion doctorale, à Lubumbashi même et plus tard aux États-Unis.

Comme premier "point de suture" de notre lien sacré, si le public et ma famille présente me permettent une indiscretion relativement "délicate", notre relation de parenté a été symboliquement inversée depuis ce jour du 7 octobre 1978 où, au profit de l'"Authenticité" mobutienne, et dans la foi d'une certaine tradition africaine courante, j'ai, avec bonheur et l'accord, de mon épouse, donné à notre fils et enfant aîné le nom "*Kasayi*" / "*Songye*" Mudimbe (signifiant "*Cultivateur*") à un moment où le public, nos proches et notre propre famille s'attendaient à un nom soit d'origine paternelle kivutienne *shi*, soit d'origine maternelle katangaise *ndembo*, soit encore d'origine ethnique mixte. Nous ne trouvons pas de meilleure forme de cimenter une liaison intime et exprimer une gratitude infinie.

Entre autres signes de solidarité et/ou de "complicité", sur le plan professionnel, en 1977, nous avons, encore mon épouse Chiwengo (alors assistante

toute débutante) et moi-même singulièrement appuyé le mouvement syndical initié et animé par le noyau du campus des cinq "Professeurs Ordinaires" congolais ... dont l'homme honoré ce jour (Bola, Kinyongo, Mudimbe, Mufuta et Munzadi). La belle époque épique des "lettres ouvertes" des P.O. qui ponctuaient la marche guerrière de la future ACASUL. Un observateur perspicace, aurait, à l'époque, je présume, à juste titre évoqué une autre sagesse lapidaire: "dis-moi qui tu fréquentes ..."

V. Y. Mudimbe (re)-joint le sérail académique du Mont Amba (une des appellations populaires de l'Université Lovanium) à l'automne de 1970. Rentrée qui marque une période charnière particulière. D'une part, la "Colline inspirée" vient de terminer une année relativement pénible de "reconvalescence", de soubresauts traumatiques du massacre du 4 juin 1969. D'autre part, même si la commémoration de l'hécatombe historique s'est déroulée dans un calme relatif, un phénomène de turbulence ou d'incubation de nouvelle éruption volcanique se développe sournoisement. Il culminera dans la commémoration du second anniversaire du cataclysme qui aboutira à l'avènement d'une totale transformation de la structure universitaire zaïroise/congolaise, ponctuée par deux faits majeurs: *primo*, la fermeture de l'Université catholique assortie à l'enrôlement obligatoire de ses étudiants congolais dans l'armée (aux milliers de miliciens Lovaniards s'ajoutent quelque deux cents Kasapards "Kitonistes"); *secundo*, la création de l'Unaza (Université Nationale du Zaïre) et toutes ses dimensions.

En 1970, Lovanium fonctionne encore comme une véritable extension dynamique de la prestigieuse institution multiséculaire belge. Le nom de la "pupille", chargé d'une connotation diminutive ou affective (*Lovanium*) exprime clairement l'affiliation à la "mère" métropolitaine (*Louvain*).

Quelques couleurs frappantes du corps, pour illustrer le décor de l'Académie de V. Y. Mudimbe

Son démiurge "Mgr. Gillon" exerce encore une influence énorme sur l'institution, même si, au nom d'une certaine "africanisation" ou "nationalisation" de cette structure académique, le leadership suprême de cette structure académique est passé, depuis la rentrée de 1967-1968, du prélat belge au prélat et universitaire congolais, Mgr. Tshibangu (alors appelé tendrement "*Mgr. Van Tshib*" dans le jargon étudiantin). Le personnel "académique" (professeurs) et "scientifique" (chefs de travaux/chargés de cours et assistants) est, en très grande majorité étranger et particulièrement européen et belge. Quelques noms congolais, pourtant, émergent. Notamment un Abbé Mulago, le premier "Professeur" diplômé de la Grégorienne, dirigeant du mouvement syndical (Pascol) à la Faculté de Théologie; un Malu en Polytechnique; un Bols (à temps partiel, diplômé en France en Anthropologie); un Elungu (France) et un Kambembo (Suisse) en Philosophie; quelques têtes de la génération de V. Y. Mudimbe ou légèrement ses aînés, dont un Ngal (Suisse) en Philologie romane, un Kadima et un Kahombo-Mateene (Hollande?) en Philologie Africaine; un Lihau en Droit, etc.

L'ouverture, le dynamisme et le prestige de l'*Alma Mater* de la Capitale sont également lisibles à plusieurs niveaux à cette époque de Mudimbe et depuis la nôtre d'étudiants, notamment à travers l'excroissance, la polyvalence et le crédit des Cliniques Universitaires, le programme nucléaire rare, sinon unique au niveau régional, continental, voire mondial du Centre TRICO, la présence d'Africains d'autres nationalités qui enrichissent le palmarès de gourous d'Afrique noire, voire du monde global noir – je ne peux manquer de me rappeler et honorer, à cette occasion, le nom d'un grand ami de V.Y. Mudimbe et notre propre professeur de Philosophie moderne d'origine dahoméenne, Paulin Houtondji. L'Université comptait encore un nombre impressionnant d'étudiants anglophones et francophones (surtout en Médecine et en Philologie romane), originaires du Nigéria, du Cameroun, de la Namibie et d'autres pays africains. Ne parlons pas, dans notre propre Faculté et d'autres, d'étudiants et étudiantes belges. Notons, cependant, alors, la quasi absence féminine congolaise et africaine dans le corps enseignant et le cercle global de diplômés du niveau universitaire. Une assistante philologue romaniste Élisabeth Boyi Mudimbe et une sociologue Sophie Lihau-Kanza du monde politique national sont des perles uniques. À ce décor s'ajoute la présence encore fort réduite d'étudiantes congolaises dont le nom de la Résidence Universitaire (*Home 150*) dit tout à partir de sa capacité d'accueil total (à raison d'une seule étudiante par chambre).

Pour une (re)concentration sur la personne épique de V. Y. Mudimbe, cernons un surcroît d'échantillon typique ou représentatif des faits qui marquent l'avènement d'une nouvelle ère dans le cheminement des cadres respectifs réduit et élargi du Département, de la Faculté et autres unités de l'illustre individu.

Chez nous, en Romane, un "disciple" fervent et légendairement doué, dévoué, créateur/créatif et déterminé, assure brillamment, dans l'espace de quelque quatre années d'assistantat et de formation doctorale, la relève d'un maître belge (rapatrié à la fin de l'année universitaire 1967-1968), Willy Bal. Il récupère et étend, notamment, au niveau de la "licence", ses cours spécialisés du domaine, dont la Grammaire comparée des langues romanes (et indo-européennes), la Grammaire historique du Français, la Lexicologie et Sémantique, etc. Dans un Département et une Faculté, où la tendance naissait et croissait avec bonheur de compartimenter dichotomiquement les unités de "Philologie" en orientations "linguistique" et "littéraire", en dépit de mon rêve initial de m'inscrire dans la dernière tendance, mû par mes aspirations et aptitudes personnelles, je fus séduit par le charisme du jeune maître frais émoulu de Louvain. Je pris courageusement l'inscription et suivis jusqu'au bout, avec une demi-douzaine de condisciples de mon département et une (deux) douzaine(s) d'étudiants d'autres départements de Sciences Sociales, Politiques et Économiques (encadrés surtout par Laurent Monnier et Jean-Claude Willame, collègues, amis et "partenaires académiques" de V. Y. Mudimbe), un séminaire de second cycle interdisciplinaire, au croisement des sciences du langage, de la sociologie et de la science politique sur l'analyse du discours/vocabulaire politique congolais. Cette "aventure" on ne peut plus hardie conduira à un premier et un deuxième

groupe d'étudiants à présenter un mémoire de licence, respectivement en 1972 (Losso Gazi, Nyangombe Ohilila, Nyunda ya Rubango et Yuma Wilondja) et 1974 (Eloko a Nongo, Matumele Maliya, Matadi Munima, Ibanda Mavuzi et Beya Nkuna) et plus tard à une série de thèses doctorales sur le sujet (langage politique) et des thèmes analogues au pays et à l'étranger (respectivement Nyunda ya Rubango (1976), Ntamunozza Mambo-Mbili (sur le langage missionnaire) et Matumele Maliya (1980), Kakama Mussia (1981), Kadima-Tshimanga (1981 & 1983), Kambaji wa Kambaji (1985).

Un des premiers lauriers légitimes à attribuer à V. Y. Mudimbe est qu'un jeune étudiant, assistant, doctorand et professeur ait marié plusieurs croyances (au sens latin de *fides*) fondamentales. Ainsi, tout en pratiquant la "philologie pure et dure" (savoir on ne peut plus ésotérique) dans sa thèse d'environ un demi-millier de pages présentée en 1970 et publiée en 1979 sous le titre d'*Air: Étude sémantique*, et exerçant un culte des études "classiques" gréco-romaines qui l'a conduit à la fin de son itinéraire congolais à contribuer notablement à la création et à l'animation d'un nouveau département de Lettres Latines, il aura ouvert la linguistique en particulier et les sciences du langage en général à une dimension qui sort des limites de tous les temps du savoir académique congolais: avant, pendant et après le moment fort de la carrière de V. Y. Mudimbe. Il n'y aurait pas, à mon sens, de profession de fanatisme ni d'exubérance ou d'excentrisme de ma part, de décerner à cette figure historique des lettres et de l'université congolaise la médaille de "père", "icône" et praticien fervent, constant et éclairé de l'interdisciplinarité/pluridisciplinarité dans le domaine complexe de la "Philosophie et Lettres" et des "Sciences Humaines" et "Sociales". En fait de socio-linguistique, dans plusieurs analyses, j'ai montré sa place de "père fondateur" du domaine. Le multi/pluridisciplinarisme de V.Y. Mudimbe se sera manifesté du premier au dernier jour de sa carrière congolaise et étrangère à travers ses divers enseignements et publications.

Parmi d'autres exploits majeurs de V. Y. Mudimbe qu'il me plaît de mentionner avec relief ici dans le faisceau complémentaire des signes de couronnement du gourou et de gratitude de ma part, signalons encore le 4e Congrès du CIAF et ma participation à ces assises internationales kinoises ("La dépendance de l'Afrique et les moyens d'y remédier", 1978) et au volume bilingue de ses Actes (1980).

Nous nous sommes retrouvés plusieurs fois et avons communiqué ensemble intimement aux États-Unis à l'occasion de visites familiales mutuelles, d'assises académiques communes (colloques/conférences de l'ASA (Association of African Studies), de l'ALA (African Literature Association), colloques de l'Université Laval (Québec), etc., d'invitations académiques réciproques et d'autres événements dont le public aura noté un moment fort, à savoir un autre colloque dédié à sa vie, son œuvre et sa carrière (10-11 octobre 2010). Événement qui a culminé dans la consécration de l'homme des lettres et universitaire congolais, l'attribution de la part de l'institution québécoise célèbre d'un 3^e ou 4^e doctorat *honoris causa*.

Tout en ayant attaché une attention spéciale à certaines des œuvres de V. Y. Mudimbe (notamment l'essai *Lodeur du père* (1982) et l'autobiographie critique *Esquisse d'un jardin africain* (1994), j'ai avec bonheur participé aux deux volumes collectifs de langue française de son hommage. Dans le dernier écrit, j'ai souligné l'esprit "universel" et relativement "énigmatique" et "conflictuel" de sa personne et de sa production littéraire et scientifique, le caractère polyvalent et pluridisciplinaire de ses enseignements et des travaux d'un génie dont la « bibliothèque » (ensemble de publications) représente une véritable « *silva bibliorum* » (forêt des livres). J'ai essayé de relever sa filiation, son identification et ses rapprochements saillants. En passant, il me paraît opportun de souligner que les idées d'énigme, d'ambivalence et/ou de conflit récurrent, sinon constant de l'écrivain et penseur congolais et africain sont visibles dans les oxymorons suggérés par les titres d'un bon nombre de ses œuvres : un mélange de contrastes, d'ambiguïtés, de questionnements. En voici un échantillon éloquent : « *Lodeur du père* », « *L'autre face du royaume* », « *Le bel immonde* », « *Fulgrances d'une lézarde* », « *Entre les eaux* », « *Lécart* », « *Déchirures* », « *Entretailles* », etc.

L'homme connu pendant environ une cinquantaine d'années a toujours déployé une générosité infinie et des efforts considérables pour favoriser la promotion de ses pupilles et des familles amies. En 1972, je l'ai vu, alors comme le premier, sinon le seul professeur à encourager le groupe d'étudiants dont il dirigeait les mémoires à consulter régulièrement sa riche et rare bibliothèque privée à domicile et à partager le repas de midi de sa famille. Il a gratifié de sa poche strictement personnelle, et pourtant à l'aube de son mandat décanal de « vaches grasses » de l'UNAZA, les tout premiers travaux d'assistant que j'ai effectués à sa requête, pour contribuer à la mise à jour et/ou à la confection des syllabi de certains de ses cours (dont le gigantesque syllabus innovateur de Grands Courants de la Linguistique Moderne). Et cela, avant ma nomination officielle, l'octroi des avances et la mécanisation de la part de l'Université.

Par ailleurs, V. Y. Mudimbe aura utilisé au maximum ses relations personnelles et structurelles, les réseaux de la Coopération et les ressources gouvernementales et des organisations continentales et mondiales et d'autres atouts divers pour favoriser la promotion intégrale de ses étudiants, de sa chaire, de son Département, de sa Faculté, de son Université, de l'ensemble de l'UNAZA ... en investissant des efforts diversifiés pour l'obtention de bourses doctorales et post-doctorales, l'organisation et le financement de séminaires, colloques, congrès (toutes structures confondues), la création et le fonctionnement dynamique des centres de recherche, l'enrichissement des bibliothèques, l'exercice fructueux de partenariats, etc.

Un autre détail d'illustration révélateur

Au Congo, en Amérique et ailleurs dans le monde, Mudimbe aura dirigé des dizaines de thèses, mais en cernant le seul cas du « campus Universitaire de Lubumbashi », dans un court espace de moins d'une décennie, et de manière

particulièrement significative, durant la dernière année de sa carrière congolaise, il aura dirigé le maximum de thèses présentées à la Faculté des Lettres, et cela même en dehors de son cercle départemental et facultaire. L'année où le gourou a « cavale », il a même mis des bouchées doubles pour faire aboutir une demi-douzaine de thèses. Le maître d'obstétrique a connu tôt l'art de recours, en cas de nécessité, à l'usage du « triceps », qui a conduit à bon port, comme promoteur ou copromoteur, entre autres doctorands, l'angliciste Mutoke, les philosophes Nzege et Musenga et le politologue Isango.

Un autre aspect, aussi peu connu du public, de la grandeur de V. Y. Mudimbe aura été sa vive volonté de soutien nécessaire à la gent féminine « minorisée » par un système, une structure, une culture africaine, à tous les niveaux de l'enseignement et de la carrière universitaires. Il aura manifesté cet esprit digne dans la promotion de mémoires, de thèses, de travaux divers d'étudiantes et universitaires congolaises. Je me garde ici, par susceptibilité, de citer des noms concrets, mais je crois opportun d'ajouter que cette foi m'a semblé dans plusieurs cas aller au-delà d'obligation due à une disciple, à une amie, à une personne recommandée ou qui aurait sollicité une assistance formelle ou informelle préalable. Pourrait-on lire ici de « féminisme » tacite ? La question demeure ouverte.

Parmi les traits et mérites de Mudimbe moins connus du public commun, j'aimerais relever certains autres faits dont certains relèvent de la banalité.

L'homme est traditionnellement connu comme serein, taciturne, réservé, grave, constamment plongé dans la lecture, l'écriture, la méditation, la communion quotidienne au Brevarium Romanum (en latin) ; le prisonnier du goût dominant, voire exclusif de la musique religieuse, particulièrement de la musique grégorienne. Il a été souvent pris pour un « moine », un ecclésiastique ; il s'est plus d'une fois amusé à similer lui-même cette image. Mais, mais, mais, il a témoigné, jusqu'à une période récente, de talents, tempéraments et goûts mondains insoupçonnés. Tel le talent culinaire (constaté en Amérique) d'un « chef » (ou maître-cuisinier habillé d'une cravate et d'un tablier. Et, paradoxalement ou curieusement, le grand « maître » de la cuisine occidentale aime à mort certains mets de la cuisine africaine. Il raffole notamment de « bibondo » ou « makoso » (pieds de porc). À Lubumbashi, il manquait rarement son rite quotidien de savourer son/un « petit fofou chaud et tendre ». En Europe et en Amérique l'opportunité occasionnelle le mettait aux anges. À Lubumbashi encore, il arrivait épisodiquement à l'être habituellement spirituel de se détendre, avec un air de frénésie adolescente, sur la piste d'un disco tonitruant ou d'un toit familial lors d'une soirée mangeante et dansante amicale, musique pop ou jerk d'une époque à l'appui. Tenez ! Qui aurait cru que le soir même de la défense de thèse (16 décembre 1976), un maître ait célébré l'évènement en sortant sa pupille aînée dans des clubs de nuits populaires de la « capitale du cuivre » ! En Amérique, à l'occasion d'une rencontre amicale, l'homme du troisième âge animait par des histoires amusantes (certaines étonnamment fortement salées) à n'en point finir des soirées et en savourait lui-même.

En guise de conclusion

Un propos relativement exhaustif de « témoignage » attendu d'un intervenant, de ma part devrait, idéalement, être élargi à bien d'autres points, mais face à la pression d'une multiple peur (embarras d'une absence physique réelle et intégrale aux assises, limites de temps, état psychologique et physique final d'un public, crainte de répétition et/ou d'impression d'inverser les démarches, à savoir émettre une voix d'ouverture au lieu d'une voix de clôture), j'aimerais me limiter à quatre points :

Primo, redire ma fierté et ma dette personnelle profonde à V. Y. Mudimbe. L'illustre maître m'a plus d'une fois confessé cette sagesse ou réalité : dans toute carrière, tout itinéraire, et singulièrement dans le monde académique, il est normal, voire impératif d'assurer la formation maximale à tous les disciples/sujets, mais naturel de privilégier une ou quelques « pupilles » judicieusement choisies à partir de leurs propres mérites, pupilles destinées à l'apprentissage et à la poursuite du « métier ».

Secundo, rendre hommage au public mudimbesque total et particulier d'anciens étudiants, assistants, subalternes (académiques, voire administratifs et supérieurs (?), collègues de Mudimbe, auteurs de travaux ou écrits divers sur Mudimbe (« Mudimbisants »/« Mudimbilogues, toutes catégories d'époque, de publication et de niveau confondues), et artisans de volume et/ou d'assises consacrées à l'hommage de Mudimbe. Cela, en priant ce public particulier présent dans la salle de se lever.

Tertio, offrir un « bouquet » spécial à V. Y. Mudimbe, « bouquet » constitué en vrac d'un échantillon (sans doute inexhaustif, mais représentatif à souhait) des titres énoncés par des lecteurs et analystes attirés d'œuvres de V. Y. Mudimbe (bouquet de « *kasala* » assorti de quelques notes critiques) : écrivain et universitaire qui « a contribué de façon exceptionnelle au développement de la réflexion sur l'Afrique, au renouvellement du discours sur l'Afrique, et surtout à l'établissement des bases d'un nouveau discours africain », « reconnu comme philologue, philosophe, poète, romancier, essayiste, anthropologue, historiographe, théoricien, critique, etc. », « a exercé une influence déterminante dans la relance et le renouveau du roman africain », est selon la belle expression de Senghor, un « Prince de l'Esprit » (Lambert, 2013) ; « un intellectuel africain », « un homme africain », « un homme de la Renaissance » (Lambert, 2002) ; qui s'affirme dans plusieurs genres en tant qu'« intellectuel foisonnant » et « savant polyvalent » (Moniot, 1966) ; académicien « difficile à inscrire dans un territoire universitaire ; « l'une des figures majeures de la pensée africaine aujourd'hui, et assurément l'une des meilleures plumes issues du continent » (Halen, 1996) ; « une figure emblématique de l'université et des lettres congolaises » (Kadima-Nzujj & Gbanou, 2002) ; « connu comme une figure de proue de la pensée africaine » (Kavwahirehi, 2006) ; un génie « encyclopédique », artisan d'une « œuvre à la fois riche, variée, abondante et complexe » (Lufunda, 2002) ; un « muka-lenga mulunda » ou « seigneur de l'amitié » « par la manière dont il exprime

sa liberté et assume ses choix » et « sa carrière universitaire internationale et son statut d'écrivain » (Muswaswa, 2002) ; un érudit dont « l'œuvre reflète la pluridisciplinarité », qui figure une véritable séduction intellectuelle » et « qui impressionne par l'étendue et la diversité de ses connaissances qui lui confèrent le privilège d'attirer l'attention internationale » (Luhaka, 2002) ; un artisan de « déconstruction et de capitulation » du discours africain (1991) ; « critique de la critique post-coloniale » (Shunck, 1985) ; « théoricien post-colonial » (Jewsiewicki, 1991) ; un analyste du « conflit de mémoires » (Bisanswa, 2000) ; un juge, en tant que pendant foucaldien de l'« archéologie du savoir africain » ou un « néo-structuraliste » (Masolo, 1991) ; une « écriture avant-gardiste » de « phénoménologie structurale » (Ekpo, 1991) ; un gourou à la base d'« une petite mythologie mudimbéenne » et compté « parmi les écrivains de la modernité » (Bisanswa, 2002) ; un écrivain « bernanosien » (Kesteloot, 1992) ; « un esprit novateur, un gourou ou un surdoué » (Mouralis) ; « un homme perçu comme un faisceau lumineux au visage imperceptible à distance » (Kilanga, 2002), auteur d'une œuvre « érudite (...) et habilement travaillée (semujanga, 2002).

Quarto, la filiation philosophique de Mudimbe varie énormément, des classiques grecs et latins ainsi que des Pères de l'Église aux modernes dont Jameson, Althusser, Foucault, de Certeau, Lacan, Baudrillard, Gadamer, Ricœur, Sartre, Heidegger, en passant par Descartes, Locke, Hume, Marx, Kant, Hegel, Kierkegaard, etc.

Au total, V. Y. Mudimbe est l'homme qui, de par son amour du savoir, a mis le Congo au centre du savoir mondial. Il nous a invités à repenser l'essence africaine et le savoir africain. Il a dédié sa vie à pourvoir et promouvoir le savoir théorique et la *praxis* et non la simple connaissance à ses étudiants et à élever la dignité de l'homme africain. Aussi, l'écrivain ouvert à l'exercice aisé de plusieurs genres, notamment dans les domaines de la fiction, (de la pure fiction au roman historique, « à idées »), de l'autobiographie « intellectuelle », de l'essai et de la poésie aura remarquablement marqué la renaissance des lettres congolaises, africaines et anglophones. Ce n'est pas par hasard que nombre de ses romans aient été traduits en plusieurs langues européennes et figurent aujourd'hui au programme de plusieurs enseignements de littérature africaine, francophone et mondiale.

4. Donation de la bibliothèque de V.Y. Mudimbe à l'Université de Lubumbashi

Gilbert KISHIBA FITULA

Recteur de l'Université de Lubumbashi

Du bon usage d'une donation exceptionnelle. Enjeux, Décryptage et balises

En faisant don de sa bibliothèque personnelle à l'Université de Lubumbashi, le professeur Valentin Yves Mudimbe a posé un geste d'une charge symbolique forte et d'une résonance intemporelle, impliquant des enjeux multiples. Ses contemporains comme la postérité, au-delà même de l'Alma Mater lushoise, ne manqueront pas de lui exprimer leur reconnaissance pour ce legs exceptionnel qui n'a quasiment pas de précédent à l'échelle de la République Démocratique du Congo.

Recevoir un tel cadeau qui casse les codes et inaugure une tradition ne peut que combler de joie les académiciens, les étudiants, les bibliothécaires, bref la communauté universitaire dans toutes ses composantes. Mais il s'agit aussi d'assumer un énorme pari, celui du bon usage de cette bibliothèque chargée d'une âme. Une bibliothèque qui témoigne des travaux de Sisyphe accomplis au cours d'une vie accaparée sans mesure par l'appétence pour le savoir et la volonté de le donner en partage, pour l'assomption de l'humanité vers la cohabitation harmonieuse des cultures, sous le signe du multiculturalisme et de la tolérance universelle.

Cette bibliothèque personnelle, transférée depuis les États-Unis vers Lubumbashi via la Tanzanie est non seulement riche de quelque 8300 ouvrages et revues. Elle a une âme ; elle frémit de vie ; elle dit une trajectoire. Elle narre les aventures d'une intelligence tôt éveillée, raffermie par les savoirs, nourrie jusqu'à l'extase par les livres, éblouie par les corps glorieux des mots et des êtres.

Une bibliothèque qui se livre à nous, par ailleurs comme un lieu de mémoire tant y abondent les traces de lectures et de réflexions de Mudimbe, connecté en permanence à des intelligences de toutes les époques, et de toutes les cultures. Cette bibliothèque est le témoin de la curiosité et de la boulimie mudimbéenne ainsi que du travail du savant pour l'avènement d'une véritable Science, débarassée de son pesant d'idéologie ; une Science où les Africains comme d'autres peuples dominés se retrouveraient.

Qui est le donateur ?

Adulé par les uns, conspué par d'autres, V.Y. Mudimbe trône dans le panthéon des intelligentsias issues du continent noir. Il en est incontestablement une figure emblématique par la variété de ses écrits, la densité de sa pensée et ses prises de position souvent en rupture avec les doxaï tant du nord que du sud.

Il est de ceux qui sans cesse ont soulevé des interrogations épistémologiques majeures sur la validité des savoirs que l'Occident a forgés et engrangés sur l'Afrique. Il a inlassablement postulé les conditions d'émergence d'une science africaine à même de décrypter les réalités spécifiques du continent, hors les schèmes hérités de l'africanisme, entachée par sa soumission aux impératifs idéologiques des empires qui ont fait de la différence une arme de domination.

Sa croisade pour une « décolonisation » totale des sciences humaines et sociales en terre africaine, est ponctuée par une série de publications érudites ne craignant pas la polémique et d'une écriture parfois déroutante, mais guidée par une grande exigence de rigueur. Exilé volontaire aux États-Unis d'Amérique depuis 1980, l'Afrique demeure le sujet obsessionnel de sa quête de vérité, en rupture avec les paradigmes encore pesants d'une Afrique inventée par d'autres, en l'occurrence l'Occident. L'homme a exploré, dépouillé, et passé au crible de la critique ce qu'il a nommé « la bibliothèque coloniale ».

Insaisissable Protée ?

Non, un esprit étamé par une forte rigueur intellectuelle. Et certainement pas un pédant qui en jette pour éblouir son monde. Il y a chez lui un refus systématique des vérités trop simplistes. Il cultive une méfiance sidérale vis-à-vis de la doxa. D'où sa réticence à se ranger sous la bannière des évidences partagées qui sont trop souvent des paravents des idéologies toxiques.

Son dialogue avec les grands esprits de l'humanité lui ont permis, selon ses propres dires, à s'affirmer comme individu. Toutefois il ne s'est jamais considéré comme un prophète. Il s'est toujours méfié de la position hugolienne de l'écrivain guide du peuple. Pas plus qu'il n'a adhéré au mythe rimbaldien du poète voyant.

Il n'hésite pas à revendiquer différence ; il ne craint pas, au nom de son exigence scientifique et éthique à se positionner en marge, à l'écart des courants dominants au risque d'essayer les affres de *l'excommunication*.

Ses recherches et ses publications lui ont forgé un profil très singulier, celui d'un intellectuel en marge. Il n'hésite pas lui-même à se définir comme une figure de l'écart.

Conspué par ses adversaires mais fidèle à lui-même, il refuse de hurler avec les loups. C'est ainsi qu'il inspire la suspicion à ceux qui manipulent les autres à des fins de domestication et de domination. L'homme a souvent manifesté une défiance absolue à l'égard des pouvoirs, qu'ils émanent des institutions et de leur système (ce qu'il nomme ordre) ou des individus. Et au finale, il a fini par s'éloigner même de l'ordre bénédictin qui l'a modelé, parce que, dit-il, c'était le prix à payer pour sa réalisation personnelle. En 1958, il a accompli une rupture douloureuse avec ses maîtres bénédictins, il quitte le monastère de Gihindamuyaga au Rwanda pour rejoindre Léopoldville, où il s'inscrit à l'Université Lovanium comme étudiant.

Une devise à méditer

Dans son autobiographie, Mudimbe révèle sa devise personnelle :

Etiam Omnes, Ego non.

Cette devise coulée en latin est accompagnée d'un commentaire non moins significatif :

Même si tout le monde le croit, pense et fait, si je suis convaincu du contraire je m'y opposerai (Mudimbe, 1994: 20).

Voilà qui en dit long sur le tempérament de l'homme et augure d'une trajectoire semée d'embûches. Cette devise est une source permanente d'inspiration dans les moments cruciaux de la vie, mais elle constitue aussi son talon d'Achille.

S'il la brandit comme une arme imparable, elle n'en dit pas moins sa *vocation de solitude* et son *austérité spirituelle*. Il compare volontiers sa vie à une traversée du désert. Un paradoxe quand l'on sait qu'il a été comblé d'honneurs, qu'il a été primé plus d'une fois, et qu'il jouit d'une réelle reconnaissance internationale.

La métaphore de la traversée du désert se doit d'être analysée dans ses subtilités. Le propos du savant et de l'écrivain de renom concerne les motivations les plus profondes de ses choix dans la vie. Il s'assume comme enclin à la solitude et à des choix radicaux parfaitement assumés. Son éducation bénédictine ainsi que la vie monastique sont à cet égard des clés pour comprendre sa trajectoire.

Quatre décennies après avoir quitté l'habit de moine bénédictin, Mudimbe qui se proclame agnostique, prend conscience, alors qu'il rédige son autobiographie, qu'il demeure à tout jamais redevable à ceux qui lui ont appris une discipline multiséculaire résumée dans l'objurgation *Ora et labora*.

Méditation et travail feront de sa vie intellectuelle un jardin à la bénédictine.

Immergé dans l'historicité de la terre congolaise

Son destin est intrinsèquement lié à celui de la terre congolaise. Né à Panda, il se sent attiré dès sa prime enfance par la vocation sacerdotale. Un de ses jeux favoris consiste à célébrer la messe dans la parcelle familiale. (...)

Très tôt, nous dit-il, il éprouve le sentiment d'être un élu. « *J'appartenais, pensai-je, au monde des élus* ». (p.47)

Rejeton de la modernité coloniale, il a conscience d'appartenir à deux mondes en conflit. Devenu chercheur il jettera un regard sévère sur cette modernité belge basée sur des savoirs à prétention totalitaire. Sans condamner sur le fond le christianisme, il n'en pointera pas moins l'église des missionnaires comme un rouage essentiel du système colonial.

Du bon usage de la bibliothèque reçue en héritage

Dans mon courrier du 22 avril 2019, adressé à V.Y. Mudimbe, j'en faisais la promesse solennelle : « En ma qualité de Recteur, je veillerai à la préservation

de ce patrimoine précieux afin qu'il puisse servir de terreau d'inspiration et de balise aux chercheurs. »

Des universités ainsi que des institutions scientifiques et culturelles et non des moindres ont souhaité recevoir la bibliothèque de Mudimbe. Ce dernier contre toute attente a décidé de céder son trésor à l'Université de Lubumbashi où il œuvra comme professeur ordinaire et doyen. Une période courte sur l'axe temporel par rapport à sa carrière américaine de plus de trente ans. Une façon à lui de conjuguer son retour aux sources ? Un message à la jeunesse congolaise pour l'exhorter à croire en elle-même et prendre le pli d'un travail patient afin de bâtir un monde meilleur ?

La beauté de son geste interpelle. Raison de plus pour veiller sur ce patrimoine exceptionnel qui entre d'office dans les annales des universités africaines.

Cela implique l'érection d'infrastructures appropriés afin d'assurer une accessibilité au fonds aux chercheurs, aux enseignants, et aux étudiants de notre Alma Mater ou d'ailleurs.

Cette bibliothèque qui enrichit le patrimoine de l'Université de Lubumbashi, et au-delà celui de la Nation congolaise, constitue une manne qui ne manquera pas d'allécher les assoiffés de connaissance, du Congo, de l'Afrique et d'ailleurs. La bibliothèque d'un savant, d'un écrivain de la trempe de Mudimbe engage forcément une réflexion sur le concept de patrimoine culturel sous nos tropiques. Consulter le fonds Mudimbe revient à accomplir un voyage, un pèlerinage aux sources de sa pensée, de son parcours intellectuel et spirituel intrinsèquement liés. Soucieux de partager avec ses contemporains comme avec les générations futures ses expériences, ses interrogations, ses certitudes sur l'Afrique, berceau de son destin d'homme mais aussi sujet omniprésent de sa quête ; Mudimbe a posé un geste qui au surplus évoque le retour aux sources, après tant de lauriers récoltés en Amérique et dans le monde. Le Congo est demeuré et demeure le terreau de son imaginaire, le socle à partir duquel il s'est ouvert au multiculturalisme et à l'universel.

Nous veillerons d'autant mieux à la préservation du patrimoine reçu que l'intellection de son œuvre et de son parcours ne se peuvent concevoir sans ausculter sa bibliothèque pour la faire parler. Les nourritures de l'esprit qui l'ont fortifié sont à découvrir à travers les livres qu'il a réunis, les écrivains, philosophes, érudits, scientifiques, sages qu'il a fréquentés, avec qui il a dialogué. Ces livres recèlent des traces sur la manière dont il a construit sa propre pensée ; l'on y glane sur les marges des notules, annotations, commentaires qui mises bout à bout rendraient compte de son travail, de la manière dont il a cheminé pour devenir ce qu'il est « un prince de l'esprit » selon la belle expression de L.S. Senghor.

Les bibliothèques d'écrivains comme nouveaux terrains d'études scientifiques

L'humanisme a fait du livre et de la lecture des adjuvants d'une éducation idéale, en d'autres termes, les outils par excellence pour la formation de

l'honnête homme. Montaigne ne tient-il pas la lecture pour un commerce vital aussi essentiel que l'amour et l'amitié ?

Dès lors, peut-on se passer d'une bibliothèque ? Montaigne décline les rapports iréniques et complexes qu'il entretient avec les livres.

Sa bibliothèque est son lieu de prédilection : « Je passe là la plupart des jours de ma vie, et la plupart des heures du jour. (*Ibid.*) » Un lieu particulier, magique, à même de lui offrir retraite et liberté.

V.Y. Mudimbe, lecteur incurable, et intellectuel cannibale, partage avec Montaigne une passion dévorante pour le commerce qu'est la lecture. Et donc un attachement viscéral aux livres.

L'écrivain congolais confie, dans son autobiographie, qu'il a pris goût, dès son plus jeune âge, à la lecture, sous l'égide de ses maîtres bénédictins. Toute sa vie, il a écumé les bibliothèques publiques et rassemblé dans sa propre bibliothèque des milliers de livres au gré de sa curiosité, de ses pérégrinations intellectuelles, pour ne pas dire à l'aune de sa soif de connaissances.

La bibliothèque qu'il a léguée à l'Université de Lubumbashi nous éclaire sur ses choix, sur sa formation intellectuelle, ses recherches, sur sa façon de lire et dans une certaine mesure sur ses méthodes de travail.

Que dire du fonds Mudimbe d'une manière globale ?

Montaigne nous prévient sur l'importance du choix :

« Les livres ont beaucoup de qualités à ceux qui les savent choisir (...) (*Ibid.*) ».

Mais en quoi les livres sont-ils révélateurs d'une personnalité ? Alberto Manguel livre à notre méditation ces mots :

« J'ai toujours senti que ma bibliothèque expliquait qui j'étais, me donnant une identité mouvante qui ne cessait de se transformer au fil des ans (Manguel A., 1996 :157). »

Les livres selon Manguel nous offrent des possibilités d'illumination, et pas uniquement des chefs d'œuvres ou des classiques consacrés. Le lecteur idéal se distinguerait donc par sa porosité à tous les souffles.

La trajectoire intellectuelle et spirituelle de Mudimbe se reflète dans sa bibliothèque. Comme telle cette dernière peut contribuer à une meilleure compréhension de *l'itinerarium mentis* du savant congolais. En effet, sa pensée, son œuvre sont le fruit des conversations qu'il a entretenues avec les consciences de plusieurs époques et de plusieurs cultures. Rappelons-nous le postulat de Roland Barthes à savoir « tout texte est un intertexte ; d'autres textes sont présents en lui » (Barthes : 1974). Un aspect essentiel de l'écriture qu'Alberto Manguel commente en ces termes :

« Chaque livre est engendré par de longues successions d'autres livres dont sans doute on ne verra jamais les couvertures ni ne connaîtra jamais les auteurs, mais dont on entend l'écho dans celui qu'on tient à la main (*Ibid.*) ».

C'est toute la problématique de l'intertextualité comme moteur de la création qui est au centre des études récentes et innovantes focalisant les bibliothèques d'écrivains. Des études qu'il serait avisé d'initier au sein de notre Alma Mater.

De nos jours les bibliothèques d'écrivains, de philosophes, des artistes ou des savants sont érigées en véritables objets d'études scientifiques pointues et innovantes. En effet la bibliothèque d'un écrivain constitue un espace qui témoigne de la façon dont l'auteur dialogue avec la tradition et entend s'y inscrire à son tour. Une bibliothèque d'écrivain est pleine de messages à destination des contemporains ainsi que de lecteurs du futur.

Il ne suffit pas de dresser le catalogue de la bibliothèque car elle est à explorer en ses multiples dimensions. Tout est signifiant : la façon dont l'écrivain conserve ses livres, dont il les sélectionne et les agence est riche d'enseignements. Une bibliothèque personnelle de l'écrivain est dépositaire de l'image que l'écrivain souhaite léguer à la postérité.

Les études sur les bibliothèques personnelles d'écrivains peuvent revêtir plusieurs orientations :

Déceler l'usage concret que fait un écrivain de sa propre bibliothèque à travers la place accordée à ses propres textes, les liens avec d'autres auteurs (rôle des envois) et les indices de lecture (annotations, soulignement, fiches, passages recopiés ou soulignés, citations ou allusions dans l'œuvre, commentaires dans les journaux personnels...).

La bibliothèque comme espace de genèse. En effet, la bibliothèque intervient pleinement dans le processus de création littéraire. Cette dimension poétique peut être abordée sous plusieurs angles. Investiguer la bibliothèque de l'écrivain constitue un moyen de jauger la prégnance d'une œuvre, d'un auteur ou d'une collection sous l'égide de l'intertextualité. Cette perspective est à même de mettre en lumière le lien étroit entre lecture et création⁶.

– Rapport de l'écrivain à sa bibliothèque personnelle : espace de travail, de documentation, de loisir ou d'évasion.

– Représentations de la bibliothèque dans les œuvres d'écrivains.

– La bibliothèque en son agencement comme métaphore de l'univers mental du créateur.

En somme, il est opportun d'envisager la bibliothèque comme terrain de recherche pertinent pour ses dimensions créatives, intellectuelles et herméneutiques.

Comme je l'ai promis à V.Y. Mudimbe, l'Université de Lubumbashi prendra soin du patrimoine unique dans son genre qu'il a bien voulu lui confier.

D'une valeur patrimoniale incommensurable, la bibliothèque de V.Y. Mudimbe constitue un message fort à l'intelligentsia, comme pour l'exhorter à préserver à tout prix son savoir-être, à la jeunesse congolaise appelée à poser ses pas dans le sillage d'un monstre sacré, une interpellation à tous sur la nécessité d'une refondation culturelle dans le dialogue avec toutes les cultures du monde. De surcroît, par ce don Mudimbe a sans doute voulu réaliser, à sa manière, son retour à ses sources congolaises, à sa terre d'origine.

6. Les travaux relevant de la génétique de texte sont éclairant à ce propos. Citons à titre d'exemple l'ouvrage de D'Ioro et Ferrer, « Bibliothèques d'écrivains », Paris, CNRS, 2006.

Bibliographie

- Barthes R. (1974): « Intertextualité » in Encyclopedia Universalis.
Ioro & Ferrer(2006) : Bibliothèques d'écrivains. Paris : CNRS.
Manguel A. (1996): Histoire de la lecture. Arles : Actes Sud.
Montaigne, Essais 3, Tome 3. Paris : Le Livre de Poche.
Mudimbe V.Y. (1994) : Les corps glorieux des mots et des êtres. Essai d'un jardin à la bédiction. Montréal-Paris : Humanitas

III. V.Y. Mudimbe : une œuvre littéraire singulière

1. L'itinéraire de V.Y. Mudimbe. Une introduction à la lecture de son oeuvre

Lufunda SAMAJIKU KAUMBA

Université de Kinshasa

Comment cela s'appelle-t-il, quand un jour se lève, comme aujourd'hui, et que tout est gâché, que tout est saccagé, et que l'air pourtant se respire et qu'on a tout perdu, que la ville brûle, que les innocents s'entre-tuent, mais que les coupables agonisent dans un coin du jour qui se lève ». Electre répondit à Femme Narsès : « Demande au mendiant, il le sait ». Le mendiant dit : « Cela a un très beau nom, Femme Narsès. Cela s'appelle l'aurore ».

(Cité par Mudimbe, *Autour de la Nation*, 1972).

*J'aimerais repartir de zéro, reconstruire du tout au tout l'univers de ces peuples : décoloniser les connaissances établies sur eux, remettre à jour des généalogies nouvelles, plus crédibles, et pouvoir avancer une interprétation plus attentive au milieu et à sa véritable histoire (Mudimbe, *L'écart*, 1979).*

Introduction

S'atteler à retracer le chemin suivi par Mudimbe peut consister aussi bien à raconter sa vie qu'à reconstituer l'évolution de sa pensée, ou encore à articuler vie et pensée de manière à rechercher dans la biographie l'éclairage nécessaire à l'interprétation de l'œuvre. Nous nous proposons ici d'offrir, sous forme d'un itinéraire intellectuel, une clé de lecture de l'œuvre de Mudimbe en dégageant le fil conducteur qui assure l'unité et la cohérence de l'ensemble de sa production intellectuelle.

L'itinéraire dont il est question est comme une reconstitution des étapes dans la progression d'une pensée en construction. Il donne les repères utiles en termes de réflecteurs, de thèmes, de méthodes et de problématiques. Ce peut être au bout du compte une sorte d'introduction à l'ensemble de l'œuvre de Mudimbe, guide toujours utile pour l'exploration de l'univers que constitue cette oeuvre.

Ce projet d'un travail, qui est d'un intérêt certain, recèle quelques difficultés qui en rendent la réalisation fort délicate. Mudimbe est encyclopédiste et en

tant que tel, il n'est pas aisé de parcourir son oeuvre à la fois riche, variée, abondante et complexe. L'effort à fournir pour conduire le lecteur doit nécessairement puiser dans des techniques pédagogiques de systématisation et d'organisation pour offrir une grille de lecture qui éclaire sans enfumer ni embrouiller.

Poète, romancier et essayiste, Mudimbe embrasse de nombreux genres littéraires, varie les types d'écriture, fréquente plusieurs disciplines des sciences humaines, mais il conserve, à la manière d'un organe de presse, sa ligne éditoriale, à savoir la problématique de l'identité de l'intellectuel africain et de la science africaine, soit la pratique conjugquée de l'anthropologie et de l'épistémologie, dans l'espace d'un métissage culturel.

Le point de départ de Mudimbe est l'expérience vécue d'un vide, un vide vécu comme déchirure et écartèlement. Il dit lui-même que ses « réflexions personnelles (...) sont ressassement d'un même thème, lui-même fruit d'une brisure ou d'une révélation singulière » (V.Y. Mudimbe, 1972 a : 5).

Quel principe adopter pour la présentation de cette pensée en déploiement ? Faudrait-il calquer le modèle chrono-biographique d'un curriculum vitae et tenter de reconstituer une sorte d'arbre généalogique au regard de la date de parution des publications et de leur genre littéraire ? Ou serait-il peut-être plus payant de rechercher des critères internes tels que le sujet abordé ou le domaine traité ?

Il est aisé de rendre compte de la complexité de la tâche quand on sait que Mudimbe est en dialogue avec l'ensemble de la communauté des sciences humaines, qu'il s'agisse de linguistes, théologiens, sociologues, anthropologues, historiens, philosophes ou politologues.

Nous nous proposons de suivre un schéma thématique focalisé autour de telle ou telle expérience vécue particulière, corrélée à une problématique scientifique caractérisée. Nous aurons ainsi la question religieuse et la problématique théologique, les questions politiques, sociales avec les problématiques qui s'y rapportent. Le tout nous permettra d'appréhender les dimensions de cette identité qui se raconte et se dit à travers la poésie, les romans et les essais, à la lumière d'une exploration scientifique qui en appelle à un autre regard, pour une autre idée du monde.

L'expérience religieuse

Déchirures, lézardes, entretailles disent bien l'expérience de désolation, d'inquiétude et d'insatisfaction qui alimente la pensée de Mudimbe, celle d'un être écartelé : l'intellectuel africain. Ce point de départ est le site à partir duquel s'exprime l'auteur, le lieu d'où part sa parole. La situation particulière de l'intellectuel africain apparaît comme étant dramatique, figure des égarements d'une idéologie de la violence et de la domination. C'est ce qui ressort de la prise de conscience de la situation au vu du carnage de la ville de Kisangani (V.Y. Mudimbe, 1971 : 23).

La prise de conscience sauve dans la mesure où elle dévoile la possibilité de mettre fin à l'écartèlement, de situer les déchirures. Il y a lieu de venir à bout

de la frustration, de franchir toutes les stations du chemin de la croix, grâce à la force d'un mythe qui a pour nom « liberté ». Ce mythe nous annonce l'apparition d'un nouvel homme, c'est-à-dire une nouvelle « anthropophanie ». Dans l'attente de cette manifestation, le discours cesse d'être inquiet et devient créateur : c'est le discours de l'amour. Ce cantique qui s'élève petit à petit conduit vers l'extase, ouvre les portes à une expérience mystique. « (La joie de l'amour) paraît proche de l'abandon extatique d'une Sainte – Agnès ou Cécile ? je ne sais plus – qui, parlant de Jésus, s'écriait : « j'ai puisé du lait et du miel de sa bouche, et son sang décore mes joues » (V.Y. Mudimbe, 1972 a : 39).

L'expérience mystique, fondée sur l'amour, est un appel à la fraternité, qui interdit de suturer des déchirures chez soi pour en ouvrir chez autrui. Il se fait malheureusement que de nouvelles souffrances plus aiguës mettent en mal le projet de fraternisation, accroissent angoisses et hésitations. Mais grâce à la force de l'espérance, l'alliance avec le sacré est source de fécondité. Dans l'entre-temps, il faut s'y faire car l'avent, cette attente de l'avènement du nouvel homme est une période d'abandon, d'esseulement et de mélancolie (V.Y. Mudimbe 1973 a : 54).

Victime de violentes frustrations subies et menacé par des idéologies de la diversion, de l'aliénation et de la dépersonnalisation, l'intellectuel africain est un pèlerin qui doit affirmer sa différence, son autonomie, sa personnalité, lutter pour transformer son monde, faire disparaître l'ordre aliénant et faire advenir un homme nouveau, dans l'amour et la fraternité. « Poète, lève-toi et marche vers une terre nouvelle où apparaîtra un homme nouveau, sous le signe de la fraternité ».

Tel est l'ancrage religieux du drame vécu par l'intellectuel africain, figure du drame de l'Afrique. Cet ancrage se vit, s'exprime et se formule à travers une expérience mystique qui évoque les nuits de saint Jean de la Croix (1542-1591) ou les oraisons de sainte Thérèse d'Avila (V.Y. Mudimbe, 1971 : 29).

Il faut puiser dans l'extase mystique les énergies nécessaires pour affronter les affres de cet événement spirituel capital que constitue la réalité de l'exploitation économique.

La prise en charge de ce vécu religieux s'effectue à travers une réflexion théologique qui s'alimente aux mamelles de la théologie de la différence et de la théologie de la libération.

La question qui se pose est celle de savoir « comment concilier la conscience religieuse portée vers le salut divin et l'engagement politique tendu vers la lutte contre la domination et l'exploitation ? » (Kaumba L., 1986). C'est tout le drame de Pierre Landu dans « *Entre les eaux* » (V.Y. Mudimbe, 1973 b). Le modèle de l'acculturation par excellence, le paradigme du dilemme existentiel, c'est le prêtre catholique qui cherche à concilier christianisme et marxisme, à partir de la conscience qu'il a de la misère du peuple, de son désir de se libérer de l'emprise occidentale, de son projet d'adhérer à un Christ ni noir, ni occidentalisé, mais simplement libérateur, solidaire des opprimés.

Les compatriotes de Howard (un prêtre blanc) et les miens. Les uns maîtres, les autres serfs. Le christianisme, leur religion. J'ai dû spontanément trahir mes

origines pour me sentir aussi à l'aise dans un système qu'ignorait mon grand-père. Ils ont importé cette Foi, avec tout le reste. Mon père y a cru, s'est fait baptiser, m'a fait baptiser. Pour quoi ? Pouvait-il avoir un autre choix ? Surtout dans cet ordre colonial où le christianisme justifiait le pouvoir politique, et où celui-ci, en retour, imposait la Foi » (V.Y. Mudimbe, 1973 b : 27).

La question de l'oppression coloniale rappelle à sa manière celle du racisme et de l'exploitation du prolétariat. Il est donc tout naturel qu'elle soit abordée à la lumière de la théologie de la libération. Avec cette différence que, si *Entre les eaux* rappelle bien le roman de Graham Green, *La puissance et la gloire*, l'expérience africaine n'est pas à confondre avec celle d'un Camillo Torres, prêtre révolutionnaire latino-américain, ni avec celle des Noirs américains qui sustente la *théologie noire* ou *Black Theology*.

La mise en chantier de la théologie de la libération part d'une approche de la différence, telle que la développe Michel de Certeau (M. de Certeau, 1969). Le débat sur la question missionnaire impose l'union dans la différence, la reconnaissance de l'autre comme entité autonome. Étant donné que la différence est celle qu'exploite ou impose l'oppression, le projet de libération doit souscrire à la praxis marxiste qui exige le mariage entre l'action et la théorie. De ce fait, la théologie de la libération théorisée par Gustavo Gutierrez, la théologie de la révolution de Joseph Comblin et la théologie noire systématisée par Bruno Chenu. Devant l'échec des théologies conformistes qui légitimaient l'ordre établi, ce mouvement théologique a opté pour une relecture de la théologie morale, de la façon dont s'y articulent charité et pratique socio-politique. Il opte pour l'analyse marxiste des situations actuelles caractérisées par l'aliénation, l'oppression, la lutte des classes, la libération. Son objectif est la libération, c'est-à-dire la transformation du monde actuel en un monde plus viable, la construction d'un monde plus équitable.

Et c'est ainsi que Mudimbe entend s'assumer au travers d'une expérience religieuse à la fois contemplative, ascétique et mystique et aussi active, engagée et militante. Et c'est aussi là tout le débat sur la pratique politique qui est ainsi inauguré à partir de préoccupations religieuses.

L'expérience politique

L'écart de la conscience religieuse renvoyait en fait à la quête d'une identité religieuse, mais il a conduit à une prise de conscience politique, qui en appelle à une identité politique, mettant ainsi les destins individuels aux prises avec les enjeux politiques. L'ordre politique sur lequel se profile le vécu de l'intellectuel africain est caractérisé par un lien inextricable, quasi fatal, des destinées individuelles avec des forces impersonnelles et contradictoires qui travaillent le pays, dans une totalité combinant le malaise des consciences et le désordre des choses (J. Howlett, 1976).

L'espace politique africain est décrit comme un monde politiquement déchiré, parasité par la sorcellerie, la tribu et la prostitution, brouillé par

l'équilibre précaire entre la sphère du pouvoir et la vie privée, perturbé par la conversion du vouloir politique en avoir sexuel. La déroute politique prend alors les traits de la prostitution, de la débauche morale et la peinture morale d'une biographie esquisse le tableau politique d'une société (Kaumba L., 1986). Pénible situation d'imposture que celle dans laquelle se trouve le pouvoir symbolique, un Ministre, et le privé sentimental, affectif, une prostituée professionnelle et instruite. « Et l'imposture accompagnera l'homme aussi longtemps qu'il ne pourra faire coïncider la singularité du désir et l'universalité de l'institution... », comme le disait si bien Ricœur (P. Ricœur, 1964 : 203).

Sur le plan du vécu, l'identité politique est celle du citoyen : une identité qui nécessite des *Leçons de civisme* (V.Y. Mudimbe, 1972 b), lesquelles resituent les révolutions en cours en Afrique dans la lignée des révolutions, depuis la Révolution française, et dans celle des mouvements nationalistes, depuis la négritude. Il fallait bien le faire, car les rapports au sein de la communauté politique ont été analysés, du fait de l'oppression, à partir d'une grille marxiste. Considéré dans le cadre de l'Afrique, le développement de la dialectique ne devrait plus se contenter d'approcher de longs processus historiques. Il s'inspirera d'une méthode adaptée, celle de l'histoire immédiate. Celle-ci est « une discipline au confluent de l'histoire, de l'anthropologie et de la sociologie, (elle) a pour objet la connaissance scientifique des sociétés contemporaines, dans la mesure où celles-ci sont en crise et engagées d'une manière de plus en plus consciente dans la transformation pratique de leurs conditions d'existence » (B. Verhaegen, 1974 : 27).

L'expérience scientifique

Le religieux et le politique africains en mal d'identité étaient déjà des intellectuels acculturés, voire aliénés, en quête de liberté, de spiritualité, d'amour et de pouvoir. Leur science était déjà un atout pour l'exercice du pouvoir, mais de quel type de pouvoir ? L'articulation de la science avec le pouvoir est retracée à travers l'expérience scientifique d'un doctorand en histoire. Dans *L'Écart* (V.Y. Mudimbe, 1979), Ahmed Nara est un historien en mal de célébrité, un intellectuel africain schizophrénique.

Déchirures, angoisses et incertitudes prennent un visage particulier dans sa pratique scientifique. Elles se constituent en un schisme intellectuel. L'Afrique et l'Europe entretiennent leurs conflits en Nara, en amour comme en science, en religion autant qu'en politique. Face à l'histoire des africanistes dont il dénonce les incohérences inadmissibles, il se propose en vain de générer une science historique satisfaisante qui s'élèverait sur la tombe de la science européenne. Mais le projet de l'intellectuel africain iconoclaste est téméraire. Comment, en effet, franchir le pas devant permettre de passer de la négation de la science européenne, c'est-à-dire de la négation de sa propre personnalité scientifique actuelle, à la constitution d'une science nouvelle, à bâtir sur la tombe de la première ?

Le problème de l'affirmation de la différence, de la présence à soi, c'est-à-dire de l'identité de l'intellectuel africain se vit comme une impossibilité d'être soi-même, de se saisir comme africain, intellectuel certes, mais cependant différent de l'Européen. Vivant dans un monde brisé, l'intellectuel africain a une conscience schismatique, qui intériorise le chaos de ce monde, consacre l'incapacité de s'affranchir et d'affirmer sa différence.

Aussi l'entreprise de révolution scientifique, dans la pratique historique telle qu'elle est menée en Afrique, qui est un projet à la fois scientifique et politique fondé sur une catastrophe historique, à savoir la colonisation qui inaugure le silence des peuples colonisés en même temps qu'une occultation de la vérité, ouvre-t-elle une plaie béante où chaos politique, confusion religieuse, apories scientifiques et embarras sentimentaux se mêlent et caractérisent la situation pathologique de l'Afrique d'aujourd'hui, une sorte de mal-être et de mal vivre généré par la décrépitude qui règne en Afrique.

La mort de Nara est comme une mise en garde, une sorte d'alarme. Vivre dans l'écart, sans identité, dans la distance à soi, en attendant qu'un étranger dont nous nous méfions, fût-il psychanalyste comme le docteur Sano, vienne nous sauver, c'est préparer sûrement l'autodestruction, l'annihilation de soi.

Défi ou dilemme, il faut résoudre la question de l'identité individuelle et collective pour éviter l'impasse, survivre et éviter de périr comme individu et comme peuple.

Pour capitaliser cette expérience vécue, Mudimbe revisite l'anthropologie et conduit une épistémologie plurielle. Chaque type d'oppression et d'exploitation s'étant appuyé sur un type de savoir donné, l'intellectuel africain ne saurait se libérer sans au préalable procéder à l'archéologie du savoir, c'est-à-dire à la recherche du sol qui a permis à un savoir donné de voir le jour. Ce sol, au dire de Michel Foucault (M. Foucault, 1969), est un réseau serré d'opérations intellectuelles formant entre elles un système, un code fondamental s'imposant simultanément aux divers domaines d'une culture, à une époque donnée. Ainsi, les différents concepts qui ont servi à constituer l'ethnologie en particulier et des sciences humaines en Afrique en général, relèvent d'un champ théorique en dehors duquel ils auraient été impensables. Ce champ théorique se nomme *épistémé*. L'épistémologie d'une épistémé permet de découvrir selon quelles règles se tiennent les énoncés. Ce faisant elle permet de fixer les rapports entre le savoir et le pouvoir.

Le modèle de Michel Foucault sera mis à l'oeuvre dans deux essais : *L'autre face du royaume* (V.Y. Mudimbe, 1973 c) et *L'odeur du père* (V.Y. Mudimbe, 1982).

L'autre face du royaume se ressent fort de Foucault. La méthode utilisée est celle de l'archéologie d'un savoir précis : l'ethnologie, liée à une pratique précise : la colonisation. Science et pratique qui ont vu le jour dans des conditions historiques précises. Le sous-titre lui-même « *Une introduction à la critique des langages en folie* » rappelle un ouvrage de Foucault : « *L'histoire de la folie à l'âge classique* » (M. Foucault, 1961).

Lorsque les intellectuels africains sont écartelés et qu'ils élaborent des discours qui relèvent de la folie, comment ne pas s'en référer à la psychanalyse et au structuralisme ? Pour ne pas dire à celui des psychanalystes qui a convenablement intégré les apports de la linguistique dans son approche ? Il va sans dire que, dans un tel contexte la référence à Jacques Lacan et à Ferdinand de Saussure va de soi, de manière quasi naturelle. Il s'agit, en effet ici, de souligner la fonction fondamentale du langage dans la cure psychanalytique. Quand Lacan affirme que « l'inconscient est structuré comme un langage », il pose que le langage est « ce par quoi naissent *sujet* humain et monde d'*objets* » (A. Akoun, 1977 : 273). L'approche lacanienne a le mérite d'intégrer la linguistique saussurienne dans la reprise de Freud et d'aborder la folie, en tant qu'elle limite la liberté autant qu'elle permet de comprendre l'être de l'homme.

C'est ici le lieu d'une critique des sciences humaines en général et de leur pratique en Afrique, en particulier. Le discours des sciences est le fruit d'un regard limité, une vision en perspective, parce que toujours située. « Il est nécessaire, précise Mudimbe, d'insister sur le fait que l'universalité ne peut exister qu'à partir d'une expérience critique singulière, c'est-à-dire de l'assomption courageuse et intelligente d'un milieu archéologique, point de rencontre d'une historicité et d'une sociabilité » (V.Y. Mudimbe, 1973 c : 136).

Le langage en folie consiste à imiter la pratique scientifique européenne, à dire un « même », au sens de l'identité fondamentale. La folie de l'imitation est dans le fait que l'imitateur, pour parler comme Mudimbe lui-même, ignorant du lieu d'où la parole épouse un ordre aliénant, inscrit son discours en contresigne dans une « épistémé » qui vient d'ailleurs pour sa domination. Le fou, ici, érige les croyances d'une singularité en dogme d'universalité. Le fou se met lui-même à la périphérie et fait de l'autre un roi.

Car, l'Africain ne saurait s'étudier lui-même comme l'autre l'étudierait. L'Africain est ainsi invité à insérer son discours dans le terroir culturel africain, à affirmer et même postuler sa différence, à refuser toute transposition non critique des théories produites, travaillées, soutenues par un ordre, dans un contexte, totalement différent où elles s'érigent en « dogme », en « canons », en « vérités absolues » (V.Y. Mudimbe, 1973 c : 151).

Contre la folie d'une imitation servile et naïve, Mudimbe préconise un autre coup de folie qui consisterait en l'appel à l'insurrection contre ces « pères », qui nous aliènent. Le meurtre du père constituera-t-il une solution définitive ? Peut-être pas nécessairement. En effet, les cas des décès paternels sont relatés à travers les romans de Mudimbe. Qu'il s'agisse du père de Pierre Landu ou de celui de Suzanne dans *Entre les eaux*, du père de Ya dans *Le bel immonde* (V.Y. Mudimbe, 1976), ou encore de celui de Nara dans *L'écart*, ces pertes posent le problème de la tradition, de la gestion de l'après disparition du père. Entre une tradition reniée et une tradition assumée, l'odeur du père nous rappelle que le fils ne choisit pas son passé. Le passé nous poursuivra comme une malédiction si nous osons le renier, il nous emprisonnera impitoyablement si nous sommes incapables de l'assumer.

Si donc la tentative de libération du discours des sciences humaines en Afrique n'a pas encore réussi, c'est parce que les schémas méthodologiques, c'est-à-dire idéologiques, occidentaux, nous enchaînent encore tels des fils suffoqués par l'odeur émanant du cadavre de leur père.

L'autre face du royaume devient alors une sorte d'invite à la purification du regard.

Anthropologie et histoire : pour un autre regard

Changer de façon de regarder le monde pour changer de façon de voir les choses. Exercice esthétique, mais aussi pratique éminemment épistémologique.

Mudimbe aime s'adonner à la critique des œuvres d'art pour y déceler la vision du monde qui s'y cristallise. C'est au départ de l'examen de tableaux représentant des nègres dans l'art occidental, que Mudimbe révèle la place périphérique qu'occupe l'Africain dans l'univers occidental, dont le Blanc européen est posé comme un centre. Et l'examen des tableaux de Chéri Samba lui révélera le nouveau visage de l'Afrique post-indépendance. Par-delà la peinture sociale au sens purement plastique, il y a aussi la peinture littéraire à travers les romans qui retracent la dissolution sociale, comme en témoigne si bien *Don Quichotte* de la Manche de Cervantès.

Il y a les tableaux, certes, mais il y a aussi le regard du voyageur, de l'explorateur, de l'ethnologue, qui alimente l'anthropologie, en général, et l'histoire, en particulier. Depuis les intuitions fulgurantes des poèmes, en passant par les images flashes des réflexions sur la vie quotidienne jusqu'aux fresques romanesques, Mudimbe observe, peint, décrit, raconte, s'efforce de regarder différemment pour raconter autrement. Il aime visiter les musées, les cathédrales et autres curiosités, consigner ses impressions, dire son émotion d'étranger étonné face aux univers qu'il croise (V.Y. Mudimbe, 1976 : 12).

Il s'agit pour lui de déchiffrer le texte de la vie comme il avait appris à déchiffrer les structures du langage à la suite de Ferdinand de Saussure ; de repérer les sites idéologiques à partir desquels s'originent les discours scientifiques tout comme la trame qui constitue les identités individuelles et collectives.

Dans cette entreprise, l'anthropologie assume un rôle déterminant autant que l'histoire occupe une position stratégique. La critique de l'anthropologie et de l'histoire révèle que les sciences humaines sont devenues aujourd'hui comme un traité d'anthropologie générale. Le chercheur évoluant dans ce secteur est un voyageur qui raconte des histoires vécues ou entendues. Son récit dévoile un regard jeté sur la réalité sociale, à partir d'un site, d'une perspective, de préjugés et de présupposés.

Ce qui fait de l'histoire la branche par excellence de cette épistémologie revisitée et de la linguistique son paradigme méthodologique. L'image de l'homme qui se dégage d'une telle pratique scientifique, après les corrections dioptriques nécessitées par la prise de conscience de notre destin d'africain, est celle d'une identité assumée dans un projet politique, qui intègre son double héritage

africain et occidental et qui s'exprime et se raconte sur base d'une idéologie de la libération et de la fraternité universelle.

Reprise au niveau des individus, l'histoire est le récit d'une identité qui dit sa manière de voir, d'être et de vivre et se donne à lire à ceux qui, comme le rappelle Lacan, ont des oreilles pour entendre et des yeux pour voir.

De ce fait, la pensée de Mudimbe qui se donne comme une anthropologie, se structure à la manière d'une histoire des idées et des pratiques sociales, à partir d'un site africain, donnant lieu à la constitution d'une philosophie de l'histoire.

Une autre idée du monde

Que deviennent finalement l'Africain et la science africaine après avoir reconstitué, reconsidéré et réajusté les bases et les perspectives ? Dans un mouvement de restauration des certitudes naguère vouées au flottement, Mudimbe refait le point, à l'intention de la communauté universelle, dans *The Invention of Africa* (1991) et *The Idea of Africa* (1994) de l'entreprise menée à l'adresse des Africains, dans *L'autre face du royaume* (1973) et *L'odeur du père* (1982).

Désormais, il s'agit pour lui d'écrire de *Nouvelles leçons de civisme*, devant fonder la citoyenneté et le nationalisme à l'échelle planétaire. Pour ce faire, il entreprend une tâche propédeutique d'anthropologie et d'histoire en peignant et racontant à travers *Parables and Fables* (1982) et *The Tales of Faith* (1997), les aventures de l'acculturation.

À l'heure de la mondialisation et du haut de l'observatoire américain, Mudimbe jette un nouveau regard sur les paradigmes de la fin du XX^e siècle, à savoir le Post-marxisme, le Post-modernisme, la société civile. Ce faisant, il n'oublie pas sa perspective africaine, car il veut engager les Africains à repenser leur avenir dans le nouveau contexte de la mondialisation. Balayant l'histoire des idées depuis Hume, Locke jusqu'à Marx et Althusser, il note que le XX^e siècle n'aura probablement été qu'un petit siècle sur le plan de la production de grandes idées.

C'est peut-être vrai, car la mondialisation ne serait dans la perspective africaine que le nouveau nom de la problématique du développement et de la gestion des richesses à l'échelle mondiale. La question du développement avait fait l'objet d'une approche lexicographique et idéologique dans *Les leçons de civisme* ; de même le processus de mondialisation appelle les Africains à redéfinir leur citoyenneté en tant que membres de la communauté politico-économique mondiale. Et l'autre face de la mondialisation, c'est que les oppresseurs ne sont plus clairement identifiables comme du temps des colonisateurs et des impérialistes d'avant la chute du mur de Berlin, les assurances de la modernité sur le progrès font face à de nouvelles incertitudes (Minaku L., 1996), les règles de production formulées par la lignée marxiste ne suffisent plus à éclairer l'émergence des nouveaux pouvoirs. De même que les identités africaines étaient éclatées, de même des clivages apparaissent au cœur même de nouvelles

identités planétarisées. Mais à cette échelle comme à l'échelle africaine, il faut réajuster le regard, construire de nouveaux paradigmes explicatifs et réécrire l'anthropologie sur base d'une nouvelle histoire.

Et l'on comprendra dès lors pourquoi dans la lutte pour l'hégémonie à l'échelle mondiale, la plus grande puissance économique de la terre, à savoir les États-Unis d'Amérique, accorde une place de choix aux études anthropologiques dans le cadre des stratégies militaires.

Si l'ethnologie a été la science de la colonisation, l'anthropologie est celle de la mondialisation, le tout sur fond de politiques économiques et de volonté de puissance.

Conclusion : éloge du métissage

L'itinéraire intellectuel de Mudimbe apparaît comme une grande ode au métissage culturel (V.Y. Mudimbe, 1997 : xii). Ce métissage qui avait commencé par la pratique de la philologie romane, des études classiques et de la patristique, s'est poursuivi à travers une expérimentation de la conversion religieuse comme moment critique de la relation à autrui. Entre le risque de rejet de l'autre et la chance à saisir auprès d'autrui, le statut de l'intellectuel africain est devenu un paradigme de l'ambiguïté de notre identité, une identité est portée par autrui, ouverte à autrui, car nous sommes des métis culturels.

L'épistémologie de Mudimbe, conduite à partir des anthropologies occidentales et africaines, de l'histoire de la rencontre de l'Afrique avec l'Occident, puisant dans la bibliothèque coloniale et africaniste, est une description phénoménologique d'un métissage scientifique et l'illustration d'une identité non figée, en construction. L'expérience scientifique africaine est alors reconsidérée dans la dynamique de la phénoménologie et à la lumière de la philosophie existentialiste, pour relativiser l'intellectuel et le savoir occidentaux autant que l'intellectuel et le savoir africains.

La métissité culturelle et l'ambiguïté de l'identité exorcisent les théories racistes de tous bords et redonnent aux différentes productions scientifiques et culturelles leur dimension politique, en tant que des métaphores qui renvoient à un type de gestion des affaires de la communauté.

La communauté prise en compte par Mudimbe, ce n'est plus uniquement celle du religieux catholique, ni celle du politicien congolais, ni uniquement celle du scientifique africain. Avec le changement de regard et le réajustement de l'idée du monde, il n'y a plus ni centre ni périphérie ; plus aucun peuple, aucune culture, aucune science n'évolue en vase clos. À l'heure de la mondialisation, la métissité est devenue la règle universelle, la nouvelle figure de notre identité religieuse, politique et scientifique à l'échelle planétaire.

Une telle entreprise s'impose comme étant éminemment humaniste pour autant qu'elle sauve l'homme de la schizophrénie personnelle, de la violence politique et de l'intolérance religieuse, en clair de l'impérialisme scientifique. Hier, il s'agissait de libérer l'homme africain ; aujourd'hui, il faut garantir la

liberté à tout homme sur la terre, c'est-à-dire réaménager l'espace politique et économique d'une nouvelle société civile ouverte.

Dans le paysage ainsi décrit, la nouvelle anthropologie générale met entre parenthèses les préjugés scientifiques, les opinions politiques, les dogmes religieux, et se veut méthodologiquement agnostique. L'agnosticisme n'est ni le refus du sacré, ni le rejet de la religion, ni l'opposition à la pratique religieuse ; elle est la position de décentrement indispensable à une pratique scientifique ouverte et libératrice, c'est-à-dire la condition de possibilité d'une anthropologie en situation de métissité. C'est à cette unique condition que les angoisses, écarts et incertitudes de départ peuvent se convertir en positivité, en projets, c'est-à-dire en roman de la vie, de manière à maîtriser l'ambiguïté de l'existence, à dominer les paradoxes de la vie et, comme le dirait Milan Kundera, à « Posséder comme certitudes, la sagesse de l'incertitude » (Minaku L., 1996).

Bibliographie

- Akoun, André (1977.), *La philosophie*, Les encyclopédies du savoir moderne, Paris, CEPL.
- Certeau, Michel de (1969), *L'étranger ou l'union dans la différence*, Paris, DDB.
- Foucault, Michel (1961), *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Plon.
- Foucault, Michel (1969), *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard.
- Howlett, J. (1976) « Préface », in Mudimbe V.Y., *Le bel immonde*, Paris, Présence Africaine.
- Kaumba Lufunda (1986), *Dimensions de l'identité, Approche phénoménologique de l'univers romanesque de V.Y. Mudimbe*, Louvain-la-Neuve.
- Kundera, Milan (1986), *L'art du roman*, Essai, Paris, Gallimard, p. 17.
- Minaku Lukoli (1996), José, *Œuvre de V.Y. Mudimbe ou la perte des certitudes*, Mémoire de licence en Philosophie et lettres, Louvain-la-neuve, U.C.L.
- Mudimbe, V.Y. (1971), *Déchirures*, Kinshasa, Mont Noir.
- Idem (1972), *Réflexions sur la vie quotidienne*, Kinshasa, Mont Noir.
- Idem (1972), *Autour de la nation. Leçons de civisme*, Kinshasa, Mont Noir.
- Idem (1973), *Entretiens suivi de Fulgurance d'une Lézarde*, Paris, Librairie Saint-Germain-des-Prés.
- Idem (1973), *Entre les eaux, Dieu, un prêtre, la révolution*, Paris, Présence Africaine.
- Idem (1973), *L'autre face du royaume. Une introduction à la critique des langages en folie*, Lausanne, L'âge d'homme.
- Idem (1976), *Carnets d'Amérique*, Paris, Saint-Germain-des-Prés.
- Idem (1979), *L'écart*, Paris, Présence Africaine.
- Idem (1997), *Tales of faith. Religion as political Performance in Central Africa*, London, Athlone Press.
- Ricoeur, Paul (1964), *Histoire et vérité*, Paris, Seuil.
- Verhaegen, Benoît (1974), *Introduction à l'histoire immédiate*, Gembloux, Duculot.

2. L'univers spirituel et intellectuel de V.Y. Mudimbe à travers *Réflexions sur la vie quotidienne* et *Les corps glorieux des mots et des êtres*

Julien KILANGA MUSINDE

Université de Lubumbashi et Université d'Angers
Recteur honoraire de l'Université de Lubumbashi

Ma réflexion, en cette circonstance d'hommage rendu à V.Y. Mudimbe, voudrait mettre en exergue les diverses facettes de cet homme de science de renommée internationale, symbole de la production des connaissances en Afrique et sur l'Afrique. La lecture attentive de ses deux œuvres dans lesquelles il met par écrit les souvenirs de ses expériences, leurs élans et inflexions, leurs intuitions et leur générosité, permet de saisir les fondements de son être profond aux fins de livrer une perception plus précise de son univers multidimensionnel. J'ai ainsi choisi de voyager à travers *Réflexions sur la vie quotidienne* (Mudimbe V.Y. : 1972), œuvre de jeunesse et *Les corps glorieux des mots et des êtres* (Mudimbe V.Y. : 1994), œuvre de maturité écrite à la veille du cinquantième anniversaire de l'auteur. On s'aperçoit que son itinéraire spirituel révèle l'impact de l'ordre bénédictin et que son itinéraire intellectuel est tributaire de son parcours spirituel. Ses maîtres ont réalisé en lui une synthèse remarquable qui a suscité un nouveau regard en sciences humaines sur l'Afrique.

Dans *Réflexions sur la vie quotidienne*, V.Y. Mudimbe révèle sa stature d'homme à la conviction profonde qui laisse à ses jugements leur développement propre. Silencieux, il laisse chaque impression, chaque germe de sentiment mûrir en lui, dans l'inexprimable comme l'arbre qui ne presse pas sa sève et qui résiste, confiant aux grands vents, sans craindre les incertitudes de l'avenir.

Une lecture attentive de la somme de textes que renferme ce volume mince mais dense me rend à l'évidence, à cet égard, de la densité de la pensée qu'il véhicule. J'ai fini par me rendre compte que cet ouvrage est le fruit d'un long voyage effectué par un homme à la fois proche et lointain. Ce voyage, ce parcours multidimensionnel en plusieurs stations a comme soubassement la thématique de « l'altérité » qui en constitue la toile de fond.

L'altérité détermine les rapports entre l'interlocuteur et son « autre-moi ». Elle traduit la différence entre *le moi et l'autre*, mais elle constitue aussi un noyau commun que symbolise le nœud. La confrontation entre « le moi » et « son autre-moi » peut conduire au succès comme à l'échec de l'un ou de l'autre. Cette thématique de l'altérité couvre les concepts qui s'excluent et se complètent à la fois et traverse toutes les sept stations des *Réflexions sur la vie quotidienne*. Chaque station aborde un thème complété par des sous-thèmes, objet de notre voyage de l'esprit. Il s'agit des thèmes suivants :

- Altérité (L'autre, De la différence, Un nœud, L'échec),
- Rêve (Le bonheur, Le miroir, La solitude, Passion),

- Le mal (Le diable, La sorcellerie, La folie),
- Cohabitation avec l'autre (L'amour, La polygamie, Un vieux couple, Les belles de nuit, Femme-objet, Une forme d'esclavage),
- Solidarité-tradition et modernité (Matanga, La mort Sara, Des insectes, Solidarité africaine),
- La routine et la liberté (Type de diversion, La bureaucratie et la mort, La poésie comme liberté, Un verbe « recommencer »),
- Nation-État-Cité (Un lever de rideau, Bonn, Paris souterrain, La nation).

Le voyage à travers *Réflexions sur la vie quotidienne* de V.Y. Mudimbe, station par station, étape par étape, symbolise bien un voyage passionnant de l'esprit, un vrai voyage de découverte qui ne consiste pas à chercher de nouvelles terres, mais à avoir un œil nouveau sur la vie quotidienne. La vie des hommes aux destinées lumineuses, comme celle de V.Y. Mudimbe, apprend à l'humanité à mieux faire naître des ordres nouveaux, incitant ainsi au goût de vivre et à cet élan vers les hauteurs. Le grand thème de l'altérité qui place l'être humain en face de l'autre revient constamment dans toutes les stations. Qu'il s'agisse du rêve, où l'homme cherche à s'évader dans l'imaginaire qui l'empêche de vivre l'intensité de l'instant d'un bonheur consumé, qu'il s'agisse du bénéfice de la solidarité ou de la cohabitation avec l'autre ou de la quête de la liberté où le rythme de la poésie s'impose en maître absolu, que l'action du diable vienne perturber la tranquillité tant recherchée par l'homme, la présence de l'autre face « au moi profond de l'auteur » cherche à transmettre un message à l'humanité : « *Ce à quoi nous pouvons convier nos contemporains, ce sera à vivre conjointement et distinctement leur vie [...]* » (Lopès H., 1990) : en même temps que la nôtre. Le parcours des sept stations montre très bien l'altérité des rapports entre le moi de l'auteur et l'autre. V.Y. Mudimbe fonctionne comme un miroir à plusieurs facettes, reflétant les idées qu'y projettent ses lecteurs selon les différents points de vue qu'ils adoptent, favorisant ainsi la multiplicité des perspectives que reflètent les différentes stations du voyage à travers *Réflexions sur la vie quotidienne* que l'on perçoit dans *les corps glorieux des mots et des êtres*.

Les corps glorieux des mots et des êtres présentent en trois grandes parties l'archéologie du parcours de Mudimbe avec comme toile de fond un reflet d'un modèle écrasant et multiséculaire, le bénédictin. Il comporte des éléments autobiographiques explicites, longs et précis mais écrits dans l'interrogation d'une analyse sociologique. Le portrait général se réduit à deux couches principales retraçant les parcours intellectuel et spirituel qui fondent les multiples faces de Mudimbe.

Le parcours spirituel

Le fond bénédictin constitue la toile de fond entretenue par Dom Thomas Nève de Mervignies, de la paroisse Saint Joseph de Panda à Jadotville et Dom Théophile.

« Dom Thomas Nève de Mervignies, de la paroisse Saint Joseph de Panda à Jadotville m'avait élu, bien avant ma première communion. J'avais la vocation, avait-il convaincu mes parents. Le plus naturellement du monde, je devins enfant de chœur. (LCGME, 13).

En mars 1950, Mudimbe rencontre pour la première fois, Dom Théophile de Caters, un autre bénédictin supérieur du Petit séminaire de Kakanda, après Jadotville. Il le reçoit à la paroisse, dans le bureau de Dom Thomas Nève de Mervignies. Il lui promet de le revoir l'année suivante car il était encore trop jeune. Un an plus tard, Mudimbe est en tête de liste pour entrer au petit séminaire. C'est dans cette ambiance empreinte de spiritualité bénédictine qu'il consolidera les fondements de sa foi chrétienne catholique avec toutes les exigences d'une vie monacale. Mais, très jeune, son père le repère : « Vous êtes un Mukalenga ». En la traduction primaire, *Mukalenga* signifiait un seigneur. Mudimbe n'attache aucune importance au symbolisme de cet appel étant donné son ascendance paysanne. Mais la veille de son entrée au petit séminaire, dans le royaume de Dom Théophile de Caters, il passe un bref séjour au Kasai, dans le pays d'origine de ses parents où il est soumis à des séances d'initiation chaque fin d'après-midi. Et là, de nouveau, dès la première séance, l'expression revint : « Vous êtes un Mukalenga ». Il la mit au compte de son statut de jeune citoyen. Mais il n'a jamais démenti d'être initié à cette religion du pays de ses parents.

« L'initiation ne m'exalta point [...]. L'on m'a soupçonné, en Afrique et ailleurs, d'être un initié en cette religion et ne l'ai jamais démenti » (LCGME, 14)

Dès lors, il apparaît clairement qu'au-delà de sa foi chrétienne, Mudimbe est aussi le siège de sa religion traditionnelle.

En 1962, au lendemain de son départ du monastère bénédictin de Gihindumuyaga, un ami voulut le convertir à l'ordre de sa foi. Il l'invita à rejoindre la Rose-croix ou un autre mouvement secret du genre, dont il était membre. Mudimbe résiste. « Je lui opposai ma vocation d'agir en toute lumière [...] » (RGME, 81).

« Je soupçonnais beaucoup de mes amis de vouloir à tout prix m'embrigader en leurs sectes. Mon éducation regimbait pareil projet » (LCGME, 78)

Avec tous ces contacts, surtout dans les années qui suivent son entrée à l'université, il vit une période de tarissement de sa foi chrétienne. Par l'entremise d'un prêtre franco-italien, le père Girardi, Karl Marx lui était proposé en lieu d'espoir. Il signifiait la vérité de l'histoire. Et sa fiancée, Elisabeth, le convertit à l'ordre pratique de la vie. Un coup porté à sa foi.

« Un détour obligé serait Dieu... Mais y croyais-je vraiment? Je pense que je distinguais croyance en Dieu de la croyance dans le christianisme. Le mot même de croyance est étonnement complexe. » (LCGME, 168).

La question se pose avec insistance à l'occasion de la remise du prix catholique de littérature pour son roman *Entre les eaux* : « Étais-je encore catholique? Des pressions discrètes mais fortes et insistantes, en France, m'obligèrent à écrire un bref témoignage [...]. Catholique mais extrêmement attentif à la valeur opératoire de l'analyse marxiste pour la compréhension des formations sociales africaines. » (LCGME, 104)

Le parcours intellectuel

Le parcours intellectuel de Mudimbe porte, sur l'essentiel, les marques de l'école bénédictine renforcées par la lumière des grands maîtres rencontrés dans les enseignements universitaires ou des lectures personnelles. Au secondaire, il apprendra le latin, l'anglais, le néerlandais, en plus du français :

En anglais, ma note est passable parce que le professeur cote au hasard et il est connu pour cela : en néerlandais, j'aurais dû être le meilleur de la classe, n'était un zéro reçu pour un devoir; mon maître, un flamand n'a pas cru, malgré les brouillons que je lui ai soumis, que j'étais l'auteur de ma dissertation, elle était trop bonne[...]. En grec et en latin, le professeur joue les terreurs... allez savoir pourquoi... il a un diplôme de Louvain en philologie classique. (LCGME, 98)

À la suite de tout cela, Mudimbe sautera les deux classes terminales et se présentera avec succès, directement au jury central. À Lovanium et à Louvain, Mudimbe a été à l'école de Willy Bal, de Victor Bol, de Frantz Grahay, de Jacques Poucet.

À Lovanium et à Louvain, Monsieur le Doyen Willy Bal l'a invité à la pratique philologique. À Lovanium, Monsieur Victor Bol lui a donné l'amour du texte littéraire et introduit à l'esthétique; Frantz Grahay lui apprit la pratique philosophique, Jacques Poucet en philologie latine, l'affermir dans le sens de la rigueur grammaticale.

« Je ne m'écartais pas de ces leçons d'antan mais les prenais non plus comme art de reconstituer et d'interpréter des œuvres littéraires mais comme stratégie et technique pour défaire les formes de discours et du pouvoir en nos sciences humaines et sociales » (LCGME, 98)

Une autre trace dans la vie intellectuelle de Mudimbe : Léopold Sédar Senghor :

Il abordait ses livres en 1966 seulement. C'était curieusement au moment où il sortait, ébloui, de la lecture de *Les mots et les choses* de Michel Foucault (cité par V.Y. Mudimbe, LCGME, 98). Il connaissait le nom de Senghor bien sûr. Il avait lu quelques-uns de ses textes pour un cours que Monsieur Victor Bol leur avait donné en philologie romane. Rien de plus. L'intelligence avec laquelle Monsieur Bol les leur commentait lui avait fait penser que tout, chez Senghor, relevait peu ou prou d'une forme de coquetterie.

« La raison était hellène et l'émotion nègre; Ensuite? Je repris donc la lecture de Senghor en 1966. La négritude m'étonna... Senghor me marqua... sa poésie allait dans le sens des cathédrales. La pensée de Senghor, en sa complexité m'ouvrit à de nouveaux horizons, particulièrement à des questions d'altérité... Cet homme, ce maître qui m'est proche m'est aussi étranger. Nous ne nous sommes jamais rencontrés seul à seul. Il a pourtant, avec la bienveillance d'un aîné, veillé et de très près, à ma carrière littéraire et universitaire... Il a depuis mes premiers écrits connu mes impatiences à son égard. On m'a dit que mon livre *L'autre face du Royaume lamusa. L'Odeur du père l'énerva* » (LCGME, 153-155).

Un autre maître qui justifie l'intérêt de Mudimbe dans les études africaines, c'est Vincent Mulago, un prêtre du diocèse de Bukavu. Professeur à la Faculté de théologie de l'Université Lovanium, puis aux Facultés catholiques de Kinshasa, il est spécialiste des religions africaines.

Plusieurs années après, évaluant mon intérêt pour l'africanisme, je ne peux qu'invoquer l'enseignement de Mulago comme réveil matin. Il me donna des clés pour penser mon identité et mes mystifications. L'équilibre de mon multiculturalisme tient en l'inspiration reçue de ce prêtre africain modeste et têtue...(LCGM, 157-158).

Au total, le portrait intellectuel de Mudimbe porte les marques de divers maîtres qui en constituent le fondement. Willy Bal pour la rigueur et la patience philologique, Victor Bol pour le goût de la littérature et de l'esthétique, Léopold Sédar Senghor pour les questions d'altérité, Michel Foucault, Louis Althusser, Karl Marx pour le fond marxiste et ses réflexions sur les idéologies africaines.

Monsieur Bal aura été durant ma formation universitaire de 1962 à 1970, ma providence. Il m'élut très tôt pour des raisons que j'ignore [...]. Évidemment, il connaissait mes tentations de gauche... Il savait ma gloutonnerie intellectuelle. Il en canalisa l'ardeur, en surveilla l'évolution et en assura l'avenir [...]. Monsieur Bal m'a appris l'essentiel sans rien m'imposer (LCGME, 157-158).

Le fond africanistique justifie l'intérêt de Mudimbe pour trois axes majeurs fortement liés à ses enseignements :

- Les récits des voyageurs européens portant sur l'Afrique
- La lecture des récits des voyageurs, à partir des géographes grecs, permet de contourner l'évidence des normes établies à propos de la fondation des sciences sociales, principalement l'anthropologie.
- L'Afrique romaine chrétienne au III^e siècle.

Une synthèse se réalise dans la personne de Mudimbe qui, tout en respectant les exigences de sa formation de base, la pratique philologique, reprend cet art et interroge le « *ora* » (réduit à présent par lui à l'ombre d'une réflexion et d'une méditation sur le « *cogito* » cartésien) et le « *labora* », comme effervescence et fragilité. Il est normal qu'une telle personnalité plurielle cherche à consolider sa base sur le socle d'une devise « *Etiam Omnes ego non* » (Même si tout le monde croit, et pense, si j'ai des raisons de ne pas y croire je m'y oppose).

Conclusion

Nous venons de suivre le voyage de Mudimbe à travers *Réflexions sur la vie quotidienne et Les corps glorieux des mots et des êtres*... Le premier texte symbolise bien un voyage passionnant de l'esprit, un vrai voyage de découverte qui ne consiste pas à chercher de nouvelles terres, mais à avoir un œil nouveau sur sa vie et le monde. La vie des hommes aux destinées lumineuses, comme V.Y. Mudimbe, apprend à l'humanité à mieux faire naître des ordres nouveaux, incitant ainsi au goût de vivre et à cet élan vers les hauteurs. Le grand thème de l'altérité qui place l'être humain en face de l'autre revient constamment dans toutes les stations. V.Y.

Mudimbe fonctionne comme un miroir à plusieurs facettes, reflétant les idées qu'y projettent ses lecteurs selon les différents points de vue qu'ils adoptent, favorisant ainsi la multiplicité des perspectives que reflètent les différentes stations du voyage à travers *Réflexions sur la vie quotidienne*. De même, après l'analyse des *Les corps glorieux des mots et des êtres*, le caractère du parcours multidimensionnel de V.Y. Mudimbe révèle l'impact écrasant de l'ordre bénédictin qui rejaillit sur son comportement et sa production. Cependant le contact avec d'autres univers religieux laisse à la longue fléchir sa foi jusqu'à l'obliger à se réfugier dans l'agnosticisme. Son itinéraire intellectuel est aussi tributaire de son parcours spirituel. Ses maîtres ont réalisé en lui une synthèse remarquable qui l'a amené à se trouver une voie susceptible de faire surgir un nouveau regard, de nouvelles techniques et stratégies en sciences humaines tout en respectant les exigences de ses acquis faisant de lui une source fécondante de la production de la science en Afrique, objet de ce colloque organisé en son hommage.

Je prends pour preuve en terminant cette réflexion ces recommandations qu'il fait à ses disciples pour consolider leurs postures à l'image de ce que ses maîtres ont fait de lui: « *Je me remets à vous, mes anciens élèves, et, à présent, amis, collègues, mes égaux. Il y a une foi à transmettre à la génération qui monte. Un esprit aussi. Je vous sais sevrés de naïvetés à propos des traditions africaines. Je sais aussi que vous avez épuisé tous les secrets de la patience pour croire encore qu'il y a une limite aux coups de vos colères et à ceux de vos espoirs pour une meilleure Afrique. Vous avez raison d'espérer, malgré la bêtise générale qui nous entoure. Je sais également, que vous avez parfois des doutes. Que de fois n'ai-je entendu ce propos effrayant : **la générosité ne paie pas...** surtout en Afrique aujourd'hui. Pourquoi bon Dieu, aimeriez-vous être payés pour **votre foi**? Demeurez ce que vous êtes, croyez en vous-mêmes, en vos actions. Vous n'êtes pas seuls. Votre **foi** est, pour reprendre une métaphore venue d'un livre dont j'ai oublié tout, un anneau solide. Croyez-moi, **vous êtes, nous sommes nombreux**. Liés, entrelacés les uns dans les autres, nous finirons bien un jour, par nous transformer en **un câble**, de déplacer fleuves et montagnes, et **de refaire l'Afrique du tout au tout**. Plus qu'une volonté de vérité à transmettre, c'était un désir de survivre, plus exactement sans doute, de me reproduire, **intellectuellement et spirituellement** avant qu'il ne soit trop tard... espérant que **mon esprit et ma foi** se diffracteraient en mes disciples » (LCGME, 212-213).*

Bibliographie

- Ardeleanu, S.M.(2006), *Imaginaire linguistique francophone*, Bucarest, Casa Editoriala Demius.
- Kilanga Musinde, J., « Ma perception de V.Y. Mudimbe », in Kadima-Nzuji, M. et Gbanou, S.K., *L'Afrique au miroir des littératures. Mélanges offerts à V.Y. Mudimbe*, Paris, L'Harmattan, 2002, p. 511-519.
- Martinez-Gros, G., « Le voyage de ville en ville : Ibn Khaldoun, marchand de science », *Ibn Khaldoun aux sources de la modernité, Actes du colloque international à l'occasion du sixième centenaire de sa mort (13-18 mars 2006)*, Tunis, Académie tunisienne des sciences, des lettres et des arts, 2006, p. 203-226.
- Mudimbe, V.Y.(1972), *Réflexions sur la vie quotidienne*, Kinshasa, Éditions du Mont-noir.
- Mudimbe, V.Y. (1994), *Les corps glorieux des mots et des êtres. Esquisse d'un jardin africain à la bénédictine*, Montréal-Paris, Humanitas-Présence africaine, 1994.

3. *L'Écart* de V.Y. Mudimbe dans le programme de l'(im) possible renaissance de l'âme africaine ?

Maurice AMURI MPALA LUTEBELE

Université de Lubumbashi

Introduction

L'histoire des littératures africaines nous apprend que l'un de ses thèmes majeurs, les dix premières années après les indépendances africaines, est « la crise d'identité de l'intellectuel africain ». Cheikh Hamidou Kane lance la représentation de cette crise dans son roman *L'aventure ambiguë*, en 1960. V.Y. Mudimbe s'en mêle en publiant *Entre les eaux*, en 1973, (Grand Prix Catholique de Littérature), roman qui reprend, comme le dit Riva :

« son cheminement spirituel [...] à partir de l'époque de [s]a spécialisation universitaire en Europe, [...] une période cruciale pour [s]a formation intellectuelle [...], au point d'avoir profondément marqué, [...] non seulement ses œuvres critiques [...], mais également ses premiers poèmes et surtout ses romans » (Riva S., 2006 :145).

Il s'agit là d'un avertissement important de Silvia Riva annonçant l'itinéraire de la pensée de Mudimbe à travers l'ensemble de son œuvre, chacune de ses publications étant alors une des pièces qui constituent un Tout autour de cet itinéraire spirituel. Quelle est donc la place qu'occupe *L'Écart*⁷ dans ce programme de réflexion ?

La lecture de *L'Écart* s'ouvre par l'avertissement de l'auteur. Ce paratexte joue non seulement sa fonction désignative (référentielle) quand il livre un certain nombre d'indications sur le contenu du roman, mais aussi sa fonction conative (publicitaire) quand il soulève des questions sur le « portrait » et les « interrogations » du protagoniste du récit.

L'avertissement de *L'Écart* résume l'histoire du récit en précisant le genre de ce dernier : un journal, tenu, une semaine avant sa mort inexplicée, par Ahmed Nara, « un jeune historien brillant qui travaillait à une thèse sur les Kouba » (p. 11). L'avertissement informe ensuite du « portrait », de l'« existence singulière », de « l'interrogation d'Ahmed Nara et [du] schisme fantastique de son cœur » (p. 13 et 14), tous ces éléments se dévoilant à la lecture dudit journal mis en forme, réécrit, « le plus fidèlement possible », par l'auteur de *L'Écart*. Enfin, l'avertissement montre au lecteur le lien établi entre ces éléments et le titre, *L'Écart*, porteur du mouvement dialectique « solitude obsessionnelle – bannissement de la communauté des vivants – mort », tiré de la pensée de « Cioran que Nara fréquentait avec ferveur » (p. 15).

L'avertissement joue bien ses fonctions désignative et conative. Ces dernières poussent le lecteur à se poser les questions suivantes :

- Quel est le « portrait » d'Ahmed Nara qui surgit à la lecture de son journal ?
- Quels sont « l'interrogation » et « le schisme fantastique de son cœur » ?
- En quoi conduisent-ils à la « solitude » et à la « mort » ?
- Enfin, bien entendu, comment ce portrait, cette interrogation, ce schisme fantastique, ce glissement vers la solitude et la mort, comment tout cela est-il construit artistiquement pour devenir un contenu symbolique ? Question du processus de symbolisation du récit.

Voilà comment cet avertissement de l'auteur présente au lecteur le résumé de son roman et suggère en même temps sa problématique générale.

Voilà comment le lecteur, averti, commence la lecture de *L'Écart*. Il y va jour après jour, cahier par cahier, (récit-journal), chaque jour ou chaque cahier constituant une étape importante du cheminement de l'« existence singulière » (p. 13) de Nara.

Jalons d'un récit-journal

Ce 7 septembre 197... : l'engagement à décoloniser l'histoire africaine face à la rigueur scientifique apprise en Occident

Le premier jour du journal s'ouvre dans une atmosphère malaisée, inconfortable, alors que Nara, revenu depuis neuf mois à la bibliothèque nationale, doit « avancer dans cette thèse qu'il traîne depuis bientôt dix ans... » (p. 21) Pourquoi ce malaise ?

D'abord sur le plan physique : tout l'environnement est un « faux paradis » (p. 20)

– Lui-même Nara : « La fatigue... Ma fatigue... lourde, pesante... Comme hier, avant-hier, il y a un mois... » (p. 19) Un malaise qu'il traîne depuis assez longtemps.

– À l'hôtel : « le climatiseur déréglé...c'est depuis le début de la saison chaude que l'on me promet de le réparer... la farce... les mensonges inutiles... Eh oui, toujours dans mon trou... un décaissement... me sauve » (p. 20)

– À la bibliothèque nationale, un environnement non propice au travail intellectuel :

« Des vrombissements de voitures venaient du dehors. Un camion, en souffrance, râlait. Je voulus déchiffrer cette vie qui me violentait et rencontrai dans la cour un balai, un seau, une vieille caisse à l'abandon ... je ferme les yeux... » (p. 23-24)

Ensuite sur le plan moral : le malaise physique est tellement fort, écrasant qu'il a des effets sur le plan moral. Le moral de Nara est également entamé :

« humilié de me savoir incapable de crier que je n'en peux plus de ces promesses en l'air, honteux de me voir complaire en cette résignation qu'exploite ce bandit de propriétaire... » (p. 19).

7. Mudimbe, V.Y., *L'Écart*, Paris, Présence Africaine, 1979, 159 pages. Toutes les citations tirées de cet ouvrage sont suivies du numéro de la page.

« Et au lieu d'un cri... à chaque fois je plie, me culpabilise. Comme si j'étais en faute. » (p. 20)

Notons ici que la visualisation de ce double malaise se lit à travers une proximité narrative (distance narrative) du récit : les faits évoqués ne se racontent pas. Ils se font plutôt voir.

Enfin, le malaise de Nara devient psychologique :

D'une part, il éprouve « l'envie » de mener cette étude sur les « ethnies » africaines :

« j'aimerais repartir de zéro, reconstruire du tout au tout l'univers de ces peuples : décoloniser les connaissances établies sur eux, remettre à jour des généalogies nouvelles, plus crédibles, et pouvoir avancer une interprétation plus attentive au milieu et à sa véritable histoire » (p. 26-27).

Il faut donc que le passé africain soit reconstitué par l'Africain, par la « sensibilité » africaine pour bien l'opposer au « passé insolent de l'Occident » (p. 27) :

« que les Allemands commencent par se contenter des descriptions de leur passé faites par des Français... Ceux-ci, par des études anglaises... Alors seulement, je céderai... Je crois que c'est très important, Monsieur, la sensibilité... [...] La sensibilité est une liberté à la fois précieuse et irremplaçable... » (p. 27)

Nara voudrait remplacer le discours occidental, le discours dominant de l'Occident sur l'Afrique par le discours de l'Africain sur l'Afrique : libérer l'histoire de l'Afrique des considérations « fausses », « subjectives », « connotées », « méprisantes » de l'Occident. Il s'agit là d'un engagement. Mais, un obstacle se dresse : un regard rigoureux, critique, énerverait l'histoire de ces ethnies africaines, mettrait mal à l'aise ces dernières. Par exemple stigmatiser le cas des « esclaves koubas enterrés vivants à la mort du Nyimi. Le service du Prince, [dit Nara], est, en effet, éternel. Il me le faut décrire et non le profaner. » (p. 27) Par ailleurs, se rappelle-t-il, « on est civilisé dans la mesure où l'on ne clame pas sa lèpre » (p. 20). Aminata prévient dans le même sens par « sa belle leçon » : « attention aux morts, il leur arrive de se retourner » (p. 28). « Hésitant » (p. 27), « terrorisé » (p. 27), Nara est perturbé, en proie au « silence » qu'il doit donc garder vis-à-vis des faiblesses africaines. « Écoeurement... », s'exclame-t-il ! (p. 27) C'est la première difficulté pour combler son désir, mieux pour remplir l'obligation de « décoloniser » l'histoire africaine.

D'autre part : le long séjour chez les Toubabs (cinq hivers) lui a fait vivre une autre expérience. Il devait « devenir le fils d'un savoir nouveau » (p. 31). « Une ferveur me maintenait, [avoue-t-il] : percer les arcanes des lieux de la science... remuer cette terre apparemment ferme. » (p. 31) C'est son occidentalisation qui n'est pas sans revers de la médaille : « cette volonté me montra des fissures » (p. 31). Il devait faire le choix entre : garder la lumière et éteindre la lumière ; Baudelaire et Senghor ; la gloire de l'école et le bulldozer ; la raison et le plaisir de l'alcool ; les lois et la parole orale ; bref « reléguer mes fièvres et mes effrois au fin fond de ma conscience » (p. 31). Cette énonciation antithétique, renforcée par la métaphore « mère-Afrique », rend le choix complexe, lourd à porter d'autant plus que son passé prend la forme d'un « cimetière immense » où il enterrait sa mère-Afrique :

« un désespoir avait bien les couleurs de mon chagrin. Mon tour vint : je m'avançai vers la tombe... Elle était déjà à moitié pleine de terre et de neige... Toute en noir, le corps droit, les yeux fermes et secs, ma mère me regardait : 'Allons, jette vite ta pelletée et disparais...' Devais-je me rendre à cette invitation ? » (p. 31)

Interrogation angoissante. Deuxième difficulté : choisir l'Occident c'est « tuer » et « enterrer » sa « mère », haute trahison.

Nara se retrouve devant une impasse, un choix complexe : l'Afrique qu'il ne maîtrise pas et l'Occident très exigeante. L'énonciation antithétique et métaphorique traduit bien ce « mystère du choix ».

« Je n'aurai eu ni la liberté de choisir cet enfer, ni la grâce de pouvoir tracer la route d'un paradis possible... [sanglote-t-il]. C'est parce que je suis un Nègre, Isabelle. Sais-tu ce que c'est, d'être un Nègre ? » (p. 34)

A la fois l'expression d'angoisse et de révolte, mais elle est là l'interrogation, avec tout ce qu'elle comporte comme questions secondaires.

Pourquoi, en effet, Nara doit-il se trouver devant un tel choix ? Parce qu'il est Nègre ? Et c'est quoi être Nègre dans ce contexte où plus il s'occidentalise, plus l'âme africaine revendique sa place ? Le premier jour du journal se termine par cette problématique qui ne peut trouver la réponse (et non pas la solution) que dans l'histoire du Nègre : de son histoire douloureuse (la traite des esclaves noirs, la colonisation de l'Afrique) à la décolonisation, le Nègre est devenu un produit postcolonial, marqué à la fois par son histoire douloureuse et le pouvoir dominant du colonisateur, par ses faiblesses et la force de l'ancien Maître, par sa détermination à se libérer et le qui-vive de l'Autre, par la manifestation de l'Afrique refoulée dans son subconscient et le refus de l'assimilation totale de l'Occident, etc.

Un gouffre, un écart entre le décolonisé et l'ancien Maître ? Est-ce une « plaie » ? Elle existe donc cette plaie que le « postcolonial » gratte ? Est-il alors « masochiste » ? (p. 34) Situation inconfortable pour Nara qui n'arrive pas à choisir. Le suspense que nous lisons dans le déroulement de l'acte d'amour avec Isabelle (qui incarne l'Occident ici) et qui semble conduire Nara vers l'union, l'entente et donc vers le choix salutaire (p. 32-33) débouche plutôt sur « une voie déjà fixée par elle... peuplée de moustiques : cela aussi appartient à mon calvaire », semble se résigner Nara (p. 34).

Ce 9 septembre 197... : la problématique des valeurs culturelles africaines face aux défis de développement

Le deuxième jour du journal commence par un nouveau malaise. Cette fois-ci il émane de la compagnie sociale, de la communauté sociale de Nara, communauté représentée ici par ses amis que Salim (l'archiviste de la bibliothèque centrale) appelle, dans « l'avertissement », « un groupe de jeunes gauchistes » (p. 12). Il s'agit de Camara, sa femme Tania et Soum. Le cadre spatial est le dîner d'anniversaire qu'offre Camara.

Le malaise, c'est d'abord le pressentiment de Nara : il n'y va pas de gaité de cœur, à ce dîner qu'il perçoit comme un « abîme calme » (p. 41) : « Soum, insistant, pour mes réticences [...]. Imprudent, j'avais cédé. » (p. 41)

Le malaise, c'est ensuite l'humiliation que lui inflige Tania, la femme de Camara. À son innocent compliment, cette dernière (pourtant aimable, discrète, pleine d'attention...p. 41) répond méchamment :

« compliment d'ivrogne... Elle s'est levée, a pris le chemin de la cuisine. Soum et Camara riaient aux larmes. Humilié, il m'a fallu faire l'idiot, pour faire bonne figure. » (p. 41)

Le pressentiment de Nara se confirme. Ce cadre ne lui apporte pas l'appui moral et même un encadrement propice aux réflexions de haut niveau qu'il souhaiterait. Il lui offre plutôt « un faux climat de joie » (p. 42). Expression du gouffre, de l'écart entre Nara et sa communauté ? Troisième difficulté pour atteindre son objectif de « décoloniser » l'histoire africaine.

Le malaise, c'est enfin et surtout le débat qui s'ouvre sur les valeurs culturelles, artistiques africaines. Le débat est lancé par Nara lui-même :

« plus tard, je tenais de désorienter un engourdissement. Je réussis à m'exalter à propos du symbolisme de scarifications kouba et voulus convaincre Soum. » (p. 43)

L'exaltation de Nara trouve son sens dans la figuration des réalités sociales par ces scarifications (figures tracées sur les épaules des hommes, dessins somptueux que portent les femmes sur l'abdomen, p. 43)

Mais Soum a un point de vue contraire, un « désastre » comme l'appelle Nara. Le désastre est en effet là : la précarité, la fragilité, des valeurs culturelles et artistiques africaines :

« des mots, des mots, mon pauvre vieux. Des mots généreux... Chez les Dogons, ce savoir est enfoui dans des mythes savants. Ça les avance, tu parles... Connaître les profondeurs des cieus et s'enfoncer dans le sous-développement...[...] de beaux masques pour les touristes et l'adoration du verbe pour le peuple... » (p. 43-44)

La problématique des valeurs culturelles africaines face aux défis de développement est clairement posée ici par Mudimbe.

Le désastre a des effets sérieux sur Nara, lui qui est préoccupé par le choix à faire entre son Afrique et l'Occident ou par une autre voie à trouver qu'il appelle un nouveau paradis. Nara prend davantage conscience de difficultés à convaincre de la pertinence des valeurs culturelles africaines :

« la rencontre s'avérait, à chaque fois, impossible. « il me fallait plier. Trouver une sortie... Amer, face à mon impuissance... [...] Le projet était, d'après Soum, stupide. » (p. 44)

Le désastre va plus loin. Non seulement il porte ombrage sur les valeurs culturelles africaines, mais il fait rejaillir, pour Nara, l'Occident comme voie à suivre : « abandonner le long d'un sentier mes cruches ébréchées, prendre une pioche pour construire des autoroutes... » (p. 44) Le complexe choix refait surface. Le retour à la case de départ. Que faire ?

Nara est en proie à de nouvelles interrogations : le développement technologique, industriel, économique ... faut-il qu'il se réalise sans le développement culturel ? Autrement dit :

« comment notre peuple vivrait tous ses désirs s'il ne pouvait avoir, en plus d'architectes et de constructeurs, des passionnés de la culture qui puissent, à l'occasion, chercher et trouver les gardiens secrets de nos traditions... [...] Ne nous fallait-il pas accepter le passé ? Et comment le dire, ce passé, si nous ne pouvons le remonter patiemment, couche après couche ? » (p. 45)

Nara n'est toujours pas avancé. Le choix n'est toujours donc pas fait. Le tiraillement se poursuit dans le récit, mais cette fois-ci par symbolisation à travers tour à tour avec Isabelle qui représente l'Occident et Aminata, l'Afrique.

L'enchâssement du récit d'Isabelle dans celui d'Aminata (p. 49-51 : invitation à l'exposition – été dans un petit village de Haute-Vienne) traduit bien ce « tour à tour » avec l'une et l'autre. L'expression du refus d'assimilation totale par rapport à l'Occident (« ... pris le premier train et quittai à tout jamais le supplice d'être aimé... » (p. 50-51) est judicieusement juxtaposé aux hésitations vis-à-vis de l'Afrique (« je ne peux vraiment pas, Aminata... » (p. 51) Cette juxtaposition se poursuit artistiquement jusqu'à la fin de la journée à travers l'alternance de ces deux figures, Isabelle et Aminata. Tantôt c'est le glissement vers Aminata où Nara, « désarmé » (p. 52-53), y découvre cependant le sous-développement de l'Afrique (p. 55-56) et donc se ressaisit, tantôt le glissement vers Isabelle, en intense activité d'amour, mais où « la fenêtre à fermer » devient l'expression du doute, du recul, d'hésitation également :

« tu fermes la fenêtre ? – Tu as froid ? [...] Cette fenêtre à fermer devient très importante. Elle défie le temps. Mon pas se fait lent... Regarder l'horloge face à l'horreur qui éclatera lorsque j'aurais tiré les rideaux. Mes yeux se vident... une gêne... Une impatience... » (p. 59)

Entre les deux colombes, Aminata et Isabelle, l'Afrique et l'Occident, le choix n'est toujours pas fait, il demeure difficile, complexe. Nara le reconnaît en répondant à ceux qui le lui reprocheraient en ces termes, notamment à son médecin psychiatre :

« sans doute, Sano me répondrait que j'entretiens à coup d'inutiles soucis mon vide d'élan charnel. Peut-être. Mais de rappeler scrupuleusement, comme je le fais, cette journée aussi longue qu'une vie, sans rien demander d'autre que le droit au cri, me permet une question : savoir pour quelle raison, à chaque fois, c'est uniquement ma peur et mon cœur qui sont condamnés au pilori. » (p. 59)

Le tourment demeure.

Ce 10 septembre 197... : décoloniser l'histoire africaine

C'est quoi être réellement historien nègre ?

Le troisième jour du journal apporte cependant un encouragement, une lueur d'espoir. Nara en fait le constat à la fin de la journée : « très bien travaillé aujourd'hui. Dès l'ouverture de la bibliothèque, je me suis plongé dans la

reconstruction des rapports historiques entre les Lélé et les Kouba. » (p. 63)

L'espoir, c'est donc l'enthousiasme qui renaît, la détermination à « dire le passé africain, en le remontant, patiemment, couche après couche... » (p. 45) Narra le ressent dans son intérieur quand il déclare :

« mes notes s'accumulaient. Des véritables caresses. Une excitation. J'eus, des heures durant, la nette impression d'être à l'intérieur d'un feu. Il m'était doux. Un corps. Il me nourrissait. Sa force coulait en moi. Ma communion avec lui était profonde. » (p. 63)

Par cette « excitation », ce « feu », cette « nourriture », cette « force », cette communion profonde », l'enthousiasme et la détermination acquièrent la force d'un engagement, d'un nouvel engagement. Nara est porté, de nouveau, à s'engager à faire corps avec son Afrique. Il en voit déjà les résultats préliminaires : « au fil des minutes, je mettais à jour des secrets enfouis dans les siècles : je pus ainsi nommer la généalogie des rois... » (p. 63) Un nouveau départ dans la lutte à mener, dans la décolonisation de l'histoire africaine.

L'engagement se fortifie quand Nara reçoit un mot d'ordre, une mission, celle d'écrire l'histoire africaine. En effet, comme pour s'amuser, Nara pastiche le livre de J. Dansine, *Les anciens Royaumes de la Kavana* et après découvre ainsi les « approximations » de ses maîtres africanistes occidentaux :

« cette substitution produit un texte du plus haut comique qui donne la mesure du sérieux des savants occidentaux versés dans les choses africaines » (p. 64).

Nara est alors davantage réconforté dans la voie de « décoloniser » l'histoire africaine. Salim en fait même un mot d'ordre :

« il te faut détruire... Non, construire... Laisse aux Toubabs leurs mensonges. Puisque tu n'es plus dupe, écris notre histoire » (p. 65-66).

L'engagement se veut finalement l'accomplissement du sens de responsabilité : « notre histoire », insiste Salim. La dimension affective qui se lit dans « notre » est significative. Un appel au sens de responsabilité des Africains devant leur histoire : « désormais, aux Africains d'écrire leur histoire », avait déjà recommandé Patrice Emery Lumumba.

La mission de Nara se redéfinit donc : « sauvegarder l'identité africaine » par une étude rigoureuse :

« la discipline à laquelle m'avaient habitué leurs propres normes me donnait le droit d'exiger autre chose que de belles broderies à propos des civilisations à tradition orale. » (p. 66-67)

Voilà la mission de l'historien nègre. Une autre interrogation se pose alors à Nara : c'est quoi être *réellement* un historien nègre ? Être « cruel », « méchant », répond-il lui-même. Avoir « la grâce du martyr... », renchérit Salim, dans la mesure où « le savoir était pour lui un jardin à la chinoise. » (p. 67) Donc, l'obligation de s'en tenir à la rigueur scientifique. C'est « la prudence » que Salim suggère à Nara. Notons que le statut d'historien nègre rappelle ici le tourment de Nara vécu le premier jour du journal : « décrire le service du Prince et non le profaner » (p. 27). Si cette fois-ci Nara semble franchir la « peur » de

transgresser les « tabous », la leçon de Salim (« le jardin sacré ») le gêne quand même. Il l'avoue : « sa prudence m'écoeure un peu. La science était, à mon sens, une mémoire. Je pouvais la creuser, la lire à ma manière, au besoin la prendre en faute, la bousculer. » (p. 68) La prudence et la gêne soulèvent la question qui se pose à l'historien nègre, celle d'allier la rigueur scientifique à la protection du service de Prince.

D'où les sensations de l'espoir qu'on peut voir à travers ces éléments : « clarté de la cour », « un petit vent », « le soleil... sur les murs », « chaud et bon », « purification », « je me sentais riche d'une révélation », etc. Le nouveau départ dans la lutte, dans le processus de choix se maintient. Le tourment semble vaincu.

Les sensations de l'espoir, donc du bonheur, sont alors, elles aussi, vécues tour à tour avec Aminata et Isabelle, donc avec l'Afrique et l'Occident. Aminata, surprise, subit agréablement la joie de Nara :

« tu ris ? – Tu le vois bien, non ? [...] J'étais une joie. Prêt à tout : éclater ou fondre, fusionner ou couler. Sous le soleil de midi, [...] j'étais un bonheur vivant. 'Viens Aminata, je vais t'embrasser, t'accabler de tendresse. Je suis heureux, tu comprends ? Je suis heureux... Donne-moi la main, chantons, veux-tu ?' » (p. 69)

Il passe d'Isabelle à Aminata sans transition. L'Occident et l'Afrique ne semblent plus constituer un obstacle à l'accomplissement de sa mission.

Avec Isabelle, c'est le bonheur d'un amour parfait :

« nous nous attardions, couchés dans le sable. [...] Tu vois les étoiles, Isabelle ? [...] Tu sais, Isabelle, nous sommes peut-être des étoiles, nous aussi... [...] C'était la paix. Le calme. [...] Nos mains aux doigts croisés s'ensevelissaient dans le sable. Toutes pensées confondues, l'amour, disait-elle, nous comprimait. Elle murmurait : 'je t'aime, Nara...' » (p. 70)

L'alternance des vers d'André Frénaud et des commentaires qui en découlent sublimement cet amour et ce bonheur.

Avec Aminata, c'est également les meilleurs sentiments :

« Aminata m'emmenait au restaurant. Je m'observais, la suivant, en chien fidèle, le nez palpitant. Dans le taxi, j'ai senti sa cuisse nue contre ma jambe. Elle était tiède, agréablement douce, toute en légère transpiration... » (p. 73)

Mais, ce bonheur, avec l'Afrique et avec l'Occident, revient tellement en spirale (alternance de deux colombes) que tantôt Nara tombe dans le délire (histoire de rats et de souris, p. 73), tantôt il revient à la rude réalité de son pays (« douce stupeur », « l'école de la vie », les conditions de la femme, les intellectuels africains, etc. », p. 74, 75, 78).

Tout d'un coup, la fin de la journée prend un visage morose, inquiétant et même dégoûtant. Les deux colombes perdent leur vivacité :

« Isabelle m'observe, l'air las. Je cherchais dans son regard les traces d'une question. Rien. À peine un étonnement devant mon appétit. [...] Le frémissement de Saran face à Soum marque une voie... Peut-être même le commencement du monde... C'est cela : jactance, morve, sperme, boue, fange... Oui, c'est cela, la création, Isabelle... Une blennorragie offerte au soleil... Pouah ! » (p. 80)

Le bonheur pâle ! Le tourment reprend sa place

Ce 11 septembre 197... : un inconfort psychologique..., un état-trouble

Le bonheur pâle rejaillit le lendemain par des sentiments non maîtrisés de Nara : « l'impression d'une vie indéfinie », « courir après les extrémités d'une passion », tout cela ne le rassure pas. De nouveau exaspéré. Aussi la phrase négative « je ne m'installe pas avec Aminata » (p. 83) peut référer à la fois à Aminata de la bibliothèque nationale et à Aminata l'Afrique. Mais cette phrase négative n'est pas totalement affirmative. C'est toujours possible de « s'installer avec Aminata » quand Nara s'interroge : « et si je m'installais avec Aminata, qu'est-ce qui changerait ? » (p. 84)

En réponse à la question, Marie-Astrid étale la vie négative d'Aminata :

« elle a des fétiches pour connaître pareil succès auprès des hommes... [...] Et si elle le voulait, c'est par dizaines qu'elle les accueillerait... les hommes. [...] Elle est forte, Aminata. – Pour ça oui, elle est forte... » (p. 87)

Nara résiste :

« elle veille, m'entoure, me protège, me couve... Je suis bien content. » (p. 87) Marie-Astrid réplique et assomme : « elle a un style... des fétiches ? Une vieille lampe dans un coin de son salon avec un abat-jour en crocodile. [...] Un fauteuil-crapaud... Une pure merveille... Des bibelots épars, en un désordre fascinant... » (p. 87)

Nara délire : un inconfort psychologique à travers une pause narrative et un langage désarticulé, un dialogue sans marque typographique approprié : l'expression d'un état-trouble. (p. 88-89)

Marie-Astrid enfonce le clou en passant d'Aminata symbolique à Afrique, toujours à l'attention de Nara :

« dis donc, Nara, qu'est-ce que tu attends donc... Pas encore suffisamment écoeuré par la pourriture qui nous entoure ? Les princes qui nous gouvernent te donnent envie de chanter, de danser de plaisir ? » (p. 90)

C'est le procès des mœurs politiques : discours démagogique (« le mensonge érigé en système », p. 90), mauvaise gouvernance (maladie du sommeil, p. 90 ; chômage, p. 92), prolifération des Eglises (p. 92), création des partis uniques (p. 92), détournement de deniers publics (p. 93), détournement de la Révolution, de la mobilisation (p. 93) du peuple.

L'état-trouble, c'est enfin, face à cette « pourriture », la « foi désespérée », la « haine douce », la « tiédeur », le manque d'esprit de sacrifice, le plaisir charnel (« je préfère le goût de la bière à celui du sang », p. 93, « avec Aminata, mon cochon, tu oublies la révolution », p. 94). Pourriture !

C'est alors qu'une image-pause narrative de « la boîte d'allumettes » (p. 96) va suggérer la vraie Révolution,

« la purification par le feu, un élan, et un recommencement dans une atmosphère nouvelle, sur une terre nourrie par la cendre... [...] Tu vois, Aminata, il suffirait d'une allumette... Plus de scandales, finies les excentricités de nos princes... » (p. 96 et 98)

Mais, cette allumette, ce feu, n'est encore qu'un « rêve », une « promesse » dans la mesure où, aujourd'hui, c'est « l'inanité de la liberté face à la force contraignante du milieu » (p. 99). Impuissant, Nara le reconnaît : « Et je suis là, en plein dans le piège, à m'étourdir sur les couleurs de la glu qui me fait prisonnier. » (p. 99) L'état-trouble se maintient.

Ce 12 septembre 197... : l'état-trouble persiste, se renforce

Le cinquième jour s'ouvre sur une dispute, entre Tania et son mari Camara (p. 103-104) : situation qui rappelle le conflit intérieur chez Nara. Ce contexte de conflit est suivi d'une autre opposition : l'alternance de deux registres différents, des extraits d'une « bible », *La Bible secrète des Noirs*, alternent avec la description d'un « Africain heureux », moderne (p. 104-105). Il y a là une visualisation des faits qui réfère à la « production » de la vie, à la création de la vie, une nouvelle vie. En dernière analyse, l'alternance exprime la même vie, fruit du souffle-sperme mêlé au sang et au lait de la Princesse et, en même temps, conçue par Isabelle comme « l'envers du chagrin et de la pauvreté » (p. 105). L'alternance voudrait faire ressortir l'image de l'Africain occidental, porté au modernisme. N'est-ce pas la dimension caricaturale qu'offre la description physique de l'« Africain heureux » ?

Mais la modernité de la « nouvelle vie », du nouvel homme est teintée d'une note sombre, donc ternie par la force de l'histoire : « elle est noire comme la Nuit, la princesse du Jour. Humiliée, à genoux, les jambes tordues de douleur. Une rage impuissante dans les yeux. » (p. 105) N'est-ce pas la « plaie » dont parlait Nara le premier jour du journal (p. 34) ? N'est-ce pas le « masochisme » qui colle à la peau du postcolonial ?

Cette note sombre relance ainsi le débat qui oppose, encore une fois, les valeurs culturelles africaines aux occidentales. Deux cadres s'opposent à ce sujet : d'une part « on s'habitue ainsi à vivre avec des bêtes féroces. Des totems » (p. 106). D'autre part : « Isabelle s'éloigne du lit. Une robe de nuit transparente. Une cigarette allumée à la main. L'aura de la lampe de chevet est un concerto. » (p. 106-107)

L'opposition se transforme même en une dispute entre l'Afrique et l'Occident : « tu es mon totem... – Je ne suis pas un animal, isabelle... Tu as voulu un nègre pour tes aridités... [...] Un totem. '... Isabelle, au point où tu en es, tu me remplacerais bien par un chien... – Cochon... – Non, un chien...' » (p. 107)

L'opposition se creuse. Nara a « l'impression de nager à contre-courant » (p. 108), ce qui le conduirait au « nœud coulant » (p. 108), s'il ne prend pas garde. Un nouvel inconfort psychologique qui évoque « le thème constant de [ses] questions depuis deux ans et qui se traduit par le dialogue décousu avec Dr Sano. Encore une fois, l'état-trouble l'habite.

L'état-trouble le pourchasse au restaurant où il espère se détendre.

« Une grosse femme suant sang et eau » interpelle : l'apathie du peuple, l'enrichissement de la 'bourgeoisie nationale' au détriment des masses populaires » (p. 109).

Une métaphore filée conclut la description de l'insalubrité de cet environnement. Nara s'en indigne : « et je n'ai que ce décor pour rêver au sortir d'un déjeuner minable, d'un déracinement... » (p. 110)

L'état-trouble, c'est, par la suite, le regard négatif de l'Occident qui revient : « l'Afrique de la danse... de l'émotion... du désir... » (p. 111) C'est aussi la position malcommode de l'Afrique vis-à-vis de l'Occident : « tu entends ce qu'ils disent, Nara ? '... – Des rires derrière mon dos. Des éclats de voix dans le fond, à gauche... » (p. 112) Ce double état-trouble est par ailleurs fondu en un par une belle transition entre les deux, d'une question à une réponse, montrant que, finalement, l'Afrique et l'Occident constituent la source de l'état-trouble de l'Africain occidentalisé :

« si c'est cela l'Afrique, Isabelle... [...] Est-ce que tous les Noirs sont susceptibles comme toi ? Ses yeux grands ouverts, fixes, m'affrontant, silencieux... un défi... Tu n'as pas, Aminata, cette voix cassée pour me répondre... » (p. 112)

L'état-trouble, c'est donc tantôt l'Afrique, tantôt l'Europe, les deux à la fois. Comment s'en sortir ? La réponse est plutôt une autre interrogation :

« Isabelle, c'est toujours pareil entre nous... le malentendu permanent. L'Europe et l'Afrique... entre toi et moi... – Si je comprends bien... L'amour serait-il impossible entre nous... – Ce n'est pas cela. Je me demanderais plutôt à quelles conditions il serait possible, non pas pensable... » (p. 117-118)

À quelles conditions, quand on sait que ce que l'Africain sait faire c'est « voler », « danser » et « baiser » ? « Alors, les enfants, pour réussir un changement, on peut attendre. » (p. 120) L'état-trouble demeure !

Ce 13 septembre 197... : de la fusion salutaire (?) au bonheur pâle

Le sixième jour apparaît comme une « revanche sur les cercles infernaux des jours précédents » (p. 123). « Une douce jovialité dans l'air », une « tentation du bonheur » (p. 123), tout cela annonce et marque une journée bien détendue, prometteuse. Nara le proclame tout haut : « je suis le plus heureux des hommes... » (p. 123)

Ce bonheur se vit effectivement avec les deux colombes, l'Afrique et l'Occident. En Afrique, dans un restaurant, après le départ de Saran, c'est la jovialité à son comble : une table bien mise, « une aura de parfums indiscrets » (p. 125), « et la rose, là, au milieu du cercle, resplendissante de santé » (p. 125) ... Un cadre où l'Afrique donne et se donne, séduit. En effet, « Aminata a retrouvé sa voix chaude. A chacune de ses phrases, elle dévoile un parterre de fleurs inconnues. Il y a dans ce qu'elle dit de la pudeur, de la modération, un peu de crainte, en tout cas une délicate retenue d'appoint... » (p. 126).

Une Afrique chaleureuse, sage, prévenante. Nara en est complètement émerveillé : « je n'ai pas senti le temps passer... Délicieuse nuit d'Épiphanie » (p. 126), s'extasie-t-il. Nuit des Rois, de l'Afrique Reine ?

En Occident, dans un restaurant également, avec Isabelle, « c'était aussi un rituel » (p. 126) : « bonne fille, elle en riait de bon cœur » (p. 126) ; « les gestes

d'amour en devenait des perles exquisées... » (p. 126). Plus loin, dans les pensées de Nara, au studio d'Isabelle, les amours se poursuivent (p. 127), s'amplifient même.

D'Aminata à Isabelle, d'Isabelle à Aminata, de l'Afrique à l'Occident et vice versa donc, l'alternance acquiert tellement un tempo rapide qu'elle tend à s'effacer pour faire de ces deux colombes un seul et un même Amour. L'inspiration de Mike Brant s'y ajoute pour sublimer cette fusion de deux colombes. Le « tu » de deux strophes de la chanson réfère ainsi à la fois à Aminata et à Isabelle, un « tu » pluriel.

La fusion est aussi visible par l'évocation simultanée du double Noël : Noël avec Isabelle (« Ahmed, fêtons Noël ensemble... Voulez-vous ? », p. 132) et Noël avec Aminata (« Et ce matin, c'est Aminata qui m'imposait, au nom de son affection, un culte protestant. », p. 133). Il en est de même de l'évocation du double déménagement : d'un côté, Aminata propose : « déménage... C'est plus simple, Nara... Tu t'installes chez moi... Ce n'est pas la place qui y manque. » (p. 135) De l'autre, comme si c'était la même personne, Isabelle va dans le même sens : « dépose là ta valise. Elle est lourde. On ira chercher les cartons en taxi. » (p. 136). On peut parler ici des effets d'une alternance filée. De la page 126 à la page 138.

Mais, encore une fois, Nara, incertain, hésite, flotte : « je redoute la promesse de cette fusion... » (p. 128), avoue-t-il. Doit-il encore délibérer ?

Oui, parce que l'image réelle de l'Afrique revient à la surface : la question de ses indépendances politiques (p. 130) ; celle de la religion en Afrique ; etc. Le bonheur pâle réapparaît : « Le marais. Je coule à nouveau dans la stupeur », reconnaît-il, amèrement. (p. 130) Il sombre, encore une fois, dans sa cure psychanalytique avec Dr Sano (p. 130-132, 137-139). Cette dernière permet au « refoulé » de se manifester : « oui, c'est cela le miracle... la conjonction de la haine, la mort et l'amour... » (p. 139). C'est cela l'expérience de 'Africain occidentalisé, du postcolonial... ? La « plaie » et le « masochisme », déjà évoqués, réapparaissent. Ce dévoilement précède « la soirée qui s'annonce devant [Nara]. Que faire, bon Dieu ! » (p. 140), s'exclame-t-il. Une exclamation plutôt d'angoisse.

Ce 14 septembre 197... : du jeu de l'envers et de l'endroit à la mort

L'angoisse de la veille est visible ce matin du 14 septembre 197... : « impression d'être en deuil » (p. 143) ; « de minuscules gouttes de sang dans les creux laissés par les pas » (p. 143) ; « le drame du cœur et le sens négatif de l'histoire » ; « un fleuve. Opaque. Puant. » (p. 143) Un registre négatif qui présage une atmosphère macabre, une situation lugubre.

En effet, malgré le travail acharné de la journée (« j'ai travaillé sans interruption », p. 143), et au lieu de bénéficier de l'aura de la fusion Aminata-Isabelle, la reconstruction du « parcours des Koubas » (p. 144) se heurte plutôt à une nouvelle posture Aminata-Isabelle, à leur nouvelle relation, celle de « l'envers et l'endroit » : « Isabelle, l'endroit d'Aminata ; l'envers, face noire d'un symbole »

(p. 147). C'est encore une fois par l'alternance de ces deux colombes que le récit nous fait vivre ce jeu de l'envers et de l'endroit.

Le problème de choix resurgit. L'envers ou l'endroit ? Nara est incapable de choisir : « il y a ma colère ou ma hargne... contre Aminata. A moins que ce ne soit contre Isabelle. Anodin, évidemment. C'est cela qui est anormal : mon incapacité à les embrasser réellement. » (p. 149)

Ni l'envers ni l'endroit ne lui offrent la possibilité de se fixer, de renaître, se construire une nouvelle identité stable, solide. À trois, ils forment un triangle aux angles inconciliables, donc sans forme réelle. Nara le dénonce : « dans l'exacte mesure de sa violence, Isabelle était plus légère. Dans ce premier face-à-face au « Cluny », elle se vengeait en somme de cette nuit de Noël solitaire... Ma chute lui avait permis de se remodeler une nuit... comme Aminata, avant-hier soir... » (p. 150)

Alors, comme un révolté, scandant, Nara explose et pointe du doigt : « Isabelle, Aminata... La nuit en pâté. L'abîme... L'abysse... Des maringouins... Les effluves d'un égout... » (p. 152)

« Le jeu de l'envers et de l'endroit » replonge Nara dans sa cure psychanalytique pour un délire, une folie fatale. L'impossible communion, l'impossible renaissance se matérialise finalement par sa mort inexplicable, devenant symbolique. L'Africain occidentalisé vit ainsi la complexité du choix entre les deux cultures, africaine et occidentale, son tragique tourment intérieur.

Mais, l'on peut lire dans la phrase « si Isabelle et Aminata... » (p. 159) laisse entrevoir la possibilité de poursuivre le processus de la renaissance de l'âme africaine.

Que dire, dans l'ensemble ?

L'Écart de Mudimbe bouscule la forme du roman classique, notamment en ce qui concerne la trame, le personnage, l'espace, le ton romanesques.

Olga Hel-Bongo a raison de dire que « avec *L'Écart*, Mudimbe se positionne dans le champ littéraire à l'encontre du roman traditionnel africain. [...] Le livre est jugé hermétique, surréaliste, trop occidental, voire paradoxal. Ces jugements révèlent une réalité littéraire selon laquelle le roman africain doit répondre à un horizon d'attente : posséder une trame réaliste, un récit chronologique, des personnages simples, un ton didactique (Hel-Bongo O., 2007 :41). En effet, le genre journal-récit entretient une forme de communication particulière avec le lecteur, genre approprié à l'expérience d'un tourment intérieur, communication centrée sur les soubresauts, les mouvements irréguliers du tourment intérieur. Ce qui explique logiquement l'absence d'une histoire chronologique, l'absence du portrait d'un personnage naturel. Ce qui explique également la perturbation des réalités temporelles et spatiales.

Le caractère surréaliste de *L'Écart* c'est aussi dans le type du discours du protagoniste Nara : un discours généralement désarticulé, naturellement lié à son état d'âme, à son état-trouble, discours approprié à l'expression des sentiments

d'angoisse, des sentiments de révolte. Ce discours est souvent renforcé par des séances de cure psychanalytique à travers lesquelles se manifestent les désirs refoulés lors du contact avec la culture occidentale. Ces manifestations des refoulés échappent à la conscience de Nara et le font ainsi sombrer dans le délire : un langage difficile à déchiffrer.

L'hermétisme de *L'Écart* c'est enfin le jeu de dédoublement qui s'y lit : le « je » se fond continuellement dans « tu », tout comme le « tu » en « il » qu'il devient difficile de distinguer le narrateur du narrataire. Le triangle Nara – Isabelle – Aminata ou Nara – Occident – Afrique apparaît souvent sans angles conciliants. Tantôt l'alternance des voix, tantôt leur fusion.

Le dédoublement se lit aussi à travers le récit répétitif : la mission de « décoloniser l'histoire » africaine est tellement « obsédante » qu'elle révèle « le mythe personnel » de Nara, de l'intellectuel africain occidentalisé : la difficulté, la complexité du choix entre les deux cultures.

Le dédoublement se lit enfin dans les différents « écarts » qui détruisent et construisent le récit : entre Nara et l'Occident, entre Nara et l'Afrique, entre l'Occident et l'Afrique, entre Nara et lui-même ..., les écarts rendus symboliques par une énonciation hyperbolique.

Mais alors, pourquoi cette écriture du paradoxe ?

Pour exprimer un portrait, celui de l'intellectuel africain occidentalisé : socialement fragile dans ses relations avec les autres, psychologiquement instable dans ses convictions, il est en proie à un désir : se réinventer, se libérer du discours dominant de l'Occident sur lui. Il veut « renaître ». Ce qu'Olga Hel-Bongo appelle « le retour à l'origine, [...], le retour à soi » (Idem :50). Mais, la réalité des choses est tout autre : impossible de se libérer totalement de l'Occident. La rencontre avec lui est historique avec des effets irréversibles. C'est le « schisme fantastique » de Nara, « l'écart » entre lui et sa vie, l'écart qui anéantit sa vie. Comment en sortir ? Cette question permet plutôt à la lutte de se poursuivre, au lieu de s'arrêter malgré la mort, d'ailleurs inexplicable, de Nara. « Si Isabelle et Aminata... » (p. 159), balbutie-t-il... comme pour interpeller finalement l'Europe et l'Afrique à ce propos.

Bibliographie

- Mudimbe V.Y. (1979), *L'Écart*, Paris, Présence Africaine.
___ (1973), *Entre les eaux*. Paris : Présence Africaine.
Riva S.(2006), *Nouvelle histoire de la littérature du Congo-Kinshasa*, Paris, L'Harmattan.
Hel-Bongo, O., « Discours de l'Autre et invention de soi dans *L'Écart* de V.Y. Mudimbe », in Boudreault, L. et Abdallah, A. B., *Recherches francophones. La pression du social dans le roman francophone*, Québec, CIDEF-AFI, 2007, p. 41-52.

4. La présence latine dans les œuvres de V. Y. Mudimbe. Esquisse d'une analyse d'épigraphes

Boniface KALOMBO

Université de Lubumbashi

Introduction

V.Y. Mudimbe est un philosophe, écrivain, poète et critique littéraire de talent congolais, né le 08 décembre 1941 à Jadotville (Likasi) la Province du Katanga, aujourd'hui Province du Haut-Katanga. L'abondance et la qualité de ses écrits lui confèrent le statut incontestable d'érudit. Curieusement, dans ses publications françaises et / ou anglaises, il a fait abondamment usage du latin, usage qu'atteste non seulement la présence dans ses œuvres des épigraphes tirées de textes d'auteurs latins, mais aussi, celle des dédicaces et phrases latines écrites par lui-même. Des dédicaces adressées à ses propres enfants, à ses maîtres ou amis, et des phrases qui émaillent, çà et là ses écrits.

Notre propos dans ce texte, consistera d'abord à définir le concept d'épigraphe, à indiquer sa place, à dégager et à expliquer ses fonctions. Il consistera aussi à présenter quelques épigraphes et dédicaces et phrases latines tirés des œuvres de V.Y. Mudimbe avant de les rendre en français pour leur compréhension par le lecteur ; il consistera enfin à justifier l'usage de cette langue dans ses écrits.

Définition, place et fonction des épigraphes dans l'œuvre de V.Y. Mudimbe

Le Petit Larousse Illustré définit étymologiquement l'épigraphe comme une inscription gravée sur un édifice pour indiquer sa date de construction, sa destination, etc. Il poursuit en faisant d'elle une phrase placée en tête d'un livre, d'une partie du livre ou d'un chapitre et qui en indique l'esprit ou l'objet (2017 :450).

C'est cette dernière définition qui nous intéresse du mot. Prise dans ce sens, l'épigraphe est une citation : c'est une phrase d'un autre auteur, empruntée par l'auteur du livre et devant/ pouvant remplir une fonction quelconque vis-à-vis du livre ou du titre du livre ; elle est par conséquent externe ou interne.

Quant à la place de l'épigraphe Gérard Genette donne la précision que voici :

La place ordinaire de l'épigraphe d'œuvre est, je l'ai dit, au plus près du texte, généralement sur la première belle page après la dédicace, mais avant la préface (1987 :83).

Sa place dans les travaux scientifiques est à situer immédiatement avant l'introduction générale. L'épigraphe remplit des multiples fonctions dans l'ouvrage d'un auteur.

Gérard Genette identifie quatre fonctions à savoir : « Celle de commentaire parfois décisif ou d'éclaircissement, donc de justification non du texte, mais du

titre, celle de commentaire du texte, celle de la caution indirecte apportée par l'auteur de citation (son identité) et enfin celle de l'effet-épigraphe (Idem, : 87-89)». Revenons un petit peu sur les deux dernières fonctions. En effet, la fonction de la caution indirecte apportée par l'auteur de la citation implique d'attacher de l'importance non pas à ce que dit l'auteur, mais à l'identité de celui-ci et à l'effet de caution directe déterminée par sa présence à l'entrée du texte.

La fonction de l'effet-épigraphe signifie que la présence ou l'absence de l'épigraphe à elle seule connote l'époque, le genre ou la tendance de l'écrit (Ibidem : 89). Cela dit, nous pouvons passer aux fonctions des épigraphes et dédicaces dans les œuvres de V.Y. Mudimbe.

Le latin dans l'œuvre de V.Y. Mudimbe

Le recours de V.Y. Mudimbe au latin dans son œuvre est tellement redondant qu'il est gênant pour le profane, mais il en va tout autrement pour qui a fait du latin. Gênant, du fait que le profane en butte à une chaîne de mots en latin se situant hors de ses compétences linguistiques et culturelles ne pourrait en pénétrer le sens. A contrario, celui qui a fait des études classiques, se donnera la peine de traduire ces épigraphes ou dédicaces du latin vers le français pour en comprendre le message et tirer le meilleur parti de sa lecture. Exercice très amusant, mais aussi et surtout formateur. Encore faut-il que cette traduction soit correcte et adéquate, qu'elle rende le plus fidèlement possible le message exprimé par le texte latin de l'épigrapheur, du dédicateur ou du narrateur.

Une question peut être légitimement posée : Pourquoi du latin dans les œuvres de V.Y. Mudimbe écrites en français ou en anglais ? Cette question implique qu'on puisse cerner au plus près l'objectif poursuivi par l'épigrapheur, le dédicateur et le narrateur qu'est notre auteur. Nous y reviendrons plus loin. En attendant, commençons par présenter notre corpus comprenant : épigraphes et dédicaces. Nous ferons suivre chacun de ces textes de nos propositions de traduction avant de justifier l'usage de leur langue.

Épigraphes et dédicaces latines dans les œuvres de V.Y. Mudimbe

La lecture faite des œuvres de cet écrivain nous a révélé quelques épigraphes tirées respectivement de : *The invention of Africa* et *The idea of Africa*.

L'épigraphe de The invention of Africa est ainsi libellée :

Mors ipsa beatior inde est quod per

Cruciamina leti via panditur

Ardua justis, et ad astra doloribus

Itur

Prudentius, Hymnus Circa Exequios Defuncti.

Voici l'épigraphe de *The idea of Africa*:
Credenda sunt omnia, nihil enim est incredibile
Facilia deo omnia sunt, nihil est impossibile.
FICIN, Théol, Plat. 301.

Outre ces deux épigraphes, signalons deux dédicaces dont l'une est tirée de *Carnets d'Amérique* et l'autre, de *The Idea of Africa*.

De Carnets d'Amérique on retiendra :

Pour Renée et Marc

Hoc quoque acceptum fore

Jovi, nates respondent.

De *The idea of Africa*, est tirée cette dédicace :

Hoc opus Eruditissimo et Dilectissimo Magistro

Willy Bal discipulus gratus dedicat.

Signalons également cette phrase tirée de l'essai *The idea of Africa* qui n'est, ni une épigraphe, ni une dédicace.

C'est en effet :

Alfonso Lusitaniae Regi filius Henricus studio iter in

Indiam Orientalem aperiendi usque ad Guineam et

Nigrum Fluvium penetraverat, et insulas varias detexerat.

Voici nos propositions de traduction :

• Par conséquent, c'est la mort même qui est préférable du fait que la vie réserve aux innocents des affres de la douleur et que c'est par la douleur que l'on se dirige vers / dans l'au-delà.

Prudence, « Hymne sur le triomphe de la mort ».

• S'il faut croire à tout, alors rien n'est incroyable. Si ce sont des choses faciles à Dieu, alors rien n'est impossible.

• L'on admettra aussi cette vérité. Telle est la réponse des descendants à Jupiter.

• Voici (tel est) l'ouvrage que dédie un disciple reconnaissant à son très érudit et très cher maître, Willy Bal.

• Pour Alfonso, roi de Lusitanie, dont le fils Henri était arrivé jusqu'au Golfe de Guinée et avait découvert de nombreuses îles, ce fut une préoccupation de se frayer une voie vers l'Inde Orientale.

V.Y. Mudimbe n'a usé que de la langue de Cicéron pour les épigraphes, dédicaces et intertextes de certaines de ses œuvres. Alors, la ou les raisons ?

Pourquoi du latin dans les œuvres de V.Y. Mudimbe ?

Avant de répondre à cette question, il est tout à fait logique et important de nous poser, avec Zorha Lhioui sur Borges, cette autre question qui est incontournable sur Mudimbe :

Quel besoin aurait-il éprouvé, après coup, d'habiller son texte, de l'envelopper d'un paratexte ? Aurait-il estimé que le texte nu n'était pas suffisant et donc il

lui fallait une parole supplémentaire pour le soutenir, le consolider ? Si cette deuxième ou dernière hypothèse ne peut pas être écartée, d'autres peuvent être avancées (2002 :177-178).

V.Y. Mudimbe n'est pas le premier à insérer des épigraphes dans ses œuvres, il perpétue une tradition qui s'est fait jour depuis des siècles. Permettre au lecteur de se préparer avant d'entrer de plain-pied dans le texte, le prévenir de la nature de son texte, annoncer sa couleur, le renseigner sur les orientations et les préférences esthétiques, philosophiques, idéologiques, tels sont pour Zohra, les objectifs poursuivis par Borges en ajoutant à son texte un paratexte (Idem : 179-183). Son propos sur l'écrivain argentin vaut mutatis mutandis pour Mudimbe.

Cet usage du latin dans les œuvres de V.Y. Mudimbe n'est pas gratuit. Des raisons l'expliquent, parmi elles : la formation et la culture de l'auteur, le goût ou la passion de la langue latine. L'objectif qui surplombe les textes empruntés aux auteurs latins ou inventés par l'auteur lui-même serait-il de témoigner d'un patrimoine intemporel, de se légitimer comme son gardien attitré et d'inviter tout un chacun à communier avec lui ?

La formation et la culture auctoriales

Dès son bas âge, Mudimbe avait voulu devenir prêtre. Séminariste, il a fait des humanités gréco-latines. Admis dans un monastère bénédictin, il a par après abandonné cette vie pour poursuivre ses études à l'université où il eut pour maîtres : Victor Bol, Willy Bal, Franz-Crahay... Après son doctorat en Philosophie et Lettres à l'Université de Louvain en 1970, il est rentré au pays et a enseigné à l'UNAZA, Campus de Lubumbashi. En exil aux USA depuis 1980, il se consacre dès lors à l'enseignement, à la recherche et à l'écriture.

Le goût ou la passion de la langue latine

Toutes les années de formation en philosophie ont développé chez Mudimbe le goût ou plutôt la passion pour le latin, un goût très prononcé pour cette langue au point qu'il l'a adoptée de manière particulière pour les épigraphes, dédicaces et citations dans ses œuvres. Cette langue reste pour lui un moyen de formation du citoyen, du scientifique, de l'érudit, quoique considérée par d'autres comme morte.

Faut-il croire à cette considération parce que le latin est quasi abandonné dans la communication interpersonnelle ? Cette considération n'est-elle pas celle de ces gens qui se sont perdus dans son étude, comme l'a soutenu Cicéron dans son plaidoyer pour *Archias* pour n'en point recueillir le fruit qu'ils puissent mettre à la portée de tous (Morisset & Thevenot, 1950 :237) ? Certes méprisé, le latin est pourtant utilisé dans maintes circonstances. C'est un paradoxe. On peut entendre du latin lors des procès du tribunal, lors de la messe dite latine.

Autre argument contredisant « la mort du latin » l'usage du latin par les industries cosmétiques, alimentaires, automobiles et autres⁸. Toutefois il s'agit d'un usage limité qui ne signifie en rien la maîtrise du latin par le plus grand nombre. Au demeurant l'usage des expressions latines dans la littérature congolaise francophone – un aspect qui reste à étudier – semble singulariser l'œuvre de V.Y. Mudimbe. L'usage du latin est bel et bien un des traits caractéristiques de son écriture. Celui-ci est animé et même obsédé, c'est nous qui le postulons, par un souci majeur, celui de recommander cette langue et/ou son étude aux autres, à ses concitoyens principalement. Ce souci, l'ont-ils compris ?

Un souci et/ou une recommandation

Le latin doit être profitable, sinon à tous, du moins à plusieurs. Ce souci se perçoit déjà, à la création avec Dom Guilbert, du Département de Langue et Littérature Latines de l'Université de Lubumbashi, devenu Département des Lettres et Civilisations Françaises et Latines par la réforme de 2004. Ce souci est incompris ou mal compris de ses compatriotes qui désertent ce département au profit de nouvelles filières d'études estimées plus rentables ou plus intéressantes.

Les fonctions des épigraphes et dédicaces dans les œuvres V.Y. Mudimbe

Selon notre lecture, deux des fonctions étudiées par Genette sont remplies par les épigraphes dans les œuvres de Mudimbe, il s'agit de la première, celle du commentaire du titre et de la troisième, celle de caution indirecte apportée par l'auteur de la citation.

Épigraphe, commentaire du titre

Dans notre entendement, c'est le premier mot de l'épigraphe de Prudence qui justifie le titre anglais de cet ouvrage. Ce mot est *mors*, suivi de ses déterminants *ipsa* et *beatior*. Si l'adjectif *ipsa* a un effet d'insistance sur *mors*, le qualificatif *beatior* lui est collé pour former une figure de style, l'oxymoron. Appliquée à l'Afrique, cette figure de style signifierait que tout dans ce continent inspire l'impasse et la mort, quelles que soient les mesures que peuvent prendre les dirigeants politiques de ces pays. C'est du moins là l'opinion du colonisateur ou plutôt du colonialiste. Ce titre, par le fait du mot *invention*, est teinté de pessimisme.

8. Les noms donnés à ces produits par l'onomatopée commerciale viennent de diverses langues vivantes : français, anglais, portugais, espagnol. On en trouve même beaucoup qui sont du latin. Exemples : Sur les sachets de mèches d'origine nigériane, on lit **prima**, sur une bouteille d'une bière adorée des Kinois, **Primus**. Des véhicules de marque japonaise ou autres arborent des noms à consonance latine : **Carina**, **Corona**, **Fuga**, **Gaia**, **Mercedes** qui sont des substantifs, **Brevis** et **Regius**, des adjectifs, un adjectif – pronom, **Ipsum** et un verbe, **Volvo**.

Épigraphe, caution indirecte

Cette fonction la plus oblique de l'épigraphe interne du *The idea of Africa* signée par le philosophe Ficin et que l'épigrapheur a faite sienne, est une présentation du statut de Mudimbe comme écrivain-philosophe. En tant que tel, il ne croit pas à tout ce qu'on lui dit, à tout ce qui se dit de l'Afrique. Il suffit de réfléchir pour trouver autre chose. Tout n'est pas donné pour lui, il peut inventer sa voie. Cette caution de la réflexion philosophique rappelle le propos du philosophe René Descartes : le cogito ergo sum, caractéristique classique du philosophe. Tel est en substance ce que l'on peut retenir des fonctions des épigraphes externes et internes utilisées par Yves Mudimbe dans ses œuvres, respectivement dans *The Invention of Africa* et dans *The Idea of Africa*.

Épigraphes, enjoliveurs et ingrédients rares

Les épigraphes latines sont, de notre propre point de vue, ce que sont des enjoliveurs pour une voiture, un assaisonnement et pas n'importe lequel pour une sauce culinaire. Elles agrémentent le texte français, autrement que ne le feraient d'autres en une autre langue, elles le revêtent d'une aura particulière, d'un habit étincelant et pimpant.

Que retenir alors de dédicaces du présent texte ? Surtout de celle à Willy Bal ? Devoir du disciple envers son maître, mais aussi celui du maître envers son disciple ? Tous les deux. En effet, envers son maître, le disciple doit : respect, reconnaissance, hommage... C'est ce que Mudimbe a fait pour Willy Bal. En lui dédiant cette œuvre, *The Idea of Africa*, il lui a témoigné du respect et rendu un vibrant hommage, un hommage mérité pour la formation et l'encadrement reçus de lui. Cette reconnaissance, Mudimbe l'a témoignée à ses autres maîtres, elle est l'expression de l'humilité scientifique, de l'humilité tout court. Car, Mudimbe a été aux pieds de quelqu'un, il a accepté d'être modelé, d'être façonné par celui qui est devenu pour lui une icône.

Le maître, en tant que tel, doit aimer son disciple, le former et l'encadrer. En produisant des connaissances, il se doit d'initier son disciple aux arcanes de la science, de le promouvoir en faisant de lui son pair et non un « porteur de mallette », un garçon de course, même s'il se prête à le devenir. Ce devoir du maître, Mudimbe l'a rempli et continue de le remplir vis-à-vis de ses disciples. Dans cette optique, nous nous répétons, il a fondé, avec Dom Guilbert, le département de langue et littérature latines au sein de la Faculté des Lettres de l'Université de Lubumbashi. C'est dans ce seul souci aussi qu'il a récemment légué sa bibliothèque privée à la Faculté des Lettres et Sciences Humaines, bibliothèque importante et riche en volumes. Joseph Kasongo Tshinzela n'a pas tort de soutenir que *Mudimbe a œuvré davantage pour la promotion académique. Intellectuel complet, son savoir encyclopédique lui permettait d'intervenir dans tous les domaines des sciences humaines. Pour entretenir la flopée d'assistants (noirs et blancs) qui l'entourait, il avait créé des pôles scientifiques et*

régulièrement organisé des séminaires sur diverses problématiques scientifiques (Tshinzela, 2018 :318-319).

Parmi ces assistants certains sont devenus des références dans leurs domaines respectifs. Sous cet angle, Mudimbe nous paraît un maître exemplaire.

Conclusion

Dans les œuvres de Valentin Yves Mudimbe, le latin est présent, il se lit dans les épigraphes et les dédicaces, et même dans des intertextes. Cette présence latine n'est pas gratuite. L'usage du latin par Mudimbe est lié à sa formation, à sa culture scientifique, il est aussi lié au goût qu'il a développé du latin et à son souci de faire bénéficier les autres de la formation que cette langue assure. La dédicace à Willy Bal est un hommage qu'il rend à son maître et par lui à tous ses maîtres, une reconnaissance pour tout ce qu'il a fait pour lui. Il s'agit d'un message d'humilité. C'est aussi et avant tout un signe éclatant de son attachement viscéral à la culture classique, pour sa richesse incommensurable et son caractère patrimonial et intemporel.

Bibliographie

Dictionnaire Le Petit Larousse Illustré, Paris, Larousse, 2017.

Genette G.(1987), *Seuils*, Paris, Seuil.

Kasongo Tshinzela, J., « Trajectoire du structuralisme à l'Université de Lubumbashi : les maîtres et leurs orientations scientifiques respectives » in *Cahiers des sciences du langage*, Volume n°1, Paris, L'Harmattan, 2018.

Lhioui Z., *Le lecteur de Borges et l'épreuve du paratexte*. Thèse de Doctorat d'État, Meknès, Université Moulay Ismaïl, 2002.

Morisset R. et Thevenot, G.(1950) : *Les lettres latines* : Paris, Magnard.

5. Le Congo vu par Gillès, Mudimbe et Ngal. Trois écritures, une passion commune pour la mémoire et l'histoire

Guy KEBA GUMBO

Université de Lubumbashi

Introduction

Cette étude tente un rapprochement de trois grands noms des littératures francophones belge et congolaise : Tous trois sont des écrivains prolifiques, des critiques littéraires et de vrais intellectuels : un juriste belge d'une part, et deux professeurs Congolais d'autre part, ayant accompli de très brillantes carrières. Leurs textes respectifs donnent l'impression de s'aligner dans une logique de continuité temporelle. Ils se font en effet, écho : *La Termitière* (1960), pose toute la question du roman colonial avec sa cohorte des personnages typiques (le missionnaire, le médecin, le catéchiste, l'ingénieur et le contremaître, l'administrateur colonial, le sorcier, le chef, le domestique et le chauffeur, le catéchiste). *L'Errance* de Ngal(1979) et *L'Écart*(1979) de Mudimbe s'intéressent eux aux traces laissées par la colonisation comme préalables pour mieux aborder l'avenir. Daniel Gillès dans *La Termitière* se focalise sur le Congo à la fin de l'ère coloniale. Valentin Yves Mudimbe dans *L'Écart* évoque deux époques (l'époque coloniale et l'époque postcoloniale) en se réclamant, "fils de deux mémoires". Georges Ngal enfin par une sorte de maïeutique socratique, fait accoucher les évidences malheureuses de la cohabitation Occident-Afrique comme préalables à l'avènement du surhomme. Par ailleurs, la littérature congolaise à dominance intellectuelle, constitue, une écriture d'engagement épousant la cause nationale, en s'inscrivant dans un projet global de reconquête du droit à la parole de l'Africain sur l'Afrique. Elle s'exprime sur différentes crises qui ont secoué le Congo depuis l'époque coloniale jusqu'à ce jour : crise identitaire, culturelle, politique, économique, sociale. Ces crises sont repérables dans les trois romans ; d'abord dans *La Termitière* qui a un bel enracinement historique et qui met en jeu un imaginaire et une vision d'un monde contradictoire. Ensuite chez V.Y. Mudimbe, qui tente par le biais de Nara, son héros narrateur, de se définir en tant qu'être humain libéré de toute odeur du père. La symbolique de la quête identitaire constitue également le maître mot de "*L'Écart*", exprimé clairement dans l'anecdote du miroir, contextualisant l'Afrique post indépendante face aux désillusions des Indépendances. Enfin G.Ngal dans *L'Errance* qui s'inscrit dans la continuité de "*Giambatista Viko* ou le viol du discours africain"(Idem : 23), fasciné par le modèle chinois. *Gambatista Viko* fait allusion à la révolution culturelle de Mao qui avait obligé les intellectuels à une brutale reconversion dans les campagnes. Par ailleurs, les marques de la philosophie de l'authenticité émaillent *Giambatista Viko* et *L'Errance*. La sacralisation de l'oralité est temporellement prise en compte ainsi que le respect des ancêtres.

Les ancrages temporels, le goût de l'Histoire et les postures sociales sont des motifs forts de nos écrivains qui constituent au surplus le matériau approprié pour la déconstruction des stéréotypes. *"L'Errance"*, *"L'Écart"* et *"La Termitière"* sont des romans à double intrigue dont l'une est visible (politique, identitaire, culturelle) tandis que l'autre évolue en sourdine. La combinaison de ces deux intrigues engendre des va-et-vient à plusieurs niveaux, ce qui forge l'architecture complexe des textes en présence. Le passage d'une intrigue à une autre met en place une opposition significative entre les lieux des actions, les espaces textuels et les espaces frelatés d'une grande ville.

On trouve ainsi chez ces écrivains une ambivalence scénographique entre le lieu supposé et le lieu effectif de l'action. Léopoldville est, dans les trois récits, la plaque tournante du rapport avec le lointain d'où viennent et où partent les personnages qui perturbent et relancent le déroulement en vase clos des intrigues. Les trois récits sont remarquables par leur architecture et leurs titres pleins de sens. Le titre est un des éléments paratextuels assurant la liaison entre l'ouvrage et les lecteurs.

Des titres révélateurs

"La Termitière", *"L'Errance"* et *"L'Écart"* sont des titres courts mais polysémiques. Il y a sans doute dans la manière singulière de construire le titre chez ces écrivains, une volonté de créer une ambiguïté sémantique. Bien qu'apparemment simples, ces titres sont en effet évocateurs des images diverses ; ils sont attractifs et interpellateurs.

Les trois titres sont précédés par un article défini, qui joue le rôle de déterminant minimal en actualisant les mots qu'il accompagne. Dans *l'Errance* et *l'Écart*, les articles définis singuliers s'élident devant des mots commençant phonétiquement par une voyelle : « l'Écart » et « l'Errance ». *La Termitière* est un titre nominal alors que les deux autres (*L'Errance* et *L'Écart*) sont verbaux et réduits à un mot. Ils enclenchent ainsi une activité d'interprétation qui déclenche l'imaginaire. La titrologie étant une médiation essentielle entre l'ouvrage, son contexte et sa réception, elle produit un choc entre l'écriture et le monde des images. Nous sommes ici, en face des titres énigmatiques avec un bon mélange d'ambiguïté.

Chez nos trois écrivains, les titres sont à placer dans la catégorie des titres-thèmes (Genette.G)⁹. Des thèmes qui suggèrent et créent le suspens quant à leur portée sémantique. Le "titre-thème" de manière générale suscite un débat contradictoire parce qu'il est en même temps éloquent et muet. Il conduit l'imagination vers les ressemblances et les différences, le dit et le non-dit, le réel et le subjectif, etc.

9. Gérard Genette distingue lui deux types de titres : les thématiques et les rhématiques. Dans notre cas d'espèce, les trois titres sont thématiques, du mot thème d'un usage courant en français. Ils énoncent clairement l'idée-valeur qui dicte les comportements, les prises de position des auteurs, les condensés idéologiques etc. Ce sont donc des titres programmatiques qui révèlent une grande richesse sémantique, interprétable dans une perspective pragmatique.

L'Errance : Dérivé "d'errer" avec le suffixe "ance" ; ce mot évoque des déambulations répétées sur de longues distances, sans autre but que le voyage lui-même. La thématique de l'errance transcende les littératures occidentales pour désigner une réalité universelle. Dans la littérature maghrébine par exemple, mieux que tout autre thème, elle sert le projet cognitif des écrivains. Elle expose une histoire conflictuelle, en l'occurrence l'invasion, la dépossession des terres, l'acculturation, l'exploitation, l'émigration, le racisme, « l'exil intérieur », les désillusions des Indépendances, les difficultés d'insertion sociale etc.

Dans la plupart des œuvres maghrébines¹⁰, le thème de l'errance reste étroitement lié à la quête identitaire même si chez les écrivains de la modernité tels que Kateb Yacine, Nadal Fares, Vorboune ou Meddeb, ont assisté à l'éclatement des discours identitaires univoques élaborés, à partir des luttes pour l'Indépendance, dans le champ culturel maghrébin. C'est pourquoi les mots de Roland Barthes sur la couverture de *"Livre du sang"* de A. Khatibi peuvent s'appliquer à tous les écrivains qui ont choisi des héros "erratiques" : « *Khatibi m'enseigne quelque chose de nouveau, ébranle mon savoir car ce qu'il propose paradoxalement, c'est de retrouver en même temps l'identité et la différence, une identité telle, d'un métal si pur, incandescent qu'elle oblige quiconque à la lire comme une différence* (Joubert, 1992).

La thématique de l'errance est aussi fortement représentée dans la littérature subsaharienne en étant liée à l'identité¹¹. Pour N.A. Kazi-Tani, c'est sans doute cet héritage qui justifie le didactisme de la plupart des textes, la minceur psychologique des personnages et la mise en relief des rencontres, des pérégrinations et des métamorphoses. N.A. Kazi-Tani estime que :

De manière générale, dans la littérature subsaharienne, le voyage est une errance qui permet les apprentissages essentiels. Comme dit, de façon métaphorique, un des personnages du Sang des masques : Un jeune qui a connu cent villages peut affronter l'ancien aux cent pluies. Ils sont de la même taille (2001).

N.A. Kazi-Tani suppose que le traitement littéraire du mythe du Juif errant, à travers le temps et l'espace, laisse entrevoir un grand nombre de possibilités d'errance :

10. Dans cette partie de l'Afrique septentrionale, il va de soi qu'au sein de sociétés fortement plongées dans la politique d'arabisation, le français comme langue et culture semble menacer la culture autochtone, d'où la quête de l'identité dissimulée primordialement sous le thème de l'errance. La production littéraire de cette région nord-africaine se vivifie essentiellement, ou en partie, du thème de la revendication de l'identité maghrébine. Dans cette lutte effrénée pour le retour vers l'authenticité maghrébine, curieusement, la littérature d'expression française va survivre et se développer, touchant aujourd'hui un public autant maghrébin que français et instaurant un dialogue entre les deux rives de la Méditerranée. Cela se justifie par le fait que cette littérature n'a pas ignoré la passion des autochtones pour le thème de l'errance.

11. Beaucoup de critiques considèrent qu'il faut voir dans ce phénomène un héritage de la tradition orale, comme en témoignent les contes d'Ibrahim Seid, *Au Tchad sous les étoiles* de Bernard Dadié, *Le Pagne noire*, de Birago Diop, *Les contes d'Amadou Koumba*, ou les romans dont l'allure picaresque est évidente : *Karim* (Ousmane Socé), *L'enfant noir* (Camara Laye), *Le pauvre christ de Bomba* (Mongo Beti), *Wirriyamu* (Williams Sassine), *L'Étrange Destin de Wangrin* (Amadou Hampate Bâ), *Les Soleils des indépendances* (Amadou Kourouma).

D'un rêve à un autre, d'un lieu géographique à un autre, d'un souvenir à un autre, d'une langue à une autre, d'une culture à une autre, d'une quête à une autre, de la tradition à la modernité, d'une idéologie à une autre, d'un modèle d'écriture à une écriture originale.

Le titre "L'Errance", sur la couverture de l'œuvre de Georges Ngal, fait penser à un large spectre de significances. Nous estimons qu'il colle bien à la dernière forme d'errance proposée ci-dessus : d'une idéologie à une autre ; d'un modèle d'écriture à une écriture originale. Mais pour les lecteurs avertis, *Giambatista Viko* et *L'Errance* s'inscrivent incontestablement en une suite logique de deux volets d'un tableau où le principal support thématique est la quête d'une écriture excentrique, particulièrement originale. Dans *Giambatista Viko*, l'auteur dresse le portrait d'un professeur d'université, critique littéraire de renom et surtout romancier africain, qui tente de renouveler l'art romanesque. Ce professeur veut à la fois s'affranchir de "l'académisme desséchant du roman africain" et dépasser les écrivains occidentaux contemporains qui sont arrivés à détruire "l'espace balzacien". Dans *Giambatista Viko*, il plaide pour un renouvellement esthétique littéraire à l'africaine afin de se libérer des carcans du classicisme occidental :

La démarche de l'auteur consiste donc à mettre en place une écriture autonome ou teintée de métissages évitant ainsi la tyrannie des codes narratifs et rhétoriques. L'auteur cherche, ainsi un style où se rencontreraient des tons contradictoires, en recourant notamment aux contes, aux légendes. Aussi adviendra-t-il :

Plus que jamais notre aventure est une métaphore vivante et jouée. Le taureau qui débloque notre situation illustre bien la formule-clé lacanienne (...) un mot pour un autre (...) Après tout, toute vie humaine n'est-elle pas une vaste métaphore déployée dans la relation moi-autrui-monde ? Voyager sans fin. Elle peut enfin signifier des tergiversations et des hésitations.

Chez Ngal, la thématique de *l'errance culturelle devient prétexte pour dire l'expérience d'un enracinement et la recherche d'un ailleurs par le biais de l'écriture. L'aventure de Giambatista Viko* ¹²est également multidimensionnelle comme l'affirme Kazi-Tani (Idem : 52).

L'écriture devient alors une voie vers la libération collective en offrant par ailleurs une possibilité d'échanges sous le prisme de l'altérité. C'est-à-dire à une errance à travers les « Convents de la Culture » africaine, jusqu'à leur complète désaliénation. Le héros de l'histoire dans le roman apparaît comme une des incarnations du mythe universel du Juif errant.

L'Errance n'est pas seulement une perte, comme le titre le laisse croire à première vue, mais plutôt une prise de conscience d'un sans-abri littéraire à la

quête de sa terre natale, laquelle est du reste son lieu de prédilection et de plein accomplissement.

L'Écart

L'écart, c'est la distance qui sépare deux choses qu'on écarte ou qui s'écartent. Il a pour antonymes la contiguïté, le rapprochement, la concordance. Il peut aussi signifier la différence ou la moyenne entre deux grandeurs.

Plutôt que de considérer simplement "l'écart" comme tout fait qui apparaît comme transgressant des règles d'usage, Cohen Armand se propose, lui, de considérer l'«écart» comme une notion très large, en épousant l'idée de Charles Bruneau, qui soutenait que dans chaque domaine de connaissances, un style particulier est un écart non pas par ce qu'il est, mais par ce qu'il n'est pas. L'écart c'est ce qui n'est pas courant, normal, conforme au « standard » usuel. Il n'en reste pas moins que le style, tel qu'il est pratiqué dans la littérature, possède une valeur esthétique. C'est un écart par rapport à une norme, donc une déviation voulue. L'écart esthétique est une notion importante de la théorie de la réception développée par le théoricien de la littérature Hans Robert Jauss. Il s'agit de la distanciation qui existe entre l'attente du lecteur vis-à-vis de l'œuvre et l'œuvre elle-même. Et pour H.R. Jauss¹³, c'est cet écart qui donne sa valeur esthétique à l'œuvre.

Cela implique par ailleurs que la langue poétique est primordialement un écartement, parce qu'elle s'assigne comme objectif de faire voir le monde à la façon d'une chose étrange, son idiome déstabilisant et amenant lecteurs, auditeurs, interprètes dans ses incertitudes herméneutiques. Le langage poétique basé sur l'écart transforme le réel social en paradis fictif par la magie des mots.

Chez Mudimbe, *L'Écart* est une rétrospection, une remise en question de l'intellectuel africain caractérisé par la lassitude, le découragement, la faiblesse, et l'anxiété. *L'Écart* se veut aussi une écriture de la déconstruction des stéréotypes. Par l'entremise de Nara, l'auteur fait aussi de *L'Écart* un travail de mémoire : *Très bien travaillé aujourd'hui. Dès l'ouverture de la bibliothèque, je me suis plongé dans la reconstruction des rapports historiques entre les Lélé et les Kouba. Mes notes s'accumulaient. De véritables caresses. Une excitation. J'eus, des heures durant, la nette impression d'être à l'intérieur d'un feu. Il m'était doux. Un corps. Il nourrissait. Sa force coulait en moi. Ma communion avec lui était profonde. Des idées me venaient, ma main les prenait en charge et elles s'inscrivaient, comme d'elles – mêmes, sur mes fiches. Au fil des minutes, je mettais à jour des secrets enfouis dans les siècles : je pus ainsi nommer la généalogie des rois, grâce aux informations de mes enquêteurs d'il y a quatre ans...* (Mudimbe, 1979 :31).

13. "La notion d'écart est un concept dont les poéticiens ont fait grand cas, et cela pour une raison très simple. Parce qu'elle soumet la syntaxe aux contraintes du vers et qu'elle adopte une disposition typographique particulière, la poésie est telle une langue étrangère (..) Tout en utilisant les mots, la syntaxe et les sons du langage commun, le poète les pétrit autrement. Certains poètes ont exploité cette veine, allant jusqu'à nourrir chez le lecteur un sentiment d'inquiétante étrangeté". (H.R. Jauss : 1978 :141.)

12. L'aventure de Giambatista Viko est celle d'une écriture de voyage et celle d'un voyage d'une écriture, hyperbolique et métaphorique, mythique, philosophique, psychanalytique et politique. Pour avoir tenté de réaliser ces projets en puisant dans les procédés narratifs et rhétoriques de l'héritage oral traditionnel, délit culturel jugé par un tribunal de Sages, véritable « Viol » du discours africain », Giambatista Viko et son disciple, Naiseux, considérés comme des intellectuels « aliénés » par la culture occidentale, au point de livrer à l'autre, un patrimoine sacré se voient condamnés, au terme d'un véritable procès, à l'opération retour au pays natal.

Bien que *L'Écart* à sa sortie, n'ait pas immédiatement rencontré un grand succès, peut-être parce qu'il paraissait très baroque et occidentalisé plus d'un lecteur à tout de même frappé par sa très forte intertextualité.

La notion de journal dans les deux cas constitue aussi un écart par rapport à la généricité mais aussi un écart stylistique. Jean-Paul Sartre le justifie comme suit :

Le mieux serait d'écrire les événements au jour le jour. Tenir un journal pour y voir clair. Ne pas laisser échapper les nuances, les petits faits, même s'ils n'ont l'air de rien, et surtout les classer (1943). Mudimbe s'engage donc dans *L'Écart* à défaire et à démanteler à travers les carnets d'Ahmed Nara, les clichés négatifs collés aux Africains.

La Termitière

"La termitière "est, au sens propre, selon les dictionnaires, un nid de termites dont une partie émerge du sous-sol et forme un monticule de terre durcie pouvant atteindre plusieurs mètres, tandis que l'autre partie développe des galeries souterraines.

En effet, pour Daniel Gillès, *la Termitière* est le symbole du silence africain face à l'extériorité radicale de la plupart des Blancs dans l'appréhension du continent noir. Pour Marc Quaghebeur, Daniel Gillès représente le côté factice des sociétés occidentales mercantiles dont il est le papillon de nuit. Il les critique mais ne les remet pas forcément en cause. Il les croit amendables par un retour à leurs valeurs anciennes plus nobles. L'Occidental fidèle aux grandes valeurs des sociétés européennes, est donc toujours plus ou moins héroïsé. À certains égards, il voudrait restituer l'histoire coloniale en attribuant à l'Africain un rôle déterminant aux antipodes du rôle fictif qu'on lui a toujours attribué. Le silence africain n'est pas une passivité ou une étourderie mais plutôt un positionnement. Comme une termitière, l'Africain semble timide par son apparence extérieure qui est en réalité une stratégie face aux circonstances qui surviennent.

Daniel Gillès présente ainsi le portrait de deux Blancs : l'un prêt à comprendre l'âme africaine et à s'en accommoder, l'autre inchangeable et attaché aux idées préconçues : *Venu en Afrique avec une certaine mentalité, et aussi des espoirs insensés, qui ne pouvaient qu'être déçus. Malheurs à ceux qui ne s'adaptent jamais à l'Afrique.* La notion du double portrait dans *La Termitière* est aussi évoquée par Marc Quaghebeur en ces termes :

Dans La Termitière, la relation est beaucoup plus adulte et maîtrisée, moins auréolée des rêves de l'adolescence, moins trouble aussi. Qui plus est, cet amour est emblématique d'enjeux historiques puisqu'il met aux prises un personnage qui représente l'archétype du colonisateur à l'ancienne, et un autre qui incarne ce qu'eût pu être – ou ce qu'espérait être – le rêve africain chez les meilleurs de ses tenants (Quaghebeur, 2000).

"*La Termitière*" pour Pierre Halen (2013) est un roman réaliste parce qu'il incarne la capacité de représenter par le langage la substance sociale et de la

critiquer dans le but d'obtenir une vérité conforme à l'expérience d'une objectivité commune. Il y a ainsi, dans le schéma narratif, mais en sourdine une enquête qui confère à *La Termitière* un statut de sous-genre du roman policier. Pierre Halen pense que *La Termitière* se fait l'écho des doutes qui accompagnent une vision colonialiste des réalités sociales et singulièrement, des problèmes relevant à la fois de la gestion des identités culturelles et des réalités politico-économiques.

Des fictions qui interrogent le terreau spatio-temporel

Les éléments de la description spatio-temporelle contenus dans un récit fictionnel ou non, le lieu et le moment étant réputés solidaires constituent, le chronotope qui est une notion philologique proposée par le théoricien de la littérature Mikhaïl Bakhtine.

L'espace romanesque étant conditionné par le temps et le lieu de production du discours, Jean Weiber (2011-49), pense qu'il tient compte à la fois des formes spécifiques du genre (point de vue du narrateur, agencement de l'intrigue etc.) et de celles du langage.

Dans les œuvres de Georges Ngal, Daniel Gillès et Valentin Yves Mudimbe, la notion de temps et celle de l'espace sont très significatives et conditionnent la compréhension profonde des textes. La production des textes, pour chacun d'entre eux, correspond plus ou moins à une période cruciale de l'histoire du Congo. Il est donc difficile de différencier le temps de la narration du temps de l'Histoire, dans les cas où ils sont en harmonie. Le recours cyclique aux trois temps verbaux : (le passé, le présent et le futur), produit sur les textes en présence un effet de miroir entre la société fictive et la société réelle. Les textes donnent l'impression d'écritures objectives et subjectives avec une mise à distance à la fois du narrateur et de son irruption dans le récit.

Dix-neuf ans après l'indépendance du Congo, V.Y. Mudimbe publie *L'Écart* dans un contexte d'instabilité totale dans le pays créée par le régime dictatorial de Mobutu. *L'Écart* arrive après, *Entre les eaux. Dieu, un prêtre, la révolution*, en 1973, *Le Bel Immonde* en 1976, suivi de *Shaba deux*, qui viendra en 1989. *L'Écart* est donc, le troisième roman qui renforce l'aura de Valentin Yves Mudimbe au point de retenir l'attention du Maréchal Mobutu. Sur cette période Mudimbe lui-même apporte des éclairages précieux dans *Les corps glorieux des mots et des êtres* :

Mon départ du Zaïre, en août 1980, avait été un cauchemar. Le régime souhaitait me coopter. J'avais eu vent du projet, et j'obtins de mon université une année sabbatique à laquelle j'avais droit. J'ai pris, de Lubumbashi, un vol pour Paris où je devais assister à une réunion. Ma famille devait me rejoindre. Cette fois, le prétexte allait dans le sens de l'aberration du système politique de mon pays : mon épouse accompagnerait nos deux enfants en Europe pour la rentrée scolaire(...) Dans les deux semaines qui suivirent le départ de ma famille, j'étais nommé membre du Comité central du parti zaïrois unique. Poliment, je déclinai

cette promotion encombrante. Elle signifiait tout ce à quoi je n'avais jamais cru et, probablement, ne croirai jamais. Il me fallait me trouver un trou en un nouveau pays(1994).

Un autre enjeu temporel, à dimension universelle, de *L'Écart* est le fait que ce roman est aussi un positionnement dans le débat qui refait surface au cours des années 70 et 80 et qui porte sur la philosophie de soupçon, initiée par Nietzsche, Marx et Freud. Même le titre *L'Écart*, est très éloquent dans cette perspective de la philosophie de soupçon, car il met en scène le créateur-individu porteur d'un esprit traquant les illusions et les fictions basées sur les croyances, en repensant la création, destructrice des idéologies dictées, pour un nouvel élan de pensée qui se veut libre et sans aucune contrainte.

En rapport avec l'espace, il y a lieu de découvrir dans *L'Écart* simultanément deux chronotopes, l'un renvoyant à l'Afrique et l'autre à l'Europe, et relevant par ailleurs de l'intuition du personnage-héros Nara. La combinaison de ces deux chronotopes traduit l'instabilité de l'auteur et la difficulté pour lui de se positionner définitivement d'un côté ou de l'autre.

Les notions de temps et d'espace chez V.Y. Mudimbe revêtent un caractère évolutif et progressif. Le référencement temporel tel que présenté par l'auteur, à l'ouverture de chaque cahier (III,V,VI,VII), traduit l'idée de l'évolution : l'année reste inconnue, le mois est stable mais les jours changent : ce 7 septembre 197..., ce 9 septembre 197..., ce 10 septembre ..., ce 11 septembre..., ce 12 septembre ..., ce 14 septembre ...

Georges Ngal, par contre, peut à juste titre être taxé d'écrivain hors du temps et hors espace, parce que son texte, contrairement à ceux des deux premiers auteurs, ne donne pas la localisation précise où se déroule le récit mais la suggère plutôt entre les lignes faisant appel à la subtilité du lecteur. L'auteur n'a jamais nommé précisément un lieu mais les rares descriptions laissent croire qu'il s'agit bien d'un pays africain.

L'action se édule dans des lieux clos, espaces réels, comme la maison du héros et la cellule dans laquelle il sera enfermé avec son ami Niaisieux, ou métaphoriques, comme la caverne dans laquelle Viko doit être initié aux secrets de l'Afrique (Moutard, 1989).

Les espaces réels se teignent cependant eux-mêmes très souvent d'une dimension métaphorique à l'exemple du domicile de Giambatista qui se transforme en une allégorie de l'Afrique stéréotypée décrite par les Occidentaux :

Ma maison, cette matrice primordiale rêvée. On ne s'y rend pas. On y est présent. Il n'est pas cinq heures; six heures. Non. Le temps est immobile. Je suis le temps. Je suis l'espace. Temps vaincu, sur tes décombres j'élève des rythmes purs ! Danse folle. (...) Nous nous trouvons par la force des choses enfermés ici comme dans une matrice. Espace primordial. Mon rêve. Réceptacle. Caverne. Vase. Outre. Nous y sommes à l'instant installés non par un désir quelconque jailli de notre vouloir-vivre mais par une agressivité mâle. Je ne le regrette pas. Celle-ci nous place dans une métaphore qui répond bien à ce qu'aura été le rêve de ma vie (Ngal, Idem :54).

Dans la logique du narrateur, la cellule est un lieu de supplice et de jugement comparable à un pays alourdi par son passé qui l'empêche de prendre de l'envol. Le lieu c'est aussi, au fil de l'intrigue, la prison psychologique dans laquelle le héros se sent enfermer et qui, se matérialise à la fin du récit avec l'incarcération de Viko et son ami. Clarisse Déhont compare cependant la symbolique des personnages incarcérés à la situation des pays africains qui à son avis sont des prisons qui étouffent l'épanouissement intellectuel :

Enfermés comme dans une matrice, par une agressivité mâle est à nouveau frappante, au point que tous les espaces peuvent être assimilés à l'inconscient du héros puisqu'ils correspondent à chacune des étapes du processus mental traversées dans sa quête d'identité (Déhont, 2012 :66).

Bien que l'idée de cellule renferme l'image de la prison, pour le narrateur c'est aussi l'endroit idéal de rencontre et d'opposition entre l'Afrique ancestrale et la modernité apportée par l'Occident. C'est un espace d'échanges culturels, de confrontations, d'arrangements pour la transformation et la renaissance des valeurs authentiques. Le héros voit arriver comme dans un songe un homme mûr et un jeune homme visiblement immature, l'un vêtu des peaux de bêtes, l'autre à la mode occidentale. Or, Giambatista est l'homme symbolisant ses ancêtres. Se trouvant dans l'incapacité de dialoguer avec les vivants, les ancêtres sollicitent l'aide de la jeunesse pour traduire cette jeunesse qui symbolise l'avenir. L'Afrique aux yeux de ce dernier est un jeune continent qui a tout l'avenir devant lui à condition d'avoir de dignes interprètes du legs ancestral pour mieux affronter le futur. Les intellectuels africains sont pour lui des éclaireurs et en même temps des facilitateurs dans la cohabitation de deux cultures (la culture occidentale et la culture africaine, la culture primitive et la culture moderne).

Georges Ngal lui-même parle d'ailleurs d'une force intérieure cachée dans l'âme noire et que l'Occident commence à découvrir progressivement :

Il existe une vie souterraine en nous. Le freudisme l'a apprise aux Occidentaux; les primitifs, eux, ne l'ont jamais ignorée. Depuis des temps immémoriaux la vie intérieure des individus comme celle des sociétés est réglée par une instance inférieure que l'Europe commence à peine à redécouvrir (...) Apprivoiser le discours africain pour libérer le discours occidental paralysé, refoulé, me paraît vraiment génial ! (Ngal, Idem :12).

Contrairement aux deux auteurs précédents chez qui le lieu est caché entre les lignes et exige un travail savant pour être découvert, chez Daniel Gillès, le lieu est clairement défini. Il s'agit bien d'un site minier situé dans un coin du Congo, un espace mêlant un site sauvage et un site d'exploitation industrielle. Marc Quaghebeur pense que l'on peut d'abord situer *La termitière*, dans la partie occidentale du pays, et plus précisément dans le Bas-Congo, puisque l'action se déroule à une distance raisonnable de Thysville aujourd'hui Mbaza – Ngungu. Les nœuds dramatiques de l'intrigue se nouent et se dénouent dans une petite bourgade du nom de Tisangu, que rien ne distingue, ajoute-il, et qui est dotée des caractéristiques tropicales de la perception commune. Et pourtant en réalité il n'y a aucune mine signalée dans cette région.

Mémoire et histoire

Un considérable travail de mémoire est fait par ces trois écrivains mais avec des visées différentes. Daniel Gillès retrace l'Histoire sous un angle provocateur en remémorant les souvenirs poignants classés dans les oubliettes par une amnésie volontaire. Marc Quaghebeur pense qu'il y a chez Daniel Gillès, l'incarnation d'une double visée : d'abord celle de son attachement à son royaume ensuite celle de sa passion pour son héritage rimbaldien. Il se demande si *La Termitière* ne serait pas le merveilleux silence sur l'Afrique que l'auteur tente de révéler au travers de son écriture. Il confirme par ailleurs que cela valut à l'auteur quelques déboires dans le milieu feutré et surnois des lettres belges, qui fit longtemps de l'amnésie, du maquillage ou de la dénégation, la marque de sa spécificité. La classe sociale ou les milieux bancaires pour lesquels, l'auteur travailla apprécièrent tout aussi peu ses plongées dans le réel. Certes marquées par une vision conservatrice du monde, celles-ci étaient trop dénuées d'aménité pour les lâchetés et les hypocrisies, les combines et les opportunistes, les apparences de bons penseurs.

Daniel Gillès refait l'histoire en mettant en scène deux types de personnages : l'un qui est le prototype de l'idéologie coloniale à l'ancienne, et l'autre qui incarne une vision plus ou moins nuancée de l'Afrique. C'est une écriture révélatrice des grands enjeux historiques dans la cohabitation de deux cultures.

Chez Valentin Yves Mudimbe, l'Histoire est plutôt racontée dans l'optique comparative de deux cultures, relevant ainsi faiblesses et vertus de chaque côté :

Pour me distraire de mon fichier j'ai parcouru le livre de J. Dancine. Les anciens Royaumes de la Savane, aux environs de onze heures. Quelle affaire ! Ce qu'il écrit sous couvert de la réserve scientifique, est parfaitement étonnant. (Mudimbe, 1979 :37).

Chez Georges Ngal le style et le fond du roman sont profondément enracinés dans le présent historique. À travers tout le récit, il renouvelle son aspect "engagé" par l'exercice d'un jugement rétrospectif et critique. Il réfute catégoriquement les idéologies dogmatiques et prône un renouvellement des connaissances en vue de changer l'homme. Il n'hésite pas cependant à sanctionner sévèrement les références historiques endoctrinantes pour mieux appréhender les notions du futur :

Pour l'instant, si tu acceptes, les choses devraient être entreprises avec la plus grande discrétion. Les actions les plus nobles, surtout les plus révolutionnaires, se préparent en silence, dans la méditation. Le moment venu – l'opportunité est, en effet, la règle d'or de tous les génies. On s'arrangera pour qu'aucune discordance ne puisse s'introduire. Nous tenons à ce que la chose réussisse (Ngal, 1979 :58).

Pour éviter que le passé emprisonne l'Africain dans un narcissisme envahissant et avilissant, Georges Ngal estime que les fantasmes de l'Histoire font parfois des mirages qui hypothèquent l'avenir au profit des mythologies de la vie moderne. L'Africain, prétend-il, éprouve encore de la peine à reconnaître son histoire personnelle, il doute même qu'il en ait jamais eue. Il pense qu'il faut une reconversion mentale, en corrigeant les faiblesses de l'Histoire pour introduire l'Africain dans le monde moderne. Il propose, de voir dans l'Histoire, la capacité de donner un sens

à la vie. Après la maîtrise de l'Histoire, qui est une source intarissable de connaissances, l'auteur développe explicitement la transformation intégrale de la société avec un nouveau type d'homme capable de participer qualitativement au concert des nations. Faire de l'Histoire pour Georges Ngal, c'est avoir un enracinement dans la culture africaine afin de propulser "la praxis créatrice". Se livrer donc à un exercice de mémoire n'est pas synonyme d'aliénation dans le sens classique du terme, mais plutôt développer une conscience critique pour forger un nouvel engagement. L'aliénation prohibée dans la conception de Ngal est celle qui est ordinaire, qui renvoie à un complexe d'infériorité inconscient, à un sentiment d'impuissance, à une véritable paralysie du sens de discernement. Pour lui, l'homme aliéné est asservi par une fatalité inexorable et enraciné dans les marais d'un inconscient enchaînant :

La fatalité du développement ! Du mythe de développement ! La contrainte et la pression des besoins artificiellement introduits pêle-mêle chez les populations tirées de leur environnement naturel(Ngal, 1979 :87).

Le souci de réécrire l'Histoire passionne Ngal et Mudimbe au point de revenir de manière récurrente dans leurs œuvres sous des formes différentes. Faisant allusion à l'Histoire, ils évoquent aussi des visages archétypaux en sous une façade fictionnelle.

L'Africain n'avait-il pas une manière de penser, une méthode de jugement, étrangères à celles de l'Européen ? Son raisonnement, étant donné des facteurs inhérents à sa manière d'être, contient certainement des secrets subtils échappant à quiconque n'est pas lui. Le temps a jeté le démenti sur une opinion pleine de parti-pris : *Qui n'est pas blanc est ipso facto le dernier des humains*. Erreur défaitiste qui nous fait penser à ce que disait André Gide : *Moins le Blanc est intelligent, plus le Noir lui paraît bête*.

Le voyage dans temps et dans l'espace donne un autre regard de l'autre et redéfinit la question d'égalité, comprise ici comme principe d'un traitement équitable sans complexe et sans discrimination :

Marc Quaghebeur considère qu'il est difficile, de prendre pour argent comptant nombre de propos tenus par la petite communauté coloniale à l'égard de la société noire et d'en faire l'idéologie de Daniel Gillès, ou de les considérer comme anecdotiques. Il fait remarquer aussi que ces propos reprennent en effet nombre de poncifs et de réflexions qui émaillent les discours et récits coloniaux, ou renvoient à ce qui se débat alors, et dans la métropole, et dans la colonie. Souvent, ils font en outre partie de la panoplie de supports à la fascination à l'égard d'un ailleurs régénérateur et pernicieux cher à la tradition occidentale : celui du miracle/mirage exotique. Chez Valentin Yves Mudimbe, le regard de l'autre est plutôt nuancé et interpellatif. Mudimbe pense d'abord que si l'individualisation de l'homme noir, comme celle de l'homme blanc, passe par le regard de l'autre, celle de l'Africain va demander un effort supplémentaire parce que l'Africain est, dans le regard et dans l'esprit de l'autre, prédéterminé par un discours véhiculé à son sujet, discours lui-même intégré par le sujet africain.

Les différences raciales ne sont pas synonymes de discrimination, il faut une égalité de droit et de chance de réussite au lieu d'une égalité naturelle impossible.

Les différences sont réelles mais les cohabitations sont possibles. Mudimbe pense que pour prétendre rejeter l'Occident c'est aussi analyser jusqu'à quel point, insidieusement, l'Occident est ancré dans les africains. C'est par le biais de la collaboration entre Isabelle, qui est de peau blanche et Nara, qui est noir, que l'on découvre les regards croisés. Chez Nara, il y a une prise de conscience de la liberté accompagnée d'un effort visant à faire réaliser cette individualisation de l'autre. La démarche entreprise par Nara dans ses recherches vise à le libérer du regard de l'autre en portant un regard personnel sur lui-même et sur l'histoire de son propre continent. Il suggère pour les Africains, de s'investir profondément dans la science, en commençant par les sciences humaines et sociales, et de saisir les tensions, de re-analyser pour leur compte les appuis contingents et les lieux d'énonciation, de savoir quel nouveau sens et quelle voie proposer à leurs quêtes pour que les discours des africains les justifient comme existences singulières engagées dans une histoire, elle aussi singulière. Se défaire de l'odeur du père à tous égards.

Valentin-Yves Mudimbe donne à voir la difficulté de se débarrasser des images préconçues, qui ne sont que ruine de l'âme :

La rigueur de l'Afrique...Une loi de fer. Je comprends que l'Occident ait tenté de la récuser. Mais c'était pour instaurer, en symbole bavard, les échos du moi (Mudimbe, Idem :37).

Enfin, Georges Ngal présente une situation de conflit de cohabitation en faisant remarquer que le regard de l'autre n'a donc pas changé, il est seulement dissimulé sous différentes facettes au point qu'il devient encore plus compliqué de le combattre. Le héros-narrateur chez Georges Ngal éprouve des difficultés énormes pour progresser, puisqu'il est lui-même le premier véhicule de ses propres stéréotypes avilissants. Dans le pire des cas, il attribue le pouvoir et la grandeur aux Blancs uniquement. Un pouvoir plus efficace que la présence physique des Blancs est la place occupée par leur discours dans lequel le Noir n'est jamais présenté comme un égal, comme un être humain maître de son destin et totalement capable de s'autogérer sans l'aide de l'Occident. Contre toute attente, le Blanc est alors glorifié par le héros africain dans le roman. Dans une forme de satire, le Noir ironise sur sa situation sociale et sa fameuse dépendance envers le Blanc pour faire réfléchir son lecteur :

Les Nègres sont tous les mêmes. Ils digèrent mal la réussite du voisin. Ne te rappelles-tu pas les nombreuses imprécations que les femmes dans les villages lancent contre leurs voisines quand les poules de celles-ci viennent caqueter dans leurs parcelles ? (...) Mon étoile ne peut souffrir une quelconque subordination, surtout à un nègre (Ngal, Idem :37).

Dans le but de l'intériorisation par les Africains des stéréotypes les concernant et la proclamation de leur faiblesse, l'auteur procède par anamnèse pour la désaliénation de ses compatriotes en vue de l'avènement du surhomme :

Je ne voudrais pas vivre l'agonie de l'Institut. Partager devant l'histoire l'incapacité des africanolâtres à se gouverner; leur inaptitude à la recherche scientifique (Ngal, Idem :68).

L'image de l'autre est aussi dans la littérature un blocage contre l'émergence. C'est pourquoi l'auteur manifeste sa volonté évidente d'éviction du modèle dominant en évitant l'héritage dont il souhaite se débarrasser parce qu'encombrant et déroutant. Son écriture est alors une stratégie d'émergence par renversement de la doctrine régnante, qui dicte sa loi sur la scène de l'institution littéraire :

Je m'indigne et m'élève contre cette prétention de vouloir ériger aujourd'hui les mythes, les légendes, les contes africains en discours scientifiques. On nous combat en brandissant un système de croyances immuables, en nous opposant une africanité ou une personnalité africaine hypothétique. Pamphlets, manifestes, essais inondent le marché. Notre magnanimité ouvre largement nos maisons d'édition à ces fadaïses où l'Occident est traîné dans la boue; insulté, piétiné. Notre dire remis en question avec une désinvolture inqualifiable attend la relève par une pratique scientifique proprement africaine ? La nouvelle idéologie est une contre-idéologie. Mais on oublie que la science n'est pas fille de l'idéologie (Ngal, Ibidem).

Une poétique de l'empathie

Sur le plan stylistique, les différences sont évidentes, même si par endroits ressortent des petites ressemblances dans les techniques narratives. Daniel Gillès opte pour un style limpide qui sert de loupe pour voir en grand les particularités de la société congolaise, et plus singulièrement les actions coloniales. Au contraire, Valentin Yves Mudimbe et Georges Ngal construisent des textes transgressifs, irréguliers, étranges, biscornus voire excentriques, qui les rapprochent du baroque. Leurs écrits laissant transpirer la révolte et exprimant la détermination à briser les barrières coloniales sur divers plans. Mudimbe et Gillès, par la technique de collage, marquent, dès le début, leur filiation en placardant les extraits tirés des textes de leurs muses. D'entrée de jeu, Daniel Gillès révèle son goût de l'aventure et son attachement à l'idéologie rimbaldienne en reprenant le morceau suivant : *Ma journée est faite l'Europe. L'air marin me brûlera les poumons ; les climats perdus me tanneront. Nager, broyer l'herbe, chasser, fumer surtout, boire des liqueurs fortes comme métal bouillant, comme faisaient ces chers ancêtres autour des feux* (Gillès, Idem :75).

L'extrait d'Arthur Rimbaud qui ouvre l'œuvre de Daniel Gillès prouve l'admiration de ce dernier pour celui qui est l'une des figures majeures de la littérature française pour plusieurs raisons : d'abord par la densité de sa production poétique, ensuite par la précocité de son génie, enfin par sa vie aventureuse. Daniel Gilles emprunte l'extrait de Rimbaud tiré du *Bateau ivre*, comme panneau de signalisation, pour indiquer à son lecteur la destination. Il souhaite amener ce dernier dans une nouvelle aventure dans l'Afrique profonde. Il le fait, à la Hergé, quand Tintin devant le globe terrestre pose la question à son chien Milou sur la direction à prendre pour une nouvelle

aventure. En dehors de Rimbaud, l'auteur de *La Termitière*, s'inspire aussi de Tolstoï¹⁴, auquel il consacre une biographie.

Conclusion

Cette étude a donc le mérite de tenter un rapprochement de trois grands noms des littératures francophones belge et congolaise, qui sont en même temps, des écrivains prolifiques, des critiques littéraires et des intellectuels de renom international. Leurs textes respectifs donnent l'impression de s'aligner dans une logique de continuité temporelle. Ils se font en effet, écho : *La Termitière* pose toute la question du roman colonial avec sa cohorte des personnages typiques (le missionnaire, le médecin, le catéchiste, l'ingénieur et le contremaître, l'administrateur colonial, le sorcier, le chef, le domestique et le chauffeur, le catéchiste). *L'Errance* de Ngal et *L'Écart* de Mudimbe s'intéressent eux aux traces laissées par la colonisation comme préalables pour mieux aborder l'avenir. Daniel Gillès dans *La Termitière* se focalise sur le Congo à la fin de l'ère coloniale. Valentin Yves Mudimbe dans *L'Écart* évoque deux époques (l'époque coloniale et l'époque postcoloniale) en se réclamant, "fils de deux mémoires". Georges Ngal enfin par une sorte de maïeutique socratique, fait accoucher dans *L'Errance*, les évidences malheureuses de la cohabitation Occident-Afrique comme préalable à l'avènement du surhomme. Ces grosses plumes de la littérature francophone tentent de réécrire l'histoire du Congo en pointant le curseur sur le point de vue du colonisé autrefois minoré.

Bibliographie

- Genette G. (1982) : *Palimpsestes. La littérature au second degré*, Paris : Seuil.
Gillès D. (1960) : *La termitière*, Paris : Gallimard.
Halen P., « Constructions identitaires et stratégies d'émergence : notes pour une analyse institutionnelle du système littéraire francophone », in *Études françaises*, 2013.p.
Iyeki J.-F. (1956) : *Essai de psychologie du primitif, Léopoldville* : Éditions de La Voix du Congolais.
Joubert J.-L. (1992) : *Genres et formes de la poésie*, Paris : Armand Colin.
Kazi-Tani N.-R. (2001) : *Pour une étude critique de l'Errance de Georges Ngal*, Paris : L'Harmattan.
Moutard B. (1989) : *Le Congo dans le monde*, Paris : Gallimard.
Mudimbe V.Y. (1979) : *L'Écart*, Paris : Présence africaine.
_____ (1994) : *les corps glorieux des mots et des êtres. Essai d'un jardin à la bénédictine*, Paris : Présence africaine Montréal, Humanitas.
Ngal G. (1979) : *L'Errance*, Paris : L'Harmattan.
_____ (1965) : *Giambattista Viko ou le viol du discours africain*, Lubumbashi : Alpha & Oméga.
Quaghebeur M., « Au carrefour des regards et des destins », in *Congo-Meuse*, AML, Bruxelles, 2000.p.
Sartre J.-P., *L'être et le néant*, Paris : Gallimard, 1943.

14. Tolstoï est un écrivain célèbre surtout pour ses romans et ses nouvelles qui dépeignent la vie du peuple russe à l'époque des tsars, mais aussi pour ses essais, dans lesquels il prend position par rapport aux pouvoirs civils et ecclésiastiques en voulant mettre en lumière les grands enjeux de la civilisation. Dans "Guerre et Paix" (1869) Tolstoï a brossé le portrait historique et réaliste de toutes les classes sociales au moment de l'invasion de la Russie par les troupes de Napoléon en 1812, dans une vaste fresque des complexités de la vie sociale et des subtilités de la psychologie humaine, d'où émane une réflexion profonde et originale sur l'histoire et la violence dans la vie humaine.

IV. La pensée de V.Y Mudimbe : contours, détours & alentours

1. De la géopolitique des savoirs : de l'énergétique de la production au défi de la circulation des savoirs dans la société digitale globalisée

Germain NGOIE TSHIBAMBE

Université de Lubumbashi

Introduction

Le savoir joue un rôle important dans les interactions sociales entre les peuples. Ce rôle est épinglé d'abord dans le mythe de Prométhée. Voler le feu auprès des dieux au ciel pour l'apporter à la gent humaine, n'est-ce pas là un acte de courage qui participe à la conquête du savoir pour augmenter les opportunités positives pour l'Homme ? Au-delà de cette considération mythologique, ce rôle est présenté bien à propos par Michel Foucault qui établit des passerelles subreptices et profondes entre savoir et pouvoir dans l'historicité humaine (Foucault, 1971). Sur le même registre, Diamond Jared rappelle cette relation entre savoir et pouvoir d'action lorsqu'il raconte le récit de la victoire écrasante d'une minuscule troupe des conquistadores espagnols sur le tout puissant empire des Incas, cette victoire étant assurée entre autres par le savoir dont disposait le premier groupe sur la deuxième partie (Jared, 2000).

Cette relation entre savoir et pouvoir fera l'objet des considérations de manière permanente dans l'histoire de l'humanité. Dans ce monde global, George Susan introduit la notion de la « puissance structurelle » : celle-ci donne de comprendre les paramètres qui permettent à des États d'orienter les autres sur l'échiquier international, et parmi ces paramètres, une masse critique est réservée au poids du savoir et de l'information. Dans l'entreprise coloniale qui marque un tournant dans les rencontres entre les peuples et dans l'histoire contemporaine marquée, entre autres, par la rivalité idéologique entre les deux grands récits du monde, ces deux récits étant l'idéologie libérale et le marxisme-léninisme, il est établi que la connexion savoir/pouvoir a été intensément exploitée à l'avantage des dominants pour comprendre et mettre en condition les populations asservies.

Totalité et mise en conditionnement de toutes les facettes de l'être assujetti : l'entreprise coloniale a investi le politique, l'économique, le psychologique, le

culturel et le champ du savoir. La tâche de contestation et de désobéissance contre cet état des choses a commencé et a pris plusieurs formes. La forme de contestation et de désobéissance sur le plan culturel a pris la forme de la négritude dont on trouve les traces chez les littéraires comme Aimé Césaire et Léopold-Sédar Senghor. La forme politique va conduire après la Conférence de Bandoeng, en 1955, tenue en Indonésie, à la décolonisation politique tandis qu'au niveau global, le panafricanisme qui a pris naissance en dehors du continent africain va se mobiliser en tant que projet et horizon de l'avenir de l'Africain qu'il sied de réactiver.

Dans la décennie 70, la contestation économique a ébranlé le système international à travers une forte mobilisation des États du Tiers monde qui constituaient « le tiers bloquant » dans les enceintes de l'Organisation des Nations Unies : la quête d'un nouvel ordre économique international aura été menée par les États du Tiers monde avec succès au niveau de l'Organisation des Nations Unies dont l'Assemblée générale va adopter la déclaration sur le nouvel ordre économique international. Sur le plan de la connaissance et de la production du savoir, la contestation se déroule dans le domaine des sciences humaines chez les peuples assujettis. Frantz Fanon a relevé cette évidence de la « colonialité épistémique » lorsqu'il dit que la colonisation a eu pour effet d'affecter le sujet colonisé dans ce qu'il fait autant que dans ce qu'il pense (Gordon, 2017).

À l'évidence, la remise en question de la colonialité se sera ainsi déroulée sur le champ culturel (avec la négritude), sur le plan politique avec Bandoeng en 1955 et le panafricanisme, sur le plan économique à travers la revendication d'un nouvel ordre économique international. Actuellement on en est à une nouvelle phase de contestation qui se déploie sur le plan épistémique. À travers des cheminements divers dans les pays de « Trois A », cette mise en contestation de la colonialité épistémique se déployant dans des formations discursives, en l'occurrence sous l'égide des sciences humaines et sociales, dans le Sud global est de plus en plus prégnante.

C'est l'avantage du professeur Mudimbe qui s'est positionné dans ce débat aux premières heures, à travers la publication, entre autres, de deux ouvrages phares, notamment *L'autre face du Royaume : une introduction à la critique des langages en folie* (1973) et *L'odeur du Père : Essai sur des limites de la science et de la vie en Afrique noire* (1982). Lorsqu'il s'expatrie aux États Unis d'Amérique, son livre *The Invention of Africa* (1988) participe à renforcer la revisite du fond archéologique des énonciations discursives sur l'Afrique.

Le regard que pose Mudimbe sur les sciences humaines participe au débat qui va faire florès parmi les communautés épistémiques du Sud global en Afrique, en Amérique latine et en Asie. Déconstruire le regard de l'Occident et sa prétention monopolistique à étudier l'autre, c'est ce qu'a fait Mudimbe, donne la mesure de ce que le camerounais Munsasu Duala-M'bedy appelle « la xénologie, c'est-à-dire l'étude de ce qui est étranger à soi, plus exactement l'étude de l'autre en tant qu'autre par rapport à soi, avec des lunettes que l'on se fabrique soi-même et des théories que l'on confectionne à sa propre guise » (cit

par Kä Mana, 2018 : 64). Edward Saïd abordera ce questionnement dans son livre phare *L'orientalisme* (2005).

Nous voulons partir de la contestation de la colonialité épistémique pour discuter sur les questions de la géo-épistémologie, ceci étant le lieu de faire l'éloge du travail fondateur de la désobéissance épistémique dont il faut reconnaître la parenté à Mudimbe (1). Par la suite, nous allons traiter la question de la matrice des savoirs et son mode de déploiement dans l'espace mondial mis en marche par la dynamique de l'économie digitale dont un des aspects est le lien tenu à la marchandisation des savoirs (2). Finalement dans la quête de la décolonialité épistémique en Afrique, il se pose le défi non seulement de l'énergétique de la production, mais surtout de la circulation des savoirs en cette époque de la digitalisation, c'est ce dernier aspect que nous considérons comme une faille dont nous devons prendre la mesure de manière à positionner l'Afrique dans le champ de la compétition de la production et la circulation des savoirs (3).

De la colonialité à la désobéissance épistémique ou l'éloge de Mudimbe

Mudimbe lance le débat conduisant à comprendre « l'a priori historique » (Foucault 1966), soit ce qui fonde la possibilité de l'émergence des sciences humaines et sociales en Afrique. En revisitant cet a priori historique, il se dégage le constat pertinent selon lequel ces sciences trouvent le fondement de leur énonciation dans la prétention de l'Occidental à contrôler le monde, soit l'autre que nous sommes. Cette prétention à contrôler le monde qui est un projet dont la structure profonde participe à ce que nous considérons comme l'énergétique de la production des savoirs remonte au Siècle des Lumières et est consubstantielle à la modernité occidentale.

À l'évidence, si, actuellement, les formations discursives sur l'Afrique en sont venues à proliférer, il suffit de rappeler que ce savoir a d'abord été produit quelque part pour quelque chose et que de ce fait, il n'est pas neutre : il a été et est au service d'une « énergétique d'un devenir » (Kä Mana, 2018 : 67) pour accompagner la volonté occidentale de la conquête du monde. Sur ce lieu et cette volonté de puissance qui constituent le socle des sciences sociales, Walter Mignolo a écrit : *That the social sciences emerged in Europe during the nineteenth century, preceded by European social thought during the Enlightenment, is already widely known and accepted... The social sciences expanded around the world. They became the empire companion... They were part and parcel of building Western civilization and the concomitant Western imperial expansion* (Mignolo 2014: 585-586).

En ayant saisi le dédale du compagnonnage de ces sciences dans l'expansion de « l'empire colonial » occidental, Mudimbe a concouru ainsi à contester la pertinence de ces discours dont il reconnaît des fortes possibilités d'errance. Que Mudimbe parle des « langages en folie » (Mudimbe 1973) comme l'indique le sous-titre d'une œuvre magistrale consacrée à ce questionnement, cela traduit la tâche à laquelle il appelle les chercheurs pour recadrer la volonté de savoir qui

n'est pas neutre. Que cet auteur continue à fustiger la colonialité épistémique en en appelant à nous éloigner de *l'odeur du Père*, selon le titre d'une autre œuvre signée de sa main (Mudimbe 1983), voici ce qui démontre la pugnacité de cet auteur dont on peut reconnaître qu'il a ouvert un nouveau champ de la pensée, c'est celui de la géopolitique des savoirs.

Le continuum allant de la colonialité à la désobéissance épistémique constitue le champ discursif dans lequel Mudimbe a su naviguer en en dégageant les linéaments et en ouvrant des portes que vont élargir d'autres penseurs du Sud global. Il s'agit des débats sur le devenir des savoirs dans ce monde globalisé. Il importe ainsi de définir la notion de la colonialité épistémique de manière à situer la pertinence de la pensée de Mudimbe dans ce champ. La colonialité est une expression utilisée dans une synonymie avec les termes « eurocentrisme » (Amin 1988), « métrocentrisme » (Go cité par Patel 2014 :606) ou la « pensée captive » (Alatas 1995 : 90).

Tous ces termes renvoient à un même soubassement, sinon à un même piège : celui qui consiste à enfermer la manière de penser et l'interprétation du monde taillée sur la mesure déterminée depuis le siècle des Lumières par les Européens. C'est, comme le dit Amin, « l'universalisme tronqué des propositions offertes par l'idéologie et la théorie sociale » (Amin 1998 : 10). Pour Lander (cité par Mignolo 2014 : 584), « le problème de (la colonialité épistémique) dans les sciences sociales ne réside pas seulement dans le fait que ses catégories fondamentales ont été créées en fonction d'un temps et d'une place particuliers et par la suite ont été utilisées de manière plus ou moins créative et rigide pour étudier d'autres réalités (...) Le problème réside dans l'imaginaire colonial sur lequel les sciences sociales occidentales ont construit leur interprétation du monde ».

Mudimbe a soulevé toutes ces questions dont on retrouve aisément les traces dans ses deux premiers livres fondateurs tant il est vrai qu'il y procède à la déconstruction de la production de la connaissance dans les sciences humaines. La métaphore des « langages en folie » qu'il attribue, du point de vue épistémologique, aux théories ou en des termes de Michel Foucault, aux « formations discursives » (Foucault, 1966) produites sur « l'autre », « les sauvages » par « les civilisés », « les dominants » est bien appropriée. Une fois la mesure de la colonialité prise, le passage à la désobéissance épistémique devient la voie de sortie de l'impasse existentielle sur le champ de la connaissance. Mudimbe en a ouvert la voie.

Dans le style qui lui est bien propre, Mudimbe parle des sciences sociales africanistes évoluant sous la gâchette de « la royauté de l'homme occidental » (Mudimbe, 1973 : 58), dans leur caractère ethnologique, étant « un mensonge », une discursivité « enfermée dans ses propres options scientifiques et morales » (Mudimbe, 1973 : 91). Ce qu'il a écrit, à ce sujet, mérite d'être rappelé ici : « Les ethnologues – ces spécialistes des 'sociétés sans histoire' ont toujours menti et mentent au sens où Plutarque l'entendait. Leurs travaux, comme leurs récits comportent non seulement des malignités tissées, cachées dans le texte, mais

jaillissent d'une ligne de fond qui n'a jamais été, n'est pas celle des sociétés à propos desquelles ils parlent. Il est utile de noter que cette impossibilité à dire la vérité n'est propre ni à l'histoire ni à l'ethnologie. Elle concerne la plupart des sciences humaines » (Mudimbe, 1973 : 94).

Cette camisole de regard épistémique induit de l'Occident va se déployer chez Mudimbe qui va forger la notion de la « bibliothèque coloniale » (1988), c'est-à-dire ce fond documentaire qui nous permet de percevoir l'Afrique étant entendu que ce fond est constitué de « toute une série de textes produits par les missionnaires, les administrateurs coloniaux et les ethnologues, bref par tous les acteurs qui se sont employés à assujettir l'Afrique » (Amselle, 2010 : 16). Par ailleurs, Mudimbe soulève aussi la question de l'utilité transformatrice des sciences humaines pour qu'elles soient au service de la libération de l'Homme africain. Cette interaction entre connaissance et intérêt sociétal, Mudimbe va l'exprimer plus clairement dans ce fragment que l'on retrouve : « (...) la forme actuelle des sciences humaines en Afrique est faite pour se transformer radicalement ; et ce sont les Africains eux-mêmes, grâce à l'exercice de leurs regards et en fonction de la singularité de leurs reconversions, qui pourront réconcilier pratique de la connaissance et praxis révolutionnaire » (Mudimbe, 1973 : 198).

Cette voie de la géopolitique des savoirs ouverte par Mudimbe sera empruntée par plusieurs chercheurs du Sud global. Du piège de la colonialité à la prise de conscience duquel Mudimbe a joué un rôle, les chercheurs en sont venus à la désobéissance épistémique : cette posture explique la prolifération des formations discursives de plusieurs auteurs du Sud global dont les écrits portent sur des domaines et/ou des thèmes aussi variés que le postcolonialisme, les études subalternistes, les études ethniques, *le border thinking*, la quête de la décolonisation des sciences sociales et humaines, etc. En Afrique, en Amérique latine et en Asie, tous ces thèmes vont donner libre cours à des productions scientifiques pertinentes et percutantes.

En Afrique, il y a lieu de parler non pas des individualités mais de la mutualisation de la volonté d'imposer « le paradigme africain dans les sciences sociales » : cette dernière sera l'œuvre de la communauté épistémique des chercheurs africains qui vont créer en 1973 le Conseil pour le développement de la recherche en sciences sociales et économiques (Codesria). 1973 rappelle l'ère du Tiers Monde triomphant et imposant en relations internationales ; ces années-là rappellent également la volonté d'un afrocentrisme qui sera porté ainsi par des scientifiques comme Samir Amin, Archie Mafeje, Paulin Hountondji et les écrivains comme Wole Soyinka et Ngugi wa Thiongo (Amselle, 2010).

En Amérique latine et en Asie, la désobéissance épistémique portera au front plusieurs auteurs. C'est le cas de Walter Mignolo, Syed Alatas, Fernanda Beigel, Lewis Gordon (2017), Ari Sitas, Partha Chatterjee avec son texte pertinent sur *Our Modernity* (1997) ou encore Dipesh Chakrabarty (cité par Ngoie, 2017). Sur ce dernier auteur, de nationalité indienne, il importe de citer son livre phare *Provincializing Europe* : « y est énoncée la thèse majeure des études subalternistes consistant dans la mise en question de la prétention de l'Europe

à gouverner le monde au nom de la raison universaliste, et la nécessaire provincialisation qui en résulte, c'est-à-dire sa réduction au statut d'une aire culturelle quelconque » (Amselle, 2010 : 149-150). Dans cette trajectoire de la production de la connaissance sur ce thème, il sied de rapporter le cas d'un atelier qui a été organisé au Brésil, à Saint Rosario, en 2016 et dont l'essentiel des conversations a été publié dans un ouvrage au titre de *Geopolitics and Decolonization* (Gordon and Bragato, 2017).

Parler de tous ces thèmes théoriques, c'est reconnaître le mérite de Mudimbe. Une chose est, en se révoltant contre la pensée captive, de produire le savoir ainsi décolonisé ; une autre chose, actuellement, aussi importante, est de faire circuler ce savoir dans le monde globalisé actuel qui met en mouvement l'université globale pour un savoir global. Cette circulation de la connaissance est portée par la révolution numérique. Dans la thématique de la géopolitique de la connaissance portée par le Sud global, il y a des failles dont il faut prendre la mesure.

Déploiement des savoirs à l'ère digitale : de la compétition à la 'cotation en bourses' des institutions de la production de la connaissance

« La révolution technétronique », dont parle bien à propos Brzezinski (1975) a introduit des nouvelles manières de procéder dans le champ de la production et la circulation des connaissances et dans les interactions entre les universités et les différents centres de savoirs. Le champ de la recherche est en voie d'être unifié, sinon interconnecté. Il se met, ainsi, en marche une nouvelle configuration d'« un système mondial du savoir » (Marginson, 2008 : 91) étant entendu que le rythme de l'innovation technologique fait que le savoir est désormais un facteur de compétitivité plus crucial que jamais. Cette interconnexion crée des nouvelles dynamiques qui mettent en compétition des universités et des centres de production des connaissances.

La production des connaissances devient un bien dont on peut évaluer à la fois la valeur d'usage et la valeur d'échange : elle est une sorte de marchandise commerciable spéciale. Cette production de la connaissance devient, en fait, et de plus en plus le socle sur lequel s'assoit la valeur d'une université. Il s'ensuit la politique des classements qui s'impose de plus en plus « dans ce monde des universités de recherche, où chaque établissement est visible pour tous les autres et classé à un certain rang par comparaison avec tous les autres » (Marginson, 2008 : 91). Cette 'cotation en bourse' des universités permet aux meilleures de s'imposer. Cette cotation se fait à travers certaines normes et des paramètres d'évaluation dont, entre autres, des publications constituent des composantes essentielles.

Dans ce système mondial du savoir, se crée de plus en plus « un système scientifique global » (Beigel 2014 : 617-625) reposant sur la production et la circulation des connaissances. Ce système scientifique global renvoie à des circuits de communications et de circulation des savoirs. Ces circuits deviennent de

plus en plus complexes appuyés par des kits numériques. En cette ère de la digitalisation, on produit le savoir lorsqu'on est capable de publier des livres et des articles dans des journaux évalués par des pairs et ayant une forte audience internationale. On produit le savoir lorsqu'on le fait à travers des publications dont des plates-formes assurent la diffusion numérique des contenus savants comme Erudit, revues.org et openEdition. Des notions d'« effet impact », d'indexes de citations ouvrent de nouveaux domaines du savoir dont la scientométrie et l'analyse bibliométrique tentent de baliser la voie pour évaluer la production des connaissances (Beigel, 2014 : 618). Il importe de noter que, selon Beigel, les revues à évaluation par les pairs déclassent les livres. Ainsi les chercheurs se ruent pour se faire publier dans des revues, les meilleures, celles qui sont bien cotées. De ce fait, le système de publications introduit la fonction d'« indexeurs » remplaçant celle des « catalogueurs » (Beigel, 2014 : 617).

Il va de soi de reconnaître que sur ce marché de l'université globale allant de pair avec le système mondial de production et de diffusion des savoirs, la production des savoirs se déploie sous la forme des discours qui portent sur des objets et se dénouent en des disciplines. « Formations discursives » (Foucault, 1966 : 44-48), développements 'disciplinaires', tels sont les constituants de la connaissance, du savoir. Ces constituants vont se manifester sous a) une forme instituée et b) en ayant des dispositifs qui leur sont propres. La dimension 'instituée' de la connaissance donne à s'offrir sur le fait qu'en notre époque, ce n'est pas dans des bosquets, sous un mode initiatique et caché, que l'on transmet ou l'on obtient la connaissance ; cette connaissance et ce savoir se produisent et se reproduisent à travers des institutions universitaires et non-universitaires.

Il y a actuellement une compétition dans la production de cette connaissance entre les institutions universitaires (universités, hautes écoles, facultés, centres de recherche) et des institutions non-universitaires comme des institutions internationales à l'instar de la Banque internationale pour la reconstruction et le développement (BIRD), le Fonds monétaire international (FMI), l'Organisation pour la coopération et le développement économique (OCDE), des institutions publiques ou privées et des organisations non gouvernementales. Aux États-Unis, il existe ainsi des bureaucraties de recherche, en fait des think-tanks ayant pignon sur rue et capables de produire du savoir-faire fort utile à l'articulation entre le pouvoir et le savoir. Il s'agit d'un savoir fortement utilitariste orienté vers l'action que le terme en Anglais traduit par *policy-oriented reserach*. Ces think-tanks qui entendent et sont prêts à orienter les décisions publiques sont nombreux aux États-Unis ; c'est le cas de la Rand Corporation, du Council on Foreign Relations. En Afrique, le Conseil pour le développement de la recherche en sciences sociales et en économie (CODESRIA) basé à Dakar au Sénégal peut être cité.

Cette pluralité des espaces de production de la connaissance et la tendance à l'insertion des institutions de l'enseignement supérieur dans le marché de l'université globale et le système de production et de diffusion des connaissances créent un défi et en en prenant la mesure, on s'aperçoit que la société numérique

induit des nouvelles pratiques et une nouvelle dynamique vers l'alignement et la classement. Ce classement reposant entre autres sur la bibliométrie ou la scientométrie n'est possible qu'à travers des dépôts placés sur l'inforoute, le web qui devient un monde virtuel, mais plus prégnant que jamais avec toutes les asymétries qui s'en suivent au profit du Nord et au détriment du Sud global.

L'Afrique : la production et le défi de la circulation des savoirs dans l'université globale

Tout le développement induit de la révolution technétronique sur le champ de la connaissance porte à jeter un regard critique sur les limites de la pertinence de la colonialité épistémique dont Mudimbe a été le héraut. Une chose est de relever la folie des discours sur l'Afrique, autre chose est le défi actuel, celui de produire la connaissance qui soit à même d'être placée non pas en bourse mais sur la place du marché global de la recherche pour sa consommation. Ce marché global de la recherche est marqué par la prédominance de l'Anglais comme *lingua franca* académique et scientifique à l'échelle mondiale, cette prédominance linguistique étant dérivée de la place importante occupée par les deux pays anglo-saxons, les États-Unis et la Grande Bretagne.

À ce sujet, il suffit de rappeler le point de vue de Marginson lorsqu'il écrit : « en dépit de la diversité des traditions d'enseignement et de recherche, l'anglais est au centre du système mondial du savoir. Il est devenu la *lingua franca* par excellence, et cette position dominante ne cesse de se renforcer automatiquement, par son exercice même. Le champ universitaire mondial est façonné en Anglais non parce que cette langue aurait des qualités qui la rendraient particulièrement apte à la pensée scientifique, mais à cause du poids de l'Angleterre et des États-Unis dans le monde depuis deux siècles et demi. La langue exprime la puissance anglo-américaine dans le domaine de la connaissance. Il en résulte un certain formatage de la pensée et de la communication, qui, à son tour, entretient certains rapports de pouvoir dans d'autres domaines » (Marginson, 2008 : 96).

Ce marché est marqué par le retraçage des publications faites et numérisées, cette numérisation permettant ainsi qu'elles soient indexées et par la suite que l'on procède au « facteur impact ». Par ailleurs, la compétition a conduit à l'établissement des classements de revues de A à C pour les revues cotées et de D à E pour des revues non classées. Ce champ de la circulation/échange des publications est régulé par l'Institut pour l'Information scientifique (Institute for Scientific Information : ISI). Beigel parle d'« un système global d'information » dont l'objectif est de favoriser la circulation de l'information et l'accès efficace à celle-ci, au niveau de l'ensemble des institutions de l'enseignement supérieur et de la communauté des chercheurs mais en cohérence avec les partenaires régionaux et nationaux (2014 : 617-625).

Pour faire sens de ce débat sur la circulation des connaissances, il importe de rappeler deux considérations. La première considération porte sur la signification

qu'il sied de réserver à la notion de la circulation des savoirs. La deuxième considération renvoie à des précisions sur l'Afrique dont nous voulons parler. Sur la première considération, disons que la signification de cette notion soulève trois ensembles de questions qui se posent : dans un premier ensemble, la question est qui circule ? À travers cette question, trois options s'ouvrent, d'abord sur des individus (savants, techniciens et traducteurs), ensuite, les objets matériels (les instruments scientifiques, ouvrages ou revues) et enfin les constructions symboliques (théories et concepts). Le deuxième ensemble combine différentes conceptions de la mobilité. La circulation est définie comme traduction, comme diffusion, comme « accès », comme « succès ». Le troisième ensemble concerne le médium, instrument linguistique par lequel est assurée cette mobilité.

Dans cet ensemble ternaire, l'arbitrage discursif conduit à écarter les préoccupations concernant les individus et les constructions symboliques ; la question des constructions symboliques est celle même sur laquelle porte cette ode à Mudimbe tant il l'a déconstruite et avec maestria. Restent ouvertes ainsi les autres options qui deviennent le noyau pour la suite de cette analyse. Il s'agit des objets matériels, de la diffusion, de l'accès, du succès et enfin du médium. Quant à la deuxième considération, disons que l'Afrique est un grand ensemble : sans tomber dans une vision unidimensionnelle, cet ensemble n'est pas homogène. Cette hétérogénéité se lie sur plusieurs plans : « Afrique multiple » (Ngoie, 2018 ; Sindjoun, 2002), cette dernière est diverse sur le plan linguistique car outre plusieurs langues et idiomes des populations et groupes ethniques, le français, l'anglais, le portugais, l'espagnol et l'arabe constituent des grands fragments linguistiques pour les communautés des chercheurs ; sur le plan économique avec des pays dont le poids jette une différence considérable entre pays et cela, avec un impact sur les institutions de l'enseignement supérieur et universitaire et de la recherche scientifique.

En posant la question de la position de l'Afrique dans le marché global de la recherche, il faut prendre la mesure de la diversité locale de différents systèmes nationaux de production de la connaissance, mais dans l'ensemble sur le plan scientifique, les communautés épistémiques africaines sont logées à la même enseigne de la position subalterne. Des tentatives de mutualisation collective ont été faites lorsque, comme on l'a dit précédemment, en 1973, il a été créé le CODESRIA comme plate-forme devant appuyer les publications des chercheurs africains.

Ce dernier Centre a mis en place progressivement plusieurs espaces des publications dont, entre autres, *CODESRIA Book Series*, *Bulletin du CODESRIA*, *Revue africaine des relations internationales*, *Revue africaine de sociologie*, *Revue Afrique et développement*, *Afrika Zamani*. Le site de ce Centre est mis à jour pour la sauvegarde de toutes les autres informations pertinentes en rapport avec toutes les publications sous sa couverture. Outre ces espaces de publications, des activités structurées étaient organisées au sein de ce think-tank panafricain à travers des Instituts de recherche sur des thématiques comme le genre, la gouvernance, les méthodes de recherche, etc. Cet élan panafricain ne doit pas

cache une évidence, celle de la rivalité linguistique opposant anglophones aux francophones, une rivalité que semblent emporter les anglophones.

Cette rivalité en faveur de l'Anglais dans les communautés épistémiques au sein du CODESRIA renvoie à prendre la mesure du fait de l'expression locale du rapport des forces au niveau global de la prédominance de cette langue et de la position de la dépendance académique de notre continent. C'est ceci qu'entend expliquer Marginson lorsqu'il écrit : « Le couple inclusion/exclusion présent dans le système mondial de la connaissance exerce une profonde influence sur la libre circulation des biens de savoir rêvée par les utopies planétaires. Bien qu'elle soit techniquement possible, la circulation universelle de tout le savoir n'a pas lieu ; certains biens de savoir circulent librement, d'autres non. Pour participer en acteurs autonomes au système mondial de la connaissance, les scientifiques qui ne sont pas basés aux États-Unis doivent adopter des façons de faire qui peuvent leur être en partie étrangères ou inconfortables. Ils oscillent alors entre stratégie et identité, sachant qu'en communiquant efficacement, c'est-à-dire dans les termes de la culture unique mondiale, ils se font les complices des mécanismes mêmes qui les placent en permanence en situation défavorable » (Marginson, 2008 : 100-101). Cette « culture unique » est portée, sinon renforcée par les exigences de la révolution digitale. Cette dernière, sur le plan scientifique, est formatée par *l'Institute for Scientific Information* ; les données sur la bibliométrie/scientométrie sont compulsées à travers *Thomson Reuters Social Science Citation Index (SSCI)* de *Web of Science*.

Sébastien Mosbah-Natanson et Yves Gingras se sont essayés à cet exercice d'analyse quantitative de la production, de la collaboration et des citations dans les sciences sociales sur une période de trente années (1980-2009) et sont arrivés à des résultats suivants : 1) le modèle centre-périphérie est prévalent et indique la centralité des deux régions, soit l'Amérique du Nord et l'Europe, encore que l'Europe se mette en marche pour réduire son écart par rapport à la première région et que les sciences sociales en Asie accélèrent leur croissance avec une place de plus en plus spéciale qu'occupe la Chine ; 2) la production de la connaissance dans les régions périphériques augmente tout en s'appuyant sur des collaborations internationales, ce qui rend de plus en plus visibles les contributions de ces régions ; 3) la dépendance académique est encore prégnante parmi les chercheurs des sciences sociales des régions périphériques : ils ont une tendance à citer davantage les auteurs du monde euro-américain (2014 : 626-646).

Par ailleurs, les chercheurs du Sud cherchent à publier dans des revues du Nord sans oublier la tendance du Nord à attirer les bons sinon les meilleurs chercheurs du Sud pour travailler dans des institutions scientifiques du Nord. In fine, il sied de reconnaître que l'Afrique n'est pas encore sortie sur le plan scientifique de la zone d'invisibilité. Elle cherche à s'imposer tout en comptant sur les autres partenaires sur le plan scientifique. Les outils de la modernité numérique sont loin d'être à son service de manière à favoriser une impulsion qui augmente la mobilité et les flux des savoirs dont elle est porteuse. Savoir

faire circuler le savoir décolonisé est le défi qui attend d'être relevé par les communautés épistémiques de l'Afrique et du Sud global. Que les productions africaines portant une énergétique propre en arrivent à être connues en s'imposant par leur présence dans des espaces virtuels et immatériels de la circulation des savoirs, ceci, à coup sûr, constituerait un pas pour l'émergence de l'afrophonie discursive.

Conclusion

Les questions que Mudimbe a abordées dans ses publications publiées au pays lorsqu'il s'est essayé à revisiter les sciences sociales et humaines ont porté sur la colonialité épistémique, un questionnement pertinent qui va donner libre cours à une forte production dans les milieux universitaires du Sud global. La colonialité et la désobéissance épistémiques vont devenir des thèmes mobilisateurs par et à travers lesquels les communautés épistémiques du Sud vont déployer leur ingéniosité. Ces thèmes ont fait florès aussi bien en Afrique qu'en Amérique latine et en Asie.

Un nouveau champ discursif s'est ouvert : qu'on appelle la géopolitique de la connaissance avec différentes variantes comme la géo-épistémologie, ceci peut être considéré comme une œuvre dont la trajectoire est partie d'une rampe montée par Mudimbe. La contestation du monopole épistémique de l'Occident sur l'Afrique a été bien portée sur le piédestal par cet illustre penseur. La géopolitique de la connaissance, en Afrique et ailleurs, a permis à des universitaires d'imposer leurs points de vue en déconstruisant ce qui se cache dans ce qui se dit sur l'Afrique.

Dans ce monde globalisé, la production de la connaissance a reçu un boostage grâce à la révolution du numérique. L'université globale s'est imposée avec des pratiques de classements : une compétition s'est faite alors sur la base des productions scientifiques numérisées faciles à tracer.

Si l'Afrique, grâce à la pensée de Mudimbe, a pris conscience de la colonialité épistémique et est parvenue à maîtriser l'énergétique de la production des savoirs, la révolution digitale soulève un défi dont la portée non prise en compte par Mudimbe mérite d'aller au-delà de la désobéissance épistémique pour que les chercheurs africains et par ricochet, les institutions de l'enseignement supérieur du continent soient à même de produire une pensée alternative non captive détachée de la gangue occidentale, mais surtout de la faire circuler pour faire sens dans le champ mondial de la recherche. C'est le défi que nous devons relever, celui de la circulation des savoirs dans ce monde globalisé.

En en parlant, nous faisons l'éloge de Mudimbe ; en le relevant, nous permettons que les connaissances produites dans les sciences sociales deviennent des références et des citations pour les indexeurs numériques qui trônent au sein de *l'Institute for Scientific Information*.

Bibliographie

- Alatas, S. (1995) : « La sacralisation des sciences sociales : la critique d'une nouvelle notion dans le discours académique ». *Archives des sciences sociales des religions*. Vol. 91 (91) : 89-111.
- Amselle, J.-L. (2010) : *L'Occident décroché. Enquête sur les postcolonialismes*. Paris : Éditions Stock.
- Brzezinski, Z. (1985) : *La révolution technétronique*. Paris : Fayard.
- Diamond, J. (2000) : *De l'inégalité parmi les sociétés : Essai sur l'homme et l'environnement dans l'histoire*. Paris : Éditions Gallimard.
- Foucault, M. (1971) : *Lordre du discours*. Paris : Collège de France.
- Foucault, M. (1966) : *L'archéologie du discours*. Paris : Gallimard.
- Gordon, Lewis and Bragato, Fernanda Frizzo, 2017. *Geopolitics and Decolonization: Perspectives from the Global South*. London: Rowman & Littlefield International.
- Kä Mana. (2018) : « V.Y. Mudimbe et l'Afrique. La question de la libération Africaine de la science, de la culture, de l'économie et de la pratique politique », in *Congo-Afrique*. n°521, Janvier : 60-77.
- Marginson, S. (2008) : « Vers une hégémonie de l'université globale », in *Critique internationale*. Volume 2 (39) : 87-107. Voir url : <https://www.cairn.info/revue-critique-internationale-2008-2-page-87.htm>
- Mignolo, W. (2014): "Spirit out of bonds returns to the East : The closing of the social sciences and the opening of independent thoughts" Thoughts », in *Current Sociology*, vol. 62 (4): 584-602.
- Moity-Maïzi, P. (2011): Interroger la localisation et la circulation des savoirs en Afrique », in *Revue d'anthropologie des connaissances*, vol.5 (3) : 473-491.
- Mosbah-Natanson, Sébastien et Yves Gingras, (2014) : « The globalization of Social sciences ? Evidence from a quantitative analysis of 30 years of production, collaboration and citations in the social sciences (1980-2009) », *Current Sociology*. Vol. 62 (5) : 626-646.
- Mudimbe V.Y.(1973) : *L'autre face du royaume. Une introduction à la critique des langages en folie*. Lausanne : L'Age d'homme.
- Mudimbe, V.Y. (1982) : *L'odeur du père. Essai sur les limites de la science et de la vie en Afrique noire*. Paris: Présence Africaine.
- Mudimbe V.Y. (1988): *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy and the order of Knowledge*. Bloomington: Indiana University Press.
- Mudimbe V.Y. (1994): *The Idea of Africa*. Bloomington: Indiana University Press.
- Ngoie Tshibambe, G. (2017): « Decolonizing the Social sciences in Sub-Saharan Africa : Challenges and Prospects for Furthering the Global South Dialogue ». Chapter In Gordon, Lewis and Fernanda Bragato. *Geopolitics and Decolonization: Perspectives from the Global South*. London: Rowman & Littlefield.
- Ngoie Tshibambe, G. (2018) : *Les relations internationales africaines : l'État africain en question, Beau Bassin* : Éditions universitaires européennes.
- Patel, S. (2014): « Afterword : Doing global sociology : Issues, problems and challenges ». in *Current sociology*. Vol. 62 (4): 603-613.
- Saïd, Ed. W. (2005): *L'Orientalisme*. Paris : Éditions du Seuil.
- Sibeud, E. (2004) : « Post-Colonial and Colonial Studies : enjeux et débats » in *Revue d'histoire moderne et contemporaine*. n°5 : 87-95.
- Sindjoun, L. (2012) : *Sociologie des relations internationales africaines*, Paris : Karthala.

2. V.Y. Mudimbe et le pari de la souveraineté scientifique en Afrique. Dissidence, langages en folie, gnose

Antoine TSHITUNGU KONGOLO

Université de Lubumbashi

« Je suis persuadé, pour ma part, que la forme actuelle des sciences humaines en Afrique est faite pour se transformer radicalement ; et que ce sont les Africains eux-mêmes, grâce à l'exercice de leurs regards et en fonction de la singularité de leurs expériences concrètes dans leurs sociétés, qui pourraient vivre cette reconversion et réconcilier pratique de la connaissance et praxis révolutionnaire » (Mudimbe, 1974 : 11).

Introduction

S'il est une figure du panthéon mythologique à laquelle le parcours de Mudimbe fait irrésistiblement penser, c'est bien celle de Prométhée. Son geste héroïque résume et subsume sa destinée : dérober le feu aux dieux pour le donner aux hommes. Le feu est le symbole du savoir, de la connaissance, de la capacité de l'être humain à faire reculer l'ignorance et à conquérir des *terrae incognitae*.

Prométhéen, en effet, est le parcours de Valentin Yves Mudimbe, attelé depuis un demi-siècle, sans désemparer, sans dévier d'un iota du cap qu'il s'est fixé, à savoir, l'émergence d'une « science du dedans », capable de dire l'Afrique, de décrypter ses *realia*, par la mise en place de grilles de lectures appropriées. Ce projet d'une ambition démesurée, il en a tenu le pari à travers une production intellectuelle intensive, cohésive et innovante, à l'écart des courants dominants et des orthodoxies méthodologiques établies. Au cœur de sa pensée, au centre névralgique de ses recherches, à l'horizon de son utopie, en amont et en aval de son chantier, se dresse l'Afrique. Dans ce sens, nous avons affaire à un « chercheur d'Afrique » selon la belle expression d'Henri Lopès (1990).

Entamé au Congo (alors Zaïre), poursuivi aux États-Unis d'Amérique, enrichi au gré de ses pérégrinations de par le monde, le chantier de réinvention de l'Afrique entrepris par Valentin Yves Mudimbe, toujours en cours, a été d'un apport précieux sinon fondamental aux sciences de l'homme, à la philosophie des sciences, et même à la philosophie, stricto sensu. Pour autant, sa trajectoire intellectuelle et humaine n'a rien de linéaire ; elle ne pourrait se dissoudre dans les images rassurantes d'un long fleuve tranquille. Si l'Afrique est le maître mot de sa quête, si son objectif majeur est de contribuer à la décolonisation des sciences sociales et humaines¹⁵, et d'apporter concomitamment sa pierre à

15. Dès ses premiers essais, il se donne pour but, sans aucune ambiguïté, la décolonisation des sciences sociales et humaines en Afrique. Nous pensons que cette décolonisation ne peut être tenue pour un objectif en soi. À l'horizon, il est question d'instituer une souveraineté scienti-

l'érection d'une *scienza nuova*, son parcours insigne de chercheur ainsi que sa trajectoire d'homme n'ont pourtant rien de linéaire.

Camper Mudimbe sur la scène de la science exige que l'on tienne compte à la fois de ses écrits en français et en anglais, c'est là un minimum pour prétendre à une lecture équilibrée. La cohérence de son parcours ne sera dégagée nettement qu'au prix de cet exercice exigeant. Notre lecture se propose, dès lors, de mettre au jour les fondements épistémologiques du projet mudimbéen dont les essais nous donnent à lire et à voir les lignes maitresses, les thématiques emblématiques et les questionnements récurrents¹⁶.

Nous voulons mettre en exergue les tenants et les aboutissants du projet de Mudimbe, à savoir, comme il le dit lui-même, une décolonisation des sciences sociales et humaines en Afrique, dans le but d'une autonomisation scientifique et politique du continent africain. À l'évidence, le terme souveraineté scientifique, qu'il a emprunté à Mveng nous a paru particulièrement approprié pour notre propos. Par ailleurs, trois concepts à savoir dissidence, langages en folie et gnose, donnent à cerner la cohérence de sa démarche, depuis l'entame de sa carrière d'essayiste au Zaïre, jusqu'à son apogée, aux États-Unis d'Amérique. Mudimbe s'est toujours voulu un chercheur dissident, en rébellion contre les orthodoxies ; il a toujours revendiqué le courage du chercheur déviant et son langage peu orthodoxe ; et, en sus, il a annoncé, dès le départ, renoncer à tout dogmatisme. Sa démarche sera faite de reprises et d'ajustements, repentirs et de remises en question permanentes. Il se dégage de sa posture, in fine, une conception singulière de la science qu'il préfère nommer gnose.

Quid du projet mudimbéen ?

Ce projet se déroule autour de deux axes et a trois dimensions. En ce qui concerne le premier axe, il entreprend de penser les limites des sciences occidentales portant sur l'Afrique, en interrogeant l'épistémè. Ce faisant, il met au jour leur allégeance à des impératifs idéologiques et politiques en relation avec la mission civilisatrice. Le second versant de son projet consiste à refonder les sciences sociales et humaines, de sorte qu'elles puissent prendre en charge les réalités africaines. Il s'agit d'examiner « comment les Africains pourraient

fique, préalable à toute autonomisation politique du continent africain. Cette exigence de souveraineté scientifique, Mudimbe la partage avec Englebert Mveng et Eboussi Boulaga, penseurs auxquels il se réfère à plusieurs reprises dans *The Invention of Africa*. De Mveng il cite ce passage pour le moins éclairant *If political sovereignty is necessary, the scientific sovereignty is perhaps more important in present day Africa* (Mveng, 1983 :141). Dans la recension qu'il a consacrée à la monographie de Kasereka K., Anthony Mangeon affirme que le but de Mudimbe ne serait pas la décolonisation des sciences sociales et humaines mais plutôt leur reconversion. Mais comment peut-on reconvertir sans déconstruire des sciences polluées par l'idéologie et leur asservissement à des desseins de domination politique ? C'est bel et bien la décolonisation des sciences asservies par la colonisation qui est le point de mire de Mudimbe, soucieux de décoloniser les esprits, pour une autonomie scientifique en Afrique (Mangeon, 2008).

16. La pensée mudimbéenne est également portée et illustrée par des romans et des journaux de voyage. Cf. Bibliographie en fin du chapitre.

entreprendre chez eux un discours théorique qui soit producteur d'une pratique politique » (Mudimbe, 1974 : 10). Ce projet a une triple dimension : à la fois épistémologique et politique tout en s'occupant de la subjectivité du sujet africain.

L'Autre face du royaume ou le maillon inaugural

Afin de réaliser son dessein, il commence par une critique de l'ethnologie. C'est le pari risqué de *L'Autre face du royaume* (1974) où il prend le parti de nier toute légitimité à une science, dit-il, qui se prétend telle, mais qui, pourtant, ne cesse de nourrir un « *corps déjà monstrueux des publications qui, d'un bout à l'autre, sont des approximations* » (Mudimbe, 1974 : 10).

Il va plus loin que d'autres voix, avant lui, qui avaient émis des réserves quant à certaines théories et pratiques de l'ethnologie. Pour V.Y. Mudimbe, la naissance, les développements, les hypothèses, les modèles d'analyse de l'ethnologie, véritable « *science des sauvages* », sont inséparables de l'Occident impérial et colonisateur. De surcroît, son autonomisation comme discipline scientifique advient, dans la deuxième moitié du XIX^e siècle, lorsque la colonisation prend corps comme projet de l'Europe. Elle est le fruit d'un environnement idéologique et théorique où prédominent des méthodes positivistes et historicistes. Comment une science peut-elle à la fois s'imprégner d'idéologie tout en prétendant se conformer aux normes de la scientificité ?

Les faiblesses de l'ethnologie sont formulées par Mudimbe en des termes clairs et sans ambiguïté :

(...) *parce qu'elle se pose en science des « sauvages », elle n'est que discours limité « à propos » des sauvages, discours prisonnier des lignes de force d'une « épistème » et tributaire, dans ses théories comme dans ses variations méthodologiques, d'une idéologie donnée* (Mudimbe, 1974 : 22).

Toutefois, la science des sauvages n'est pas seule en cause ; elle offre un prétexte à l'auteur de *L'Autre face du royaume* de mettre à bas, *mutatis mutandis*, les disciplines réunies sous la coupole sacralisée d'africanisme. Sa critique de l'ethnologie, comme il en fait, lui-même, l'aveu, n'est qu'un prétexte. Son dessein est de dévêtir les sciences africanistes, dans leur ensemble, de leur aura de scientificité du fait qu'elles sont « *en relation avec des intérêts, des goûts, des préjugés, des a priori étrangers à l'objet étudié* » (Mudimbe, 1974 :16). Face à ces productions marquées, le chercheur africain doit impérativement se démarquer par son discours en évitant de succomber aux affres d'un mimétisme désastreux, d'une production qui ne serait que reproduction stérile des méthodologies et des idéologies forgées ailleurs. L'objectif global que s'assigne Mudimbe est de démystifier ces discours pseudo scientifiques, quitte à leur substituer des langages en folie¹⁷.

Bien plus, il est convaincu de la nécessité de travailler à la déconstruction de la bibliothèque coloniale, réceptacle et vecteur des discours, scientifiques

17. Le chercheur déviant, celui qui met à mal les orthodoxies, investit sa pensée d'une dimension politique, et réhabilite la subjectivité du sujet africain au risque de se faire taxer de fou.

ou non, qui ont contribué à l'invention de l'Afrique, depuis le XV^e siècle¹⁸, consacrée terre du primitivisme, en marge de la raison et de l'humanité. Au-delà, les travaux de Mudimbe constituent une interrogation sur les fondements de la science, et plus singulièrement des sciences humaines. Qu'est la Science ? Ses vérités tiennent-elles de l'absolu ? La Science avec ses paradigmes, ses outils méthodologiques, ses procédures, est-elle le seul chemin vers la vérité ? Le chantier colossal mené par Mudimbe le porte à laisser entrevoir d'autres possibilités de connaissance qu'il résume par le concept de *gnose* ; lequel chez lui n'a rien à voir avec les hautes connaissances ésotériques¹⁹. Dans *Les corps glorieux*, le penseur avait d'ores et déjà mis en exergue la nécessité « de percevoir tout « espace » comme ouvert à un autre. Concrètement, le texte (comme espace), au même titre que le pouvoir politique ou autre, se métamorphose, automatiquement, en cadre totalitaire et aliénant dès l'instant où on lui reconnaît – parfois avec les meilleures intentions – l'exclusivité de la vérité, l'infailibilité, et, une puissance illimitée » (Mudimbe, 1994 :141).

La Science apparaît comme une arme à double tranchant, et dès lors qu'elle évacue toute possibilité de remise en question, elle devient aussi funeste que les totalitarismes sur la scène politique. Aussi, dans *The Invention of Africa* (1988), lui substitue-t-il la notion de *gnosis* dans son sens de quête de la vérité, de passion pour le savoir et d'antidote contre les totalitarismes de pensée, d'où qu'ils viennent, de l'Afrique ou de l'Europe²⁰.

Les corpus que Mudimbe engage à lire et à analyser comme préalable à une refondation du discours sur l'Afrique, par les Africains, forment une masse impressionnante et polymorphe dont l'analyse exhaustive relève de l'aporie. Il s'agit d'écrits en tous genres et principalement de : relations de voyages, récits exotiques, écrits théologiques, diaires, récits d'explorateurs, bulles papales, codes juridiques, etc. Ils sont les innombrables maillons de « la bibliothèque coloniale » (« colonial library »). Ladite bibliothèque est aussi le réceptacle de textes et discours relevant d'une diversité « de sciences » : géographie, ethnologie, anthropologie, psychologie, etc.

Mudimbe a entrepris leur lecture critique avec *L'Autre face du royaume*, l'a poursuivie dans *L'odeur du père* et y est revenu dans ses essais en anglais : *The*

18. Pourquoi le quinzième siècle ? Mudimbe fait allusion au principe de la *Terra Nullius* entérinée par une bulle papale qui accordait au Prince chrétien européen le droit de déposséder de leurs terres et de leurs ressources les populations non – européennes, habitant les contrées nouvellement « découvertes » par les explorateurs. Cette bulle marque un tournant dans la perception que les Européens ont des peuples autres et notamment africains, désormais considérés comme des sauvages.

19. Le terme de *gnose*, pour Mudimbe, signifie le désir de connaître (*inquiry to know*) ; questionnement (*inquiry*) ou encore méthodes pour apprendre, recherche, et même familiarité avec une personne (Mudimbe, 1988)

20. Mangeon note avec pertinence : *Prenez la notion de gnosis que Mudimbe substitue à celle – foucaldienne d'épistémé : elle présente l'avantage de replacer la subjectivité au cœur du processus gnoseologique, puisqu'elle insiste sur la participation fondamentale du sujet à la constitution et à la transformation des « ordres du discours »* (Mangeon, 2008).

*Invention of Africa*²¹, *Parables & Fables*, *The Idea of Africa*, *Tales of Faith*. Une entreprise prométhéenne, et inachevable par principe, à laquelle il s'attachera cependant avec méthode, constance, détermination, et érudition.

Mais quelles sont les grilles de lecture dont il se sert pour soumettre à la question les écrits de la bibliothèque coloniale ? En d'autres termes, quelles est sa méthodologie ? Dans *L'Odeur du père*, il se réclame de l'interdisciplinarité comme outil d'analyse. D'autres indices parsemés dans son autobiographie apportent des éclairages supplémentaires :

À *Lovanium* et à *Louvain*, Monsieur Willy Bal m'avait initié à la patience de la pratique philologique. À *Lovanium*, Monsieur Victor Bol m'avait donné l'amour du texte littéraire et introduit à l'esthétique ; Franz Crahay, m'apprit la pratique philosophique ; Jacques Poucet, en philologie latine, m'affermis dans le sens de la rigueur grammaticale. Je ne m'écartais pas de ces leçons d'antan mais les reprenais, non plus comme art de reconstituer et d'interpréter des œuvres littéraires, mais comme stratégie et technique pour défaire les formes de discours et du pouvoir en nos sciences humaines et sociales (Mudimbe, 1994 :131).

Mudimbe se sert de la philologie comme science du texte et de la pratique philosophique pour déconstruire les discours des sciences sociales et humaines ; et pour démystifier la scientificité des écrits de la bibliothèque coloniale, véritable instrument de pouvoir au service de la domination impériale. Cette façon de procéder illustre bel et bien une pratique relevant de la transdisciplinarité. Ainsi donc, interdisciplinarité et transdisciplinarité s'avèrent être des outils précieux pour celui qui a inscrit, dès le départ, sa démarche, dans le sillon de la dissidence ou de l'écart vis-à-vis des savoirs soumis aux idéologies de domination²².

L'Afrique et son destin sont au cœur du projet mudimbéen ; ils en sont le terreau d'inspiration, la référence récurrente pour ne pas dire permanente, le souci majeur, le nerf et l'énergie. Toutefois l'enjeu de l'universalité n'est pas exclu, car la critique du discours pseudo-scientifique de l'Occident sur l'Afrique, vise aussi d'interroger la scientificité du discours scientifique relevant de sciences humaines et sociales, de façon plus globale.

Dès ses premiers écrits, Mudimbe balaie l'attitude des aînés dont il considère *la parole* comme une émanation, un avatar, une reproduction du maître occidental. Sans se livrer à une table rase de leur apport respectif, dans l'effort de construction, d'une pensée proprement africaine, il prône une attitude plus fondamentale, une déconstruction en bonne et due forme de l'épistémé d'un Occident, enclin, de tout temps, à se considérer comme le nombril du monde. Cette posture consacre Mudimbe sur la scène africaine comme un penseur de

21. À propos de *The Invention of Africa*, Séverine Kodjo-Grandvaux note : *c'est le fondement même des savoirs africanistes qui est ébranlé*. Elle exprime par ailleurs son regret que ce texte fondamental ne soit pas encore traduit en français (Kodjo-Grandvaux, 2018).

22. Une telle posture a séduit et convaincu des penseurs et philosophes de la jeune génération ; tel est le cas de Nadia Yala Kisukidi qui œuvre à décoloniser la philosophie en cassant *les formes d'arrogances épistémiques*. L'enjeu est de faire place à des jeunes générations sans effacer les anciennes (Marin la Meslée et Boisson, 2016).

l'écart, une figure de l'indiscipline, de l'indocilité, de la singularité. En effet, son cannibalisme intellectuel, sa méfiance à l'égard des doxaï tant du nord que du Sud, vont le singulariser, voire l'isoler de ses pairs professeurs et académiciens, phénomène qu'il a dénommé non sans ironie *l'excommunication*²³.

Aux yeux de Mudimbe, l'immense corpus de publications ethnologiques n'est qu'un ramassis « d'approximations ». Mais dès lors, comment expliquer que leur contenu ne soulève pas le scandale dans l'opinion ? Et l'auteur de nous confier que c'est à partir de son étonnement sur ce qu'est [aujourd'hui] une certaine pratique de l'ethnologie que son essai est né. Le ton de l'avant-propos se rapproche d'un pamphlet avec son feu d'artifice de formules assassines sans doute pour enfoncer le clou.

Au détour d'une observation faussement anodine, Mudimbe prend la peine de préciser l'appartenance de son propos à l'essai. Sa volonté affichée est de procéder à une démythification de l'ethnologie qui relève – c'est sa conviction – davantage de l'idéologie que de la rigueur scientifique. Cependant, les enjeux de sa démarche s'inscrivent bien au-delà de l'ethnologie en tant que telle. « Cette science » lui offre, en raison de ses approximations, de ses bévues, de son asservissement au pouvoir politique et, donc de son illégitimité foncière, le prétexte et l'opportunité pour lancer un débat de fond sur la nécessité et les conditions d'émergence d'un « discours théorique » africain, qui soit porteur « d'une pratique politique » africaine.

L'ethnologie n'est pas seule mise en cause ; c'est l'ensemble du discours africaniste qui est mis en accusation pour sa collusion systémique avec des idéologies exogènes à l'Afrique et pour sa contribution à la réification de peuples africains. En prennent donc pour leur grade, outre les ethnologues « ces techniciens de sauvages » et leur savoir fumeux mais tous les africanistes, *belle dénomination pour désigner cette race difficile à nommer qui réunit indistinctement mais dans une discrète complicité, géographes, sociologues, économistes, psychologues, géologues, historiens, etc.* » (Mudimbe, 1974 : 10).

Dès lors, la visée téléologique de l'essai de Mudimbe ne fait aucun doute ; elle concerne – rien de moins – la possibilité de voir émerger, en lieu et place des sciences dites africanistes, discréditées pour leur allégeance idéologique ainsi que leur propension à se nourrir d'approximations, des sciences humaines qui puissent se justifier au regard des Africains et de leur expérience. Il s'en explique en détail indiquant les moyens requis et les étapes à suivre, notamment la reconversion et la réconciliation de la pratique de la connaissance et de la praxis révolutionnaire (Mudimbe, 1974 : 11).

Modelé, conditionné par le regard des autres, l'Africain pris au piège a désappris à se fier à son regard, à se considérer comme sujet, le siège d'une

23. Aux yeux de Mudimbe, l'excommunication majeure est le prix à payer pour tout chercheur dissident c'est-à-dire le chercheur africain digne de ce nom. Par ailleurs, il use de cette expression empruntée au vocabulaire ecclésiastique, dans son autobiographie, pour évoquer sa solitude comme chercheur, alors qu'il enseignait encore à Lubumbashi, en raison de l'incompréhension et de la méfiance de ses collègues à son encontre. La solitude du chercheur déviant (auquel il s'identifie) est un thème récurrent dans *Les corps glorieux des mots et des êtres*, op.cit.

pensée autonome. Son discours sur le monde, et sur lui-même, le condamne à une posture mimétique, à la dépendance et à la reproduction des discours le concernant. Comment sortir de ce cercle infernal ? Autrement dit comment réinventer le discours sur l'Afrique hors les sentiers de l'africanisme ?

La formule « Les fils tuent les pères ! » qui ferme *L'autre face du royaume* annonce *L'odeur du père*. C'est pour annoncer le fil qui tient les deux essais qui sont dans une belle continuité ; en attestent les thèmes abordés à savoir, la récusation des africanistes et des africanismes, l'urgence de fonder des sciences sociales et humaines au service de l'Afrique. En fait, cette clause de parricide suggère une voie radicale, résumée en une objurcation impérieuse en tant qu'expression du meurtre symbolique qui sera au cœur du second essai de Mudimbe *l'Odeur du père*.

Le meurtre du père : une nécessité vitale

Dans l'avant-propos de *L'odeur du père*, V.Y. Mudimbe expose les tenants et les aboutissants de son projet en ces termes :

(...) réunir des questions susceptibles d'éclairer les liens complexes qui, aujourd'hui plus fortement qu'hier, arrivent l'Afrique à l'Occident, déterminant aussi non seulement les attitudes d'être mais aussi l'exercice de la pensée, les pratiques de connaissance et les manières de vivre (Mudimbe, 1982 : Avant-propos).

S'expliquant sur sa démarche dans *l'Odeur du père*, Mudimbe note : *Dans une certaine mesure, ils (les textes ici réunis) expriment mes propres contradictions d'universitaire africain. Une donnée les réunit cependant : l'élan de mon essai précédent, l'Autre face du royaume* (Mudimbe, 1974 : 14).

L'élan en question est pour le moins sensible dans la continuité de la quête initiale. L'auteur y réaffirme l'urgence de la conversion (refondation) des sciences humaines afin que la vie comme la recherche en Afrique puissent mieux s'accorder à l'environnement (Mudimbe, 1974 : 15).

Le meurtre symbolique du père est au cœur de cet essai qui ferme le ban des ouvrages rédigés en français par Mudimbe. C'est un geste capable de mobiliser les énergies du fils afin d'opérer la rupture salvatrice avec la figure du père, ce père incarné par le colonisateur, l'africaniste, et le missionnaire. Les discours du père incarné emprisonnent l'Africain dans le regard de l'autre, dans l'imaginaire de la barbarie tout en le maintenant dans une dépendance existentielle qui le prive de sa liberté de penser et d'agir. Ce père prétend connaître l'Africain mieux que lui-même. Il est le producteur d'un savoir monstrueux et castrateur qui fige l'Africain dans la barbarie, l'infantilise et lui dénie la capacité de penser par lui-même. Comment s'en défaire ? À quelles armes miraculeuses recourir ? : telles sont des questions qui s'imposent dans l'ordre de la pensée de cet auteur.

Pour Mudimbe, il incombe à l'intellectuel africain la mission d'extirper cette dépendance, d'opposer à une normativité articulée sur ses assises occidentales, la ratio, le vécu, la parole africaine, déliée des anciens maîtres. Cependant,

observe-t-il, le meurtre du père peut aussi ouvrir les portes d'une liberté illusoire, car le maître a pour lui les tours et détours de sa ruse incommensurable.

L'intellectuel africain n'est-il pas, plus souvent qu'il ne le pense, victime de la ruse du maître dont il entend contester la ratio et les schèmes de pensée qui fondent son logocentrisme ? En l'occurrence, le langage n'est pas seul en cause, plus fondamentalement c'est l'idéologie de la différence forgée par l'Occident, plus encline à l'exclusion qu'à la médiation, que l'intellectuel africain a la propension de reproduire.

La tâche de refondation de sciences humaines constitue un défi majeur, un processus semé de chausse-trappes. Sa mise en œuvre relève pourtant d'une urgence absolue :

Il s'agirait, pour nous Africains, d'investir la science, en commençant par les sciences humaines et sociales, et de saisir les tensions, de re-analyser pour notre compte les appuis contingents et les lieux d'énonciation, de savoir quel nouveau sens et quelle voie proposer à nos quêtes pour que nos discours nous justifient comme existences singulières engagées dans une histoire, elle aussi singulière. En somme, il nous faudrait nous défaire de l'odeur d'un Père abusif : l'odeur d'un ordre, d'une région essentielle, particulière à une culture, mais qui se donne et se vit paradoxalement comme fondamentale à toute l'humanité. Et par rapport à cette culture, afin de nous accomplir, nous mettre en état d'excommunication majeure, prendre la parole et produire différemment (Mudimbe, 1982 : 35).

Toutefois, rompre les amarres avec le maître ne va pas de soi. Ce dernier a pour lui les armes de la ruse et de la manipulation qui lui confèrent la capacité de pérenniser sa domination. Tout discours, porteur de contestation à son égard, sera ravalé en hérésie, stigmatisé comme posture schismatique ou tout simplement rejeté comme gage d'infantilisme. En toute logique, le maître ne peut apporter sa caution à tout discours qui le conspuet et fragilise sa domination.

Les risques encourus par l'intellectuel africain, en rupture de ban, sont nombreux et aussi effrayants les uns que les autres. Le risque de s'isoler, et de précariser du fait même sa position, est un fait observé sur le terrain. Le contestataire se voyant rejeté à la fois par les tenants de l'orthodoxie et par les siens, pour excès de radicalisme. Son destin dès lors semble scellé, celui de finir dans l'enfer de la marginalité. Quel serait alors l'impact de sa parole, fut-elle différente, sur le devenir de sa société ? Isolé, ne court-t-il pas le risque de décupler son impuissance ?

Mais le combat vaut son pesant d'or, car le poids de la domination du père et sa persistance agissent comme des boulets d'étranglement. Les sciences qu'il a inventées au sujet de l'Autre, de l'Africain en l'occurrence, participent d'un discours de réification. Invitant à la prudence, Mudimbe incite à réfléchir ce qu'il en coûte de se séparer de lui.

Les voies de la dissidence

La voie royale pour une refondation n'est autre que celle de la dissidence. Le savoir qui a présidé à la réification des Africains, de l'homme noir comme

du muntu du Bassin congolais ne peut être dénoué que par un autre savoir. C'est à l'intellectuel africain, au chercheur africain qu'incombe cette tâche prométhéenne de désintoxication des esprits, et de désaliénation mentale. Mais comment y parvenir concrètement ? Pour Mudimbe, le processus de refondation implique que les connaissances biaisées, diffusées sous l'étiquette d'africanisme, doivent être soumises à une lecture propre à les délégitimer, discipline par discipline. C'est le chercheur, au prix d'un labeur monstre, au prix de la dissidence et de la solitude assumées qui doit ouvrir, à lui-même, et aux autres, les chemins de la liberté de penser et d'agir²⁴. Une liberté qu'il ne peut atteindre que par la dissidence et le rejet de l'orthodoxie.²⁵ Mais comment conjuguer une rupture aussi fondamentale sans prendre le risque de se perdre dans un univers sans balises ? Le refus de l'orthodoxie n'accrédite-t-il pas une illusoire infaillibilité du chercheur dissident ?

Mudimbe ne pêche-t-il pas par une vision quasi démiurgique de l'intellectuel africain ? Ce dernier est censé créer sur les cendres du colonialisme – pour autant que ce dernier ait rendu gorge – une nouvelle culture. Sous cet angle, apparaît nettement une différence considérable entre Mudimbe et Césaire quant à la mission de l'intellectuel, et aux outils à opposer au colonialisme. Pour Césaire en effet, seul le peuple est ce démiurge capable de faire basculer le colonialisme dans la trappe de l'histoire, par la transmutation culturelle. Ce que traduit bien la formule : « Laissez entrer mon peuple sur la scène de l'histoire ! » (Césaire, 2013 : 1547). Au sortir de la deuxième guerre mondiale, dans son *Discours sur le colonialisme*, Césaire avait massacré au chalumeau des certitudes prétendument scientifiques assénées par des figures emblématiques de l'intelligentsia française affirmant la supériorité de l'Occident sur les autres cultures (Césaire, 2013)²⁶. Ce faisant, il dénonçait avec ironie les dérives idéologiques érigées en savoirs. Mudimbe, quant à lui, dans une posture d'intellectuel prométhéen, entend mettre à bas l'ethnologie, et au-delà, l'ensemble de sciences humaines traitant de l'Afrique en réfutant leurs bases conceptuelles. Cependant Césaire et

24. Des allusions à la solitude affleurent çà et là dans son autobiographie *Les corps glorieux des mots et des êtres*. Mudimbe l'attribue à son éducation, sous l'égide de ses maîtres bénédictins. Cependant, il précise qu'elle est aussi la résultante d'un choix personnel : solitude et silence sont présentées comme des armes contre les détracteurs de tous bords. Il précise qu'au cours de ses dernières années, au Zaïre, avant son départ pour les États-Unis, en 1980, il avait décidé « de quitter à froid le vingtième siècle » pour se replier sur ses enseignements en rapport avec l'antiquité gréco-latine, la philologie et la linguistique (Mudimbe, 1994 : 164).

25. Mudimbe compare le chercheur africain orthodoxe – opposé au déviant – à un individu bloqué dans un ascenseur « qui ne cesse de monter et de descendre ». Cet individu ne prend aucune initiative pour sortir de l'ascenseur, s'en remettant au bon vouloir des techniciens. Le regard d'autrui devient pour lui un savoir. À travers cette parabole Mudimbe entend dénoncer la dépendance du chercheur africain vis-à-vis des maîtres et techniciens occidentaux. Ce chercheur « bloqué » autrement dit coupé de la réalité ne pourrait véritablement amener à une meilleure compréhension de sa société. La servitude à l'égard des réflecteurs idéologiques exogènes débouche inéluctablement sur le blocage de la rénovation scientifique, en Afrique (Mudimbe, 1973 : 102-104).

26. Césaire s'en prend violemment à Roger Caillois, défenseur patenté de la supériorité supposée des Occidentaux sur les autres peuples.

Mudimbe sont dans la proximité, de par leur dénonciation de sciences comme outils du totalitarisme qui imprègne tout l'Occident.

Dans son ensemble, l'œuvre de Mudimbe est traversée par la conviction que les sciences ont joué un rôle sombre et foncièrement répréhensible, dans la domination des autres peuples, par l'Occident : elles ont été les vecteurs de la domestication si ce n'est de la réification de l'autre, de sa spatialité, de son imaginaire, de sa corporéité et de sa destinée.

À en croire Mudimbe, l'ethnologie serait un exemple emblématique de la collusion entre pouvoir colonial et science. Mais d'autres sciences humaines appartenant à la galaxie de l'africanistique sont également concernées (histoire, linguistique, sociologie, philosophie etc.).

Quelles sciences sociales et humaines en Afrique ?

De la quête de la maturité à l'échappée de l'idéologie : tel est le parcours que nous offre de comprendre Mudimbe. L'auteur de *l'Odeur du père* souligne la jeunesse de sciences sociales et humaines dans le concert de sciences occidentales. Jusqu'à ce jour, leur projet et leur statut comme disciplines rigoureuses paraissent incertains et au demeurant donnent lieu à des débats récurrents. Ces difficultés et incertitudes signifient, directement et indirectement, que l'espace dans lequel elles se déploient est l'expression de quelque chose d'autre, en l'occurrence d'un autre espace²⁷. Cet autre espace est celui des sciences dites exactes. Il en découle une opposition de type binaire entre sciences exactes et sciences humaines. Multiples sont les problèmes de sciences humaines et sociales. Cependant le problème fondamental, d'après Mudimbe, tient au fait que les sciences humaines semblent émerger comme des ombres d'autres systèmes plus efficaces qui les hantent.

D'où la nécessité de circonscrire un espace autonome et clairement délimité. Car les sciences spirituelles ne peuvent ni ne doivent imiter les sciences naturelles étant donné que les réalités qu'elles étudient ont une structure spécifique. L'opposition de sciences naturelles et humaines demeure violente. Un autre problème tout aussi fondamental est celui de la dénomination. Quelle dénomination adopter et en fonction de quel critère ? Sciences humaines, sciences morales, sciences spirituelles ?

Les sciences sociales et humaines servent de justification à la mission civilisatrice de l'Occident dans le contexte africain. Comme le dit Mudimbe avec une touche d'ironie : *L'Occident est la société par excellence ; son histoire, l'histoire par excellence ; sa religion, et sa science sont érigées en normes* (Mudimbe, 1991 : 168).

Mudimbe juge que l'aliénation du spécialiste africain, dans les sciences sociales, humaines et religieuses, est à ce point profonde que le concerné ne

ressent pas de problème, à son niveau, et au niveau de la société ou même de problème inhérent à la science qu'il met en pratique. Malgré sa bonne foi, il se pourrait qu'il regarde l'Afrique avec un œil d'étranger et que sa recherche ne soit qu'une simple actualisation de l'idéologie occidentale. Toutefois cet aspect ne se limite pas à l'Afrique, en effet les liens ambigus entre les sciences sociales et les pouvoirs politiques et économiques sont le lot commun de l'Afrique, de l'Europe et du reste du monde. Fustigeant la science au service de l'ordre occidental, il entrevoit des pistes d'aventure contre la science.

L'aventure contre la science ?

D'après V.Y. Mudimbe, deux types antinomiques de chercheurs coexistent sur la scène africaine, à savoir les orthodoxes d'une part, et les déviants d'autre part. Les orthodoxes sont englués dans la platitude du conformisme, incapables qu'ils sont de se défaire des carcans idéologico-scientifiques qu'ils tiennent du maître. A contrario, les déviants, eux, s'assument dans la confrontation avec un héritage marqué, afin de poursuivre en toute indépendance leur quête de vérité.

L'orthodoxie se caractérise par une reproduction mimétique de recherches menées par les anciens coloniaux ainsi que leurs avatars, les coopérants techniques. Ils s'illustrent le plus souvent par des études descriptives peu soucieuses de perspectives théoriques. À ce chercheur routinier et plat, Mudimbe oppose le déviant qui crée le scandale par sa dissidence.

Le chercheur africain ne pourrait accomplir sa mission en cautionnant le fait accompli d'une dépendance qui l'infantilise et le maintient dans une posture de pupille, reproducteur attiré des discours exogènes. La seule manière de s'en sortir se traduit par le choix de *l'aventure contre la science*, l'inconfort voire la précarité contre la sécurité intellectuelle et spirituelle. Poussant sa réflexion du rapport entre le chercheur africain et son maître, Mudimbe opère un rapprochement avec le lien analytique entre le malade et son psychiatre. Le chercheur africain comme le malade est livré au regard souverain du maître *qui escompte qu'on lui réfléchisse ce qu'il attend*, et qu'on se montre d'une patience à toute épreuve. Le colonisé a pour figure homologue le malade confronté au psychiatre. Dès lors, sortir de la dépendance n'est pas donné. Mais en tout état de cause, *le dénouement paraît devoir découler de la foi en soi, d'une conviction* à savoir que la dépendance absolue nie le colonisé, le malade comme sujet. Ce dernier doit assumer son irrévérence à une condition : *Qu'il se mette en rébellion et prenne la parole ne fut-ce que l'espace d'un cillement* (Mudimbe, 1974 : 153). Cette parole libérée de l'aliénation constitue ce que Mudimbe appelle « un langage en folie » (Mudimbe, 1974 : 97-110).

Ce dernier est le bout du tunnel, l'aboutissement de l'aventure du chercheur. Comme Mudimbe l'explique, la folie dont il parle n'est pas à comprendre au sens technique des cliniciens. Elle est la marque, le symptôme d'une rupture. Elle met en évidence « l'application non critique des théories produites, travaillées, soutenues par un Ordre dans un contexte totalement différent où elles

27. Cette problématique a été traitée dans les essais de Mudimbe en langue française tout au long de sa carrière zaïroise. *Parables and fables* (1991) reprend en traduction des articles et des pages publiées en français. C'est le cas à titre d'exemple des chapitres consacrés à Placide Tempels, à Alexis Kagame (Cf. « In Memoriam : l'abbé Alexis Kagame (1912-1982) », article publié dans la revue *Recherche, Pédagogie et Culture*, n°56, pp. 74-78.) ; à Vincent Mulago.

s'érigent en « dogmes », en « canons », « en vérités absolues ». L'éloge de la folie du chercheur africain, dans son odyssée intellectuelle, laisse entrevoir les enjeux fondamentaux de la recherche, en Afrique, notamment la nécessité de libérer les imaginaires, les langages autant que les méthodes de recherche de l'emprise de pesanteurs coloniales et néocoloniales. Reprenant cette problématique dans *Parables & Fables*, Mudimbe avance qu'il est aussi possible d'opter pour la production d'une science de l'entre-deux (« *science from within* »). Cette proposition qui pourrait apparaître comme contradictoire ne l'est pas sur le fond car dans tous les cas de figure, l'exigence fondamentale est de concevoir l'Afrique comme autre chose que la marge de l'Occident (Mudimbe, 1991 : 170).

De l'Afrique à l'Amérique, reprendre pour mieux comprendre les faits

La quête d'une science africaine est loin d'être une achevée. Mais en dépit des écueils et des déconvenues qui en jalonnent le processus, elle demeure une urgence absolue; c'est la conviction intime de Mudimbe. Conviction qui donne de la cohérence à son parcours et instaure un dialogue intense entre ses écrits produits au Zaïre, d'une part, et ceux publiés en anglais, en Amérique du Nord, d'autre part. Cette cohérence se donne à lire par le biais de l'intertextualité : elle est de surcroît pertinemment résumée par un verbe récurrent sous sa plume, et qui en dit long sur sa manière : « *reprendre* » (Mudimbe, 1991 : 276-287). La nécessité pour le sujet africain de *s'assumer comme sujet de son propre discours, comme producteur d'une pensée réconciliée avec la vérité de son procès vital authentique est réel* ne le dispense pas de se remettre en question. Car idéalement, selon l'entendement de Mudimbe, il se doit de *vivre cette prise de parole comme critique constante, ouverte, portant même-et-régulièrement sur son proprement déroulement* (Mudimbe, 1974 : 120).

On entrevoit clairement toute la portée programmatique du verbe reprendre qui connote ouverture, et capacité de se remettre constamment en question pour mieux cheminer.

À cet égard, *Tales of Faith*, illustre le positionnement fondamental de Mudimbe tel qu'énoncé dans ses premiers essais. D'entrée de jeu Mudimbe brandit son refus de se référer aux grilles et modèles dominants dans le champ des études africaines. Fidèle en cela à la mission qu'il s'était assigné, à l'entame de sa carrière scientifique, dans les années 70. Il affiche un scepticisme marqué vis-à-vis des orthodoxies méthodologiques en supposant qu'elles soient respectables.

Il s'agit de récits relatifs à la foi, et aux problématiques interculturelles générées par l'expansion du christianisme en Afrique, dans le prolongement de *l'Odeur du père* (1982). Sa lecture de faits relatifs au rôle du christianisme en Afrique centrale (Congo, Rwanda et Burundi) le porte à s'assigner une méthode singulière ; elle consiste à interpréter les « textes comme des phénomènes, et les phénomènes comme des textes », en considérant les uns et les autres comme des signes à même de se prêter à une description, et aussi à même d'être compris

et comparés. Mudimbe met au centre de ses réflexions la religion, les pratiques religieuses et les discours y afférant en auscultant leur dimension politique. Car la religion (le christianisme comme l'islam) est politique ; elle renvoie en effet à la *polis*. Elle a en effet marqué massivement l'espace sociétal de l'Afrique centrale dans sa globalité, cela à travers ses normes, ses références, ses modes d'être et de penser. Les discours étudiés ne peuvent être rejetés a priori même s'ils ne sont pas forcément crédibles. En effet, ils furent acceptés en leur temps. Ils sont le fruit des cadres intellectuels et conceptuels dans l'ordre des disciplines. Faut-il – s'interroge-t-il – exclure par exemple Lévy-Bruhl pour non-conformité au structuralisme et pour avoir suscité dans une certaine mesure les idéologies racistes ?

Mudimbe, dans son avant-propos, se dit agnostique et souligne que le but de sa recherche n'est pas la religion ou le religieux en tant que tel mais plutôt leur signification et leur inscription dans le champ du politique. Par politique, il entend ce qui est relatif aux affaires coutumières, les normes de la vie quotidienne, et les formes implicites ou explicites du gouvernement civil. Il ne s'agit pas d'analyser la religion ou le religieux selon leur propre point de vue mais plutôt du point de vue d'une pensée réflexive, de situer la religion et le religieux comme des dimensions à décrire et à comprendre dans un contexte politique.

Parmi les faits analysés, retenons la mort de Jean Ishaku (1930-1964) narrée par son biographe américain, le pasteur Lamar Williamson, en 1992, soit près de trois décennies après les événements²⁸. Pour son biographe la mort de Jean Ishaku est imputable à ses convictions religieuses, à sa foi chrétienne. Ce qui semble légitimer le ton hagiographique qui est le sien. À ses yeux, la vie de Jean Ishaku est un *exemplum*. Pour sa part, Mudimbe s'emploie à partir de ce récit à démontrer le malentendu qui émane d'une interprétation orientée d'un fait survenu dans le contexte de violence du Congo post-indépendant. Jean Ishaku fut assassiné par les Simbas en pleine confrontation contre le régime de Léopoldville, coupable d'avoir éliminé le leader nationaliste, Patrice Emery Lumumba.

Les interprétations que donnent respectivement Williamson et Mudimbe sont pour le moins contradictoires. Pour Williamson, Jean Ishaku n'est plus un simple élève rencontré à la fin des années cinquante. Leur rencontre prend un sens prémonitoire qui le conduit à ériger son ancien élève en archétype, son propos délaissant ainsi la dimension proprement biographique pour revêtir la dimension d'une hagiographie, à part entière. Ces mots qui concluent son témoignage en disent long: *One thing is sure: I knew a man in Africa. He reminds me of a man from Galilee* (Cité par Mudimbe, 1987: 129).

Tout le long de son texte les Simbas sont présentés comme de bandits, des paysans rebelles et superstitieux et non comme des patriotes luttant pour la

28. Le pasteur américain Lamar Williamson Jr. (1926-2020) d'obédience presbytérienne, fut professeur à l'Institut Supérieur de Théologie à Kananga (ancienne Luluabourg), de 1962 à 1966. C'est là pendant la rébellion des Simba que fut assassiné son ancien élève Jean Ishaku, à qui il consacra une biographie intitulée *Ishaku : An African Between Two Worlds*, publiée à compte d'auteur, aux États-Unis en 1992.

deuxième indépendance du Congo²⁹. Pour Mudimbe, le chaos congolais des années soixante est la conséquence de la dissociation de l'ordre colonial. En effet, les Simbas rejettent la culture coloniale dans son ensemble, et se donnent pour objectif la transformation radicale de l'ensemble de l'espace politique congolais. Cela ne les met pas à l'abri de certaines ambiguïtés. La symbolique du lion à laquelle ils s'identifient ne fait-elle pas penser aux armoiries du royaume de Belgique, l'ancienne puissance coloniale ?

Selon l'analyse proposée par Mudimbe, pour les Simbas, il y a deux camps antagonistes : Blancs et Noirs³⁰. Le hiatus racial est le principal critère distinctif. Par ailleurs, les Simbas sont idéologiquement des socialistes, et donc en contradiction avec la philosophie politique du pasteur Jean Ishaku, qui se place sous le patronage de Dieu. La crise politique en question est en réalité une crise culturelle engendrée par la « métissité »³¹, en contradiction avec les valeurs traditionnelles et le nationalisme romantique des Simbas. Au-delà du martyrologue, les événements ont une signification éminemment politique. Ce sont les tensions en cours, au sein de la société congolaise, qui expliquent – sans nullement la justifier – la mort de Jean Ishaku. Ce récit de foi s'éclaire encore mieux sous l'angle politique.

Cette analyse d'un des épisodes majeurs de l'histoire sociale et politique du Congo indépendant à savoir la rébellion des Simbas nous ouvre à la quintessence de la méthode de Mudimbe. Derrière un fait ou un discours, d'ordre religieux ou autre, se dissimulent d'autres discours tout aussi significatifs. Les faits religieux ou politiques, sur la scène congolaise ou ailleurs, requièrent une interprétation à même de prendre en charge la complexité qui les trame et les subsume. En l'occurrence, la lecture de faits religieux qui ont émaillé l'histoire du Congo doit tenir compte de leur dimension politique, trop souvent auscultée. Dimension politique qu'il importe d'établir en recourant, à la faveur de l'interdisciplinarité, aux outils de l'analyse du discours afin de jauger le vocabulaire, débusquer les non-dits, les traces idéologiques, les intertextes, les implications pragmatiques³². Parler de la religion ne saurait se limiter aux aspects de la foi, car la religion en l'occurrence le christianisme a joué un rôle éminemment politique, par sa capacité à transformer la société congolaise, de manière globale et irréversible.

29. Cette dernière hypothèse est celle défendue et illustrée par Benoît Verhaegen dans son maître livre *Rébellions au Congo* (1966 et 1969).

30. Sur le cas des Simbas, sa position est fort éloignée de celle de son ami et collègue Benoît Verhaegen, pour qui la lutte des mulélistes constituait une tentative révolutionnaire d'extirper définitivement l'ordre colonial de la terre congolaise. Mudimbe souligne que leur démarche n'est pas exempte d'ambiguïtés, que leur violence procède d'une vision racialisée et non proprement marxiste de la situation congolaise. Une binarité qui rejoint paradoxalement la sanctification des victimes religieuses du mulélisme, illustrée par le cas Jean Ishaku.

31. Processus de confrontation et de négociation entre la tradition et la modernité, entre l'Occident et l'Afrique.

32. Nous avons souligné l'usage significatif par Mudimbe des outils de l'analyse du discours dans ses travaux linguistiques aussi bien que dans son approche critique des sciences humaines (Tshitungu Kongolo, 2017 : 177-195).

Lire les faits comme des textes se comprend dès lors comme une exigence de rigueur, de contextualisation, de connexion avec d'autres faits, d'appréhension de logiques sous-jacentes, d'inscription dans une tradition disciplinaire, de prise en compte du discours de protagonistes et de forces en présence. Pour ce faire Mudimbe recourt à la déconstruction foucauldienne, et au concept d'archéologie du discours, aux outils de l'analyse discursive, à la psychanalyse, aux grilles de lecture propre à la philologie, aux concepts du structuralisme et de la phénoménologie. Le fait politique a une texture, forme une trame, constitue un signe à décoder dans ses significations multiples. De même un texte nous donne-t-il à lire et à voir une société avec son idéologie, avec ses acteurs et ses rapports de force, et aussi ses oppositions et lignes de fracture, et au-delà, un imaginaire, une culture voire une civilisation. Dans sa préface à son *opus magna The Invention of Africa*, Mudimbe se plaît à souligner, une fois de plus, la continuité de sa démarche critique visant la pensée occidentale sur l'Afrique : « *The presuppositions and hypothesis outlined above indicate a range of theoretical alternatives that I have been working on for the last fifteen years. If, from L'Autre face du royaume (1973) to L'Odeur du père (1982) and this contribution, my general view has somewhat changed, I believe that my major thesis has remained the same with respect to the analogical form of the social sciences and the history of Africanist discourse* » (Mudimbe, 1988 : XI).

Ses écrits en français et en anglais relèvent indubitablement d'un même dessein. Mais comment qualifier les relations qui les relient ? S'agirait-il d'une reproduction, d'une similitude thématique ? En l'occurrence la notion d'amplification semble plus appropriée. Voici comment il la définit :

The notion of amplification implies direct or indirect causal relations. [...] (1) It may converge upon expectation, in which case amplification is said to be convergent ; (2) It may diverge from expectation in which case amplification is said to be divergent.

L'essayiste est à la fois convergent et divergent avec lui-même. Il enrichit constamment sa pensée, multiplie les angles de vue, tout en demeurant fidèle aux fondamentaux de sa quête à savoir la légitimation de la prise de parole africaine, de manière à éroder l'arsenal de la bibliothèque coloniale, et de déboucher sur des connaissances à même d'aider l'Afrique à s'autonomiser. À ce propos, Mudimbe se réfère à Englebert Mveng dont il partage un certain nombre de convictions et notamment la nécessité pour le continent africain d'une souveraineté scientifique, par-delà la souveraineté politique : « *If political sovereignty is necessary, the scientific sovereignty is perhaps more important in present day Africa* » (Mveng, cité par Mudimbe, 1988 : 16).

La tâche est ambitieuse, pour y parvenir l'auteur de *The Invention of Africa* dit avoir choisi « *an archeological perspective that allows me to adress the issue of the progressive constitution of an African order of knowledge* » (Mudimbe, 1988 : XII).

Dans cette optique, il traite également de la philosophie et de la théologie africaine en rapport avec la pensée traditionnelle, d'une part, et les problématiques

contemporaines dans la philosophie et les sciences sociales d'essence occidentale, d'autre part.

Trois notions servent de balises à Mudimbe pour montrer comment l'Occident a inventé l'Afrique depuis le XV^e siècle, notamment à travers les discours anthropologiques et missionnaires : gnose (gnosis), philosophie (philosophy), ordre de connaissance (order of knowledge). Il commence par circonscrire la notion de philosophie africaine selon son entendement :

“Strictly speaking, the notion of African philosophy refers to contributions of Africans practicing philosophy within the defined framework of the discipline and its historical tradition. It is metaphorically, or, at best, from a historicist perspective, that one would extend the notion of philosophy to African traditional systems of thought, considering them as dynamic processes in which concrete experiences are integrated into an order of concepts and discourses” (Mudimbe, 1988 : IX).

La distinction faite entre philosophie, au sens strict, et au sens large, par Mudimbe lui évite de réactiver un débat stérile sur la philosophie africaine, en adoptant une position médiane, soucieuse d'orthodoxie, mais aussi d'accueillir les formes de pensée traditionnelle africaine comme possibles apports au corps de connaissances sur l'Afrique qui porte l'étiquette d'africanisme.

Toutefois, le terme de gnose lui paraît plus approprié car signifiant le désir de connaître (inquiry to know) ; questionnement (inquiry) ou encore méthodes pour apprendre, recherche, et même familiarité avec une personne.

En fait, dans la carrière du penseur, *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy and Order of Knowledge* (1988) constitue un temps fort de son parcours dans le contexte américain. Cette somme érudite synthétise, au surplus, une contribution incontournable au processus d'autonomisation de la pensée africaine, dans la rupture avec les discours qui ont figé l'Afrique dans des images stéréotypées et dévalorisantes, depuis le XV^e siècle. La bibliothèque coloniale – cet immense corpus où se croisent des textes occidentaux de toutes disciplines sur l'Afrique – y fait l'objet d'analyses interdisciplinaires et transdisciplinaires. Panorama et évaluation de la validité des connaissances sur l'Afrique, bilan attentif des contributions africaines en rupture avec la doxa, dans les champs de la philosophie, de la théologie, des sciences sociales et humaines, cet ouvrage qui échappe aux classifications a consacré Mudimbe comme un maître.

Ce texte reprend toutes les thématiques emblématiques d'une pensée qui a fait de la « dissidence » pour ne pas dire de « la folie » l'architrave d'un autre destin pour l'Afrique, longtemps dominée et confinée dans les marges de la dépendance. Dans une étude datée de 1980, le penseur congolais avait défini le concept de « bibliothèque missionnaire », ensemble de textes et des savoirs produites par les missions sur les habitants du Zaïre et leur environnement physique et social, comme un enjeu fondamental pour une libération culturelle. La bibliothèque coloniale, instrument de la domination impériale, dont la critique est au cœur de *The Invention of Africa*, reconduit donc un concept en l'élargissant. La bibliothèque missionnaire y apparaît comme un maillon de la

bibliothèque coloniale et le dessein de Mudimbe demeure : montrer leur part dans l'invention de l'Afrique comme terre des fantasmes, de la mort et de la maladie par l'Occident.

Conclusion

La pensée de Mudimbe, de par son interdisciplinarité et sa transdisciplinarité, échappe volontiers aux moules convenus tant elle oppose sa complexité et son originalité voire son opacité aux grilles d'analyse classiques. Il va de soi que le savant congolais se positionne volontiers aux antipodes de schèmes réducteurs et simplistes.

Dès ses premiers écrits, V.Y. Mudimbe a prôné, sans craindre la polémique, la dissidence, la singularité, l'écart afin d'accomplir la rupture avec des sciences socialement et culturellement marquées par l'Occident, lesquelles ont la prétention de détenir le monopole de la vérité sur les autres peuples, en l'occurrence les Africains. Aussi V.Y. Mudimbe a-t-il beau jeu de remettre en question non seulement l'ethnologie mais l'ensemble de sciences dites africanistes. Sont ainsi légitimés la voix, le regard, de même que le point de vue du chercheur africain ; ce dernier doit en effet s'assumer, au risque de passer pour un fou, avec son arsenal de langages en folie. À cette aune, l'on comprend le plaidoyer constant du savant congolais pour l'émergence d'une science adaptée à l'Afrique, débarrassée des idéologies nocives, héritées de l'entreprise coloniale. Par ailleurs, il récuse la binarité Occident versus Afrique, à même de conduire à adopter une africanité trompeuse sinon stérile, tout en dénonçant le totalitarisme du discours scientifique occidental qui a procédé du quinzième siècle à ce jour, à l'invention de l'Afrique. La bibliothèque coloniale qu'il a forgée est un outil précieux pour comprendre précisément comment l'Afrique a été inventée.

Avec le bénéfice du recul, Mudimbe apparaît de plus en plus nettement comme un des précurseurs majeurs des courants de pensée articulés sur le paradigme du décentrement : *postcolonial theories, sulbatern theories*, et quelques autres. L'impact de son œuvre est d'ailleurs sensible en dehors de l'Afrique : en Amérique du Nord (États-Unis et Canada), en Amérique du Sud, en Europe et ailleurs dans le monde.

En ce qui nous concerne, nous avons appris à nous méfier des ruses qui essaient dans les discours scientifiques, à scruter leurs dits et non-dits, leurs tours et détours ainsi que leurs incessantes interactions avec d'autres discours notamment de type idéologique.

À la lecture de Mudimbe, nous avons acquis la conviction que le discours scientifique n'échappe pas au milieu social, intellectuel et culturel dont il émane. Il laisse toujours entrevoir un imaginaire à l'œuvre dont il faudrait tenir compte. Science et imaginaire ne sont pas cloisonnés. Qui plus est l'auteur de *The Invention of Africa* nous aura converti à la nécessité et à la fécondité de l'interdisciplinarité comme de la transdisciplinarité.

Chaque nouvelle lecture de son œuvre nous révèle toujours plus sa densité, son originalité, son écart vis-à-vis de la doxa ainsi que des orthodoxies méthodologiques.

Ainsi la pensée mudimbéenne nous a pourvu d'un arsenal d'« armes miraculeuses » qui sont autant de clés pour se prémunir contre le rouleau compresseur de la globalisation. En effet, seule la maîtrise de savoirs et de technologies, adaptés à son environnement, permettra à l'Afrique de sortir de la marge, où l'Occident l'a confiné, de devenir un protagoniste des enjeux mondiaux, et un creuset, à part entière, de modèles de développement endogène.

L'Afrique doit se défaire des moules de pensée qui ont emprisonné sa créativité, mais aussi de tentations stériles de mythifications stériles inclinant au repli sur soi, avec leurs relents de totalitarisme et leur lot « d'épopées muséifiées » qui prétendent replacer l'Afrique au centre du monde. De ce fait, le devoir suprême qui incombe au chercheur africain consiste à déconstruire les savoirs reçus de l'Occident, afin de les renouveler, en les tropicalisant au besoin, dans le but de frayer la voie à une Science véritablement universelle, c'est-à-dire riche des apports de tous les peuples de la Terre, loin du nombrilisme aveuglant, propre à l'Occident impérial et conquérant.

Bibliographie

Bisanswa Kalulu J. : V.Y Mudimbe : réflexions sur les sciences humaines et sociales en Afrique in *Cahiers d'Études africaines*, 160, XL-4, 2000, pp.705-722.

Césaire A. (2013) : *Discours sur le colonialisme in Aimé Césaire*, Œuvres complètes. Paris : CNRS, Présence Africaine, ITM. Sous la direction de Albert James Arnold.

Césaire A. : *Culture et colonisation in Aimé Césaire*, Œuvres complètes, pp.1529-1547. Paris : CNRS, Présence Africaine, ITM. Sous la direction de James Albert Arnold.

Kavwahirehi Kasereka (2006) : V.Y. Mudimbe et la réinvention de l'Afrique. *Politique et poétique de la décolonisation des sciences humaines*. Amsterdam-New York, Rodopi (« Francopolyphonies »), 2006.

Henri Lopès, *Le chercheur d'Afriques*, roman, Paris, Seuil, 1990.

Kodjo-Grandvaux S. *Pourquoi il faut relire Eboussi Boulaga* http://www.lemonde.fr/afrique/article/2018/10/16/pourquoi-il-faut-re-lire-eboussiboulaga_5370215-321.html. Publié le 16 octobre 2018 à 14h 45. Mis à jour le 16 octobre 2018 à 16h 03.

Mangeon A. Kavwahirehi, Kasereka. V.Y. Mudimbe et la réinvention de l'Afrique. Poétique et politique de la décolonisation des sciences humaines. *Cahiers d'études africaines* 191/ 2008. [En ligne] Consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/etudesafri-caines/13462>

Marin La Meslee V. & Boisson V. (Propos recueillis par). *L'enjeu est de faire de la place à des jeunes générations sans effacer les anciennes*. Entretien avec la philosophe Nadia Yala Kisukidi. <https://amp.lepoint.fr/2079069>. Publié le 27/10/2016 à 18 :28/ LePoint.fr.Modifié le 28/10/ 2016 à 16 :40. Consulté le 28/08/2020 :53

Mouralis B. (1988) : *V. Y. Mudimbe ou le discours, l'écart et l'écriture*. Paris, Présence Africaine (« Critique littéraire »), 1988.

Mudimbe V.Y. (1973) : *L'autre face du royaume. Essai sur les langages en folie*. Lausanne : L'Âge d'homme.

Mudimbe V.Y. (dir.), (1980) : *La dépendance de l'Afrique et les moyens d'y remédier* : actes de la 4ème session du Congrès international des études africaines, Kinshasa, 12-15 septembre 1978. Paris : Agence de coopération culturelle et technique – Berger-Levrault

Mudimbe V.Y. (1980) : *L'odeur du père. Essai sur les limites de la science et de la vie en Afrique*. Paris : Présence Africaine.

Mudimbe V.Y. (1994) : *The Idea of Africa (African Systems of Thought)*. Indiana University Press. James Currey Currey Publishers.

Mudimbe V.Y. (1988) : *The Invention of Africa : Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*. Bloomington – Indianapolis : Indiana University Press.

Mudimbe V.Y. (1991) : *Parables and Fables : Exegesis, Textuality and Politics in Central Africa*, Madison, WS., University of Wisconsin Press.

Mudimbe, V.Y. : « Reprendre : Enunciations and Strategies in Contemporary African Arts », dans Vogel, Susan (éd.), *Africa Explores : 20th Century African Art*, New York, NY ; Munich, Center for African Art ; Prestel, 1991, pp . 276-287 ; repris dans *Reading the Contemporary : African Art from Theory to the Marketplace*, Oguiibe, Olu et Enwezor, Okwui, (éds.), Londres-Cambridge, Mass., MIT Press, 1999. Traduit en français par Louis Jacob, sous le titre, *Reprendre : Enonciations et stratégies dans les arts africains contemporains* dans Quaghebeur M. et Van Balberghe E. (dir.), Papier Blanc, encre noire : Cent ans de culture francophone en Afrique Centrale (Zaire, Rwanda, Burundi), Bruxelles, Labor, 1992, pp. 491-517.

Mudimbe V.Y. (1994) : *Les Corps glorieux des mots et des êtres : esquisse d'un jardin africain à la bénédictine*. Avant-propos de l'auteur, Montréal-Paris, Humanitas-Présence Africaine (« Circonstances »).

Mudimbe V.Y. (1994) : *The Idea of Africa*, Bloomington-London, Indiana University Press-J. Currey.

Mudimbe V.Y. (1997) : *Tales of Faith : Religion as Political Performance in Central Africa*, Londres ; Atlantic Highlands, NJ, Athlone Press, 1997.

Tshitungu Kongolo A. V.Y. Mudimbe, Saussure et le structuralisme. *Itinéraire d'un penseur africain in Ferdinand de Saussure : un siècle de structuralisme et de post-structuralisme*. Actes du colloque international. Université de Lubumbashi, 27-28 janvier 2017 », sous la coordination de Léon-Michel Ilunga, Louvain-la-Neuve, Paris, EME, L'Harmattan, 2017, pp. 177-195

Verhaegen B. *Rebellions au Congo* (2 tomes), CRISP, Bruxelles, 1966 et 1969.

Williamson Jr. L. (2013) : *Ishaku : An African Between Two Worlds*. s.l.n.d.

3. V.Y. Mudimbe face à la philosophie africaine

Abbé Mbabula Louis MPALA

Université de Lubumbashi

Introduction

La philosophie africaine contemporaine a poussé sur la terre lushoïse (Elisabethville jadis) et a trouvé dans le Département de philosophie de l'Université de Lubumbashi (Unaza jadis) un lieu propice pour sa croissance en ayant pour « jardiniers » certains intellectuels noirs dont V.Y. Mudimbe.

Pour ma contribution, dans un premier moment, je parlerai des questions soulevées par la communication de V.Y. Mudimbe lors du débat. En outre, je présenterai les tâches confiées à la philosophie africaine dans un compte rendu que V.Y. Mudimbe a publié dans la revue *Zaire-Afrique* en 1976. À la fin, dans un second moment, je ferai voir comment la philosophie africaine est en marche en suivant son bonhomme de chemin, et ce grâce aux balises mises par les philosophes africains de la génération de V.Y. Mudimbe parlant à partir de l'Université de Lubumbashi.

Questions soulevées

Dans sa communication *Philosophie, idéologie [et] linguistique* (Mudimbe, 1976a : 148-163), V.Y. Mudimbe parle « plus exactement [du] projet philosophique » (Mudimbe, 1976a : 153). Si sa communication, en elle-même, ne dit pas en quoi consiste ce projet, c'est le débat qui en résulte qui semble l'explicitier.

Répondant à une question d'un étudiant qui voulait savoir si V.Y. Mudimbe avait l'intention de les inviter à s'appuyer sur la linguistique africaine pour élaborer une philosophie africaine, V.Y. Mudimbe a répondu que son propos insistait sur un fait général et évident, « le fait des limites du langage » (Mudimbe, 1976a : 154) et dans ce cadre il posait « un certain nombre de questions aux philosophes que [nous sommes], se demandant si, certains d'entre [nous], n'auraient pas des lumières à proposer tout au moins des voies à proposer » (Mudimbe, 1976a : 154).

Par ailleurs, le professeur Mungala lui a posé une question portant sur l'identité du philosophe :

« Qu'est-ce qui fait que Descartes fut un "Philosophe français" ? On n'a pas retenu *le critère de la langue* ; on s'est arrêté au *critère de la localisation spatiale*. En fait, à [l'avis de Mungala], ce n'est pas la localisation spatiale qui peut constituer un critère suffisant pour dire que celui-ci est philosophe de telle *nationalité*. Il faut donc aller au-delà de ce critère et alors on retrouve un discours régional, c'est-à-dire qu'en fait, le regard que nous jetons sur le monde, sur la réalité extérieure, n'est pas exempt d'idéologie. Nous percevons le monde à partir de

l'expérience socio-existentielle qui nous est propre et par conséquent, si cela est vrai (-), le regard scientifique n'est pas innocent, la *science n'est pas innocente*. Elle est nécessairement marquée par l'expérience qui est nôtre. À partir de ce moment, par conséquent, il n'existe pas de vérité qui serait universelle, elle est nécessairement régionale, c'est-à-dire idéologique » (Mudimbe, 1976a : 160)

Ce fut le Professeur Habimana à qui V. Y. Mudimbe a demandé de répondre. Pour Habimana, qui jadis faisait de l'identité et de l'activité comme critères de l'africanité de la philosophie et « non la langue ni le sujet traité » (Habimana, 1976 : 79), y ajouta la nationalité. Mais je dois signaler que dans sa communication, Habimana a fait remarquer que « de même qu'un allemand faisant de la philosophie en lingala ne vous donne pas une philosophie africaine, de même un étranger essayant d'élucider le phénomène religieux en Afrique ne nous donnera pas une philosophie africaine mais bien une philosophie portant sur un phénomène africain » (Habimana, 1976 : 79).

Par ailleurs, V. Y. Mudimbe a soulevé le problème de la limitation du langage :

« Nous parlons à partir de ce que nous sommes. Et, ce que nous sommes est marqué d'une certaine manière, même si la détermination n'est pas absolue, mécaniste. Mais nous sommes marqués par une histoire, par une géographie, par une société et nous ne pouvons pas ne pas être ce que nous sommes, ne pas dépendre de ce qui nous porte et de ce qui nous a marqués. Lorsque nous prenons la parole ; nous parlons toujours à partir d'un lieu qui est le nôtre, qui est un lieu donné de surgissement et de jaillissement de parole. Mais, notre parole comme projet philosophique ne peut être qu'un projet universel malgré cette limitation de départ. La parole qui est ainsi produite ; l'exercice même de cette parole, malgré son projet universel est toujours une parole qui a d'une certaine manière une couleur, et cette couleur est parfois celle qui est déterminée (-) mais cette couleur est parfois aussi et souvent, la couleur de notre milieu » (Mudimbe, 1976a : 162).

Tâches de la philosophie africaine

Par son article *Des philosophes africains en mal de développement* (Mudimbe, 1976b : 453-458), V. Y. Mudimbe fait un compte rendu du Séminaire précité.

De par la présentation du Séminaire et des séminaristes, du discours d'ouverture et du mot de circonstance ; la philosophie se voit attribuer plusieurs tâches dont servir « non seulement à préparer à la jouissance profonde des valeurs du passé, mais aussi et surtout à améliorer l'ambiance sociale dans laquelle nous vivons, à identifier notre culture et notre système de vie, afin que nous reconnaissons nos valeurs authentiques, que nous apprenions à les voir » (Mudimbe, 1976b : 453). Proposer « éventuellement à la nation zairoise un certain type d'homme » (Mudimbe, 1976b : 454). « Concevoir et (...) proposer à la société l'idéal de vie » (Mudimbe, 1976b : 454). Bref, on assigne à la philosophie, affirme V. Y. Mudimbe, « le caractère impératif d'une recherche concrète, d'une réponse pratiques à des questions précises » (Mudimbe, 1976b : 454).

Pour ce faire, V. Y. Mudimbe a présenté des propositions pour un parcours. Pour Kinyongo « la philosophie africaine se théorise à travers sa propre pratique (...). Les éléments de la discursivité sont déjà là en notre milieu culturel, prêts à être utilisés, à permettre un discours philosophique responsable » (Mudimbe, 1976b : 455). Musey invite la philosophie africaine à s'émanciper de la philosophie occidentale s'affirmer et s'autoaffirmer par la langue de la philosophie occidentale. Misenga pense que la philosophie vise la possession de la sagesse et que « tout homme, pour peu qu'il se veuille digne de ce nom, ne peut dédaigner sous peine de vivre en sous-homme » (Mudimbe, 1976b : 455). Habimana donne à la philosophie africaine de « relever des différents rapports qui tissent les réalités – principalement les réalités africaines – et d'en rendre compte en faisant un usage judicieux de la méthode structurale et des critères explicatifs appropriés » (Mudimbe, 1976b : 456). Mujynya estime que le philosophe doit proposer une forme d'éducation pouvant redresser la situation malheureuse sociétale. Elungu estime qu'il faut instaurer un vrai esprit philosophique préluant la mise « sur pied d'une société rationnelle, à constitution morale ; sûre de ses moyens scientifiques et techniques, satisfaite de ses biens produits et de leur mode de répartition, jalouse et garante de sa liberté, de son indépendance » (Mudimbe, 1976b : 457). Bref, l'on a besoin d'une société ayant réalisé une révolution spirituelle. Mutuza opine que la philosophie doit faire surgir une conscience morale aiguë de nos responsabilités envers la Nation et envers nos citoyens, quels qu'ils soient, à quelque groupe qu'ils appartiennent » (Mudimbe, 1976b : 457).

De toutes les interventions, certaines questions ont retenu l'attention : « Pourquoi la question de l'existence de la philosophie africaine ? Pourquoi des philosophes africains ? Comment concevoir le dialogue philosophique ? Comment entreprendre la reconquête du moi africain et comment entendre la question de l'autonomie de la pensée africaine » (Mudimbe, 1976b : 455).

V.Y. Mudimbe face à la philosophie africaine ou la philosophie africaine en marche

Son rapport à la philosophie africaine, à mon humble avis, est d'avoir indiqué aux philosophes africains à philosopher authentiquement à partir de leur milieu.

De ce fait, il sied de faire un bilan à partir des tâches assignées à la philosophie africaine. Puisqu'il en est ainsi, il faut reconnaître que les philosophes africains ont déjà répondu à la question de savoir *qui est philosophe africain*. On qualifie un philosophe d'africain en partant de son identité (nationalité et origine) et de son activité. De ce fait, un étranger, par exemple un allemand ou mieux Placide Tempels, Smet, n'est pas philosophe africain mais il travaille dans le cadre de la philosophie africaine.

De quoi parle le philosophe africain ? Comme la philosophie a pour objet la totalité du réel, le philosophe africain a pour objet de recherche la totalité du réel visible et invisible. Bref, tout ce qui est humain ne lui est étranger comme le

disait Térérence. Ainsi, nous avons des philosophes africains spécialistes en Karl Popper, Karl Marx, en anthropologie philosophique africaine, en art africain et étranger, en mondialisation, en science, etc.

D'où parle le philosophe africain ? Fils de son temps, comme le dirait Hegel, le philosophe africain parle de son milieu natal, de son école philosophique, de la diaspora. Autrement dit, il parle d'un point de l'univers où il se trouve. Ainsi, Mudimbe parle des USA, Hubert Mono Ndjana du Cameroun, Olivier Nkulu Kabamba de la Belgique, Emmanuel Banywesize de la RDC, Théophile Obenga du Congo Brazza, Niamkey Koffi de la Côte d'Ivoire, etc.

Comment en parlent-ils ? Pour philosopher, et selon son objet d'étude, le philosophe africain utilise plusieurs méthodes et techniques de recherche. Celui-ci recourt à l'herméneutique, à la dialectique, à la méthode structurale ; celui-là à la phénoménologie, à la généalogie, etc. Bref, tous, en un mot, recourent à la méthode réflexive dans ses diversités méthodologiques.

Pourquoi en parle-t-il ? La philosophie se voulant être une interrogation sur ce qui est visible et invisible ayant trait à l'être humain, il va de soi que le philosophe africain cherche à savoir pourquoi telle chose est ainsi plutôt qu'autrement. Ceci étant, le philosophe africain, de par ses réflexions, contribuera au progrès de la connaissance, proposera son modèle de société, s'opposera à la pratique socio-politico-économico-culturo-religieuse de son milieu ou d'un autre milieu, étranger soit-il, s'insérera dans un débat ayant trait à la mondialisation, à la postmodernité, au terrorisme, etc. Comme on peut le deviner, le philosophe africain se donne plusieurs tâches tout en sachant qu'il n'a pas le dernier mot.

Avec quel moyen en parle-t-il ? Puisqu'il ouvre sa bouche non pas pour faire des oracles mais pour proposer son point de vue, point de vue limité par son âge philosophique, culturel, politique, économique, religieux, etc., le philosophe africain utilise plusieurs moyens mis à sa disposition, parmi lesquels je citerai l'internet, le théâtre, les chansons, l'art, le roman, les essais, les articles, les bandes dessinées. Bref, tout ce qui peut lui servir de moyen pour communiquer sa pensée et malheur à lui s'il manque sa cible pour avoir utilisé un langage ésotérique.

À qui s'adresse-t-il ? Puisqu'il est un alter ego, le philosophe africain s'adresse et à lui-même et à toute personne qui sait lire et écouter, et à toute personne qui sait voir et comprendre. En un mot, toute personne de tout temps et de tout lieu est sa cible.

Comme on peut le constater, la philosophie africaine se décline au pluriel et non au singulier. Et ses objets de recherche sont multiples. Ceci dit, les différents écrits des philosophes africains, pour autant qu'on s'intéresse à son histoire et à la production philosophique africaine, montre à suffisance que la philosophie africaine est en marche et elle est toujours au rendez-vous scientifique dans des colloques nationaux et internationaux, dans des discussions politiques nationales et internationales, etc.

Conclusion

V.Y. Mudimbe et tant d'autres philosophes de sa génération ayant œuvré au sein de l'Université de Lubumbashi ont permis à la philosophie africaine contemporaine de se définir, de préciser ses objets de recherche, de se doter des méthodes de recherche scientifique, de diversifier ses tâches, d'affûter et de multiplier ses moyens de communication et de se mettre au service de l'humanité à travers ses points de vue divers et argumentés.

Bibliographie

Habimana Makambo, « Philosophie africaine et structuralisme », dans *La place de la philosophie dans le développement humain et culturel du Zaïre et de l'Afrique*. Rapport complet du Séminaire national des Philosophes zaïrois, du 1er au 4 juin 1976, Université Nationale du Zaïre (Unaza), Campus de Lubumbashi, 75-100.

Mudimbe, V.Y. 1976a. « Philosophie, idéologie, linguistique », dans *La place de la philosophie dans le développement humain et culturel du Zaïre et de l'Afrique*. Rapport complet du Séminaire national des Philosophes zaïrois, du 1er au 4 juin 1976, Université Nationale du Zaïre (Unaza), Campus de Lubumbashi, 148-163.

Mudimbe, V.Y. 1976 b. « Des philosophes africains en mal de développement », dans *Zaïre-Afrique* n°108, octobre, 453-458.

4. V-Y Mudimbe et la « volière de Hegel » : archéologie du savoir classique des sociétés africaines

B.M. Norbert KAMPETENGA LUSENGU

Université de Lubumbashi

Introduction

Dans la production du savoir scientifique, notamment en sciences sociales et humaines, il existe ce qu'on appelle un *lieu originel* d'où part et se construit le savoir et qui en constitue le principe justificatif ou explicatif, la sève qui le nourrit : lieu que Foucault appelle *champ épistémique* et Mudimbe, *milieu archéologique*. Mudimbe, en particulier, en fait une préoccupation profonde quant au discours des sciences sociales et humaines produit sur les sociétés et peuples d'Afrique noire, son énonciation, sa validation, sa pertinence. Dans sa carrière de chercheur et de savant, V.Y. Mudimbe n'a eu de cesse à faire de cette problématique un lieu de révisitation permanente et ce, depuis *L'autre face du Royaume, Une introduction à la critique des langages en folie* (1973) et *L'odeur du Père, Essai sur les limites de la science et de la vie en Afrique noire* (1982) à *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge* (1988).

Dans les lignes qui suivent, mon intention est de montrer que Friedrich Hegel est ce *lieu* même, ignoré ou oublié de beaucoup, et d'où a eu à partir et se construire, jusqu'à ce jour, presque indistinctement, tout le savoir classique des sociétés et peuples d'Afrique. Il l'est spécialement à travers son ouvrage intitulé *La Raison dans l'Histoire* (1971). Cet ouvrage s'impose, à mes yeux, à plus d'un titre comme le 'meilleur classique' qui ait jamais été écrit et ait jamais guidé l'ensemble du savoir sur les sociétés et peuples d'Afrique. Il l'est aussi pour avoir, depuis, fixé une fois pour toutes, cet ensemble du savoir dans son fond comme sa forme jusqu'à ce jour. À l'exception des écrits de Cheik Anta Diop et de ceux qui l'ont suivi sur la voie de l'Égypte pharaonique comme base objective d'un savoir pertinent sur les sociétés et peuples d'Afrique noire plus particulièrement, je ne connais aucun autre livre des sciences sociales et humaines ou de science historique, qui soit allé au-delà de ce que dit en substance sur lesdits sociétés et peuples Friedrich Hegel dans cet ouvrage de maître (Hegel, 1971 : 245-269).

Resté, depuis des lustres, ignoré ou plutôt 'soustrait' à la conscience claire des africanistes pour des raisons évidentes que ce texte permettra de comprendre, ce classique – et donc son auteur, se révèle aujourd'hui encore être ce *lieu originel* par excellence qui justifie les études africaines dans leur forme et fond présents. Il est leur *champ épistémique* ou encore leur *milieu archéologique*. Il y reste incontournable et seul capable de permettre à en ouvrir l'intelligence. Il en tient toute la pertinence et toute l'historicité.

Il y a fort à parier qu'enfermés dans ce voilement hégélien, beaucoup de brillants et illustres esprits parmi les africanistes africains les plus trempés comme

Mudimbe lui-même, n'ont pas su débouter ces études désormais classiques de ce lieu mythique ni s'en départir. Seul parmi eux, pourrais-je dire, Cheik Anta Diop a pu avoir l'audace, sinon le courage de s'en éloigner, même s'il l'a fait sans explicitement dévoiler, révéler ce lieu ni le dénoncer ouvertement ; se contentant simplement de fixer pour ces études plutôt un autre lieu, à ses yeux, plus pertinent et novateur pour la production d'un savoir objectif sur les sociétés et peuples d'Afrique noire plus particulièrement³³.

Aussi, pour bien rendre mon propos, j'organise celui-ci en trois temps forts. Le premier est consacré à la constitution des études africaines, comme sciences classiques, par leurs pères fondateurs ; le deuxième, à l'identification et au dévoilement du *lieu originel* ou *milieu archéologique* des études africaines, milieu que je situe ici dans ce que j'appelle la « volière de Hegel ». En fait, comme le dit Mudimbe (1972 : 7), « toute création ne s'instaure comme phénomène historique et comme histoire qu'à partir et en fonction des exigences qui à la fois fondent et annulent son historicité ». Le troisième, lui, porte sur la préoccupation majeure de V.Y. Mudimbe lui-même qui se décline dans la libération du discours africain, c'est-à-dire, la libération ou décolonisation des études africaines en rapport tant avec leur production, énonciation et validation qu'avec la pertinence de leur savoir en vue d'« une pratique scientifique et une praxis politique pour construire l'Afrique nouvelle aujourd'hui » (Kä Mana, 2018 : 61).

Les africanistes et la constitution des études africaines

Dans le cadre de la division internationale du travail scientifique au sein des sciences sociales et humaines, une tâche spécifique a, depuis des lustres, été confiée, en singulier, à l'anthropologie : celle d'étudier, comme le dit Claude Lévi-Strauss (1958 : 113), « le vaste ensemble de populations restées ignorantes de l'écriture et, de ce fait, réputées sans histoire et soustraites aux méthodes d'investigation du 'pur historien' ; touchées, à une date récente seulement, par l'expansion de la civilisation mécanique : donc étrangères, par leur structure sociale et leur conception du monde, à des notions que l'économie et la philosophie politiques considèrent comme fondamentales quand il s'agit de notre propre société »³⁴.

Portée par un éventail quelque peu bigarré des connaissances centrées sur ce vaste ensemble de populations réputées sans histoire parce qu'ignorant l'écriture, l'anthropologie s'employa ainsi à exhumer, pour les populations d'Afrique noire notamment, un fonds d'histoire dont l'Europe Occidentale n'eut de cesse

à affirmer qu'elles étaient frustrées et qu'il fallût absolument leur restituer. Et c'est même ce fonds d'histoire qui, par la suite, lui permit de justifier la 'mission de civilisation' qu'elle-même se donna en faveur des sociétés qu'elle qualifia de 'primitives'. Aussi s'employa-t-elle laborieusement à le reconstituer et le présenter comme un compte rendu plus ou moins fidèle et complet des « certitudes » de leur passé, certitudes qui expliquent ce qu'elles ont été, sont et même... seront. Et quoique tout le monde semblât y aller de son goût et sa fantaisie (voyageurs explorateurs, marchands d'antiquaires, missionnaires religieux, philosophes, géographes, etc.), une sorte d'unanimité s'imposa dans ce qui devait désormais constituer le fond et même la forme de l'ensemble de ces connaissances. Et depuis, c'est ce fonds d'histoire qui en impose à tous dans les sciences qui en sortirent et plus personne ne sut dorénavant se faire accepter dans le cercle tenu des spécialistes de celles-ci sans en même temps accepter ce fonds dans toutes ses recherches et prises de position : l'anathème planant, jusqu'à ce jour, sur tout celui qui oserait s'en écarter, fût-ce d'un demi pas, d'une toute petite idée.

C'est, en particulier, ce qui arriva à Cheik Anta Diop qui eut le courage de le contester et de refuser de s'y conformer. Ce dernier alla jusqu'à produire, pour les peuples et sociétés d'Afrique noire, un tout autre fonds d'histoire à partir d'un tout *autre lieu originel* de production et de validation des connaissances. Faut-il le rappeler : il subit un ostracisme scientifique absolu dont il eut à souffrir dans sa chair et dans son âme durant toute sa vie de savant et de chercheur scientifique.

Tarées sur ce fonds d'histoire pour ces 'populations ignorant l'écriture', les études africanistes eurent ainsi à se laisser enrober dans la mythologie pure et simple sans même que tout le monde qui y participait à leur constitution en tant que sciences émergentes n'en fût pleinement conscient. Cette mythologie fut, en arrière-plan, fondée sur un besoin irrésistible de réalisation à l'échelle mondiale d'un projet de société, d'histoire et de culture d'un peuple, besoin qui était porté par ceux qui œuvraient à la constitution desdites études.

Sir John de Lubbock peut être cité, à ce propos, pour sa franchise : « *L'étude de la vie sauvage a une importance toute particulière pour nous Anglais, citoyens d'un grand empire qui possède dans toutes les parties du monde, des colonies dont les habitants indigènes présentent tous les degrés de civilisation...* (Et de poursuivre en citant Hunter, un autre spécialiste desdites études) *Nous avons étudié les populations des basses terres comme aucun conquérant n'a jamais étudié ou compris une race conquise. Nous connaissons leur histoire (?), leurs habitudes, leurs besoins, leurs faiblesses, leurs préjugés même ; cette connaissance intime nous fournit la base de ces indications politiques qui, sous le titre de prévoyance administrative, de réforme en temps utile, donnent satisfaction à l'opinion publique* » (Lubbock cité par Leclerc, 1972 : 36-37). Voilà ce qui, ici, confirme, si besoin en était, que la science n'est pas seulement le reflet de la Nature, de la société et des choses mais, plus encore, un projet au service des hommes et de leurs sociétés.

33. C'est notamment, pour Cheik Anta Diop, le fait de partir des antiquités égypto-nubiennes plutôt que des antiquités gréco-romaines pour la production, l'énonciation, la validation et la pertinence même des études sur les sociétés et peuples de l'Afrique en général et de l'Afrique noire en particulier (Diop, 1984).

34. Jusque même au crépuscule de sa vie de scientifique et de savant, Claude Lévi-Strauss ne s'est jamais départi de cette vision de l'anthropologie ni de sa place dans la division internationale du travail scientifique. Il n'est qu'à le lire dans ses derniers travaux pour s'en convaincre (2011 : 61).

À considérer ainsi les études africaines dans leur commencement, la mythologie dans laquelle elles se laissèrent allègrement enserrer jusqu'à ce jour, n'est nullement à chercher loin de ce que Paul Bohannan et Philip Curtin déclinent dans leur ouvrage *LAfrique et les Africains* (1975). Sans du tout oser ôter toute la gangue mystique qui empêche l'accès au secret de leur science, ils déclarent : « Depuis des générations, l'Afrique est considérée à travers le prisme déformant et spéculaire du mythe, au point que pour la comprendre, une double tâche s'impose : la clarification du mythe et l'examen de la réalité qu'il cache. C'est dans la mesure où il est constaté et exprimé que le mythe devient effaçable, et c'est alors seulement que l'on peut voir émerger la réalité africaine » (Bohannan et Curtin, 1983 : 9).

En effet, telle une force souterraine qui sous-tend toutes les études africaines classiques, ce mythe de Bohannan et de Curtin a eu à déterminer *a priori* toute la pensée devant porter sur l'Afrique, et spécialement l'Afrique noire, ses sociétés et ses peuples, pensée qui s'y est embusquée pour se poser comme base à la production du savoir sur eux, à l'énonciation de celui-ci, à sa validation et à sa pertinence. Il a eu également à empêcher dans ces études et sur ces sociétés et peuples, toute pensée nouvelle, innovante, toute action novatrice, tout projet de réalisation historique indépendante. Tant l'esprit s'y laissait, comme de lui-même, facilement et inconsciemment plier, formaté profondément qu'il s'y retrouvait déjà, au point que ce mythe finit par s'y poser en véritable socle aussi bien du point de vue gnoséologique que méthodologique et épistémologique. Cela, non seulement comme leur champ épistémique ou milieu archéologique mais aussi comme leur *ratio*, y constituant dans le même temps aussi « une véritable 'limitation interne' dont les signalisations ne peuvent (...) [nullement] sortir du champ historique qui les enserre et les emprisonne [,] (...) un 'ordre contraignant', qui préside à l'orchestration de toutes les 'constructions théoriques' des sciences humaines [et sociales africaines] » (Kä Mana, 2018 : 67).

Loin d'être, comme le soutient Kä Mana à la suite de Mudimbe, un « lieu d'un 'mensonge' structurel dû aux limites des instruments de connaissance mis en œuvre par les chercheurs occidentaux » (Kä Mana, 2018 : 68), ce mythe s'y révèle un génial dispositif voulu et conscient, un ordre *a priori* accepté, qui sous-tend tout un projet de réalisation historique; c'est-à-dire un projet d'historicité d'une société donnée – en l'espèce ici, celle des bâtisseurs de ces sciences (spécialement l'anthropologie) – qui cherche à se réaliser à partir d'une autre qui lui est étrangère.

Dans leur assertion cependant, Paul Bohannan et Philip Curtin ne se limitent qu'à fustiger le mythe sans arriver à l'exprimer ouvertement ni à dévoiler ses effets pervers dans l'émergence de la réalité africaine. Ils n'en révèlent pas non plus le code qui permettrait son identification et sa clarification. Tout au plus, ils y demeurent eux-mêmes entièrement enserrés le long de leur ouvrage, tant dans la présentation des faits que dans l'interprétation de ceux-ci. Cela, comme pour fidèlement respecter l'interdit des pères fondateurs de la discipline et de ses dieux et génies tutélaires et ne pas risquer d'effondrer le socle même sur

lequel tout leur savoir reste fondée. Ce mythe, qui est ce Rubicond qu'ils ne pouvaient franchir en le dévoilant, se trouve dans ce que j'appelle ici la volière de Hegel.

L'enclin presque naturel à la dissimulation dans la science des auteurs ci-dessus s'inscrit, on ne peut s'en douter, dans la pratique de toutes les sciences, comme le note avec pertinence G. Fourez, quand il affirme : « la pratique des sciences est liée à des projets et ne vise pas une vérité neutre et éthérée. C'est pourquoi les paradigmes et disciplines scientifiques ne naissent pas de 'rien' : ils s'insèrent dans l'histoire et les conflits des hommes » (Fourez, 1961 : 82). Ciccoti et Jona-Lasinio, aussi, ne manquent pas d'y insister quand ils écrivent : « la science n'est pas seulement un reflet de la Nature, de la société et de leur interaction historiquement déterminée, mais aussi un projet pour la société » (Ciccoti, et Jona-Lasinio, 1976 : 142).

Posé par Hegel lui-même, ce mythe dont parlent Bohannan et Curtin sans le dévoiler, est ainsi entièrement exprimé dans *La Raison dans l'Histoire*. Et, depuis sa publication, d'innombrables générations d'étudiants et chercheurs jusqu'aux enseignants les plus érudits en études africaines classiques n'ont, en Afrique même comme ailleurs, jamais plus cessé de rivaliser de génies pour s'y laisser entièrement abreuver et nourrir au point qu'aucun d'entre eux n'a su ni pu se raviser pour suspecter ledit ouvrage, devenu déjà et malgré eux le 'meilleur classique' de leurs sciences. Ainsi, la production de leur savoir ou presque, son énonciation comme sa validation ou sa pertinence, n'ont pu désormais être tarées qu'à l'aune de ce mythe fondateur qu'est la « volière de Hegel », contenu dans l'ouvrage ci-dessus et qui, depuis, tient de cadre gnoséologique comme épistémologique et méthodologique très contraignant, « inventé » et fixé par Hegel.

Aussi, on s'en convaincra, loin de s'être construites sans cadre préalable de production et de légitimation comme beaucoup de chercheurs ont voulu leur en faire un procès et loin d'être l'expression des « limites des instruments de connaissance mis en œuvre par les chercheurs occidentaux » comme l'a soutenu notamment V. Y. Mudimbe aux dires de Kä Mana (2018 : 66), les études africaines – spécialement l'anthropologie, avaient donc bel et bien ce cadre préalable : la « volière de Hegel ». Le problème était que celui-ci restait ignoré, comme il le reste encore aujourd'hui, de la plupart, sinon de tous les spécialistes desdites études, particulièrement des chercheurs et scientifiques africains. En effet, presque aucun d'eux n'a, jusqu'à ce jour, semblé en avoir conscience claire ni connaissance pleine et objective ainsi qu'il paraît notamment être le cas de Mudimbe lui-même comme on le verra plus loin dans ce texte.

Ce cadre, resté longtemps ignoré, faisait et fait encore qu'aujourd'hui toute production des connaissances en dehors des 'signalisations internes' propres à ce dernier, reste toujours mal venue dans les études africanistes classiques et son auteur systématiquement combattu, dénigré et 'jeté à la poubelle'. C'est, à mon sens, ce qui a fait dire à Obenga (1995 : 4) « il est difficile de tirer un bénéfice moral quelconque – et je dirai plus, même scientifique aussi, des travaux

des Africanistes sur l'histoire, la société, les langues, les arts, les religions, les rituels, les divinations et autres systèmes de pensée des peuples africains. Ces travaux ne constituent que des cartons ethnographiques qui confèrent peut-être à leurs auteurs grades et positions dans l'Université. Mais, c'est tout ». C'est cela, également, qui a eu à révolter Cheik Anta Diop jusqu'à l'amener à dire: « Ceci explique notre indifférence en général, vis-à-vis de ce qui a été fait sur l'Afrique, même quand ce fut de bonne foi » (Diop, 1948 : 64-65).

Avec *La Raison dans l'Histoire* donc, les études africanistes ont vu se fixer et s'imposer *a priori* un cadre méthodologique et épistémologique préalable pour toute production et/ou toute légitimation des connaissances. Du coup, dans les sciences, « ... [se sont abolis] le Monde des Anciens et la Nature du Siècle des Lumières » et « ... [s'est fondée] toute la pensée moderne » classique, comme a su bien le dire le traducteur dudit ouvrage en langue française, Papaioannou (in Hegel, 1971 : IV).

La 'volière de Hegel' : identification, dévoilement et clarification du mythe

Dans son ouvrage, Hegel (1971) pose trois manières générales de traiter de l'histoire des sociétés et peuples : la première procède de l'histoire originale ; la deuxième, de l'histoire réfléchie ou réfléchissante et la troisième enfin, de l'histoire philosophique ou philosophie de l'histoire. Pour lui comme pour tous les savants de son temps et les générations qui ont suivi, jusqu'à nous, les sociétés et peuples dont s'occupent les études africaines, parce que privées d'écriture, ne pouvaient faire l'objet de l'histoire originale ou histoire authentique que seules permettaient, avec l'aide des documents écrits (écriture), les méthodes d'investigation du « pur historien ». En tant que tels, ces sociétés et peuples ne pouvaient répondre (et ne peuvent toujours répondre) que de ce qu'il appelle histoire réfléchie ou réfléchissante et, mieux encore, de ce qu'il qualifie d'histoire philosophique ou philosophie de l'histoire. Pour cette raison précisément, il faut leur trouver des méthodes d'investigation appropriées autres que celles du « pur historien ». Et de la théorie à l'action, de main de maître, Hegel passa bon an mal an à traiter de leur histoire, la seule qui leur fût (et leur est) encore possible et que les sciences sociales et historiques classiques ne nous eussent jamais apprise de manière claire et directe, à savoir : l'histoire philosophique.

Pour y arriver, Hegel mit sur pied, disons, « imagina » ou, si vous voulez, « inventa » une méthode d'investigation qu'il estima appropriée et tout indiquée pour ces 'populations dépourvues d'écriture'. Celle-ci devait ainsi permettre de leur donner *une histoire*, mieux, d'en leur 'restituer' *une* qui, en dépit de l'absence de tout document scriptural, puisse leur être propre³⁵. Comme pour tous

35. Encore qu'il reste tout à fait erroné de croire qu'un peuple ne peut avoir d'histoire qu'en l'écrivant lui-même avec sa propre écriture. Il suffit d'évoquer à ce sujet ce passage édifiant de Voltaire : « Quand on veut savoir quelque chose des Celtes, nos ancêtres, il faut avoir recours aux Grecs et aux Romains... Si, par exemple, des Gaulois voisins des Alpes, joints aux habitants de ces montagnes s'étant établis sur les bords de l'Eridan, vinrent jusqu'à Rome trois cent soixante et un ans après sa fondation, ce sont les Romains qui nous l'ont appris. Si d'autres

les autres peuples et sociétés en effet, il leur fallait impérativement *une histoire* *quelle qu'elle fut*, dès lors que *sans une histoire quelconque*, leur objectivation dans le présent comme leur projection dans le futur restaient sujettes à caution tant pour eux-mêmes que pour d'autres peuples et sociétés avec lesquels ils étaient déjà en rapport ou étaient appelés à être en rapport. C'était, pour les sociétés et peuples de l'Afrique noire, notamment le cas des sociétés et peuples de l'Europe occidentale avec lesquels ils étaient déjà en contact à travers la traite négrière et la colonisation et aujourd'hui à travers la néocolonisation ou l'impérialisme.

En effet, à l'époque où Hegel initiait sa méthode pour traiter de l'histoire des 'populations dépourvues d'écriture' – méthode devenue depuis lors universelle et classique, les sociétés et peuples européens auxquels lui-même appartenait, se trouvaient en pleine quête de puissance. Ceux-ci ne pouvaient acquérir cette puissance pour s'assumer dans le présent et se projeter dans l'avenir qu'en arrivant à dominer et exploiter lesdites populations. Pour cela, il fallait leur reconnaître une 'histoire quelconque' pouvant justifier cette domination et cette exploitation que la traite négrière et la religion chrétienne ont eu à faciliter et la colonisation, à mettre en œuvre.

Ainsi, Hegel parvint à mettre sur pied une méthode *sui generis* bien curieuse, se faisant fort de privilégier l'élaboration des matériaux et l'exposition des faits historiques au détriment de tout autre élément ou toute autre considération. Et comme il le dit lui-même, ce travail d'élaboration des matériaux et d'exposition des faits était pour cette méthode, « *ce qui compte (...)* et *ce travail se fait dans un esprit qui diffère de l'esprit du contenu* ». Et d'ajouter : « *D'où l'importance décisive que revêt le choix des principes dans la méthode d'interprétation et d'exposition des faits historiques* » (Hegel, 1971 : 29). C'est ainsi que, pour l'opérationnaliser en faveur des sociétés et peuples 'sans histoire', Hegel imagina le dispositif méthodologique que voici : « *L'Afrique est, pour ainsi dire, composée de trois continents qui sont totalement séparés l'un de l'autre et n'ont aucune communication réciproque. L'un se trouve au sud du désert du Sahara : c'est l'Afrique proprement dite, le haut pays qui nous est totalement inconnu [...]. L'autre, situé au nord du désert, est l'Afrique, pour ainsi dire, européenne [...]. Le troisième est le bassin du Nil, la seule vallée d'Afrique, qui se rattache à l'Asie* » (Hegel, 1971 : 245-246). Ce dispositif fixa ainsi le socle gnoséologique comme épistémologique et méthodologique pour toute production et/ou toute validation du discours sur les peuples et sociétés de l'Afrique, s'établissant du coup pour ces derniers, et 'à jamais', en champ épistémique ou milieu archéologique pour leur analyse et leur connaissance 'objectives' en sciences sociales et humaines.

Ainsi posé par un simple tour d'esprit, il n'en fallut pas plus à Friedrich Hegel pour totalement couvrir d'une gangue mythique toute la réalité sociohistorique

Gaulois, environ cent ans après, entrèrent dans la Thessalie, dans la Macédoine et passèrent sur le rivage du Pont-Euxin, ce sont les Grecs qui nous le racontent... Gaulois, Allemands, Espagnols, Bretons, Sarmates, nous ne savons rien de nous avant dix-huit siècles, sinon le peu que nos vainqueurs ont pu nous en apprendre ; nous n'avons pas même de fables... » (Voltaire, Essai sur les mœurs, in Poirier, 1968 : p.1451).

et socioculturelle des sociétés et peuples d'Afrique en général et d'Afrique noire en particulier. Désormais, la réalité africaine ne devait plus être approchée et étudiée qu'au moyen de cette bien curieuse méthode qui, par la suite, dominera avec superbe, jusqu'à ce jour, dans presque tous les travaux portant sur lesdits peuples et sociétés. Et en chœur, tous les africanistes ou presque n'eurent plus de cesse à sacrifier sur son autel tous leurs travaux et à rester naïvement accrochés à elle de toutes leurs forces, sans apparemment rien y comprendre.

De cette méthode, les plus intrépides d'entre eux ne réussirent qu'à en varier indéfiniment et de manière toujours marginale seulement la forme. À aucun moment, ils ne se raviseront à remettre en cause son fond ni son dispositif stratégique qui la soutenait et la sous-tendait dans la réalisation du projet sociohistorique dont Friedrich Hegel lui-même était co-porteur, ensemble avec toute l'Europe occidentale au compte de laquelle celui-ci écrivait. Par ladite méthode, il parvint à jeter un brouillard très épais qui, jusqu'à ce jour, n'a su arrêter de voiler la réalité sociohistorique et culturelle des sociétés et peuples d'Afrique et de l'empêcher d'émerger au grand jour.

Dans le même mouvement d'esprit, Hegel réussit aussi à exclure de pans entiers de l'histoire universelle connue à ce jour, les sociétés et peuples d'Afrique noire plus spécialement. Ceci le fonda ainsi à prononcer cette terrible sentence : « *Dans cette partie principale de l'Afrique, entendez l'Afrique noire, il ne peut y avoir d'histoire proprement dite. Ce qui se produit, c'est une suite d'accidents, de faits surprenants. Il n'existe pas ici un but, un État qui pourrait constituer un objectif. Il n'y a pas une subjectivité, mais seulement une masse de sujets qui se détruisent* » (Hegel, 1971 : 249).

Tel est, à mon sens, et tel se présente dans son expression originale et dans les propres termes de Hegel, le *mythe* dont parlent Paul Bohannan et Philip Curtin au sujet de la réalité africaine, sans l'exprimer ou le dévoiler et moins encore le clarifier. Les dieux et génies tutélaires de leurs sciences, on le sait désormais, le leur interdisaient formellement comme ils leur interdisaient d'en livrer le secret coextensif à son *prisme* déformant et spécieux. Ce dernier empêchait les études africaines classiques d'être objectives dans la production de leur savoir et « vraies » dans l'énonciation comme dans la validation et la pertinence de celui-ci. Et comme on peut bien le voir, ce mythe n'avait rien de commun et n'a toujours, jusqu'à ce jour, rien de commun avec cet autre qui se profile en filigrane dans l'ouvrage de Bohannan et Curtin, à savoir : une Afrique totalement repliée sur elle-même, perdue dans une totale obscurité millénaire.

En cette « volière de Hegel », les études africanistes classiques trouvent leur *lieu originel* véritable, c'est-à-dire leur *champ épistémique* ou encore leur *milieu archéologique* réel. Telle une sève vivifiante, ce lieu originel a eu sans cesse à leur donner tout leur éclat, toute leur saveur et toute leur vigueur. Appréhendées en dehors de celui-ci, ces études ne manquaient de pâlir aussitôt, devenant grossières et impertinentes. Et comme c'est le cas de tout mythe fondateur, la « volière de Hegel » permet de dire et d'écrire à partir d'elle tout ce qui fut dit, écrit et fait sur l'Afrique, spécialement sur l'Afrique noire, ses sociétés, sa culture

et sa population. Telle une rampe de lancement, rien n'a pu plus se penser et se faire dans ces études sans qu'on ait au préalable à le ramener obligatoirement aux 'limitations internes' imaginées et annoncées en amont par Hegel, le « prophète ».

Ainsi, tout celui qui voulait bien faire de la science sur l'Afrique, ses sociétés et habitants, sa culture et son histoire, était-il désormais tenu à se laisser impérativement enserrer dans cette « volière » et à scrupuleusement respecter ses 'signalisations' internes dans l'orchestration de toutes ses constructions idéologiques et gnoséologiques. Rien n'y a pu échapper, méthodes comme théories dans leurs diverses variétés et déclinaisons : évolutionnisme, diffusionnisme, fonctionnalisme, structuralisme, dynamisme etc. Même le marxisme n'y a pas échappé.

Posée et 'imposée' jusqu'à ce jour comme seul socle valable pour la production, l'énonciation et la légitimation de toute connaissance « objective » sur l'Afrique dans les sciences sociales et humaines ou – si l'on veut – dans la xénologie occidentale, la « volière de Hegel » va se dresser en source intarissable à laquelle on n'arrêtera pas chaque fois de revenir comme lieu de surgissement du savoir. Et c'est en restant attachées à elle comme *lieu originel* que même les analyses ou les recherches les plus critiques et les plus révolutionnaires – à ce qu'elles prétendent être – trouvent sens et signification. Hegel y fixa du point de vue méthodologique et épistémologique comme *principes a priori* préalables à toute exposition, toute analyse et toute interprétation des faits d'histoire et de société ce qui suit :

– l'acceptation du morcellement de l'Afrique en « trois continents » distincts et séparés : continents qui devaient et doivent toujours être considérés comme n'ayant eu ou ne devant avoir entre eux de communication réciproque sur un quelconque point; ce qui permettait et permet jusqu'à ce jour l'émiettement et la dispersion des faits d'histoire, de société comme de culture dans l'ensemble de l'espace africain, privant à celui-ci tout principe de continuité historique et d'unité entre ses sociétés, ses peuples et ses cultures au profit de toutes sortes de cloisonnement souvent fictif;

– l'acceptation du confinement et du cantonnement au sud du Sahara des sociétés et peuples d'Afrique noire depuis des temps immémoriaux : ce qui faisait et fait toujours ignorer jusqu'à ce jour, mieux nier délibérément à tous ces peuples et à ces sociétés et cultures, tout mouvement migratoire de grande envergure et de longue portée historiques ainsi que toute causalité et/ou continuité historiques extérieures liant les uns aux autres et à leur ensemble, dans le même espace et même au-delà;

– l'acceptation de l'obligation stricte d'élaboration et de reconstitution *in situ* de tous les faits d'histoire, de société et de culture pour tous les peuples d'Afrique noire : injonction étant donnée, notamment en anthropologie, de ne limiter dans la production et la validation du savoir, son champ d'observation, d'analyse et interprétation, qu'à l'horizon fermé de ce que Schwarz a appelé '*le monde merveilleux de Ma tribu du chercheur*' (Schwarz, 1979 : 22).

Celui-ci écrit par ailleurs ce qui suit : « *Ces études anthropologiques et ethnologiques caractérisées, d'une part, par leur enfermement dans le monde merveilleux de Ma tribu du chercheur et, d'autre part, par une insistance toute particulière sur les traits étranges et singuliers de la tribu, ne donnaient, par ailleurs, jamais lieu à des considérations plus générales et systématiques sur l'environnement politique, c'est-à-dire colonial, des populations décrites du reste avec tant de minutie* » (Schwarz, 1979 : 22). Cela, comme pour rappeler intensément au chercheur sur l'Afrique le monde mythique dans lequel baigne l'ensemble des sciences sociales et humaines africaines. Voilà qui n'a pas manqué d'amener d'aucuns comme Théophile Obenga à ne pas hésiter de taxer la plupart de ces études africaines classiques sinon toutes carrément de « cartons ethnographiques » et rien de plus !

Tel donc se dévoile pour les études africaines le cadre méthodologique et épistémologique fixé par Friedrich Hegel dans ce *mythe* qu'est la « volière de Hegel », volière qui empêche à la réalité africaine d'émerger au grand jour clairement et distinctement. Devenu *lieu commun* à partir duquel tous les africanistes classiques réfléchissaient, parlaient, produisaient, énonçaient et validaient toutes leurs connaissances sur les sociétés et peuples d'Afrique, la « volière de Hegel » comme socle gnoseologique, méthodologique et épistémologique est restée pour eux tous bien loin de leur conscience claire et de leur savoir organique. Son dispositif stratégique est demeuré jusqu'à ce jour presque immuable et dressé sur les mêmes sempiternels principes méthodologiques et épistémologiques concoctés par Hegel.

Aussi sans référence à ce cadre et sans prendre en compte les déterminations qu'il sous-tend et infère, tout effort engagé pour libérer les études africanistes ou pour les décoloniser et même les révolutionner n'aura de cesse à finir que dans des décevantes illusions. Voyons dès lors ce qu'il en est de V. Y. Mudimbe en rapport avec cette dernière préoccupation.

Mudimbe et la libération/décolonisation des études africanistes

Dès ses premiers pas dans les sciences sociales et humaines africaines, on le sait, Mudimbe s'est très vite montré profondément préoccupé par la problématique de la libération ou décolonisation du discours africain. Cette préoccupation est déjà présente dans sa publication de 1973 et se retrouve également dans celles de 1982 et 1988 qui suivirent. Dans l'avant-propos de cette dernière publication, Mudimbe (1988 : XI) écrit : « *Ce livre n'est qu'une synthèse critique des questions complexes concernant le savoir et le pouvoir en Afrique et sur l'Afrique. Les présupposés et les hypothèses soulignées ci-dessous indiquent une gamme d'alternatives théoriques sur lesquelles j'ai travaillé pendant les quinze dernières années. Si de L'Autre face du royaume (1973) jusqu'à L'Odeur du père (1982) et cette contribution, ma perception globale a quelque peu changé, je crois que ma thèse principale est restée la même...* ». En effet, toutes ces publications sont restées « *consacrée[s] à la libération du discours africain dans les sciences*

humaines, ou plus généralement dans les sciences tout court, avec une vision de l'Afrique comme espace de production de nouveaux savoirs et d'innovations significatives dans le domaine de la connaissance » (Kä Mana, 2018 : 62). Elles ont, d'emblée, fondé le socle de toute sa pensée sur la question, pensée restée la même dans son ensemble au-delà des amplifications qu'il a pu lui-même y apporter au fur et à mesure au long de ses publications.

Dans ces écrits ci-dessus et d'autres, Mudimbe s'investit en faveur d'un avancement significatif et – pourrait-on dire – révolutionnaire des sciences, spécialement des sciences sociales et humaines africaines, pour la production des savoirs nouveaux et pertinents. Il considère le discours classique auquel celles-ci ont donné et donnent encore lieu, comme étant non seulement impertinent mais aussi infécond pour les Africains et s'engage, dans un combat volontariste, à appeler à leur libération, leur décolonisation. Comme le dit Kä Mana : « *dans le champ des sciences humaines et sociales que Mudimbe cultive abondamment, la question est de savoir ce que les disciplines comme l'ethnologie et l'anthropologie occidentales peuvent vraiment savoir de l'Afrique et en quoi ce qu'elles prétendent connaître des Africains a une quelconque pertinence. La même question concerne les Africains qui suivent le pas du discours occidental sur l'Afrique. [...] Dans les relations entre l'Afrique et l'Occident, le champ épistémique des sciences humaines et sociales a-t-il une quelconque fécondité pour les Africains dans leur connaissance d'eux-mêmes ? Telle est la question* » (Kä Mana, 2018 : 69). Oui, très bonne question ! Mais alors quel est, pour Mudimbe, ce champ épistémique que par ailleurs il appelle milieu archéologique ? L'a-t-il jamais identifié et dévoilé pour réellement en évaluer la pertinence et la fécondité ?

Déjà, dans *L'Autre face du royaume*, il se presse dès l'entrée de jeu de crever l'abcès. Mudimbe écrit : « *Les ethnologues – ces spécialistes des 'sociétés sans histoire', ont toujours menti et mentent au sens où Plutarque l'entendait. Leurs travaux, comme leurs récits comportent non seulement des malignités tissées, cachées dans le texte, mais jaillissent d'une ligne de fond qui n'a jamais été, n'est pas celle des sociétés à propos desquelles ils parlent. Il est utile de noter que cette impossibilité à dire la vérité n'est propre ni à l'histoire ni à l'ethnologie. Elle concerne la plupart des sciences humaines [et sociales]* » (Mudimbe, 1973 : 94). Cette sentence est lourde de sens et de conséquences. Elle invoque à sa suite une question lancinante qui se ramène à savoir ce que Mudimbe lui-même a bien pu réserver comme réponses aux questions qu'il soulève.

En termes plus clairs, il s'agit de savoir d'une part, quel est, pour Mudimbe, ce 'champ épistémique' qui n'a jamais été et n'est pas celui des sociétés et peuples à propos desquels parlent ces sciences ? Champ sur lequel celles-ci n'ont eu de cesse à se reposer et à partir duquel leur discours a eu à jaillir sans cesse. Et d'autre part, quel est le 'champ épistémique' ou la 'ligne de fond' que Mudimbe lui-même considère comme étant, à vrai dire, propre à des sociétés africaines et qui, en tant que telle, devrait servir à affranchir les sciences en question, de leur inclinaison à 'dire des mensonges' et permettre

leur libération ou décolonisation et leur rénovation pour plus de pertinence, de fécondité pour les Africains ? ‘Champ épistémique’ qui serait porteur d’un autre *ratio*, d’une *autre* historicité pour eux.

En fait, cette rampe de questionnement porte en elle toute la problématique de Mudimbe quant à la libération ou décolonisation du discours des sciences sociales et humaines africaines. Elle incite à savoir quelles réponses concrètes il y a réservé.

D’emblée une difficulté, et non des moindres, se dresse sur le chemin. Comme le dit Kā Mana, il est difficile de comprendre Mudimbe du fait notamment de l’immensité des disciplines scientifiques qu’il embrasse à la fois et de la manière dont il y navigue, passant d’un champ du savoir à un autre « *en se souciant peu de ce que le lecteur connaît et en expliquant rarement les présupposés de ses propres connaissances* » (Kā Mana, 2018 : 63). Plus encore, il ne s’y donne même pas la peine d’être compris du grand public ni de dire de quoi il parle exactement ni non plus à qui il s’adresse précisément. Il n’y indique même pas de manière explicite la *ligne directrice* de sa pensée pour arriver à la production d’un autre discours plus pertinent et productif pour les Africains. Ce qui oblige à fouiner dans les méandres de ses écrits les pistes qu’il a pu y laisser.

Pur produit du classicisme occidental, Mudimbe émet en fait ici le vœu de remettre en cause le socle de celui-ci. Mais cela était sans savoir jusqu’où lui-même restait dépendant du même classicisme occidental comme un enfant, des seins de sa mère. En effet, comme c’est le cas avec toutes les sciences sociales et humaines occidentales dites classiques et modernes, les remettre en cause, c’est s’attaquer directement à Friedrich Hegel qui en reste le grand géniteur. C’est s’attaquer spécialement à sa « volière » dévoilée supra, laquelle fait de lui la référence par excellence et une autorité incontournable logée à la source même du jaillissement de leur discours, de leur savoir. Il y est comme la source et la condition mêmes de toute production, toute énonciation et toute validation du savoir sur les sociétés et peuples africains, particulièrement en ce qui concerne leur histoire, leur culture et que sais-je encore ?

Mais, plutôt que de s’attaquer à cette ligne de fond, de la remettre en cause ; elle dont, à la vérité, participe substantiellement l’ensemble de connaissances de Mudimbe sur les sociétés et peuples d’Afrique, celui-ci – ainsi qu’on le verra plus bas – l’esquive en gardant les yeux fermés sur elle, timoré sans doute en cela par l’‘odeur’ du Père qui veille sur elle dans l’univers des sciences sociales et humaines. Cette peur transparaît dans sa réflexion ci-après : « (...) *Pour l’Afrique, échapper réellement à l’Occident suppose d’apprécier exactement ce qu’il en coûte de se détacher de lui, cela suppose de savoir jusqu’où insidieusement peut-être, il s’est approché de nous ; cela suppose de savoir, dans ce qui nous permet de penser contre l’Occident, ce qui est encore occidental ; et de mesurer en quoi notre recours contre lui est encore peut-être une ruse qu’il nous oppose et au terme de laquelle il nous attend, immobile et ailleurs* » (Mudimbe, 1973 : 12).

Pur produit du classicisme occidental moderne qui l’a engendré et qui, par filiation, l’oblige à lui rester fidèle comme à rester fidèle à ses dieux et génies

tutélaires, Mudimbe est en réalité mal fourbi pour entrer réellement en rébellion contre eux. Tant il conseille aux Africains de « *mettre à jour non seulement une compréhension rigoureuse des modalités actuelles de notre intégration dans les mythes de l’Occident, mais aussi des questions explicites qui nous permettraient d’être sincèrement critiques face à ces corpus* » (Mudimbe, 1982 : 13). Et pour dissimuler cette peur et cette obligation de fidélité, V. Y. Mudimbe se rétracte derrière une ligne de fond illusoire qu’il présente comme celle-là même qui permet de se défaire de l’odeur de ce ‘Père abusif’ et de faire que « *la vie comme la recherche en Afrique puissent mieux s’accorder à l’environnement* » (Mudimbe, 1994 : 15). Du même coup, il en fait une urgence absolue et appelle les Africains à : « (...) *investir la science, en commençant par les sciences humaines et sociales, et [à] saisir les tensions, [à]ré-analyser pour [leur] propre compte les appuis contingents et les lieux d’énonciation, [à] savoir quel nouveau sens et quelle voie proposer à [leurs] quêtes pour que [leurs] discours [les] justifient comme existences singulières engagées dans une histoire, elle aussi singulière. En somme, (...) [à se] défaire de l’odeur d’un Père abusif : l’odeur d’un ordre, d’une région essentielle, particulière à une culture, mais qui se donne et se vit paradoxalement comme fondamentale à toute l’humanité. Et par rapport à cette culture, afin de [s] accomplir, [se] mettre en état d’excommunication majeure, prendre la parole et produire différemment* » (Mudimbe, 1982 : 35).

Il va ainsi avancer contre la ligne de fond fixée par le Père abusif qu’est Hegel, une autre qu’il va présenter comme n’ayant aucun rapport avec la première et comme étant celle qui est idoine pour libérer le discours africain et refonder les sciences sociales et humaines africaines, savoir : le « *choc de la domination de l’Afrique par l’Europe, avec ses stations bien connues que sont l’esclavage, le colonialisme, le néocolonialisme et toutes les affres du système impérialiste occidental dont le capitalisme est l’emblème* » (Kā Mana, 2018 : 64).

Mais, si ramener la *ligne de fond* du discours africain au *choc de la domination de l’Afrique par l’Europe* comme lieu originel peut permettre et permet la production et la validation d’un discours africain *autre* et d’un *autre type* dans les sciences sociales et humaines africaines, cette ligne peut-elle *vraiment* passer pour celle des sociétés et peuples africains ? Celle-là même qui est appelée à libérer, décoloniser le discours africain et refonder les sciences sociales et humaines africaines ainsi que c’est le vœu de Mudimbe lui-même ? Est-elle celle qui leur est *vraiment* propre et capable d’assumer leur existence singulière dans l’Histoire, les sciences et le monde ? En quoi diffère-t-elle elle-même de la ligne qui émerge de la « volière de Hegel » ? Est-elle mieux outillée que celle-ci pour permettre un discours africain rénové et innovant, pertinent et fécond, ‘disant la vérité’ ? En tout cas rien n’opine à l’affirmer, tant Mudimbe reste lui-même loin de se départir du classicisme occidental, et donc de se défaire de la « volière de Hegel » elle-même.

En effet, le fait pour Mudimbe de ramener le milieu archéologique du discours africain au *choc de la domination de l’Afrique par l’Europe*, le conduit sans qu’il ne s’en aperçoive à un retour camouflé au classicisme occidental

moderne qui l'a engendré et façonné et auquel il reste jusqu'à ce jour lié par un cordon ombilical difficile sinon impossible à rompre. Mise à part l'expression qui en donne l'air d'un paradigme nouveau et original, le milieu archéologique qu'il fixe pour la libération ou décolonisation du discours africain répond en écho à tous les principes épistémologiques et méthodologiques de la « volière de Hegel ». Il reprend en fait tout du paradigme de « *situation coloniale* » avancé par George Balandier, un des grands classiques de la « xénologie occidentale »³⁶. C'est exactement ici comme si Mudimbe parlait de bonnet blanc et Balandier, de blanc bonnet.

Cette identité de fond et non de forme que V.Y. Mudimbe partage avec George Balandier fait sans conteste du premier un protagoniste patenté de la « xénologie occidentale » alors même qu'il se montre très critique contre elle. En effet, comme le dit Kä Mana (2018 : 68), « *pour Mudimbe, la xénologie occidentale est et ne peut être, dans son caractère ethnologique, qu'un 'mensonge', une parole 'enfermée dans ses propres options scientifiques et morales', (...) un semblant d'explication qui ne fait, en vérité, 'que dévoiler les conséquences de ses propres postulats'* ». Les deux paradigmes renvoient en réalité à un même univers, à un même lieu originel où l'Afrique n'apparaît à la conscience historique de l'Humanité que comme un appendice de l'histoire de l'Europe occidentale, tel que celle-ci l'a voulue et la veut.

Comme la situation coloniale, le choc de la domination de l'Afrique par l'Europe conduit à une production de fond du même discours africain en sciences sociales et humaines, différent seulement par la forme par rapport à celui que Mudimbe décrit. Il se révèle n'être qu'un subtil artifice pour continuer à sacrifier dans ces sciences sur le même autel du classicisme occidental moderne peaufiné par Hegel. C'est comme quelqu'un qui chercherait dans une démonstration à arriver à deux conclusions différentes à partir des mêmes postulats : le discours à produire à partir du *même lieu originel* ne pourra qu'être le même dans le fond, quelle que soit la différence de forme qu'il pourra présenter. Ainsi, croyons-nous, le discours de V.Y. Mudimbe par rapport au discours de la xénologie occidentale n'est en rien différent.

C'est même pour cette raison, je crois, que sa thèse a en fait été bien reçue et même reste valorisée dans le classicisme moderne des sciences sociales et humaines occidentales consacrées à l'Afrique plutôt que combattue comme l'a été et continue de l'être, par exemple, celle de Cheik Anta Diop. Dans la

36. D'après Balandier lui-même (1982, 34-35), « *on peut définir cette dernière (situation coloniale) en retenant les plus générales et les plus manifestes d'entre elles (conditions) : la domination imposée par une minorité étrangère, 'racialement' et culturellement différente, au nom d'une supériorité raciale (ou ethnique) et culturelle dogmatiquement affirmée, à une majorité autochtone matériellement [et raciale] inférieure ; la mise en rapport de civilisations hétérogènes : une civilisation à machinisme, à économie puissante, à rythme rapide et d'origine chrétienne s'imposant à des civilisations sans techniques complexes, à économie retardée, à rythme lent et radicalement 'non chrétienne' ; le caractère antagoniste des relations intervenant entre les deux sociétés qui s'expliquent par le rôle d'instrument auquel est condamnée la société dominée ; la nécessité, pour maintenir la domination, de recourir non seulement à la 'force' mais encore à un ensemble de pseudo-justifications et de comportements stéréotypés, etc. »*

xénologie occidentale, Mudimbe n'a jamais été mis en *état d'excommunication majeure* comme lui-même le dit en ce qui concerne le chercheur déviant. Contrairement à ceux qui voient en V.Y. Mudimbe un chercheur déviant, celui-ci ne l'a jamais été dans le fond par rapport à la xénologie occidentale. Engagée sur la même ligne de fond qu'elle, sa thèse reste bien loin de menacer ou de remettre en cause le discours africain produit par le classicisme moderne occidental sur la base de la « volière de Hegel ».

Ainsi, comme tous les autres africanistes classiques, faute pour V. Y. Mudimbe de ne s'être pas au préalable libéré lui-même totalement du classicisme occidental moderne qui l'avait façonné et où Hegel demeure embusqué et domine de tout son poids, il ne pouvait en aucune façon être et n'est en tout cas pas en bonne disposition idéologique pour libérer véritablement le discours africain des sciences sociales et humaines. En effet, dans sa quête de libération ou décolonisation de ce discours et même dans la production de son propre discours, il a oublié lui-même de s'interroger *d'où il parlait*, comme il n'a cessé de le demander, lui-même, à tous les autres africanistes. Il a également oublié de se demander si *là d'où lui-même voudrait que l'on parle* était et est bien le lieu originel 'véritable' qui permet de produire un discours *autre* qui soit réellement nouveau, innovant, pertinent et fécond pour les Africains, leurs sociétés, leur culture, leur histoire...

En fait, s'assigner soi-même et/ou assigner aux autres, et spécialement aux africanistes africains, le devoir de parler *à partir du choc de la domination de l'Afrique par l'Europe* ne revient en réalité qu'à recourir, comme le disait Cheik Anta Diop (1984 : 14), à « *une tactique courante de l'idéologie [qui] consiste à modifier, à remanier son appareil conceptuel pour ne faire que des concessions de forme et non de fond, devant les nouvelles acquisitions scientifiques* ». En agissant de cette façon, V.Y. Mudimbe en venait, au vrai, à fonder les sciences sociales et humaines africaines à parler sous une autre forme à partir du *même champ épistémologique*, du *même milieu archéologique* fixé par Hegel et auquel restent soumis tous les classiques occidentaux modernes au rang desquels siège en bonne place George Balandier avec notamment son paradigme de *situation coloniale*. Et, c'est ce même paradigme que reprend presque intégralement V.Y. Mudimbe mais en en changeant tout simplement la forme expressive et non le fond.

Quand Balandier parle de '*situation coloniale*' dans sa théorie dynamiste, il dit se référer à la dimension historique de longue portée pour les sociétés et peuples d'Afrique. Pour lui, c'est par la colonisation que « *l'histoire est restituée à [ces] sociétés que l'erreur et l'indolence théoriques avaient définies comme a-historiques. La dynamique sociale, envisagée dans toute sa complexité, et l'histoire s'imposent conjointement* » (Balandier, 1982 : 6). Voilà qui revient à dire pour la xénologie occidentale qu'au-delà de cette surdétermination extérieure (que fut la colonisation) et des événements et incidents qui l'ont accompagnée, *il n'y a pas lieu à proprement parler d'histoire pour les sociétés et peuples d'Afrique*. C'est seulement en remplaçant ceux-ci dans la *situation coloniale*, qui est par ailleurs leur long terme, que « *d'un coup, des sociétés estimées statiques*

ou figées dans la 'répétition' se sont ouvertes au changement ou à la révolution ; [qu'] elles ont retrouvé une histoire ; [qu'] elles ont cessé d'appartenir à l'ordre de la passivité et des objets » (Balandier, 1982 : 33). R-G. Schwartzberg n'en dit pas moins dans son livre *Sociologie politique*, au dire de B. Traore (1989 : 154) : « Avec la colonisation, ces sociétés viennent d'accéder à l'indépendance et, par conséquent, à l'histoire. Passant ainsi des 'sociétés froides' (qui se tiennent en marge de l'histoire) aux 'sociétés chaudes', des sociétés immobiles aux sociétés historicisées ».

Avec le paradigme de *situation coloniale*, George Balandier reste donc fidèle aux exigences de la « volière de Hegel » et plus que le diffusionnisme et le fonctionnalisme qui ont précédé son dynamisme, il revient avec beaucoup plus d'emphase sur les phénomènes de contacts des races. Il reprend, ainsi, presque mot à mot, mais à l'inverse, et amplifie le même discours que notamment dans le diffusionnisme, discours selon lequel le Négro-africain, sans l'Indo-européen, reste hors du courant historique : il n'est capable d'aucune initiative historique, d'aucun exploit socioculturel ou autre si cela ne lui vient d'une surdétermination extérieure émanant de ce dernier. Il n'a, ainsi, en propre, d'autre histoire que celle que lui apporte l'Indo-européen.

Mais pis encore, le *milieu archéologique* auquel V.Y. Mudimbe réfère tous les africanistes africains comme lieu épistémologique propre, à partir duquel il faudrait désormais parler pour décoloniser le discours africain et le libérer des malignités cachées, du mensonge, et de l'impertinence, ce milieu n'a rien d'un *principe a priori*, d'un ordre philosophique préalable, qui participe de la production du discours africain, son énonciation, sa validation. Le *choc de la domination de l'Afrique par l'Europe* se révèle plutôt n'être qu'une simple *contingence historique* : il n'a rien d'un ensemble principal préalable à la production, à l'énonciation ou à la validation d'un discours, d'une science. Mais c'est à partir de cette contingence événementielle pure et simple que Mudimbe appelle les africanistes à libérer les études africaines et à les doter d'une énergie nouvelle à même de les vivifier, les rénover, les rendre pertinentes et fécondes en vue d'un tout autre savoir, un autre tout discours et une toute autre praxis révolutionnaire en phase avec les besoins des sociétés et peuples africains.

Par son paradigme, Mudimbe ne fait qu'apporter donc sa caution, vraisemblablement sans le savoir, aux thèses de la « xénologie occidentale » alors même qu'il n'a eu de cesse à se lever lui-même contre son discours sur l'Afrique. En effet, avec le milieu archéologique qu'il fixe aux études africaines, Mudimbe laisse celles-ci totalement enserrées dans la « xénologie occidentale ». Cette contingence que Mudimbe invite à prendre comme lieu épistémologique amène notamment à ignorer des pans entiers du savoir sur ces sociétés et peuples contrairement, par exemple, à ce que permettent de mettre en évidence les travaux de Cheik Anta Diop en s'orientant vers un tout autre milieu archéologique.

Aussi, rien qu'à considérer à ce titre la question, il ressort que la portée heuristique du milieu archéologique que Mudimbe fixe aux études africaines

reste de loin bien pauvre même que la « volière de Hegel » pour permettre d'orchestrer, sur sa base, la production d'un discours africain qui soit porteur d'un autre savoir innovant, pertinent et fécond ; discours susceptible de décoloniser, de libérer réellement les sciences sociales et humaines africaines. Voilà qui a créé en moi une grande déception tout pareille à celle qu'eut, à la lecture des écrits d'Anaxagore, Socrate dans *Phédon* (97-8) : « Je m'en réjouissais et j'espérais avoir trouvé un maître qui m'expliquerait la nature suivant la raison et me montrerait dans chaque être particulier la fin universelle, le Bien qui leur est commun. Pour rien au monde je n'aurais renoncé à cette espérance. Mais quelle déception quand je lus les écrits d'Anaxagore et constatai qu'au lieu de la raison il ne mentionne que des causes extérieures comme l'air, l'éther, l'eau, etc. ».

Conclusion

Je ne voudrais pas, en terminant cette étude, laisser l'impression de remettre en question les connaissances immenses de l'illustre savant qu'est V.Y. Mudimbe ni de méconnaître l'hommage qui lui revient pour avoir courageusement posé le problème de la libération ou décolonisation des sciences sociales et humaines africaines même si, à l'analyse, il a raté le coche par peur de commettre un meurtre sur un 'Père' pourtant abusif. Mais, comme on le sait, ce qui importe le plus en sciences, c'est de savoir bien poser le problème ou la question même si on ne sait y donner dans l'immédiat la réponse qu'il faut. Il n'y a pas en sciences meilleur moyen de passer le témoin.

Je m'en voudrais cependant de ne pas appeler les africanistes, spécialement ceux qui restent alignés derrière Mudimbe, à reconsidérer sérieusement le paradigme du *choc de la domination de l'Afrique par l'Europe* comme *milieu archéologique* à partir duquel engager la libération ou la décolonisation du discours des sciences sociales et humaines africaines. Tout en capitalisant la problématique, il faudrait qu'ils puissent s'investir dans ces sciences pour trouver la voie idoine qui donnera la réponse la mieux indiquée pour décoloniser ou libérer ces dernières si celle déjà tracée par Cheik Anta Diop n'en est pas celle-là même.

En tout cas, à tout bien considérer, la voie de Mudimbe ne peut conduire qu'à des illusions décevantes sauf à s'imposer une totale reconversion comme lui-même y invite dans *L'Autre face du royaume* : « Je suis persuadé, pour ma part, que la forme actuelle des sciences humaines en Afrique est faite pour se transformer radicalement ; et que ce sont les Africains eux-mêmes, grâce à l'exercice de leurs regards et en fonction de la singularité de leurs reconversions, qui pourront réconcilier pratique de la connaissance et praxis révolutionnaire » (Mudimbe, 1978 : 198). Ou, dans *L'Odeur du Père* : « Il nous faut, en Afrique, tout reprendre dans les sciences humaines et sociales et interroger 'la science' elle-même, en commençant par ce qu'elle est. Ou de manière plus rentable, réfléchir, avec une extrême rigueur, sur sa pratique et ses canons en dissociant nettement les finalités et les objectifs (sic!), ces derniers devant être définis comme le quantum des finalités » (Mudimbe, 1983 : 11). Cette reconversion, malheureusement, Mudimbe lui-même n'a su la

réaliser et ne le pouvait en restant toujours enserré, comme on l'a vu, dans la « volière de Hegel » même à partir du *milieu archéologique qu'il a fixé*.

Pour ma part, je terminerai en pariant que la libération du discours africain est en dehors la « volière de Hegel ». C'est lorsque ce discours sera libéré de celle-ci que l'on pourra parler de sa libération ou décolonisation : elle reste un impératif urgent. Elle ne saura se réaliser sans « imaginer » ou « inventer » un *champ épistémique* ou un *milieu archéologique* différent de celui de Hegel, un peu ou sinon comme l'a fait notamment Cheik Anta Diop. Cette 'imagination', cette 'invention' devra impérativement s'inscrire dans une perspective telle que celle qu'envisage O. Bimwenyi Kwete que cite Bilolo Mubabinge (1989 : 96), d'« *un renversement de modèles, [d'] une restructuration du cadre de référence, [d'] une renonciation à l'univers de 'nos ancêtres les Gaulois' et de leurs dieux et génies tutélaires. Dans cet acte subversif [se trouve ainsi] franchi le Rubicon de l'histoire et opérée la jonction réconciliatrice avec l'univers propre fonctionnant selon un arrangement et une organisation dont les lois relèvent d'une autre instance... On s'aperçoit [alors] qu'une autre histoire, (une autre science) n'est pas seulement possible, mais est là, qu'est là un autre sens du monde, de l'homme et de sa destinée. De là, à partir de là comme lieu propre, la pensée négro-africaine peut prendre son envol pour une quête nouvelle d'horizons nouveaux* ».

Bibliographie

- Balandier, G. (1982) : *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, PUF, Paris.
- Bilolo Mubabinge, G. (1989) : « La civilisation pharaonique était-elle KAME/KMT/NEGRE ? in *Hommage à C.A. Diop*, Présence Africaine, nos 149-150, Paris.
- , (1986) : *Les Cosmo-théologies philosophiques de l'Égypte antique*, Munich-Paris-Libreville.
- Bohannan, P. et Curtin, P. (1975) : *L'Afrique et les Africains*, Nouveaux Horizons, Beyrouth-Liban.
- Ciccoti, G. et Jona-Lasino, G. (1976) : « Le débat épistémologique moderne et la socialisation des sciences » in Ciccoti, G. et alii : *L'araignée et le tisserand*, Seuil, Paris.
- Diop C. A. (1984) : *Civilisation ou barbarie. Anthropologie sans complaisance*, Présence Africaine, Paris.
- Foucault, M. (1969) : *Archéologie du savoir*, Gallimard, Paris.
- Fourez, G. (1961) : *La science partisane*, Duculot, Paris.
- Hegel, G.W.F. (1971) : *La Raison dans l'Histoire*, Éd.1018, Paris.
- Kà Mana (2018) : « V.Y. Mudimbe et l'Afrique : la question de la libération africaine de la science, de la culture, de l'économie et de la pratique » in *Congo-Afrique*, no521,
- Leclerc, G. (1972) : *Anthropologie et colonialisme*, Fayard, Paris. Lévi-Strauss, G. (1971) : *Anthropologie structurale*, Plon, Paris.
- Mudimbe, V.Y. (1973) : *L'Autre face du royaume. Une introduction à la critique des langages en folie*, Lausanne, L'Age d'homme.
- (1982) : *L'Odeur du Père. Essai sur les limites de la science et de la vie en Afrique noire*, Paris, Présence Africaine.
- (1988) : *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge* Bloomington, Indiana UP.
- (1994) : *The Idea of Africa (African Systems of Thought)*, Indiana University Press, James Currey Publishers, Bloomington-London.
- Poirier, J. (s /dir) (1968) : *Ethnologie générale, Encyclopédie de la Pléiade Vol XXIV*, éd. Gallimard, Paris.
- Schwarz, A. (1979) : *Colonialistes, africanistes et Africains*, Nouvelle Optique, Louiseville-Montréal.
- Thomas, J.F. (1987) : « La vocation d'un écrivain, dialogue avec Elie Wiesel », in *Études*, 12(3671-72).

V. De la production des connaissances en Afrique et dans le monde (enjeux, stratégies, perspectives)

1. Produire et transformer des connaissances pour une nouvelle communication politique et diplomatique africaine

L.-M. ILUNGA KONGOLO

Université de Lubumbashi

À l'ère où l'Afrique cherche à se construire un nouvel avenir économique, social et politique avec l'avènement de la démocratie à l'africaine et l'ouverture aux marchés mutipolaires, il est nécessaire, pour l'élite politique, de repenser en profondeur le système de relations politiques et diplomatiques avec le reste du monde. De ce fait, l'élite africaine se doit de mieux comprendre les mécanismes de construction de relations avec les communautés locales ainsi qu'avec l'univers international. Notre propos s'articulera autour de deux points majeurs qui nous semblent le socle de la réflexion pour une véritable « Renaissance africaine ».³⁷ Il s'agira essentiellement de l'appropriation du discours politique africain au niveau de l'harmonie nationale et de la partition internationale (discours diplomatique) et son impact sur la sphère mondiale.

S'il faut partir des origines pour mieux comprendre l'écheveau, le discours politique africain connaît trois grandes périodes :

– Le discours d'affranchissement du joug colonial et de repositionnement politico-culturel et idéologique a engendré les indépendances.³⁸ Il a connu un développement heuristique qui plonge ses racines dans les premiers

37. Nous prendrons pour exemple les résolutions de la *Conférence de Bandung* (Indonésie) organisée par les pays du Tiers-Monde résolument déterminés à mettre un terme au *racisme* et au *colonialisme* (en avril 1955) qui étaient jusqu'alors des étalons idéologiques au cœur de tout type de rapports que l'Occident entretenait avec le reste du monde.

38. Le monumental travail de Cheikh Anta Diop, qui a lutté toute sa vie contre la falsification de l'Histoire africaine par l'idéologie coloniale, devrait servir aux élites pour mieux comprendre le regard que l'*Autre* porte sur ce que nous sommes. Pour preuve, on peut lire avec bonheur la préface d'Elikia M'Bokolo à l'ouvrage d'A. Ba Konaré (dir) *Petit précis de remise à niveau sur l'histoire africaine à l'usage du président Sarkozy*. Nous avons illustré dans, *Pour une nouvelle communication politique et diplomatique africaine* (Louvain-la Neuve : EME éditions), comment l'image dépréciative du Noir fait son chemin depuis le Siècle des Lumières. Cela, en feignant d'ignorer et de gommer les exploits techniques et artistiques advenus du temps où le reste du monde sommeillait dans l'ignorance.

balbutiements de prise de conscience afro-américaine, dans le prologue du discours de W.E.B Dubois, de Garvey, de Kenyatta ou de Padmore (M. Mourre, 2017 :744) : la reconnaissance des valeurs du monde noir ou, pour reprendre Cheikh Anta Diop, la « Renaissance africaine ». Il est un relais du discours international nourri des principes de la « Négritude » et qui exige la reconnaissance et la promotion de tout ce qui fait la spécificité africaine. Ce discours réclame l'autonomie du continent tout entier. Il s'appuie sur la dénonciation des méfaits du colonialisme (grâce à la prise de conscience des élites noires après la Grande Guerre) et sur la déclaration des Droits de l'homme.

– Le discours d'après les indépendances relève d'une construction épistémologique centré sur la réorganisation des entités territoriales et surtout sur la reconstruction des identités africaines à partir de la correction de l'Histoire africaine.³⁹ Il se nourrit essentiellement, dans un premier temps, de la préoccupation panafricaine d'unir les pays d'Afrique dans une même communauté d'intérêts et de bannir les clivages politiques artificiels issus de la colonisation. Mais très rapidement, il a connu de multiples dérapages jusqu'à l'instauration des partis uniques et des dictatures militaires ponctuées, le plus souvent, par des coups d'État.

– Le discours moderne est influencé par l'hétérodoxie démocratique, le multipartisme et la globalisation. Sous l'influence de la chute du mur de Berlin en novembre 1989, le discours dictatorial d'alors commença à lâcher du lest pour laisser apparaître dans l'univers politique africain des lueurs de démocratie. Le processus est en cours et semble bien parti hormis les turbulences de l'Afrique centrale avec le Burundi, le Gabon, la Centrafrique, le Congo...

Les formes du discours dépendent des facteurs de deux ordres. L'un relève du positionnement national et l'autre est d'ordre régional. Les discours supranationaux ont de plus en plus de mal à convaincre tant en Occident qu'en Afrique. La nature des enjeux nationaux ou régionaux conditionne la forme de la communication politique mise en place.

Sur le plan du positionnement national

Si l'on observe de plus près la rhétorique discursive et les contenus sémantiques, la plupart de communications politiques s'abreuvent aux deux sources importantes que voici : le positionnement nationaliste, voire populiste et l'ancrage tribaliste ou ethnociste qui engendrera des ethnonationalismes, première étape d'un véritable pan nationalisme africain.

39. L'on peut prendre ici l'exemple du discours nationaliste de l'Union pour la Démocratie et le Progrès Social (UDPS). Il s'agit d'un nationalisme d'un peuple dominé qui met au premier plan de sa lutte politique, pour s'affranchir de la dictature, la promotion sociale et la protection des intérêts nationaux congolais. Il n'a jamais été ni xénophobe, ni ségrégationniste contrairement au nationalisme des peuples dominateurs comme les Autrichiens, les Catalans, les Flamands, les Français..., par exemple, dont la clé de voute idéologique est le territoire, la langue et l'hégémonie culturelle.

Elles sont tenues, en Occident, par des leaders politiques qui se considèrent à tort ou à raison au-dessus de la mêlée et qui développent un discours plus ou moins nombriliste, chauviniste. Ceux-ci organisent leur communication autour des thématiques sandwichs qui mêlent régulièrement et sans preuves scientifiques essentiellement l'immigration associée à de la violence et au chômage ; l'islam adoué au terrorisme, etc. Ce qui permet à leurs auteurs de marquer l'échiquier national, par la peur, la haine et l'angoisse. Ces discours ignorent à tort ou à raison certaines causes profondes derrière les réalités (immigration) actuelles. Le déplacement des populations d'Afghanistan, d'Irak, de Syrie, de Libye et d'Afrique noire, etc. est en grande partie dû au fait que l'Occident a semé la guerre, la pauvreté (exploitation des matières premières d'ailleurs au rabais sans contrepartie conséquente), le soutien des dictatures obscurantistes et le désordre dans ces parties du monde, pour de bonnes ou de mauvaises raisons. Mais ces discours populistes feignent d'ignorer ces réalités géopolitiques imbriquées. Ils réduisent la communication politique aux préceptes factuels dans le *hic et nunc* alors que la compréhension heuristique du phénomène requiert une anamnèse générale objective des faits matriciels de replis identitaires qui remontent à des décennies. C'est ici que l'élite politique africaine doit comprendre la supercherie et procéder de sorte que, elle qui est une grande pourvoyeuse de matières premières au monde, développe elle aussi un discours et une philosophie qui protègent avant tout ses intérêts.

Le nationalisme africain semble différent du nationalisme occidental. Il se manifeste comme une démarche de libération du jeune néolibéral occidental et du développement du continent noir. Il est un nationalisme communautaire ou ethnociste car il ne porte pas encore en lui la notion politique d'État-nation. En Occident, le développement du *nationalisme* va souvent de pair avec le *chauvinisme*, le *protectionnisme*, l'*individualisme*, le *racisme* et la *xénophobie* (Jean-Marie et Marine Le Pen en France, Geert Wilders aux Pays-Bas, Bart de Wever et Philippe de Winter en Belgique...) car la forme de la société occidentale est essentiellement organisée autour de l'individu (très sensible à la peur de l'autre pour sa propre survie) alors que les sociétés africaines sont construites autour des communautés ou plutôt du positionnement ethno-régionaliste, des proto-nations, en quelque sorte. Le nationalisme africain⁴⁰, à notre sens, est un mouvement réactionnaire n'ayant pas le même contenu.

En dehors des discours des indépendances, les discours politiques africains développent un nationalisme ou un patriotisme, entendu au sens du *panafricanisme*, qui est non exclusif des étrangers à l'Afrique, considérés à tort ou à raison comme des contributeurs majeurs au développement du continent.

40. Ce qui explique par exemple l'errance des hommes politiques africains qui partent d'alliance en alliance sans se poser la question de la cohérence et des convictions politiques. L'opportunisme devrait laisser la place à la constance politique : gage d'une certaine vision idéologique.

C'est un nationalisme de défense contre l'agresseur extérieur, un instrument de construction identitaire.

Le comble pour l'Afrique est que la majorité des étrangers qui s'y installent vivent très souvent en vase clos, pour plusieurs raisons. Leurs contributions locales, si elles existent, sont loin de contribuer réellement au développement des contrées qui les accueillent. Pire, elles enrichissent davantage leurs pays d'origine, avec le ferme espoir de leurs auteurs d'y finir leurs vieux jours on ne peut plus riches. Serait-il judicieux de mettre en place des mécanismes juridiques, comme au Kenya avec les communautés indiennes, d'intégration réelle et globale des non-Africains mais qui aiment vraiment le continent noir pour lui apporter leur expertise et leur savoir-faire ? Le débat est ouvert pour les décideurs politiques, les chercheurs en sciences sociales, en relations internationales, en sciences politiques et juridiques.

Les discours de positionnement ethniciste ou régionaliste

Ils surgissent d'une intention souvent individualiste de l'élite en quête d'un positionnement politique (rarement idéologique) égoïste basé sur une énonciation démagogique, manipulatrice et quasi ségrégationniste. C'est une forme de communication qui se nourrit des appartenances particulières du type raciste, régionaliste, ethniciste, etc. Généralement, elle exclut les allochtones. Par exemple, le discours régionaliste catalan, basque, casamançais, flamand, le discours régionaliste et populiste d'un certain Dewinter et de Bart De Wever en Flandre (Belgique), etc.

La surprise, dans les jeunes démocraties africaines, réside dans le fait que lors des élections nationales, par exemple, c'est le discours régionaliste et quasi ethniciste qui se trouve le mieux en phase avec les aspirations populaires, dans la majorité des cas. Le poids des ethnies pèse généralement plus que le poids des programmes des candidats. Et parfois, les candidats ne disposent de tout programme que leur appartenance tribale comme gage. Cela est dû en grande partie à l'ancrage ethnique des Africains, considéré comme une marque d'identité incontournable ; au taux élevé d'analphabétisme et à de l'immaturité politique très importante : la capacité d'analyse des programmes et des propos des candidats est très faible dans quasi toutes les communautés qu'elles soient intellectuelles, urbaines ou rurales.

Cela est vraisemblablement dû au poids de la tradition de l'oralité encore très prégnante dans la société y compris dans des milieux dits intellectuels. Lire, évaluer un contrat écrit et critiquer un discours ou un programme politique ne semble pas un enjeu important pour la majorité des élites africaines. Elles se contentent trop souvent du dit et laisse de côté l'écrit qui est pourtant le gage le plus sûr de tout engagement ultérieur. C'est ici que le déploiement d'un arsenal méthodologique en termes de mobilisation citoyenne et de formation doit faire ses preuves. L'orthodoxie garantie à l'ethnie ne doit pas faire ombrage à l'évaluation objective des faits, des compétences ou des valeurs et richesses culturelles des autres ethnies « soeurs ».

Ainsi la plupart des gens instruits, semi-lettrés, et non instruits n'envisagent le discours politique prioritairement que sous l'angle de la couleur ethnique ou tout au moins sous le prisme tribalo-régionaliste. Rarement les appartenances idéologiques sont prises en compte dans la communication et les débats politiques.⁴¹ Cela impacte considérablement l'échiquier politique dans la mesure où les combats politiques (combats des idées) ne se résument qu'à des jeux d'influence et de leadership ethnico-régional souvent camouflé dans des coquilles politiques dont la grande majorité de ressortissants sont de la même ethnie ou des ethnies proches. Des préoccupations liées à la programmation et à la planification à court, moyen ou long terme des enjeux politiques, macroéconomiques et sociétaux demeurent des réalités qui échappent très souvent à la conscience de la majorité des élites, des hommes politiques et à celle des diplomates.

Si l'on veut travailler au développement des protodémocraties, vers de véritables démocraties typiquement panafricaines, et à la survie des nationalismes démocratiques en particulier, les conseillers en communication politique, les hommes politiques eux-mêmes auront intérêt à concevoir des politiques et des discours qui constituent un dénominateur commun pour la paix, la coexistence des communautés et la prospérité, non une source de discriminations, de divisions, qui sèment de la haine entre les peuples. L'union des communautés africaines, plus précisément la « Renaissance africaine », la cohésion continentale multi-ethnique, quelle que soit la taille de ces ethnies, constituent le noyau incontournable qui fonde les cultures africaines traditionnelles. Un discours politique nationaliste ou régionaliste sous certaines de ses formes ératiques actuelles (tribalisant, discriminant, excluant l'autre...) constitue une menace pour le patriotisme africain à partir du moment où il joue sur l'intolérance. La communication nationaliste moderne a, de par son origine occidentale, une connotation plus ou moins négative. Et pourtant, dans l'Histoire, la constitution des nations occidentales s'est faite sur la base des trois principes suivants : « En premier lieu, le nationalisme suppose que l'humanité est divisée en nations. En second lieu, les caractéristiques spécifiques objectives de ces nations peuvent être identifiées. En troisième lieu, le gouvernement des nations par elles-mêmes est considéré comme la seule forme de gouvernement légitime. C'est le principe d'autodétermination » (J. Beaufays et M. Martiniello, « Introduction : Nationalisme et démocratie », in : *Fédéralisme Régionalisme*, vol. 1 : 1999-2000) qui n'a rien de commun avec les différentes discriminations en vigueur.

Toutefois, ces formes de discours constituent un moyen de valorisation de soi. Se valoriser sur le plan identitaire pour un Africain est un moyen efficace de pouvoir développer la confiance en soi, de mieux panser les blessures invisibles issues de l'esclavage, de la colonisation ou de différentes dictatures et de construire son espoir de développement socio-économique sur ses propres forces ou sur des moyens locaux. C'est ici, à notre sens, le lieu d'un détachement

41. C'est une tâche importante et salutaire que nous proposons à l'agenda de l'*Union Africaine*. Car sans une volonté ferme, sans un engagement collectif, la Conférence de Bandung, par exemple, n'aurait accouché que d'une souris. Or, nous savons qu'elle a été déterminante pour faire avancer la cause du Tiers-Monde : l'avènement des indépendances africaines.

lucide en même que le moment d'une élaboration de paradigmes nouveaux qui nous éloigneraient des images complexées du Black issues de l'anthropologie coloniale.

Il existe des avantages réels de la communication patriotique et nationaliste panafricaine que voici : – renforcer la fierté patriotique et nationale (s'il y a adéquation entre paroles/actes des partenaires) ; – cultiver le sens de l'effort commun (si l'individu, quel qu'il soit, est valorisé, mieux rémunéré protégé, etc.) ; – cultiver la cohésion nationale (si chaque communauté sociale ou tribale se sent valorisée, intégrée à l'ensemble national) ; – encourager l'esprit de service à la nation (si l'intégrité est de règle pour tous) ; – développer l'esprit de responsabilité et d'engagement personnel ; – créer, développer et consolider l'âme de la patrie, de la nation africaine ; – etc.

Rappelons quelques inconvénients du discours d'exclusion pour ceux qui auraient encore des doutes : – l'appartheid en Afrique du Sud ; – la haine de l'autre (expulsion des kasaïens du Katanga en 1959 et en 1993 ; – expulsion des Luba au Kasaï occidental en 1960) ; – la guerre entre les Hutu et les Tutsi en 1994 ; – les conflits ethniques entre pygmées et Lubakat au Congo (2015) ; – le repli sur soi en Afrique centrale (les catholiques et les musulmans en Centrafrique) ; – le racisme, la ségrégation (le discours des extrémistes en Belgique et en France) ; – la guerre (en ex-Yougoslavie entre Serbes et Croates) ; – etc.

Toutes ces conséquences positives ou négatives sont le fruit d'une certaine communication politique. Les leaders d'opinion africains ainsi que les hommes politiques constituent le fer de lance de ces succès ou de ces perturbations sociopolitiques de par leur communication. Les peuples suivent leurs leaders et marchent sur les voies tracées par ceux-ci : la paix et la cohésion sociale, le développement expansionniste (la Chine, les États-Unis...) ou la haine et l'intolérance, la peur et la xénophobie, etc. La liste n'est pas exhaustive. Il peut être mis en place une ferme volonté politique⁴² d'imposer la paix sur le continent noir ainsi le transfert des technologies et la formation des cadres contre l'exploitation de nos matières premières, comme l'a fait la Chine, avec succès.

Sur le plan international

La communication, pour la plupart des discours politiques et diplomatiques africains, constitue un lieu où se manifestent des caricatures et des clichés issus du passé colonial et néocolonial. Elle se présente habituellement, dans

42. Il suffit d'examiner les rapports que la France entretient avec l'Afrique francophone de l'Ouest à propos du Franc CFA. Une néo colonisation monétaire, financière et économique qui n'avoue pas son forfait malgré de nombreuses dénonciations selon lesquelles la France maintient à dessein l'Afrique francophone dans la pauvreté par des mécanismes géopolitiques et bancaires qui ruinent ses efforts de développement. Quand un pays dépend de la Banque centrale d'un autre pays pour ces transactions financières internationales, il lui offre naturellement toutes ses stratégies de développement. Comment échapper à la pieuvre dans ces conditions ? Il va falloir démonter ces subtils mécanismes d'asservissement et inventer de nouveaux types de rapports avec les vieilles puissances économiques. L'Afrique dispose d'un atout majeur : la jeunesse de sa population.

le cas des relations bilatérales Occident-Afrique, comme une caisse de résonance du discours néocolonial occidental. Elle marche dans ses pas, reproduit ses attentes, dans le but d'obtenir, comme la tradition politique antérieure l'a instauré depuis les indépendances, un soutien politique ou diplomatique, sinon des soutiens financiers. Une forme de corruption morale et politico-financière s'est donc mise en place depuis le lendemain des indépendances africaines sous différentes formes et alliances plus ou moins farfelues et mercantilistes : le Fonds Monétaire International, la France-Afrique, la Coopération technique, la Francophonie... Ces institutions sont en apparence des instruments de développement et de paix entre les peuples, mais leur réelle mission c'est le maintien de l'Afrique sous l'hégémonie néo-capitaliste car leur idéologie profonde est soit de se créer de nouvelles richesses (bénéfices issus des emprunts bancaires qui sont présentés souvent comme des aides), soit de développer des zones d'influence dans le même but de toujours gagner de l'argent.⁴³ Malgré les apparences plus ou moins magnanimes de la coopération financière internationale, les démarches et entreprises du monde néo-capitaliste (Banque Mondiale, Fonds Monétaire International...) ont pour fondement idéologique incontournable prendre ailleurs (de gré ou de force) le contrôle des ressources dont les pays pauvres ont besoin pour leur propre développement. Les règles du commerce international sont taillées ainsi sur mesure pour le besoin de la cause.

Comme l'élite africaine tente d'imiter une forme de communication née dans un contexte qui ne lui est pas familier, elle est souvent maladroite et inadaptée, sabordant parfois ses propres intérêts. Elle semble se préserver de cracher dans la main qui la nourrit car l'héritage colonial ne constitue pas une donnée négligeable.⁴⁴ Celui-ci doit servir de tremplin pour une auto-remise en question cardinale. Il nous faut reconstruire un nouveau paradigme idéologique, de nouvelles perspectives politiques. Toutefois, les exceptions le confirment : l'ex président Joseph Kabila Kabange du Congo RD vient d'organiser (décembre 2019) avec succès les élections générales sans « l'aide financière » de la communauté néo-capitaliste internationale. Le président Paul Kagame vient de remettre le Rwanda sur le chemin de la modernité et de la croissance. Cela relève du génie africain qu'il faut saluer et constitue une première en Afrique, un exemple à suivre, sans doute. L'Afrique ne se fera respecter que si elle multiplie ce genre d'opérations : compter sur ses propres moyens, ses propres ressources, pour son développement.

La France, par exemple, présente en Afrique depuis la colonisation, membre permanent du Conseil de sécurité des Nations Unies, parle au nom de l'Afrique non pas dans l'intérêt des Africains en premier, mais dans le souci primordial de protection des investissements français en Afrique (cf. les interventions militaires au Mali et en République centrafricaine...). La communauté politique africaine qui lui répond soutient, confirme et applaudit ces actions parce qu'elle

43. Lire à ce sujet un article de V.Y. Mudimbe paru en 1968 dans *Congo-Afrique* n° 26 et intitulé « Héritage occidental et conscience nègre ».

44. Relire à ce sujet les travaux de Cheikh Anta Diop, de Théophile Obenga ou de Mubabinge Bilolo.

profite des moyens logistiques mis en place par le pouvoir dominant. Mais ce qu'elle oublie très souvent est que ce n'est jamais sans contre-partie conséquente. Et cette dernière est toujours plus avantageuse pour la France sinon quel intérêt pour les Français de venir mourir en Afrique noire. Certes, les avantages que la France tire de ces opérations ne seront jamais étalés sur la place publique.

Nous savons aussi que ceux qui s'écartent de cette voie de soumission à l'hégémonie occidentale sont catalogués par les services de renseignement des ambassades et des consulats (car c'est aussi leur travail), souvent mis à l'index dans les salons et clubs où se prennent des décisions importantes et parfois même assassinés (Thomas Sankara au Bourkina Fasso, Laurent D. Kabila au Congo démocratique, pour ne citer que les plus connus).

La communication politique ou diplomatique africaine se voit obligée de louvoyer précautionneusement entre la nécessité de défendre les intérêts nationaux [mais bien souvent ce sont des profits oligarchiques] et l'obligation de ne pas offusquer l'establishment international. Le Sénégal a récemment essuyé la furie d'Israël pour avoir soutenu une résolution des Nations Unies en faveur de la Palestine. Il est largement temps que les élites politiques développent d'autres moyens pour mieux lutter contre la domination politico-économique et diplomatique.

Sur le plan diplomatique, l'on ne pourra être efficace que si l'élite africaine décide de s'affranchir du conditionnement pavlovien issu de son système d'éducation mimétique, de son histoire coloniale, voire de l'esclavagisme, mais surtout de la tutelle néocolonialiste libérale distillée via l'économie, les finances, les soutiens politiques et l'industrie culturelle... Il est grand temps que les élites africaines retiennent les leçons de leur Histoire commune d'exploitation et de mépris imposés par l'Occident. Jamais, au grand jamais le monde néocolonial et néocapitaliste libéral n'est disposé à aider au développement de l'Afrique, c'est aux Africains de comprendre la supercherie et de la démonter. C'est possible et même à la portée de la main compte tenu du monde multipolaire qui se développe désormais. Parce que, comme le souligne V.Y. Mudimbe dans la conclusion de l'article cité en note 8, il nous faut « partir d'une volonté de débloquent nos possibilités créatrices, si nous admettons que le blocage constaté dépend d'une situation aliénée » (1968 :293-294).

De l'impact du discours

Depuis bien avant les indépendances et durant la période postcoloniale, il a été constaté que les discours qui semblaient avoir un impact important dans l'univers politico-diplomatique international étaient ceux qui se répétaient aux quatre coins de l'Afrique et du monde. Ces discours portaient sur des thèmes identiques et avaient une rhétorique similaire et performante.

L'exemple le plus frappant est la rhétorique qui s'est établie autour du combat de Nelson Mandela, rhétorique reprise par plusieurs dirigeants politiques, des artistes et des gens de bonne volonté. Le président sudafricain témoigne :

« C'est grâce à vos sacrifices inlassables et héroïques que je suis ici aujourd'hui. Je mets donc les dernières années de ma vie entre vos mains. (...) Aujourd'hui, la majorité des Sud-Africains, noirs comme blancs, reconnaissent que l'apartheid n'a aucun avenir. Ce système doit être aboli d'un commun accord afin de reconstruire la paix et la sécurité. (...) » (N. Mandela, 13 février 1990, Hôtel de Ville du Cap.)

Mais bien avant lui, Martin Luther King avait fait un discours mémorable non seulement à cause du thème de liberté et d'égalité entre Blancs et Noirs développé, mais par la rhétorique employée pour faire passer son message.

« Je fais un rêve » a été prononcé le 28 octobre 1963 à Washington D.C. sur le Lincoln Memorial et est resté un leitmotiv pour beaucoup. Nous avons abordé un aspect de la rhétorique luthérienne dans *Congo-Afrique*, n°512 de février 2017 pour illustrer la manière dont le pasteur procède pour soutenir l'idéologie d'un *vivre ensemble apaisé*. En effet, les idées qui rassemblent, l'idéologie ou la philosophie qui prend en compte l'intérêt individuel autant que collectif et l'idéologie qui s'appuie sur la paix pour tous portent plus loin grâce à deux facteurs : la rhétorique discursive et les canaux de diffusion.

C'est pour cette raison qu'il est important de mieux communiquer, de répéter inlassablement et par tous les moyens à l'élite et à la jeunesse africaine qu'il est temps de nous créer un autre destin. Il est largement temps de renaître au monde sous un jour nouveau. Le génie africain peut le faire car nous l'avons déjà réussi avec la construction des pyramides sur le sol égyptien,⁴⁵ l'éradication de l'esclavage (Soundjata Keita)⁴⁶ et la suppression de la colonisation, etc. Certes les contextes sociopolitiques ne le permettent pas toujours compte tenu des écarts de niveaux d'instruction et d'éducation mais nous devons rester optimistes et parier sur nos forces pour mieux nous projeter dans l'avenir. Ne perdons pas de vue qu'il y a soixante-dix ans, personne ne pariait ni sur la Chine, ni sur le Brésil encore moins sur l'Argentine.

Conclusion

Comme l'a fait remarquer V.Y. Mudimbe, mais aussi comme ne cesse de le clamer Jean-Jacques Muyembe Tamfun, c'est en proclamant la liberté de pensée pour nous éloigner du discours matriciel colonial ou néocolonial que le génie africain va éclore dans un bouquet épistémologique flamboyant qui apporte des solutions endogènes aux problèmes qui nous sont spécifiques. Les comportements sociopolitiques actuels ne constituent pas des acquis définitifs, ni des instincts. Ils sont le fruit des apprentissages continuels suite à des rencontres. Depuis sa conception

45. Le récit le plus emblématique sur la lutte contre l'esclavage est rapporté par Youssouf Tata Cissé dans *La charte du Manden, T1. Du serment du chasseur à l'abolition de l'esclavage (1212-1222)*. Ce texte est le premier à avoir instauré l'égalité des droits entre les humains avant le texte de John Locke (Angleterre), *Du gouvernement civil*, publié en 1690 ; la *Déclaration des droits* de 1776 (en Amérique du Nord) et la *Déclaration des droits de l'homme* (en France) de 1789.

46. Il est judicieux d'évoquer ici deux essais majeurs : *Lodeur du père* et *L'Autre face du royaume*.

jusqu'à sa mort, l'être humain se trouve dans un processus d'apprentissage permanent. Il s'adapte au milieu, crée ou réajuste les structures pour tenter de résoudre les problèmes qui se posent à lui. En communication politique, comme ailleurs, le principe reste le même. L'adoption des nouvelles manières de faire passe par l'apprentissage dans le milieu social aussi bien que dans le milieu politique.

Ainsi, pour innover et maîtriser le savoir-faire, il est capital d'apprendre et de connaître l'histoire, les structures, les nouveaux outils de communication, les contextes mais aussi tous les instruments susceptibles de faire évoluer le savoir-faire comportemental. Par exemple, comment avoir, lors d'une communication sociopolitique ou diplomatique, un impact sur son auditoire ? Quels modalisateurs mobiliser pour atteindre la cible ? Ou encore quel type d'interlocuteur se trouve en face ? Que mobilise-t-il comme atouts dont on doit nécessairement tenir compte ? Quelles sont les valeurs et croyances de référence de l'auditoire ? S'adresse-t-on à une communauté gérontocratique, égalitaire, féministe, démocratique, impérialiste, etc. ? Ou bien s'adresse-t-on aux diplomates, aux hommes d'affaires, aux populations lettrées ou illettrées ? Tout cela se prépare consciencieusement.

Pour mieux communiquer en politique comme ailleurs, dans le but de changer des mentalités des leaders d'opinion africain mais aussi des chercheurs de tout bord, il nous semble nécessaire de mieux ajuster et réajuster continuellement son comportement au contexte dans lequel le discours se produit. Le champ social – dans une moindre mesure –, pire encore, l'univers politique et diplomatique sont des lieux dans lesquels les comportements sont le plus scrutés. Car les faits et gestes constituent une autre source d'information sur l'identité de l'interlocuteur, son leadership, son origine, ses us et coutumes... Par exemple, si lors d'un forum international, vous êtes celui qui se sert le plus de repas (assiette trop pleine de tout ce que vous avez vu sur la table et que vous souhaitez manger à tout prix), celui qui boit plus que les autres, celui qui parle bruyamment, qui donne l'impression du manque, cela témoigne de votre besoin inconscient d'accumulation, d'assouvissement personnel... Donc de votre ouverture à la corruption et au trafic d'influence... Ainsi on peut lire dans votre attitude frugale et avide une fragilité : la facilité à être acheté, corrompu, etc. Vous êtes donc un maillon faible, facile à être noyauté grâce à de l'argent.

Seuls les comportements adéquats, dignes, permettent, en communication politique et diplomatique où les codes éthiques ainsi que le principe de transparence ne laissent aucun espace à la négligence, de réduire, lors des échanges, la propension aux préjugés et aux caricatures sur l'interlocuteur. Les comportements adéquats s'apprennent, pour des adultes, par l'observation attentive de l'autre, par la lecture et par la recherche de l'information. Nombre de diplomates et officiels africains pêchent par leur manque de retenue face aux observateurs étrangers. Leurs tenues, leurs manières d'être en aparté ou en public, leur manière de se tenir et de faire semblant excessive sont souvent en décalage avec ce que la décence internationale impose. Les partenaires qui observent ces faits ne peuvent, en aucun cas, vous accorder un moindre crédit parce que la nourriture, l'alcool et l'apparence vestimentaire semblent constituer pour vous la préoccupation principale.

Et nous estimons que l'Afrique, pour s'ouvrir dignement au monde, doit nécessairement prendre en compte l'égalité entre les individus, entre les interlocuteurs tant de sa propre culture que d'ailleurs. Car, par exemple, le complexe du droit d'aînesse infligé par la gérontocratie à sa propre jeunesse semble se reproduire à l'inverse, sous d'autres formes, face aux autres cultures considérées à tort ou à raison comme supérieures. Il est clair qu'être plus âgé ou plus ancien ne confère aucunement et automatiquement le droit à la parole si l'on ne maîtrise pas le domaine. Être plus jeune non plus. Ce complexe a un impact sérieux sur les générations montantes qui, pour certains jeunes, s'inhibent tant que les aînés ne leur ont pas donné la parole. Le schéma paternaliste ancestral, colonial et néocolonial empêche, à notre sens, le développement de la confiance en soi et contrecarre le déploiement des potentiels des générations montantes. Ce qui, dans nombre de cas, apparaît dans les comportements politiques et diplomatiques. Le complexe d'infériorité empêche de défendre correctement les intérêts de l'Afrique et inhibe par conséquent notre potentiel de créativité.

Bibliographie

- Beaufays J. et M. Martiniello, « Introduction : Nationalisme et démocratie », in : *Fédéralisme Régionalisme*, vol. 1 : 1999-2000 – Nationalisme et démocratie.
- Bernays E., 2007 [1928], *Propagande. Comment manipuler l'opinion en démocratie*, Préface N. Baillargeon, Paris : La Découverte.
- Cissé Y.T., 2015, *La charte Manden, T1. Du Serment des chasseurs à l'abolition de l'esclavage (1212-1222)*, Dankoun : Éditions Triangle Dankoun.
- Cheikh Anta Diop (1959) : *L'unité culturelle de l'Afrique noire*. Paris : Présence Africaine.
- Cheikh Anta Diop (1979) : *Nations nègres et culture*. Paris : Présence Africaine.
- D'Almeida F. (2005) : *La manipulation*. Paris : PUF.
- Dacheux E. (2004) : *L'impossible défi. La politique de communication de l'Union européenne*, Paris : CNRS.
- Ellul J. (1952) : « Propagande et démocratie », *Revue française de sciences politiques*, no 3, p. 473-504.
- Gerstlé J. (2008) : *La communication politique*. Paris : Armand Colin.
- Konaré A. B. (dir.), 2008 : *Petit précis de remise à niveau sur l'histoire africaine à l'usage du président Sarkozy*. Paris : La Découverte.
- Le Bart C. (2001) : *Le discours politique*. Paris : PUF.
- Miège B., (1997) : *La société conquise par la communication. La communication entre l'industrie et l'espace public*, t. II, Grenoble : Presses universitaires de Grenoble.
- Mbembe A. (2005) : *Critique de la raison nègre*, Paris : La Découverte.
- Mourre M., (2017) : « La Renaissance africaine, des idées à la pierre », in : *Cahiers d'Études africaines*, n°227, Paris, EHSS.
- Mudimbe V.Y. (1968) : « Héritage occidental et conscience nègre », in : *Congo-Afrique*, n°26, pp. 283-294.
- Mudimbe V.Y.(1982) : *L'Odeur du père : essai sur les limites de la science et de la vie en Afrique noire*, Paris : Présence Africaine.
- Mudimbe V.Y.(1973) : *L'autre face du royaume : une introduction à la critique des langages en folie*, Lausanne : L'Homme d'Âge.
- Neveu É.(1994) : *Une société de communication ?*, Paris : Montchrestien.
- Obenga, Th. (2005) : *L'Égypte, la Grèce et l'école d'Alexandrie : histoire interculturelle dans l'Antiquité : aux sources égyptiennes de la philosophie grecque*. Paris : Khepera / L'Harmattan.

2. V. Y. Mudimbe and The Invention of Africa (and Latin America): Which Ways for Pan-africanism (and Latin-americanism) Today?

Fabricio PEREIRA DA SILVA

Full Professor à l'Université de Rio de Janeiro

Introduction

This essay presents some brief reflections about “Africa and the production of knowledges at the globalization era” – theme of the international conference for which it was originally prepared, and suggests some possible connections with the same problem in Latin America. This will be done in dialogue with the works of the Congolese academic Valentin-Yves Mudimbe, one of the more important thinkers of the global periphery. To deal with this theme, we must think about African and Black identities, and Mudimbe is essential to do that. He is one of the main critics of the essentialism present in the construction of the notions of “black” and “Africa”. He highlights that they are inventions and they are produced mainly from outside. “Black” is an invention of the “White”, the “European”, the “Western”, like “Africa” or “Orient”, built negatively for the self-assertion of a superior identity. At the same time, he produces some of the more interesting reflections about the ways for an epistemic decolonialization of Africa (Ngoie Tshibambe, 2017).

From this perspective, it is questionable whether there would still be place for (non-essentialized and progressive) supranational conceptions of “*Négritude*”, “Afrocentricity”, “African Personality”, “Ubuntu”, or “Pan-Africanism” today – in some sense, reproductions of a Philosophy of the Otherness. I discuss this problem particularly through the concept of *Négritude*, that in some sense is a “counter-mythology”⁴⁷ originally inspired by myths and the Western influence on its creators. Finally, as an author who defines himself as a “Latin American” and a “Latin Americanist” (in the academic and political sense), I suggest that this reflection may contribute to thinking about the viability of a Latin American identity today. The concept of Latin America is also an invention, a disputed concept, implying ideological elements. “Orient”, “Africa” and “Latin America” can be analyzed with the same orientation – and the reflections of Edward Said, Mudimbe and the authors of decoloniality are important contributions in this direction. Particularly, Mudimbe is the precursor while being contemporary with relevant debates on the geopolitics of knowledge and the urgency of epistemic decolonization. Thus, he is of the lineage of Albert Memmi, Frantz Fanon, Kwame Nkrumah, Amílcar Cabral, and he came first and thus preceded the discussions on these latter issues in Latin America.

47. As suggested by Albert Memmi in his classical book *Portrait du colonisé précédé du portrait du colonisateur* (1957).

So, first we will briefly discuss the Mudimbe’s notion of “gnosis”. After this, we will make some reflections about possible contemporary uses of the concept of *Négritude*, and finally we will argue if this can be relevant for the comprehension of Latin American identity today. It is important to think about the viability of a Latin American Thought, or we can deal simply with thoughts produced by Latin Americans – as we can differentiate African Knowledge from knowledges by Africans.

Mudimbe and African gnosis

This search for identity clearly marks the intellectuality of Africa and Latin America from the beginning. It is our intellectual dilemma, the intellectual dilemma of the peripheries between being as the center or being as ourselves, as Eduardo Devés (2017) observes. In this way, the uses and disputes around these concepts are crossed by scientific-philosophical reflections and by ideology. Therefore, the notion of “gnosis” used by Mudimbe assumes a greater relevance and applicability than the author suggested in his classical book *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge* (1988). Just as one can speak of an “African gnosis, that is, both the scientific and ideological discourse on Africa” (p. 187), we can refer to, for example, a Latin American gnosis. Probably, the idea of gnosis in Mudimbe has similitudes with the notion of *pensamiento, pensée* – recurrently used in Latin American Studies to nominate the intellectual reflections of the region. Nor *doxa*, nor *croyance*.

This African gnosis “is sometimes African by virtue of its authors and promoters, but which extends to a Western epistemological territory” (p. 186). It is more Western because it is thought from Western categories (philosophical, anthropological), and in non-African languages. Would this have to be overcome by an epistemological shift? Mudimbe wonders: “Is it possible to consider this shift outside of the very epistemological field which makes my question both possible and thinkable?” In short, a classic problem of intellectual production in the periphery. Mudimbe notes that « *Modern African thought seems somehow to be basically a product of the West. What is more, since most African leaders and thinkers have received a Western education, their thought is at the crossroads of Western epistemological filiation and African ethnocentrism. Moreover, many concepts and categories underpinning this ethnocentrism are inventions of the West. When prominent leaders such as [Léopold] Senghor or [Julius] Nyerere propose to synthesize liberalism and socialism, idealism, and materialism, they know that they are transplanting Western intellectual Manicheism* » (p. 185).

Then, Mudimbe suggests that the only way to approach the problem is as a challenge, but at the same time as a promise. This African gnosis, and the very anthropology that is at its core, must be understood from its conditions of existence. To this end, Mudimbe proposes a permanent reassessment of the frontiers of anthropology so that it effectively contributes to a knowledge about the human being – and to a historicizing approach.

Such a strategy could approximate us carefully and progressively from a greater knowledge of *la chose du texte*, the African gnosis itself. It is a rich, complex, and creative strategy, for the plurality of approaches the author appropriates, recreating them. It is more interesting than the Hegelian dialectical proposition present in Jean-Paul Sartre's approach to *Négritude* in *Orphée Noir* (1948) and in Frantz Fanon's *Les Damnés de la Terre* (1961), who understood *Négritude* as the antithesis, the "anti-racist racism" that would give rise to a superior synthesis. Mudimbe's approach is a safe scientific strategy, but one that does not solve the following problem for the analyst: these political identities, these scientific and ideological discourses that are intended to be understood and overcome, are still alive, strongly alive. Moreover, in certain contexts, they assume clearly progressive, even revolutionary meanings. This is not the problem of our author, we cannot wait that Mudimbe solve this problem, his preoccupation is not to solve the question if the African gnosis is "true" or if it is a "falsification": his mainly question is to show the meanings of this production.

We can always hope to overcome them by more universal, cosmopolitical and humanistic approaches. I agree with Mudimbe when he says in the conference "Au nom de la similitude" ["In the name of the similitude"] that "With competitive orders of difference in the interdependent political economies, which we still inhabit today, a basic common sense is still the most decent and reasonable bet, despite its precariousness" (2013, loc 2332); and that "alterity" and "difference", as well as the theories they inspire, in some sense have become a "business". But in despite of this, the Pan-Africanisms, Latin-Americanisms, *Négritudes*, *Latinités* and *Indigenismos* go on and on, like words and things, like myths and realities. We continue to think in binarisms as autochthonous/cosmopolitan, East/West, black/white, because they still refer to things, very concrete things, like oppressions, dominations, colonialities, racisms. So, identities produced as a reaction to that (like *Négritude*) are very concrete too, even in the following sense: if we believe in something (that a "black essence" exists, for example), it is as if it existed in fact. But not only in that sense. Let us look at the issue of *Négritude* today to exemplify this point.

The problem of *Négritude*

Between the metaphysical, the biological, the psychological, the cultural, the historical, the social, the creators of *Négritude* endeavored to justify the thesis of black unity in its past, present and future. As Mudimbe resumes, « if they believed in affirming their difference, it was, according to him [Senghor himself], because of anthropologists and Black Americans. Also, in the period between the two wars they were privileged witnesses of the crisis of Western values. Moreover, their recent discovery of Marx gave them reasons for utopian dreams. Senghor's explanation is plausible. Up to the 1960s, anthropology, Black American ideology, and Marxism had a significant impact on the African intelligentsia » (1988, p. 88).

Particularly, the debt of the *Négritude* and this generation with the called Etnophilosophy and with all the "colonial library"⁴⁸ (*bibliothèque coloniale*) is notable, particularly with Father Placide Tempels's *La Philosophie Bantoue* (1945).

Considering all the criticisms that the idea of *Négritude* has received in the last decades, it is questionable if there would be room for it in the 21st century. First, it should be emphasized that "black" and "Africa" are inventions, produced from the outside – as expounded by Said, Mudimbe, Achille Mbembe and others. In this way, any notion of *Négritude* based on essentialisms of any kind is something belonging only to the world of myth. Like Mudimbe says in the article "Quam Metuendus Est Locus Iste" [How Awe-Inspiring This Place Is], « the notion of a Black Personality, and your variations ("Africanity", *Négritude*, etc.) as it occurs with every notion of identity, would like to be intended in its extremely dynamic intricacy. When identity politics succumbs to essentialism, it denies the obvious, the intricate process of constant transformation, and promotes a form of cultural blindness; that is, an objective mechanism that impoverishes the resonant angles of our self-perception, and that also neutralizes the complexity of the set of relationships with everything, including one's own history » (2013, loc 3870).

Among all the essentialisms, obviously the most nefarious is the explicitly supplied by physical, biological bases. The first step then is to get rid of biology in any Senghorian version. Less negatives are the cultural or metaphysical-spiritual essentialisms – which, in truth, have always prevailed, and have been increasingly emphasized by the authors of *Négritude*. Even better if we go particularly with Aimé Césaire and his emphasis on the historical heritage of oppression (coloniality and slavery) as a basis for black identity. However, there is no scientific basis for understanding these traits of culture, religiosity, or worldview as "inherent" – only as dynamical creations as Mudimbe suggests.

Thus, originally racially based notions such as *Négritude* and the various strands of Pan-Africanism or Pan-Negrism – as demonstrated by Kwame Appiah in his book *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture* (1992) – should not be understood racially or ethnically, at best as political choices of identity, to be conveniently activated. Black identity may constitute a socially constructed identity, as a response to racism – that is generated by "white" or "European" identity as a form of domination. A political identity and an anti-racist identity no longer based on the notion of race but in a common past, an economic-social heritage that would allow us to think of an equally shared future – as proposed by Aimé Césaire in his *Discours sur la Négritude* in 1987. Pan-Africanism in general is not a fantasy, it has a material

48. "Exploiting travellers and explorers" writings, at the end of the nineteenth century a 'colonial library' begins to take shape. It represents a body of knowledge constructed with the explicit purpose of faithfully translating and deciphering the African object. Indeed, it fulfilled a political project in which, supposedly, the object unveils its being, its secrets, and its potential to a master who could, finally, domesticate it. Certainly, the depth as well as the ambition of the colonial library disseminates the concept of deviation as the best symbol of the idea of Africa" (Mudimbe, 1994, p. xii).

basis: the legacy of slavery, imperialism, colonialism, the diaspora, and the racism constructed from the beginning to sustain them and present in capitalist modernity, that was built in function of this legacy and absolutely dependent on it. So, *Négritude* has a material basis, and is also a founding myth, a creation, an invention, a counter-mythology.

The notion of *Négritude*, and the peripheral thought in general, are products of meetings between Western concepts and ideas originated at the periphery – this one in general produced from Western categories and also from the poetical and scientific languages of the West. It explicates the hybrid character, that Du Boisian's "*double consciousness*" experienced by the authors of *Négritude*, who sought to solve this dilemma by a return to the roots, to the particularities, but in the explicit intention of integrating the black from its particularities to some kind of universalism in process of incorporation – *la Civilisation de l'Universel* [The Civilization of the Universal] proposed by Senghor.

Returning to the question of the future of the concept of *Négritude*, I consider that it can be relevant if it is stripped of essentialisms, assuming itself as a construction and a political option, as an identity to be (re)activated without exclusion of other identities in the diasporic universe – in the *Black Atlantic* proposed by Paul Gilroy (1993) –, a universe of "*multiple and hybrid identities*" – in the sense of Stuart Hall (2015). It may be relevant as: 1) a response to a still powerful racism, which cannot be answered merely with abstract values allegedly "universalists", precisely the partial "universalism" produced by Eurocentric modernity; and 2) a transnational, complementary or alternative formulation to nationalisms of all kinds.

As for the first reason, if there is racism – and there is no reason why it should disappear in the near future, since it is a constituent element of capitalist modernity – the most effective response to it must be the valorization and non-essentialist dignification of the black and African history, as well as the preservation of the memory of slavery and colonialism. In Brazil or in USA this "screams" today. There is no way to overcome racism by claiming that races do not exist, so racism will disappear at the instant of widespread acceptance of this premise. Races do not exist, is a fact, but there are cultures, heritages, memories, socioeconomic inequalities, diaspora, and slavery.

As for the second reason, *Négritude* and Pan-Africanism still have much to contribute to the construction and maintenance of new diasporic identities, exchanges, institutions, and movements, and particularly in the efforts around African integration spaces and the Black Diaspora network movements in Latin America and Caribbean. They can collaborate in reactivating transnational identities that at least could counterbalance local and national identities.

From Africa to Latin America: the Mudimbe's legacy

Inspired by this debate, it is possible to reflect about the concept of "Latin America", the possibilities of a Latin American identity and of an effective Latin

American episteme today. The term "Latin America" was first used by Latin Americans in 1856. The majority offered the primacy to the Chilean Francisco Bilbao in a speech given in Paris. Bilbao used the term when it referred to the "Saxon", "Latin" and "indigenous" Americas. Also, in 1856, the Colombian poet José María Torres Caicedo used the term referring to a "race of Latin America" as opposed to a "Saxon race". That same year, the Colombian politician Justo Arosemena referred to "Latin America" and "Latin American interests" in speeches and articles. The term already appeared as a form of contraposition to the North, the Anglo-Saxons, and the USA – from a cultural, racial, religious, civilizational approach. At the same time, the term was used with other intentions, by the Second French Empire, of Louis Napoleon, as a way of legitimizing its "Latin" pretensions of influence over the Latin part of America. This use of the concept by the French refers us to another version about its emergence, which would have been reported in the French politician Michel Chevalier as early as 1836.

Since the beginning of the twentieth century, the idea of Latin America has acquired a greater resonance – in the South and in the North, since in the USA also the notion of Latin America started to circulate more and more between politicians and scholars. A landmark of this moment is José Enrique Rodó's *Ariel* in 1900. In the mid-twentieth century, it underwent a considerable semantic transformation by gradually aggregating economic and social significance, largely from the works of the Economic Commission for Latin America and the Caribbean (ECLAC, or CEPAL in the Spanish acronym), of the Latin American Marxism, the militant leftist groups, the dependency theorists, and the philosophical and religious progressive currents like the Philosophy and Theology of Liberation. Now, Latin America, in addition to a pretentious or effective civilizational, cultural, racial, or spiritual heritage, has begun to express a relative place in the world: "(neo)colonial", "underdeveloped", "dependent", "peripheral", "third World", "Global South". A place structurally interconnected and diametrically opposed to that occupied by the neighbor of the north, that should be fought.

Invented either from the North or the South, the concept is in any way hybrid, peripheral, constructed from an identity opposition, of a racial spirit in the beginning. It has always been used to differentiate two opposed or complementary poles: Anglo-Saxon and Latin (north and south). The Anglo-Saxon/north pole in the northern analyzes and for the most analysts in the South was understood as positive, superior. But from the outset there was already a counter-hegemonic use of the concept, as early as Edward Wilmot Blyden's African Personality (probably the founder of a modern African identity). This use expressed the spiritual, holistic, human, Christian, communal characteristics of the Southern American as opposed to the coldness, atheism, individualism, artificialism, consumerism of the Northern American. It is worth mentioning that the reflection of José Vasconcelos's *La Raza Cósmica* [The Cosmic Race] in 1925 presents many common points with Senghor. So, hegemonically the

idea of the Latin (American) is a negative pole in a binarism, but comparatively it is less negative than black/African. The Latin is not precisely Western, is a *mestizo*, an “hybridization”, but it is on the border of the west, being able to be inside or outside of it depending on the analysis and the context. This is not the same thing with the African. In some sense, The Latin American is like a Caribbean *créole*, a *métisse*.

Like Pan-Africanism, *Négritude*, Pan-Negrism, Afrocentricity, it is questionable whether the idea of Latin America can be useful today. Gerónimo de Sierra (2008) responds positively to this question, since these countries are in the same geographic region; are mostly heirs of Iberian and Catholic colonization; speak nearby languages; present considerable groups of black, indigenous and *mestizo* populations; and most important, they are dependent societies of the central economies, presenting peripheral capitalism. It can then be considered that the idea of Latin America is an invention, but it also has concreteness. These objective and subjective elements must be recognized, to avoid both an essentialist approach to the region and its fragmentation and negation that could be negative to the recognition and development of the region. And this could be negative also to the production and recognition of Latin American knowledges.

Conclusion

This essay recognizes the urgent need to defend and rethink humanism and universalism from counter-hegemonic and multicentric approaches. With Mudimbe, I agree that identities like the African or the Latin American are basically based in “colonial libraries” and in essentialisms. But I do suggest that this critical effort may be complementary to the recognition that partial and regional identities are concrete, can be sometimes progressive and revolutionary, and we will not be able to get rid of them in the near future. We can try to make of them partial enlargements in the long process of higher, more cosmopolitan inventions. This will be neither Western (ethnocentric, liberal) cosmopolitanism, nor the Marxist final synthesis, nor Senghor’s “Civilization of the Universal” (*Civilisation de l’Universel*). What will it be?

Mudimbe proposes to defend and rethink humanism and universalism through counter-hegemonic and multicentric approaches. Beyond ethnocentric and liberal Western cosmopolitanism, Mudimbe is a thinker whose contribution to contemporary debates on the geopolitics of knowledge must be recognized. Mudimbe and others (like the decolonial thinkers) insists that there is no global thought, that all thought is partial, provincialized – both those from the “centre” and those from the “periphery”. It turns out that the former imposed themselves globally. It is necessary to make the thought of the periphery more visible, so that a global dialogue of knowledge can effectively take place. To this aim, regional identities (and the claim of an African Thought and a Latin American Thought in all its rights) can still contribute, symbolically, economically, politically. The connections, dialogues, feedbacks, and fertilizations

between different knowledges produced in the global periphery (as proposed in this essay) are essential to that.

Bibliographie

- Césaire, Aimé (2004). *Discours sur le colonialisme, suivi de Discours sur la Négritude*. Paris: Présence Africaine.
- De sierra, Gerónimo (2008). “América Latina, una y diversa”. In: Heriberto Cairo, Gerónimo de Sierra (comps.). *América Latina: una y diversa: teorías y métodos para su análisis*. San José: Editorial Alma Mater.
- Devés, Eduardo (2017). *Pensamiento periférico: Asia-África-América Latina-Eurasia y algo más. Una tesis interpretativa global*. Santiago: Ariadna Ediciones.
- Fanon, Frantz (1966). *The Wretched of the Earth [Les damnés de la terre]*. New York : Grove Press.
- Gilroy, Paul (1993). *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. London: Verso Books.
- Hall, Stuart (2015). *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Lamparina.
- Memmi, Albert (1991). *The colonizer and the colonized*. Boston: Beacon Press.
- Mudimbe, V. Y. (2013). *África: pensamiento y controversias*. México DF: El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África.
- _____ (1994). *The Idea of Africa*. Bloomington: Indiana University Press.
- _____ (1988). *The invention of Africa. Gnosis, Philosophy, and the order of Knowledge*. Bloomington, Indianapolis, London: Indiana University Press, James Currey.
- Ngoie Tshibambe, Germain (2017). “Decolonizing the Social sciences in Sub-Saharan Africa: Challenges and Prospects for Furthering the Global South Dialogue”. In: Gordon, Lewis, Bragato, Fernanda (eds.). *Geopolitics and Decolonization: Perspectives from the Global South*. London: Rowman & Littlefield.
- Sartre, Jean-Paul (1948). “*Orphée noir, Préface à Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*”, organisé pour Léopold Senghor. Paris: PUF.
- Tempels, Placide (1945). *La Philoshophie Bantoue*. Élisabethville [Lubumbashi]: Lovania.

3. Lectures de l'invention du Bassin Pacifique. Inspirations issues de la pensée de Mudimbe

Eduardo DEVÈS

Instituto de Estudios Avanzados, Université de Santiago, Chili

Introduction

Cette rencontre universitaire nous invite à penser l'Afrique et la production de connaissances à l'ère de la mondialisation et ce, dans le cadre d'un hommage au Professeur Valentin Mudimbe.

À l'évidence, nous qui sommes originaires des régions périphériques, nous nous sentons souvent obligés de justifier nos apports à l'humanité en termes de connaissances, de découvertes scientifiques ou technologiques. Le fait que nous ayons beaucoup apporté au patrimoine de l'humanité ne nous semble pas aller de soi. Et c'est, pour nous, encore moins évident de croire que notre contribution puisse être reconnue. Obsédés par le manque de reconnaissance, nous déplorons que les pays du centre n'aient pas conscience des apports que nous avons réalisés, soit comme cultures originelles ou comme figures intellectuelles. Paradoxalement, il est également peu fréquent que, nous-mêmes, nous essayions de montrer au reste du monde nos apports.

Dans le premier point de ce texte, je vais, tout d'abord, évoquer les problèmes conceptuels que pose l'invention d'une grande région du monde. En ce moment d'hommage à Mudimbe, je souhaite m'inspirer de son travail pour penser la notion d'invention de l'Afrique et, à partir d'elle, travailler sur une autre région du monde, le Bassin du Pacifique. Concernant le Bassin du Pacifique, je vais y tester plus en profondeur les notions de « gnose » et de « pensée », notions-clés pour comprendre celle d'invention.

Dans le deuxième point, prenant comme point de départ l'œuvre de Mudimbe et en ma qualité de Sud-américain et de Chilien, je travaillerai avec Mudimbe pour mieux comprendre l'invention contemporaine du Bassin du Pacifique. Je me pencherai sur cinq auteur.e.s / penseur.e.s de différentes nationalités et profils professionnels, qui ont écrit sur ce Bassin. En fait, cette réflexion s'inscrit dans la continuité d'un projet dans lequel je me suis investi des longues années durant : à savoir, la circulation des idées entre les régions du Sud. À travers ce projet, j'ai essayé de montrer comment certaines tendances idéologiques sud-américaines ont atteint l'Afrique, l'Asie et l'Océanie et de quelle manière elles y ont été réélabores.

Finalement, dans le troisième point, j'interrogerai les différentes manières dont l'étude de la pensée des régions du Sud peut nous permettre de promouvoir les relations intellectuelles sud-sud et d'élaborer un agenda intellectuel pour le Sud.

Le problème

L'historien mexicain Edmundo O'Gorman a publié, en 1958, *La Invención de América (L'Invention de l'Amérique)*. Cette œuvre est devenue un grand classique de la pensée et de l'histoire des idées en Amérique Latine.

Quand O'Gorman a publié son livre, il a choisi un titre très suggestif pour exprimer une idée qui – à mon sens – est à l'opposé de son titre : O'Gorman oppose une fausse invention à une vraie découverte. Autrement dit, pour O'Gorman, l'Amérique a été inventée pendant que Christophe Colomb et les autres la considéraient encore comme faisant partie de l'Asie : autrement dit, comme des îles et des péninsules asiatiques. C'est-à-dire que l'Amérique a été « inventée », mais elle n'a pas été découverte pour ce qu'elle était réellement : c'est-à-dire une grande île, différente des trois continents connus de l'Europe, une grande île qui empêchait la circulation fluide entre l'Europe et l'Asie. Pour le dire autrement, bien que O'Gorman tienne à sa notion de « *invention de l'Amérique* », sa conclusion s'oppose au titre de son œuvre : l'Amérique fut d'abord inventée, pour n'être réellement comprise que plus tard.

Cela devient encore plus évident, si l'on pense à ce que O'Gorman avait initialement l'intention de résoudre dans un autre livre, livre qu'il n'a finalement jamais écrit : il voulait trouver « la clé du sens de [l'] histoire et [du] destin » [de l'Amérique], comme si cette clé pouvait exister.

O'Gorman et Mudimbe ont publié des œuvres aux titres équivalents : *L'invention de l'Amérique* et *L'invention de l'Afrique*, quoiqu'avec des perspectives divergentes. La position plus essentialiste, mais aussi plus euro-centrique, de O'Gorman, se distingue de celle de Mudimbe, plus perspicace et moins essentialiste.

Mudimbe affirme : Le problème que je souhaite résoudre concerne la possibilité d'une connaissance anthropologique et du sens que celle-ci a pour la fondation d'un discours africaniste et d'une gnose africaine.

Savoir si les énoncés au sujet de l'Afrique sont vrais ou pas est une question qui n'intéresse pas Mudimbe ; ce qui l'intéresse, ce sont les construits idéologiques (idéologiques) élaborés à propos de sa région. C'est, pour cette raison, que je dois, à mon tour, définir ce que j'entends par « gnose africaine ». Je synthétise l'argument de Mudimbe :

« Gnose signifie, plus spécifiquement, quête de connaissance, recherche de méthodes de connaissance, enquête, voire même rentrer en relations avec quelqu'un. Souvent le mot est employé dans un sens encore plus concis, celui de connaissance spécialisée et ésotérique, [entrant] ainsi en tension avec un autre type de connaissance, celle contrôlée par une série de procédés spécifiques lors de son usage et de sa transmission. Gnose est, par conséquent, différente de doxa ou opinion et, d'autre part, il ne faut pas la confondre non plus avec l'épistème comprise comme science ».

Si ce que je me propose ici est d'avancer vers une réponse à la question « comment sommes-nous venus à inventer ou à réinventer le monde du

Pacifique, depuis quelques décennies ? » et, compte tenu de mon intérêt spécifique pour les relations, les contacts, les similitudes entre les intellectualités des régions du Sud, la pensée et la figure de V. Mudimbe devient particulièrement pertinente.

Une gnose du Pacifique? Qu'est-ce que ce serait et comment cela fonctionnerait-il ? Pour paraphraser le proverbe chinois : « *Je n'ai pas voulu que Mudimbe me donne un poisson, j'ai voulu qu'il m'apprenne à pêcher* ».

Edward Saïd parle de la « *bibliothèque des idées reçues* » et Valentin Mudimbe de la « *bibliothèque coloniale* » (Mudimbe, 1988). Pour ma part, ce qui m'occupe est la « la bibliothèque en gestation », celle qui est en cours de construction depuis quelques décennies, celle qui est postcoloniale, mais surtout celle qui reconfigure le Pacifique comme espace de présence de l'Asie de l'Est et de l'Asie Pacifique et de l'Amérique, où se disputent différents imaginaires, « protagonistes » et formes d'action.

En tant que Chilien, je pense en termes d'insertion, je ne veux ni ne peux parler d'hégémonie ou de lutte de pouvoirs. Je pense, plus particulièrement, aux manières de concevoir le Pacifique comme espace d'avenir, comme espace de rencontre et de circulation, comme espace d'opportunités, où la présence de l'Europe – qui a tant pesé sur l'imaginaire africain et sud-américain – importe relativement peu.

La notion d'Océan Pacifique me mène à me poser la question de l'émergence d'autres imaginaires sur d'autres espaces maritimes. Ma question ne cherche pas seulement une réponse descriptive, elle cherche une réponse qui permet de mettre en place un agenda, qui nous permet, dans le monde académique et intellectuel, de tracer notre propre route, qui nous permet de mieux nous en sortir dans notre dialectique/dialogue avec les sociétés. En effet, il y a lieu de noter que l'Afrique Subsaharienne et l'Amérique du Sud ont été éminemment constitués comme des territoires terrestres – c'est bien le cas de le dire – et pas comme des « méritoires » maritimes.

Je souhaite, en ce sens, assortir la notion de « gnose » à celle de “pensamiento” en espagnol, « pensée » en français, telle que l'ont définie les études éidétiques dans les écosystèmes intellectuels de l'Amérique du Sud. Ce concept est principalement associé, quoique pas exclusivement, à un corpus articulé d'idées qui expriment des ensembles humains en lien avec leur réalité géoculturelle : c'est ainsi qu'on parle de pensée latino-américaine, de pensée indigène, de pensée européenne, de pensée africaine, de pensée des secteurs populaires. À ce propos, il faut tenir compte du fait qu'il s'agit surtout d'un ensemble d'entités éidétiques dont le but est d'exprimer le regard que porte une partie de la collectivité sur elle-même et sur son être dans le monde, cette pensée étant ainsi une proposition avec identité, qui se distingue de la doxa, de l'épistème et de la croyance. Il s'agit d'une forme du « penser critique », capable de se remettre en question et essayant de rendre compte d'elle-même. Par opposition à épistème et à croyance, elle formule une proposition de monde, en plus d'une vision sur le monde. D'autre part, elle ne fait pas référence à la faculté de penser, et elle ne se

réfère pas non plus à des maximes, des refrains ou encore des divagations. Elle s'oppose à doxa, science, épistème et croyance, bien qu'elle coïncide avec elles en partie seulement, parce que par moments elle peut se confondre avec l'une ou l'autre de ces possibilités. Et pourtant, ces autres dimensions contribuent à sa propre configuration.

C'est ainsi que la notion de « pensée » rejoint les sciences économico-sociales, la pensée sur des questions internationales, ou encore tel essai sur la trajectoire et l'avenir de la région ou les savoirs des peuples originaires, entre autres expressions. De sorte qu'elle nous introduit au problème de comment le Bassin du Pacifique est en train de s'inventer. Bien qu'il ne s'agisse pas là d'une conséquence directe, cela renvoie à son émergence comme région-leader économique mondial, fait qui a dynamisé/stimulé une pensée qui a pour objet le Bassin en tant que tel. Dans ce cas, il importe de comprendre que « pensée » ne signifie pas seulement voir le monde au temps présent, mais aussi formuler le monde tel qu'on le désire et souhaite le voir dans l'avenir.

Discours portant l'invention du Bassin du Pacifique

Par la suite, je vais vous présenter des discours en provenance de divers écosystèmes intellectuels de la région. Pour cela, j'ai sélectionné 5 figures qui ont publié des écrits ces dernières décennies. Il s'agit d'un échantillonnage assez pertinent, puisqu'il réunit divers pays et des approches différentes :

La voix d'Epeli Hauofa, depuis Fidji et Tonga,

La voix de Yan Xuetong, depuis la Chine

Celle de Verónica Negme, depuis le Chili

Celle de Kishore Mahbubani, depuis le Singapour et

La voix de Paul Keating, depuis l'Australie

Suivons la voix d'Epeli Hauofa qui fut professeur, artiste et promoteur culturel. Ayant vécu entre 1939 et 2009, sur les îles des archipels Tonga et Fidji du Pacifique Sud, il a publié certains textes qui lui ont donné un grand renom; ces textes portaient sur les manières dont les peuples des archipels du Pacifique Sud pensent-sentent leur condition maritime, pensent-sentent cette mer d'îles, cet Océan comme foyer, comme vie quotidienne et comme facteur-clé constitutif d'identité : « *la mer est aussi concrète que vous et moi, elle est la source principale de notre subsistance et elle est quelque chose que, nous tous, partageons en commun, où que nous soyons* ».

Cela a amené changer de perspective et de regard sur cette région perçue ainsi comme une « mer d'îles », au lieu de continuer avec la vision qu'ont portée sur elle les explorateurs européens, celle des « îles d'une mer lointaine ». À ne point douter, cette perspective est plus holistique, dans ce sens où les choses sont perçues dans leur totalité et par le biais des relations qu'elles entretiennent les unes avec les autres, à l'opposé de la perspective des explorateurs qui en voient les habitants de la région comme éloignés des centres de pouvoir, qui soulignent l'éloignement et leur « petite taille ». Pour cette raison, il est possible

de parler de peuples de l'Océan dans une mer d'îles, plutôt que d'un peuple d'insulaires dans la mer.

Cette condition d'appartenir, de vivre dans l'immensité d'un « *meritoire* » a permis que de nombreuses personnes migrent d'un lieu à un autre de la même région et au-delà, amplifiant leur appartenance, devenant lieu d'une immense diaspora qui continue de réaliser les mêmes déplacements que faisaient leurs ancêtres, prenant racine dans de nouvelles régions, obtenant emploi et ressources pour leurs familles, étendant les réseaux de parenté à travers lesquels eux-mêmes, les membres de leur famille, leurs biens matériels et leur histoire circulent à travers tout l'Océan, faisant la même chose que leurs ancêtres, à la différence qu'ils amplifient leur monde à une échelle plus étendue, à travers une région qui a toujours été leur foyer.

Cela montre de nouveau qu'il s'agit d'un espace fait de nombreuses circulations, où un grand nombre de personnes vont et viennent traversant les limites nationales, traversant la ligne de changement de date et l'équateur, un espace qui reste impassible face aux discours mortellement sérieux au sujet de la nature du Siècle du Pacifique, de la sphère de co-prospérité de l'Asie-Pacifique et des dispositions de l'après-Guerre froide dans le Bassin du Pacifique.

L'Océanie est grande et s'étend, Hauofa affirme-t-il, elle est accueillante et généreuse, elle est une humanité qui grandit depuis les profondeurs. L'Océanie c'est nous. Nous sommes la mer, nous sommes l'Océan, nous pouvons transformer en réalité cette ancienne vérité et faire que notre identité dépasse toutes formes d'insularité, car elle peut être notre route vers le monde entier.

Par rapport à cela, certains auteurs qui ont lutté pour l'indépendance des peuples du Pacifique Sud, comme Walter Lini de Vanuatu et Bernard Narokobi de Nouvelle Papouasie ont estimé que les vertus des « valeurs mélanésiennes » ne sont pas égales, mais qu'elles sont meilleures que les valeurs des colonisateurs, car ce sont des valeurs spéciales ayant un sens universel.

En fin de compte, pour cet auteur, ce foyer, cette Océanie, est en péril et à ce compte, il se réfère ici à un sujet public et planétaire. Puisqu'il s'agit de la plus grande masse d'eau et de la sous-région la plus grande du monde, [lorsqu'on parle du Bassin du Pacifique] il est [en réalité] question de la planète elle-même qui se trouve menacée par le réchauffement climatique global, l'élévation du niveau des mers, les résidus nucléaires, l'effet de serre : tous des phénomènes qui génèrent des migrations et des réfugiés environnementaux.

Quant au deuxième auteur, Yan Xuetong, il est un internationaliste chinois, intéressé par la stratégie et la géopolitique et par la nécessaire capacité de la Chine à être partie intégrante dans la mise en forme d'une forme de gouvernance globale. Yan s'intéresse, en priorité, à certaines régions du Bassin du Pacifique, en particulier de la Mer de Chine et des États qui font partie de l'ASEAN (Association de Nations du Sud-Est Asiatique).

Yan avance la thèse selon laquelle la croissance économique de la Chine rendra la région de l'Asie Pacifique plus pacifiée et cela créera, par voie de conséquence, un meilleur climat international pour le développement économique de

la Chine. Et à son tour, la croissance économique de la Chine rendra le monde plus civilisé. La civilisation chinoise qui a plus de 4000 ans d'histoire et d'écriture est riche et admirée dans le monde entier. La clé du confucianisme en est la bienveillance d'accomplissement. Selon Yan, ce concept incite les gouvernants chinois à adopter une gouvernance bienveillante plutôt qu'hégémonique (1999 : 3, 36-37).

Yan, en corrélant l'action internationale de la Chine avec la morale confucéenne, l'associe avec le projet *tianxia* (tout sous le ciel). Les stratèges chinois aspirent à s'associer avec les personnes bienveillantes de la région, dans une perspective de bon voisinage. Durant les deux derniers siècles, les pays occidentaux ont assumé un rôle de leadership dans les affaires mondiales, de sorte qu'ils ont « *créé une culture politique qui a mis l'accent sur le pouvoir plutôt que sur la moralité* » (1999 : 38). La montée en puissance de la Chine et ses succès économiques devraient rendre sa culture politique populaire partout dans le monde. Le concept chinois de bienveillance (*ren*) doit agir sur les normes internationales et rendre la société plus civilisée, ses membres ne faisant pas à autrui ce que chacun ne voudrait pas qu'on lui fit.

La troisième auteure, Verónica Neghme est une avocate chilienne, qui a aussi travaillé comme analyste politique et consultante pour l'Asie-Pacifique. Dans une conférence qu'elle a donnée en tant que Directrice de l'Institut d'Études du Pacifique et de l'Océan Indien à l'Université Gabriela Mistral, Neghme signalait en 2011, que la fin du vingtième siècle a marqué un tournant, dans le sens « *où le centre névralgique du monde semblait se déplacer vers les espaces océaniques et, plus concrètement, vers le Pacifique* ». Autrement dit, dans le monde du XXI^e siècle, ce siècle sera celui du Bassin du Pacifique.

Verónica Neghme poursuit : « *durant les dernières décennies du XX^e siècle, nous avons été témoins de l'émergence des acteurs importants, situés dans le versant asiatique du Bassin du Pacifique : la Chine, qui est actuellement la seconde puissance mondiale, le Japon, la troisième puissance mondiale, la Corée du Sud, une puissance moyenne et les pays qui font partie de l'Association de Nations du Sud-Est Asiatique (ASEAN). La vision générale et la compréhension des rapports internationaux de pouvoir se sont déplacés vers le Bassin du Pacifique, dans ses versants asiatiques, océaniques, américain et australien où la Chine et l'Asie, aujourd'hui engagée dans un processus d'intégration régionale, malgré les énormes différences régionales, guident et orientent le monde vers une réelle « asiatisation » de la réalité internationale et vers un crépuscule de l'Occident* ».

Le message principal et la grande leçon que lèguent les pays de l'Asie et du Bassin du Pacifique en leur qualité de modèles réussis de développement, sont leurs valeurs. Plusieurs d'entre elles sont des valeurs qu'ils ont en commun avec les autres peuples, dont ceux de l'Amérique latine, le Chili donc.

C'est pour cette raison, plaidera-t-elle, que le regard latino-américain (et Chilien) doit être braqué sur le Bassin du Pacifique, pour en prendre connaissance de leurs processus et pour croire en eux. Vu que nous sommes dans le

monde du XXI^e siècle, nous – c'est-à-dire tant les élites que les Chiliens en général – devrions les internaliser, pour que le Chili ne soit pas seulement « un petit pays », comme nous avons l'habitude de l'appeler, mais un « petit grand pays ».

Écoutons le chercheur Kishore Mahbubani. Ce dernier, citoyen du Singapour et appartenant à une famille d'immigrés indiens, a, pendant plus de 30 ans, occupé différents postes au sein du service diplomatique de Singapour et a enseigné à l'Université Nationale de son pays. Il a également été consultant pour des questions liées à l'université et les relations globales.

Mahbubani affirme que ce qui est arrivé de plus douloureux à l'Asie n'a pas été la colonisation physique, mais la colonisation mentale. De nombreux asiatiques, y compris – elle le craint – plusieurs des ancêtres de l'Asie du Sud, ont commencé à croire que les Asiatiques étaient des êtres inférieurs aux Européens. Des siècles de domination coloniale européenne ont progressivement nui à la confiance en soi asiatique. Et pourtant, l'estime de soi culturelle est une condition sine qua non pour le développement, certes, sans qu'elle n'en constitue pour autant une condition suffisante.

Mahbubani a travaillé sur le Bassin du Pacifique, plus spécifiquement, à travers le concept « *élan du Pacifique* » (2009, 155-ss) qu'il oppose au, désormais affaibli, « *élan de l'Atlantique* ». L'élan du Pacifique découle d'une dynamique sous-jacente puissante car la région de l'Asie-Pacifique a libéré une rafale de créativité par le biais de la fusion des civilisations asiatique et états-unienne. Cela s'exprime, d'après lui, dans les valeurs asiatiques.

Mahbubani affirme que ce qui est en train de se produire en Asie Pacifique offre une leçon à l'humanité. Dans sa tentative de théorisation à propos du Bassin et de l'histoire des derniers siècles, et sur des questions internationales ou, du moins, stratégiques, il soutient que le XXI^e siècle sera marqué par une lutte entre l'élan de l'Atlantique et l'élan du Pacifique. Durant les siècles passés, l'élan de l'Atlantique a été décisif pour l'humanité. L'élan du Pacifique devient à son tour prédominant sur la scène globale. De fait, l'Océan Pacifique réussira à devenir le centre de l'histoire humaine comme le furent l'Atlantique et la Méditerranée à des époques antérieures (2009, 179). Cette expression discursive entend traduire une sincère conviction parmi les nouveaux esprits asiatiques à l'effet que leur heure est venue (2009, 17).

Enfin, Paul Keating fut Premier Ministre de l'Australie entre 1991 et 1996. Durant ces années-là déjà, et depuis lors, il n'a de cesse de penser l'Australie dans le monde. En ce sens, il a progressivement capitalisé un ensemble de proverbes qui l'aident à formuler sa pensée. Il y a cent ans, le Secrétaire d'État des États-Unis a proclamé « *La Méditerranée est l'océan du passé ; l'Atlantique est l'océan du présent et le Pacifique est l'océan du futur* ». « *Vers l'an 2000, dit Keating, nous pourrions affirmer avec certitude que l'heure du Pacifique est venue* ». L'économie de l'Asie Pacifique : est l'événement majeur de la géographie économique moderne. Autrement dit, « *l'événement le plus surprenant de l'histoire économique au XXI^e siècle* ».

Par la suite, il écrira : « *Notre Chef d'État doit représenter les valeurs et les traditions de l'Australie, les expériences et les aspirations de l'Australie. Le Chef de l'État australien doit incarner nos aspirations modernes, notre diversité culturelle, nos processus d'association avec l'Asie et le Pacifique, notre recherche de réconciliation avec les Australiens originaires, notre aspiration à créer une société dans laquelle les femmes aient des opportunités, une représentation et des droits égaux* » (1995).

Annonçant sa vision de l'avenir de cette région avec l'Australie en marche pour s'assumer dans le monde, Keating note : « *À Seattle nous nous réunirons dans un contexte où, pour la première fois, nous serons forcés à penser les problèmes et les opportunités communs, et comment nous pouvons travailler ensemble pour cimenter l'extraordinaire succès de la communauté économique de l'Asie-Pacifique. Les deux rives du Pacifique forment maintenant un marché intégré, qui rassemble des milliers de millions de personnes, qui totalise la moitié de la production mondiale, et presque la moitié du commerce mondial* » (1993).

Abordant la question de l'interaction entre le développement et l'environnement, Keating se fait l'honneur de rappeler que « *l'idée de l'équité intergénérationnelle, clé dans le débat sur l'environnement, est très asiatique. Au sujet de la croissance et de l'environnement, l'Asie-Pacifique peut offrir sa perspective pour mieux articuler ces deux aspects, croissance et environnement. À plusieurs égards, la question se pose différemment en Asie, d'un côté, et de l'autre, en Europe et aux États-Unis. Une différence manifeste est que le processus d'industrialisation ici, dans la région, est à ses débuts, tandis que là-bas il touche maintenant à sa fin* » (1993).

Conclusion

J'ai voulu affirmer la notion de la « pensée » et celle de la « pensée dans le Pacifique ». La question de l'invention du Bassin du Pacifique peut nous amener vers plusieurs directions. Celle qu'il importe de souligner, dans le cas présent, est : comment sommes-nous en train de nous inventer en tant qu'intellectualités du Sud pour émerger de (et rompre avec) notre condition périphérique ? Le dialogue entre les intellectualités du Sud (des différents Suds) peut être réalisé, entre autres possibilités, à partir de l'invention de discours qui les auto-représentent. Qu'est-ce que cela signifie ? Dans un sens, cela fait allusion à une conscience régionale, dans un autre sens, cela laisse entrevoir des chemins que pourraient emprunter les différentes sociétés qui participent du Bassin, surtout pour se rapprocher les unes avec les autres...

Proposant une synthèse en guise de conclusion, l'on peut constater qu'il existe au moins un registre double de pensée : l'un qui envisage le Pacifique comme espace de vie, faisant plutôt allusion à la quotidienneté des peuples, et l'autre qui voit dans le Pacifique un espace d'action publique, surtout un espace économique et de relations internationales.

En tant qu'espace pour la « quotidienneté » : cette dimension est mise en avant particulièrement chez Hauofa et elle est présente, mais sur un second plan, chez Keating. Lieu de vie, d'habitat des peuples natifs ancestraux, sur des

îles distribuées sur des régions étendues. Espace d'intense circulation, de gens qui voyagent et se déplacent depuis toujours, bien qu'à des époques récentes les causes économiques ou environnementales aient changé ce déplacement et aussi les destins, formant une vaste diaspora qui va et vient.

En tant qu'« espace public », qui est, sans aucun doute, le regard prépondérant porté par les auteur(e)s cité(e)s. Le Pacifique devient ainsi représenté comme lieu de leçons pour l'humanité, de valeurs importantes aspirant à l'universalité, avec une créativité exceptionnelle, avec un élan qui fait surtout allusion à l'importance et aux perspectives économiques. Toutefois, pour aller plus loin, le Pacifique peut aussi emprunter d'autres directions, surtout liées aux valeurs : mélanésiennes (Haufofa), chinoises (Yan), asiatiques (Mahbubani). Il devient le lieu de valeurs méconnues, nouvelles, pionnières, plus viables, des valeurs qui autorisent un développement économique meilleur, de même que la paix régionale ou mondiale. Cela serait cohérent avec la notion de la créativité du Pacifique qui n'est rien d'autre que l'une des faces de l'élan qui animerait cette région.

En parallèle, il existe des tentatives de théorisation, essayant de penser les questions stratégiques comme le signale Mahbubani, ou environnementales à l'instar de Keating, ou encore plus globalement internationales, comme le suggèrent Mahbubani ou Yan, voire au-delà, allant vers l'élaboration d'une certaine philosophie de l'histoire où les interactions et les transactions circuleraient depuis l'Orient passant par l'Occident et allant de nouveau vers l'Orient. Autrement dit, le Pacifique serait tout juste en train de lancer sa brillante carrière comme scène de l'histoire mondiale et, pour cette raison, les traits sont éminemment prospectifs, portant sur ce qui commence à devenir, sur ce qui adviendra, sur ce qui commence. À l'évidence, le centre névralgique du monde trouve progressivement son centre et a déjà comme centre le Pacifique, annonçant ainsi la scène du futur. Cela se fonderait sur différents faits : les dimensions du Bassin par rapport à la planète dans sa totalité, la grande signification démographique, l'importance économique et environnementale, en somme : une espèce de scène adaptée pour que s'y joue la comédie de l'histoire globale.

Pour toutes ces raisons, c'est par antonomase le lieu des plus grandes opportunités, d'insertion et de défi pour les États et pour les économies de petite échelle, la scène où se déployer et se réaliser, où l'avenir existe déjà. Cela transforme le Bassin en lieu de rénovation par rapport à une trajectoire, de recherche de nouveaux horizons (Keating, Veronica Neghme). Espace de développement, dans le monde du XXI^e siècle, le Siècle du Bassin du Pacifique est en train de s'imposer. Pour cette raison, il s'agit là d'une région désirable, à laquelle on a envie d'appartenir, d'une région qui permet à un petit pays d'être grand (Vero Neghme), d'une région qui fait grandir ceux et celles qui s'associent à elle, une région qui apporte du prestige et/ou des opportunités, et/ou certaine centralité par opposition à la marginalité. La tendance de certains états à faire partie du Pacifique, comme l'Inde qui invente la notion de « Indo-Pacifique » et d'autres encore qui doivent se détacher d'autres appartenances comme l'Australie du Commonwealth (Keating), ou le Chili de l'Occident, pour mieux assumer leur appartenance au Bassin du Pacifique.

Cela n'empêche pas que le Bassin soit souvent compris seulement en termes d'Asie-Pacifique ou en termes de puissances dans l'hémisphère Nord, notamment les États-Unis-Chine, et où d'autres puissances tiennent un rôle nettement moins important, bien qu'il soit possible, d'une façon ou d'une autre, de les incorporer, comme dans le cas du Singapour, de l'Australie, du Chili. Mais que dire de la Mélanésie, de la Micronésie, ou de la Polynésie que les autres ne prennent même pas en considération ni ne nomment, lorsqu'il est question d'économie.

La dimension Sud du Pacifique se perd, elle se perd à cause de leurs populations à faible densité, de la petite taille des états, de la puissance réduite des voix qui s'élèvent depuis ici, incapables de se faire entendre. Par le biais d'une synecdoque, on dit « Asie-Pacifique » pour dire « Bassin du Pacifique », bien qu'il s'agisse plutôt de l'opération inverse, d'une métonymie : on dit « Bassin du Pacifique », mais on est plutôt en train de l'« asiatiquer », se référant plutôt au Nord de l'Asie, à partir du tropique du capricorne et allant vers le nord, et on le met en rapport avec les États-Unis.

Par ailleurs, il y a lieu de considérer que dans le cadre des conversations Sud-Sud, je propose des pistes d'action comme un agenda de travail en vue de l'insertion et de la coopération intellectuelle du Sud global sur un fond discursif de l'a priori mudimbeen de l'invention de notre avenir. Dans ce but, je soumetts à l'appréciation trois objectifs spécifiques :

Présenter les cultures propres au (reste du) monde

Depuis les périphéries, nous nous trouvons souvent face à un discours qui affirme ou qui insinue que le centre ne voudrait pas entendre nos discours, voire que le centre – en monopolisant les canaux de circulation des idées – ne permettrait pas que nous nous exprimâmes. Cela ne fait aucun doute qu'il existe des voies de transmission des messages plus dégagées que d'autres. Je pense, toutefois, que – concernant la transmission des messages – nous ne pouvons, en aucun cas, parler d'un monopole universel.

En premier lieu, ce sont les périphéries elles-mêmes qui s'auto-imposent le silence, car elles ne se préoccupent pas suffisamment de présenter au monde la multiplicité de leurs voix. Dans ce contexte, le besoin de placer les discours propres se fait sentir, non pas parce que ces discours-là seraient plus véritables que d'autres, mais simplement parce que – dès lors qu'il est question de penser le monde du futur – ce sont des discours significatifs, qui méritent d'être écoutés et pris en compte, débattus et assumés.

Se renseigner sur ce qui est pensé-fait dans d'autres périphéries pour dynamiser le développement intellectuel

L'émission des discours n'est qu'une face de la question. L'autre face relève de notre capacité à saisir les discours qui sont émis de par le monde dans leur diversité, en particulier, ceux procédant d'autres régions du sud. Au niveau

des universités, il est, en ce sens, fondamental de fonder des programmes d'études en Afrique qui portent sur l'Amérique du Sud et en Amérique du Sud des programmes portant sur l'Afrique. Je me réfère ici à des espaces universitaires où l'on étudie les autres périphéries et où sont réunis des spécialistes de la réception de ce qui procède d'autres suds. Je propose que l'Université de Lubumbashi, en collaboration avec des universités brésiliennes et chiliennes, promeuve/ crée un programme d'études sur l'Amérique du Sud et ses langues.

Stimuler l'action au sein de nos propres écosystèmes intellectuels

Cette double dimension – mettre en circulation les discours et s'occuper de les réceptionner – est une façon de stimuler le développement éidétique. Ceci doit aller de pair avec la consolidation des réseaux intellectuels Sud-Sud, d'autant plus que cela contribue à la diversité de la vie éidétique des différents écosystèmes.

Parmi les grands intellectuels africains, Samir Amin a été l'un de ceux qui le mieux ont connu la pensée sud-américaine. Samir Amin a aussi été parmi ceux qui se sont le plus investis dans la création de réseaux entre nos intellectualités. Les réseaux des intellectuels périphériques, particulièrement celles et ceux qui, depuis les années 1970, étaient des spécialistes en sciences économique-sociales, ont trouvé chez Samir Amin un interlocuteur et protagoniste de premier plan.

Cela étant dit, l'objectif primordial – dans la direction duquel j'ai souhaité mener cette réflexion – est le développement d'écosystèmes intellectuels du sud et le dialogue entre ceux-ci, adoptant les suggestions de Mudimbe pour contribuer au plus-mieux penser. Autrement dit, connaître les façons dont l'Afrique s'est inventée et les façons dont le Bassin du Pacifique est en train de s'inventer, nous met justement en contact avec des voix que nous n'avons pas l'habitude d'écouter, des voix qui peuvent nous inciter à penser et à continuer d'inventer – en dialogues, conflits et opposition avec d'autres – nos sociétés et nos propres écosystèmes intellectuels.

À cet effet, il est moins risqué de s'ouvrir à une grande variété de voix que de s'isoler, tout en insérant les voix propres dans les conversations globales (et, parfois, force est de constater que ce sont des dialogues de sourds). Écouter plusieurs voix nous enrichit ; cela nous donne des choix plus nombreux et meilleurs pour, petit à petit, moduler et accorder nos propres voix.

Bibliographie

Chapanoff, Miguel (2003) "El mundo invisible: identidad y maritorio" en Montecinos, Sonia (comp.) *Revisitando Chile: Identidades, Mitos e Historias*, Cuadernos Bicentenario, Presidencia de la República, Santiago

Amin, Samir (2009) *Miradas a un medio siglo (1945-1990)*, IEPALA, Madrid

Devés, Eduardo (2017) *Pensamiento Periférico Asia – África – América Latina – Eurasia y algo más. Una tesis interpretativa global*, Ariadna, Santiago

Hauofa, Epeli (1993) *A new Oceania: rediscovering our sea of islands*, School of Social and Economic Development, The University of the South Pacific

Hauofa, Epeli (1998) "The ocean in us" in *The Contemporary Pacific*, Vol. 10, No. 2, pp. 392-410, University of Hawai'i Press

Keating, Paul (1995) "Transcript of Paul Keating's Republic speech in the House of Representatives", June 7 in <https://australianpolitics.com/1995/06/07/an-australian-republic-the-way-forward.html>

Keating, Paul (1993) "Present at the creation of the Asia-Pacific Economic Community" address by the Australian prime minister, the hon P. J. Keating mp world affairs council Orange county, California, 17 November en www.keating.org.au/persistent/catalogue_files/products/19931117creationapec.pdf

Mahbubani, Kishore (2009) *Can Asians think?* 4a ed. – Singapour, Marshall Cavendish Edition

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

Neghme, Verónica (2011) Realidad internacional de la cuenca del Pacífico y desafíos de Chile para alcanzar el desarrollo, Conferencia dictada con ocasión del centenario de la Academia de Guerra Naval, Valparaíso, 7 de octubre 2011

O'Gorman, Edmundo (1995). *La Invención de América*, Fondo de Cultura Económica, México

Yan, Xuetong (2001) "The Rise of China in Chinese Eyes", *Journal of Contemporary China* (2001), 10 (26), 33 – 39

4. Le kiswahili et la production des connaissances en Afrique de l'est et dans le monde

Michael KASOMBO TSHIBANDA

Université de Lubumbashi

Introduction

La production des connaissances en Afrique noire ne pose pas que des problèmes d'ordre épistémologique. Elle soulève aussi le non moins pertinent problème de leur communicabilité à partir des langues autochtones, le problème de médium au niveau de la conception, de la production et de la transmission des savoirs et par-delà, le problème de métalangage. La fonction vectrice des connaissances scientifiques, apanage des langues occidentales, et le privilège d'être les seules revêtues d'une aura civilisatrice méritent aussi d'être questionnés à l'aune de la pensée mudibéenne. Les langues africaines sont-elles prédestinées à demeurer pauvres et incapables de favoriser la conception, la production et la transmission des connaissances traditionnelles ou modernes soient-elles ?

Le cas du kiswahili reste emblématique parmi les langues de l'Afrique noire qui défient aujourd'hui le paradigme désuet de langues riches et de langues pauvres. Interpellateur, ce cas va nous servir de prétexte et suffit pour montrer que les langues africaines, le kiswahili en l'occurrence, ont beaucoup à apporter dans ce dialogue des cultures en servant de médium aussi bien dans la conception, la production que la transmission des savoirs, peu importe le domaine ou la spécialité, à cette ère de la mondialisation. De nos jours, le kiswahili est entrain de bien remplir son rôle rédempteur : une langue de libération, de l'unification et de la renaissance de l'Afrique. En cela nul doute qu'il s'agit d'une langue de progrès, de développement de l'Afrique de l'Est, de l'Afrique dans son ensemble, une langue d'avenir. On peut en juger par son audience qui gagne les cinq continents et par la production scientifique de plus en plus croissante, à travers le monde, dont l'Afrique de l'Est demeure la rampe de lancement. On peut en juger aussi par son adoption comme une des langues de l'Union Africaine et, récemment encore comme cinquième langue de la SADC pour des besoins d'interprétation.

Cet article a pour vocation non pas de faire de l'autolégitimation du kiswahili, mais de montrer la capacité des langues africaines à pouvoir servir de conservatoire, de laboratoire et de comptoir d'échange des savoirs millénaires, actuels et futurs de l'Afrique. En cela, leur capacité à participer à la déconstruction des certains mythes de la rationalité des langues occidentales seules et à la construction plutôt du paradigme de la potentialité de toute langue humaine à porter en elle la charge de scientificité, des valeurs intrinsèques et l'élan naturel vers des concepts de nature à se constituer en vecteurs de progrès et de développement

non seulement pour les entités données mais pour l'humanité tout entière.

D'orientation sociolinguistique, l'article s'articule autour de deux points, à savoir : l'écologie du kiswahili en Afrique et dans le monde, la production des connaissances en kiswahili en Afrique et dans le monde.

De l'écologie du kiswahili en Afrique et dans le monde

Plusieurs écrits controversés existent à propos des origines du kiswahili (Lecoste, B. 1948, 1954 ; Nathalis, E. 1965 ; Magori Kihore, Y. 1976, Mhina, G.A. 1976, Haddad, A. 1983 ; Kapanga, A.M., 1993, Nurse, D. & Spear, Th. 1985 ; Fabian, J. 1998 ; Bostoen K., 1999 ; Massamba, David P.B., 2012, etc.). Notons simplement qu'il s'agit d'une lingua franca apparue tôt sur la côte orientale de l'Afrique, au Kenya, et en Tanzanie, entre 800 et 1.100 de notre ère.

Magori Kihore, Y. (1976 : 56), à titre d'exemple, fait allusion à cette controverse à travers le passage suivant :

"Historical documents suggest the existence of an indigenous coastal language well before the first century A.D., although the precise linguistic identity of this language is not revealed. The early historical accounts show that this language was used extensively in commercial and other activities along the coast and was also known and spoken by aliens who visited and lived in the region."

Selon plusieurs écrits pertinents dans ce domaine, la première expansion du kiswahili eût lieu tôt dès son apparition vers le X^e siècle de notre ère sur côte Est de l'Afrique au Kenya et en Tanzanie. À ce propos, Magori Kihore, Y. (1979 : 47) note ce qui suit :

"Kiswahili, (...) appears to have acquired a position of importance already in the Arab days on East African Coast and even well before that. It gained ground with every historical development that affected this region and steadily became familiar and acceptable to both aliens and inland inhabitants as the years went by."

En clair le kiswahili est une langue mixte résultant du mélange de plusieurs langues autochtones suite à des besoins communicatifs entre des locuteurs de différentes langues autochtones bantu et ceux des langues étrangères qui se rencontrèrent sur la côte orientale vers le X^e siècle de notre ère. Parmi ces peuples nous citerons notamment : des tribus bantu côtières locutrices de différentes langues et dialectes (Ki-Amu de Lamu, Ki-Mvita, Ki-Matumbi, Ki-Unguja, Ki-M'rima, Ki-Pemba, etc.), des Persans, des Juifs et Phéniciens, des Asiatiques (Indiens, Chinois, etc.), des Arabes, des Portugais et des Britanniques.

Cette lingua franca a pour base ces dialectes bantu, notamment le Ki-Amu de Lamu et le Ki-Mvita de Mombasa au Kenya. Elle dû subir une importante influence lexicale des langues orientales : le persan, l'arabe, l'indien. Plus tard, vers la fin du XIX^e siècle, l'émergence de la lingua franca était basée sur le Ki-Unguja, le dialecte de la ville de Zanzibar, qui fit objet de la standardisation.

Au demeurant, à l'issue de recherches approfondies sur l'origine du kiswahili, P.B. Massamba défend la thèse de la "divergence-convergence" d'après

laquelle “le swahili se serait développé plus ou moins simultanément dans les différents établissements humains de locuteurs de langue bantu arrivés sur la côte d’Afrique de l’Est avant le III^e siècle ; les contacts et interactions entre ces groupes auraient fait converger ces langues vers des variétés suffisamment proches pour qu’elles puissent être regroupées sous le qualificatif de swahili” (Vierke, Cl. 2012 :9)

À la suite de la densité des échanges commerciaux sur le littoral, cette lingua franca s’est répandue très largement non seulement sur la côte mais aussi à l’intérieur de la Tanzanie et du Kenya grâce aux trafiquants asiatiques et européens qui avaient envahi la région. Avec la colonisation allemande puis britannique, la lingua franca fut promue au statut de langue nationale et dans ce contexte le kiswahili bénéficia d’un grand effort de standardisation dès cette période. Aujourd’hui le kiswahili standard est autrement connu sous l’appellation de “Kiswahili Sanifu”.

Tous ces faits ainsi que son imposition dans le système éducatif accélèrent l’expansion du kiswahili vers l’intérieur du pays pendant la période coloniale et postcoloniale, lequel swahili avait dû subir l’influence des langues européennes telles que l’allemand, l’anglais, le portugais et le français.

Une telle expansion résulte surtout de l’effort politique de construction du nationalisme tanzanien défini en référence à l’usage du kiswahili. Son statut de langue nationale acquis déjà pendant la période coloniale coïncidera durant la période postcoloniale avec le nationalisme tanzanien tel que conçu et promu par Julius Nyerere. Du coup l’identité tanzanienne se déclinait désormais par l’usage de la langue swahilie.

La deuxième expansion porta la langue loin au cœur du continent africain. Au courant du XIX^e siècle en effet, grâce au commerce des esclaves et de l’ivoire d’une part, grâce à la colonisation et à l’évangélisation d’autre part, le kiswahili se propagea à l’intérieur du continent, au Congo-Belge et en Ouganda notamment.

En République Démocratique du Congo, le kiswahili fut institué comme l’une des quatre langues nationales et fut “adopté comme langue d’enseignement primaire au premier degré depuis l’année 1974-75” (Kabamba Mbikay, 1979 : 61).

Auparavant, le kiswahili bénéficiait déjà de l’aura d’une langue véhiculaire. Ce fait fut rendu possible grâce à l’influence de Tippu Tip, grand marchand arabe, avec ses marchés et exploitations agricoles ; grâce au recrutement par le Roi Léopold II de soldats à Zanzibar ; grâce à son utilisation jusqu’en 1914 dans la Force Publique (pour l’entraînement des soldats au Katanga, au Kivu et dans la Province Orientale en RDC) et grâce au développement de l’industrie minière au Katanga laquelle fit appel à des travailleurs du Nord-Est parlant déjà le kiswahili (Ndaywel è Nziem, 1998 : 306).

En Ouganda, le kiswahili fut et est utilisé dans les zones de langues nilotiques comme langue d’échanges commerciaux. Il y a acquis le statut de langue nationale, puis de langue officielle aujourd’hui.

Au Rwanda de même, le kiswahili fonctionne comme une langue véhiculaire ayant joui du statut de langue nationale d’abord, de langue officielle en suite.

Aux îles Comores, il est de même une langue officielle comme toutes les îles de l’océan indien furent le passage obligé des commerçants asiatiques et européens pour rejoindre le littoral est-africain. Les contacts et les interactions entre ces îles datent des siècles et ont été si intenses pour que le kiswahili n’y paraisse étrange.

On note aussi l’usage sporadique du kiswahili comme langue d’échanges commerciaux dans les parties nord du Mozambique, du Malawi et de la Zambie. De même au Sud de la Somalie. Au Burundi il fut d’abord une langue minoritaire, ensuite une langue largement répandue.

Dans tous les pays cités ci-haut, le kiswahili joue le rôle de langue véhiculaire assurant l’intercompréhension entre des locuteurs de différentes langues maternelles.

Comme résultat d’une telle expansion, le kiswahili fut adopté, dans le cadre du panafricanisme prôné par des tenors politiques dont Kwame Nkrumah, Jomo Kenyatta, Julius Nyerere et autres, comme langue de travail à l’Union Africaine. Aujourd’hui plus qu’hier, elle résulte également de son institution comme langue des échanges commerciaux au sein de la Communauté des États de l’Afrique de l’Est (CEAE ou EAC). À ce stade, même le Soudan du Sud est désormais compté parmi les États ayant adopté le kiswahili comme langue commerciale.

Depuis le 14 août 2019, le Conseil des ministres de la Communauté de développement de l’Afrique australe (SADC) a adopté le kiswahili comme quatrième langue officielle, c’est-à-dire comme langue de travail (notamment pour la traduction) en plus de l’anglais, du portugais et du français. Il devient ainsi la première langue africaine, bantu de surcroît, à être promue dans ce regroupement économique régional le plus important de l’Afrique australe.

De nos jours, la grande envergure internationale du kiswahili n’est pas acquise qu’en Afrique. Elle déborde le cadre continental parce qu’il est enseigné dans plusieurs universités à travers les cinq continents outre le fait qu’il est d’usage sur plusieurs chaînes de radios et télévisions à travers le monde (BBC, Deutsche Welle, VOA, France Inter, Radio Moscou, etc.). En ce qui concerne son enseignement dans des universités étrangères, le Chama cha Ukuzaji wa Kiswahili (CHAUKIDU : 2016) signale que plus ou moins 180 universités dans le monde enseignent le kiswahili, dont une centaine aux USA.

De la production des connaissances en kiswahili en Afrique et dans le monde

Des savoirs africains traditionnels, millénaires, existent et sont enfouis dans les langues et cultures africaines à tradition orale. Si nous convenons sur l’existence de ces savoirs multiformes, nous devons également convenir sur leur conception, leur élaboration et sur leur transmission dans ces langues-mêmes.

Dits dans ces langues, ces savoirs ont circulé et ont été diffusés, transmis de générations en générations dans ces langues. Parfois ignorés, sciemment ou non, parfois connus mais sous-traités comme produits de la seule rationalité occidentale, ces savoirs sont pourtant d'une actualité indéniable. Leur contribution au développement et au progrès du monde moderne est indéniable. Étudier les langues africaines pourrait contribuer à les exhumer, à les scruter, à les revisiter, à les mettre à jour et donc à les actualiser, les moderniser, si besoin s'en fait, et à y puiser des connaissances quelque préscientifiques soient-elles. Jean-Léonce Donneux (2003) n'en décèle-t-il pas déjà au plan linguistique ? Cela en vue de leur transmission et leur diffusion dans ces langues-mêmes ou dans d'autres pour autant que leur fonction primitive les destine à servir de médium outre leur fonction comme outils de conception et de production des connaissances.

À ce niveau, la capacité de nos langues à porter en elles la culture et les arts, la science et la technologie et à les transmettre, à les communiquer ne devrait pas appeler à un débat. À moins de décider délibérément de se tenir captif du préjugé colonial ayant encore la vie dure mais auquel s'oppose, à la suite de P. Alexandre, M-A. Fouéré (2015) et selon lequel "langues africaines seraient essentiellement tournées vers le concret et ne sauraient exprimer des notions abstraites, qu'elles n'auraient pas de grammaire, ou qu'elles seraient inadaptées à la vie moderne". Il s'agit du préjugé sous-jacent au paradigme colonial désuet de langues riches et de langues pauvres.

À ce point le kiswahili, une langue africaine bantu, inflige de plus en plus une cinglante réplique à un tel paradigme élitaire de teinte occidentale. À juste titre, M-A. Fouéré (2015) note que "Celui pour qui le swahili (ou kiswahili) est un instrument d'enquête et non un objet d'étude parle de cette langue d'une position inconfortable". Comme pour corroborer ces propos, Samba Buri Mboup (2012 : 48) partant aussi du kiswahili parle des langues africaines, des académiciens et savants africains comme continuant à être :

"confined to the role of sole providers of raw information and facts, transmitted as such to foreign laboratories and research centres, in order to be processed and transformed; the important moment – the transformation process – taking place out Africa, i.e. out of its reach and control".

Abondant dans le même sens, H.O. Kaya et alii (2012 : 24) confirment le fait que nos langues portent en elles des connaissances lorsqu'ils écrivent :

"... Kiswahili language as part of indigenous African knowledge systems has been marginalized in developmental discourse. Development has been perceived to be language-neutral. [...] indigenous knowledge using indigenous languages are as important as other developmental resources. They provide a cultural context to development. Language is the heart of knowledge retention".

En focalisant le projet réalisé entre 2007 et 2012 sur "Les dimensions de l'objet swahili", l'Agence nationale pour la recherche (ANR), tout comme les chercheurs précités, avait délibérément pris la partie pour le paradigme post-colonial mudimbéen de la "réinvention de l'Afrique" qui aujourd'hui bat en brèche le préjugé colonial avarié de langues riches et langues pauvres. Par ce

projet l'ANR n'entendait nullement confiner le rôle du kiswahili en la formalité protocolaire de simple outil de la collecte des données. Elle entendait plutôt œuvrer en faveur de la "réinvention" du kiswahili en lui restituant son essence cognitive, sa nature participative comme outil de conception, d'élaboration, de construction et de transmission séculaire des connaissances.

Selon toute évidence, traitant de l'objet "swahili", l'ANR s'est intéressée au dit objet et a pris acte du fait que cette "langue enseignée, grammaticalisée, littérisée [...] depuis longtemps, [...] qui a déjà fait l'objet de nombreux dictionnaires et traités linguistiques ; qui s'écoute à l'international sur la BBC, Deutsche Welle, Radio Moscou, [VOA, RFI] ou encore Radio Pékin ; qui est aujourd'hui langue officielle en Tanzanie, au Kenya et en Ouganda [pour ne pas parler du Rwanda, des îles Comores et des organisations internationales comme l'UA, la CEAE, la SADC], langue nationale en RDC et langue largement parlée au Burundi [et par des minorités à Mayotte, au Malawi, au Mozambique, en Somali] ; qui est la plus étudiée sur le continent africain et dans le monde ; [...] (avec) sa vitalité dans les arts, les médias, la rue, la politique, la technique [...] ; c'est-à-dire le swahili comme langue standardisée, utilisée dans la vie courante, capable de dire le monde technique, indépendamment des religions et des nations particulières est en somme, susceptible d'être utilisée dans une région de l'Afrique pour dire le monde d'aujourd'hui" (Fouéré, M.A. : 2015).

À la lumière de cette citation, nul n'est besoin de démontrer l'insertion, l'intégration du kiswahili dans le carcan des langues scientifiques autrefois refermé sur les langues du colonisateur, les langues occidentales par les mêmes qui autrefois avaient tracé les contours de ce carcan. Comme quoi les défenseurs du paradigme mudimbéen de la "réinvention de l'Afrique" se recrutent aujourd'hui dans les deux pôles idéologiques : celui des défenseurs de l'adéquation entre science et langues supérieures, les langues des hommes civilisés et celui des défenseurs de l'indépendance, de la neutralité de la science vis-à-vis de la langue.

En effet, le kiswahili est aujourd'hui l'une des langues africaines qui connaît une évolution fulgurante au plan de la production et de la transmission des connaissances aussi bien au niveau socio-culturel que scientifique. Cette évolution spectaculaire est la résultante notamment de l'appui politique et institutionnel dans l'aménagement statutaire, la standardisation en même temps que l'enseignement, les rapports commerciaux et les médias.

Aménagement statutaire du kiswahili

La glottopolitique, la politique linguistique déclinée dans la Loi fondamentale et autres textes réglementaires d'un pays balise la voie vers l'aménagement linguistique statutaire, externe et interne. L'aménagement statutaire, comme l'indique Wolff, H.E., (2004 : 394-95) concerne l'établissement et le développement de l'utilisation fonctionnelle de plusieurs langues au sein d'un État (comme c'est le cas en Tanzanie). Elle concerne aussi le choix des langues à utiliser comme langues officielles et/ou pour l'éducation et autres fonctions

culturelles comme les médias, la religion,(etc.) le statut de ces langues étant codifié dans la Constitution.

L'aménagement externe s'occupe de suivre de près l'évolution des langues sur le terrain et de définir les options et orientations politiques majeures que l'État doit continuer à édicter et à faire appliquer à divers échelons. L'aménagement interne consiste à développer les normes orthographiques, grammaticales avec l'élaboration des grammaires de référence ; le vocabulaire et la terminologie avec l'élaboration des dictionnaires monolingues, bilingues, trilingues et des lexiques spécialisés.

En Tanzanie, ainsi que l'a montré G. Mhina (1976), l'État s'est toujours efforcé de respecter ce protocole glottopolitique. L'anglais fut établi avant l'indépendance comme langue du gouvernement colonial. Il était la langue de la haute administration et d'usage dans les cercles des élites tanzaniens. Néanmoins, selon Magori (1975: 47) :

“Kiswahili [...] appears to have acquired a position of importance already in the early Arab days on East African Coast and even well-formed before that. It gained ground with every historical development that affected this region and steadily become familiar and acceptable to both aliens and inland inhabitants as the years went by.”

Durant la longue lutte pour l'indépendance, le kiswahili fut l'instrument par excellence de la mobilisation des masses si bien qu'il devint presque le synonyme de l'indépendance du pays.

Immédiatement après l'indépendance en 1961, le Tanganyika alors adopta le kiswahili et l'anglais comme ses langues officielles. C'est le début de la politique nationale du bilinguisme kiswahili-anglais coulée dans la Constitution dont le président J. Nyerere fut le fer de lance et le défenseur acharné comme l'indiquent ses propos repris par Magore (1975 :49-50) :

“Our ambition is to become bilingual in Swahili and English. We have not ambition to cut out English. [...] Tanzanian would be very foolish to reject English. We are a small country.”

Ces propos de J. Nyerere cachent à peine son élan de nationalisme à toute épreuve, sa lutte acharnée pour l'affranchissement du kiswahili du joug anglo-saxon. D'abord le paradigme bilinguisme “swahili-anglais” battait en brèche le paradigme colonial “anglais-swahili”. L'ambition est nettement affichée d'affirmer le *prima* du kiswahili, de l'africanité sur l'anglais et l'eurocentrisme qui caractérisaient l'élite minoritaire en Tanzanie. Cela exactement comme Mudimbe dans les années 1970 qui proposait de remplacer, dans la pratique de la traduction, le paradigme colonial “des langues africaines vers le français” par le postcolonial de “du français vers les langues africaines” en démontrant ainsi leur aptitude à dire le monde de la prétendue rationalité reconnue uniquement aux langues occidentales.

Ensuite en évoquant la fragilité de la jeune nation, Nyerere dissimulait à peine l'ambition de rompre avec la métropole une fois la maturité de la nation acquise. Cela relevait bien entendu d'une stratégie de sagesse et de clairvoyance

lequel consistait à ne pas prêter le flanc à l'adversaire dans un rapport de force nettement en faveur de ce dernier.

Comme on le verra dans la suite jusqu'à ce jour, la Tanzanie reste une des nations modèles au plan du nationalisme sur le continent africain. Le courage politique de ses leaders a été et constitue le fondement sur lequel la promotion, l'expansion et le progrès du kiswahili repose aujourd'hui. Une législation claire ainsi que des décisions et orientations politiques courageuses ont rendu possible l'utilisation du kiswahili dans tous les secteurs jusqu'à percer dans le sacro-saint secteur de la science et de la technologie.

Standardisation et enseignement du kiswahili

La standardisation du Kiswahili fut d'abord une affaire coloniale comme l'indique Xavier Garnier (2006 : 10). Le travail fourni par le East African Swahili Committee depuis sa création en 1930 est impressionnant ajoute l'auteur, citant Whiteley, 1969. Magori, K.Y., (1976: 61) l'atteste aussi lorsqu'il note: “The task of standardizing Kiswahili was assigned to the East African Swahili Committee which was formed in around 1930”. Xavier Garnier précise même que les Africains n'ont été accueillis dans ce comité qu'en 1959. Le premier président de ce Comité fut kenyan, un européen bien entendu. Notons que ces pays sont passés de la colonisation allemande à la britannique. L'effort de standardisation ainsi amorcée à l'époque coloniale s'est poursuivi de manière continue en Tanzanie comme au Kenya après l'indépendance jusqu'à ce jour.

Il sied de relever à ce niveau la création et la mise en place tout au long de la période postcoloniale de nombreuses structures institutionnelles chargées de l'aménagement interne du kiswahili, en Tanzanie, au Kenya voire dans le monde. Nous citerons notamment :

- Le Comité linguistique interterritorial (pendant la colonisation) devenu le Comité est-africain pour le swahili (à l'indépendance) redevenu l'Institute of Swahili Research (au sein de l'Université de Tanzanie)
- Le National Swahili Council
- L'UKUTA (Ustawi wa Kiswahili na Ushauri Tanzania)
- Le TUKI : Taasisi ya Uchunguzi wa Kiswahili (East African Community)
- La KAKAMA: Kamisheni ya Kiswahili ya Afrika Mashariki (EAKC: East African Kiswahili Commission/East African Community)
- Le BAKITA : Baraza la Kiswahili la Taifa (Tanzanie)
- Le TATAKI : Taasisi la Taaluma ya Kiswahili (Tanzanie)
- Le BAKIZA : Baraza la Kiswahili la Zanzibar (Zanzibar/Tanzanie)
- Le CHAKITA : Chama cha Kiswahili cha Taifa (Kenya)
- Le CHAUKIDU : Chama cha Ukuzaji wa Kiswahili Duniani (USA/monde), etc.

Ces structures et institutions ont vu le jour grâce à l'appui des institutions étatiques, interétatiques ou internationales en vue de l'aménagement interne

du kiswahili. Aussi, a-t-on assisté à la production et à la diffusion continue des grammaires de référence, des dictionnaires monolingues, bilingues, trilingues et à des lexiques spécialisés ; à l'émergence d'une littérature nationale admirable sans parler de la diffusion internationale du kiswahili dans la musique et les médias jusqu'aux plus modernes, à travers l'internet.

Cet état des choses a poussé à Fouéré M.A. (2015) à s'interroger non sans raison : "Comment continuer à étudier une langue qui a déjà fait l'objet de nombreux dictionnaires et traités linguistiques ; qui s'écoute à l'international [...] ; qui est la plus étudiée sur le continent sur le continent et dans le monde ; [...]. Quelles nouvelles connaissances produire qui viennent apporter un souffle nouveau aux études swahili, et qui puissent inspirer les spécialistes d'autres langues africaines ?"

Cet état des choses avait été irrigué en amont grâce à la vision politique et la clairvoyance du président J. Nyerere qui, au lendemain de l'accession du Tanganyika à la souveraineté internationale, avait eu le courage de décréter (Magori K.Y. : 49-50) ce qui suit :

"In the primary schools Swahili is a medium of education and English is taught as a subject. In the secondary schools English is the medium of education, but Swahili continues to be taught as a subject. Certainly, at the University level English is going to continue as a language of education for a long time."

Cette vision a permis au Kiswahili de prendre un réel envol sur le plan national et international comme langue de la production et de la diffusion des connaissances scientifiques. Sur le terrain, les choses sont allées même plus vite puisqu'au niveau universitaire des centres d'enseignement du kiswahili et des centres de recherches en cette langue s'implantent et prospèrent comme le TATAKI, attirant aussi des étrangers de partout au monde. Dans les filières de linguistique et littératures africaines, le kiswahili concurrence l'anglais comme médium de l'enseignement. Visiblement les propos de Nyerere cachaient mal l'envie nationale de promouvoir le kiswahili comme médium à tous les niveaux de l'enseignement aux côtés de l'anglais dans l'optique d'un bilinguisme national parfait.

Aujourd'hui plusieurs institutions en Tanzanie, au Kenya, bref dans tous les pays membres de l'EAKC voir à travers le monde, travaillent en synergie sur (Kasombo Tshibanda, 2019) la standardisation, la normalisation et la modernisation du kiswahili qu'il est convenu d'appeler SANIFU. La production des connaissances s'y déroule concomitamment avec la standardisation et l'enrichissement du vocabulaire sans parler du développement des grammaires de références. À aucun moment la standardisation n'est bloquée faute de concepts, en attendant que ces derniers finissent d'être élaborés pour qu'elle se déploie. L'approche attentiste selon laquelle nos langues sont pauvres et qu'il faut attendre leur enrichissement avant de se lancer dans la production des connaissances et leur transmission est ici lamentablement battue en brèche.

À travers cet effort de standardisation, des connaissances diverses sont produites et transmises à l'école à travers l'enseignement du kiswahili. Aucune science presque n'est tenue en reste : littérature, arts, linguistique, informatique,

mathématiques, physique, biologie, géographie, histoire, sociologie, etc. Lorsqu'on visite le marché du livre en Tanzanie et au Kenya notamment, on est agréablement surpris par la densité de la production scientifique en kiswahili aux fins de l'enseignement primaire et secondaire, même si dans le secteur du secondaire le kiswahili ne sert pas encore formellement de médium de l'enseignement. Certains secteurs de l'enseignement supérieur et universitaire de même sont déjà couverts par la production scientifique en kiswahili. Des catalogues, en dur ou virtuels sur internet, font état d'une riche et diversifiée bibliographie en kiswahili, notamment en ce qui concerne les matières de l'enseignement primaire et secondaire.

En ce qui concerne la littérature, par exemple, Xavier Garnier (2006) répertorie près de 200 romanciers. Nous ne parlons pas des poètes, des dramaturges et autres critiques littéraires. Nous ne parlons pas de grammairiens, de linguistes et de spécialistes d'autres domaines. Le travail fourni par le East African Swahili Committee est impressionnant comme le dit Garnier.

On note dans tous les cas une forte implication des États dans ce processus de promotion du kiswahili qui facilitent la mobilité des personnes, les échanges et le commerce dans l'espace. L'enrichissement du vocabulaire procède par les mécanismes traditionnels : dérivation et composition à partir des bases substantivales et verbales proprement swahili. Les emprunts aux langues occidentales sont faits en cas de nécessité avec adaptation au système phonologique et morphologiques du kiswahili.

On note aussi la capacité du kiswahili à exprimer les notions modernes si bien que le paradigme de la pauvreté de nos langues s'avère rétrograde tant il pérennise l'idéologie eurocentrique. À Dar es Salaam en 2012, lors de la célébration du 50^e anniversaire du Kiswahili comme langue de la libération, de l'unification et de la renaissance de l'Afrique, sur 92 communications 59 sont produites en kiswahili.

Lors du 29^e Colloque sur le Kiswahili, tenu à Bayreuth en Allemagne en 2016, 23 sur 52 communications sont en kiswahili, cela même par des Occidentaux et des Asiatiques. À Zanzibar, lors de la première conférence internationale, tenue du 06 au 08 septembre 2017 et portant sur la transformation des États de l'Afrique de l'Est à travers le Kiswahili, 115 communications sur 127 sont dans cette langue, produites par Africains de plusieurs nationalités, des Occidentaux et des Asiatiques. Anede F. Henry & Oduori T. Wamubi (2017 : 17) affirment à cette occasion que la transformation et le progrès de la science passe par sa production et sa diffusion à travers le kiswahili, la langue populaire et majoritaire dans cet espace.

En un mot, le kiswahili est utilisé comme langue de conception (donc de conceptualisation), de production et de transmission des connaissances dans plusieurs forums, colloques, symposiums, et autre conférences non seulement dans les États membres de la CEAE, mais à travers le monde entier. Plusieurs manuels scolaires et ouvrages scientifiques couvrant plusieurs domaines sont édités en kiswahili.

À titre illustratif, en 2014 le site <https://bulac.hypotheses.org/2555>, consulté le 17 avril 2019, répertorie 3 ouvrages des sciences sociales, 1 ouvrage de linguistique et 51 ouvrages de littérature qui sont entrés en Tanzanie et au Kenya. Lorsqu'on consulte la revue *Swahili Forum*, la production scientifique sur et dans cette langue est déjà impressionnante. Il s'agit d'une revue haut standard de publication scientifique, avec peer-review, une unique plateforme pour articles de recherche sur la langue swahili, la littérature, les cultures et les sociétés parlant swahili en Afrique orientale, avec comité international de lecture, publiée en Allemagne depuis 1994. Les articles scientifiques sont acceptés en kiswahili, en anglais, en français et en allemand. Sans compter que le kiswahili sert aussi bien de métalangage dans la production de plusieurs descriptions grammaticales et linguistiques, pour ne parler que des domaines proches de nos préoccupations.

Situation de la standardisation du kiswahili en RDC

En RDC, sauf pendant l'époque coloniale où des manuels scolaires, des dictionnaires et des manuels de vulgarisation sont produits, rien de notable n'a été relevé. A part Bukavu qui s'est illustré par le dictionnaire de Kajiga et des manuels divers, seul le CELTA a réalisé quelques manuels en kiswahili.

À l'issue du premier séminaire des linguistes du Zaïre tenu à Lubumbashi sous la houlette de la Société Zaïroise des Linguistes (SOZALING), "Mudimbe avait réussi à faire adopter des résolutions qui préconisaient de dépasser le schéma colonial de la traduction. Celui-ci consistait à passer des textes en langues africaines vers les textes similaires en langues occidentales. Aussi a-t-il pu baliser le chemin du procédé inverse en initiant des travaux de recherche incitant les étudiants à traduire des grandes œuvres des auteurs français dans les langues africaines, démontant la capacité de celles-ci à dire le monde, le monde rationnel occidental particulièrement.

Ce courant avait gagné en influence et fait des adeptes au sein de la faculté des lettres de Lubumbashi si bien que le Département des langues et littératures africaines avait, au cours des années académiques 1982-1983 et 1983-1984, initié un projet de rédaction des mémoires des étudiants dans les quatre langues nationales. Quelques mémoires ont été rédigés en kiswahili. D'autres en lingala, en kikongo et en ciluba.

Cette expérience exaltante et très louable déjà n'a pas pu être encouragée, alors elle s'est vite estompée. Où est-ce que lesdits étudiants avaient-ils puisé la terminologie linguistique pour faire face au besoin conceptuel en langues africaines ? Nous pensons que l'approche attentiste évoquée ci-haut ne tient pas la route. G.A. Mhina (1976 : 69) n'affirme-t-il pas sur ce sujet qu'"Il faut être mis en face des problèmes pour en trouver des solutions (...)" ? Si cette expérience avait été poursuivie, la linguistique en kiswahili serait très avancée au plan de la terminologie spécialisée comme c'est le cas en Tanzanie où cette discipline est enseignée en kiswahili depuis 1974.

À ce propos Xavier Garnier (2006 : 9) note que "La littérature swahili est née et s'est développée dans le contexte d'un grand travail de normalisation de la langue". Sene Mongaba (2016) ne l'a-t-il pas entendu, lui qui n'a pas hésité de s'aligner sur cette approche progressiste qui prône la production immédiate des connaissances dans nos langues, la standardisation et l'enrichissement devant se faire au fur et à mesure que la science avance. Dans cette perspective, n'a-t-il pas enseigné mieux la chimie dans une école à Kinshasa en vue d'optimiser les résultats des élèves qui peinaient à assimiler ce sujet en français qui le rendait opaque ? N'a-t-il pas réussi à traduire en lingala le tableau de Mendelief pour le besoin de la cause ? Par ailleurs, n'a-t-il pas réussi à produire et à soutenir une thèse de doctorat de linguistique en lingala ?

Assez récemment quelques initiatives sont prises notamment par le professeur Kalunga Muela-Ubi Marcel qui a traduit des œuvres des auteurs classiques français en kiswahili "standard" de la RDC. Il s'agit de l'œuvre de Victor Hugo "Le Roi s'amuse" traduite en "Michezo ya M'falme" et de celle de Jean-Luc Lagrâce intitulée "Les Règles du savoir vivre dans la société moderne" traduite en "Kanuni ya kuishi Maisha ya Kisasa". Ces traductions lui ont valu même des Prix internationaux.

Dans cette dynamique de la promotion du kiswahili et des autres langues africaines, il est déplorable de constater que notre pays, la RDC où le kiswahili est l'une des quatre langues nationales, n'est même pas membre de la CEAE. Le travail de standardisation, de normalisation et d'enrichissement du kiswahili qui s'y déroule de manière concertée se fait sans notre apport. En attendant, nous ne devrions pas nous empêcher de subir le kiswahili sanifu en cours d'élaboration.

Rapports commerciaux

Dès les origines, le kiswahili est né comme une langue des transactions commerciales entre différentes tribus de la côte orientale africaine et les trafiquants venus de tous les bords de l'Asie et de l'Europe qui avaient envahi ce littoral.

De nos jours, plusieurs regroupements économiques régionaux et sous-régionaux sont fondés sur l'usage du kiswahili comme importante langue commune d'échanges commerciaux ou alors elles s'appuient sur le kiswahili à cette fin. L'histoire de cette langue telle que nous l'avons brossée ici a largement joué en faveur de cette option fondamentale. Le soutien de certaines organisations internationales africaines ou occidentales complète le tableau. Nous pouvons à cet effet citer notamment l'UNESCO, l'Union Africaine (UA), l'Académie Africaine des Langues (ACALAN), la SADC, la Est African Community (EAC), la East African Kiswahili Commission (EAKC).

Ces regroupements économiques et institutions internationales financent des programmes et projets visant la promotion et la diffusion du kiswahili en Afrique et dans le monde. Derrières ces regroupements et institutions se

tiennent des gouvernements des nations qui espèrent voir au bout le kiswahili devenir la langue d'unité africaine. Ils multiplient forums, colloques et conférences sur des thématiques portant sur le kiswahili. Les universités à travers le monde, de même. Nous pouvons en juger par le nombre d'entre elles où le kiswahili est inscrit au programme ou figure sur la liste des filières et qui œuvrent ainsi pour sa promotion.

Les médias

L'une des armes les plus puissantes pour la diffusion du kiswahili dans le monde politique, économique, social et culturel (scientifique compris) demeure son usage spectaculaire dans les médias nationaux et internationaux.

Le rôle des médias en Afrique et dans le monde est si cruciale à travers la diffusion des émissions en kiswahili si bien que des centres d'apprentissage de cette langue se multiplient en dehors de son territoire originel est-africain. Il y a de plus en plus affluence dans ces centres d'apprentissage à travers le monde si bien que Andele F. Henry & Oduori T. Wamubi (2017 : 17) n'a pas tort d'affirmer qu'aujourd'hui le kiswahili est la langue africaine la plus parlée par les étrangers.

Son usage intensif sur la toile ces dernières décennies assure sa visibilité dans le monde et a facilité sa percée dans les technologies de l'information et de la communication. Nous n'oublions pas la musique, le théâtre et l'industrie filmographique qui assurent sa pleine diffusion à travers le monde avec le soutien tout azimut des gouvernements de la Tanzanie et du Kenya, notamment.

Conclusion

Cet article est loin d'être une autolégitimation du kiswahili mais plutôt une contribution à la déconstruction du paradigme de la supériorité des langues occidentales, remplacé par celui de la potentialité de toute langue humaine de concevoir et de soutenir un discours scientifique ; de dire le monde avec tout ce qu'il porte de réalité politique, économique, sociale, technologique, scientifique et culturelle. Bref, de la capacité et de la capacitation à la conceptualisation, vectrice du progrès.

Le kiswahili, entre autres langues africaines standardisées ou en voie de standardisation, apporte des preuves que toutes les langues du monde sont des conservatoires, des laboratoires et des comptoirs d'échange des savoirs millénaires, actuels et futurs. Il apporte des preuves palpables que nos langues sont capables de dire la science et le monde d'aujourd'hui. Pourvu que les dirigeants de nos États en soient conscients et qu'ils acceptent de saisir la problématique à bras-le-corps, contre vents et marées, à l'image de J. Nyerere. Comme langue africaine leader dans la conception et transmission des savoirs africains séculaires et des savoirs universels tout court, le kiswahili s'affirme comme langues de libération, d'unification et de la renaissance de l'Afrique ; langue de progrès et de développement. L'avenir des sciences en Afrique passe absolument par l'enseignement des et en langues africaines, langues de la majorité tenue à l'écart

dans les processus de développement puisque dépouillées de leurs meilleurs outils de conception, de production et de transmission des connaissances. Outils qui leur auraient permis d'être plus participatifs au processus de développement multisectoriel de l'Afrique. Le progrès de la science et de la technologie futures est à ce prix si nous devons prendre en compte ce paradigme mudimbéen de l'affranchissement de la science africaine des pesanteurs de la rationalité occidentale. Le monde globalisé attend notre contribution aux efforts de développement et de progrès de l'humanité. L'Unesco qui a compris la richesse des savoirs enfouis dans nos langues n'a-t-elle pas vite fait de décréter toute l'année 2019 "Année des langues autochtones". Mais nos langues doivent cesser de demeurer des simples outils de collecte des données pour s'affirmer comme outils de conception, de conceptualisation, d'élaboration et de communication par excellence des savoirs socio-politiques, socio-économiques et socio-culturels charriés par le discours scientifique. Nul doute qu'outre le bénéfice de l'accessibilité de la production scientifique dans nos langues à la majorité plutôt qu'à une minorité des intellectuels, la connaissance approfondie de nos langues et cultures pourra faire avancer de manière originale la science et la technologie en Afrique et dans le monde. Pour mieux le dire avec Kizelabi (1988) cité par Xavier Garnier (2006 : 20) : "Le rôle des écrivains africains écrivant en langues africaines est donc de tenter de capter les mouvements internes des discours intimes de la vie quotidienne, de leur donner forme par une articulation sur le collectif..." Et Mokhtar Ben Henda (2014 : 80) de renchérir, l'empruntant à Claude Hagège qui intitulait son livre : "Halte à la mort des langues". Et nous de conclure : la valeur de nos langues ne sera connue que lorsqu'elles auront toutes disparues.

Bibliographie

- Alexandre, P., *Langues et langage en Afrique Noire*, Paris, Payot, 1967
- Andele, F. Henry & Oduori T. Wamubi, "Kiswahili na Mabadiliko ya Kielimu katika Jumwiya ya Afrika Mashariki", in *Kuleta Mabadiliko katika Jumwiya ya Afrika Mashariki kwa Kutumia Kiswahili. Transforming the East African Community through Kiswahili, Ratiba na Ikisiri*. Programme and Book of Abstracts, Kongamano la Kwanza la Kimataifa. First International Conference, 6-8 September, 2017, Zanzibar
- Ben Henda, Mokhtar, "Langues en danger et multilinguisme numérique", in Laulan, A.-M. & Lenoble-Bart, A., *Les oubliés de l'internet. Cultures et langues sur l'internet oubli ou déni ?*, Commission nationale française pour l'UNESCO, Les études hospitalières, Bordeaux, 2014
- Bostoen, K., 1999, "Katanga Swahili: the Particular History of a Language Reflected in her Structure", in *Afrikanistische Arbeitspapiere* n°57, Köln, pp47-77
- Chaukidu, dans l'argumentaire (Tangazo la Ikisiri) de la thématique : Taaluma za Kiswahili Karne 21 Nyumbani na Ughaibuni : Tutokako, Tuliko, na Tuendako, Kongamano la Kimataifa la Chaukidu, Décembre 16-17, Nairobi Kenya
- Donneux, J. L., *Histoire de la linguistique africaine des précurseurs aux années 700*, Publication de l'Université de Provence, Aix-en-Provence, 2003
- Fabian, J., 1998, *Language and Colonial Power. The Appropriation of Swahili in the Former Belgian Congo 1880-1938*, Cambridge University Press, Cambridge
- Fouéré, M.-A., « Engagez-vous, réengagez-vous dans les études sur le swahili d'aujourd'hui », *Cahier d'études africaines* [En ligne], 219 | 2015, mis en ligne le 01 janvier 2015, consulté le 25 Août 2020. URL : <http://journals.openedition.org/etudafricaines/18231>

Garnier, X., *Le roman Swahili. La notion de « littérature mineure » à l'épreuve*, Karthala, Paris 2006

Haddad, A., 1983, *Larabe et le swahili en République du Zaïre. Études islamiques. Histoire et linguistique*, SEDES, Paris

Lagarce J.-L., *Kanuni kwa kuishi Maisha ya Kisasa (Les règles du savoir-vivre dans la société moderne)* (Traduction française : Kalunga Mwela-Ubi, M.), Dar es Salaam, M'kuki na Nyota, 2013

Hugo, V., *Michezo ya Mfalme (Le Roi s'amuse)* (Traduction française : Kalunga Mwela-Ubi, M.), Dar es Salaam, M'kuki na Nyota, 2013

Kabamba Mbikay, 1976, "Stratigraphie des langues et communications à Lubumbashi", in *Problèmes sociaux zaïrois*, n° 124-125, Mars-Juin, C.E.P.S.E., pp 47-74

Kapanga, A. M., 1993, "Shaba Swahili and the processes of linguistic contact". In Francis Byrne & John Holm (eds), *Atlantic meets Pacific. A global view of pidginization and creolization*, 441-458. Amsterdam/Philadelphie : John Benjamins

Lecoste, B. 1948, "De l'influence des langues congolaises bantu sur le Kiswahili", in *Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais (Elisabethville)*, 16/10, pp 293-301 ; 16/12, pp 349-356

Lecoste, B. 1954, Le "Ngwana". Variété congolaise du Swahili, in *Kongo Overzee*, 20, 4/5, pp 391-408

Kaya, H.O. & Alii, "Promotion of Indigenous African Knowledge Systems Through Kiswahili for Sustainable Development", communication à la International Conference on 50 Years of Kiswahili as a Language of African Liberation, Unification and Renaissance, Abstract and Conference Programmes, 4-6 October 2012, Dar es Salaam, p.24

Magori Kihore, Y., "Tanzania's Language Policy and Kiswahili Historical Background", *Kiswahili. Jarida la TAASISI ya Uchunguzi wa Kiswahili (Journal of the Institute of Kiswahili Research)*, Mbughuni, P., Kiango Saifu, D. & Gibbe A.G. (eds), n° 15/-, Vol. 46/2 September 1976pp.47-67.

Massamba, D.P.B. 2012, *Histoire de la langue swahili. De 50 à 1500 après J.-C.*, traduit du swahili par Devenne, F., Karthala, Paris

Mhina, G.A., *La planification linguistique en Tanzanie*, Collection « POINT DE VUE », les Éditions du B.A.S.E., Kisangani, 1976.

Nathalis, E., *Langue swahilie, Première partie, Cours méthodique*, 2^e éd. F.U.R.E.A.C. Liège : Université de Liège, University of Liège, 1965

Nurse, D. and Spear, T. *The Swahili. Reconstructing the History and Language of an African Society. 800-1500*, University of Pennsylvania Press, Pennsylvania, 1985

Ndaywel, è Nziem Isidore, *Histoire du Zaïre. De l'héritage ancien à l'âge contemporain*, Duculot, Louvain-la-Neuve, 1998.

Samba Buri Mboup, "Strategic Positioning of the Academy of African Languages and Research towards a Linguistic De-colonisation and Cultural Renaissance", communication à la International Conference on 50 Years of Kiswahili as a Language of African Liberation, Unification and Renaissance, Abstract and Conference Programmes, 4-6 October 2012, Dar es Salaam, p.48

Sene Mongaba, *Kotangisa na minoko ya Afrika. Enseigner dans les langues africaines. Lingala-Français*, Mabiki, Wavre, 2016.

Vierke Cl., « L'histoire de la langue swahili de David Massamba dans l'histoire de la recherche et dans le contexte national », préface de Massamba, D.P.B., *Histoire de la langue swahili*, Paris, Karthala, 2012 (traduction de Devenne, F.), pp. 5-16.

Wolff, H.E., « Langue dans la société », Heine B.& Nurse, D. (éds), *Les langues africaines*, Karthala, Paris, 2004 pp. 351-439.

5. De la production du savoir sur l'environnement sanitaire de Lubumbashi (Haut-Katanga, RD. Congo) en sciences humaines

César NKUKU KHONDE, Yannick USENI SIKUZANI & Noëlla NTULA NKUKU

Université de Lubumbashi

Introduction

Notre texte voudrait s'aligner sur V. Y. Mudimbe qui a évoqué la problématique de la production des connaissances en Afrique notamment dans son œuvre « *Lodeur du Père. Essai sur les limites de la science et la vie en Afrique noire* ». La transversalité et l'interdisciplinarité chères à Mudimbe nous ont inspiré pour concevoir la présente communication.

Celle-ci présente, en les commentant, quelques éléments tirés de la littérature académique portant sur la question de la salubrité dans la ville de Lubumbashi. Il s'agit de la production scientifique réalisée par les chercheurs issus des filières de sciences humaines des Établissements de l'Enseignement Supérieur et Universitaire de la ville de Lubumbashi. La présentation de cette littérature paraît utile, car elle indique l'intérêt scientifique qu'elle suscite auprès des étudiants et chercheurs des domaines autres que les sciences exactes, les sciences de la vie et ceux qui sont formés dans le domaine de l'environnement ou de la santé. Il existe un bon nombre d'écrits sur la salubrité de la ville de Lubumbashi, comme nous avons pu le constater lors de nos visites dans les dix bibliothèques des établissements de l'enseignement Supérieur et Universitaire de la ville de Lubumbashi, notamment l'Université de Lubumbashi (Unilu), l'Institut Supérieur Pédagogique de Lubumbashi (I.S.P. Lubumbashi) et l'Institut Supérieur des Études Sociales (I.S.E.S.).

La salubrité publique à Lubumbashi est un sujet qui a mobilisé les efforts des chercheurs issus de divers horizons (sociologues, géographes, démographes, historiens, ...). Leurs travaux exposent des faits puisés dans l'histoire du Congo, font l'état des lieux de la salubrité publique à Lubumbashi et étudient les causes et les effets de l'insalubrité sur la santé.

Gestion de la salubrité publique à l'époque coloniale

Au Département d'Histoire de l'Université de Lubumbashi, on dénombre quelques travaux et essais qui présentent la gestion de la salubrité et l'hygiène publique au Congo Belge en rappelant la législation et l'organisation qui avaient été mises en place dans le secteur sanitaire à cette époque. Il faut signaler ici que cette législation n'était pas spécifique à Lubumbashi alors Elisabethville, puisqu'elle s'appliquait à tous les territoires du pays, et plus particulièrement à tous les centres urbains.

Le travail le plus ancien au Département d'Histoire dans ce domaine est celui de Mvumvu Bakir-me Situere Nkere Oti (1986). Cet auteur a récolté les différentes lois promulguées à l'époque coloniale en vue de lutter contre les maladies transmissibles⁴⁹. L'ensemble de cette législation s'est attelée grandement à la gestion de l'environnement sanitaire. Pour la bonne tenue de l'hygiène publique et la salubrité du milieu, des services, sinon des organes appropriés avaient été mis en place par l'administration coloniale, en vue de mieux gérer ce secteur⁵⁰.

En 1986, Masikini Mukwamur présente une de ces institutions publiques : le Conseil Supérieur d'Hygiène Coloniale, un organe qui avait été créé en 1927 et qui œuvrait pour une meilleure gestion de l'environnement sanitaire de la colonie. Il avait comme tâche la conception et l'application des prescriptions législatives sur l'hygiène ainsi que l'exécution des travaux d'assainissement⁵¹. Dans ce même ordre d'idées, ASOCI Londo (1993) a étudié profondément l'organisation des services d'hygiène publique en exploitant le thème du personnel sanitaire qui était constitué d'Européens et d'Africains. Le personnel européen était composé principalement de médecins hygiénistes, d'agents sanitaires et de biologistes. Au niveau du personnel africain, on comptait les gardes sanitaires et les autres agents d'exécution. L'auteur mentionne le fait que la majorité du personnel sanitaire était affecté dans les centres urbains des deux provinces les plus industrialisées du pays, accueillant aussi les plus grands effectifs de la population européenne, la Province de Léopoldville et le Katanga. Il a résulté des recherches faites par Asoci qu'il n'y avait pas suffisamment de médecins hygiénistes au Congo belge⁵² et que leur service ne savait pas couvrir l'ensemble des centres urbains. Néanmoins, ils avaient rendu d'énormes services dans l'assainissement du milieu et la lutte contre les vecteurs des maladies telles

49. Le décret du 20 avril 1887 est le premier texte loi qui s'est penché sur l'hygiène du milieu, particulièrement en son Article 7. Il marque le point de départ de l'ensemble de dispositions en matière d'hygiène publique promulguée durant toute la période coloniale. C'est le cas des décrets du 2 mai 1910 et du 05 décembre 1933, de l'Ordonnance AIMO du 02 Août 1940, de l'Ordonnance n°375/Hyg/ du 10 Octobre 1940, de l'Ordonnance portant interdiction de déverser des eaux ménagères et industrielles dans les caniveaux... Pour plus de détails consulter PIRON, P. et DEVOS, J., *Codes et lois du Congo Belge*, 1959

50. Au début de l'occupation coloniale, les problèmes de santé étaient confiés à des Commissions d'hygiène créés à partir du 22 février 1892 qui avaient pour mission de veiller au respect, à l'exécution des lois et règlements en matière d'hygiène et salubrité publique, d'étudier les questions de salubrité et d'indiquer les mesures à prendre pour améliorer l'état sanitaire de la colonie. En 1922, le Service d'hygiène publique du Congo Belge comprend en son sein plusieurs directions dont celle de l'Hygiène publique qui se chargeait de l'hygiène du milieu et de la prévention des maladies. En 1929, par ordonnance n°38/S.G du 10 mai 1929, fut créée la Direction technique des travaux d'hygiène et de services d'assainissement.

51. Les actions d'assainissement consistaient, à titre illustratif, à i) enlever des immeubles et des terrains vagues les hautes herbes, les broussailles, les immondices, les détritiques et tout réceptacle susceptible de retenir l'eau ; ii) supprimer toute végétation susceptible de servir de gîtes aux vecteurs des maladies ; iii) le drainage des sources d'eau et des rivières...

52. Les effectifs des médecins hygiénistes ont évolué, de 1935 à 1958, de 1 à 16 unités tandis que les agents sanitaires (européens variaient en nombre entre 8 et 261 selon les années ; les Gardes sanitaires (grade le plus élevé chez les agents africains) variaient entre 27 et 70 personnes, mais ont atteint le nombre de 1346 en 1945.

que le paludisme, la fièvre jaune, les filarioses le typhus exanthématique, la bilharziose....

Le service d'hygiène publique était essentiellement organisé dans les centres urbains, fait remarquer Zaki Itono Fita (1993). C'était un service suffisamment équipé et organisé pour exécuter les travaux d'assainissement du milieu. Ces travaux commençaient par les recherches sur le terrain et au laboratoire ; ils se poursuivaient par des travaux de terrain proprement dits (adduction de l'eau potable, campagnes de désinsectisation et de désinfection, aménagement de la voirie, rectification et canalisation des rivières et ruisseaux, évacuation de déchets domiciliaires).

En dehors des cas concernant Lubumbashi, l'intérêt particulier porté à l'hygiène publique dans le milieu urbain est aussi mis en exergue par Nkuku Khonde (1999). Dans son article, l'auteur présente le programme d'assainissement du milieu mis en place dans les cités des travailleurs de Kinshasa. Ce programme avait favorisé une amélioration des conditions environnementales du milieu avec des conséquences favorables à la santé de la population. Par ailleurs, le même auteur (1996) avait auparavant consacré un chapitre important sur l'organisation des services d'hygiène publique et leur fonctionnement à l'époque du Congo belge ; il avait alors parlé des structures et attributions, de la législation sur l'hygiène du milieu, du personnel attaché à ces services et de leur financement. Il avait traité aussi toutes les activités liées à la lutte contre le paludisme qui vont de concert avec l'hygiène du milieu, entre autres, les travaux d'assainissement du milieu et les campagnes de désinsectisation.

En ce qui concerne Lubumbashi, Djanga Dimandja Wa D. Félix (1993), nous renseigne sur cette ville, mais dans le cadre de l'ensemble de la Province du Katanga. Au niveau de cette province, les données récoltées lui ont révélé que les services d'hygiène avaient essentiellement fonctionné dans les villes et centres urbains les plus importants qu'étaient Elisabethville (l'actuel Lubumbashi), Jadotville (Likasi) et Albertville (Kalemie). Ces services s'adonnaient aux travaux d'assainissement du milieu. Les agents du service d'hygiène reconnaissaient les éléments de l'environnement qui posaient des problèmes d'hygiène, les vecteurs des maladies et leur habitat. Ils procédaient à la désinsectisation des quartiers urbains et de la périphérie des villes, à l'évacuation des immondices, au débroussaillage des terrains vagues, au curage des rivières, des fosses et des marais.

Les travaux évoqués ci-dessus rappellent l'étude d'Alice Chapelier sur la ville d'Elisabethville intitulé « Elisabethville. Essai de géographie urbaine ». Alice Chapelier (1957) fait une analyse de la situation environnementale tant à l'échelle de la ville que des habitations indigènes. D'abord, à l'échelle de la ville, Alice Chapelier signale que depuis 1930, la ville de Lubumbashi (Elisabethville à l'époque) était desservie par (i) un réseau d'égouts et par (ii) deux stations d'épuration situées près de la Kapemba pour la partie Est de la ville, et dans la zone neutre pour la partie Ouest. Toutefois, ces deux stations étaient déjà surchargées lorsque 410 ha seulement étaient équipés ; le réseau d'égouts devrait s'étendre

sur plus de 500 ha pour munir tous les nouveaux quartiers. Cela n'a pas été fait après l'indépendance de la RD Congo. En effet, il est à noter que la situation de ces stations d'épuration a beaucoup évolué sur terrain et les habitants les ont envahis au gré de constructions anarchiques, rendant difficile l'écoulement des eaux de pluies venant de la Kamalondo. Quant aux habitations indigènes, Alice chapelier mentionne que leur aménagement intérieur était différent d'un logement à l'autre. Globalement, le mobilier rare et de peu de valeur n'était pas entretenu : s'il y a un semblant de lit, il était recouvert de nattes, de toiles ou de sacs, des malles ou des valises contenant des vêtements et divers objets. Le logis dégageait alors une impression de pauvreté et de malpropreté, l'occupant paraissait vivre dans un campement et sans se soucier de l'entretien de l'habitation. En plus, dans ces quartiers avec habitations indigènes, la majeure partie de la voirie était en terre ainsi que les drains d'évacuation des eaux ménagères et pluviales, celles-ci pouvaient cependant former de véritables torrents durant la période novembre-avril. L'écoulement des eaux était un problème important dans une région recevant de fortes averses et où la stagnation des eaux favorise le développement des moustiques, vecteurs de la malaria.

Cette littérature traitant de la situation sanitaire de l'époque coloniale présente l'organisation et le fonctionnement des services d'assainissement du milieu dans les villes du Congo belge en général et de Lubumbashi en particulier. Un nombre important d'infrastructures a été mis en place et légué à la période suivante (période post-coloniale). Les points 3.3 et 3.4 vont indiquer ce que sont devenues ces infrastructures au cours de cette dernière période.

État des lieux de la salubrité publique à Lubumbashi (période post-coloniale)

Ce sont les travaux de sociologie et de géographie qui présentent l'état des lieux de l'environnement sanitaire de la ville de Lubumbashi. Ils évoquent les différents problèmes rencontrés sur le terrain et essaient de déceler les causes éventuelles de ces problèmes ainsi que leurs effets.

L'analogie avec l'État colonial devint encore plus flagrante si l'on s'intéresse à l'introduction du « service civil obligatoire » en 1973 (connu aussi sous le nom du terme lingala de « Salongo »), et qui prenait la forme d'une après-midi par semaine pour des travaux d'intérêt général, généralement en agriculture ou en projets de développement. Officiellement présenté comme une tentative révolutionnaire de recouvrer les valeurs du communalisme et de la solidarité inhérente aux sociétés traditionnelles, le Salongo avait pour objectif de mobiliser la population pour des travaux collectifs d'intérêt général, « avec enthousiasme et sans contrainte ». Mais le Salongo était de fait un labeur forcé. Le manque d'enthousiasme de la population à l'égard du Salongo mena à de vives résistances et un manque de motivation dans son exécution.

En fait, le Salongo est une mesure inspirée des activités d'assainissement du milieu arrêtées à l'époque coloniale. En effet, les chefs de postes, sous la

surveillance des Commissaires de Districts, des Administrateurs des territoires, étaient chargés de veiller au maintien du parfait état de propreté des villages situés dans le territoire placé sous leur autorité. Ils avaient le droit d'obliger la population à participer aux travaux d'intérêt commun tel que la coupe d'herbes, le nettoyage de la voirie et tout autre travail à effectuer dans le but d'hygiène et de salubrité publique (Nkuku Khonde, 1996).

Leblanc & Malaisse (1978) ont noté un délabrement du tissu urbain et une dégradation très avancée du cadre de vie. Les services collectifs et sociaux de base (voirie, drainage, électricité, eau, assainissement et logement) étaient déjà insuffisants en cette période, en qualité et en quantité. En effet, dans les communes de Kenya, Kamalondo ou Katuba, pour ne citer que celles-là, il n'a été possible de maintenir ces services en qualité et quantité. Suite à la perte progressive de l'autorité en matière d'urbanisme, les habitants ont commencé à s'installer sur les espaces verts, sur les stations d'épuration, dans les zones réservées aux équipements et dans les endroits insalubres. Pire encore, les nouveaux quartiers, de plus en plus étendus, étaient dépourvus d'infrastructures et de services de base.

L'étude de Mutondo Zumu (1981) évoque le problème de salubrité qui se pose à Lubumbashi en 1980, principalement au niveau des égouts et de l'évacuation des immondices. Le réseau d'égouts mis en place à l'époque coloniale était dépassé et défectueux. Le service urbain de l'environnement avait estimé, en mai 1980, un coût global de 23.000.000 de zaïres (+/- 3 millions USD) pour la révision du réseau. En 1980, les immondices n'étaient plus évacuées dans les dépotoirs publics autorisés et l'on observait à travers la ville beaucoup de dépotoirs spontanés que l'auteur a d'ailleurs cartographiés.

En 1983-1984, Mbuyi Kalonji réalise un travail de cartographie de la Commune de Kamalondo où il observe et fait état de la présence d'immondices et du délabrement des égouts dans cette juridiction. Cette situation faisait déjà de Kamalondo la circonscription urbaine la plus insalubre de Lubumbashi. Il existait dans la ville de Lubumbashi un dépotoir officiel⁵³, mais qui était peu sollicité à cause de son éloignement de l'agglomération. Les ménages faisaient recours à d'autres moyens pour se débarrasser des ordures ménagères. Il fallait par exemple déboursier 15 ou 20 zaïres (+/- 10 \$ US) par course de chariot pour évacuer les déchets ménagers vers un dépotoir quelconque. En outre, le système de drainage d'eau d'égout hérité de la colonisation était complètement hors d'usage : 38% seulement des bouches de regard étaient encore en bon état, le reste (62%) laissait échapper de longs filets d'eaux fétides.

L'état de salubrité de Kamalondo a encore été étudié par Kalumbwa Mondela (1997). Cet auteur a mis en évidence le fait que la situation se soit empirée en quelques années : voirie délabrée et vétuste, habitat et dépendances mal entretenus, anarchie dans l'évacuation des déchets, pollution des eaux, absence des espaces verts et essences ornementales, etc.

53. Il existait à cette époque un dépotoir public officiel sur la route de Likasi à près de 20 km à partir du Centre-ville de Lubumbashi. À cause de cet éloignement, un autre dépotoir s'est créé au bout droit de la piste de l'ancien aéroport Tshombe, sur le même tronçon.

D'autres quartiers populaires au Sud de la ville (Katuba) ont aussi fait l'objet d'enquête de la part de Kamina Ntenta Ildfonse (1992). Ce dernier a observé une forte augmentation du volume des ordures provenant des activités ménagères. Dans cette zone, les dépotoirs sont partout, particulièrement sur les voies de communication, les rues, dans les caniveaux et égouts, et même sur les places publiques. La population évacue les déchets soit par les moyens de fortune comme un chariot loué, soit par un trou creusé dans la parcelle.

Dans leur étude sur l'évaluation des services écosystémiques fournis par les espaces verts de la ville de Lubumbashi, Maréchal et al. (2018) ont noté une utilisation des espaces verts comme dépotoir par les populations de la ville de Lubumbashi, faute de décharge publique. Pourtant, les espaces verts sont quasi-absents dans les quartiers résidentiels des communes à forte densité de population, à l'instar de Kamalondo (Useni et al., 2017), suggérant qu'il pourrait y exister des volumes importants de déchets non ou mal évacués.

Causes de l'insalubrité

La littérature académique de Lubumbashi sur les causes de l'insalubrité de la ville mentionne la vétusté de l'infrastructure qui date de l'époque coloniale (avant 1960), la pauvreté de la population, la mauvaise planification du service d'évacuation des déchets ménagers et immondices, le non-respect des normes urbanistiques ... Parmi les auteurs ayant évoqué l'un ou l'autre problèmes, nous citons : Mutondo Zumu (1981), Mbuyi Kalonji (1984), Kaumba Tshibangu (1993), Kalumbwa Mondela (1997), Mulunda Ngandu Nyoka wa Bundu (1981) et Mutwale Ngelwe Marie Louise (1996).

Les quartiers planifiés de la Commune Kenya ont été étudiés par Kaumba Tshibangu (1983). Dans ces quartiers, il se pose un sérieux problème d'évacuation des déchets : ordures ménagères, lieux d'aisance et eaux usées ; l'environnement est totalement dégradé notamment à cause de la vétusté de l'infrastructure. En 1981, Mulunda Ngandu Nyoka wa Bundu a démontré que la salubrité de Lubumbashi était sérieusement atteinte à la suite de l'expansion incontrôlable de la ville, déjà mentionnée par Leblanc et Malaisse en 1978. L'auteur en a déterminé les acteurs responsables : les pouvoirs publics et la population elle-même. Il a ainsi dissocié les facteurs sociaux de ceux socio-matériels, écologiques et institutionnels.

Bruneau et Pain (1990) ont noté que les eaux carbonatées calcico-magnésiennes de la plupart des cours d'eau sont favorables au pullulement des mollusques vecteurs de la bilharziose. En outre, depuis l'indépendance, les nuisances de toutes sortes se sont multipliées : voiries et systèmes d'assainissement ne sont en effet quasiment plus entretenus alors que la population de Lubumbashi a triplé entre la création et les années 1980. Il en avait résulté une détérioration générale de la qualité de vie urbaine, plus sensible évidemment dans les quartiers les plus pauvres et plus densément peuplés. Par ailleurs, à côté de la pollution chimique due à la présence de l'industrie minière, il existait

également une pollution biologique du fait de l'écoulement des eaux usées sans épuration, du rejet des immondices et des effluents des abattoirs. Enfin, le bruit de l'aéroport de la Luano est particulièrement sensible sous les couloirs d'approche des avions gros porteurs (les cités universitaires de l'Université de Lubumbashi notamment). Les auteurs ont renchéri que les travaux de défense et d'amélioration de l'environnement, réalisés presque tous à l'époque coloniale, n'ont été depuis ni améliorés, ni le plus souvent, entretenus : la plupart étaient déjà à l'abandon. Les lits des rivières canalisés étaient déjà obstrués (cas de la rivière Lubumbashi) tandis que le réseau d'égout était complètement hors usage. Les fosses septiques ont été utilisés comme palliatif, mais la plupart polluaient la nappe phréatique.

En 1993, une enquête faite auprès de la population de la plus ancienne commune de Lubumbashi par Mutwale Ngelwe Marie Louise (1993) a fait remarquer que les marchés pirates⁵⁴ étaient l'une des causes de l'insalubrité de cette vieille commune autrefois ville européenne. Les personnes interrogées lors de cette enquête déclaraient avoir conscience de l'effet négatif des marchés pirates sur la salubrité dans ces secteurs. Le même auteur, dans une autre étude (1996), a signalé et mis en évidence le fait que la conjoncture socio-économique du moment et la mauvaise gestion empêchent l'application des stratégies mises en place par l'administration de la zone de Lubumbashi en vue de lutter contre l'insalubrité publique. En effet, depuis les différentes guerres dans la partie Est de la RD Congo, il a été observé une croissance soutenue de la démographie dans la ville de Lubumbashi tandis que plus de la moitié de la population vit avec moins de 1\$ par jour (PNUD, 2008).

Conséquences de l'insalubrité

À côté de l'étude des causes, la littérature académique s'est aussi intéressée à celle des conséquences de l'insalubrité. Un autre groupe de travaux révèle que l'environnement détérioré peut être une cause importante de maladies, et partant de décès.

Ayant étudié une longue période, près de 50 ans, Dibwe dia Mwembu (1993) constate deux tendances parmi les enfants de l'Union Minière du Haut-Katanga, notamment ceux des camps des travailleurs de Lubumbashi : une mortalité infantile exogène améliorée quand l'environnement est assaini et une mortalité qui croît à nouveau après le relâchement de la situation. Umem Mawaw (1986) a constaté que, entre 1971 et 1984, les décès dus à certaines maladies (malaria et gastroentérite) liées à l'environnement n'avaient cessé de croître. L'auteur a associé l'augmentation des cas de malaria au volume toujours croissant des ordures ménagères, déchets et eaux de vaisselles ayant spécialement favorisé la pullulation des moustiques et la recrudescence des cas de cette maladie.

54. En jargon de Lubumbashi, le mot « marché pirate » désigne un marché fait à la sauvette à n'importe quel endroit de la ville ou des agglomérations en dehors des marchés publics aménagés à cet effet, reconnus par l'administration urbaine.

Du côté des enfants, la gastro-entérite avait provoqué beaucoup de décès. L'environnement malsain avait contribué au développement de cette maladie : le manque d'hygiène dans l'alimentation, la souillure de l'eau de boisson par les matières fécales et la dissémination de ces matières par les mouches.

Ayant déterminé la distribution des maladies tropicales à travers la ville de Lubumbashi, Matumwabiri Izuba (1994) a constaté que les maladies tropicales sévissaient de façon plus prononcée dans les quartiers populaires anciens et dans les périphéries urbaines, lieux où l'insalubrité était criante. MUSESE Langong Delphin (1996) a dépouillé les attestations de décès et les fiches d'hospitalisation dans le but de déceler les causes de décès infantile à Lubumbashi. Force a été de constater que les enfants avaient été hospitalisés principalement pour cause de maladies infectieuses et parasitaires d'une part, et d'autre part que ces maladies constituaient une cause croissante des décès. L'auteur attribue cette situation à la détérioration de l'environnement et à l'insalubrité généralisée de la ville.

En 1984-1985, Asumani S., Kakese K. B. et Solotshi M. (1993) ont mené une enquête auprès de la population de Lubumbashi en vue de déterminer la corrélation entre la qualité de l'environnement et la santé de la population. Les éléments de l'environnement ciblés étaient entre autres, la propreté des eaux, l'évacuation des déchets et l'élimination des moustiques. Les auteurs ont trouvé que la présence de certaines maladies était positivement corrélée à la dégradation de la qualité de l'environnement : les maladies diarrhéiques étaient particulièrement dépendante de la dégradation des conditions de vie ; les vers intestinaux étaient également associés aux mauvaises conditions hygiéniques et sanitaires (eaux de puits, eaux de robinet infectés, lieux d'aisance mal tenus, circulation libre et superficielle des eaux usées à cause de l'absence ou de l'obturation des égouts et des canalisations). Cette situation a été enregistrée notamment dans les quartiers d'auto-construction, voire dans les quartiers aménagés d'habitat populaire qui sont les plus touchés.

Conclusion

Il ressort de la littérature académique de Lubumbashi quatre orientations d'études : l'histoire, l'état des lieux, les causes et les conséquences de l'insalubrité publique. Cette littérature présente l'époque coloniale comme étant la période de l'organisation optimale de la gestion de la salubrité publique, ayant abouti à un assainissement acceptable du milieu urbain du Congo belge en général et celui de Lubumbashi, alors Elisabethville, en particulier.

La période post-coloniale a été caractérisée par un relâchement de la situation. Les infrastructures et les structures laissées par la colonisation vont se détériorer progressivement suite à l'expansion rapide de la ville et la densification du bâti, soutenue par une croissance démographique importante. La crise socio-économique sans cesse n'a pas permis le redressement de la situation, même si on prend quelques initiatives louables, mais presque toujours sectorielles.

La dégradation de l'environnement sanitaire est lourde de conséquences sur la santé de la population de Lubumbashi, particulièrement sur la santé des enfants. Elle entraîne une mortalité de plus en plus élevée.

La présente étude signale ainsi les domaines dans lesquels il est possible d'intervenir immédiatement et les lacunes au sujet desquelles il faut entreprendre encore des recherches ou actions de développement communautaire. L'assainissement de l'environnement sanitaire intéresse des jeunes chercheurs des sciences humaines bien que les thématiques de leurs recherches ne se focalisent pas spécifiquement sur l'assainissement du milieu, mais à d'autres sujets traitant de l'assainissement du monde de la santé. C'est le cas de Ozoza (sociologue) sur la question du goitre à Lubumbashi, de Issingi Ndaba (histoire) sur la perception de la lèpre, Ntula Noëlla sur le langage et l'exploitation des notices des produits pharmaceutiques à notamment dans les quartiers d'auto-construction situés en zone périurbaine de la ville de Lubumbashi ou de Kakudji Yuma (Jusite) qui traite de la législation médicale à Lubumbashi.

Bibliographie

- Asoci, L., 1993. Le personnel sanitaire du Congo Belge: Évolution et réalisation (1922-1958). Travail de fin d'études en Histoire. Lubumbashi : Université de Lubumbashi.
- Asumani, S., 1985. Espace urbain, environnement et santé à Lubumbashi. Essai de géographie médicale. Mémoire en Géographie. Lubumbashi : Université de Lubumbashi.
- Asumani, S., Kakese K. B. et Solotshi, M. 1993. Santé et dégradation d'un environnement urbain de l'Afrique tropicale : le cas de la ville de Lubumbashi (Zaire). *Géo-Eco-Trop*, vol. 17, n°1-4, pp. 171-189.
- Asumani, S., Kakese, K. B. et Solotshi, M., 1993. Environnement et santé: étude typographique des quartiers de Lubumbashi (Zaire). *Mbegu*, vol. 2, pp. 108-120.
- Bruneau, J.C. et Pain, M., 1990. Atlas de Lubumbashi. Centre d'Étude Géographique sur l'Afrique Noire, Université Paris X, Nanterre, France. 201 p.
- Chapelier, Alice, 1957, Elisabethville. Essai de géographie urbaine.
- Dibwe dia Mwembu, D., 1993. La mortalité infantile à l'Union Minière du Haut-Katanga. Une analyse préliminaire (1920-1970). *Zaire-Afrique Économie-Vie sociale-Culture*, pp. 487-500.
- Dimanja wa Djanga, D. F., 1993. Hygiène publique et assainissement du milieu au Katanga (1922-1958). Une contribution à l'histoire de l'environnement social du Zaire. Travail de fin d'études en Histoire. Lubumbashi : Université de Lubumbashi.
- Kalumba Mondela, 1997. La perception de l'espace et l'environnement urbain. Cas de la commune urbaine de Kamalondo à Lubumbashi. Travail de fin d'études en Géographie, Institut Supérieur Pédagogique/Lubumbashi.
- Kamina Ntenta I., 1992. La nuisance du milieu ambiant par les ordures ménagères dans les quartiers populaires planifiés de la Zone Katuba, ville de Lubumbashi. Travail de fin d'études en Géographie Lubumbashi : Institut Supérieur Pédagogique/Lubumbashi.
- Kaumba Tshibangu, 1993. Étude de l'habitat et son environnement dans les quartiers planifiés de Lubumbashi : cas du quartier Kenya. Travail de fin d'études en Géographie. Lubumbashi : Institut Supérieur Pédagogique/Lubumbashi.
- Kisama, M., 1990. Les points dégradés sur les routes et les dépotoirs à la Katuba (quartiers planifiés de 1988-1989). Essai de cartographie. Travail de fin d'études en Géographies. Lubumbashi : Institut Supérieur Pédagogique/Lubumbashi.
- Lufuma Kapenda, 1985. Contribution à l'étude géographique des immondices dans la Zone de Lubumbashi. Cas de la localité Makutano (Analyse et cartographie). Travail de fin d'études en Géographie. Lubumbashi : Institut Supérieur Pédagogique/Lubumbashi.

Masikini Mukwamur, 1989. Le Conseil Supérieur d'hygiène coloniale. Création, buts et évolution. Travail de fin d'études en Histoire. Lubumbashi : Université de Lubumbashi.

Matumwabiri Izuba, 1994. Variation spatio-temporelle des décès dû aux maladies tropicales dans la ville de Lubumbashi (1984-1994). Mémoire de licence en Géographie. Lubumbashi : Université de Lubumbashi.

Maréchal J., Useni S.Y., Bogaert J., Munyemba K.F. & Mahy G., 2018. La perception par des experts locaux des espaces verts et de leurs services écosystémiques dans une ville tropicale en expansion : le cas de Lubumbashi. In Bogaert J., Colinet G. & Mahy G. (Éds.), *Anthropisation des paysages katangais*. Les Presses Universitaires de Liège (Belgique), pp 59-69.

Mbenza, M., Aloni, K., Muteb, M., 1989. Quelques considérations sur la pollution de l'air à Lubumbashi (Shaba, Zaïre). *Géo-Éco-Trop*, vol. 13, n°1-4, pp. 113-125.

Mbuyi Kalonji, 1984. Les immondices et les égouts dans la zone urbaine de Kamalondo. Cartographie et commentaires. Travail de fin d'études en Géographie, Lubumbashi : Institut Supérieur Pédagogique/Lubumbashi.

Mulunda Ngandu Nyota wa Bunda, 1981. Étude sociologique des conditions de salubrité publique en milieu urbain de Lubumbashi. Mémoire de licence en Sociologie. Lubumbashi : Université de Lubumbashi.

Musese Langong D., 1996. Les causes des décès à la pédiatrie des cliniques universitaires Mama Mobutu de Lubumbashi (1986-1996). Mémoire de licence en Histoire. Lubumbashi : Université de Lubumbashi.

Mutondo Zumu, 1981. Problème de la salubrité dans la Sous-région urbaine de Lubumbashi. Cas des Zones Lubumbashi, Kamalondo et Kenya. Travail de fin d'études en Géographie. Lubumbashi : Institut Supérieur Pédagogique/Lubumbashi.

Mutwale Ngelwe, M.-L., 1993. Marchés pirates et insalubrité publique dans la Zone urbaine de Lubumbashi. Travail de fin d'études. Lubumbashi : Institut Supérieur des Études Sociales/Lubumbashi.

Mutwale Ngelwe M.-L., 1996. Aménagement de l'espace urbain et la salubrité publique. Cas de la zone urbaine de Lubumbashi. Mémoire de licence en Sociologie industrielle. Lubumbashi : Institut Supérieur des Études Sociales/Lubumbashi.

Mvumvu Bakir-me Situere Nkere Oti, 1986. La législation sur les maladies transmissibles au Zaïre : son évolution et son application à l'époque coloniale. Travail de fin d'études en Histoire. Lubumbashi : Université de Lubumbashi.

Nkuku Khonde, 1996. Histoire du paludisme au Congo Belge (1900-1960). Santé – environnement et impact socio-démographique. Thèse de doctorat en Histoire. Lubumbashi : Université de Lubumbashi.

Nkuku Khonde, 1999. Santé et croissance urbaine en milieu ouvrier de Kinshasa (1920-1960). *Cahiers Congolais d'études politiques et sociales*, vol. 22, pp. 141-166.

Nzitatira K., 1991. Contribution à l'étude des problèmes d'assainissement à Lubumbashi. Cas des zones urbaines de Kamalondo, Kenya et Ruashi. Travail de fin d'études en Géographie. Lubumbashi : Institut Supérieur Pédagogique/Lubumbashi.

Piron, P. et Devos, J., 1959. Codes et lois du Congo Belge.

PNUD, 2008 : Rapport mondial sur le développement humain, 376 p.

Umen Mawaw, 1986. La mortalité de la population ouvrière de la Gécamines (1971-1984). Travail de fin d'études en Histoire. Lubumbashi : Université de Lubumbashi.

Useni S.Y., Cabala K.S., Nkuku K.C., Amisi M.Y., Malaisse F., Bogaert J. & Munyemba K.F., 2017. Vingt-cinq ans de monitoring de la dynamique spatiale des espaces verts en réponse à l'urbanisation dans les communes de la ville de Lubumbashi (Haut-Katanga, R.D. Congo). *Tropicultura*, vol. 35, n°4, pp 300-311.

Zaki-Itono Fita 1993. Hygiène publique et assainissement du milieu dans la Province de Léopoldville (1939-1958). Travail de fin d'études en Histoire. Lubumbashi : Université de Lubumbashi.

6. La traduction de textes scientifiques dans les langues africaines. Un changement de paradigme

Joseph KASONGO TSHINZELA

Université de Lubumbashi

Introduction

La traduction est la voie royale de transfert des connaissances et des savoirs entre les communautés ne partageant pas la même langue et/ ou la même culture. Elle exige du traducteur la maîtrise des langues et des cultures en présence dans l'activité traduisante pour faire passer efficacement les informations de l'émetteur au récepteur. En effet, la traduction et l'interprétariat s'imposent dans le contexte de contact des langues et/ou des cultures et s'opèrent sur une paire formée de la langue de départ (LD) et la langue d'arrivée (LA). En milieu congolais, l'orientation de la paire semble être unidirectionnelle, allant tout naturellement des langues africaines vers les langues européennes. Un choix dicté par les perspectives ethnologiques qui œuvrent en faveur de la mission civilisatrice de l'Europe en Afrique. Dès lors, réfléchir sur l'orientation de la paire des langues dans le processus de traduction en République démocratique du Congo et sur son rôle dans la transmission des connaissances et savoirs aiderait à déterminer l'adéquation entre les langues congolaises ou africaines et les discours scientifiques.

Ce texte se propose de montrer le rôle majeur de V.Y. Mudimbe dans la décolonisation des sciences humaines, en postulant notamment la sociolinguistique et la traduction comme moyens, pour l'Afrique, de se défaire de la dépendance multiforme à l'égard de l'Occident. Sa pensée et son aura auraient beaucoup influencé les études linguistiques (Kasongo Tshinzela, 2018) et préfiguré la création de la filière de traduction à l'université de Lubumbashi. Aussi son apport s'inscrit-il dans un contexte sociolinguistique particulier où les langues européennes revêtent le statut des *linguae francae*, langues de culture et langues d'enseignement. Un contexte qui ne favorise guère la traduction de manière générale et celle des œuvres scientifiques en langues congolaises en particulier.

À cet effet, ce texte se présente sous forme d'une frise chronologique en trois points qui permet de souligner le cheminement scientifique de cette discipline au sein des universités congolaises. Cette démarche diachronique commence par le contexte de naissance de la traduction comme discipline auxiliaire de l'ethnologie et de la linguistique, ensuite passe par le paradigme colonial de la transmission de la science et enfin se termine par la traductologie et l'interprétariat comme de nouvelles disciplines au sein de l'Université de Lubumbashi.

Contexte de naissance de la traduction : discipline auxiliaire de la linguistique et de l'ethnologie

On peut rattacher la genèse de la traduction à celle de la linguistique africaine et de l'ethnologie à l'arrivée des explorateurs du XVII^e siècle et aux premiers écrits sur les langues africaines. Les contacts de l'Afrique avec les explorateurs étrangers suscitèrent un intérêt particulier sur la communication. C'est ainsi que furent initiées des études sur les langues africaines via la traduction et l'interprétariat.

Les recherches de cette époque sont en réalité d'un intérêt limité du point de vue scientifique. Néanmoins, on peut souligner des travaux présentant un intérêt réel pour la linguistique africaine et pour la traduction. Ces travaux sont répertoriés dans divers domaines, notamment en lexicographie et en grammaire. En 1624, un catéchisme en portugais pourvu d'une traduction en kikongo fut publié par Matheus Cardoso. C'est le dictionnaire trilingue (Kikongo, latin, et espagnol) qui fut publié en 1651 par Joris Vangeel (1928), capucin flamand en collaboration avec un prêtre mulâtre de Mbanza-kongo. Et en 1659, un autre capucin du nom de Giacinto Brusciotti da Vetralla publie la première grammaire bantu sur le kikongo (Philippon, L. et Van der Veen, pdf). Ces recherches supposent l'intervention des interprètes autochtones pour les réaliser. Il semble que les premiers africains instruits ont été des grands traducteurs. Mais pourquoi leurs noms ont-ils été occultés ?

Cette époque n'a favorisé que la transcription en langues écrites des certains éléments des langues africaines, réputées orales. Autrement dit, les descriptions des langues et des cultures africaines ont été réalisées en/et à l'image des langues européennes. Les auteurs de ces travaux de premières heures furent essentiellement des missionnaires, des explorateurs et plus tard les administrateurs coloniaux. De ce fait, la qualité de ces travaux était limitée sur le plan scientifique. Mais avec l'implication des africanistes, elle s'est améliorée sensiblement. L'augmentation des écrits sur les langues et cultures africaines (les descriptions sur les grammaires de différentes langues et la finesse de leurs classifications, les dictionnaires bilingues produits) n'était pas suffisante pour intégrer les langues africaines dans la transmission de la science et du savoir. Seules les langues européennes en étaient jugées capables.

Par contre, dans le domaine religieux, on assiste à une autre logique. Dès les premiers contacts, l'enseignement et la traduction de l'évangile en langues africaines sont ressentis comme une nécessité. En effet, ce pragmatisme religieux a favorisé l'introduction du christianisme et la conversion de beaucoup d'Africains. Ce succès s'est répercuté dans l'enseignement primaire.

Par ailleurs, cette production des manuels scolaires n'a pas poussé jusqu'à l'acquisition d'un savoir spécialisé. L'enseignement se bornait aux notions élémentaires (lire, écrire et maîtriser les quatre opérations fondamentales). L'obstacle scriptural ne pouvait permettre la production, la rédaction technique ou scientifique et le transfert en traduction spécialisée, excepté la bible qui a résisté à cette discrimination.

Hormis la description, les langues africaines n'ont pas fait l'objet d'investigations constantes de la part des spécialistes pouvant favoriser leur adaptation à l'expression de la modernité scientifique et technique (Jacques Lalande 1993 :5). Cela permit de développer sur les langues africaines un point de vue européocentrique, selon lequel ces langues orales sont dépourvues de plusieurs catégories grammaticales. À cause de ce déficit grammatical et lexical, elles ne sont pas sur le même diapason que les langues européennes.

Nkiko et al. (1982 :iii) notent :

« D'une manière générale les grammaires de nos langues étaient des grammaires du français, ou presque, appliquées à nos langues. Il est évident que ces langues ne comportent pas toutes les catégories du français. De là, leur infériorisation et leur péjoration systématique. Nous pensons que le raisonnement était faussé ».

La remarque de Nkiko et al. implique deux conséquences sur le plan de la traduction. D'abord, on ne traduit que les langues de même diapason pour éviter le problème d'équivalence et celui de l'opposition entre la tradition écrite et la tradition orale. Ensuite, la traduction est une discipline linguistique. D'où la traduction est définie selon le dictionnaire comme une « action de donner une nouvelle version d'un texte d'une langue dans une autre langue ». Ou un « texte transposé d'une langue dans une autre » (Dicos encarta) ; mais la transposition d'un discours oral est rendue par la locution traduction simultanée ou interprétariat.

Lier l'activité traduisante à l'équivalence des langues, semble idéologique, car chaque langue a son propre génie et cela ne peut en rien constituer un obstacle à « l'adaptation à l'expression ». Une langue orale peut se conformer à une langue écrite et vice versa. La traduction de la Bible nous offre un bel exemple de transculturation. Pour traduire le terme « péché » en ciluba, le traducteur a évité son équivalent « cibawu » qui emporte le sens d'un péché qui ne peut être absout que par les aïeux et non par Christ. À la place, il a proposé « mpekatu » calqué sur le latin *peccatum*.

La linguistique porte en elle les techniques d'enrichissement que sont l'emprunt, le calque, la composition et la dérivation. Ces dernières donnent des outils susceptibles d'améliorer les mécanismes d'expression dans le discours ordinaire et scientifique et sa traduction (écrite) et sa traduction simultanée (orale). Mais chez les africanistes, les deux types de traductions ne font pas partie des disciplines des sciences humaines, mais plutôt de simples techniques de récolte des données. Seules les langues européennes peuvent porter la science.

Paradigme colonial de la transmission de la science : convertir la production africaine en discours scientifique occidental

Il n'est pas simple de déterminer ce qu'est une langue des sciences. D'emblée, l'anglais est considéré comme langue des sciences, car il domine la communication et les publications scientifiques depuis le XX^e siècle. Cela ne signifie pas que

toutes les productions scientifiques ne se font que dans cette langue. Si certains chercheurs produisent la science dans d'autres langues, cela suppose deux temps dans son élaboration. Dans le premier moment, ils découvrent et ils conçoivent et dans le second, ils rédigent les résultats dans « la langue de science ».

En effet, cette situation embarrasse la plupart de chercheurs au Congo. En famille, ils verbalisent leur environnement dans une langue du milieu ; ils sont formés à l'école en français, la langue de l'instruction pour travailler, et font des recherches dans un contexte où l'anglais est exigé. Au lieu que la langue de production dépende du contexte de leur évolution, elle dépend plutôt de la publication.

Selon Aymard (2013), c'est sur deux terrains, celui de la traduction et celui des revues, que se fait la légitimation des recherches. La rédaction de la majorité des revues internationales étant légitimée en anglais, les articles sont soit rédigés directement par l'auteur dans la langue de la revue (revisés et corrigés par des tiers) ou soit traduits. Cet « élitisme linguistique génère l'insécurité... » écrit Renard (2006 :93). Pour cet auteur, la langue du milieu dont le chercheur est issu assure un pouvoir. Renard établit un lien entre le développement du langage et les stimulations du milieu. Les possibilités expressives, leur coloration et leur extension dépendent de ces stimulations.

Ce qui précède démontre que toutes les langues ont la capacité de dire tout. Il n'est pas question, au nom de la science et des affaires d'ignorer les langues nationales au profit de l'anglais. Jusqu'au XVI^e siècle, le latin était considéré comme la langue des sciences et des gens nobles par rapport aux langues vulgaires notamment le français, l'italien ou l'anglais. Mais depuis lors les choses ont changé. Ce paradigme de prééminence d'une seule langue comme la langue par excellence de la science est, selon Machado da Silva (2013 :212), une privation de liberté dans la recherche. La langue de science est « toujours celle de la puissance économique et scientifique dominante à un moment donné ». Pour cette raison, il qualifie l'usage d'une langue franche dans les sciences d'idéologie objectivée ou d'un mythe. Il note : « Une des mythologies de la science est celle d'une langue commune, d'une langue franche, d'une même langue de convergence, de rencontre, de rassemblement, d'une langue de l'utopie de la coopération scientifique universelle, d'une langue de l'amour pour la vérité, de la clarté, de l'échange, de passage, d'ouverture et de compréhension, d'une langue comme porte, comme pont, comme symbole de cette quête perpétuelle de la découverte de la nature des choses ».

En effet, cette idéologie est prégnante dans la pratique des sciences en Afrique où seules les langues des anciens colonisateurs jouissent d'un statut privilégié en tant que langues officielles et langues de l'instruction avec toutes les implications que cela suppose.

Les sciences humaines et le paradigme colonial

Selon le paradigme colonial, deux tendances majeures vont se dessiner dans l'évolution des études en sciences humaines africaines. La première sera centrée

sur les langues et la seconde sur l'étude des cultures. Ces études seront matérialisées par la création des départements de philologie africaine (en Lettres) et d'anthropologie (en sciences sociales). Au sein de ces départements, la traduction ne sert qu'au transfert de savoirs de l'Afrique vers l'Occident sans impact sur le milieu de production. D'ailleurs, les missions assignées à ces filières d'études étaient celles de récolter, de conserver et de diffuser les œuvres de la culture et de la littérature orale. Ainsi la traduction comme outil de conservation se déclinait selon deux procédés : la traduction littérale et la traduction littéraire. La première consiste à reproduire mot à mot le texte de la langue A en langue B, tandis que la seconde s'efforce de reproduire l'idée ou la pensée du texte. La traduction et l'interprétariat ne constituent nullement une matière d'enseignement

Consommation de l'africanisme

Le consommateur du savoir dans ce contexte colonial est apparemment l'Occident et les administrateurs coloniaux qui ont besoin de ces savoirs pour leur mission civilisatrice vis-à-vis de l'Afrique. Ainsi la paire canonique dans la traduction est langue africaine-langue européenne. En pratique, selon Renard (2006 : 52), le mépris proviendrait de l'idée répandue qui considère les langues africaines comme relevant essentiellement de traditions orales et n'ayant pas d'écriture, elles devaient demeurer à l'écart d'une société civilisée.

Sur le plan disciplinaire, la traduction a été le fait aussi bien du linguiste que de l'ethnologue ou de l'anthropologue. Les disciplines comme la descriptive et la contrastive lui fournissaient des outils de travail non négligeables. L'occasion faisant le larron, plusieurs linguistes africanistes ont été de bons traducteurs sur la paire langue congolaise-français et plusieurs anglicistes comme bons traducteurs sur la paire langue congolaise – anglais. On ne peut pas affirmer que la linguistique formait des traducteurs professionnels. Les compétences linguistiques sur une paire de langues offraient les opportunités de se débrouiller sur ce terrain.

L'idée de faire de la traduction une discipline dans les universités congolaises n'a germé qu'en 1974.

Le premier séminaire de linguistes du Zaïre et le fondement scientifique de la traduction

L'organisation du premier Séminaire des linguistes du Zaïre, en 1974, constitue un tournant important dans l'histoire de la linguistique, et en même temps, le lieu de la fondation de la traduction non pas comme un art, mais comme une discipline scientifique à l'UNAZA (Université Nationale du Zaïre). Ce projet s'inscrit dans une vaste vision du Professeur V.Y. Mudimbe visant à refonder les sciences humaines en Afrique. Cette vision s'oppose à celle des africanistes qui prônent une science orientée vers l'extérieur sans ancrage dans

son milieu de production. Dans cette perspective, il insère un sous projet de la traduction des œuvres scientifiques.

Bien avant, V.Y. Mudimbe a initié des recherches de 2^e cycle et de doctorat au département de Langue et Littérature françaises sur la lexicologie politique ayant pour objectif de dégager les idéologies des partis politiques pendant la période d'avant et d'après l'indépendance.

Le corpus de ces études a été essentiellement tiré des journaux de cette époque. Ce corpus portait sur le vocabulaire du langage politique et le vocabulaire du langage ordinaire auxquels on a donné un contenu politique. Ces travaux sont alignés sur la linguistique appliquée (1974 :20-51).

Pour V.Y. Mudimbe, l'heure avait sonné de faire de la linguistique une science au service de l'homme conformément à sa vocation de résoudre les problèmes que la communication sociale posait à l'homme. Il ne suffisait pas de décrire les langues, encore fallait-il mettre les résultats au profit de la société. Lors du premier séminaire des linguistes du Zaïre, il a proposé une solution programme ainsi résumé :

« (...) *puisque je souhaitais une orientation concrète, puis-je me permettre de noter que ces généralités que je viens d'émettre me paraissent scandaleusement concrètes. C'est qu'en mon sens, elles indiquent aussi que nos langues comme nos pratiques linguistiques ne trouvent sens qu'intégrées dans les rapports complexes d'une formation sociale, et au-delà ou en deçà des règles qui régissent notamment les rapports entre le procès de production et les rapports sociaux, l'organisation du pouvoir et le discours politique, la signalisation idéologique et les pratiques spéculatives, il y a peut-être aussi d'énormes spaltung* » (1974 :21)

Ces propos dénoncent ce qu'on appelait « la linguistique de bureau », une linguistique basée sur la description pour la description sans incidence sur l'amélioration du quotidien des autochtones. Pour être concret, V.Y. Mudimbe stimule et favorise les études en sociolinguistique et en linguistique appliquée. Dans son entendement, la linguistique appliquée doit, dans le contexte congolais, aider à :

- la traduction des langues européennes vers les langues africaines et vice-versa ;
- l'enseignement des langues étrangères ;
- l'apprentissage des mêmes langues étrangères ;
- la planification des langues ;
- la définition de la planification linguistique appropriée et adaptée à notre développement ;
- la production littéraire ;
- la critique littéraire ;
- Etc.

De tous ces axes qu'il énumère, il nous semble que deux portent les sujets novateurs de sa contribution à la traduction scientifique. Il s'agit des axes 1 et 5. Leur fondement est posé de façon prioritaire dans « l'émergence d'une « science

du dedans », capable de dire l'Afrique, de décrypter ses realia par la mise en place de grilles de lecture appropriées » (Tshitungu Kongolo, sous presse). Cela s'entend du souci de Mudimbe de décoloniser les sciences humaines et sociales (Kasereka Kavwahirehi, 2006 ; Tshitungu Kongolo, 2018). Comment atteindre ce renouvellement ?

V.Y. Mudimbe préconise notamment la traduction scientifique. Seulement cette fois-ci, il inverse la paire de traduction en partant des langues européennes vers les langues africaines et vice-versa. Son génie découle du bannissement des complexes de supériorité en rapport avec les langues et de l'opiniâtre considération de toutes les langues comme des outils capables de jouer les fonctions qu'on leur assigne. Ainsi pose-t-il comme préalable la planification linguistique appropriée et adaptée au développement.

Pour cette raison, la paire traductologique de V.Y. Mudimbe est une boucle, car il n'envisage pas la langue et la traduction comme moyens de s'enfermer. Elle offre une ouverture entre les sociétés ou les communautés scientifiques, tout en garantissant la liberté de la recherche.

Aussi, a-t-il à cœur de mettre en exergue la capacité de toutes les langues à traduire n'importe quelle réalité. Pour concrétiser sa pensée, il soumit quelques étudiants du Département de Langue et Littérature Françaises à un exercice qui consistait à traduire dans les langues congolaises les textes de références suivants :

- Platon, *La Réminiscence* (Phédon), tiré de G. Pascal (1965, 28-31). Ce texte fut traduit en kiswahili par Achukani Okabo ;
- Horace, *Ode*, livre 3 ; Ode 3 tiré du troisième livre des odes ; texte traduit en lingala par Gigba-Gite ;
- Saint Thomas d'Aquin, *L'univers, un et divers*, traduit en kisongye par Kitengie Musawu ;
- Sainte Thérèse d'Avila, *Où l'on traite de quelques grâces aux religieuses*, extrait du chapitre IV, in *Le Livre des fondations* ; un extrait traduit en ciluba par Mampuya Bakajika Shambuyi ;
- Karl Marx ; « Le matérialisme dialectique » ; un extrait de H. Lefèvre (1964 :89-92) ; cet extrait fut traduit en kiyaka par Ibanda Mvunzi wa Luhangu ;
- Teilhard de Chardin, *Foi en Dieu et foi au monde : une synthèse nécessaire* ; extrait tiré de C. Guenot (1962 :139-141) ; traduit en kiyansi par Yaya Tuwe Suk ;
- J-P. Sartre, « Marxisme et Existentialisme » ; traduit en kikongo par Kawata Ashem Them,
- N. Bohr, *Unité de la connaissance* ; extrait tiré de N. Bohr (1961 :109-113) ; traduit en lingala par Molembo Angbalu Adabimuni.

Cet exercice effectué en une semaine, poursuivait un double objectif : découvrir les problèmes que soulève le passage du français aux langues bantu et les moyens de les résoudre.

En dépit du fait qu'elles ne portaient pas sur l'ensemble de l'œuvre, ces traductions ont impulsé une nouvelle dynamique dans les sciences humaines et plus particulièrement en linguistique. La traduction des œuvres scientifiques s'imposait désormais comme une évidence. À l'instar des langues européennes, les langues congolaises possèdent la capacité de s'approprier et de traduire des concepts philosophiques, théologiques et scientifiques. Elles sont capables de prendre en charge et de contribuer à diffuser et enrichir le discours scientifique.

En plus, cet exercice a décomplexé la recherche à la Faculté des Lettres de l'Université de Lubumbashi. Au Département des Langues et Littératures africaines, Bunduki a réalisé une œuvre monumentale sur la terminologie et d'autres enseignants ont encouragé les étudiants à rédiger leurs travaux dans les quatre langues nationales : kiswahili, ciluba, kikongo et lingala.

Machado da Silva (2013 :65) rend bien cette attitude en ces termes : « Les langues se jouent pourtant sur les nuances. La langue d'un pays fait partie de sa constitution. L'utilisation d'une langue est toujours un fait politique d'affirmation de soi. Par les langues, on affirme une culture, une identité, une différence. Il s'agit d'un trait d'autonomie, d'une singularité ».

Cette citation soulève la question du danger du monolinguisme. Le monolinguisme tue et Machado da Silva (2013 :65) le qualifie de « crime imparfait » (on tue l'autre parce qu'il n'est pas puissant). Par contre, quand on s'ouvre à l'autre par le multilinguisme, on le découvre et ensemble, on se réalise par la diversité.

Malgré les efforts de cette époque, il est difficile de mentionner des œuvres scientifiques promues par la traduction. Elles sont minimes, quasi inexistantes. Cet état est consécutif au départ de deux enseignants qui tenaient les études de traduction à la Faculté des Lettres de l'Université de Lubumbashi. V.Y. Mudimbe s'est installé aux États-Unis et Sully Faik est retourné en Belgique. La flamme allumée a été couvée et gardée par le Chef de travaux Kongo Tsakala qui, finalement la transmettra à Kambaja Musampa Emmanuel. Ce dernier a fait son premier essai en traduction dans son mémoire de deuxième cycle qui a porté sur la traduction spontanée des discours des églises de réveil (1993). De là est née sa passion pour la traduction. Bien que la plupart des Travaux réalisés à l'époque de V.Y. Mudimbe et Sully Faik l'aient été sous l'approche lexico-sémantique ou lexico-sémantique contrastive, celui de Kambaja Musampa a été réalisé sous l'approche psycholinguistique. Ainsi, seules les aptitudes linguistiques se prêtaient à la traduction, car dans le programme de formation du linguiste ne figurait aucune matière sur la traduction. Tout prenait appuie sur la lexicologie et la grammaire contrastive.

Traductologie et interprétariat : des nouvelles disciplines au sein des lettres

Traduction : une problématique renouvelée

Envisager la traduction à partir du domaine linguistique limite la performance à la compétence linguistique. Un bon traducteur est donc celui qui a une bonne maîtrise de la langue source et de la langue d'arrivée. Cette démarche, selon J.P.

Vinay, fondateur de la section linguistique et créateur de la première maîtrise en traduction à l'université de Montréal, est naturelle. Si ses premières recherches portent sur la stylistique comparée, chez V.Y. Mudimbe, son pendant congolais, le fondement de la traduction se trouve en lexicologie. Toutefois, la conception linguistique de la traductologie est réductrice. Elle consacre la maîtrise des langues de la paire LD-LA comme le seul savoir important par lequel se réalise la maîtrise des techniques de réexpression. Egan Valentine (1996 :3) y ajoute deux autres savoirs qui renforcent l'efficacité d'une traduction. Il s'agit de :

- Savoir traduire, c'est-à-dire la maîtrise des techniques de transfert interlinguistique,
- Le savoir cognitif, c'est-à-dire les connaissances générales qui permettent d'inférer le sens de la matière à traduire le texte.

Mis ensemble, ces trois savoirs sous-tendent une relative unification de la discipline dans ses méthodes, dans ses résultats et dans ses options théoriques. Autrement, il faut désormais penser et pratiquer la traduction comme une discipline autonome.

Cette démarche réflexive a été ressentie dans l'évolution même de la discipline. On est passé de la traduction comme méthode à la traduction comme création. Seleskovitch, Danica (1991 : 5) note : « Traduire n'est pas seulement une affaire de talent et de savoir, mais aussi de méthode. Pour traduire, il faut savoir les langues, chacun en convient, et il faut savoir les choses, mais ces savoirs ne sont encore que des préalables tant que n'est pas acquise la méthode qui fait de la traduction un acte de création (...). Création d'équivalences de textes, alors que les savoirs à eux seuls permettent tout juste de juxtaposer des correspondances préétablies ».

Cette exigence épistémologique a renouvelé la traduction en la hissant au niveau d'une discipline autonome. Dès cet instant, la traductologie renouvelée ne se préoccupe pas seulement des équivalences, elle n'est plus codique, une sorte de transposition des langues. Elle se préoccupe des théories, de la formation des professionnels. C'est en cela que tient l'apport de Kambaja Musampa.

Kambaja Musampa inaugure l'ère de la traduction-processus à Lubumbashi. Ce changement de paradigme marque un grand tournant en traductologie. Selon la relation de Christine Durieux (2009) : « Les points de vue exprimés relèvent plus d'un positionnement dogmatique que d'une réflexion sur la traduction en tant que processus. C'est au courant du XX^e siècle que la traduction cesse d'être perçue exclusivement comme un art et commence à être considérée comme une discipline ».

Dans cette nouvelle dynamique modelée par la mondialisation, la traduction processus devenue un instrument de la communication multilingue, entre dans la quotidienneté, dans le commerce, les médias, les loisirs, la religion et dans la science. Malgré ce nouvel élan, la traduction, selon la pensée de V.Y. Mudimbe, n'a pas atteint son objectif, celui de forger les armes d'une science africaine. Ainsi, on peut se demander si cet objectif n'a été qu'un vœu pieux qui s'effrite avec l'usure du temps.

La traduction sous la paire LA-LE, un simple décret ?

Considérer le sens de la paire de langue telle que réorientée par V.Y. Mudimbe comme un simple décret, c'est ignorer le contexte de l'émergence de la théorie mudimbéenne. Fruit d'une réflexion de longue haleine, sa pensée sur la refondation de l'ethnologie fustige la traduction comme pièce maîtresse de la mission civilisatrice de l'Afrique et en même temps pose comme la clé pour dénouer ce goulot d'étranglement, l'inversion de la paire. Pour y arriver, il ne suffit pas de décréter. Un décret, c'est vrai, peut produire des effets. Mais il ne peut faire face à l'usure de temps. Cet aspect, V.Y. Mudimbe le pressentait. Raison pour laquelle, il inscrit la refondation des sciences humaines dans un programme.

Un programme qui exige des attitudes, de l'investissement dans la réflexion, sur le plan matériel et social. Antoine Tshitungu Kongolo le résume par la triptyque : « *dissidence, langage en folie et gnose* ». Cela s'entend dans l'étalement de sa réflexion sur le rôle des langues et surtout de la sociolinguistique. Évidemment, il expose plusieurs axes ci-dessus, dont la planification linguistique, la traduction, l'apprentissage des langues étrangères, les productions littéraires, la critique... Ces axes s'insèrent dans un emboîtement qui reflète la complexité du programme qui du reste n'est pas un enfermement de la science. Il s'agit, comme le fait remarquer Tshitungu Kongolo (2018 :178) d'« un travail de déconstruction des sciences humaines et sociales, et au-delà, de la « bibliothèque » de l'occident sur l'Afrique, de l'antiquité à ce jour ».

À ce propos, Maurice Aymard (2013) en appelle à la décolonisation du savoir en ce sens : « Dans ce contexte, un rôle central revient à ceux qui travaillent sur l'autre – une autre société, une autre culture – car ils sont, potentiellement, les premiers artisans de la médiation culturelle. Ce sont eux qui, d'une langue à l'autre, dans un champ disciplinaire, peuvent inventer et mettre à jour les systèmes d'équivalence, et qui font passer et connaître les idées, les œuvres et les personnes ». Au fait, cette citation veut montrer que le développement et l'équilibre des États sont aussi liés à la reconstruction des sciences humaines et sociales. Dans cette reconstruction, la traduction scientifique comme médiation est une nécessité impérieuse dans le contexte global de la mondialisation, un outil du développement. Car la traduction, selon la pensée de V.Y. Mudimbe, n'est pas une répétition béate, mais une reprise enrichie et enrichissante. Autrement dit traduire, c'est **repren**dre : pour mieux comprendre, enrichir et s'approprier.

Traduction : état des lieux et perspectives

Dresser l'état des lieux de la traduction scientifique revient à évaluer le parcours de cette discipline de 1974 (Séminaire des linguistes du Zaïre) à ce jour. La période, entre 1974 et 1980, correspond, sur le plan académique, à l'apogée de cette discipline à Lubumbashi. Après le départ de V.Y. Mudimbe aux États-Unis et de celui de Sully Faik en Belgique, sans formateurs, le thème

de la traduction a été banni des recherches. Sans enseignants qualifiés, sans matières inscrites au programme, la traduction est restée une simple curiosité linguistique. Cependant, deux événements académiques majeurs vont marquer le renouvellement de cette discipline :

- La réforme de programmes de 2004 ;
- La soutenance de la première thèse en traductologie en 2009.

D'abord, nous allons examiner la réforme. Nous venons de souligner que les professeurs de traduction ont été des linguistes. Par conséquent, il apparaît difficile de séparer la traduction de la linguistique. À Lubumbashi, l'élément décisif n'est autre que la réforme qui visait l'adaptation des cours, au contexte mondial, marqué par les TIC. Ce qui a poussé le législateur à introduire de nouveaux cours et à créer de nouvelles filières. Ainsi la création des sciences du langage sur le plan institutionnel a marqué la rupture épistémologique entre la traduction et la linguistique. En conséquence, ce nouveau statut soulève des questions sur la formation des traducteurs professionnels et sur les écoles.

Chaballe, Louis Yvon et Klein, Jean (1994 :69) notent ce qui suit : « elles (les écoles) devront trouver une adéquation aussi parfaite que possible entre les exigences d'une formation universitaire et celles de l'exercice d'une profession intellectuelle, dont le degré de complexité et de technicité reste très largement méconnu du public, y compris des donneurs d'ordre. ».

Cette nouvelle filière apporte la reconnaissance sociale du traducteur comme un professionnel. Appuyé par la charte des traducteurs de Dubronvnik, à la conférence générale de l'Unesco, réunie à Nairobi le 22 novembre 1976, l'assemblée opta pour une recommandation visant la défense des intérêts des traducteurs, reconnaissant la traduction comme une discipline distincte de la linguistique et préconisant une formation spécialisée du traducteur. Depuis 2004, la traduction est devenue matière d'enseignement. Parmi les objectifs affichés figurent ceux ayant trait à la traduction médicale, financière, juridique, littéraire, etc.

Autre moment saillant, la soutenance de la thèse en traductologie par Kambaja Musampa sur l'« Approche pragmatique et son application au processus de la traduction français-ciluba. Cas de la 3^{ème} République en R.D.Congo », sous la direction du Professeur Muyaya Wetu en 2009. Ce travail ouvre de nouvelles perspectives dans l'appréhension de l'activité traduisante. Enseigner à traduire comme le dit Deslie, Jean (1980 :16), c'est : « faire comprendre le processus intellectuel par lequel un message donné est transposé dans une autre langue en plaçant l'apprenti traducteur au cœur de l'opération traduisante pour lui en faire saisir la dynamique ». Comme on peut le constater, apprendre à traduire, c'est en effet, apprendre à communiquer. Selon Akram Odeh (2006, pdf) : « Traduire est un double acte de communication qui consiste à transférer au lecteur cible le contenu conceptuel et culturel du message source pour rapprocher le soi de l'autre ».

Dès lors que la communication doit être adaptée à la cible (selon la théorie fonctionnelle de la traduction, dite théorie de skopos) ; la prise en compte de la paire de langues adaptées devient primordiale. À ce propos, nous relevons la

thèse de Kambaja Musampa sur la traduction de la constitution de la République démocratique du Congo du français en ciluba, celle de Sene Mongaba du tableau de Mendeliev du français en lingala, sans oublier les traductions primées des romans ou pièce de théâtre « Le roi s’amuse » de Victor Hugo du français au kiswahili, par Kalunga Mwela Ubi.

Ces quelques travaux posent déjà un problème au niveau de l’audience. Qui lit ces œuvres ?

Nous retombons selon, la vision programmatique de V.Y. Mudimbe dans l’axe de la planification des langues. C’est dans ce sens que V.Y. Mudimbe fustige la linguistique de bureau au profit d’une linguistique attentive aux problèmes de la société. L’usage des langues devrait nous introduire dans tous les domaines du savoir.

Il est clair que la traduction, dans ces conditions, ne peut amorcer le développement que si les langues africaines ou congolaises récupèrent le statut des langues véhiculaires et celui des langues d’enseignement. Cette évidence est confirmée par l’expérience de la Tanzanie dont la langue officielle et langue de l’enseignement primaire est le kiswahili, langue du milieu. Une autre expérience est celle de l’éducation supérieure syrienne avec la faculté de médecine où depuis l’après 2^e Guerre Mondiale, on enseigne en arabe. Akram (2006) soutient que : « Le fait d’utiliser l’arabe comme langue de transmission et d’échanges dans les enseignements scientifiques contribue beaucoup à l’enrichissement linguistique et encyclopédique des langues arabes et aide à améliorer le niveau de diplômés ». Mais seulement, le nivellement des langues bantu au niveau scientifique implique un investissement dans plusieurs pratiques et outils. Ce sont notamment la terminologie, la phraséologie, la formation de traducteurs qui permettront d’améliorer les mécanismes de communication.

Sans doute, le travail de Sene Mongaba a prouvé que les jeunes kinois accédaient au contenu scientifique des disciplines enseignées à l’école, qu’ils apprenaient facilement la chimie lorsqu’on a fait recours à la traduction de cette matière, du français au lingala.

Ces faits indiquent que le problème de langue scientifique est souvent mal posé. La langue dans laquelle le chercheur a appris à verbaliser son environnement exerce une grande influence sur la qualité de ses recherches. Au sujet de l’enrichissement des langues africaines ou congolaises, Kambaja Musampa et Mulamba Nshindi soulignent le manque d’outils de traduction et l’absence des études contrastives et de terminologie spécialisées dans la paire : langues africaines – européennes et vice-versa. Ces deux auteurs proposent deux pistes complémentaires susceptibles de relever la traduction scientifique en République démocratique du Congo.

D’abord Kambaja Musampa (2014) fait observer que la traduction étant une science de la communication multilingue évolue avec les TIC (planétarisation du marché de traduction). Ce qui implique que les langues congolaises sont présentes dans le cyberspace. Malheureusement, cette présence est trop faible. Ainsi recommande-t-il aux universitaires de faire de ces langues, des langues de traduction. En plus de ce handicap, on observe un manque des formateurs

pour une formation efficiente des traducteurs professionnels. Pour inverser la tendance, on a besoin des traducteurs possédant des théories sur la pratique des traductions, capables de mener des recherches pédagogiques, ayant une connaissance du processus de traduction et le schéma des opérations, sans oublier la maîtrise des langues de la paire exploitée.

Ensuite, Mulamba Nshindi (2014) embraye dans le même sens en fustigeant le rôle ambigu accordé aux langues locales par rapport aux langues étrangères. Il en appelle aux universitaires, cette fois, pour jouer le rôle d’intelligentsia afin d’éclairer l’homme politique dans la prise de certaines décisions relatives à l’aménagement linguistique – notamment le choix des langues d’instruction – émanant de celui-ci. Ce point de vue établit un lien inextricable entre le choix des langues de la paire traductologique et leur statut dans la société. Or ce statut est tributaire de l’aménagement linguistique et de la planification linguistique. Donc, les langues présentes dans le cyberspace jouissent d’un traitement de faveur par rapport aux langues peu présentes. Sinon comment comprendre, s’exclame Mulamba Nshindi, que la réforme de l’ESU de (sous l’égide du ministre Mashako) puisse accorder un crédit élevé d’heures aux cours dits transversaux : anglais, sida, environnement et n’accorder que la moindre attention à nos langues locales.

Certes, ces réformes visent la compétitivité dans le contexte de la mondialisation, ignorant que le mono culturel et le monolinguisme tuent. La mondialisation, la vraie, passe par la planification des langues pour gérer le multilinguisme et préserver la diversité culturelle (Renard, 2006 ; Phillipson, 2018), une attitude qui promeut l’homme. Pourtant, le politique est toujours hésitant et quand il se décide, il y a de ratés parce que l’action n’est pas bien réfléchie, on se hâte. Que faire ?

Dans sa problématique de la décolonisation de la science, Y.V. Mudimbe a, entre autres, proposé des axes parmi lesquels nous avons retenu la traduction et la planification des langues. Si la traduction est effective, la planification linguistique et l’aménagement linguistique continuent à poser problème. Dans ce contexte, l’aménagement et la planification linguistique deviennent les conditions nécessaires pour rendre les langues locales adéquates pour remplir de nouvelles fonctions, notamment servir des langues scientifiques.

Le développement scientifique dépend de la traduction des connaissances en langues congolaises. Autrement dit, la production et la transmission des connaissances dans les langues locales contribuent à l’enrichissement de langues. Cela dépend d’une stratégie nationale et non d’efforts éparés, individuels. La traduction scientifique a un coût sur le plan culturel, économique et technique qu’une seule personne ne peut supporter.

Conclusion

Cet article a montré que la pensée de Mudimbe visant à refonder l’ethnologie ancrée dans l’idéologie de supériorité prore à l’Occident revêt une vision aux multiples dimensions. En effet au-delà des questions épistémiques et

gnoséologiques, il s'agit d'une impulsion à l'éveil de l'élite africaine appelée à se remettre en question. Par ailleurs, la croyance en l'universalité des sciences humaines et sociales constitue un frein à une science du dedans. La traduction des textes scientifiques des LE-LA qu'il a initié constitue un changement de paradigme. Malheureusement cette pratique novatrice stagne par manque d'investissement de la part des universitaires et du politique. Ainsi donc, nous retenons que pour Mudimbe, la refondation de l'ethnologie ou plus généralement des sciences sociales et humaines n'est pas une fin en soi car elle doit aboutir à des avancées concrètes : répondre aux préoccupations de la société africaine et du coup contribuer à l'autonomisation et à l'épanouissement de l'homme africain.

Bibliographie

- Christine Durieux (2009) « Vers une théorie décisionnelle de la traduction » *Revue LISA/LISA e-journal* (Oline), Vol. VII-n°3/, Online since 19 May 2009, connection on 29 March 2013. URL: <http://lisa.revue.org/119,DOI:10.4000/lisa.119>.
- Christine Durieux (2009) « Vers une théorie décisionnelle de la traduction », *Revue LISA/LISA e-journal*, Vol VII-n°3 / 2009, 349-367. Figures, approches, représentations. www.ddl.cnrs.fr, Séminaire, pdf, consulté, le 24/08/2020.
- Lalande J. (1993) : « Allocutions d'ouverture » in *Terminologies nouvelles : Phraséologie, Actes du séminaire international*, Rint, n°10, pp 5-6.
- Deslie, J. (1980) : *L'analyse du discours comme méthode de traduction française de textes pragmatiques anglais ; théorie et pratique*, PUO, coll. « cahiers de traductologie », n°2.
- Vangeel J. (1928) : *Le plus ancien Dictionnaire Bantu*, Louvain, Imprimerie J.Kuyil-Otto.
- Machado da Sylva J. (2013) : « Le mythe de la langue franche dans les sciences : une idéologie objective » in *Hermès*, 65.
- Kambaja Musampa, E, (2009) : *Approche pragmatique et son application au processus de la traduction français-ciluba. Cas de la 3^e République en R.D.Congo*, Thèse de doctorat, Langues et Littératures françaises, UNILU, Lubumbashi.
- Kambaja Musampa, E.(2014) : « L'ère de la globalisation ou l'âge dor de la traduction : quels défis pour les langues africaines ? », in *Les langues africaines à l'ère de la globalisation. Actes du Colloque de la Faculté des Lettres et Sciences humaines, Annales de l'Université de Mbujimayi*, CRUM, p.4-25.
- Kasongo Tshinzela J. (2018) : « Trajectoire du structuralisme à l'Université de Lubumbashi : Les maîtres et leurs orientations scientifiques respectives », in *Ferdinand de Saussure. Un siècle de structuralisme et de post-structuralisme*, CSDL, n° 1, Louvain-la-Neuve : EME éditions, p.309-327.
- Mulamba Shindi, G. (2014) : « L'interface langues natives/langues étrangères en République Démocratique du Congo à l'ère de la mondialisation », in *Les langues africaines à l'ère de la globalisation. Actes du Colloque de la Faculté des Lettres et Sciences humaines, Annales de l'Université de Mbujimayi*, CRUM, p.46-68.
- Odeh A. (2016) : « La traduction des connaissances scientifiques en arabe : état des lieux, défis et perspectives » *Meta*, 61, 131-143. <https://doi.org/10.7202/1038689ar>.
- Odeh, A. : « La traduction des connaissances scientifiques en arabe : état des lieux, défis et perspectives. » *Meta*, volume 61, numéro hors-série, 2016, p. 131 – 143. <https://doi.org/10.7202/1038689ar>.
- Philipson, G., Van der Venn, L.(): Développement de la linguistique bantu.
- Rainer Rochiltz (2001) : « Traduire les sciences humaines » *Raisons politiques*, 2 (n°2), pp65-77.
- Renard R. (2006) : *Une éthique pour la francophonie*, Mons, CIPA.
- Seleskovitch, Danica (1991): "Fundamentals of the interpretive theory of Translation" in *Expanding horizons*, Plant-Moeller J.(ed), Washington, RID, p. 1-13.

Sene Mongaba, B. (2013-2014), *Le lingala dans l'enseignement des sciences dans les écoles de Kinshasa. Une approche socioterminologique*, T1, Faculté Letteren en Wijsbegeerte Vakgroep Afrikaanse talen en culture, Universiteit Gent.

Tshitungu Kongolo, A. (2018) « V.Y.Mudimbe, Saussure et le structuralisme : Itinéraire d'un penseur africain », in Ferdinand de Saussure. Un siècle de structuralisme et de post-structuralisme, *CSDL*, n° 1, p. 177-195.

Tshitungu Kongolo Antoine, «Balises d'un parcours insigne. De la décolonisation des sciences humaines, d'après l'œuvre de Y.V. Mudimbe».

7. Sortir d'une nasse au cri de V-Y. Mudimbe. Une introduction à la libération face au discours monétaro-financier xénologique vendu à l'Afrique

Guillaume NKONGOLO FUNKWA

Université de Lubumbashi

Introduction

Qu'est-ce qui rend l'élite africaine en général et l'élite congolaise en particulier, si incapables d'inventer la solution au goulot d'étranglement de manque de moyens financiers pouvant déclencher le développement économique de leurs pays ? À lire Valentin-Yves Mudimbe, c'est l'enfermement de ces élites dans un « ascenseur » (Mudimbe, 1973 : 102-103) – nous dirons, nous, dans une « nasse » – du discours théorique produit pour le besoin de sa cause par l'Occident.

Avec le besoin du maintien en dépendance des colonies sitôt après leur semblant d'indépendance, l'Occident a financé la construction d'un discours-ruse. Ce discours-mensongier, dénommé par Mubabinge à la suite de Mudimbe, *discours xénologique* (Kä Mana, 2018: 64-65), devait tisser un ensemble d'approximations, un corpus des présupposés, en théorie, éloignés du concret, et devant constituer les seules connaissances à servir comme nourriture dans les manuels de formation scolaire et universitaire des élites du Sud. Ces connaissances théoriques devaient être tissées avec ruse de manière à les convaincre de l'incapacité, de l'impossibilité de trouver par elles-mêmes, des solutions à leurs problèmes économiques et financiers. Autrement-dit, le recours au « Royaume occidental » ou au « Père occidental » (expressions chères à Mudimbe) devenait une condition sine qua non pour toute solution aux problèmes africains ou du Tiers-Monde.

Notre propos, dans ce texte, vise à démontrer le contexte de « guerre économique » entre d'une part « une économie internationale » propriété des multinationales des banquiers internationaux, et d'autre part « les économies nationales », propriété des peuples. Les deux protagonistes se disputent le même marché mondial (Harbulot et Lucas, 2008)⁵⁵. Comme dans toute guerre, il faut par stratégie, construire un service d'intelligence puissant. Celui-ci doit allier collecte et traitement des renseignements ; production de connaissances soit pour informer sa direction, soit pour désinformer, voir désorienter l'adversaire ;

55. Christian Harbulot et Didier Lucas écrivent à ce propos : « La réduction des ressources énergétiques comme le pétrole, la course aux matières premières et les politiques commerciales agressives des nouveaux entrants sur le marché mondial accentuent les tensions de nature géoéconomique et fragilisent les pays les plus faibles et les plus dépendants. Les pays occidentaux qui dominaient l'économie mondiale depuis le début des révolutions industrielles subissent de leur côté les contrecoups de la démultiplication des pays industrialisés qui renforce l'âpreté de la compétition entre l'Amérique, l'Europe et l'Asie » (2008).

espionnage, action de sabotage, etc (Bekaddour, 2014 : 4 et 5). Dans ce contexte, notre analyse se propose de démontrer comment les banquiers internationaux financent la production des connaissances xénologiques comme *stratégie d'intelligence économique* et de *protectionnisme intelligent*. Ces connaissances mensongères, dans le cas du domaine économique, visent à former une élite convaincue qu'il n'y a d'autre possibilité de financer le développement économique des pays du Sud, que par le recours aux capitaux et financements extérieurs occidentaux ou des banquiers internationaux. Une véritable nasse théorique et même idéologique ! L'étude donne une voie de sortie de cette « nasse » ou de cet « ascenseur » en s'appuyant sur l'exemple des 41 pays qui se sont tous développés, en ayant suivi la voie du financement bancaire interne tout azimut.

Notre propos s'inscrit dans une réponse au cri de V. Y. Mudimbe appelant le chercheur africain à prendre conscience « *des équivoques des grilles scientifiques et éthiques que l'on nous transpose et nous impose par l'Occident ; et de la nécessité de corriger ces grilles si nous voulons que la recherche et la vie en Afrique puissent s'accorder vers un progrès et un vivre mieux* » (Mudimbe, 1982 : 14-15).

La « nasse » ou l'enfermement de l'intellectuel africain dans un « ascenseur »

Valentin-Yves Mudimbe prend l'image de l'« ascenseur » pour illustrer les « connaissances théoriques » produites et offertes entre autres à l'Afrique par les « penseurs » ou « experts » occidentaux. Ce sont ces « penseurs » ou « experts » qu'il symbolise par « Royaume occidental » ou encore par « père occidental » dont on ignore son autre face ou qui part et laisse son odeur toute présente. Ces « connaissances théoriques » éditées à grand tirage dans des manuels académiques, servent à former l'élite africaine. Cette image, il l'exprime en ces termes :

« *Tout se passe comme si le chercheur africain « se bloque » dans un ascenseur qui, sans cesse, monte et redescend. En principe, il lui suffirait d'un geste pour arrêter la machine, en SORTIR et occuper, selon [sa volonté] un appartement ou une chambre ; bref vivre et voir son monde à même la réalité. Mais visiblement, il ne parvient pas à comprendre que l'initiative de sortir lui appartient. Prisonnier sans le savoir, il paraît trouver son bonheur à demeurer dans l'ascenseur. Il laisse même la responsabilité des décisions concrètes concernant sa « prison » – la montée au troisième ou au dixième étage, la descente au premier ou au rez-de-chaussée – à la volonté des « techniciens » qui eux entrent et sortent régulièrement* (Mudimbe, 1973 : 102-103) ».

C'est cette image de l'« ascenseur » que nous reprenons et remplaçons par celle de la « nasse », une réalité de notre proximité africaine.

Après le départ du colonisateur, ces « connaissances-ascenseur » ou ces « connaissances-nasse » sont reprises comme des contenus de cours par les professeurs africains, qui perpétuent ainsi leur diffusion. Pour Mudimbe, un tel discours africain ne peut pas être producteur d'une pratique politique déclenchant le développement économique tant recherché. Il ne peut qu'accentuer

la dépendance économique pour laquelle il a réellement été produit. Ceci, Mudimbe l'exprime dans un paragraphe resté célèbre : « *C'est un fait : les sciences humaines et sociales ne disent pas « un même » inoffensif, dans ses variables expressions, fidèles à lui-même – à l'instar des systèmes logiques. Dans leurs applications que l'on peut suivre et décrire, elles paraissent bien à la mesure de certains modes de dépendances économiques* » (Mudimbe, 1973 : 151-152).

Mudimbe va plus loin. Il qualifie le contenu ou discours théoriques de ces sciences humaines et sociales, de mensonge occidental (Mudimbe, 1973 : 36), de contre-science qui défait l'homme (Mudimbe, 1973 : 80-82). Pour lire Mudimbe, le philosophe congolais Bilolo Mubabinge, qualifie, à la suite du camerounais Musansu Duala-M'bedy, le contenu de ces sciences de « xénologie occidentale » (Kä mana, 2018 : 64)⁵⁶. Pour Mudimbe comme pour ses partisans, la xénologie occidentale est et ne peut être qu'un « mensonge », *une parole enfermée dans ses propres options scientifiques et morales, un semblant d'explication qui ne fait, en vérité, que dévoiler les conséquences de ses propres postulats* (Mudimbe, 1973 : 91; Kä Mana, 2018 : 68). Cette xénologie est une *malignité* (Mudimbe, 1973 : 84-86) renfermant des inexactitudes volontaires (Mudimbe, 1973 : 89). Et Mudimbe l'exprime en ces termes : « *Ces spécialistes des « sociétés sans histoire » ont toujours menti et mentent au sens où Plutarque l'entendait. Leurs travaux, comme leurs récits, comportent non seulement des malignités tissées, cachées dans le texte mais jaillissent d'une ligne de fond ...* » (Mudimbe, 1973 : 94).

C'est cette malignité que nous imaginons tissée comme une « nasse ». Par ailleurs, Mudimbe les accuse de *mystification solidaire*, ou encore *d'occultation des vérités*, occultation qui « invite à repérer dans un discours idéologique, un dit et un non-dit, un contenu et une absence, sans que ce silence puisse être dû à une ignorance ou à une négligence ». Il poursuit qu'il s'agit d'un carcan idéologico-scientifique colonial dont il faut se libérer (Mudimbe, 1973 : 102).

Il faut s'en libérer pour échapper à ce que Joseph Salvador nomme « *les intelligences vulgaires, qui ne conçoivent rien en dehors du cercle des raisonnements et des habitudes qu'on leur a tracé* » (Salvador, 1868 : 17). Ces raisonnements théoriques que Mudimbe dénomme « carcan idéologico-scientifique colonial » ou « ascenseur », Salvador les nommait déjà un siècle auparavant, « *cercle des raisonnements tracé pour les intelligences vulgaires* » (Salvador, 1868).

Selon Mudimbe, cette xénologie occidentale, ces connaissances-ascenseur, ces connaissances-nasse, ces constructions théoriques, ce mensonge occidental, étaient financés par la fortune, par un prince ou un ordre (Mudimbe, 1973 : 37-38). Et pourquoi cela? C'est ce que nous tentons de démontrer dans la rubrique suivante.

56. Selon Duala-M'bedy, la xénologie est l'étude de ce qui est étranger à soi, plus exactement l'étude de l'autre en tant qu'autre par rapport à soi, avec *des lunettes (théories) que l'on se fabrique soi-même et des théories que l'on confectionne à sa propre guise*. Concrètement, ce mot est un néologisme africain pour définir l'ensemble du discours occidental sur l'Afrique et les Africains. Pour Mudimbe, les théories produites sur les « sauvages » par les « civilisés » s'avèrent ainsi n'être que des langages en folie.

Le contexte de la guerre économique : intelligence économique et protectionnisme intelligent chez le capitaliste occidental

Pourquoi la fortune – entendez les marchands banquiers internationaux – finance-elle ces constructions des connaissances théoriques mensongères ? Nous sommes dans le contexte d'une guerre économique entre une *économie internationale* tenue par ces banquiers internationaux au travers de leurs multinationales mondialisantes d'une part et les *économies nationales* tenues par les peuples d'autre part (Nkongolo, 2018 : 51-52).

Les deux économies se battent pour la conquête, la préservation, la protection ou le contrôle des parts dans un seul et même marché mondial. Et pour gagner la guerre, il faut des stratégies, des tactiques, des ruses qui puissent affaiblir l'adversaire. Et parmi ces stratégies, le service d'intelligence avec ses tactiques d'information-renseignement, d'espionnage, de contre-espionnage, d'infiltration, de camouflage, de manipulation, de désinformation, de désorientation, d'influence, voire de programmation mentale contre l'adversaire, est très indispensable pour escompter la victoire finale.

Ce sont toutes ces stratégies et tactiques de guerre violente qui sont ramenées à la guerre économique. Et ceci justifie ces constructions des savoirs rusés, pseudo-scientifiques, destinés à affaiblir les économies nationales adversaires qui risquent de s'inviter sur le marché mondial afin de disputer des parts de marché aux multinationales. Ailleurs, a été traduite ainsi cette évidence : « ... *Ceci débouche à une guerre économique, à un protectionnisme intelligent, dissimulé et invisible pour la préservation des parts de marché mondial de l'industrie manufacturière des multinationales, protectionnisme intelligent construit sous forme de modèle théorique par les philosophes et les économistes classiques et néoclassiques appelés au secours par les marchands mondiaux ou par leurs multinationales* » (Nkongolo, 2018 : 52).

En effet, comme dit Hichem el Phil, toute intelligence économique comprend trois volets : la veille et l'anticipation, l'influence par la stratégie, la protection du patrimoine matériel et immatériel (El Phil, 2018 : 4). Dans la partie stratégie, Ali Laïdi note la place occupée par *la ruse* (Laidi, 2016). Selon lui, « *la guerre économique est l'utilisation des moyens déloyaux et illégaux dans la conquête ou la préservation des marchés, en temps de paix comme en temps de guerre* » (cité par Fiorina, 2016 : 5). L'on peut comprendre dès lors pourquoi, pour la veille et l'anticipation, pour l'influence au travers de la stratégie et pour la protection de son patrimoine matériel et immatériel (parts du marché mondial), l'Occident ait mis en place cette ruse et ces mensonges tissés en « savoirs » pour désinformer les élites africaines et les influencer à leur profit.

Par cette intelligence économique, l'Occident finance la production des « savoirs théoriques » qui transforment les jeunes élites africaines en agents de blocage et de destruction de leurs économies nationales. Pour paraphraser Mudimbe, ces savoirs les transforment en esclaves et perroquets reproducteurs du discours occidental. Les contenus de manuels et des cours de l'enseignement

sont ainsi des véritables poisons mortels pour les économies nationales des pays.

Le discours théorique économique comme nasse du protectionnisme intelligent chez le capitaliste occidental

Nous venons d'analyser ci-haut, le contexte de guerre économique entre l'économie internationale des multinationales et les économies nationales et la nécessité de production des savoirs pour l'intelligence économique. Qu'en est-il concrètement dans le domaine économique et particulièrement monétaire-financier ?

Après la seconde guerre mondiale, un courant de décolonisation envahit le monde risquant de déverser sur le marché mondial, plus de 80 nouveaux pays prêts à prétendre obtenir leurs parts. Pour ce faire, il faut que ces nouveaux États au préalable puissent accéder à un enrichissement, à un développement les rendant capables de produire et d'exporter. Dès lors le maître-mot est lancé à partir de 1949, le « développement économique ». Les nouveaux États s'interrogent sur la voie à suivre pour porter leurs pays au niveau de pays développés. Qui court à son secours pour lui inventer les modèles théoriques de développement ? Son concurrent, son adversaire, celui-là dont il doit disputer les parts du marché mondial qu'il détient déjà, à savoir, l'économie internationale. C'est cette dernière, dénommée fortune par Mudimbe, qui finance la construction des savoirs sur la voie du développement à emprunter. L'élite africaine ignore que les informations et les connaissances sur le secret de la voie qui mène au décollage économique font partie du patrimoine immatériel à préserver et à cacher, par des stratégies d'intelligence économique et qu'elles ne peuvent être communiquées dans des manuels d'enseignement. C'est dans ces conditions que Walt Whitman Rostow publie son livre *Les étapes de la croissance économique* qui constituera le manuel principal servant à former les élites de ces nouveaux pays sur la voie du décollage du développement économique (Rostow, 1960 : 4-13).

Mais seulement voilà : plutôt que de leur montrer la voie du développement, cette *xénologie occidentale mensongère* poursuivait *malignement* un objectif contraire. C'était celui de *programmer mentalement les jeunes élites* des pays nouvellement décolonisés, à admettre qu'il est impossible de réunir soi-même en interne les moyens financiers pour ce décollage et que l'unique voie possible était de recourir aux capitaux étrangers provenant soit des États occidentaux soit des multinationales. Cette nasse allait se retourner plus loin, au tournant où l'Occident attendait pour annoncer l'encours de la dette ou le rapatriement de bénéfices vers chez lui. Ce qui se traduirait par une dépendance néocoloniale aussi paralysante que la dépendance coloniale.

Que disait en substance la théorie de Rostow ? Les étapes de la croissance économique publiées en 1960 affirmaient que la croissance économique était un processus comportant plusieurs étapes, stimulé par un désir inexorable d'amélioration des conditions de vie autant que de recherche de profits. Les

cinq étapes qu'il a définies sont: 1) la société traditionnelle; 2) l'accumulation des conditions préalables au décollage; 3) le décollage (*take-off*); 4) la marche à la maturité; 5) l'âge de la consommation de masse. Ce processus de modernisation était, selon Rostow, caractérisé par une période cruciale, celle du *take-off*: il s'agissait d'une période de croissance rapide stimulée par *l'expansion d'un petit nombre de secteurs économiques clés*. Rostow opposait son modèle, ainsi que le souligne le sous-titre de son livre, à celui de Marx et il s'en servait comme un instrument idéologique en faveur de son approche politique vis-à-vis des régions en voie de développement d'Asie, d'Afrique et d'Amérique latine. Son influence était immense dans nombre de pays, spécialement ceux qui avaient expérimenté la colonisation et en avaient été libérés depuis peu après la Seconde guerre mondiale (Park, 2006 : 3).

Ainsi, selon Rostow, le décollage du développement économique ou *take off* («poussée initiale»), est une étape de la croissance économique au cours de laquelle une économie entre dans un mouvement de croissance qui *s'auto-entretient* et lui permet d'amorcer une série de changements quantitatifs (hausse du niveau de vie) et qualitatifs (modifications de la structure de la production et des types de consommation) caractéristiques du développement. Alors, le niveau moyen de revenu par habitant, continue Rostow, dépasse un seuil tel que *l'épargne nationale représente davantage* que le simple renouvellement de l'équipement rudimentaire existant, et *peut s'investir dans un équipement accru, dans la construction d'infrastructures nécessaires au développement* et dans la formation de la main-d'œuvre.

Donc pour Rostow, pas de développement économique si celui-ci n'est pas autoentretenu, autofinancé. La théorie du développement économique de Rostow jusque-là semble être logique et basée sur le concret, mais c'est sans compter avec la malignité qui est tissée comme une nasse qu'il y glisse et qui est prête à se refermer sur tout pays qui l'adopte. Quelle est cette malignité ? Quel est ce mensonge xénologique occidental ? Quel est ce carcan scientifico-idéologique colonial qu'il cache ? Quelle est cette contre-vérité et contre-science qu'il véhicule ?

En effet, à y regarder de près, la thèse de Rostow soutient que la croissance économique auto-entretenu ne peut naître dans une société que lorsqu'un certain nombre de changements économiques s'y sont produits. *Le plus important est la capacité d'épargne du pays*, puisque de celle-ci dépend le montant des investissements, lequel détermine à son tour le rythme d'accroissement de la production. Par conséquent, il est impossible à une société encore très proche du minimum vital [à l'exemple des pays africains] d'amorcer une croissance auto-entretenu en raison de son incapacité à dégager une épargne suffisante. Avant le *take off*, la société doit, soutient Rostow, lentement, souterrainement, se préparer par une longue mutation telle qu'elle s'est déroulée avec les effets induits de la révolution industrielle en Europe, la conquête de l'Ouest aux États-Unis. Puis, à un moment donné, lorsque la vitesse acquise devient suffisante, l'avion du développement peut alors décoller. Cet argumentaire de W Rostow cache ce que Mudimbe qualifie de *malignité*.

Sortir de la nasse ou déconstruction de la ruse du discours occidental

Pour sortir de la « nasse », V.Y. Mudimbe propose aux chercheurs africains de produire de connaissances capables à leur tour, selon ce qu'en dit Ka Mana : « de produire une société africaine en mesure de libérer ses énergies créatrices propres en vue d'une pratique politique du changement vers une vie authentiquement africaine » (Kä mana, 2018 : 66). Ce dernier ajoute encore ce qui suit : il faut produire de connaissances qui tendent à interpeller l'homme négro-africain sur les impératifs qui s'imposent à lui pour donner à l'Afrique la force « d'être une dynamique autonome de créativité » (Kä mana, 2018 : 66).

Or, cette « dynamique autonome de créativité » est niée à l'Afrique parce que, argue-t-on, elle n'a pas elle-même les moyens (financiers) de cette dynamique ; sa population n'a pas un niveau d'épargne capable de générer les capitaux en interne, pouvant être utilisés comme investissements pour créer des richesses, industrialiser et enclencher le décollage de son développement économique et social autocentré et autoentretenu. Et c'est cet argument théorique que nous venons de démontrer ci-dessus, comme constituant « un ascenseur », une nasse, un mensonge xénologique dans lequel le contenu des cours à dominance théorique ricardienne, classique et néoclassique enferme les jeunes élites. Ce contenu de manuels ou de cours les y enferme pour les programmer mentalement à devenir des agents artisans de la dépendance économique de leur continent, pour devenir des agents à mentalité d'assisté.

Est-il vrai qu'un bon niveau d'épargne de la population a constitué le levier de financement du décollage économique (ou *take off*) dans l'histoire de l'humanité et plus précisément pour les 41 pays aujourd'hui développés ? Nous voulons démontrer ce mensonge de la rareté des capitaux en recourant à des classiques de la science économique. Il s'agit notamment d'Adam Smith, John Maynard Keynes, Dominique Plihon, Charles Gide.

En termes parfois très virulents, Adam Smith (1776), le père de la science économique, rejette toute idée de rareté de la monnaie comme suit : « Si l'or et l'argent, à un moment quelconque, devenaient insuffisants dans un pays, il y a plus d'expédients pour remplacer ces métaux précieux que pour remplacer n'importe quelle autre denrée : si les matériaux nécessaires aux manufactures manquent, l'industrie doit s'arrêter ; si les provisions nécessaires à l'alimentation viennent à manquer, le public doit mourir de faim, mais si c'est la monnaie qui manque, on pourra y suppléer, quoique d'une manière fort incommode, par des trocs et des échanges en nature ; on pourra y suppléer encore et d'une manière moins incommode en vendant et en achetant sur crédits ou sur des comptes-courants [monnaie scripturale ou monnaie-capitaux], que les marchands compensent mutuellement une fois par mois ou une fois par an ; enfin, un papier-monnaie pourra remplacer la monnaie, non seulement sans inconvénient, mais dans certains cas avec beaucoup d'avantages. C'est pourquoi l'attention du Gouvernement n'a jamais été employée d'une manière plus inutile ou plus superflue que lorsqu'il s'occupe de surveiller la préservation, l'augmentation

Finalement, on découvre que Rostow ne définit et ne théorise le développement que pour programmer l'esprit des élites du Tiers-Monde à intérioriser que ce dernier n'est pas possible chez eux, car *leurs populations n'ayant pas de niveau d'épargne pouvant permettre* un développement autoentretenu, autofinancé. En Intelligence économique, cette malignité est aussi qualifiée de *stratégie d'influence* (Dieme, 2012 : 9) et même de programmation mentale. Selon M. Dieme, l'influence est un pilier de l'intelligence économique qui consiste à propager une information ou des normes de comportement et d'interprétation (ici à travers le contenu de manuel) qui favorisent sa stratégie avec une volonté d'interférence pour faire concorder l'intérêt public d'un pays avec un intérêt particulier (Dieme, 2012 : 9).

La thèse de Rostow repose en fait sur deux postulats: le premier est qu'il faut laisser du temps au temps, qu'on ne brûle pas les étapes. Et que, par conséquent, il n'est pas étonnant que les pays du tiers monde éprouvent des difficultés apparentes pour décoller. Pour Rostow, on ne passe pas du Moyen Age à la révolution industrielle sans un certain nombre de mutations, à la fois sociologiques et économiques⁵⁷. Quelle malignité tissée en une nasse ? Pour reprendre les termes de V. Y. Mudimbe dans le chapitre intitulé « Hérodote le menteur » (Mudimbe, 1973 : 79-94), n'est-ce pas là la preuve qu'il y a des inexactitudes volontaires et des mensonges tissés dans le manuel de W. Rostow ? N'est-ce pas que ce manuel de Rostow mérite qu'on lui intente ce que Mudimbe appelle un procès en malignité et en subjectivité ?

Voilà l'objectif de la production de connaissances de Rostow : programmer durablement le mental des élites du Tiers-Monde à admettre qu'ils n'ont pas à être pressés, car le développement ne peut pas venir avec leur action. Du Moyen Age à la révolution industrielle, c'est plus de 500 ans qu'il a fallu à l'Europe pour qu'elle réunisse les conditions du décollage ; et c'est ipso facto 500 ans qu'il faut au Tiers-Monde ou à l'Afrique avant qu'elle ne réunisse de même les conditions du décollage de son développement économique. Et l'autre malignité de Rostow, non de moindre, c'est de programmer le mental des élites africaines, que leurs populations n'ayant qu'un niveau de revenu bas, leurs pays ne peuvent pas prétendre à un développement économique, car ce niveau bas ne peut permettre de lever une épargne nécessaire, à même d'entretenir ou autofinancer les investissements indispensables aux infrastructures et à la formation du capital pour l'industrie.

Et comme voie de sortie, Rostow leur propose une seule solution incontournable : le recours aux capitaux extérieurs, soit sous forme de prêts publics, soit sous forme des investissements directs étrangers. D'où cette rhétorique que l'on entend répétée sans réfléchir par les élites et les économistes africains : nous devons attirer les investisseurs étrangers qui viendront créer des richesses et donner des emplois à nos concitoyens. Vastes illusions dans lesquelles les États sous-développés se sont fourvoyés et lorsqu'ils empruntent cette voie, ils en sortent endettés.

57. http://www.alternatives-economiques.fr/Dictionnaire_fr_52__def478.html

ou la diminution de la quantité de monnaie dans un pays » (Smith, 1881 : 403; Dubœuf, 1994 : 1205).

Comme, on le voit, pour le père de la science économique, Adam Smith, tout peut être rare et bloquer une économie nationale, sauf la monnaie ou les capitaux. Il dévoile les recettes par lesquelles l'Écosse son pays et l'Angleterre sont passées pour enjamber l'obstacle de manque des capitaux et qui leur ont permis de déclencher seules, le premier décollage du développement économique entre 1700 et 1770 et dont il rend témoignage dans son livre de 1776. Ainsi pour Adam Smith, se préoccuper de la lutte contre l'inflation et de stabiliser le cadre macroéconomique en restreignant la circulation de la monnaie scripturale comme le mensonge occidental des théoriciens classiques et néoclassiques nous rabâche les oreilles aujourd'hui est un acte inutile et superflu pour un gouvernement.

Abondant dans le même sens, John Maynard Keynes écrit : « *Les avantages de la Division Internationale du Travail sont réels et importants, quoique l'école classique les ait fortement exagérés* » (Keynes, 1942 : 144). Par la suite, Keynes écrit : « *Il faut souhaiter la disparition progressive chez le capitaliste du pouvoir agressif d'exploiter subsidiairement la valeur conférée au capital par sa rareté... L'intérêt ne ramène aujourd'hui aucun sacrifice véritable non plus que la rente du sol. Le détenteur du capital peut obtenir un intérêt parce que le capital est rare, de même que le détenteur du sol peut obtenir un intérêt parce que le sol est rare. Mais tandis que la rareté du sol s'explique par une raison intrinsèque, il n'y a aucune raison intrinsèque qui justifie la rareté du capital* » (Keynes, 1942 : 169).

Abordant la question de la circulation de la monnaie de crédit ou monnaie-capital, l'économiste Plihon abonde dans le même sens que Keynes. Pour lui, il suffit de créer les banques pour une région ou un secteur, et d'y faire circuler le crédit, la rareté des capitaux disparaît du coup ; les capitaux vont circuler dans cette région ou dans ce secteur. En effet, il écrit : « *En allant à l'essentiel, on peut dire que la monnaie circule entre trois catégories d'agents : les banques qui créent la monnaie, les entreprises qui l'empruntent, et les ménages qui la dépensent ou l'épargnent* » (Plihon, 2004 : 41). « *... Il s'agit de la monnaie de crédit, créée ex nihilo par les banques à l'occasion de leurs prêts* (Plihon, 2004 : 42). De même, il écrit : « *La création et la circulation monétaires sont directement liées au fonctionnement de l'économie : elles sont endogènes à l'économie. Il y a, en particulier, un lien direct entre l'offre de la monnaie des banques et les besoins de financement du secteur productif (les paysans et les entreprises) ... Les banques et la création monétaire jouent donc un rôle actif dans le développement de l'activité économique : la monnaie n'est pas neutre* ». « *Cette conception de la monnaie et de son rôle dans l'économie est à l'opposé de celle défendue par la théorie quantitative de la monnaie (théorie liée à l'école classique ricardienne)* » (Plihon, 2004 : 41-43).

La monnaie de crédit (ou le capital) peut-elle être rare ? Non, objecte Plihon, car il suffit de créer une banque ou des banques dans une région (rurale ou urbaine), celles-ci vont créer le capital *ex nihilo*, c'est-à-dire, à partir de rien, à l'occasion de leurs prêts. Le capital ou le crédit n'est-t-il pas rare parce qu'il faut au préalable le dépôt (ou l'épargne) pour l'avoir et que cette épargne est ce qui manque souvent

pour les pays sous-développés ou pour les milieux ruraux ? Plihon répond que dans le cas de la monnaie de crédit créée *ex-nihilo* à l'occasion des prêts, c'est plutôt ces crédits qui font les dépôts, c'est-à-dire, qui créent l'épargne⁵⁸.

Voilà une conception keynésienne de la monnaie qui balaie toute justification de la rareté du capital. Et plus loin, Plihon donne le résultat de cette conception de la monnaie pour la France : « *Ce régime d'économie d'endettement administré a contribué à créer un environnement adapté aux besoins de l'économie française et a favorisé la croissance rapide de l'investissement productif et de la production enregistrée pendant la période des trente glorieuses d'application de politique économique suggérée par Keynes (1945-1975)* ».

Pour les milieux urbains comme pour les milieux ruraux, la rareté ou l'inexistence du capital ne saurait se justifier. Car il suffit que le pouvoir public ou l'élite au pouvoir, le veuille ou le sache pour qu'il crée un réseau national des banques et autres institutions financières spécialisées (crédit foncier, crédit agricole, etc.) et le problème est résolu... Keynes le souligne dans ce sens : « *Et même dans ce cas (où il y aurait rareté ou absence des capitaux ou de l'épargne pour les créer), les pouvoirs publics auraient encore la ressource d'entretenir une épargne commune assez importante pour permettre au capital de se développer jusqu'à ce qu'il cessât d'être rare* » (Keynes, 1942 : 169-170).

Que les auteurs respectables du monde développé aient écrit pour critiquer le premier pan de ce mensonge doit nous convaincre de continuer avec notre raisonnement. Et pour le moment, il sied de balayer un autre pan du mensonge sur la réalité de l'épargne-surplus qui a enclenché le décollage économique

La vérité historique sur les capitaux initiaux déclencheurs du décollage du développement économique, industriel et agricole des pays développés a été voilée au moyen d'un mensonge xénologique. Dans ce mensonge, il est porté à croire que c'est le niveau élevé d'épargne des populations des pays aujourd'hui développés qui avait réuni les capitaux ayant permis à ces pays d'enclencher leur décollage économique. Il n'en est rien. L'expérience historique, les archives économiques de l'époque dans ces pays montrent le contraire.

L'expérience historique démontre qu'il y avait deux temps : dans un premier temps, c'est le savoir-faire circuler la monnaie-crédit au travers d'une création des plusieurs banques nationales ou provinciales qui fournissait les crédits-capitaux qui engendraient un surplus du volume des biens et services produits sur le volume des biens et services consommés. Ces crédits-capitaux ne venaient pas d'une quelconque épargne, mais plutôt, étaient créés «*ex nihilo*» c'est-à-dire, à partir de rien, sur simple inscription d'une somme sur le passif d'un compte au bilan d'une banque, sous forme de dépôt à vue (DAV) (Plihon, 2004 : 10-13 ; Nkongolo, 2018 : 68). Dans un second temps, le surplus du volume produit

58. Dans une de nos enquêtes pour rédiger notre travail de fin de cycle en Sciences Économiques et de Gestion en 2009, nous découvriions à Lubumbashi, une institution financière non bancaire d'origine américaine et chrétienne qui met en pratique ce principe. Cette institution s'appelle HOPE et elle accorde, au préalable, les crédits aux pauvres et ouvre un compte pour chacun d'eux qui commencera à venir rembourser en déposant dans son compte. Le crédit y crée le dépôt. J'y appris que les pauvres remboursent mieux que ne le faisaient les riches.

sur le volume consommé, une fois exporté et vendu, rapportait au pays de nombreuses devises qui étaient transformées en épargne, en capitaux. Et ce sont ces capitaux qui, réinvestis, assuraient la poursuite de l'augmentation du surplus du volume produit. Une sorte d'engrenage ou d'embrayage (Albertini, 1967 : 39-40) des capitaux-surplus produits et des capitaux-crédits bancaires assurait désormais, chaque année la poursuite du décollage économique, de l'accumulation des richesses et du développement industriel, agricole et social.

Tous ces financements du développement économique étaient ainsi autoentretenus et autocentrés dans l'espace de l'économie nationale, sans tendre une main à l'extérieur. C'était l'unique voie de développement. Et elle reste à ces jours l'unique, tous les 41 pays qui se sont développés sont passés par cette unique voie. Les voies du développement inventées par les théoriciens économiques sont mensongères et de la ruse. L'intervention des capitaux extérieurs était très résiduelle.

Tout le secret des capitaux déclencheurs du décollage résidait et réside dans le savoir-crée un dense réseau intégré des banques nationales, provinciales, sectorielles et des nombreux organismes de crédit. Voilà le secret de l'origine des capitaux ayant déclenché le décollage du développement industriel, économique et social de 41 pays aujourd'hui développés. D'où le célèbre principe : « ce n'est pas le dépôt (ou l'épargne) qui engendre le crédit (ou capital), mais c'est le crédit (capital) qui engendre le dépôt (l'épargne) ».

Mais ce secret fut voilé par un protectionnisme intelligent. Celui-ci consistait par intelligence économique dans ce contexte de guerre économique, à élaborer des contenus théoriques des manuels de cours d'Économie à enseigner aux pays recherchant le développement.

Ceci dit, comment les expériences historiques rendent-elles témoignage de la mobilisation des capitaux ayant concouru au décollage de 41 pays aujourd'hui développés ? La thèse de Guillaume Nkongolo a répondu un tant soit peu à cette question. Mais dans le contexte de cette communication, nous n'en relevons qu'une : celle du premier pays à avoir déclenché son processus de décollage économique vers 1700 ap. J.C., à savoir la Grande-Bretagne (Angleterre+Écosse). Ce décollage ou *take off*, l'histoire la fixe comme atteint en l'année 1760. La période de création des réseaux de banques ayant créé les crédits-capitaux déclencheurs de ce décollage va selon plusieurs historiens, de 1694 à 1760 pour l'Angleterre, et de 1746 à 1776 pour l'Écosse. Les deux pays constituent la Grande-Bretagne depuis 1707. La trajectoire de cette expérience est bien rendue dans ce travail (Nkongolo Funkwa, 2018).

Conclusion

L'élite africaine en général et congolaise en particulier doit prendre conscience qu'entre États, il n'y a pas d'amis, il n'y a que des intérêts. Et que pour défendre ces intérêts, les États sont en situation de guerre économique permanente. Pour gagner des batailles dans cette guerre, les États ont besoin de services de renseignement ou d'intelligence économique, d'espionnage économique, de camouflage,

de diversion, de désinformation économique. L'information ou le contenu de livre ou de manuel d'enseignement devient dès lors une arme d'influence contre les autres États. L'objectif est d'empêcher l'autre État de produire et venir me disputer des parts de marché sur le marché mondial unique. De même, l'élite africaine en général et congolaise en particulier doivent prendre conscience que cette guerre économique est plus intense, depuis les premières multinationales dénommées Société des Indes Orientales ou Occidentales vers le fin XVI^e siècle, entre d'une part l'économie monde (F. Braudel) ou mondiale et d'autre part les économies nationales.

C'est dans ces conditions que pour gagner cette guerre économique, par tactique d'intelligence économique et pour affaiblir les concurrents éventuels, des études qualifiées par Valentin Yves Mudimbe des langages en folie sont commandées par les banquiers internationaux auprès des théoriciens universitaires qu'ils payent par des fonds de recherche ou par des bourses.

Ces discours, loin de véhiculer la science, véhiculent l'idéologie ; loin de doter l'apprenant du pouvoir de faire et de faire-faire, ils les désarment de ce pouvoir. Ces discours tissent par ruse et par malignité, des pseudo-sciences ayant pour finalité de piéger les économies nationales, de les bloquer, de les déstructurer, de les contrôler afin d'empêcher qu'elles ne viennent à concurrencer en production et en exportation, l'économie mondiale tenue par les firmes multinationales, propriétés des banquiers internationaux. Ces discours regroupés dans des manuels d'enseignements forment les cerveaux des élites des économies nationales à *admettre l'impossibilité de toute pratique politique de développement auto-financé, auto-entretenu, auto-centré*. Ils programment leur mental à se complaire dans un état d'assisté perpétuel, dans un état de naïf perpétuel. Ils le convainquent qu'il n'y a de salut que dans la dépendance vis-à-vis d'une aide extérieure au développement, que dans la dépendance vis-à-vis des capitaux étrangers. C'est par ruse et malignité que ces manuels tissent ces discours mensongers. Ces manuels et surtout *leur contenu basé sur la théorie et non sur les réalités historiques concrètes, constituent un piège, un ascenseur, une nasse* dans laquelle restent enfermées les élites. On peut gérer ainsi aisément, manipuler et bloquer l'économie nationale de ces élites, de l'extérieur, par les propriétaires de l'ascenseur, de la nasse où ils sont enfermés. Elles n'ont aucune conscience, comme l'évoquait Valentin Yves Mudimbe, *qu'il suffirait de se sortir de cet ascenseur, de cette nasse, pour qu'ils reprennent les commandes et la destinée de leur économie nationale, de son développement auto-centré, auto-financé, auto-entretenu*.

Bibliographie

- Baumard Ph. et Harbulot Ch. (2013), *La guerre économique*, Paris.
Bekaddour H. (2014), *Veille stratégique & Intelligence économique. Cas des entreprises algériennes*, thèse de doctorat en science de gestion, Université Abou Bekr Belkaid.
Boyer-Wamber, M-T., Delaplace, Gh., Gillard L., « Régimes monétaires, point d'or serpent bimétallique » de 1770 à 1870 », in *Revue économique. Monnaie bancaire, étalon or et change. Les leçons des classiques*, Vol. 45, n° 5, Septembre 1994.

Dieme, M., *Intelligence économique : caractéristiques et démarche*, Centre d'études de politiques pour le développement (CEPOD), 2012.

Échaudemaison, C.-D. (dir.), *Dictionnaire d'Économie et des Sciences Sociales*, Paris, Éditions, Nathan, 2007.

El Phil, H., « Intelligence économique et l'Afrique. De la performance à la souveraineté », 11 décembre 2018, www.wavie-acci.org.

Fiorina J.-F., « Géopolitique et guerre économique. entretien avec Ali Laïdi », in CLES, *Les entretiens géopolitiques mensuels du directeur* – HS n°59 – octobre 2016 – www.grenoble-em.com

Harbulot Ch., « L'art de la guerre économique », https://www.academia.edu/38467800/Note_de_lecture_Lart_de_la_guerre_economique_Christian_Harbulot

Harbulot, Ch. et Lucas, D., « La guerre économique à l'ère de la société de l'information », 2008, cf. www.bdc.aege.fr.

Kà Mana, « V.Y. Mudimbe et l'Afrique. La question de la libération africaine de la science, de la culture, de l'économie et de la pratique politique », in *Congo-Afrique*, n° 521, janvier 2018.

Keynes, J.M.(1942) : *Théorie générale de l'emploi, de l'intérêt et de la monnaie*, Livres IV, V et VI.Paris : Éd. Payot, (Traduit de l'Anglais par Jean de Largentaye).

Laidi, A.(2016) : *Histoire mondiale de la guerre économique*.Paris : Éd. Perrin, 2016.

Mudimbe, V. Y. (1982), *L'odeur du père. Essai sur des limites de la science et de la vie en Afrique Noire*. Paris : Éd. Présence africaine.

_____, (1973) *L'Autre face du royaume. Une introduction à la critique des langages en folie*. Lausanne : Éd. L'Age d'homme.

Nkongolo Funkwa G., *Circulation monétaire et problèmes structurels de financement des économies nationales. Une critique du fondement scientifique des politiques de stabilisation économique (1600-2016)*, Lubumbashi, Thèse de doctorat en Sciences Historiques, Université de Lubumbashi, 2018.

Park T.-G., « W. W. Rostow et son discours sur l'économie en Corée du Sud dans les années 1960 », in *Histoire, économie & société*, 2006/2. DOI : 10.3917/hes.062.0281

Plihon, D.(2004) :*La monnaie et ses mécanismes*.Paris : Éd. La Découverte.

Ricardo, D. (1817) : *Des principes de l'économie politique et de l'impôt (1817)*, Augmenté des notes de Jean-Baptiste Say, Vol II, Chapitres I à XVI, Traduit de l'Anglais par Francisco Solano Constancio et Alcide Fonteyraud., Paris, 1847 à partir de la 3e édition anglaise de 1821.

Rist, Ch.(1951) : *Histoire des doctrines relatives au crédit et à la monnaie khdepuis John Law jusqu'à nos jours*. Paris : Éd. Sirey.

Rostow, W. (1960) : *Les étapes de la croissance économique; un manifeste anti-communiste*. Londres :Cambridge University Press.

Salvador, J.(1868) : *Paris, Rome, Jérusalem ou la question religieuse au XIX^e siècle*, T 2. Paris :Éd. Lévy Frères.

Smith, A., *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, Livre I et II (1776), Traduction française de Germain Garnier, 1881.

http://www.alternatives-economiques.fr/Dictionnaire_fr_52_def478.html

<http://www.cairn.info/revue-histoire-economie-et-societe-2006-2-page-281.htm>

http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html,

https://www.academia.edu/38467800/Note_de_lecture_-_Lart_de_la_guerre_economique_Christian_Harbulot

8. L'urgence d'une bioéthique africaine. Quelques réflexions en guise de balises

Norbert MUJINGA KATAMBO

Université de Lubumbashi

Introduction

La bioéthique est une jeune science interdisciplinaire, qui est née dans les années 1970 ; elle se donne pour objets d'étude des questions complexes soulevées par les progrès fulgurants de la médecine ; des biotechnologies, et d'une manière plus générale des sciences du vivant. Lesquels progrès ont remis en questions nos repères notamment en matière d'éthique tout en suscitant de débats qui divisent profondément nos sociétés postmodernes au point de menacer le vouloir vivre ensemble. Face aux débats clivant sur des thèmes comme la gestation pour autrui (GPA), les manipulations d'embryons humains, nos modestes réflexions postulent la nécessité pour ne pas dire l'urgence d'une bioéthique soucieuse de valeurs africaines. Pour ce faire nous tenons pour fondamental l'appel de V.Y. Mudimbe sur les dérives de « sciences du dehors » qui réfutent à l'Africain le droit de réfléchir par lui-même et de le maintenir de la sorte dans une perpétuelle dépendance.

Pourquoi parler de la bioéthique en Afrique aujourd'hui ? Quelles est la pertinence et quels sont les enjeux d'une réflexion éthique en contexte africain sur les dérives et autres débordements découlant des avancées en biotechnologies, en biomédecine et en génétique ?

Le questionnement brûlant soulevé par les progrès de la biomédecine et des biotechnologies ne peuvent pas nous laisser indifférent comme philosophe africain car :

Le philosophe est un artisan dont le matériau est le langage. Il tente de parler des phénomènes qu'il étudie d'une façon telle qu'apparaisse au travers du propos tenu l'intelligibilité de ces phénomènes. Un philosophe construit pour ainsi dire une sorte de prisme langagier au travers duquel il propose à son auditeur ou à son lecteur d'envisager l'objet de sa préoccupation. Ce prisme n'est pas destiné à transformer ce qu'il fait voir, mais à le faire voir autrement, plus clairement, plus intelligiblement (Malherbe, 1987 :7).

Nous inscrivant dans cet ordre d'idées nous escomptons aux travers de nos modestes cogitations apporter notre modeste contribution à la problématique de l'émergence d'une bioéthique à même de prendre en compte le contexte africain dans ses multiples dimensions : philosophique, socio-culturel, spirituel et éthique. D'emblée une telle démarche ne manque pas de soulever des interrogations d'ordre épistémologiques qu'on ne saurait passer sous silence. En effet, si la bioéthique s'est constituée en discipline scientifique, ne peut-on en inférer qu'elle est de ce fait même universelle ? Et partant, faire un plaidoyer pour son africanité ne pourrait être une démarche infondée.

De fait, les choses sont plus complexes qu'il n'y paraît à première vue. À ce propos V.Y. Mudimbe a mis en garde le scientifique et le philosophe africains sur la nécessité de ne pas se laisser prendre aux pièges des mimétismes stériles. En effet, les sciences et en l'occurrence les sciences humaines, réunies sous la coupole de l'africanisme, ont eu le tort d'appliquer aux réalités africaines des normes conceptuelles et méthodologiques extérieures à l'Afrique et à ses sociétés (Mudimbe, 1985). Mudimbe exhorte le scientifique africain à se défaire de l'odeur du père ; pour ce faire ce dernier doit se mettre « en état d'excommunication majeure, prendre la parole et produire différemment » (Mudimbe, 1985 : 35). En cause l'allégeance des sciences africanistes au pouvoir politique et au désir de domination de l'Europe sur d'autres peuples qui n'ont pas permis à l'Africain de se défaire des « connaissances » que l'Europe a forgées à son sujet, lesquelles ne tiennent compte ni de son vécu, ni de ses normes de valeurs propres, ni de sa subjectivité. Face à la bioéthique née dans le contexte de la société postmoderne euro-américaine, le chercheur africain ne devrait-il pas s'inspirer du mythe de l'ascenseur qui livre la quintessence de la pensée mudimbéenne sur les tares de la dépendance du chercheur africain modelé par l'Occident, qui étudie sa société avec des outils venus d'ailleurs, qu'il ne se donne pas la peine de remettre en question (Mudimbe, 1973 :102-104). Commentant le mythe mudimbéen de l'ascenseur, Antoine Tshitungu Kongolo précise que le chercheur dit orthodoxe coincé dans l'ascenseur, a contrario du chercheur déviant plus audacieux, analyse l'Afrique à partir du regard des autres, en l'occurrence celui des experts occidentaux⁵⁹. Si la bioéthique, a contrario des sciences africanistes n'a pas de collusion avec le colonialisme, il n'est pas moins certain que sa duplication en Afrique sans considération des réalités africaines, en l'occurrence ses valeurs propres, et sa vision du monde et de la vie pourraient conduire à des dérives déplorables. Il nous faut donc éviter qu'elle se profile comme « une science du dehors » ou encore un avatar du colonialisme dans la mesure où elle tendrait à imposer en Afrique des débats et des positions éthiques conceptualisées ailleurs. L'émergence d'une bioéthique utile à l'Afrique est conditionnée par une reformulation des concepts et une reconceptualisation des normes; une connaissance réelle de sociétés africaines et de leurs valeurs, et une capacité de susciter des vrais débats éthiques dans des sociétés africaines où les affres de l'acculturation inclinant aux mimétismes sont toujours agissant, de même que la liberté d'expression y est loin d'être acquise. Pour renforcer davantage l'urgence d'une bioéthique capable de prendre en charge les réalités africaines citons, une fois de plus V.Y. Mudimbe qui exhorte le chercheur africain à ne plus se contenter de jouer le rôle auxiliaire de collecteurs d'informations mais plutôt de s'affirmer comme révélateur de dynamiques sociales. Il n'a pas des mots assez durs pour stigmatiser *la transposition non critiques des théories produites, travaillées, soutenues par un Ordre donné et appliquées à un contexte totalement différent, où elles s'érigent en « dogmes », « en canons »,*

59. Cf. Antoine Tshitungu Kongolo, «V.Y. Mudimbe et le pari de la souveraineté scientifique. Dissidence, langages en folie, gnose ». Étude sous presse communiquée par l'auteur.

« en vérités absolues » (Mudimbe, 1980 : 191). De quoi nourrir les réflexions de philosophes et scientifiques africains en quête de fondements d'une bioéthique adossée à des réalités africaines.

La bioéthique, origine et contexte d'émergence

Un africaniste souligne dans sa réflexion : « À tort ou à raison, l'Afrique est très souvent classée comme étant à l'écart des grandes problématiques de la pensée contemporaine, pour la raison que le continent se caractériserait par des modes de vie et des systèmes de croyance relevant des traditions plus reculées » (Mono Ndjana, 2016 : 326).

Cependant, il s'agit là d'une conception idéologique de l'Afrique subsaharienne qui ne peut être défendue aujourd'hui dans le contexte de l'interculturalité et de la mondialisation. L'Afrique traditionnelle est différente de la nouvelle, celle qui est du choc des cultures ; cet argument est défendable sur tous les plans.

Une bioéthique préhistorique ?

Dans la préhistoire, nous pouvons affirmer sans nous tromper que « la Bioéthique » a déjà été pratiquée en Afrique (Mono Ndjana, 2016). Mais de quelle bioéthique parle-t-on ? Il y a des bases de la bioéthique que nous pouvons considérer comme des éléments préhistoriques qui ne doivent pas être confondues à la bioéthique proprement dite telle que conçue aujourd'hui. Il est tout à fait logique et nécessaire de bien comprendre d'abord ce qu'est la bioéthique et comment elle est née.

La bioéthique ne concerne pas seulement le domaine médical et sanitaire. Elle est interdisciplinaire et touche aujourd'hui à tout ce qui constitue un danger pour la vie humaine: la pollution, le réchauffement climatique, l'informatique, l'aéronautique.

Composée de deux mots : « Bio » et « Ethos », « Bio qui signifie vie et Ethos, éthique, science des mœurs.

L'éthique comme branche de la philosophie se confond à la morale, les deux termes ayant la même signification étymologiquement « *éthique* » du grec « *ethos* » et « *morale* » du latin *monos*, qui signifie la même chose. Certains les distinguent et d'autres non.

Contexte d'émergence

La bioéthique quant à elle, « est un champ de questions relativement neuf qui se structure au début des années soixante-dix aux États-Unis. L'intérêt pour les problématiques en médecine, et en particulier la relation patient-médecin, se développe d'abord chez des théologiens moralistes (J. Fletcher, P. Ramsey) autour de 1960. Après une période dominée par la méta-éthique, certains

philosophes (D. Callahan, D. Clouser, A. Caplan) s'intéressent à ces questions dans les années 1970 » (Hottois et alii, 1993 :189).

Elle est née dans un contexte bien déterminé comme science, suite aux débordements de la technoscience, et en particulier en rapport avec les dérives des biotechnologies. Certaines interventions peuvent être prises en compte dans sa préhistoire. Il s'agit à titre exemplatif des crimes contre l'humanité perpétrés dans les camps nazis ; le Code de Nuremberg (1947) « imposait la règle de consentement libre et éclairé. Quant à la déclaration d'Helsinki (1964), elle apportait des précisions insistant sur la notion de la recherche clinique en précisant que « dans toutes recherches sur l'être humain, l'intérêt de la science ne devrait jamais prévaloir sur le bien-être de l'individu qui se soumet volontairement à une recherche » (Jaunait, 2007 : 111).

La bioéthique, une éthique pour la société

Engelhardt. H.T. Jr, en rédigeant *The foundation of Bioethics*, avait « l'intention d'annoncer les conditions de légitimité d'une éthique pour la société laïque et pluraliste, celles où prévaut le présupposé "polythéiste" (...) » (Engelhardt, 2015 : XIX). C'est un domaine critique où les penseurs émettent leurs points de vue pour lutter contre le danger de la technoscience et des biotechnologies, le but principal étant de sauver l'humain, la société.

Point de départ de la bioéthique

En amont de la bioéthique, une conscience aiguë du « développement des connaissances biologiques et médicales qui donnent à l'homme des nouveaux pouvoirs sur l'homme au point que quelquefois celui-ci en revient à remettre en question les frontières qui séparent la vie de la mort, à s'interroger sur sa propre nature » (Belanger & Plourde, 1992 :138).

Cette prise de conscience n'est pas suffisante. D'une part, l'on note un renforcement du pouvoir des biologistes, et des médecins : d'autre part, les attentes de la société à leur égard ont également changé. C'est ainsi que des enjeux des pratiques biomédicales ne sont plus individuels mais collectifs. Il s'ensuit que l'approche éthique doit être différente et faire place, d'une manière ou d'une autre, à un débat de société, qu'on trouve dans la bioéthique.

« Le domaine de santé se développe rapidement, ainsi que ses corrélats, tels que la technologie des soins, la recherche, l'éducation, l'administration, la communication, etc. Une telle évolution nécessite une réflexion éthique, (...) la bioéthique aborde les questions de l'éthique des soins, elle consiste en approches qui tentent de résoudre des conflits moraux, considérés comme des conflits entre des valeurs morales qui peuvent être toutes acceptables dans certaines circonstances, mais qui exigent que l'on procède par priorité lorsqu'elles sont combinées avec d'autres valeurs morales dans des circonstances particulières » (Rudnick, 2019 : 5).

C'est pourquoi, tout le monde est d'accord sur le fait que la bioéthique se doit d'être interdisciplinaire car seules la compétence et la conscience ne suffisent pas. Vu son importance dans la société, cette nouvelle discipline implique « l'application de théories, telles que le *conséquentialisme*, qui se réfère aux conséquences ; la déontologie, qui fait référence aux obligations ou aux intentions (comme l'obligation de ne pas mentir) ; l'éthique de la vertu, qui se rapporte à des traits de caractère (comme l'honnêteté) ; le *principisme*, qui repose sur les quatre principes : le respect de l'autonomie (l'autodétermination), la bienfaisance (les intérêts), la non-malfaisance (le moins de mal), et la justice (comme l'équité, par exemple) » (Rudnick, 2019 : 5-6).

Un débat éthique

Vu son importance aujourd'hui, la bioéthique touche à plusieurs domaines et peut être mondiale ou sectorielle. C'est pourquoi il existe une bioéthique contextuelle, adaptée aux réalités de chaque peuple. En Afrique par exemple, la conception de la vie n'est pas la même qu'en Europe. En Afrique la vie est sacrée et ne peut être supprimée selon la volonté de celui qui la vit ; le suicide assisté, l'euthanasie, n'entrent pas dans l'éthique africaine ou ne sont pas acceptés (Katambo Mujinga, 2018 : 326).

La bioéthique demeure un débat éthique, pour contrôler certains débordements au niveau de la technoscience et de la biomédecine. Elle n'est pas à confondre avec l'éthique biomédicale ou la déontologie du médecin qui sont des branches médicales et qui peuvent aussi faire l'objet des réflexions bioéthique ; la bioéthique quant à elle, elle est au carrefour des toutes les disciplines scientifiques.

Le contrôle éthique à travers les commissions

Pour un bon contrôle éthique et un meilleur suivi de l'avancement des techniques en biotechnologie et en biomédecine des commissions ont été créées sous forme de cadre d'études et d'analyses. Nous ne pouvons que citer certaines commissions à titre exemplatif : c'est en 1981 que la *Commission Centrale d'Éthique Médicale de l'Académie Suisse des Sciences Médicales (ASSM)*, dont le Président était le Professeur Courvoisier, commence à diffuser des directives ou des recommandations sur certaines questions brûlantes relatives aux techniques biomédicales.

Au Royaume-Uni, en 1982, est établi la *Commission Warnock*, quatre ans après que l'équipe Britannique de Patrick Steptoe et Robert Edwards ait obtenu, pour la première fois dans le monde, grâce à la technique de la fécondation in vitro et transfert d'embryon (FIVETE), la naissance d'un bébé éprouvette Louise Brown. Sa mission était d'étudier les questions soulevées, directement et indirectement, par cette technique (Rapport de la Commission Warnock : 1985). La commission de composition pluridisciplinaire, a rendu son rapport en juin,

1984⁶⁰. En France un décret du Président de la République du 23 février 1983 créait le *Comité Consultatif National d'Éthique* pour les sciences de la vie et de la santé (CCNE). Sa composition a été voulue pluridisciplinaire : des représentants des principales familles de pensée (philosophiques et religieuses) y siègent aux côtés des juristes, des sociologues, des philosophes ainsi que des médecins et des biologistes, les deux dernières catégories étant toutefois majoritaires). Ce comité organise les premières journées annuelles d'éthique à la Sorbonne, les 6 et 7 Décembre 1984, une occasion pour faire connaître ses premiers avis. Le CCNE, qui resta pendant plusieurs années unique en son genre, avait rendu, en juin 1991 ses avis sur la Biomédecine.

Au vu ce qui précède, nous pouvons affirmer que la bioéthique proprement dite est née à un moment précis de l'histoire. La bioéthique est née suite au progrès des sciences du vivant dans le contexte postmoderne.

Le mot anglais « bioethics » apparaît pour la première fois en anglais « *Bioethics* dans deux articles du biochimiste américain Van Rensselaer Potter. Pour lui la Bioéthique est une démarche permettant d'établir un pont entre la réflexion philosophique et la connaissance scientifique du vivant » (Cadore, 1977 :50).

Pour cet auteur la bioéthique est avant tout « une science de la survie indispensable pour préserver dans le monde en péril non seulement le bien-être, mais la vie même des générations futures » (Malherbe de, 2007 :545). Aujourd'hui la bioéthique englobe plusieurs domaines comme : la neuroéthique, l'éthique de l'amélioration, l'éthique de la génétique pour ne citer que ceux-ci.

La neuroéthique par exemple est « un domaine émergent en bioéthique, (...) elle peut être définie comme l'éthique de la neuroscience. Plus précisément, elle peut être considérée en partie comme une science de l'évaluation et de la manipulation du cerveau grâce à des technologies avancées, telles que la stimulation magnétique transcrânienne (SMT) et la stimulation (électrique) cérébrale profonde (SCP) ; ces technologies peuvent provoquer d'importants changements cérébraux voulus ou non voulus » (Rudnick, 2018 : 15). Les conséquences de cette pratique préoccupent la bioéthique aujourd'hui.

La bioéthique en Afrique

Nous n'avons pas à nous acharner pour prouver que la bioéthique a existé en Afrique noire ou pas, car les préoccupations éthiques sont de partout. Chaque homme veut vivre humainement. Ce qui est important est de savoir son importance dans la vie de l'homme. Les pistes de solutions éthiques existent partout ailleurs. L'Afrique peut-elle se prévaloir d'avoir inventé des concepts et des pratiques relevant de la bioéthique ?

Cette question, elle-même, cache à peine les préjugés négatifs qui entachent ordinairement l'image de l'Afrique telle que perçue par l'Occident. En sus, cette

question fondamentalement est d'une pertinence douteuse. En effet, il y a lieu d'éviter toute confusion entre, d'une part, l'éthique particulière d'un peuple, et d'autre part, la bioéthique en tant que discipline même si la bioéthique est sujette à contextualisation. En conséquence, tout en reconnaissant l'existence ainsi que la légitimité d'une éthique africaine, américaine, ou autres. Celles-ci ne peuvent tenir lieu de bioéthiques dans le sens restreint du concept a fortiori si nous prenons en compte le contexte d'émergence de cette nouvelle discipline en tant que science.

Pourquoi la bioéthique en Afrique ?

Nombreux sont les textes qui parlent de l'éthique africaine ; certains d'entre eux, traitent de questions relevant de la bioéthique en contexte africain en soulignant la sacralité de la vie de l'homme. Sous cette optique Monseigneur Muyengo et Docteur Évariste Likinda ont publié « La Bioéthique en Afrique pour qui et par qui, pourquoi et comment ? » (Muyengo & Likinda, : 14).

Il s'agit là d'un livre de bioéthique dans le vrai sens du mot, en contexte africain. Les deux auteurs postulent, qu'« il y a de véritables questions bioéthiques là où il y a des pratiques biomédicales de pointe, (...) ». Ils établissent ainsi une distinction nette entre la bioéthique au sens large et au sens strict (*Ibid*).

Cependant la bioéthique en contexte africain au XXI^e siècle doit considérer certaines réalités propres aux Africains par la prise en compte de certains paramètres éthiques spécifiques. Par exemple, « pour ne considérer que le domaine de la fécondation qui semble être le lieu commun du débat bioéthique, on peut s'interroger, sur la manière dont une femme africaine réagirait face à la pratique de "mère porteuse" ou de la gestation pour autrui (GPA) dans le cadre de la fécondation in vitro. Dans le même sens, quelle serait le sort réservé, en contexte africain, au "don de sperme" dans le cadre de l'insémination artificielle. D'une manière plus générale comment l'Afrique se positionne-t-elle dans le débat relatif au "statut de l'embryon humain" » (Muyengo & Likinda, Op.Cit. :15).

Dans le domaine éthique l'Afrique a tendance à mettre en avant ses propres normes, reposant sur un socle de valeurs qu'elle entend opposer farouchement à ce qu'elle considère comme des dérives de la postmodernité voire d'une société occidentale dévoyée. Ses positionnements très souvent radicaux sur des questions de société comme la Gestation pour autrui (GPA) ou l'homosexualité pour ne prendre que ces deux exemples ne laissent quasiment pas de place au débat. Sur le mariage des homosexuels et des lesbiennes qui est défendue aujourd'hui en Europe, Mgr Pierre d'Ornella s'interroge :

"(...)que voulons-nous pour demain, nous qui aujourd'hui sommes tous nés d'une femme et d'un homme? La famille demeurera toujours la cellule fondamentale de la société. Que voulons-nous organiser pour la famille de demain? N'est-elle pas le creuset de l'amour grâce auquel séduque la libre responsabilité de l'enfant, d'autant plus qu'il bénéficie de l'altérité sexuelle?"(Ornella, 2019 : 17).

60. Cf. « Avis sur les prélèvements des tissus d'embryon et de fœtus humains morts à des fins thérapeutiques, diagnostiques et scientifiques », 22 mai 1984.

La bioéthique en République Démocratique du Congo

Mgr Muyengo souligne que la République Démocratique du Congo, est parmi les premières nations en Afrique noire à se préoccuper de questions bioéthiques. Déjà en 1987, un cours sur la bioéthique figurait au programme des facultés de théologie et de philosophie des Facultés Catholiques de Kinshasa, aujourd'hui UCC (Université Catholique du Congo). Dès 1987, les questions bioéthiques étaient à l'ordre du jour à la 16^{ème} Semaine théologique organisée sous le thème de l'« *Éthique chrétienne et société africaine* ». Pendant que des cercles de réflexion étaient partout créés, des journées scientifiques furent organisées dans plusieurs universités africaines, notamment celles de la RDC (Muyengo & Likinda, Op.Cit.:11).

Pour autant des débats éthiques ouverts à la pluralité des opinions africaines, étant entendu que le continent n'est pas un monolithe, ont-ils cours dans les pays africains, et permettent-ils d'éclairer le législateur sur les lois à adopter? La réponse appelle à des nuances.

Pour rappel, Van Rensselaer Potter, en forgeant le mot en 1970, avait une vision qui anticipait sur le long terme. C'est pourquoi, aujourd'hui il y a lieu de concevoir la bioéthique à la fois au sens large et strict. Au sens large c'est « l'étude des moralités de "toute intervention scientifique de l'homme sur la vie en général" dans la perspective de la *Global bioethics* » (Idem : 22). C'est une bioéthique qui s'étend à la biosphère, et à l'écosystème, et qui se définit comme « l'étude systématique des dimensions morales, y incluant la vision morale, la décision, le comportement, les lignes directrices des sciences de la vie et de la santé, avec l'utilisation d'une variété des méthodologies appliquées dans une formule interdisciplinaire » (Ibid. : 23).

Au sens strict, il s'agit d'une « éthique de la vie qui engloberait en son sein la traditionnelle éthique ou la morale médicale, la déontologie médicale, les questions écologiques, environnementales, démographiques, et dans une certaine mesure la morale sexuelle, matrimoniale et familiale, le sexe étant l'instrument de la transmission de la vie et le mariage et la famille l'espace de son éclosion » (Ibid). Ici nous pouvons tous nous retrouver. S'il faut comparer avec d'autres sciences de la santé, la vision de la bioéthique est beaucoup plus large en raison de son interdisciplinarité.

Dans son évolution, il y a lieu de faire le départ entre la Bioéthique générale et la Bioéthique spéciale. La première comprise comme une théorie générale est une critique des débordements des biotechnologies ; le second œuvre à la contextualisation de ces théories ou leur application dans une situation bien déterminée ; cela peut être au niveau continental, national, régional voire disciplinaire.

Vision et contexte africains de la bioéthique

Par contexte africain, on tient compte de la conception africaine de l'être et de la vie. Les bioéthiciens pour être écoutés doivent prendre en compte la

culture, la philosophie, les valeurs spécifiques aux sociétés africaines. Il est vrai que l'Afrique comme telle est loin de constituer un monolithe. Toutefois la diversité ne doit pas occulter l'existence d'un fonds commun à même de justifier par exemple qu'on puisse parler de culture négro-africaine. Ou même d'un fonds culturel africain que n'ont pu résorber et faire disparaître les religions du livre en l'occurrence l'islam et le christianisme. En Afrique par exemple, la vie a un sens particulier. Qu'est-ce qu'est la vie pour les Négro-Africains, comment conçoivent-ils le corps, la dignité, la santé pour ne citer que ces aspects qui sont fondamentaux pour toute réflexion éthique digne de ce nom. En Afrique, comme tout le monde le sait, la vie quand elle vient, on l'accueille, et quand elle commence à s'éteindre on l'accompagne ; elle est sacrée.

« La procréation est au cœur des préoccupations de l'homme noir » (Idem : 41). Tout le jugement moral en Afrique tient compte de la vie. Vivre correctement en Afrique c'est vivre en harmonie avec les autres en respectant la vie.

Fonction de la Bioéthique en Afrique

Pour nous, la bioéthique aujourd'hui en Afrique doit jouer un rôle critique, de façon à examiner scrupuleusement tout ce qui nous vient d'ailleurs, dont l'adoption pourrait nuire aux sociétés africaines qui affichent leur volonté de pérenniser certaines valeurs sacrées depuis la nuit des temps. L'Afrique affiche vis-à-vis de la mort, par exemple, une attitude fort éloignée des anciens colonisateurs européens qui ont légalisé pour certains l'euthanasie. Mourir aujourd'hui dans le monde occidental est devenu banal. Le suicide assisté est même admis dans certains pays comme relevant de l'exercice de la liberté individuelle. Pourtant en Afrique, il en va tout autrement. L'euthanasie y apparaît aux yeux de la grande majorité comme une hérésie. Alors qu'en Europe la gestation pour autrui est en passe d'être adoptée partout, en Afrique une telle pratique se heurtera à des obstacles d'ordre éthique ; le continent se prévalant de ses valeurs propres, de ses conceptions philosophiques et de ses pratiques sociales singulières.

Par ailleurs, les philosophes africains ont le devoir de pointer des pratiques qui tendent à la marchandisation de la vie et de l'être humain. La GPA échappera-t-elle à l'emprise des inégalités entre classes sociales en Occident, d'une part, entre riches du Nord et pauvres du Sud ? La vie humaine ne court-elle pas le risque de se rétrograder en marchandise, soumise aux lois de l'offre et de la demande ?

S'il est acquis que les scientifiques africains ainsi que les philosophes, sans parler des juristes et d'autres secteurs de l'intelligentsia ont l'obligation de contribuer aux avancées de la bioéthique, ils ne sont pas moins dispensés dans leurs investigations de tenir compte des réalités propres à leur milieu autrement dit au contexte africain. Ce qui est admis ailleurs n'est pas forcément accepté en Afrique. En l'occurrence, il est trop facile de mettre en cause des coutumes prétendument obsolètes qui empêcheraient les Africains d'embrasser le rythme

du monde. Certains idéaux consensuels dans les sociétés postmodernes comme la liberté de disposer de son corps et de sa vie au point par exemple de légitimer le suicide constituent des dérives vues de l'Afrique. Il y a lieu en matière de bioéthique comme dans d'autres domaines de se méfier de « l'universel » ou ce qui se présente comme tel pour promouvoir une universalité qui ne soit pas le monopole d'un peuple mais la somme des complémentarités. Vaste débat !

La bioéthique en Afrique ne doit pas ignorer les réalités profondes de l'Afrique ainsi que l'expérience vécue des Africains. Certaines de ses réalités sont aussi l'apanage d'autres peuples sur d'autres continents. C'est sans doute au niveau des solutions efficaces à apporter aux problèmes que la prise en compte de la vision africaine et de ses propres normes éthiques doit jouer. Sinon l'Afrique renoncerait à elle-même, et déléguerait aux autres la responsabilité de son destin, face aux multiples défis que l'humanité affronte du fait des innovations médicales et biotechnologiques. C'est pourquoi les bioéthiciens africains ont un rôle d'éclairer à assumer sans complaisance. Pour cela une formation rigoureuse s'impose et une information pertinente sur les problèmes de l'heure devrait les aider dans leur tâche. Les bioéthiciens africains doivent connaître à fond leur culture tout en étant conscients de la connexion de l'Afrique au reste du monde. Dans notre ouvrage *Perspective d'une Bioéthique en Afrique* nous avons souligné que la bioéthique doit tenir compte des aspects sociologiques et anthropologiques des réalités africaines (Mujinga Katambo, 2018). « Comment meurt-on aujourd'hui ? Comment naît-on aujourd'hui ? Comment promouvoir la santé pour tous ? » (*Ibid.*) Il faut que la bioéthique propose des solutions crédibles à ce questionnement. Elle doit en plus tenir compte des valeurs et attitudes éthiques africaines préconisées devant des pratiques attentatoires à la vie telle l'euthanasie.

Conclusion

Que conclure ? Plusieurs années après l'émergence de la bioéthique, il est important que nous nous interrogeons sur ce qu'elle est aujourd'hui et où elle va par rapport à ses enjeux aussi bien dans le monde qu'en Afrique. En philosophe, nous avons donné notre point de vue tout en sachant que la matière de la Bioéthique est abondante, nourrie qu'elle est des discussions pour le moins pointilleuses des scientifiques.

Nous inspirant de la pensée de l'éminent penseur congolais V.Y. Mudimbe et nous plaçant dans son sillage, nous postulons que la Bioéthique en Afrique doit impliquer nos réalités, prendre en compte notre historicité ainsi que notre vision du monde. Entre la bioéthique telle que formulée en Occident et ses appropriations en Afrique, il y a lieu de rechercher un *modus vivendi*. Aujourd'hui, l'Afrique est au « procès de la technoscience » (Mwamba Mputu B., 2016). Les questions de santé se posent avec acuité, en Afrique comme ailleurs, dès lors la préoccupation bioéthique en Afrique ne peut relever du luxe.

Bibliographie

- Belange, R. et Plourde S. (1992) : *Actualiser la morale, Mélanges offerts à René Simon*. Paris : CERF
- Cadore O. P. A. (1997). « Bioéthique questionnée », in : *Revue d'Éthique et de théologie morale*, Le supplément, n° 202, Août-Septembre, 1997.
- Engelhardt H. T. Jr. (2015), *Les fondements de la bioéthique*. Paris : Belles Lettres.
- Hottois G. et alii (1993) : « Les mots de la bioéthique », in *Vocabulaire encyclopédique*. Bruxelles : De Boeck Université.
- Jaunait A., in *Éthique et Médecine*.
- Malherbe (de) B. (2007) : « Bioéthique ou Éthique de communion ? », in *NRT*, 129.
- Mudimbe V.Y. (1980) : *Lodeur du père. Essai sur les limites de la science et de la vie*. Paris : Présence africaine.
- _____, (1973) : *L'autre face du royaume. Essai sur les langages en folie*. Lausanne : L'Âge d'homme.
- Mujinga Katambo N. (2018). *Perspective d'une bioéthique en Afrique*, Édition Universitaire Européenne, Beau-Bassin.
- Muyengo (Mgr) et Likinda E. (2017). *La bioéthique en Afrique pour qui et par qui, pourquoi et comment ?* Kinshasa : Centre de Recherche pédagogique.
- Mwamba Mputu B. (2016), *L'Afrique au procès de la technoscience, histoire et perspective*. Paris : L'Harmattan.
- Ornella, P. (Mgr) (2019). *Bioéthique quel monde voulons-nous, discerner des enjeux à l'humanité*. Bayard ; Cerf ; Mame.
- Rudnick A. (2019) : *La bioéthique au XXI^e Siècle*. Paris : L'Harmattan.

VI. Varia

1. Pour une sociocritique discursive. De Claude Duchet à l'école de Lubumbashi

Déogratias ILUNGA YOLOLA TALWA

Université de Lubumbashi

Essai de définition et problèmes théorico-méthodologiques

Née au début des années 70, la sociocritique créée par Claude Duchet, enseignant-chercheur à l'Université Paris VIII, pour désigner une approche socio-historique du texte littéraire a vite été confondue avec son aïeule, la sociologie de la littérature. En effet, les présupposés théoriques liés aux concepts « socio-historiques » et « texte » ont alimenté une confusion entre la sociocritique et la sociologie de la littérature. Si, en prenant le contre-pied de la conception goldmannienne du *Dieu caché* (1955), la sociocritique affirme qu'il n'y a dans un texte aucun sens caché, elle prétend, néanmoins, remonter à la surface les liens que ce même texte entretient avec la société dont il est l'émanation. Dès lors, on peut comprendre le point de départ des malentendus dont a souffert – et continue à souffrir la sociocritique. Malentendus sur lesquels l'inventeur du mot mais aussi un autre illustre théoricien de la sociocritique sont revenus et dont les lignes qui suivent tenteront de retracer la filiation.

Dès 1979, Claude Duchet s'attaque à ces « malentendus » en écrivant déjà dans l'introduction ces mots forts : « La fortune du mot est fallacieuse. À trop être étendu, il perd toute sa pertinence » (Duchet Cl., 1979 :3). Pour lui, il apparaît clairement que « la sociocritique n'est pas une sociologie de la littérature » (Cros E., 1989 :127-149). Abondant dans le même sens, Edmond Cros ajoute : « Sans doute la sociologie de la littérature et la sociocritique peuvent-elles donner l'impression à première vue qu'elles s'intéressent parfois à des objets identiques mais, au-delà de ces chevauchements apparents, se donnent à voir des précautions radicalement opposées » (Amossy R., 2005-36).

À la quatrième page d'un bref article intitulé « Introductions. Positions et perspectives », (Claude Duchet & Amiel Van Teslaa, 1979 : 3-8) articule le projet sociocritique autour du triptyque suivant : « C'est dans la spécificité *esthétique*⁶¹ même, la dimension *valeur* des *textes*, que la sociocritique s'efforce de lire cette présence des œuvres au monde qu'elle appelle la socialité ». Cette citation appelle une clarification. Le triptyque duchetien dote la sociocritique

61. C'est nous qui soulignons.

(i) d'un objet, (ii) d'une posture de lecture mais aussi (iii) d'un ensemble théorico-méthodologique.

Pour le théoricien français, le « texte » est l'*objet de recherche* de la socio-critique, c'est-à-dire ce sur quoi doit porter l'investigation. Mais de quel texte s'agit-il ? Un texte jouissant d'une autonomie absolue comme celui des Formalistes russes ou alors un texte revendiquant une possibilité d'être corrélé au hors-texte ? Car bien souvent la confusion vient de là. Il s'agit bien d'un texte conçu comme un appareil translinguistique qui remodèle les contours du signifiant textuel⁶². En faisant du texte son objet d'étude, la sociocritique met clairement au centre de ses préoccupations la question du signifiant et celle sous-jacente de son rapport au sens/monde. Un signifiant qu'elle veut dorénavant complexe, non figé et dont le rapport au sens n'est plus stable et défini d'avance mais plutôt une postulation à débrouiller dans l'interaction et l'interconnexion des réseaux qu'il croise et entrelace. Un faisceau des réseaux et des voix dont la médiation transcodique s'opère dorénavant selon des voies diverses au cours du long processus de « morphogénèse ». Considéré comme une transcription des structures socio-historiques, le texte est donc, en dernière analyse, cet espace d'incorporation de la charge socio-historique du sujet parlant (écrivain).

Le texte, cet objet à investiguer devant obéir à une lecture *immanente*, a, pendant longtemps, été soumis aux grilles de lecture immanentes d'essence structuro-fonctionnaliste (narratologie, poétique, thématique, rhétorique...) pour déconstruire les procédés de mise en texte de la sémiologie sociale afin de faciliter l'évaluation et la qualification du « double processus de sémiotisation du monde » qui, « partant d'un 'monde à signifier' transforme celui-ci en 'monde signifié' [...] et qui fait de ce 'monde signifié' un objet d'échange avec un autre sujet parlant qui joue le même rôle de destinataire de cet objet » (Chareau, P., 1995). Comment remonter à la surface la vérité sociale dont un texte – à l'appréhension remodelée – est diseur aux moyens d'un attelage théorico-méthodologique immanent ? Telle semble, à nos yeux, une autre source des malentendus et confusions entretenus.

On connaît bien les controverses que les présupposés théorico-méthodologiques structuralistes ont soulevé dans les années 60. En effet, parti de l'idée qu'une structure est un noyau formé par un ensemble d'éléments entretenant des rapports entre eux et gravitant autour de ce noyau qui leur confère à la fois une unité et une cohérence, le structuralisme accorde la primauté au noyau, point ordonnateur et qui, seul, donne du sens à l'ensemble. Pris isolément, chaque élément constitutif du noyau est dépourvu de sens. Et pourtant, ces

62. Roland Barthes explique en ces termes la rupture épistémologique entre les deux acceptions : « lorsque les acquêts de la linguistique et de la sémiologie sont délibérément placés (relativisés : détruits, reconstruits) dans un nouveau champ de référence, essentiellement défini par l'intercommunication de deux épistémès différentes : le matérialisme dialectique et la psychanalyse.[...] Pour qu'il y ait science nouvelle, il ne suffit pas en effet que la science ancienne s'approfondisse ou s'étende (ce qui se passe lorsqu'on passe de la sémiotique de la phrase à la sémiotique de l'œuvre) ; il faut qu'il y ait rencontre d'épistémès différentes, voire ordinairement ignorantes les unes des autres (c'est le cas du marxisme, du freudisme et du structuralisme) et que cette rencontre produise un objet nouveau (il ne s'agit plus de l'approche nouvelle d'un objet ancien) ; c'est en l'occurrence cet objet nouveau que l'on appelle texte. »

éléments structurels dont se nourrit la pulpe textuelle ne sont pas homogènes mais plutôt hétérogènes dans la mesure où ils transpirent d'un sujet transindividuel dont la trajectoire brasse des événements politiques, religieux, sociaux...

Comment s'y prendre ? Question de méthode ! Théorisant le passage de la réalité à la fiction, Lucien Goldmann considère que cela est rendu possible par « l'homologie » qui s'établit entre la matérialité socio-historique du texte et le texte lui-même. Et de fil en aiguille, la structuration textuelle de ces éléments socio-historiques est le fruit de la « vision du monde » de l'écrivain. Pour lui, la forme romanesque serait « la transposition sur le plan littéraire de la vie quotidienne dans la société individualiste. Il existe une homologie rigoureuse entre la forme littéraire du roman [...] et la relation quotidienne des hommes ».

Disons tout de suite que cette notion d'homologie supposant la transposition (au sens strict du mot) a, justement, entretenu la confusion entre la sociologie de la littérature et la sociocritique dans la mesure où elle remet au goût du jour la conception d'une littérature mimétique, une littérature-reflet/miroir de la société. Elle suppose un simple déplacement des structures de la société à l'univers textuel sans le moindre travail artistique de modelage et de remodelage de ces matériaux, un travail création. Or, justement, les modalités d'incorporation des matériaux socio-historiques dans la pulpe textuelle se jouent dans ce qui est de l'ordre linguistique, énonciatif voire discursif rendant ainsi inaptes, dans une large mesure, les outils structuro-fonctionnalistes conçus pour analyser un texte clos sur lui-même et sans relation aucune avec le monde extérieur.

Comme on peut s'en rendre compte, l'évidence de la carence heuristique du structuralisme fonctionnel et qui induisait une saisie partielle du dicible textuel habilite aujourd'hui l'enrichissement du cadre théorico-méthodologique avec la problématique du discours faisant ainsi de la sémiotique la véritable assiette théorique à même de permettre à la sociocritique de réaliser le vaste programme tracé par Claude Duchet.

Voilà pourquoi Edmond Cros préfère parler plutôt de « transcodification des structures sociohistoriques par/et dans des structures textuelles » (Cros, 2005 :114). Ce terme introduit par Edmond Cros a l'avantage de préciser non seulement les modalités d'incorporation/inscription des éléments socio-historiques dans le texte mais aussi de prendre en compte les mécanismes socio-discursifs et institutionnels de « fusion d'arts » participant à au chargement sémantique du texte. Avec Edmond Cros, « le terme de reflet [...] (est) ainsi banni au profit de celui de transcription » mettant en exergue une dynamique de production de sens qui mobilise plusieurs instances intermédiaires.

Les Écoles sociocritiques

L'École de Vincennes : Claude Duchet

Inventeur du mot « sociocritique », Claude Duchet doit sa trouvaille, aussi intrigant que cela puisse paraître, à une conception textualiste différente de

celle des formalistes russes. En effet, si, pour Claude Duchet, l'appréhension de la socialité d'un texte passe par l'analyse des formes modalisatrices du contenu, cette sémiotique sociale ne peut prendre sens que par réversibilité avec les matériaux langagiers, discursifs, socio-historiques qu'il transcrit à sa manière. Le texte ainsi considéré comme un carrefour, un lieu de rencontre entre différents discours et différents savoirs, un croisement entre différentes voix, certes, hétérogènes mais des discours, des savoirs et des voix mobilisés dans un nouveau procès de signification. Une nouvelle logique dans laquelle la valeur de la socialité ne se mesure plus au repérage servile de son homologie et de son flirt avec l'historicité du texte mais bien plus dans la rupture opérée et la distance créée avec la route empruntée par les Sociologues de la littérature.

On peut trouver résumé dans ces lignes l'ensemble de la démarche critique duchetienne. Une démarche en trois moments circulaires suivants avec chaque fois des allées et retours :

- Analyse immanente des formes modalisatrices du contenu. La lecture immanente indique que le point de départ de la démarche est et doit demeurer le texte et ses éléments constitutifs articulés dans ses structures. Il ne s'agit pas de prélever les éléments extérieurs à plaquer au texte. Il ne s'agit pas non plus de recourir exclusivement aux outils théorico-méthodologiques issus du structuralisme fonctionnaliste dont les carences heuristiques décrites plus haut inhibaient substantiellement la vocation herméneutique de la sociocritique ;
- Réversion avec les matériaux langagiers, discursifs, socio-historiques que transcrit le texte ;
- Étude de la relation bidirectionnelle (aller-retour) entre le texte et la partie ou l'ensemble de la sémiotique sociale.

Cette (i) démarche que Claude Duchet imprime à la sociocritique sous-tend une dimension heuristique nécessitant un (ii) œcuménisme théorique débouchant sur plusieurs approches/schémas immanents faisant de la sociocritique non pas une théorie moins encore une méthode mais bien une perspective basée sur un principe fondateur duquel découle le double postulat herméneutique suivant : *il est dans la nature du texte d'avoir une existence sociale. Cette existence sociale est le fruit du travail de l'artiste-écrivain.*

Cela signifie que la finalité de la sociocritique est (i) d'analyser méthodiquement les dispositifs de mise en texte transcrits de socialité pour (ii) comprendre leur corrélation avec la sémiotique sociale environnante. Et c'est la compréhension de la corrélation entre les dispositifs de mise en texte et la sémiotique sociale qui permet (iii) d'expliquer le rapport « forme-sens » des textes et (iv) d'évaluer leur historicité, leur rupture avec cette historicité mais aussi et surtout leur capacité à (re)créer un cadre nouveau de signification.

Il ressort clairement de la définition duchetienne de la sociocritique que celle-ci n'est ni une doctrine moins encore une méthode mais plutôt une perspective en ce sens que, pour relever la vérité du social dite par le texte, elle ouvre

un vaste espace propice à la mobilisation de différentes approches, différentes disciplines. En un mot, la sociocritique plante le décor pour que se produise au cours du processus analytique conduisant à la socialité un « œcuménisme » théorique et méthodologique. La nature du texte à analyser, la particularité de ses procédés de mise en texte mais aussi et surtout le flair de l'analyste peuvent induire le choix de telle ou telle approche, telle ou telle autre théorie ou la combinaison d'une ou de plusieurs approches/approches. Par essence, la sociocritique ne saurait se prêter à un modèle analytique préconstruit mais plutôt à une « squelette » didactique (analytique), pour reprendre le mot de Claude Duchet, modulable.

Ces « palimpsestes » textuels se « déphonétisent » pour se « rephonétiser », se « délexicalisent » pour se « relexicaliser », se « désyntaxicalisent » pour se « resyntaxicaliser »...pour transcrire visiblement les valeurs sociales en conflit qui transpirent les macrosémioses, c'est-à-dire les milieux qui produisent et rendent possibles les structures mentales.

Cette « modulabilité » du « squelette » didactique de la sociocritique redéfinit également sur des bases nouvelles la théorie littéraire. En effet, dès lors que le principe de modulabilité du « squelette » agrée la possibilité que tout matériau sociohistorique alimentant la morphogénèse comme et ayant pourvu la « paratopie » (moteur de création artistique) en éléments nécessaires au travail artistique de tissage et de création du texte, certains éléments naguère écartés participent à la construction de la littérarité même du texte. Il en est de même des éléments de paratextualité énoncés par Gérard Genette dans son *Palimpsestes* (1982).

Cependant, en sociocritique, le génie du critique ne réside pas dans sa capacité à retracer l'intertextualité, l'hypertextualité, l'architextualité, la métatextualité...mais bien de dire dans quel nouveau procès de signification ces éléments généralement connus de la société ont été mobilisés ? Car souvent, le critique littéraire, pour prouver son érudition, se contente à opérer ce que l'un de meilleurs critiques littéraires congolais, Maurice Amuri Mpala-Lutebele, appelle un « travail de ramassage » c'est-à-dire indiquer les sources des éléments de la morphogénèse et qui composent la sémiotique textuelle(2003). Cela est aussi, pour Justin K. Bisanswa, une manière de rater l'analyse du texte (2003).

L'école de Montpellier : Edmond Cros

L'Université Paul Valéry de Montpellier a réuni autour d'Edmond Cros d'éminents chercheurs en sociocritique. À l'origine, Edmond Cros est porté par un souci, celui de formaliser une théorie susceptible de rendre compte de manière satisfaisante du fait littéraire. Et de ce point de vue, la manière d'opérer du structuralisme linguistique qui considère une langue comme un appareil formé de structures potentiellement productrices de sens inspire sa démarche.

En 1972, Edmond Cros s'illustre par la publication de *Propositions sur une Sociocritique (Études sociocritiques)* (1978) dans lequel il esquisse un modèle

d'analyse dans lequel il tente de (i) remonter aux à la structure de surface représentée par les structures de société (socio-économiques, sociopolitiques, socio-culturelles, structures mentales) à partir de la structure profonde représentée par les structures textuelles mais aussi de (ii) d'étudier, un peu sur le modèle de la sémantique historique, le fonctionnement de la signifiante des mots et des structures signifiants qu'ils construisent dans la circulation de la parole et du discours.

Les résultats permettent au théoricien français de poser un principe selon lequel toute société inscrit dans son discours des indices de son ancrage spatial, social, historique qui génèrent des microsémioses (Cros, 2005) portés dans le texte par les sujets transindividuels⁶³ ou collectifs. Ces microsémioses dont les niveaux de détection circulent entre les syntagmes fixés, les lexies et les expressions toutes faites arborés par l'axe paradigmatique résultent d'une morphogénèse (Cros, 1990) bien assumée et qui permettent de retracer le trajet de sens ou tracé, discursif, idéologique, c'est-à-dire, le cheminement du processus de production du sens. Et ce sont ces situations conflictuelles repérables dans les deixis et les axiologies énonciatifs qui contribuent à la formation de l'idéologique.

Comme on peut s'en rendre compte, Edmond Cros (Idem) imprime à la sociocritique une dimension heuristique consistant à repérer et à mettre en exergue dans le texte les indices concrets véhiculant l'idéologie mais une idéologie corrélée avec le monde.

L'école de Montréal : Pierre V. Zima et Marc Angenot

Pierre V. Zima et Marc Angenot sont, par l'importance de leur apport, deux de figures de proue de l'école de Montréal. Les travaux de Pierre V. Zima se servent des présupposés du structuralisme génétique pour dénicher la vision du monde dont sont sortees les formes textuelles.

Pour Pierre V. Zima, saisir la signification dont est porteur un texte et qui est modalisée par sa pulpe esthétique revient à rechercher, en dehors du monde de l'art, les éléments siociohistoriques qui, en amont, ont participé à sa construction. Cela insinue que le texte est socialement et temporellement imprégné de sens. Ainsi entendu, « les deux aspects du signe littéraire, l'aspect autonome et l'aspect communicatif ne sauraient être séparés, étant donné que l'œuvre n'est pas seulement 'concrétisée' dans le cadre le cadre de différents systèmes de valeurs mais qu'elle exprime en même temps au niveau de l'écriture, des normes et des valeurs sociales » (Zima P., 2000 :50).

Dans son *Manuel de sociocritique*, Pierre V. Zima incorpore à sa théorie les notions bakhtiniennes de dialogisme et d'intertextualité permettant de corréler le rapport forme-sens. À cet effet, le sociolecte est décrit sur trois

plans complémentaires « étant donné qu'il a une dimension lexicale, une dimension sémantique et une dimension syntaxique ou narrative » (Zima P., 1985 :131).

Avec Pierre V. Zima, le sociolecte mobilise les notions d'énonciation, de pragmatique, voire d'analyse du discours. Dépassant les limites de la linguistique phrastique, Pierre V. Zima voit dans le sociolecte une mise en discours dont la structure sémantique, en tant que structure profonde, peut être relevé en recourant à une analyse actantielle. *L'ambivalence romanesque* (2000) lui permettra d'éprouver sa grille de lecture en partant de l'analyse du discours narratif pour déboucher sur les structures sémantiques. *L'indifférence romanesque* qui est de la même veine tente de montrer justement que l'ambivalence à la fois sémantique et sociale des actions et des énonciations finit par imprégner le discours narratif.

Marc Angenot oriente quant à lui ses recherches vers la saisie de l'inconscient social exprimé explicitement ou implicitement dans la résonance sémantique des textes. À partir d'un vaste corpus des textes publiés à une période donnée ou en un lieu donné, Marc Angenot s'applique à ressortir la dominante autour de laquelle ils se construisent et qu'il nomme le « discours social » qu'il définit comme « tout ce qui se dit et s'écrit dans un état de société ; tout ce qui s'imprime, tout ce qui se parle publiquement ou se représente aujourd'hui dans les médias électroniques. Tout ce qui se narre et argumente, si l'on pose que narrer et argumenter sont les deux «grands modes de mise en discours» », ou encore « les systèmes génériques, les répertoires topiques, les règles d'enchaînement d'énoncés qui, dans une société donnée, organisent le dicible [...] et assurent la division du travail discursif » (1989 :4).

Dans « L'inscription du discours social dans le texte littéraire », Marc Angenot et Régine Robin avancent : « Nous appellerons discours social ce qui vient à l'oreille de l'homme-en-société, et partant de l'écrivain, comme fragment erratique, rumeur démembrée, mais encore porteuse dans le chaos même des enjeux et des débats où elle intervient, des migrations et mutations par quoi elle est passée, des logiques discursives dont elle est un élément. » (Angenot M., et Robin R., 1985 : 54).

La prise en compte de tout ce qui se dit, s'écrit, se narre, s'imprime, s'argumente au sein d'une société et ce, quelque soit le domaine, conteste l'autonomie des savoirs institués mais atteste plutôt l'interdépendance de ces savoirs impliquant une certaine interdisciplinarité. L'apport de la théorie de Marc Angenot réside dans sa capacité à fédérer des textes hétérogènes dans un vaste corpus pour fixer les discours sociaux qu'ils secrètent consciemment ou non participant ainsi à la construction d'un monde qu'ils objectivent grâce à la polyphonie d'une toile discursive portée par leur signifiante. Quand celle-ci déploie dans le texte le « déjà-dit », le « déjà-là » des systèmes de représentation du monde et de la vie sociale, la rumeur globale de l'impensé, du non-dit, des slogans politiques, des clichés, des préconstruits, des maximes qui balisent l'ordre du doxique, de la diversité des langages et des thèmes.

63. Voix/voies résonnantes dans le récit (discours) portant les germes des trajectoires individuelles souvent contradictoires, conflictuelles et transposant dans le texte des oppositions, des tensions entre valeurs.

Et c'est par la reconstitution des règles du dicible et du scriptible rendues par les réseaux interdiscursifs que se dessine un système discursif apte à rendre compte des manières de penser, de dire propres à un état de société à un moment donné. Ces manières de penser et de dire observables dans les manières dont une société s'écrit, se dit, s'argumente, se narre, s'imprime se modalisent sous forme antagonique, conflictuelle teintée d'une hégémonie interdiscursive apte à traduire le déjà-connu et à le rapporter à un ensemble des réseaux langagiers, structurels, paratextuels.

Dans *Hégémonie, dissidence et contre-discours : réflexions sur les périphéries du discours social en 1889*, Marc Angenot pense que la notion d'hégémonie interdiscursive est une « résultante synergique d'un ensemble de mécanismes unificateurs et régulateurs qui assurent à la fois la division du travail discursif et l'homogénéisation des rhétoriques, des topiques et des doxa » (Angenot M., 1989 :11-24). Ainsi, l'appréhension des discours sociaux passe-t-elle par la saisie et l'évaluation des modalités discursives de l'*intentio operis* dans leur interaction avec celles de l'*intentio operis*. Ce placement de l'analyste au cœur même de l'acte de création artistique lui permet de comprendre non seulement les mouvements de l'écriture mais aussi et surtout leurs enjeux en tant que scène reconstituée où résonnent les consciences « responsoriales » et dialoguées.

Dès lors, le génie du critique littéraire opérant dans une perspective sociocritique ne se porte plus de manière privilégiée vers les embrayeurs grammaticaux, rhétoriques, thématiques...mais plutôt vers leur interconnexion en leurs qualités des formes/consciennes « responsoriales » parlantes. Ils sont, à ce titre, des discours sociaux pas juxtaposés, aléatoires ni contingents mais des voix coexistantes, interactives dont la dominante trahit les tendances hégémoniques qui dessinent les contours des manières dont une société se conçoit, se représente à une période donnée de son histoire.

Comme on peut s'en rendre compte, l'« intention poétique » de Marc Angenot, pour reprendre un titre d'Édouard Glissant, est clairement de « défétichiser la littérature » en unifiant la problématique de l'analyse du discours avec celle de la sociocritique en vue d'une approche plus globale des corpus culturels (Angenot M., 2002 :196). C'est dans ce sens que Claude Duchet et S. Vanchon (1998 : 136) pensent que l'analyse du discours et la sociocritique appellent une théorie générale des pratiques discursives permettant de comprendre les fonctions remplies formes langagières, structurelles, paratextuelles dont les courbes préfigurent la société dont elles sont l'émanation.

L'école sociocritique de Lubumbashi

Fondement théorique, principes de base, problématique et orientation méthodologique

L'école sociocritique de Lubumbashi s'est créée progressivement, depuis 1990, à la suite des enseignements du Professeur Huit Mulongo Kalonda-ba-Mpeta à

l'Université de Lubumbashi mais aussi à l'Institut Supérieur Pédagogique de Lubumbashi dans ses cours de Sociologie de la littérature, Techniques d'interprétation littéraire et de plusieurs travaux de recherche menés sous la houlette du Professeur Maurice Amuri Mpala-Lutebele. Plus récemment, les travaux du Professeur Déogratias Ilunga Yolola Talwa ont donné à cette école un nouvel élan.

En effet, au départ, fille de la sociocritique de Claude Duchet, l'école sociocritique de Lubumbashi a connu un cheminement marqué, à juste titre, par la préoccupation permanente de l'approfondissement de ses outils de recherche. Les travaux d'Edmond Cros comme ceux des chercheurs de Montréal (Marc Angenot, Pierre V. Zima, Régine Robin) ont contribué à affiner son assise théorique.

Fondement théorique

Le fondement théorique de la sociocritique qui s'est finalement « imposé » à Lubumbashi est celui qui se dégage de la définition de la sociocritique donnée par Claude Duchet. En effet, pour ce dernier, la sociocritique « vise d'abord le texte. Elle est même une lecture immanente en ce sens qu'elle prend à son compte cette notion de texte élaboré par la critique formelle et l'avalise comme objet d'étude prioritaire. Mais la finalité est différente, puisque l'intention et la stratégie de la sociocritique sont de restituer au texte des formalistes sa teneur sociale. L'enjeu, c'est ce qui est en œuvre dans le texte, soit un rapport au monde » (Duchet, 1979 :3-4).

Cette définition de la sociocritique montre clairement que l'objet d'analyse sociocritique, sa « finalité », est la société du texte, la « teneur sociale » du texte. Et pour y arriver, Claude Duchet pose deux principes de base.

Principes de base

La présence de la société dans le texte y révèle finalement la coexistence de deux types de structures :

Structures sociales (faits sociaux) de l'œuvre : que Duchet appelle « teneur sociale », et qui sont appelées, dans la suite de Duchet : « l'historique », « le social », « l'idéologique », « le culturel » (Barbérís P., 1990 :123) ; « le contexte social », « l'historique », « l'institutionnel » (Zima P.,1984 :2181) ; « statut du social » (Fayolle R., 1990 :295), « émergences de l'histoire » (Mahieu R., 1990) ;

Structures linguistiques (signes, mots, structuration) : que Claude Duchet appelle « texte des formalistes », et qui sont appelées, dans le même sens : « configuration étrange » (P. Barbérís) ; « production de la structure et fonctionnement du texte littéraire », « construction » (P.Zima) ; « texte » (R. Fayolle) ; « mécanismes de placement », « transitivité de la fiction » (R. Mahieu).

Les deux types structures induisent alors à un double postulat.

Double postulat

D'une part, le texte a une existence sociale, à la manière de la société qui l'a engendré (cf. les structures sociales du texte). D'autre part, l'existence sociale du texte est le fruit du travail artistique (transformation, construction) de l'auteur, par conséquent autonome par rapport à la société-mère (cf. les structures linguistiques du texte). Ce double postulat suppose, à son tour, quelques préoccupations. En effet, l'existence sociale du texte et le travail artistique de l'auteur déclenchent des interrogations constituant la problématique.

Problématique

Et ces interrogations sont les suivantes :

– Conformément au premier postulat, la sociocritique a la préoccupation de découvrir quels sont les problèmes sociaux qui sont posés dans l'œuvre, transposés en faits littéraires. Cette question est relative au rapport texte-société : la construction du sociogramme ;

– Conformément au deuxième postulat : comment ces faits sociaux sont-ils transformés en faits littéraires ? Cette question relève du moment de productivité : analyse des sociolectes.

– Conformément aux deux postulats : pourquoi leur transformation en tels faits littéraires ? Question relative à l'idéologie de l'œuvre littéraire.

Étant donné que ces trois questions conduisent à la construction de la société du texte et à son interprétation, la problématique générale (ou la question principale) d'une analyse sociocritique se formule alors de la manière suivante, les trois questions devenant sous-jacentes : quelle est la socialité de telle œuvre littéraire et en quoi mobilise-t-elle les préoccupations sociales de la société-mère (société réelle) ? Pour répondre à cette problématique générale, il faut une orientation méthodologique, une grille de lecture pratique.

Orientation méthodologique

Comment, en effet, dégager la socialité d'une œuvre littéraire ? Comment la retrouver à travers les structures sociales et linguistiques du texte qui la portent ? Comment alors analyser ces structures, à savoir les structures sociales, pour la constitution du sociogramme, et les structures linguistiques pour la lecture des sociolectes ? Enfin, comment mener le moment de l'idéologie ou l'interprétation de la socialité pour voir comment elle mobilise les préoccupations de la société-mère ?

Visant d'abord le texte entendu différemment de celui des Formalistes russes qui était refermé sur lui-même. Il s'agit ici d'un texte corrélé avec la matérialité historique dans laquelle il plonge ses racines. Ainsi, l'analyse des structures sociales et langagières du texte peuvent se faire par des approches diverses : la sémiotique narrative, la linguistique textuelle, la socio poétique, la

psychocritique, la linguistique, la socio-pragmatique, le structuralisme, etc. À ce niveau, le chercheur est encouragé à choisir son approche et à justifier scientifiquement son choix pour l'analyse de chaque type de structures.

Pour découvrir la socialité du texte, l'école de Lubumbashi propose ainsi l'analyse de deux niveaux textuels du texte : le niveau sémantique pour dégager le fondement sémantique du texte ou le sociogramme et le niveau syntaxique (narratif) du texte pour voir comment ce sociogramme est construit dans le texte afin de percevoir les visions singulières de l'auteur, la modalisation particulière du sociogramme. Pierre Zima reconnaît déjà l'importance de ces deux niveaux textuels quand il fait savoir que « la sociologie du texte, telle qu'elle est envisagée ici, [...] devrait représenter les différents niveaux textuels comme des structures à la fois linguistiques et sociales. Il s'agit surtout des niveaux sémantiques et syntaxiques (narratif) et de leurs rapports dialectiques » (Zima P, 1985 :117).

Pour l'analyse du niveau sémantique, ou répondre à la question « quels sont les problèmes sociaux transformés en faits littéraires dans l'œuvre ? », P. Zima recommande de recourir à la sémiotique narrative, précisément à l'analyse actantielle du récit, analyse appropriée à faire ressortir le fondement sémantique du texte qui détermine le niveau syntaxique (narratif). En effet, précise, Pierre V. Zima, « l'explication de la structure narrative d'un texte présuppose l'analyse actantielle de ce dernier. Celle-ci est étroitement liée à l'analyse sémantique (Zima, 1985 :117). » Soulignons que l'analyse actantielle a, ici, l'avantage de faire ressortir le fondement sémantique porteur des « oppositions sémantiques », des valeurs sociales en conflit, caractéristiques fondamentales du sociogramme.

L'analyse du second niveau, dit syntaxique ou narratif, porte essentiellement sur les sociolectes, la modélisation du sociogramme. Il est donc question ici de recourir aux diverses approches immanentes relatives à la « déconstruction » du texte en vue de relever la pertinence ou les effets stylistiques, narratifs, des « oppositions sémantiques, des valeurs sociales en conflit : c'est l'analyse de « l'activité socio grammaticale » sur les plans lexical, rhétorique, structuro-narratif, spatio-temporel, intertextuel, para textuel, du discours social, etc.

Définissant le sociogramme, Huit Mulongo Kalonda-Ba-Mpeta, ancien étudiant de Claude Duchet à l'Université Paris VIII, situe, à l'instar de son maître, les racines de la notion de sociogramme dans la sémantique historique mais une « sémantique historique, écrit-il, qui n'a plus pour vocation exclusive de reconstruire le changement sémantique des mots à travers le temps mais plutôt une sémantique historique qui se préoccupe de décrire le sens des mots dans le temps sans évacuer le contexte culturel et social qui les transcende (Mulongo,1992)». Le sociogramme est donc pour le chercheur congolais « un noyau fuyant, inconstant, conflictuel mais fédérateur autour duquel gravitent des valeurs sociales opposées interagissant les unes avec les autres mais aussi avec le noyau lui-même (*ibid.*)». Cette définition fait écho à celle de Claude Duchet pour qui le sociogramme est « un ensemble flou, instable, conflictuel, de représentations partielles, aléatoires, en interaction les unes avec les autres, gravitant autour d'un noyau lui-même conflictuel (Duchet, *Ibid.*)».

Ces deux définitions du sociogramme mettent en exergue le fait que le principe fondateur de construction du sociogramme réside dans son attitude épistémologique qui repose sur la conviction que la socialité d'un texte est le produit d'une ou des relations inter/intra homines, inter/intra res conflictuelles. Cette conflictualité peut être rendue, transcrite dans le texte par les formes modulées, modelées par le scripteur. La situation de ses origines dans la sémantique historique rappelle combien le sociogramme est sensible au contexte culturel et privilégié par là même les dimensions transindividuelle et processuelle faisant de lui un phénomène social.

Finalement, l'analyse de ces deux niveaux textuels susmentionnés débouchent sur : 1) la constitution du sociogramme en oppositions sémantiques et, 2) l'activité de ce sociogramme dans le texte avec sa forme singulière, particulière. C'est la socialité du texte, prête à interprétation.

La troisième question concerne l'idéologie du texte : « pourquoi ces problèmes sociaux sont-ils transformés en tels faits littéraires ? », autrement dit, pourquoi l'auteur a-t-il créé cette socialité-là dans son œuvre littéraire ? C'est le moment d'interpréter les résultats des analyses de deux niveaux textuels.

L'analyse de deux niveaux textuels et le moment d'interprétation constituent donc l'orientation méthodologique, la grille de lecture sociocritique de l'école de Lubumbashi, grille de lecture qui peut se matérialiser dans divers schémas d'analyse selon les approches immanentes choisies ou selon les perspectives d'analyse envisagées, mais justifiées scientifiquement (Duchet & alii, 1994 :3572).

La recommandation de Pierre V. Zima pour l'analyse du niveau sémantique n'est pas la seule approche pour découvrir le sociogramme. Cette recommandation a été suivie par la première série de travaux réalisés par l'école de Lubumbashi. Toutefois, celle-ci a vivement encouragé ses jeunes chercheurs à approfondir, à enrichir les spécificités par de nouveaux schémas d'analyse éprouvés scientifiquement.

En effet, rappelons que la nouveauté du projet sociocritique résidait au début des années 1970 en l'inscription de la dimension sociale dans les textes littéraires non pas en partant du contexte mais bien à partir du texte lui-même car, pour Claude Duchet, c'est parce qu'il est langage et travail sur le langage que le texte littéraire dit la vérité du social. Notons également que la confusion entretenue autour de ce projet à une période précise a non seulement enfermé les critiques dans leur quête du « Dieu caché » idéologique à la Lucien Goldmann mais aussi et surtout conduit vers une dérive hégémonique des analyses marxistes en vogue, à l'époque, en sciences humaines notamment en linguistique structurale. Dès lors, la résonance immanente d'un texte ne pouvait se réduire qu'aux modèles fonctionnels de la sémantique structurale.

Et pourtant ce projet signifiait tout simplement que le social n'est pas élément extérieur que le texte tente de mimer mais plutôt un élément avec qui il fait corps et qui est différemment dit dans les jongleries des sonorités, dans la flexion, la troncation, la combinaison et les évocations des mots, dans

le maniement des phrases, dans la manière d'ancrer ou de couper les énoncés dans/de leurs situations d'énonciation ; bref dans cette passion à construire des synesthésies hautement investies, chargées et suggestives.

Cette autre manière de (ra)conter le social dans le poème naguère impossible dorénavant possible qui fait résonner dans chaque son une musique, dans chaque mot des maux et dans chaque phrase une histoire vient ruiner la traditionnelle étanchéité entre le texte et le contexte faisant ainsi du langage – et non pas de la parole – des structures sociales, économiques, politiques... mais aussi des palimpsestes textuels les scripteurs du social et non pas ses reflets.

Fort de cela et conscient que la sociocritique n'est ni une discipline moins encore une méthode mais plutôt une perspective visant à révéler le social à partir du texte, Déogratias Ilunga Yolola Talawa fait siens, les apports des travaux réalisés dans les sciences du langage pour pallier l'insuffisance de l'analyse marxiste et structuraliste de la première génération des chercheurs lushois.

Dans sa thèse, le texte est envisagé comme une occurrence communicationnelle et interdiscursive, dialogique entre l'intérieur et l'extérieur. Dès lors, on n'est plus devant un texte « naïf » à l'ossature formelle prédéfinie et pour lequel des schémas standards à lui appliquer se montaient mais bien devant un texte entendu comme discours (Maingeneau, 2004). Ce discours est formé d'une scénographie et d'une scène d'énonciation conçues à dessein pour permettre au locuteur – au sens ducrotien du mot – d'interagir verbalement avec un allocutaire dans une nouvelle logique qui n'est plus celle de la monologie mais plutôt celle bâtie sur un principe dialogique permettant, par prédication, la co-construction du sens entre les actants en présence. C'est, justement, ce processus de co-construction de sens constamment retravaillé en fonction des circonstants mobilisés par le locuteur (ou scripteur) et l'allocutaire (ou lecteur implicite) qui génère le « discours social » au sens ou l'entend Marc Angenot ou encore ce que l'analyse du discours nomme « interdiscours ».

Ainsi entendu, la socialité que recherche la sociocritique est inhérente aux mécanismes formels de type langagier, structurel, paratextuel... servant de matériaux de tissage de la pulpe textuelle. Ce sont donc ces mécanismes qu'il faut sonder en fonction des assises théoriques et des grilles méthodologiques qui s'y prêtent : l'analyse de texte, la thématique, la narratologie, la rhétorique, la poétique, l'énonciation, l'analyse de discours, la linguistique textuelle... Chaque théorie et chaque approche méthodologique convoquées ne seront que des moyens et non des fins en soi car, avons-nous dit plus haut, la sociocritique est une perspective nécessitant le recours à d'autres disciplines, d'autres théories et d'autres méthodes issues des sciences humaines comme moyens c'est-à-dire comme chemins à suivre pour parvenir à la socialité. Toutefois, la socialité ainsi relevée n'a de sens que par réversion vers ses altérités constitutives.

Et pour s'y prendre méthodologiquement, l'analyse des mécanismes de mise en texte paratopique des éléments sociohistoriques hétérogènes amène le chercheur à tenter de répondre à la question *comment ces éléments, au départ sans rapports entre eux, sont retravaillés, reconfigurés, transformés et mobilisés dans*

un nouveau procès de signifiante, dans une nouvelle « intention poétique » ? (Comment le texte transcrit la vérité du social ?) Il s'agit ici, d'analyser le niveau syntaxique au sens pragmatique du mot c'est-à-dire analyser tout système signifiant qu'il relève des altérités langagières (phonétique, phonologique, lexical, syntaxique⁶⁴, rhétorique, énonciative, discursive...), structurelles (narratologie, perspectives narratives), paratextuel (intertextualité, architextualité, métatextualité...). En pragmatique, l'analyse du sujet (signifiant) relève de la syntaxe et c'est le résultat de cette analyse syntaxique qui conduit à l'objet (le signifié) relevant de la sémantique. Voilà pourquoi la question secondaire de la problématique sous-tendant l'étude du niveau syntaxique devrait être la première préoccupation de l'analyste. La socialité (quelle vérité du social transcrit le texte ?) révélée au niveau sémantique est une conséquence logique des analyses faites au niveau syntaxique et, de fil en aiguille, l'historicité du texte découlant de l'idéologie qui ne s'obtient qu'en troisième lieu (Pourquoi la transcription de cette vérité du social ?) devraient faire l'objet respectivement de la deuxième et la troisième question secondaire d'une problématique sociocritique.

Bibliographie

- Amossy, R. : « Entretien avec Claude Duchet » in *Littérature*, n° 140, 2005.
- Amuri Mpala-Lutebele, M.(2003): Cours de Méthodes modernes d'interprétation littéraire destinés aux étudiants de licence à l'Université de Lubumbashi, inédit.
- Angenot, M., Bessière, J., Fokkenna, D. & Kushner, E., (1989) : *Théorie littéraire*. Paris : PUF, Collection 'Fondamental'.
- _____, (1989). *Un état du discours social*. Montréal : Éditions Balzac, Collection 'l'univers des discours'.
- _____, « Hégémonie, dissidence et contre-discours : réflexions sur les périphéries du discours social en 1889 » dans *Études littéraires*, n° 22, 2, pp. 11-24, 1989.
- _____, *Interventions critiques, volume I : analyse du discours social, rhétorique, théorie du discours social*, Montréal, Discours social, Nouvelle série, XI, 2002.
- Angenot M. et Robin, R., « L'inscription du discours social dans le texte littéraire » dans *Sociocriticism*, Vol 1, n°1, 1985.
- Barberis, P., « La sociocritique », in Bergez, D. et alii, *Introduction aux méthodes critiques pour l'analyse littéraire*, Paris, Bordas, 1990.
- Barthes, R., *Le degré zéro de l'écriture*, Paris, Seuil, 1953.
- Bisanswa K. J., « L'aventure du discours critique » dans *Présence Francophone : revue internationale de langue et littérature*, Vol. 61 : n° 1, article 4, 2003.
- Charaudeau, P., « Une analyse sémiolinguistique du discours » in *Langages*, n° 117, Paris, Larousse, mars, 1995, consulté le 02avril 2020 sur le site de Patrick Charaudeau – livres, articles, publications, URL : <http://patrick-charaudeau.com/Une-analyse-semiolinguistique-du,64.html>.
- _____, *Le sujet culturel, sociocritique et psychanalyse*, Paris, L'Harmattan, 2005, p. 114.
- Cros E., *Propositions sur une Sociocritique (Études sociocritiques)*, Montpellier, Centre d'ETUDES Sociocritiques, 1978.
- _____, *De l'engendrement des formes*, Montpellier, CERS, 1990.
- _____, *La sociocritique*, Paris, L'Harmattan, Collection 'Pour comprendre', 2003.

64. Au sens grammatical du mot.

- _____, (2005) *Le sujet culturel, sociocritique et psychanalyse*. Paris :L'Harmattan.
- Duchet, Cl. (dir.)(1979), *Sociocritique*. Paris : Nathan.
- _____, « Introductions. Positions et perspectives » in Claude Duchet et Vachon, Stéphane, *La recherche littéraire, objets et méthodes*, collections 'Documents', Presses Universitaires de Vincennes, édition revue et augmentée, Paris, 1998, 138, (première édition 1993).
- Duchet, Cl. et Tournier, I., « Sociocritique » in Béatrice DIDIER (dir.) *Dictionnaire universel des littératures*, Paris, PUF, 1994, p 3572.
- Fayolle, R., « Quelle sociocritique comme pratique de lecture », in Delcroix, M. (dir.), *Introduction aux études littéraires*, Paris, Duculot, 1990.
- Genette, G.(1982) : *Palimpsestes* : Paris : Seuil.
- Goldmann, L.(1955) : *Le dieu caché*. Paris : Gallimard.
- Ilunga Yolola Talwa, D. : *L'œuvre romanesque d'Ahmadou Kourouma ou l'(im)possible poème. Une autre manière de (ra)conter*, thèse de doctorat, Université de Lubumbashi, 2016, Inédit.
- Mahieu, R. et alii (1990) : *Méthodes du texte*. Paris : Duculot.
- Maingeneau, D.(2004), *Le discours littéraire. Paratopie et scène d'énonciation*. Paris : A. Colin.
- Merigot & Amiel Van Teslaar (dir.) (1979), *Sociocritique*, Paris : Nathan.
- Mulongo Kalonda-Ba-Mpeta, H.(1992). *Cours des Techniques d'interprétation des textes littéraires*, ISP/Lubumbashi, inédit.
- Zima, V. P., « Sociocritique et sociologie de la littérature », in *Dictionnaire des littératures de la langue française*, Paris, Bordas, 1984.
- (1985) : *Manuel de sociocritique*. Paris-Montréal : L'Harmattan, 1985.
- , (2002) : *L'ambivalence romanesque*. Paris, L'Harmattan, Collection 'Logiques sociales'.
- , (2000) : *Pour une sociologie du texte littéraire*. Paris : L'Harmattan, Collection 'Logiques sociales'.

2. Du propos de l'enquête à l'écrit du chercheur en anthropologie culturelle

Gilbert MALEMBA N'SAKILA

Université de Lubumbashi

Introduction

L'histoire de l'anthropologie est riche. Par-delà les balbutiements théoriques et les hésitations méthodologiques de son enfance, son développement résulte d'une contribution combinée de l'ethnographie, d'une part, grâce aux travaux de ses pères fondateurs Franz Boas, Bronislaw Malinowski et Rivers, et de la nouvelle science du social avec Emile Durkheim et Marcel Mauss, ses premiers théoriciens, d'autre part (Laplantine, 2001 : 70-91).

Le bénéfice, que l'anthropologie a tiré de cette double contribution, lui a permis d'accéder finalement à sa maturité à partir de 1930. Depuis cette date, elle s'est constituée en une discipline scientifique qui explore un champ dont la diversité et la richesse ont rendu singuliers les travaux de ses chercheurs. Ces derniers ont produit une pensée et une pratique remarquables de l'époque contemporaine.

Mon propos porte sur les tenants et les aboutissants de la production scientifique en anthropologie culturelle. Il trace la trajectoire de l'œuvre de l'anthropologue en interrogeant la finalité de cette dernière. Il part de l'exposé des impératifs du travail anthropologique, examine les modalités épistémologiques de la construction de l'écrit par le chercheur en passant par la gestion du propos de l'enquête par ce dernier, et se clôture par des considérations sur les perspectives d'une étude anthropologique.

Les impératifs du travail anthropologique

L'homme réfléchit sur lui et sur son monde depuis qu'il s'est rendu compte de son état d'être humain ; c'est-à-dire depuis qu'il s'est aperçu semblable aux autres, qu'aucune personne humaine n'est seule au monde et que les humains ne sont pas des animaux, des végétaux et des minéraux.

Mais, c'est au XIX^e siècle que l'anthropologie s'est constituée en une discipline scientifique particulière après moult balbutiements pour une formalisation scientifique du questionnement permanent de l'homme sur lui-même porté par son habituelle curiosité. Cependant, invitée à soutenir l'entreprise coloniale occidentale, la science anthropologie a vu son objet subir un détournement épistémologique au point de devenir une idéologie coloniale pilotant les dessous du dessein économique de l'Europe. Le dessein de cette dernière consistait à exploiter les ressources naturelles et humaines des contrées d'Afrique, d'Asie, d'Amérique et d'Océanie pour l'intérêt et le besoin du marché occidental.

De prime abord, en référence aux effets du progrès industriel et social affiché en Europe et sur la base des données technologiques ou seulement matérielles, l'Anthropologie a eu à considérer le non-Européen comme différent de l'Européen et inférieur à lui à tous points de vue, afin de justifier et d'appuyer la colonisation. Elle le concevait même comme le prototype des ancêtres européens, un homme « primitif » à qui tendre la perche pour l'acheminer aux alentours de la « civilisation » occidentale.

Ce faisant, le domaine de recherche de l'anthropologie a été orienté soit vers les sociétés dites primitives au lieu d'étudier le petit être qui fonde l'humanité et qui se retrouve dans tout homme et au sein de toutes les populations humaines de la terre. Ce détournement a été favorisé par l'imprécision de la définition de l'objet de l'anthropologie au départ, même si le dessein du bailleur des fonds, l'Européen, a été de doter son entreprise coloniale d'une assise scientifique.

En effet, l'homme qui est la substance de l'objet de l'anthropologie n'avait pas des contours spécifiques différents de l'objet de la philosophie, de la science biomédicale, de la psychologie et même de la pédagogie. Les tâtonnements du début avaient fini par initialiser une pratique dépourvue de fondement théorique.

Mais, au bout de compte, grâce à l'observation et l'enquête, l'anthropologie est parvenue à circonscrire son objet grâce à l'accès au réel de la vie des populations humaines au détriment de l'imaginaire qui nourrissait, entre autres, la philosophie. Ses champs d'investigation se sont alors multipliés en procédant à la différenciation croissante des secteurs du savoir humain et à la mise en exergue de l'intersubjectivité entre les hommes.

Ce qui a entraîné une rupture méthodologique entre l'anthropologie et la philosophie d'abord et l'histoire ensuite. Ce faisant, l'anthropologie priorise l'expérience personnelle du chercheur sur « terrain », d'une part, et fait valoir la pertinence de l'infiniment petit et du quotidien au détriment du général, de l'abstrait et de l'imaginaire, d'autre part. Saisissant son objet dans sa totalité issue de la mise en analogie des différences, l'anthropologie rend l'observateur partie intégrante de l'objet de son étude (Laplantine, 2001 :157-183) par imprégnation et appropriation, alors que le chercheur relevant des autres disciplines des sciences humaines et sociales procède par le tiers qu'il fait parler.

Rejetant l'érudition, l'anthropologie privilégie le terrain (Bonte et Izard, 2016 : 470-475) non seulement à cause des exigences du vécu humain qu'elle recherche, mais aussi parce que la pratique s'est rationalisée chez elle avant la théorie. En effet, sa théorie s'est construite en aval des investigations sur le terrain : probablement suite à la nécessité de se différencier au départ des autres disciplines scientifiques qui l'ont précédée dans le vaste champ de l'étude scientifique de l'humain et du social ; ou bien à cause à l'absence des paradigmes préalables à la construction de sa base épistémologique. D'ailleurs, l'objet scientifique ne s'offre pas en tant que tel, mais se réalise, se construit en toute conscience à la faveur de la perception des acteurs sociaux et des observateurs du social.

L'anthropologie est parvenue à être une discipline scientifique spécifique par l'étude de l'être des hommes sous tous les aspects de leur vie. Ainsi, elle définit aujourd'hui de manière synthétique l'humanité face à ce que celle-ci n'est pas. Elle se situe dans l'entrefaite de l'humain et du social dont la porosité s'affiche par la complexité de la vie des hommes devant toujours et nécessairement être en communauté. Héritière des impacts socio-historiques de l'environnement de son enfantement, l'anthropologie est un certain regard d'abord de l'autre et ensuite de tout homme ; elle est une mise en perspective de la connaissance de l'homme dans sa totalité et des sociétés humaine dans leur globalité (Laplantine, 2001 : 12).

C'est dire que le constat des différences entre les groupes humains fait par les voyageurs ainsi que la réponse à l'interrogation concernant ces différences ont, d'une part, fécondé l'histoire de l'anthropologie, mais aussi et surtout nourri l'invention du concept de l'homme et la tendance à formuler des réponses scientifiques aux questionnements fondamentaux sur ses origines, son être et son devenir, d'autre part.

Le trajet anthropologique s'est réalisé grâce au passage de la collecte des informations au décryptage et au déchiffrement des codes culturels. Depuis lors, elle examine, grâce à des techniques propres et suivant des méthodes scientifiques, la série des questions qui défient la curiosité humaine depuis les traces préhistoriques jusqu'aux marques de la post-modernité.

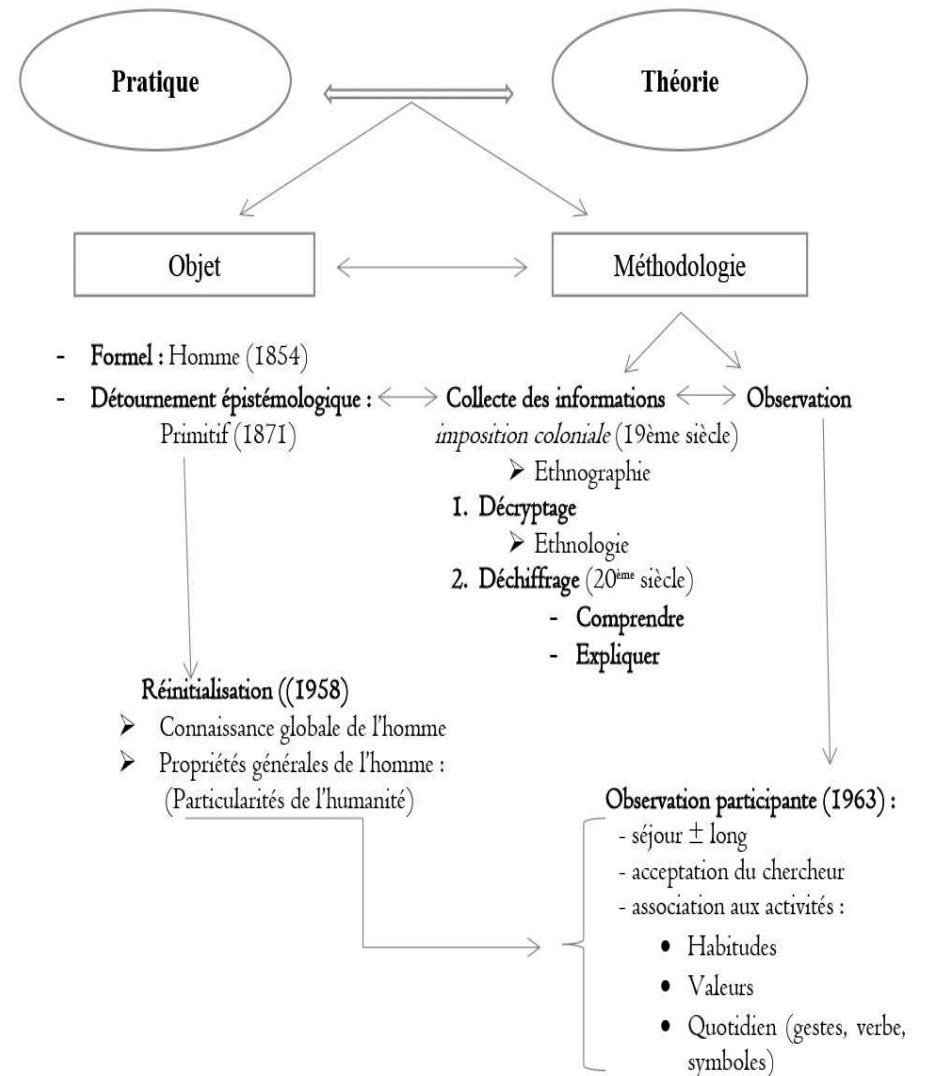
Néanmoins, bien que ses contours scientifiques soient définis, l'objet de l'anthropologie est resté complexe, car ne pouvant pas être suffisamment cerné par un mode d'accès unique, sans faillir dans un monisme. De plus, nonobstant le dérapage épistémologique qu'il a fait subir à l'anthropologie, l'Occident n'a pas pu vider le contenu dudit objet encore moins restreindre l'universalisation du progrès occidental et bloquer la transformation du « non-occidental », en dépit du marquage évolutionniste. L'Occident n'a pas su non plus effacer les exigences méthodologiques du champ d'investigation de cette science. Malgré cela, la dérive épistémologique de l'anthropologie la plongeait dans une crise qui menaçait sa scientificité eu égard à l'objectivité devant porter ses productions, d'une part ; et, d'autre part, qui laissait présager la disparition de toute une science sur laquelle l'humanité comptait à cause de son inféodation à une entreprise temporelle.

Le sauvetage de l'anthropologie est venu ainsi de Claude Lévi-Strauss qui a réussi à amorcer la réinitialisation du projet épistémologique de la science anthropologique en assignant à celle-ci la tâche d'établir les propriétés générales de toute vie sociale et culturelle et de réduire, en l'expliquant, l'extraordinaire diversité humaine. Par-là, il a conféré à cette dernière la circonscription des contours de sa scientificité (Augé et Colleyn, 2004 : 12), qui est sous-tendue d'abord par une perspective systémique validant la pluralité des cultures autant que leurs différences internes respectives, ensuite par la variabilité et le changement et, enfin, par la diversité des pensées des chercheurs engagés sous la bannière de l'anthropologie (Augé et Colley, 2004 : 19-22).

Aujourd'hui, l'anthropologie vise à comprendre l'origine de l'homme, à démontrer la nature des sociétés humaines, à interpréter la signification des différences entre les groupes sociaux et à expliquer les conditionnements sociaux et culturels de l'homme vivant et ne pouvant que vivre en communauté. Elle étudie l'homme dans sa totalité temporelle et spatiale. En d'autres, elle le cerne dans ses dimensions physiques, biologiques, sociales et culturelles tant dans le passé que dans le temps actuel.

Le panorama de la science anthropologique se présente schématiquement comme suit :

Schéma n° 1 : Évolution de la science anthropologique



Ce schéma montre que la pratique anthropologique a précédé la théorie de cette science, dont l'objet d'étude s'est défini en subissant beaucoup des péripéties dues à la contingence historique (la politique coloniale) des premiers pratiquants ainsi que le détournement de la mission anthropologique pour satisfaire des impératifs socio-économiques particuliers (des bailleurs des fonds de la recherche). Le primat accordé au terrain a permis néanmoins à l'anthropologie d'obtenir, d'abord, son autonomie vis-à-vis de la philosophie et de l'histoire et, ensuite, de configurer une méthodologie propre à elle en soutenant une perspective scientifique de l'étude de l'homme en dehors des pistes naïves (mythologiques), théologiques et philosophiques.

La gestion du propos de l'enquêté

Le chercheur a besoin de rencontrer un individu qui est susceptible de lui fournir des informations utiles à la compréhension de l'objet de sa recherche. Cet individu est la porte d'accès du chercheur à l'univers des connaissances et des savoirs constituant le fond culturel de la population ciblée pour l'investigation. Il est celui sur qui se mène l'enquête en tant que représentant de la population en question. Lors de sa mission de recherche scientifique, le chercheur requiert des données de première main sur le vécu et des faits culturels pointilleux devant faciliter la conception du mode de vie de la population visée. Mais, le chercheur ne connaît pas nécessairement l'enquêté avant de descendre sur le terrain, étant donné que parfois c'est pour la première fois qu'il arrive dans une telle localité.

Généralement, l'enquêté de prédilection est un détenteur non seulement de la parole, mais aussi du savoir. À ce titre, il est recommandé presque unanimement par tous les interlocuteurs du chercheur après qu'il leur ait expliqué les mobiles de son séjour parmi eux. Dans la suite, à cause de la persistance de ses interlocuteurs, le chercheur se résout de rencontrer l'intéressé. Alors, il peut se retrouver devant un déclarant des faits agréables à entendre avec une singularité créatrice de la parole. Ce qui ne tarde pas à provoquer en lui une intense curiosité que seule la recommandation académique de garder la distance épistémologique entre le sujet et l'objet de la recherche lui permettrait d'en atténuer l'émotion. Mais la curiosité du chercheur est parfois mêlée à une vive déception au regard des objectifs de sa recherche et du timing impartis à l'investigation.

Le regard que le chercheur porte sur le texte recueilli auprès de l'enquêté est soutenu par un effort réflexif de sa compréhension. Il prolonge certes l'investigation « archéologique » sur une tradition ou sur un vécu. En l'analysant, son dessein est de dégager l'arrière-fond culturel que charrie la pensée de l'enquêté, sans pour autant affirmer par-là que cet arrière-fond est absent dans les discours du reste de la population.

Le discours que choisit le chercheur devrait plutôt avoir le mérite d'être thématique. En effet, quand la pensée de l'enquêté est soumise à une analyse

anthropologique, elle se laisse saisir comme un donné culturel, qui transcende les limites spatio-temporelles de son histoire, et apparaît comme une porte d'accès à la vision du monde de la population sous étude. Mais, lorsque le chercheur se présente pour ce faire à cette porte, il la trouve fermée, bloquée par deux verrous. Ce qui oblige à s'occuper d'un double déverrouillage dont le premier est un rite de passage du texte en langue de l'enquêté au texte français et le deuxième une opération de réduction de la multivocité en une univocité du texte originel pour le texte français (Malemba N'Sakila, 1984 : 360-369).

Le rite de passage a lieu parce que la langue de communication du chercheur est le français ; il repose sur le souci de faire parvenir le message de l'enquêté à tous, même aux non-usagers de la langue de l'enquêté. Mais ce souci ne cache pas une quelconque intention de défier le débat sur le choix d'une langue nationale autochtone pour la pratique scientifique en République Démocratique du Congo. Le chercheur se produit en français pour la raison simple que c'est la langue scientifique officielle de ce pays.

Cependant, le passage du texte en langue locale au texte français ne s'opère pas sans inquiétude ; d'autant qu'il est un passage aux limites des sens de ces deux textes. Il se fait au prix de l'anéantissement d'une sémantique au profit de l'élaboration d'une autre. Car, en traduisant, le chercheur abolit l'exubérance et établit l'unité des sens du texte d'origine pour le besoin du texte français. Il fait donc violence au premier texte, le transmue en un autre pour obtenir en conséquence deux textes comme par fusion. Ces deux textes obtenus sont contigus, ils transmettent un même message en se réfléchissant à partir de leur point de jonction, le lieu commun de leurs multiples sens (Ricoeur, 1969 : 64-79). Ce lieu est bien le seuil de l'ouverture du texte original, qui fait du texte traduit l'autre de l'original, qui constitue les entre-faits où s'opère le deuxième déverrouillage, qui consiste dans la réduction de la multivocité initiale en une univocité du texte d'origine.

Cette opération dure le temps que dure la traduction et se confond même avec cette dernière parce qu'elle est le moment de l'effort mental du traducteur qui se situe entre les deux polysémies (locale et française). C'est ainsi que dès que le texte est traduit, il perd directement l'univocité, qu'il avait lors de sa transmutation, au profit d'une multivocité du nouveau texte. Dès lors, la traduction est le point mort et le point de départ des polysémies : ambivalente, elle abolit une polysémie et établit une autre par le biais d'une univocité.

La traduction que le chercheur donne au texte de l'enquêté est approximative. Elle ne présente pas fidèlement le contenu sémantique de l'original pour les raisons évidentes. Du reste, elle est littérale et résulte d'un choix opportuniste, certes subjectif, des concepts français compte tenu de l'expressivité du discours de l'enquêté. Elle est, chemin faisant, la réduction de la multivocité du texte d'origine et la présentation de l'univocité de ce dernier en français. Mais les commentaires et interprétations qui s'en suivent sont faits à partir de la multivocité du texte de l'enquêté.

La construction de l'écrit

En considérant le contenu du texte, le chercheur lui donne un titre en français, sans nécessairement le mettre entre des guillemets. Le discours de l'enquête s'est certes posé dans l'intellect du chercheur comme un terminal symbolique renvoyant à un primordial culturel. C'est ainsi que sa lecture lui permet de dégager des considérations anthropologiques.

Par exemple, en étudiant la consolation (Malemba N'Sakila, 2008), les arrière-plans culturels qui se profilent peuvent être les suivants :

1) L'homme se saisit en tant que tel lorsqu'il assure des interrelations avec les autres membres de son groupe (Tshiamalenga Ntumba, 1975 : 157-180). Il est lié à ce groupe éternellement parce que, d'une part, c'est le groupe qui pourvoit à son bien-être, qui le protège et qui résout ses problèmes vitaux ; d'autre part, son existence permet au groupe de se maintenir en nombre et les ajustements sociaux, auxquels l'homme participe, permettent au groupe de conserver son unité sociale.

2) La maladie a une place de choix parmi les inquiétantes préoccupations des humains. Elle l'est parce que :

- Elle est un désordre physiologique personnel directement ressenti sous forme de douleur, qui prive l'organisme de sa bonne santé ;
- Elle est un désordre psychique qui met en cause la relation entre le principe vital et le corps ;
- Elle déséquilibre en conséquence tous les processus des ajustements sociaux du patient.

Et c'est à cause de ce forfait que la maladie préoccupe tout le groupe social et l'invite à la consolation et surtout à la recherche de la guérison du patient. Il s'ensuit que si un membre du groupe est malade, ce n'est pas seulement lui qui en souffre, c'est en définitive tout son groupe qui est malade.

3) La maladie est un signe, elle exprime un désordre occasionné dans le groupe – par l'intermédiaire de l'un de ses membres – et dont le lieu de manifestations est le patient. Ce désordre peut être causé par la violation des interdits sociaux : il entraîne la mort humaine s'il n'est pas subjugué à temps.

Mais comme la vie humaine est indispensable au maintien du groupe, ce dernier procède à une substitution rituelle des sujets : il immole un bouc-émissaire animal à la place de l'homme pour payer le prix du désordre. Parce que, comme le conçoit René Girard (1972 : 15, 20), « l'immolation de victimes animales détourne la violence de certains êtres qu'on cherche à protéger, vers d'autres êtres dont la mort importe moins ou n'importe pas du tout ». Tout ce procès démontre en somme que le désordre n'est expié que par le sacrifice d'une vie, qui est un autre désordre consistant dans la violence de la vie d'une victime animale, une victime de rechange choisie hors de la communauté humaine (Girard, 1972 : 372).

4) La victime animale à immoler n'est pas choisie au hasard : ou c'est la chèvre ou c'est la poule. La raison en est que ces animaux vivent dans

l'entourage immédiat des hommes et revêtent une certaine valeur sociale telle qu'ils interviennent exclusivement dans les rites capitaux de la vie humaine (naissance, mariage, décès, etc.) où notamment les chiens, les moutons et les canards ne sont pas prisés. On choisit donc, parmi les animaux, dirais-je avec Joseph de Maistre que cite René Girard, ceux qui sont « les plus précieux par leur utilité, les plus doux » (Girard, 1972 : 15) selon la société.

5) Il existe dans l'univers des forces défavorables à la bonne santé de l'homme qui peuvent lui causer la maladie et qui font violence à sa vie. Ces forces peuvent être personnifiées ; elles méritent, à ce titre, des avantages, des cadeaux et de la nourriture pour que, dissuadées, elles quittent l'homme qu'elles habitent ou possèdent. Ce qui insinue que la victime de rechange est immolée à la place de la victime émissaire pour, dirais-je à la suite de René Girard, ruser avec les forces qui ont causé sa maladie, « leur jeter, au moment propice, la prise dérisoire qui va (les) satisfaire », et ainsi tromper leur violence (Girard, 1972 : 17-18). Autrement dit, en donnant à manger à ces forces malveillantes, les hommes les empêchent momentanément de nuire ou de continuer à nuire. Chemin faisant, elles sont fondues, et confuses, elles se retirent elles-mêmes.

Le sacrifice rituel vise donc à rétablir l'harmonie et l'entente entre les forces cosmiques néfastes et la communauté humaine ; il ne répond pas simplement au principe de la solidarité. Mais il va plus loin pour faire écho à l'hospitalité et surtout de l'altruisme qui exigent des égards charitables et respectueux même envers ses soi-disant ennemis.

6) Mais, malgré la bonne volonté du groupe à sauver son membre malade, le dernier mot revient à Dieu. Celui-ci apparaît comme le Maître de l'univers, la Force et la Puissance qui meut tout ce qui existe dans ce monde. Et il donne la vie, la conserve et l'ôte, étant donné qu'il est la source de l'énergie apparente au soleil, nécessaire à la vie terrestre.

7) L'objectif de la guérison est que tout homme désire vivre aussi longtemps que possible sur la terre bien que la mort lui soit inéluctable pour marquer le terme de son voyage sub-solaire.

8) Le procès de la guérison implique le renoncement de l'engagement de l'individu pour la solidarité de tous les membres du groupe. Autrement dit, la consolation du malade est un devoir social : chaque membre de la parenté en est obligé. Elle se conçoit comme une « présence » et surtout, selon les termes de Mufuta Kabemba (1979 : 90-91), une « présence du cœur qui fait plus qu'une nourriture qui comble et qui réjouit le cœur ». Car elle est un partage de la souffrance qui vise à rehausser le moral perdu du malade.

9) Mais, la consolation n'est pas toujours compatible avec la guérison, elle peut enfoncer le patient dans sa maladie au lieu de l'en tirer ; dans le cas où, au lieu d'être une « présence du cœur » qui redresse le moral du malade, elle est « une présence » perversifiée et destructrice. Et c'est à ce sujet que le sage tire les oreilles de ceux qui l'écoutent pour souligner avec force les intentions malveillantes de certains consolateurs, qui se cachent derrière

leur apparente compassion. Ces intentions sont notamment celles de voir le malade mourir. Elles sont mises en évidence et traduites par le lapsus que commet le consolateur : la déformation des informations relatives à l'état de santé du malade et surtout le fait de les rendre défavorables à sa survie. Ce lapsus charge la conscience du malade et pèse sur lui à tel point qu'il commence à désespérer parce que se voyant trahi par le groupe sur lequel il comptait jusque-là.

10) Cette trahison que le patient perçoit ne relève pas des relations de nature physique qu'il entretient avec ses frères en tant que membres d'un groupe social ; parce qu'il a notamment reçu de la visite d'un consolateur. Le désespoir qu'il vit relève plutôt des relations psychiques, qui n'impliquent pas la « présence » tout court découlant des relations physiques, mais bien la « présence du cœur ». Ces relations psychiques deviennent particulièrement sensibles dans des situations critiques telles qu'une maladie grave. De fait, en ce moment, le patient est très réceptif des pensées dirigées sur lui : il devient surtout hypersensible aux mauvaises pensées ou aux intentions malveillantes émises à son endroit.

Les perspectives d'une étude anthropologique

Le présent propos est, pour moi, un moment de revisiter le terrain ethnographique. Sa réalisation a pourvu à l'examen de la double historicité des données anthropologiques. Il s'agit d'abord de l'historicité de la société qu'a étudiée le chercheur et au sein de laquelle il a recueilli des renseignements : cette société demeure, elle ne vieillit pas alors que le chercheur, lui, est passé et s'est effacé. En effet, les données récoltées par l'anthropologue tiennent à une réalité socio-culturelle dont la vivacité est atemporelle.

La deuxième historicité à laquelle j'ai accédé est celle de l'univers des savoirs. Ceux-ci sont d'une part, produits et, d'autre part, reproduits à l'issue de l'activité anthropologique. Les uns usent de la parole dite, alors que les autres recourent à l'écriture. Mais, le fond de la parole écoutée sur terrain n'est pas vide. Elle est plutôt porteuse d'un message qui se transmet par un encodage. Le décryptage requiert la prise en compte de son découpage culturel, garant de ses sens et de sa signification.

En examinant les tenants et les aboutissants de cette double historicité, une question se pose : c'est celle relative au positionnement de l'anthropologue face aux savoirs. S'aligne-t-il du côté du savoir qui fait de lui un savant ou il ne l'utilise que comme tremplin pour continuer à voguer dans son univers académique formel ?

En examinant la pratique anthropologique, il s'avère qu'il y a un écart entre le savoir de l'enquêté et celui de l'enquêteur après l'enquête à cause de la différence des logiques qui président à leur construction, à leur production et à leur diffusion respectives. Dans le contexte socioculturel de l'enquêté, le savoir tient à une finalité qui est l'efficacité de la vie humaine ; alors que dans le contexte de l'enquêteur, le savoir est un moyen pour obtenir un grade au sein d'une hiérarchie.

En outre, la re-visitation du terrain ethnographique d'autrui m'a ouvert à la fécondité insoupçonnée des enquêtes et à l'interrogation sur les difficultés qu'entraînent les oublis et la redécouverte des non-dits du chercheur. Bien plus, elle m'a donné à réfléchir sur la relation entre l'enquêteur et l'enquêté pendant l'investigation. Est-ce que cette relation est toujours justifiée ; lorsque l'on sait que le détenteur de la parole tient à ne pas parler au hasard et surtout pas à celui qui ne fera pas usage de sa parole !

Conclusion

Une question me sert de déclencheur du mot de la fin du présent propos : À qui est destinée la production scientifique de l'anthropologue aujourd'hui ? Trois cibles sont possibles ici : la population étudiée, la société globale, le chercheur lui-même.

Mais, en analysant l'usage de la production anthropologique, il s'avère que la population d'où émanent les informations à la base du travail de l'anthropologue n'y trouve pas son compte. N'ayant pas commandité l'étude, la société globale ignore, à son tour, l'existence de ladite production et ne s'en sert guère. Seul le chercheur en tire profit quant à sa promotion académique sans cependant faire valoir ses conclusions étant donné que le pouvoir public ne recourt pas à son expertise.

Pourtant, l'histoire des sciences sociales en général et de l'anthropologie en particulier témoigne de leur fonctionnalité au service du politique, d'abord, pour le compte de la colonisation et ensuite de l'impérialisme occidental. Aujourd'hui, les sciences sociales ont perdu leurs repères sociopolitiques : leur positivité s'est émoussée et leur objectivité s'est marginalisée par rapport à l'idéologie dominante et aux intérêts supérieurs de la société. La pratique de ces sciences s'étant, au fil de temps, décentrée de la praxis sociale, elle a fini par rendre leur fonctionnalité impermanente et multifocale.

Bibliographie

- Augé, M. et Colley, J.-P. (2004) : *L'anthropologie*. Paris : PUF.
Bonte, P. et Izard, M. 2016. *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris : QUADRIGE/PUF.
Girard, R. (1972) : *La violence et le sacré*. Paris : Grasset.
Laplantine, F. (2001) : *L'anthropologie*. Paris : Petite Bibliothèque Payot.
Malemba M.(1984) : « Dimension anthropologique de la pensée de Katulushi », in *Philosophie Africaine et Développement*, n° 10 (Recherches Philosophiques Africaines, Faculté de Théologie Catholique, Kinshasa) pp. 359-370.

3. Au-delà de la fracture numérique, déjouer la fracture cognitive

Didier MKAL KATENG

Université de Lubumbashi

Introduction

D'après l'Union internationale des télécommunications (UIT, 2017), seulement 2,68% de ménages de la République démocratique du Congo (RDC), classée 171^e au monde, disposent d'un ordinateur. Moins de 10 pour cent des Congolais sont connectés à Internet, même si le pourcentage des personnes disposant d'un téléphone mobile explose vers la hausse dans ce pays d'Afrique centrale qui compte 75 millions d'habitants répartis sur un peu plus de 2,3 millions de kilomètres carrés. Comparés à ceux des pays développés, le cas de l'Allemagne classée 12^e au rang mondial par l'UIT, ces chiffres font ressortir un grand fossé quant à l'accès des populations aux technologies de l'information et de la communication (TIC). Dans ce pays comptant parmi les 5 pays les plus développés du monde, l'Allemagne, plus de 98,9 % de la population disposent d'un téléphone portable et 91,37% de la population disposent d'un ordinateur. Le concept pour désigner ce fossé très grand entre les deux pays, c'est la « fracture » numérique. Celle-ci met l'accent sur le versant technologique et partant, économique, de l'accès très inégal des populations et des pays aux TIC.

Mais bien au-delà de la simple problématique d'accès à des technologies, se dresse une autre fracture qui n'a pas assez attiré autant que la première, l'attention des décideurs. C'est la *fracture cognitive* (Kiyindou, 2007 ; 2009 : 198). Elle insiste sur la production et l'existence inégalée des populations et des États dans l'accès aux savoirs et à la culture, portés par les usages des technologies digitales. Une fois de plus, les pays qui ont le plus accès aux TIC sont les mêmes qui produisent, laissent circuler des savoirs dans le monde et y ont beaucoup plus accès que les autres.

S'intéresser ainsi à la problématique de la *fracture numérique*, pour s'inscrire dans le cadre du colloque Mudimbe qui interroge les voies de renforcement, sinon de l'amélioration de la production des connaissances en Afrique dans la perspective de la mondialisation, impose de s'interroger sur les voies pour l'Afrique de sortir de la sous-production des connaissances scientifiques et culturelles. C'est aussi s'intéresser à la manière dont l'Afrique pourrait plus activement jouer sa partition dans le processus de mondialisation qui peut être déclinée en termes de circulation des savoirs, sous la forme du « rendez-vous du donner et du recevoir » senghorien.

Subdivisé en trois points, ce texte esquisse dans un premier temps, l'état des lieux du processus de la pénétration des TIC en RDC, base des échanges digitaux et de la production de contenus en parlant des fractures numérique et

cognitive. Puis, il s'appesantit sur l'urgence de saisir en Afrique « le déjà-là mais pas encore » qu'est le potentiel numérique à travers le processus de numérisation des savoirs. Pour cela, nous partons du point de vue de la communication, l'exemple de nos recherches en sciences de l'information et de la communication. Nous soutenons ainsi l'hypothèse selon laquelle les usages de plus en plus massifs des TIC sont producteurs de contenus qui constituent une chance pour l'Afrique d'entrer dans la mondialisation des savoirs. Il suffirait dès lors de se saisir des données (et ou contenus) de plus en plus nombreux derrière les usages populaires des TIC, d'en évaluer la pertinence quant à leur contribution aux urgences de représentation de l'Afrique dans le monde au sujet de disponibilité des savoirs, ainsi que des besoins pressants des populations. Les enjeux que recèlent ces usages, faut-il le souligner, sont culturels, scientifiques, socioéconomiques, sécuritaires et même politiques. Puis, en conclusion, il est relancé le débat sur la nécessité pour l'Afrique de communiquer sur elle en tant qu'entité faisant partie du monde et de s'ouvrir à l'altérité (Wolton, 2012 : 500) et de cette manière, sortir des stéréotypes courants à son sujet (misère, faiblesse, dépendance, etc.) auxquels s'ajoute une accrue dépendance aux savoirs produits hors du continent.

Disponibilité, mobilité et partage à travers les TIC

L'une des caractéristiques majeures de ce qu'on en est venu à appeler « *la société de l'information* » depuis l'explosion des TIC, c'est la circulation plus rapide des idées (Kiyindou, 2009 :15). Cette circulation des idées appelle les notions qui lui sont presque contiguës : mobilité, partage, disponibilité des contenus, des savoirs, des personnes ainsi que des terminaux ou outils digitaux. C'est, en effet, à la faveur de l'accessibilité et de la connectivité que rendent possibles Internet ainsi que de nombreuses technologies, des terminaux, des logiciels et même de l'intelligence artificielle qui facilitent les échanges, la transmission de données ainsi que la communication entre humains.

Dans la « *société de l'information* » ou « *société de la communication* », le « *village planétaire* » prédit par Mc Luhan des décennies avant l'explosion de la communication, le regard est pourtant centré sur la technique, voire parfois beaucoup plus technophile au risque d'un déterminisme technique que des recherches en sciences sociales, vers la fin du dernier millénaire, ont commencé à stigmatiser. C'est en raison de la propension à davantage célébrer les prouesses technologiques qu'il est advenu de présumer et de présenter parfois le numérique comme pouvant résoudre tous les problèmes actuels. Or, pour l'Afrique, par exemple, tout en restant une démarche vivement à encourager, l'accès massif des populations aux TIC restera loin d'être la solution à toutes les urgences.

Mais cet avantage n'est pas à la portée de la main pour la RDC. En fait, logée dans la catégorie des pays souffrant de la fracture numérique, les conséquences de ces écarts sont considérables et induisent plusieurs externalités. Sur le plan de la diffusion des savoirs et de la culture, il s'ensuit que le Congo est

moins représenté en termes numériques, mais aussi qualitativement quant à la production et à la circulation des contenus sur le Web et dans le monde. Il est fréquent, sur Internet, que pour une requête sur des données chiffrées sur la protection des forêts équatoriales, par exemple, les données disponibles sur la toile proviennent des organismes allemands (GIZ, la coopération allemande), français, britanniques ou américains. La conséquence, c'est que le Congo ne parlera pas de lui-même, se verra en train d'être présenté du point de vue d'un regard extérieur qui pourrait rester limité, par exemple, s'il lui manque comme c'est souvent le cas, l'accès à un large spectre de données pour être exhaustif, ou faute d'appréciations ou interprétations liées à des facteurs sociopolitiques ou culturels.

Cet exemple illustre bien les limites suscitées par l'accès inégal à des technologies. Mais cette fracture, qui touche à la culture, à la diffusion et au partage des contenus culturels ou scientifiques, appelle une autre : la fracture cognitive. Elle est en fait liée aux usages des TIC et alerte plutôt sur l'autre versant du phénomène resté peu observé, ou laissé de côté par des approches purement centrées sur l'économie marchande des technologies digitales. C'est la fracture cognitive que nous avons précédemment introduite et vers laquelle se tourne l'attention de plus en plus de chercheurs soucieux de sortir des regards trop technocentrés.

La fracture cognitive évoque des notions de la psychologie cognitive. Plus couramment, le concept de cognition évoque le processus d'acquisition des connaissances. Mais en psychologie cognitive, ainsi le dit Stephen K. Reed (2017 : 16), les chercheurs s'intéressent « à la reconnaissance des formes, à l'attention, à la mémoire, à l'imagerie visuelle, au langage, à la résolution de problèmes et à la prise de décisions. » D'autant plus que l'acquisition et l'utilisation des connaissances, et en amont la production de ces dernières, font appel à plusieurs compétences mentales. Nous insisterons particulièrement sur deux aspects de la définition que Niesser donne, à propos de la production des connaissances : « La psychologie cognitive concerne tous les processus par lesquels l'input sensoriel est transformé, réduit, élaboré, stocké, retrouvé et utilisé. » Ces aspects sont : la transformation des *intrants* ou données, leur élaboration ainsi que leur utilisation. Ce processus tout à fait mental, faut-il le mentionner, est appliqué dans plusieurs domaines de l'informatique à propos des données que l'on qualifie aussi d'information. Le point de jonction entre psychologie et informatique, c'est l'analogie établie entre le traitement automatique des « informations » ou données (sensorielles, signaux, codes, ...) aussi bien par l'ordinateur que par la mémoire humaine. Ainsi la cognition s'est-elle intéressée, au niveau supérieur, à des processus ou tâches plus complexes (Reed, 2017 : 20) : programmation des ordinateurs pour réaliser des tâches plus intelligentes, les automatisations plus avancées dans le cadre de l'intelligence artificielle mobilisant de moins en moins l'intervention de l'homme, des jeux, des calculs.

Nous avons évoqué cette notion en vue d'éclairer le contexte dans lequel est utilisée la cognition dans la communication, par le truchement de l'informatique

et partant, de la production des données, des *big-datas*. Ces données digitales sont produites, consciemment ou inconsciemment, à l'occasion des usages de plus en plus banalisés des technologies numériques. Le débat, qui mérite d'être évoqué ici sans forcément constituer notre préoccupation centrale, c'est la gestion ainsi que l'accès pour l'Afrique à ces données qui, on le sait, sont logées dans des serveurs des puissances mondiales numériques. La question subséquente porte alors sur la nécessité pour les États et intellectuels africains, de se saisir de ces données en vue de s'en servir pour produire des connaissances, des savoirs scientifiques et des contenus culturels sur l'Afrique, pour l'Afrique et pour et vers le monde.

Au final, il convient de noter cette évidence : plus grande est la fracture numérique, pour une contrée du monde ou pour un État, moins elle participe à la diversité cognitive (Kiyindou, 2006). Ce qui implique en clair, une fracture cognitive plus grandissante, c'est-à-dire, peu ou pas du tout de connaissances ou contenus culturels disponibles et peu ou pas du tout d'apports scientifiques et culturels *natives* (pour dire originel, au sens anglophone du terme) dans la société de l'information, voire à la mondialisation des savoirs.

Enjeux africains des pratiques numériques populaires

Les enjeux de « la société de l'information » sont nombreux. On peut les regrouper autour de trois pôles majeurs : le pôle économique, avec une consommation de plus en plus grande de l'information (savoirs culturels, scientifiques, etc.) mais aussi des terminaux et outils de communication. Le pôle social, où se développent des usages socialisants des TIC en ligne à l'instar du Web 2.0 et même du Web 3.0, et hors-ligne à l'instar des mobilisations des communautés en ligne en faveur des causes humanitaires ou de la démocratie. Enfin, le pôle sécuritaire et politique (gouvernance, conquête de pouvoir, et participation citoyenne) qui n'est pas du reste déconnecté du Web social. À partir des données produites dans le monde, ou dans une contrée donnée, en effet, il est possible d'en comprendre plusieurs mécanismes. C'est pourquoi qui a l'information a le contrôle. Cela s'applique notamment sur le plan de la diplomatie et de la communication politique (Ilunga, 2019), mais aussi de la sécurité des États, de l'ordre public et même de l'érection d'un espace public propice à l'exercice des droits civiques et politiques (Miège, 2010 ; Wolton, 2012).

Au départ, il y a, certes, la question technique ou infrastructurelle qui se pose : l'accès aux TIC pour les unités de recherches, les universités et écoles de manière générale, mais aussi du grand public. Nous l'avons mentionné dès l'entame de cette communication : il y a encore très peu d'ordinateurs personnels au Congo, très peu d'accès à Internet, et le déploiement de ce dernier se limite à quelques grandes villes du pays, et nécessite de gros moyens financiers. D'où le coût d'Internet au Congo, parmi les plus élevés d'Afrique. Se pose aussi la question, pour le grand public, des terminaux et des environnements numériques en pleine mobilité en Afrique. Pour les chercheurs, en communication

tout comme en sciences sociales, il s'agit d'investir tous ces domaines, de penser les usages des TIC ainsi que des données produites et à produire. Des données, dans le cadre de nos recherches sur l'espace public numérique ou *cyberespace*, sont parfois disponibles sur les RS, les sites Web, des blogs, et d'un accès facile et généralement gratuit. Certes, se pose la question de célérité et de collecte même de données gratuites ainsi disponibles, et d'accès à des logiciels de plus en plus payants permettant le traitement automatique des données. Ce qui pose, ainsi aussi la question de financement des recherches et celle de formation ou de mise à jour des connaissances informatiques des chercheurs.

Néanmoins, il est important de noter que les outils numériques se démocratisant, par leur coût relativement abordable, permettent aux chercheurs aussi bien africains que d'ailleurs, de pouvoir progresser sans trop de limitations liées au financement, dans une moindre mesure. Ainsi par exemple, dans le cadre de la communication interpersonnelle, entre les groupes ou communautés qui se forment sur les réseaux sociaux numériques (RS), des recherches portent sur les habitudes de lecture des informations journalistiques par les internautes, la propension pour des internautes et des mouvements sociaux citoyens de réguler le politique, de moraliser les actions publiques (Banywesize, 2018). Cela permet d'éclairer les choix rédactionnels des professionnels des médias, la nécessité d'orienter et concentrer ses messages sur les habitudes digitales et communicatives (communicationnelles) des internautes pour des acteurs politiques ou des entreprises. Sans ces études au préalable, il est possible que de nombreux acteurs continuent de s'orienter dans la direction inverse aux attentes ou tendances du moment de leurs cibles, ou de les rencontrer accidentellement et donc, partiellement plutôt qu'efficacement. Ceci n'est qu'un exemple de ce qui pourrait être fait avec les recherches scientifiques.

Pour nos recherches en sciences de l'information et de la communication, nous nous intéressons aux flux de messages des internautes sur les RS Twitter et Facebook à partir des *hashtag* ou mots-pivots « Yebela » et Wumela » qui ont cristallisé la mobilisation anti et pro alternance du pouvoir au Congo entre 2015 et 2018. En recourant à l'énonciation, nous voulons saisir le sens de la parole citoyenne et l'émergence d'un discours collectif, communautaire qui fasse sens et qui se fasse entendre aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur de la RDC. Nos recherches portent ainsi sur les données produites par de nombreux internautes, disponibles tous les jours en ligne. L'avantage de ce procédé de constitution du corpus d'analyse pour notre recherche, c'est d'accéder à tout moment, quand nous le souhaitons, aux données qui sont disponibles, en très grande quantité, et faciles à manipuler. Il est aussi facile de prétendre à une plus grande représentativité, et selon les options choisies, de réunir un corpus plus vaste et facile à traiter grâce à des méthodes l'analyse automatique du discours (Pêcheux et *al.*, 1982 ; Paveau, 2013), outils de lexicométrie (Khelifi, 2017) ou logiciels de traitement de plus en plus nombreux.

Conclusion : ouvrir l'Afrique à l'altérité senghorienne

L'évocation de la fracture cognitive permet pour l'intellectuel africain, mais aussi pour les dirigeants politiques à propos de la conception des politiques publiques en matières éducative, scientifique et culturelle, de prendre conscience des retards, des absences et des indisponibilités de plus en plus grands. Des retards et absences quant à la production des savoirs africains, de leur « disponibilité » attendue au profit du grand public ainsi que leur entrée dans la mondialisation des connaissances au sens senghorien : « le rendez-vous du donner et du recevoir », dans le cadre de la civilisation de l'universelle senghorienne. L'Afrique se coupe du monde quand sur Internet, elle ne peut pas quantitativement et qualitativement se représenter, et entrer en dialogue et échange avec le monde. C'est cela que suggère la notion de fracture cognitive. Le risque c'est alors de rester dépendant des productions, des savoirs jusqu'ici dominants sur Internet, dans les bibliothèques et librairies, et qui fondent quasiment la pensée disponible sinon dominante aujourd'hui sur la terre. En effet, « La fracture cognitive va bien au-delà des questions d'accessibilité ou de participation au réseau global. La question mise en avant c'est celle du mode d'emploi, de la méta-information, de ces informations qui nous permettent de comprendre et de décoder l'information » (Kiyindou, 2009 : 199). Pour y parvenir, convient-il de le mentionner, il suffit de se saisir des éléments disponibles et d'agir, et sans attendre, de poursuivre la formation à la fois technique, technologique et scientifique des chercheurs et des usagers des TIC. D'autant plus que tous concourent à la culture, aux changements de plus en plus importants, appelés à durer.

Internet symbolise à ce jour un espace mondial des interactions de plusieurs ordres. Les milieux scientifiques s'y sont donné le rendez-vous de partage des connaissances. L'éthique des usages des savoirs disponibles sur la toile semble se résumer en « donner aussi et ne non pas toujours recevoir ». L'Afrique n'est certes pas à ce jour à même de concurrencer les pays développés quant à la production des données à l'état brut comme les *big datas*, et des savoirs. Mais elle n'est pas si jeune pour tout recevoir d'ailleurs, au point que même pour parler de sa propre démographie, les données évoquées viennent de l'Occident.

Entrer dans la société de l'information, dès lors, exige d'entrer dans une relation de définition et de présentation de soi avant d'en arriver à la reconnaissance de l'autre et au partage. Il s'agit pour l'Afrique, de dire qui elle est, qui elle est devenue ou veut devenir. Donner avant de recevoir, au sens de Senghor, exige un travail en amont pour ne pas se perdre dans les flux infinis des connaissances produits par autrui sans soi-même comme c'est la situation à ce jour pour des connaissances disponibles en ligne. Il semble bien, et c'est notre propos ici, qu'une des voies pour arrimer l'Afrique sur la mondialisation des connaissances, c'est de s'ouvrir aux données de plus en plus grandes produites par des Africains, et en Afrique, comme objet d'études scientifique. Ces données, les *big data*, s'ouvrent à ce jour à presque toutes les disciplines, y compris aux sciences

exactes, à la médecine et à l'agronomie. Le défi, et c'est un effort qui pourrait être mené par les pouvoirs publics : c'est d'agir de façon à loger les données sur le continent, et d'en faciliter l'accès aux chercheurs, ainsi que l'utilisation des savoirs par le grand public. Autrement, le Congo, et partant l'Afrique qui connaît des situations presque identiques, continuera de plonger dans les fractures : la fracture numérique creusant la fracture cognitive, et celle-ci les fractures décisionnelles et culturelles ; et en définitive, le maintien de la situation actuelle caractérisée par une forte dépendance des puissances numériques sur la quasi-totalité du secteur.

Bibliographie

Banywesize E. (2018), « Territoires de résistance sociale. Pouvoir et défis des mouvements citoyens face à l'autoritarisme et à l'ethnocratie », dans *Congo-Afrique*, n°521, pp.8-23.

Ilunga K. L.-M. (2019), « Pour une nouvelle communication politique et diplomatique africaine », dans *Cahiers des sciences du langage*, Hors série, EME Éditions, Louvain (à paraître).

Jauréguiberry F., Proulx S. (Dir., 2011), *Usages et enjeux des technologies de communication*, Paris, Erès.

K. Reed S. (2017), *Cognition. Théories et applications*, 4e édition, Traduction d'Étienne Verhasselt et Jane Martin, révision scientifique de Patrick Lemaire, Bruxelles, De Boeck supérieur.

Khelifi H. (2017), *La lexicométrie : un outil efficace pour l'analyse du discours*, [En ligne], URL : <https://ajccrem.hypotheses.org/370>, consulté le 20 mai 2019.

Kiyindou A. (2007), *De la fracture numérique à la fracture cognitive : pour une nouvelle approche de la société de l'information*, [En ligne], URL : <https://bit.ly/2EY30ss>, consulté le 8 mars 2019.

Kiyindou A. (2009), *Les pays en développement face à la société de l'information*, Paris, L'Harmattan.

Kiyindou A. (Dir., 2016), *Terminaux et environnements numériques mobiles dans l'espace francophone*, Paris, L'Harmattan.

Paveau M.-A. (2013), « Technodiscursivités natives sur Twitter. Une écologie du discours numérique », dans *Épistémé* (Revue internationale de sciences humaines et sociales appliquées), n°9, Séoul, pp.139-176.

Pêcheux M., Léon J., Bonnafous S., Marandin J.-M. (1982), « Présentation de l'analyse automatique du discours (AAD69) : théories, procédures, résultats, perspectives », dans *Mots*, n°4, mars 1982. [En ligne] URL, https://www.persee.fr/doc/mots_0243-6450_1982_num_4_1_1053, consulté le 24 avril 2019.

UIT (2017), *Measuring the Information Society Report 2017*, Volume 1 and 2, UIT, Geneva, [en ligne], URL: <http://handle.itu.int/11.1002/pub/80f52533-en>, consulté le 8 mars 2019

Winkin Y. (2001), *Anthropologie de la communication*, Bruxelles, De Boeck.

Wolton D. (2012), *La communication, les hommes et la politique*, Paris, CNRS.

4. Le statut des lois constitutionnelles à l'épreuve du contrôle de constitutionnalité en droit positif congolais

Janvier KIYOMBO MAKONGA LEMERE

Université de Lubumbashi

Introduction

Chaque fois que l'on est appelé à participer à une réflexion scientifique, l'on a vite conscience de la lourde charge de travailler à la conception et à la production de connaissances concourant non seulement à sa propre formation et à celle des autres, mais aussi à la résolution de problèmes de la société où l'on vit. Puisqu'on nous a fait l'honneur de participer à ces mélanges, en hommage au grand savant, le professeur Yves Valentin Mudimbe, nous nous intéressons à cette question délicate de la production des normes appelées à réguler les interactions et la vie en société organisée politiquement. Mudimbe a parlé de la science et de la libération de l'Africain. Cette libération se trouve être enchaînée par des pratiques logées subrepticement dans le droit constitutionnel. Aussi, nous tenterons d'aborder les questions relatives au contrôle de constitutionnalité des lois constitutionnelles en droit positif congolais étant entendu que ce contrôle fait partie des pratiques nécessaires et émergentes dans notre paysage discursif constitutionnaliste.

La Constitution du 18 février 2006, en ses articles 218, 219 et 220, règle les modalités de sa révision. L'article 218 est consacré à l'initiative de la révision constitutionnelle et détermine les organes/institutions capables de jouer un rôle dans cette démarche. Ainsi le parlement national a, comme on va le voir, le plus grand rôle à jouer car c'est à lui que revient de décider du bien-fondé du projet, de la proposition ou de la pétition de révision.

Les articles 219 et 220 quant à eux formulent des interdictions ou des limites qui sont de deux ordres : les limites liées aux circonstances ne permettant pas une révision constitutionnelle (limites d'ordre formel) et celles relatives à l'objet ou aux matières ne pouvant subir révision constitutionnelle (limites d'ordre matériel). L'article 219 interdit toute révision pendant l'état de guerre, l'état d'urgence ou l'état de siège ou pendant l'intérim à la présidence de la République ou lorsque l'Assemblée nationale et le Sénat se trouvent empêchés de se réunir librement. L'article 220 impose au pouvoir de révision des limitations qui portent sur l'objet ou les matières à ne pas réviser. C'est le cas de la forme républicaine de l'État, le principe du suffrage universel, la forme représentative du Gouvernement, le nombre et la durée de mandat du Président de la République, l'indépendance du pouvoir judiciaire, le pluralisme politique et syndical.

Il faut souligner que la révision constitutionnelle, par le biais de la procédure de l'article 218, peut s'opérer par la voie du Congrès ou par la voie référendaire. La voie référendaire demeure le principe et la voie législative ou parlementaire

l'exception. Mais dans tous deux cas, la Constitution du 18 février 2006 (art. 218 al. 2) soumet toute initiative de révision constitutionnelle à l'Assemblée nationale et au Sénat qui décident, à la majorité absolue de chacune des Chambres, du bien-fondé du projet, de la proposition ou de la pétition de révision.

Le contrôle parlementaire sus évoqué est différent du contrôle de constitutionnalité qui est un contrôle juridictionnel, mis en œuvre par la Cour constitutionnelle. En fait, le contrôle parlementaire est un type d'autocontrôle qui fait du Parlement juge et partie, et ne peut à lui seul garantir le respect des limites à la révision constitutionnelle. Il s'agit subrepticement d'un tournant de contrôle à *l'africaine*, surtout si les deux Chambres sont dominées par une même majorité parlementaire.

Alors dans le souci de remédier à la vulnérabilité des limites à la révision constitutionnelle, posées par le Constituant susvisé et dans la mesure où la suprématie de la Constitution autorise la censure de tout acte qui lui est contraire, la nécessité d'instituer un contrôle de la conformité à la Constitution de toute révision constitutionnelle par le juge constitutionnel devient un impératif pour préserver l'ordre constitutionnel de dérives dictatoriales voire oligarchiques que la RDC a connues dans le passé, et pourquoi pas l'arbitraire de la majorité au pouvoir. Le contrôle de constitutionnalité des lois portant révision constitutionnelle va donc consister à les analyser pour déterminer si les conditions ou les limitations dégagées par les articles 219 et 220 précités ont été respectées. Par exemple, l'on peut vérifier si le projet de révision a été initié pendant l'état de siège ou d'urgence, ou encore si la loi constitutionnelle a touché à l'une des matières qui de par la Constitution ne peuvent faire l'objet de révision, etc.

Cette étude est subdivisée en deux points. Le premier point traite du contrôle de constitutionnalité des lois en Droit positif congolais. Le deuxième point analyse les problèmes de contrôle de constitutionnalité des lois constitutionnelles.

Le contrôle de constitutionnalité des lois dans l'ordre interne en RDC

Le contrôle de constitutionnalité est celui exercé afin de s'assurer que les normes de droit (lois, règlements, traités) d'un État, respectent la Constitution. Celle-ci est, en effet, placée au sommet de la hiérarchie des normes. Le contrôle de constitutionnalité que nous abordons implique d'abord qu'on identifie ses différentes modalités, la juridiction compétente, les différentes catégories de lois susceptibles de contrôle dont la différenciation va s'établir en fonction de leur auteur, de leur procédure d'élaboration ainsi que de leur place dans la hiérarchie des normes.

Les modalités de contrôle

Le droit constitutionnel distingue habituellement, deux systèmes de contrôle de constitutionnalité assurés, d'une part, par un organe politique et, d'autre part, par une juridiction. Il n'empêche que, pour accentuer la démocratisation de

leurs régimes, certains pays se soient résolus d'organiser un contrôle populaire de constitutionnalité de lois. Il s'ensuit que le contrôle de constitutionnalité peut être ou non juridictionnel (Esambo Kangashe, 2017 : 82).

Le contrôle extra-juridictionnel

En dehors de tout différend porté devant une juridiction de fond, le contrôle de constitutionnalité peut revêtir une forme populaire ou politique. S'agissant du contrôle populaire, il faut retenir que depuis la moitié du XX^e siècle, bon nombre de systèmes politiques autorisent l'appréciation, par le peuple, de la constitutionnalité des actes des pouvoirs publics. Intervenant souvent dans le cadre de la régulation de la vie politique, ces actes peuvent être entachés d'inconstitutionnalité, pour que l'on reconnaisse aux citoyens le droit de s'opposer à leur exécution et, au besoin, de les censurer (Esambo Kangashe, 2017 : 82).

Le droit de regard du peuple sur les décisions des pouvoirs publics constitue, à ne point douter, un contrôle diffus de constitutionnalité et une véritable arme contre tout acte contraire à la Constitution. La formation de l'opinion publique aux valeurs de la démocratie est, en République démocratique du Congo, si faible que l'effectivité de ce contrôle paraît fastidieux, même si la Constitution s'autorise à reconnaître à tout congolais le devoir de faire échec à tout individu ou groupe d'individus, qui prend le pouvoir par la force ou l'exerce en violation de la Constitution (Esambo Kangashe, 2017 : 82-83).

La République démocratique du Congo a, dans son histoire, connu un contrôle politique de constitutionnalité de lois. À une époque relativement récente, il suffit de se rappeler que, dépositaire et gardien du mobutisme, le Comité central du Mouvement populaire de la révolution pouvait censurer tout acte contraire à la Constitution. Inspiré des démocraties populaires de l'Europe orientale, ce contrôle que l'on a voulu préventif, servit de gage à l'instauration éventuelle, d'un gouvernement des juges. De nature essentiellement politique, il constituerait un obstacle à l'adoption, en amont, d'une loi dont le contenu pouvait paraître inconstitutionnel.

Dans des pays où ce contrôle existe encore, l'organe de contrôle est saisi par le gouvernement, le parlement ou toute autre autorité désignée à cette fin. Dans l'une ou l'autre hypothèse, on court le risque de politisation, mais également d'entraîner la partialité de l'organe de contrôle qui apparaît comme juge et partie, le contrôle devenant globalement décevant (Esambo Kangashe, 2017 : 83).

En raison de ces craintes, la France, un pays légicentrisme par excellence, qui a longtemps opté pour un contrôle politique de la constitutionnalité, c'est-à-dire exercé par les parlementaires eux-mêmes, a, pour défaut d'efficacité, abandonné ce contrôle en 1958 avec la création du Conseil constitutionnel. Toutefois, celui-ci ne deviendra véritablement un organe juridictionnel qu'en 1971 (Cons. const., déc. n° 71-44 DC, 16 juillet 1971, consid. 2), lorsqu'il se reconnaîtra le pouvoir de contrôler le contenu des lois au regard des droits fondamentaux constitutionnels (contrôle de la constitutionnalité interne) et ne se contentera

plus uniquement de vérifier le respect de la procédure législative (contrôle de la constitutionnalité externe). Désormais, « la loi votée n'exprime la volonté générale que dans le respect de la Constitution » (Cons. const., déc. n° 85-197 DC du 23 août 1985, consid. 27) (Baudu A., 2015 : 24).

Le contrôle juridictionnel

L'ensemble des systèmes politiques modernes ont opté pour le contrôle juridictionnel de constitutionnalité des lois. En faveur de ce contrôle, on fait valoir le fait que la question posée est exclusivement juridique, pour qu'elle ne soit confiée qu'au seul juge (Esambo Kangashe, 2017 : 83). Si l'utilité d'un contrôle de constitutionnalité a pu être contestée à l'origine, c'est surtout la nature de ce contrôle qui a suscité le plus de difficulté. L'existence d'un contrôle juridictionnel de constitutionnalité des lois apparaît aujourd'hui comme une composante essentielle de l'État de droit. Cette nécessité s'est cependant imposée tardivement sous l'impulsion du mouvement du constitutionnalisme au XVIII^e siècle et des théories d'Hans Kelsen au début du XX^e siècle. Ce courant rompt avec la doctrine de la souveraineté du Parlement et estime que la Constitution et la hiérarchie des normes ne pourront être respectées que s'il existe un organe juridictionnel, indépendant du pouvoir politique, chargé de veiller à la conformité des lois à la Constitution (Baudu A., 2015 : 24).

Les États-Unis font figure des précurseurs puisque dès 1803 (décision *Marbury vs Madison*), la Cour suprême s'est attribuée ce pouvoir. Néanmoins, la légitimité de cet organe juridictionnel a parfois été contestée notamment par Édouard Lambert qualifiant la Cour suprême de « gouvernement des juges » (Baudu A., 2015 : 24).

La juridiction de contrôle

Dans le système juridique congolais, le contrôle juridictionnel de constitutionnalité est assuré par la Cour constitutionnelle conformément aux dispositions de l'article 160 de la Constitution du 18 février 2006. Contrairement aux États-Unis où n'importe quelle juridiction nationale peut exercer le contrôle de constitutionnalité (contrôle diffus), le système congolais institue le contrôle concentré, car exercé par une juridiction constitutionnelle spécialement instituée à cet effet. Théoriquement, ce contrôle est, d'une part, abstrait et s'exerce par voie d'action, directement devant la juridiction constitutionnelle soit *a priori* (avant la promulgation de la loi), ou *a posteriori* (après la promulgation de la loi), et d'autre part, concret et s'exerce par voie d'exception (à l'occasion d'un litige) et *a posteriori* (après la promulgation de la loi).

a) Le contrôle abstrait est celui qui s'exerce sans aucune référence à un litige concret qui résulterait de l'application de cette loi dans un cas particulier. L'arrêt de la Cour découle ici de l'examen abstrait du texte juridique en question, soit parce que sa constitutionnalité a été mise en doute, soit de façon automatique

en réponse à une obligation imposée par la Constitution. En tout état de cause, ce contrôle est totalement indépendant de l'application de la norme en question à un cas concret (Lopez Guerra, s.d.). C'est le sens de l'alinéa 2 de la Constitution congolaise du 18 février 2006 aux termes duquel « toute personne peut saisir la Cour constitutionnelle pour inconstitutionnalité de tout acte législatif ou réglementaire ». Et la loi organique n°13/026 du 15 octobre 2013 portant organisation et fonctionnement de la Cour constitutionnelle, à son article 50, donne un délai de 60 jours après la promulgation de la loi, endéans lequel la Cour constitutionnelle peut recevoir toute requête visant l'inconstitutionnalité de la loi attaquée. Au-delà de ce délai, la requête est irrecevable, pour forclusion.

b) Ce que l'on désigne par contrôle concret de la constitutionnalité se déroule au contraire lorsqu'un juge, contraint d'appliquer une loi donnée, estime que cette dernière est certainement, ou très probablement, inconstitutionnelle. La procédure suivie dans ce cas est identique dans tous les pays d'Europe occidentale : le juge interrompt le déroulement de la procédure *a quo* et soulève devant la Cour constitutionnelle (*ad quem*) la question de l'éventuelle inconstitutionnalité de cette loi (Lopez Guerra, s.d.). C'est ce que prévoit l'alinéa 3 de l'article 162 de la Constitution du 18 février 2006, selon lequel « toute personne peut saisir la Cour constitutionnelle par la procédure de l'exception de l'inconstitutionnalité invoquée dans une affaire qui la concerne devant une juridiction. Celle-ci sursoit à statuer et saisit, toutes affaires cessantes, la Cour constitutionnelle ».

L'avènement de la justice constitutionnelle en RDC vient donc répondre aux multiples attentes liées à l'intervention de la juridiction constitutionnelle à l'égard du processus législatif, réglementaire, et le plus grand succès de la Constitution de la troisième République par rapport à la justice constitutionnelle a été le droit de saisine reconnu à toute personne de saisir directement la juridiction constitutionnelle contre tout acte législatif ou réglementaire contraire à la Constitution, et portant ainsi atteinte aux droits et libertés fondamentaux de la personne humaine. L'avènement de la justice constitutionnelle vient donc consacrer la suprématie de la Constitution, considérée comme norme suprême de l'État. En tant que telle, elle limite tous les pouvoirs de l'État, dont les organes ne peuvent agir que dans le cadre des compétences qu'elle leur fixe, sous peine de sanction d'une juridiction constitutionnelle dont la mission est de protéger la Constitution de toute situation qui menacerait son intégrité.

La Cour constitutionnelle a donc le mérite de se voir confier cette tâche, dans la mesure où c'est à elle que le constituant congolais susvisé a, par l'article 161 al. 1^{er}, attribué le pouvoir d'interpréter la Constitution sur saisine du Président de la République, du Gouvernement, du Président du Sénat, du Président de l'Assemblée nationale, d'un dixième des membres de chacune des Chambres parlementaires, des gouverneurs de Province et des présidents des Assemblées provinciales. La consécration de cette attribution de la Cour signifie que l'interprétation officielle de la Constitution est la prérogative exclusive de la Cour constitutionnelle. Aucun, alors aucun autre organe fondé de pouvoir de l'État n'est en droit de donner une interprétation officielle de la Constitution. Chose

qui la place en position d'une « institution-relais de la volonté du peuple souverain, et fait d'elle l'instrument privilégié de l'édification de l'État de droit. Dans un tel État, « la souveraineté nationale appartient au peuple qui l'exerce indirectement par les institutions constitutionnelles », et notamment par la Cour constitutionnelle. Celle-ci a pour mandat de s'assurer que « la souveraineté s'exerce conformément à la Constitution qui est la loi suprême, la base et la limite de l'action de toutes les institutions constituantes (Bolle, 2020 : 251-252).

Les différents textes législatifs susceptibles de contrôle de constitutionnalité en droit constitutionnel congolais

Il existe diverses catégories de lois que la Constitution vise dans le cadre du contrôle de la constitutionnalité. Il importe de distinguer ces lois selon le cadre d'intervention et selon l'objet et la procédure d'élaboration. Selon cette grille, il sied de distinguer la loi nationale de la loi provinciale ou édit provincial, d'une part, et les lois dites ordinaires — qui sont les plus nombreuses — des lois organiques et constitutionnelles, d'autre part. La différenciation s'opère ici en fonction d'un critère formel et procédural :

– Les lois constitutionnelles émanent du Constituant. Ainsi, elles sont au sommet de la hiérarchie (Courbe et Berger, 2015 : 57) et ont pour objet de modifier, en les complétant, en les abrogeant ou en les remplaçant, les règles à valeur constitutionnelle (Favoreu et al., 2019 : 232). Pour le cas de la RDC, elles répondent à la procédure susvisée de l'article 218 de la Constitution du 18 février 2006.

– Les lois organiques sont des textes qui, sur la base des renvois exprès limitativement énumérés par la Constitution, précisent les modalités d'application de normes constitutionnelles dans un domaine ou une matière bien déterminés. Parmi les exemples les plus significatifs, on peut citer les dispositions organiques relatives au statut des magistrats ou encore celles relative à l'organisation et au fonctionnement de la Cour constitutionnelle (Favoreu et al., 2019 : 232). En RDC, les lois organiques présentent la particularité d'être adoptées selon une procédure plus rigoureuse que celle applicable aux lois ordinaires. Elles sont par ailleurs, et à la différence des lois ordinaires, obligatoirement contrôlées par la Cour constitutionnelle en vertu de l'article 124, alinéa 2 de la Constitution de la RDC du 18 février 2006.

– Les lois ordinaires sont délibérées et adoptées par le Parlement en la forme législative dite ordinaire, c'est-à-dire conformément à la procédure prévue à cette fin par la Constitution (Favoreu et al., 2019 : 232). Elles sont votées en termes identiques par l'Assemblée nationale et le Sénat, qui forment le Parlement ; quand l'accord n'est pas possible, même après réunion d'une commission mixte paritaire, c'est l'Assemblée nationale qui statue (Courbe et Berger, 2015 : 57). C'est le sens de l'article 113 de la Constitution de la RDC du 18 février 2006, qui prévoit : « outre les Commissions permanentes et spéciales, les deux Chambres peuvent constituer une ou plusieurs Commissions mixtes paritaires pour

concilier les points de vue lorsqu'elles sont en désaccord au sujet d'une question sur laquelle elles doivent adopter la même décision en termes identiques. Si le désaccord persiste, l'Assemblée nationale statue définitivement ».

« Les lois organiques avant leur promulgation, et les Règlements intérieurs des Chambres parlementaires et du Congrès, de la commission électorale nationale indépendante ainsi que du Conseil supérieur de l'audiovisuel et de la communication, avant leur mise en application, doivent être soumis à la Cour constitutionnelle qui se prononce sur leur conformité à la constitution » (Art. 160 al. 2). Aux mêmes fins d'examen de la constitutionnalité, les lois peuvent être déferées à la Cour constitutionnelle, avant leur promulgation, par le Président de la République, le Premier ministre, le Président de l'Assemblée nationale, le Président du Sénat ou le dixième des députés ou des sénateurs ». (Art. 160 al. 3).

Comme on vient de le constater dans cet article, les « lois constitutionnelles » ne sont pas expressément mentionnées. Vous constaterez comme nous qu'à l'alinéa 3 il est fait mention des lois sans préciser de quel type, alors qu'à l'alinéa 2, le constituant mentionne expressément les lois organiques. C'est comme cela qu'en en ajoutant, dans sa décision du 2 septembre 1992 l'adjectif « ordinaire » au mot loi qui figure dans l'alinéa 2 de l'article 61 (Constitution 1958), le Conseil constitutionnel français a, d'après une partie de la doctrine, éliminé par là tout contrôle de la loi constitutionnelle même votée par le Parlement (Hamon et Troper, 2014 : 731).

La RDC se trouve donc dans un système où le contrôle de constitutionnalité des lois constitutionnelles n'est pas réglementé, c'est-à-dire que la Constitution ne l'organise pas de façon expresse, mais on ne peut pas non plus catégoriquement conclure à l'interdiction par la Constitution de ce type de contrôle. C'est ici que le recours à la perspective comparatiste trouve son pesant d'or. La France et le Bénin comme systèmes de référence dans cette étude offrent une moisson abondante en la matière. Ils peuvent justement inspirer le droit congolais. « Le droit constitutionnel étant l'une des disciplines qui privilégient le plus d'étude des droits étrangers » (Toulemonde, et alii., 2014 : 43).

Les problèmes du contrôle de constitutionnalité des lois constitutionnelles

Le débat sur la nature de la loi portant révision constitutionnelle

Contrairement à la doctrine qui considère que les lois constitutionnelles, et non référendaires sont organiquement et formellement des actes législatifs (Yatala Nsomwe, s.d.), il faudrait souligner que les lois constitutionnelles émanent du Constituant, donc au sommet de la hiérarchie (Courbe et Berger, 2015 : 57), et ont pour objet de modifier, en les complétant, en les abrogeant ou en les remplaçant, les règles à valeur constitutionnelle (Favoreu et al., 2019 : 232). Il en découle que la loi de révision constitutionnelle a donc valeur constitutionnelle.

Néanmoins, contrairement au pouvoir constituant originaire dont l'œuvre s'achève dès l'établissement de la Constitution, la loi constitutionnelle émane

d'un organe institué ou constitué : le pouvoir constituant dérivé. Ce pouvoir est donc la création du pouvoir constituant originaire ; de plus, il est limité, dans ses manifestations, par le pouvoir constituant originaire : d'une part, il ne peut se déployer soit lorsque certaines circonstances viennent à se produire, soit avant l'écoulement d'un certain temps ; d'autre part, il est soumis à une procédure spéciale ; enfin, certaines matières sont soustraites à son pouvoir de modification (Bléou, 2020 : 215).

Cependant, le contrôle de la conformité de la loi de révision constitutionnelle à la Constitution elle-même laisse supposer qu'il existe un « noyau constitutionnel » distinct des lois constitutionnelles, auxquelles celles-ci doivent se conformer. Le problème qui se pose est celui d'identifier les éléments constitutifs de ce « noyau dur », auquel les lois constitutionnelles ne sauraient porter atteinte ni contrarier, et dont l'identification relèverait des attributs exclusifs du juge constitutionnel. Ces éléments correspondent entre autre à l'ensemble des principes constitutionnels énoncés dans le texte constitutionnel et qui constituent les limites à la révision constitutionnelle. Dans ce cas, les dispositions qui contiennent ces limites sont considérées comme les normes de référence de la loi de révision constitutionnelle, et si un contrôle doit s'effectuer, il se fera au regard de ces normes, car c'est de ces normes que naît la loi de révision. Autrement dit, ce sont ces dispositions de la Constitution (les normes de référence) qui règlent sa création tout en l'encadrant en même temps. Alors la validité d'une telle loi ne peut se déterminer que conformément à la norme de référence, à défaut, elle ne pourrait être considérée comme une norme valable ; elle serait nulle, autrement dit elle ne serait pas du tout une norme juridique.

Pour le cas d'espèce, lors de l'adoption de la loi n°11/002 du 20 janvier 2011 portant révision de certains articles de la Constitution du 18 février 2006, il s'est posé, entre autres plusieurs problèmes, notamment ceux relatifs à sa conformité à la Constitution (Djoli Eseng'ekeli, 2013 : 241-245). Dans la foulée des débats, Esambo Kangashe en a relevé deux : sur la recevabilité de l'initiative et sur le fond.

Sur la recevabilité de l'initiative, Esambo Kangashe fait remarquer que, d'origine parlementaire, elle n'a pas été transmise au Gouvernement pour ses observations éventuelles, dans le délai de 15 jours, mettant ainsi cette institution dans l'impossibilité juridique de participer, en amont, à la procédure de révision. L'inobservance de cette exigence suffisait pour que l'Assemblée nationale, première chambre parlementaire à être saisie, se réserve le droit de soumettre l'initiative à son examen et à l'adoption du texte de la révision constitutionnelle. Sur le fond, la révision constitutionnelle du 20 janvier 2011 comporte des germes de fraude, lorsqu'elle porte notamment atteinte à l'indépendance du pouvoir judiciaire dont, la composition a changé avec l'extirpation du Ministère public (Esambo Kangashe, 2017 : 77).

Une loi de révision constitutionnelle doit respecter les dispositions de la Constitution qui règle sa création et en particulier les dispositions constitutionnelles qui lui imposent des limites. Dans ce raisonnement, pour résoudre

le conflit éventuel entre une loi de révision constitutionnelle et les dispositions de la Constitution qui règlent sa création et parfois qui lui imposent des limites, il suffit de se poser une question : la loi de révision constitutionnelle en question est-elle conforme aux dispositions de la Constitution qui lui imposent des limites ? Si la réponse de cette question est affirmative, la loi de révision constitutionnelle en question est valable ; et si ce n'est pas le cas, elle ne l'est pas. En d'autres termes, si la loi de révision constitutionnelle en question a été adoptée contrairement aux dispositions de la Constitution qui règlent sa création ou à celles qui lui imposent des limites, elle est nulle, elle n'est pas du tout une loi de révision constitutionnelle (Gözler, 1995 : 451-454).

La validité d'une norme se détermine par le fait qu'elle a été créée conformément à une autre norme juridique. En effet, comme le remarque Hans Kelsen, « l'idée d'une "norme contraire aux normes" représente une contradiction *in adjecto* ; une norme dont on pourrait affirmer qu'elle n'est pas conforme à la norme qui règle sa création ne pourrait pas être considérée comme une norme valable ; elle serait nulle, autrement dit elle ne serait pas du tout une norme juridique » (Gözler, 1995 : 452).

Alors, la question du contrôle de la constitutionnalité des lois constitutionnelles doit être abordée selon que ce contrôle est soit réglementé ou non dans un système juridique. Dans un système où le contrôle de constitutionnalité des lois de révision constitutionnelle est réglementé, c'est-à-dire que la Constitution l'organise, ce contrôle est possible, la solution du problème est donc simple, et lorsque la Constitution l'exclut expressément, le contrôle de constitutionnalité de lois constitutionnelles est impossible. Le débat est alors ouvert dans une hypothèse où ce contrôle n'est pas réglementé, c'est-à-dire que la Constitution ne contient aucune disposition sur le contrôle de constitutionnalité des lois constitutionnelles. Face au mutisme de la Constitution, Gözler Kémal soutient que la solution authentique à cette question ne peut se trouver que dans la jurisprudence constitutionnelle. En d'autres termes, si la solution n'existe pas dans les textes positifs, il faut la rechercher dans la jurisprudence (Gözler, 1995 : 456, 458-459).

Et, à ce sujet, le Conseil constitutionnel français et la Cour constitutionnelle béninoise nous offrent d'abondantes matières en raison de leur part active dans le traitement de questions relatives au contrôle de constitutionnalité des lois constitutionnelles comme on va le voir ci-dessous.

La position du Conseil constitutionnel français

Jusqu'à présent, Le Conseil constitutionnel français n'a eu qu'une seule fois l'occasion de statuer sur la constitutionnalité d'une loi constitutionnelle : celle de la loi n°62-1292 du 6 novembre 1962 relative à l'élection du Président de la République au suffrage universel. Cette loi, ayant pour objet de réviser les articles 6 et 7 de la Constitution de 1958, adopté par le peuple à la suite du référendum du 28 octobre 1962. Le Conseil constitutionnel, qui a été saisi par le

Président du Sénat, a décidé qu'il n'avait pas compétence pour contrôler les lois « adoptées à la suite d'un référendum ». Ainsi, vous constaterez qu'il y a là une réponse partielle à la question de savoir si les lois constitutionnelles peuvent être soumises au Conseil constitutionnel. Si la loi constitutionnelle a été adoptée par le peuple à la suite d'un référendum, elle ne peut pas être contrôlée par le Conseil constitutionnel. Cependant en ce qui concerne les lois constitutionnelles votées par le Congrès, il n'y a pas de réponse jurisprudentielle. Le Conseil constitutionnel n'a pas été jusqu'ici saisi à l'encontre d'une loi constitutionnelle votée par le Congrès. Cependant certains auteurs trouvent quelques éléments de réponse à cette question dans la décision du 2 septembre 1992 (Gözler, 1995 : 524-525). Certains l'interprètent comme admettant le contrôle de la constitutionnalité des lois constitutionnelles, alors que d'autres l'interprètent comme refusant un tel contrôle.

Luchaire, Hamon et Troper interprètent cette décision comme refusant le contrôle de constitutionnalité des lois constitutionnelles votées par le Parlement. Selon Luchaire, « rien n'incite à penser qu'en signalant les périodes pendant lesquelles la constitution ne peut être révisée, le Conseil ait voulu annoncer qu'il se reconnaissait le pouvoir de contrôler une réforme constitutionnelle acceptée par le Parlement. Invoquant, la décision du Conseil constitutionnel du 2 septembre 1992, Luchaire affirme que selon l'interprétation du Conseil, « l'article 61 de la constitution de 1958 ne prévoit... de recours que contre une loi organique (al.1) ou une loi ordinaire (al.2) ;... en ajoutant l'adjectif "ordinaire" au mot loi qui figure dans l'alinéa 2 de l'article 61, le Conseil élimine par là tout contrôle de la loi constitutionnelle même votée par le Parlement » (Luchaire cité par Gözler, 1995 : 530-532).

Hamon et Troper abordent dans le même sens, en soulignant que les lois de révision constitutionnelle sont en principe soumises à certaines limites que le Conseil constitutionnel avait lui-même rappelées dans sa décision du 2 septembre 1992, dite « Maastricht II » et qui concernent, d'une part, la période au cours de laquelle elles peuvent être adoptées (art. 7 et 16 C) et, d'autre part, l'interdiction de porter atteinte « à la forme républicaine du gouvernement » (art. 89 C). Au surplus, elles peuvent fort bien être entachées d'un vice de procédure, comme c'est souvent le cas des lois ordinaires. Mais le respect de ces limites ne repose que sur l'autocontrôle du législateur constituant (Hamon et Troper, 2014 : 731).

Favoreu, d'une part et Yatala Nsomwe, d'autre part interprètent cette décision comme admettant le contrôle des lois constitutionnelles adoptées par le Congrès, aux fins de vérification des règles de procédure et des prescriptions ou interdictions qui découlent de la Constitution (Favoreu, 1992 : 738 ; Yatala Nsomwe, s.d.). En France, dont le droit inspire celui de la RDC, la doctrine s'accorde sur un contrôle abstrait des lois constitutionnelles votées par le Congrès et non pas des lois référendaires. En effet, notent Pactet et Mélin-Soucramanien, autant qu'il est certain que dans une société démocratique le peuple doit demeurer le souverain ultime, autant il est bien établi que l'action

du Parlement, fut-elle constituante, n'est plus souveraine depuis la régénération du contrôle de constitutionnalité des lois » (Yatala Nsomwe, s.d.). Dans la théorie générale du droit constitutionnel classique, le pouvoir constituant dérivé qui procède à la révision de la Constitution n'est pas, à la différence du pouvoir constituant originaire, doté d'un pouvoir illimité. Il est soumis à des bornes fixées par le texte constitutionnel lui-même.

Le contrôle des lois constitutionnelles recoupe donc le débat autour de la supraconstitutionnalité que Hauriou appelle « la supralégalité constitutionnelle ». Selon cet auteur, celle-ci comprend, outre la Constitution écrite, les principes fondamentaux du régime, c'est-à-dire tant les principes de l'ordre individualiste qui sont à la base de l'État que les principes politiques qui sont à la base du gouvernement. Ces principes constituent une sorte de « légitimité constitutionnelle qui prend place au-dessus même de la Constitution écrite » et par la suite « ne peuvent être supprimés », sont « soustraits aux aléas de révisions constitutionnelles ». Autrement dit, la théorie de la supraconstitutionnalité consiste à considérer qu'il existe un certain nombre de normes suprêmes auxquelles le constituant ne peut déroger. Toutefois, en principe, ces règles ne peuvent s'imposer qu'au pouvoir constituant dérivé ou institué en tant que simple pouvoir de révision et non au constituant originaire ou initial, par nature, souverain, inconditionnel et révolutionnaire, conformément à la distinction classique entre la Constitution et les lois constitutionnelles (Ondo, 2009 : 109-110).

La théorie de la supraconstitutionnalité

La théorie de la supraconstitutionnalité largement contestée par la doctrine positiviste française pourrait trouver en Afrique noire francophone un terrain fertile d'application, et sa consécration a eu des effets indéniables dans la jurisprudence du juge constitutionnel béninois, qui est à l'origine d'un véritable contrôle de fond des lois constitutionnelles en dehors de toute disposition constitutionnelle expresse et au-delà même des prohibitions prévues par la Constitution (Ondo, 2009 : 129, 130, 133).

Saisi par le Président de la République et quelques députés aux fins d'un contrôle de constitutionnalité d'une loi portant révision de la Constitution régulièrement adoptée par l'Assemblée nationale, mais prorogeant d'un an le mandat des députés, la Cour constitutionnelle béninoise, dans sa décision du 8 juin 2006, a déclaré inconstitutionnel le texte dans les termes suivants : « Considérant que ce mandat de quatre ans, qui est une situation constitutionnellement établie, est le résultat du consensus national dégagé par la Conférence des forces vives de la Nation de février 1990 et consacré par la Constitution en son préambule qui réaffirme l'opposition fondamentale du peuple béninois à (...) la confiscation du pouvoir ; que même si la Constitution a prévu les modalités de sa propre révision, la détermination du peuple béninois à créer un État de droit et de démocratie pluraliste, la sauvegarde de la sécurité juridique et de la

cohésion nationale commande que toute révision tienne compte des idéaux qui ont présidé à l'adoption de la Constitution du 11 décembre 1990, notamment le consensus national, principe de valeur constitutionnelle ; qu'en conséquence, les articles 1 et 2 de la loi constitutionnelle n°2006-13 adoptée par l'Assemblée nationale le 23 juin 2006, sans respecter le principe à valeur constitutionnelle ainsi rappelé, sont contraires à la Constitution ».

Il ressort de ce qui précède que la Cour constitutionnelle du Bénin a d'abord réaffirmé le principe selon lequel la Constitution ne peut être révisée que selon les modalités qu'elle a prévues, c'est-à-dire selon la procédure et dans les limites qu'elle a elle-même fixées (Ondo, 2009 : 131).

Approfondissant son analyse, cette dernière a ensuite estimé que son contrôle ne se limite donc pas au respect de la procédure et des limitations de la Constitution, il englobe en quelque sorte le contrôle général de constitutionnalité des lois (la loi constitutionnelle y compris). Autrement dit, la Cour assure un contrôle réel de compatibilité entre de la loi constitutionnelle déferée avec l'ensemble des dispositions constitutionnelles et notamment celles contenues dans le Préambule. Selon le juge, ces dispositions lient également le pouvoir constituant dérivé. Parmi celles-ci, le juge cite le « consensus national », en l'érigeant en « principe de valeur constitutionnelle » qui doit être respecté par le pouvoir constituant dérivé. Elle ajoute ainsi une nouvelle limitation procédurale influant sur le fond qui s'impose au pouvoir constituant dérivé (Ondo, 2009 : 131).

Il apparaît clairement que la loi constitutionnelle est en quelque sorte soumise au principe du consensus national. On est donc bien en présence d'une norme supraconstitutionnelle qui s'impose au pouvoir constituant dérivé. Une évidence s'impose : les dispositions intangibles de la Constitution priment sur toute loi de révision constitutionnelle qui leur est contraire ; s'il en était autrement, l'organe de révision constitutionnelle pourrait altérer les dispositions intangibles de la Constitution par une simple loi de révision constitutionnelle.

Ainsi, certainement ceux qui ont élaboré les dispositions intangibles de la Constitution les ont conçues comme formant la loi fondamentale et supérieure du pays, et par conséquent, le principe de tout gouvernement semblable doit être qu'un acte de l'*organe de révision constitutionnelle*, contraire aux dispositions intangibles de la Constitution, est nul. Si un acte de l'organe de révision constitutionnelle, contraire aux dispositions intangibles de la Constitution, est nul, doit-il, indépendamment de sa non-validité, lier les tribunaux et les obliger à lui donner des effets ? Ou, en d'autres termes, bien qu'il ne soit pas une loi de révision constitutionnelle, constitue-t-il une règle aussi opérante qu'une loi de révision constitutionnelle ? Admettre cela reviendrait à renverser dans les faits ce qui a été établi en théorie, et pourrait paraître à première vue une absurdité trop énorme pour qu'il soit besoin d'insister.

Alors selon cette argumentation, une loi de révision constitutionnelle contraire aux dispositions intangibles de la Constitution ne peut être valable. Elle serait nulle, autrement dit, elle n'est pas du tout une loi de révision constitutionnelle.

Au demeurant, si la naissance et l'expansion de la justice constitutionnelle ont été donc nourries par le besoin d'équilibrer la croissance considérable et inquiétante du Législatif, et viennent donc consacrer la suprématie de la Constitution, considérée comme norme suprême de l'État, le même besoin peut valoir au sujet du pouvoir constituant dérivé, contre lequel a voulu se protéger la Constitution en érigeant des barrières qu'il ne peut outrepasser. L'intervention de la juridiction constitutionnelle dans le processus de la révision constitutionnelle se révèle être un gage de la protection de la volonté du souverain primaire cristallisée dans la Constitution. L'apport démocratique de ce gage est donc indiscutable. Elle permet d'intégrer une dimension substantiellement critique à la procédure de révision constitutionnelle. La représentativité politique des élus du peuple doit être sans doute remise en question par la vérification de la rationalité substantielle des choix qu'ils opèrent. Le contrôle de la conformité à la Constitution des lois constitutionnelles s'érige en correctif des potentielles dérives des majorités au pouvoir en Afrique et particulièrement en RDC.

Quoique Georges Burdeau ait vu dans les limites à la révision constitutionnelle, une manifestation politique, un simple vœu dépourvu de valeur juridique et sans force obligatoire à l'égard des constituants futurs, en soutenant qu'aucune disposition constitutionnelle, dit-on, ne peut consacrer l'intangibilité absolue d'une partie de la Constitution (Burdeau, 1969 : 257), il faut admettre que certains États instituent ces mécanismes constitutionnels pour assurer la pérennité de valeurs et de droits considérés comme fondamentaux. Tel est le cas de la Constitution du 18 février 2006, qui interdit de porter atteinte aux principes et droits fondamentaux énoncés à l'article 220 en écartant toute possibilité de leur révision.

Chaque Constitution a ses finalités qui, pour être atteintes, exigent que certains principes philosophiques guidant et animant la marche d'une nation soient hors d'atteinte du législateur et donc à l'abri des révisions constitutionnelles taillées sur mesure. La Constitution est non seulement un instrument de l'organisation des pouvoirs de l'État, mais aussi un instrument de la garantie des droits fondamentaux des citoyens.

Tel est le cas de la Constitution de la RDC du 18 février 2006 qui n'a pas surgi ex nihilo. Elle est issue de la maturité politique de la société congolaise qui a voulu sortir des échecs de l'ancien régime en soufflant une nouvelle ère démocratique, où « il est clairement reconnu que certains principes suprêmes ne peuvent être ni violés ni modifiés dans leur contenu essentiel, ni par des lois de révision constitutionnelle, ni par d'autres lois. Ici, on affirme vigoureusement la différence qui existe entre le pouvoir constituant originaire et le pouvoir constituant dérivé : (...) si le premier fixe la Constitution et les principes qui l'animent par une décision politique fondamentale, le second n'est institué que pour permettre à cette Constitution de perdurer, en l'adaptant ou éventuellement en l'améliorant – mais il ne saurait en altérer l'unité fondamentale, ou la bouleverser en portant atteinte à ses principes constitutifs » (Djoli Eseng'ekeli, 2013 : 244).

Conclusion

Le Constituant congolais du 18 février 2006 s'est montré très protecteur avec certains principes constitutionnels (arts. 219, 220) qu'il n'a pas eu de la peine à limiter même la révision constitutionnelle par voie populaire. Pendant qu'il prévoit la procédure référendaire ou à défaut la procédure par le Congrès aux alinéas 3 et 4 de l'article 218 pour toute révision constitutionnelle, aux articles 219 et 220 il formule des interdictions ou des limites d'ordre formel et matériel auxquelles il soumet toute procédure de révision constitutionnelle sans exception. Il se dégage donc le principe selon lequel, comme l'a réaffirmé la Cour constitutionnelle béninoise, « la Constitution ne peut être révisée que selon les modalités qu'elle a prévues, c'est-à-dire selon la procédure et dans les limites qu'elle a elle-même fixées ».

Nous sommes donc porté à constater que le Constituant, lorsqu'il modifie une Constitution, n'a pas le même pouvoir que lorsqu'il en élabore une nouvelle. Bien qu'il soit souverain, il ne peut ignorer les limites qu'il s'est fixées lui-même, c'est-à-dire qu'il ne lui est pas loisible de modifier ou de compléter les dispositions de valeur constitutionnelle comme il l'entend, sinon à quoi cela servirait de prévoir ces limites. Voilà qui justifie le fait pour les Constituants centrafricain et gabonais susvisés de faire intervenir la Cour constitutionnelle à laquelle est soumis pour avis tout projet ou toute proposition de loi constitutionnelle avant d'être soumis au referendum ou la réunion du Parlement en Congrès.

Le Constituant congolais du 18 février 2006 n'ayant pas prévu expressément le contrôle de constitutionnalité de lois constitutionnelles, encore moins les mécanismes de sanction du non-respect des limites susvisées par toute procédure de révision (phases parlementaire ou populaire), la réforme qu'il convient donc d'initier en RDC, à l'instar des expériences de justice constitutionnelle d'autres pays africains (Bénin ou Gabon) est d'élargir le contrôle de constitutionnalité aux lois constitutionnelles. Ce contrôle peut être institué de deux façons : soit en amont, c'est-à-dire la Cour constitutionnelle intervient pour avis avant le vote de tout projet ou toute proposition de loi constitutionnelle par referendum ou par le Parlement, soit en aval, le contrôle de la conformité à la Constitution de la loi constitutionnelle après son vote par referendum ou par le Parlement.

Le contrôle en amont ou a priori implique l'amendement de l'alinéa 3 de l'article 218 de la Constitution du 18 février 2006 dont la formule peut se présenter comme suit : « *La révision n'est définitive que si le projet, la proposition ou la pétition est approuvé par referendum après avis de la Cour constitutionnelle saisie par le Président de la République ou les présidents de chacune des Chambres du Parlement* ». En intervenant en amont, la Cour ne peut donc interférer sur la décision du Peuple. Ce qui confère à ce dernier le pouvoir du dernier mot, et fait intervenir le referendum en dernier ressort. Le même avis de la Cour peut être requis en cas de vote par les deux Chambres réunis en Congrès à l'alinéa 4 du même article.

Le contrôle en aval ou a posteriori, comme celui exercé par la Cour constitutionnelle du Bénin, suppose l'amendement de l'article 160 de la Constitution congolaise susvisée, en y insérant un contrôle de constitutionnalité d'une loi constitutionnelle régulièrement adoptée par le Parlement. Ici la difficulté de soumettre une loi constitutionnelle après son vote par referendum demeure entière malgré le fait que les limites des articles 219 et 220 concernent aussi cette procédure.

En fait, le contrôle *a posteriori* ne porterait que sur les lois constitutionnelles adoptées par le Parlement. S'agissant des lois constitutionnelles adoptées par referendum, l'intervention de la Cour constitutionnelle peut se limiter à vérifier la régularité des opérations du referendum, (par exemple se prononcer sur la transparence et la loyauté de la consultation) et d'en publier les résultats. Tel est le chemin tortueux qu'il importe d'explorer pour créer une culture d'une justice constitutionnelle dont le pays a besoin pour procéder à la libération de la société sur le plan de son organisation politique éclairée dans le domaine du constitutionnalisme congolais.

Bibliographie

- Baudu A. (2005): *Droit constitutionnel et institutions politiques*. Paris: Lextenso Editions.
- Bléou M. (2020): "Sur la justiciabilité de la loi de révision constitutionnelle". Mélanges en l'honneur du Président Robert Dossou sur "L'amphithéâtre et le prétoire, au service des droits de l'homme et de la démocratie": Paris, L'Harmattan.
- Bolle S., (2020) : « Les Cours constituantes d'Afrique », *Mélanges en l'honneur du Président Robert Dossou* sur « L'amphithéâtre et le prétoire, au service des droits de l'homme et de la démocratie » : Paris, L'Harmattan.
- Burdeau G.(1969) : *Traité de science politique*, T.IV, Paris : L.G.D.J.(2ème édition).
- Constitution de la République Démocratique du Congo, JORDC, 47ème année, Numéro spéciale du 18 février 2006 ;
- Courbe P. et Berger J. (2015) : *Introduction générale au droit* : 14^e édition, Paris, Dalloz, (14ème édition).
- Djoli Eseng'ekeli J.(2013) : *Droit constitutionnel, l'expérience congolaise (RDC)* : Paris, L'Harmattan.
- Esambo Kangashe J.L.(2017) : *Traité de droit constitutionnel congolais* : Paris, L'Harmattan.
- Favoreu (L.) et al (2019) : *Droit constitutionnel* : Paris, Dalloz,(21^e éd.)
- Gözler K., (1995) : « Le pouvoir de révision constitutionnelle », Thèse de doctorat, Droit, Sciences sociales et politiques, Université Montesquieu – Bordeaux IV, novembre, 1995.
- Hamon F. et Troper M., *Droit constitutionnel*, 35^e édition, LGDJ, Paris, 2014 ;
- Kaluba Dibwa D., « Le constitutionnalisme africain : De la domestication du pouvoir constituant dérivé en droit constitutionnel congolais », *Annuaire congolais de justice constitutionnelle*, ACJC/CYCJ, vol. 2, 2017 ;
- Kazadi Mpiana J., « Cour constitutionnelle, motion de censure et garantie des libertés et droits fondamentaux à l'aune de l'arrêt Jean-Claude Kazembe », *Annuaire congolais de justice constitutionnelle*, ACJC/CYCJ, vol. 2, 2017 ;
- Loi organique n°13/026 du 15 octobre 2013 portant organisation et fonctionnement de la Cour constitutionnelle ;
- Lopez Guerra L., « Le rôle et les compétences de la Cour constitutionnelle », symposium de la Commission européenne pour la démocratie par le droit, sur le « rôle de la Cour constitutionnelle dans la consolidation de l'État de droit », in *Science and technique of democracy* n°10, <https://www.venice.coe.int>, (consulté le 23 mai 2020) ;

Ondo T., « Le contrôle de constitutionnalité des lois constitutionnelles en Afrique noire francophone », *Revue de droit international et de droit comparé*, n°1, 2009 ;

Toulemonde G., Turk P., et Thumerel I.(2014) : *Méthodes de travail pour réussir en droit constitutionnel* : Paris : Lextenso éditions (2^e éd.).

Yatala Nsomwe Ntambwe C., « L'inconstitutionnalité substantielle de la révision des dispositions constitutionnelles relatives au pouvoir judiciaire et aux institutions provinciales », <http://www.droitcongolais.info> (consulté le 23 avril 2020).

VII. L'œuvre de V.Y. Mudimbe

Esquisse d'une bibliographie

Antoine TSHITUNGU KONGOLO (dir.), Guy KEBA GUMBA, Carl KALIRE, Norbert KASAU MBUYI, Justin KAZADI KATSHIL

Université de Lubumbashi

1. L'œuvre de V.Y. Mudimbe

Écrits littéraires (romans, poèmes)

Déchirures (poésies), Kinshasa, Éditions du Mont Noir (« Objectif 80 », n°3), 1971, 45 p.

Entretailles précédé de Fulgurances d'une lézarde (poésie), Paris, Librairie Saint-Germain-des-Prés, 1973, 79 p.

Entre les eaux : Dieu, un prêtre, la révolution (roman), Paris, Présence Africaine (« Écrits »), 1973, 184 p. ; 2^e éd. : Paris, Présence Africaine F. Nathan (« Espace Sud », n°2), 1986, 189 p. ISBN2-7087-0475-3 (Présence Africaine), 2-09-169021-X (Nathan) (Extrait, « Les Tourments de l'Abbé », dans Cnockaert, André, *Littérature négro africaine francophone : panorama historique et choix de textes*, Kinshasa, Centre de recherches pédagogiques, 1986, pp 85-86).

Les fuseaux parfois... (poésie), Paris, Librairie Saint-Germain – des-Prés (« Poésie sans frontières »), 1974, 48 p.

Le Bel immonde (récit), préf. de Jacques Howlett, Paris, Présence Africaine (« Écrits »), 1976, 196 p.

« Les Fragments d'un espoir : poème » dans « Nouvelle poésie négro africaine : la parole noire », *Poésie 1*, Paris, n°43-44-45, janvier-juin 1976, pp. 183-186 ; repris dans Rombaut, Marc, *La Nouvelle poésie négro-africaine d'expression française*, Paris, Seghers, 1976, pp. 182-184.

« L'Enfance » (et) « Déchirures » (poèmes extraits de *Entretailles*, 1973 et de « Déchirure », 1971) dans *Présence Africaine*, Paris, n°104, 4^e trimestre 1977, pp. 100-102.

L'Écart (roman), Paris, Présence Africaine (« Écrits »), 1979, 159 p.

Shaba Deux : Les carnets de Mère Marie-Gertrude (roman), Paris, Présence Africaine, 1989, 152 p.

Essais, études

Autour de « La nation » : Leçon de civisme : Introduction, Kinshasa-Lubumbashi, Éditions du Mont Noir (« Objectif 80 »), 1972, 95 p.

Initiation au français ; Kinshasa, Centre de linguistique théorique et appliquée, Université nationale du Zaïre, Faculté des lettres, 1971, 2 vols.

Réflexions sur la vie quotidienne, Kinshasa, Éditions du Mont Noir (« Objectif 80 »), « Essais », n° 1), (1972), 72 p.

Français : les structures fondamentales. I, Kinshasa, Centre de Recherches Pédagogiques, 1972.

Français : les structures fondamentales. II, Kinshasa, Centre de Recherches Pédagogiques, 1972.

Français : les structures fondamentales. III, (en collab. Avec P. Détienne), Kinshasa, Centre de Recherches Pédagogiques, 1973.

L'autre Face du royaume : une introduction à la critique des langages en folie, (Lausanne), L'Âge d'Homme, 1973, 155 p.

Français : les structures fondamentales IV (en collab. Avec A. Tashdjian, M. Le Boul, et M. Pierre), Kinshasa, Centre de Recherches Pédagogiques, 1974. *Contribution à l'étude des variations du genre grammatical des mots français d'origine latine. 1. Mots à initiale vocalique*, Lubumbashi, CELTA (Centre de Linguistique Théorique et Appliquée), 1975.

Procédés d'enrichissement du vocabulaire et créations de termes nouveaux dans un groupe de langues de l'Afrique Centrale (en collab. Avec Mombo Lutete, Kilanga M. et Lupukisa Wasamba), Paris, UNESCO (« Documentation linguistique pour les pays en développement : cas, problèmes, solutions »), 1977, 24 p.

Carnets d'Amérique, septembre-novembre 1974 (récit de voyage), Paris, Librairie Saint-Germain-des-Prés, 1976, 202 p. (extraits : « Rencontre avec Léon-Gontran Damas. Faut-il liquider les pères ? et À l'Institut du monde noir d'Atlanta : travaux pour la « libération effective » du peuple noir américain », dans « Nouvelle poésie négro-africaine : la parole noire », *Poésie I*, n° 43-44-45, janvier-juin 1976, pp. 47-58 et pp. 61-72 ; « Le point de vue de Damas » dans Cnockaert, André, *Littérature négro-africaine : panorama historique et choix de textes*, Kinshasa, Centre de recherches pédagogiques, 1986, pp. 86-87.)

Air : étude sémantique, Vienne, Institut für Volkerkunde der Universität Wien (« Acta ethnologica et linguistica », n° 46, « Series generalis », n° 5), 1979, IX-454 p.

Visage de la philosophie et de la théologie contemporaine au Zaïre (signé Mudimbe, Vumbi Yoka), Bruxelles, Centre d'étude et de documentation africaine (« Cahiers du CEDAF », n° 1), 1981, 44 feuillets.

L'Odeur du père : essai sur les limites de la science et de la vie en Afrique noire, Paris, Présence Africaine (« Situations et Perspectives »), 1982, 207 p.

The Invention of Africa : Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge, Bloomington, IN-Londres, Indiana University Press-James Currey, 1988, XII-241 p.

Liberty in African and Western Thought, Washington, DC, Institute for Independent Education, 1988, 7 p.

Parables and Fables : Exegesis, Textuality and Politics in Central Africa, Madison, WS., University of Wisconsin Press, 1991, XXII-238 p.

Les Corps glorieux des mots et des êtres : esquisse d'un jardin africain à la bénédictine, avant-propos de l'auteur, Montréal-Paris, Humanitas-Présence Africaine (« Circonstances »), 1994, 228 p.

The Idea of Africa, Bloomington, IN-Londres, Indiana University Press-J. Currey, 1994, XVII-234 p.

Tales of faith : religion as political performance in Central Africa, Londres ; Atlantic Highlands, NJ, Athlone Press, 1997, XIV-231 p.

Ouvrages ou numéros spéciaux de revues édités ou co-édités

Le vocabulaire politique zaïrois : une étude sociolinguistique, par V. Y. Mudimbe, Losso-Gazi, N. Y. Rubango., A. N. O. Eloko, et M. Matumele, Lubumbashi, Centre de linguistique théorique et appliquée, Université nationale du Zaïre, Faculté des lettres (« Travaux et recherches »), 1976, 118 feuillets.

Actes interafricain de Kiswishi sur les langues africaines, (établis par V. Y. Mudimbe), Lubumbashi, Centre International de Sémiologie, 1977, ronéo.

Actes de la troisième table ronde des centres de linguistique appliquée d'Afrique francophone, (établis par V. Y. Mudimbe), Lubumbashi, Centre International de sémiologie, 1978, ronéo.

La dépendance de l'Afrique et les moyens d'y remédier... : Actes de la 4^e session du Congrès international des études africaines, Kinshasa, 12-16 décembre 1978 ; *Africa's Dependence and the remedies*, établis par V. Y. Mudimbe, Paris, Agence de coopération culturelle et technique ; Berger-Levrault, 1980, 792 p.

The surreptitious Speech : Présence Africaine and the Politics of Otherness 1947-1987, V. Y. Mudimbe (éd.), Chicago, University of Chicago Press, 1992, XXVI-463 p.

Africa and the Disciplines : the contributions of research in Africa to the social sciences and humanities, Robert H. Bates, V/ Y. Mudimbe et Jean O'Barr, (éds.), Chicago, IL, University of Chicago Press, 1993, XXIII-245 p.

History making in Africa, V. Y. Mudimbe and B. Jewsiewicki (éds.), n° spécial de *History and theory*, Middletown, CT, Wesleyan University Press, vol. 32, n°4, 1993, 125 p.

Nations, identities, culture, V. Y. Mudimbe (éd.) n° spécial de *The South Atlantic Quarterly*, Durham, NC, vol. 94, n° 4, automne 1995, pp. (981)-1206.

Nations, identities, culture, V. Y. Mudimbe (éd.) et introduction, Durham, NC, Duke University Press, 1997 (2^e édition), IV-233 p.

Diaspora and immigration, V. Y. Mudimbe (éd.), n° spécial de *The South Atlantic Quarterly*, Durham, NC, vol. 98, n° 1-2, hiver-printemps 1999, 330 p.

Préfaces, avant-propos

Bauchau, Henry, *Le régiment noir* (roman), préf. de Valentin Yves Mudimbe (pp. 7-11), Bruxelles, Labor, 1992, 374 p.

Buakasa, Gérard, *Réinventer l'Afrique : de la tradition à la modernité au Congo-Zaïre*, postface de V. Y. Mudimbe (pp. 311-312), Paris, L'harmattan, (« Points de vue »), 1996, 322 p.

Jewsiewicki, Bogumil, *Marx, Afrique et Occident : les pratiques africanistes de l'histoire marxiste*, avant-propos de V. Y. Mudimbe, Montréal, Québec, McGill University, Centre for Developing Countries (Monograph series », n° 19), 1985, 179 p.

Luya Laye Kelaka, *Déhisence* (poèmes), préf. de Mudimbe Vumbi Yoka, Kinshasa, Éditions. Berceau de la plume (« Plume d'or »), 1980, 31 p.

Luya Laye Kelaka, *Stations d'adieux* (poésie), préf. de V. Y. Mudimbe, s.l., Union des Écrivains Zaïrois, 1984, 48 p.

Meester de Ravenstein, Paul de, *Où va l'Église d'Afrique ? En marge des centennaires de l'évangélisation en Ouganda, Zaïre, Zimbabwe-Rhodésie, au Ghana*, préf. de V. Y. Mudimbe (pp. 9-15), Paris, Éditions du Cerf (« Rencontres internationales », n° 18), 1980, 230 p.

Meester, Paul de, *L'Église d'Afrique, hier et aujourd'hui*, préf. de V. Y. Mudimbe (p. 7-11), Kinshasa, Éditions Saint-Paul Afrique, 1980, 189 p.

Ngalamulume Nkongolo, Muela, *Le Campus martyr : Lubumbashi, 11-12 1990*, préf. de Bogumil Jewsiewicki et V. Y. Mudimbe (pp. 9-18), Paris, L'Harmattan (Mémoires lieux de savoir. Archive congolaise », n° 3), 2000, 354 p.

Riva, Silvia, *Rulli di tam-tam dalla torre di Babele : storia della, letteratura del Congo-Kinshasa*, Milan, LED-Edizione Universitarie di Lettere Economia Diritto (« IL Filarete : Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano », n° 190), prefazione di V. Y. Mudimbe (pp. 11-12), 2000, 452 p.

Rubango N. Y., *Argumentation et signification : analyse socio-linguistique du vocabulaire et du discours politiques du Zaïre 1960-1965*, préface de V. Y. Mudimbe, Lubumbashi, Centre de linguistique théorique et appliquée, Université nationale du Zaïre, (1978), 193 p.

Tshibanda Wamuela Bujitu, *De Kolwezi à Kasaji : souvenirs du lieutenant Nzinga* (roman), préface de V. Y. Mudimbe, Kinshasa-Limete, Éditions Saint-Paul Afrique, 1980, 101 p.

Tshibanda Wamuela Bujitu, *Je ne suis pas un sorcier* (roman), préface de V. Y. Mudimbe, Kinshasa-Limete, Éditions Saint-Paul Afrique, 1981 (réimpr. 1993), 144 p.

Riva, Silvia, *Nouvelle histoire de la littérature du Congo-Kinshasa*, Préfaces de V.Y. Mudimbe et Marc Quaghebeur, Paris, L'Harmattan, coll. « L'Afrique au cœur de Lettres ». Traduction de l'italien par Collin Fort, ? p.

Ilunga Kongolo Léon-Michel, *Les parfums d'une imposture* (roman), préface de V.Y. Mudimbe, Nice, Éditions Bénévent, 2011, 223 p.

Articles, contributions, communications

« Antiphysis », dans *Présence Universitaire*, Kinshasa, n° 14, 1964, pp. 53-55.

« Humanisme et négritude », dans *Présence Universitaire*, Kinshasa, n° 14, 1964, pp. 5-13.

« Pensée marxienne et socialisme de Senghor », dans *Présence Universitaire*, Kinshasa, n°15, 1964, pp. 53-59.

« L'Afrique des Africains de Claude Wauthier », dans *Présence Universitaire*, Kinshasa, n°19, 1965, p« L'Afrique des Africains de Claude Wauthier », dans *Présence Universitaire*, Kinshasa, n°19, 1965, pp. 60-61 (Compte rendu)

« Ida Harvey Kabongo, une promesse de la poésie congolaise » dans *Congo-Afrique*, Kinshasa, n°7, août-septembre 1966, pp. 352-359.

« L'intellectuel africain et la foi religieuse », dans *Présence Universitaire*, Kinshasa, n°23, 1966, pp.50-63.

« La littérature noire et le problème du sacré », dans *Présence Universitaire*, Kinshasa, n°23, décembre 1966, pp. 20-30.

« Orphée noir », dans *Congo-Afrique*, Kinshasa, n°3, mars 1966, pp. 149-153.

« Notes bibliographiques : présence marxiste et catholicisme », dans *Congo-Afrique*, Kinshasa, n°13, 1967, pp. 141-152.

« Teilhard de Chardin », dans *Présence Universitaire*, Kinshasa, n°22, 1966, pp. 19-23.

« Chronique sur le marxisme et la religion », dans *Congo-Afrique*, Kinshasa, n° 16, juin-juillet 1967, pp. 292-306.

« Réflexion sur une bibliographie marxiste », dans *Congo-Afrique*, Kinshasa, n°16, juin-juillet 1967.

« J. Austruy et la poésie du développement », dans *Présence Universitaire*, Kinshasa, n° 25-26, 1967, pp. 74-85.

« Physiologie de la négritude », dans *Études Congolaises*, Kinshasa, vol. 10, n°5, septembre-octobre 1967, pp. 1-18.

« Héritage occidental et conscience nègre », dans *Congo-Afrique*, Kinshasa, n°26, juin-juillet 1968, pp. 283-294.

« Structuralisme, événement, notion, variations et les Sciences Humaines en Afrique », dans *Cahiers économiques et sociaux*, Kinshasa, vol.6, n°1, 1968, pp.3-70.

« Esotérisme et action politique », dans *Études congolaises*, Kinshasa, vol. 12, n°4, 1969, pp. 143-149.

« Négritude et politique », dans *Mélanges, réflexions d'hommes de culture*, Paris, Présence Africaine, 1969, pp. 276-283.

« Le Centre de linguistique théorique et appliquée », dans les *Cahiers de littérature et linguistique appliquée*, 1970.

« La littérature de la République démocratique du Congo », dans *L'Afrique littéraire et artistique*, Dakar-Paris, n°11, juin 1970, pp. 14-16.

« Matérialisme historique et histoire immédiate », dans *Cahiers économiques et sociaux*, Kinshasa, vol. 8, n°3, 1970, pp. 176-283.

« Sionisme et anti-sionisme », dans *Amitiés France-Israël*, Paris, n°165, mai 1970.

« Un goût de la parole : le *Journal d'un animal marin* de René Depestre », dans *Présence Africaine*, Paris, n°79, 3^e trimestre 1971, pp. 85-95.

« Pour une sociologie « non coloniale » en Afrique. Revue de l'ouvrage *Éthique et intégration régionale au Congo : le Congo central, 1962-1966* de Laurent Monnier », dans *Genève-Afrique*, Genève, vol. 11, n°2, 1972, pp. 77-81 (Compte rendu).

« Héritage occidental et critique des évidences », dans *Zaire-Afrique*, Kinshasa, n°72, 1973, pp. 89-99.

« Recherches sur le vocabulaire politique », dans *Linguistique et sciences humaines*, Lubumbashi, CELTA, 1973, p. 12.

« Historischer Materialismus und Unmittelbare Geschichte », dans *Linguistique et sciences humaines* « Historischer Materialismus und Unmittelbare Geschichte », dans *Linguistique et sciences humaines*, Lubumbashi, CELTA, 1973, p. 14.

« L'Enseignement de la langue et de la culture française dans les pays partiellement francophone », dans *l'Université et la pluralité des cultures : actes du séminaire organisé par l'AUPELF à l'Université catholique de Louvain* (Louvain-la Neuve, 21-25 mai 1973), Montréal-Paris, AUPELF, 1974.

« Et Dieu, que devient-il ? », dans *Cahiers des religions Africaines*, Kinshasa, vol. 8, n°15, janvier 1974, pp. 135-141, repris pp. 156-163 dans *L'Odeur du père...*

« Les Intellectuels zairois », dans *Zaire-Afrique*, Kinshasa, n° 88, octobre 1974, pp. 451-463.

« La sorcellerie comme langage et comme théorie », dans *Cahiers des Religions Africaines*, Kinshasa, vol. 8, n°16, juillet 1974, pp. 269-279 ; repris pp. 156-163 dans *L'Odeur du père...* « Réponse à J. L. Vincke : sur quelques questions de méthode », dans Vincke, Jacques L., *Le Prix du péché : essai de Psychanalyse existentielle des traditions européenne et africaine*, Kinshasa, Éditions du Mont noir, 1973 ; repris pp. 183-194 dans *L'Odeur du père...*

« Interdisciplinarité », dans *Les Cahiers du CRIDE*, Kisangani, 1975.

« L'Odeur du père », dans *Revue zairoise de psychologie et de pédagogie*, Kisangani, vol.4 ? n°1, 1975, pp. 135-149 ; repris sous le titre « Un signe, une odeur », pp. 19-35 dans *L'Odeur du père...*

« Société, enseignement et créativité », dans « créativité et université », *La Revue de l'AUPELF*, Montréal, vol. 13, n°2, décembre 1975, pp. 29-35 ; repris pp. 75-81 dans *L'Odeur du père...*

« Témoignage », dans *Revue des écrivains catholiques*, Paris, décembre 1975, pp. 8-10.

« Pour célébrer V.P. Bol. Variations sur quelques souvenirs », dans *Lectures Africaines*, Lubumbashi, vol.3, fasc. 2, 1975-1976, pp. 17-28.

« Bertène Juminer ou plaidoyer du ressentiment », dans *Lectures Africaines*, Lubumbashi, vol. 3, fasc. 2, 1975-1976, pp. 73-84.

« Coopération interuniversitaire et dialogue des cultures », dans *La Revue de l'AUPELF*, Montréal, vol. 14, n°1, juin 1976, pp. 34-54, repris sous le titre « Coopération et dialogue des cultures », pp. 82-97, et « Universités, quel destin ? », pp. 98-103, dans *L'Odeur du père...*

« Les « Deux » littératures africaines », dans *International Seminar, Text and Context in Africa-Séminaire international, texte et contexte en Afrique : Leiden, Afrika Studiecentrum, 20-24 septembre 1976, Leiden, Afrika Studiecentrum, 1976 ? 6 p.*

« Philosophie, idéologie, linguistique : propos rapides sur quelques limites du langage », dans *Rapport complet du Séminaire National des philosophes zairois*, 1-4 juin 1976, Lubumbashi, pp. 148-153.

« Des philosophes africains en mal de développement », dans *Zaire-Afrique*, Kinshasa, n° 108, octobre 1976, pp. 453-458.

« De la satire comme témoin historique. Réflexion à propos de l'Apocoloquintose du divin Claude de Sénèque », dans *Mélanges offerts à Léopold Sédar Senghor : langues, littérature, histoire anciennes*, Dakar, Nouvelles Éditions Africaines, 1977, pp. 315-323.

« Les Éditions du Mont-Noir au Zaïre », dans *L'Afrique littéraire et artistique*, Dakar-Paris, n°44, 2^e trimestre 1977, pp. 69-72.

« Entretien avec Monseigneur Tshibangu recteur de l'Université nationale du Zaïre », dans « À travers les colloques : langues, communication, audiovisuelle », *Recherche, pédagogie et culture*, Paris, n° 32, novembre-décembre 1977, pp. 16-17.

« Quel enseignement de la langue et de la culture française », dans *Les Relations entre les langues négro-africaine et la langue française*, Paris, C.I.L.F., 1977, pp. 510-515.

« Quel enseignement de la langue et de la culture française », dans *Recherches linguistiques*, Lubumbashi, n°1, 1978, pp. 21-26.

« Les Rencontres internationales de Kinshasa, 8-18 décembre 1976. I : cadre, objectifs et perspectives », dans *Zaire-Afrique*, Kinshasa, n°113, mars 1977, pp. 171-176.

« Niam M'paya : aux sources de la philosophie africaine », dans *Hommage à Alioune Diop, fondateur de « Présence Africaine » : (trentième anniversaire de Présence Africaine : 1947-1977)*, Rome, Éditions des Amis Italiens de Présence Africaine, (1977), pp. 192-201 ; repris pp. 125-134 dans *L'Odeur du père...*

« En direct des colloques : civilisation noire et Eglise catholique », dans « Regard sur les littératures africaines 2 », *Recherche, pédagogie et culture*, Paris, n°33, janvier-février 1978, pp. 39-41 (Compte rendu).

« Les études classiques au Zaïre », dans *Zaire-Afrique*, Kinshasa, n°128, octobre 1978, pp. 461-470.

« In Memoriam : Léon-Gontran Damas (1912-1978) », dans *Zaire-Afrique*, Kinshasa, n°125, mai 1978, pp. 311-313.

« Le Latin ecclésiastique et les langues africaines », dans *Philologie et linguistique romane*, Lubumbashi, n°4, 1978, pp. 53-68.

« Libération d'une parole africaine : notes sur quelques limites du discours scientifique », dans *Philosophie et libération*, Kinshasa, Faculté de Théologie Catholique, pp. 55-59.

« Le pouvoir politique occidental dans les structures de l'Eglise en Afrique », dans *Civilisation noire et Eglise catholique : colloque d'Abidjan, 12-17 septembre 1977*, Paris-Dakar, Présence Africaine-Nouvelles Éditions Africaines, 1978, pp. 67-87.

« Langues africaines et langues européennes en Afrique noire : problèmes de collaboration », dans *Recherches linguistiques*, Lubumbashi, n°1, 1978, pp. 33-39.

« Société, idéologie et littérature », dans *Notre Librairie*, Paris, n°44, octobre-novembre 1978, pp. 5-9.

« Sur la littérature africaine », dans *Recherche, Pédagogie et Culture*, Paris, n°33, janvier-février 1978, pp. 3-4.

« Sur la littérature africaine », dans *Le Renouveau des études françaises à l'université (fonction, contenus et méthodes)* (Deuxième rencontre mondiale des départements d'études françaises, Strasbourg, 17-23 juillet 1977), Montréal ; Paris, AUPÉLF, 1978, pp. 138-142.

« Le Zaïre », dans Barreteau, D. (éd.), *Inventaire des études linguistiques sur les pays d'Afrique noire d'expression française et sur Madagascar*, Paris, Conseil International de la langue française, 1978, pp. 511-531.

« Le Chant d'un africain sous les Antonins : lecture du *Peruigilum Veneris* », dans *Roma et Africa : Acta Omnium Gentium ac Nationum Conventus Latinus Litteris Linguaeque Fovendis*, Rome, L'Erma di Beetschneider, 1979, pp. 399-409.

« Le Christianisme vu par un Africain », dans « Religions africaines et christianisme : colloque international de Kinshasa, 9-14 janvier 1978 », *Cahiers des religions africaines*, Kinshasa, vol. 2, n°21-22, 1979, pp. 165-176.

« Civilisation noire et Eglise catholique : vers une « décolonisation » du catholicisme africain ? », dans *Cahier des religions africaines*, Kinshasa, vol. 3, n°25, janvier 1979, pp. 145-151.

« Culture et politique linguistique en Afrique noire », numéro spécial préparé par V. Y. Mudimbe et Gaston Canu, dans *Le français moderne*, Paris, vol. 47, n° 3, juillet 1979, pp. 193-196.

« Entretien avec L. G. Damas », dans *Hommage posthume à Léon Gontran Damas (1928-1978)*, Paris, Présence Africaine, 1979, pp. 357-365.

« Les Études classiques au Zaïre », dans « Mosaïques », *Recherche, Pédagogie et culture*, Paris, n°41-42, mai-août 1979, pp. 27-30.

« L.-G. Damas », dans « L'Afrique dans l'histoire », *Recherche, Pédagogie et culture*, Paris, n°39, janvier-février 1979, pp. 67-68.

« Témoignage : L.-G. Damas : un nouveau dieu de l'Olympe », dans *Hommage posthume à Léon Gontran Damas (1928-1978)*, Paris, Présence Africaine, 1979, pp. 39-43.

« La théologie noire américaine aujourd'hui » (à propos de l'ouvrage de Bruno Chenu, *Dieu est noir : histoire, religion et théologie des noirs américains*), dans *Présence Africaine*, Paris, n° 109, 1^{er} trimestre 1979, pp. 116-125
5reproduit aussi dans *Revue africaine de théologie*, Kinshasa, vol. 3, n° 5, 1979, pp. 99-107.

« L'Espace et le temps », dans *Actes de l'IVe Congrès international des Professeurs de langue et culture française : permanences et mutations*, Paris, 1979, pp. 253-258.

« La culture » (« La Grammaire des sciences sociales », « Les Belles-Lettres », « Aux sources d'une culture », « Conclusion : Qu'est-ce la culture zaïroise »), dans Huybrechts, A. et Mudimbe, V.Y., et al., (éds.), *Du Congo au Zaïre, 1960-1980 : essai de bilan*, Bruxelles, Centre de recherche et d'information socio-politiques, 1980, pp. 309-398.

« Ethnologie, quel nouveau souffle ? », dans *Présence Africaine*, Paris, n° 115, 3^e trimestre 1980, pp. 178-187.

« Regards sur l'Eglise Catholique au Zaïre », dans *Cahiers des Religions Africaines*, Kinshasa, vol. 14, n° 27-28, 1980 (publié en 1981), pp. 73-81.

« L'Acculturation dans l'Afrique romaine au III^e siècle », dans Ngindu Mushete, Alphonse, (éd.), *Combats pour un christianisme africain : mélanges en l'honneur du professeur V. Mulago*, Kinshasa, Faculté de théologie catholique, 1981, pp. 89-126.

« Sur le rapport secret du Cardinal de Lavignerie », dans *Le Centenaire de l'Eglise catholique au Zaïre*, Kinshasa, 1980.

« Signes thérapeutiques et prose de la vie en Afrique noire », dans Janzen, John M. et Prins, Gwns (éds.), « *Causality and Classification in Africa Medicine and Health* », *Social Science and Medecine. Part. B : Medical anthropology*, Oxford, Pergamon Press, vol. 15 B, n°3, juillet 1981, pp. 195-211.

« In Memoriam : l'abbé Alexis Kagame (1912-1982) », dans « La Philosophie en Afrique », *Recherche, Pédagogie et Culture*, Paris, vol. 9, n°56, janvier-mars 1982, pp. 74-78.

« Invisible et catégories du double dans *Valentine* de George Sand », dans *Friends of George Sand Newsletter*, Hempstead, NY, vol.5, n°2, 1982, pp. 57-62.

« Panorama de la pensée africaine contemporaine de langue française », dans « La philosophie en Afrique », *Recherche, Pédagogie et Culture*, Paris, vol. 9, n°56, janvier-mars 1982, pp. 15-29.

« La Pensée africaine contemporaine : répertoire chronologique d'ouvrages de langue française : 1954-1980 », dans « La philosophie en Afrique », *Recherche, Pédagogie et Culture*, Paris, vol. 9, n° 56, janvier-mars 1982, pp. 68-73.

« Variations sur la patience du dialogue », dans « Recherche Pédagogie Culture a dix ans », *Recherche, Pédagogie et Culture*, Paris, vol. 10, n° 59-60, octobre-novembre-décembre 1982, pp. 28-31.

« African Philosophy as an Ideological Practice. The Case of French-Speaking Africa », dans *African Studies Review*, Los Angeles, CA, vol. 26, n°3-4, 1983, pp. 133-154.

« In African Criticism of Christianity », dans *Genève-Afrique*, Genève, vol.21, n°2, 1983, pp. 91-100.

« Pour Jacques Howlett », dans *Présence Africaine*, Paris, n° 126, 2^e trimestre 1983, pp. 177-179.

« Révélation et domination », dans *Bulletin de théologie africaine*, Kinshasa, vol. 5, n°9, 1983 (Compte rendu de Christianisme sans fétiche de F. Eboussi Boulaga).

« La Technique du trompe-l'œil dans les poèmes d'amour swahili », dans *David Diop, 1927-1960 : témoignages, études*, Paris, Présence Africaine, 1983, pp. 403-412.

« African Philosophy, Myth and Reality de Paulin J. Hountondji », dans *Canadian Journal of African Studies-Revue Canadienne des Études Africaines*, Montréal, vol. 19, n° 1, 1985, pp. 243-244 (Compte rendu).

« African Philosophy : An Existence De Facto », dans *Canadian Journal of African Studies-Revue Canadienne des Études Africaines*, Montréal, vol.19, n° 2, 1985, pp. 453-457 (Compte rendu de « La Pensée africaine : recherches sur les fondements de la pensée négro-africaine » de Alassane Ndaw ; « La Philosophie morale de Wolof » de Assane Sylla ; « Contribution s à l'étude des problèmes philosophiques en Afrique noire » de Amady Aly Dieng ; « Hegel, Marx, Engels et les problèmes de l'Afrique noire » de Amady Aly Dieng ; « L'Européophilosophie face à la pensée du Négro-africain » de Pathé F. Diangne).

« African Gnosis. Philosophy and the Order of Knowledge : an Introduction », dans *African Studies Review*, Los Angeles, CA, vol. 28, n° 2-3, juin-septembre 1985, pp. 149-233.

« African Literature : Myth or Reality », dans Arnold, Setephen (éd.), *African Literature Studies : The Present State-L'État Présent*, Washington, DC, Tree Continents Press, 1985, pp. 7-15.

« Espace exotique, espace refusé dans *The Anatomy of Melancholy* (1621) de Robert Burton », dans *Cahiers de linguistique*, vol. 11, n°1-2, 1985, pp. 53-66.

« African Art as a question Mark », dans *African Studies Review*, Los Angeles, CA, vol. 29, n°1, mars 1986, pp. 3-4.

« Africanisme comme discours liminaire », dans *Canadian Journal of African Studies-Revue canadienne des études africaines*, Toronto, Ont., vol. 20, n° 1, 1986, pp. 1-4.

« Lemba : A Narrative of Social Order », dans *Culture, Medicine and Psychiatry*, Dordrecht ; Boston, vol. 10, 1986, pp. 277-282.

« On the question of African Philosophy : The Case of French Speaking Africa », dans Mowoe, Isaac James et Bjornson, Richard, (éds.), *Africa and the West : The Legacies of Empire*, Westport, CT, Greenwood Press, 1986, pp. 89-120.

« Placide Tempels and African Philosophy », dans *Bulletin des Séances. Académie royale des sciences d'Outre-Mer*, Bruxelles, vol. 32, n°3, 1986, pp. 349-361.

« I as an Other. Sartre and Lévi-Strauss or an (im)-possible Dialogue on the Cogito », dans *Les Nouvelles Rationalités africaines*, Louvain-la-Neuve, vol. 2, n° 8, 1987, pp. 597-611 ; repris dans *American Journal of Semiotic*, Cambridge, MA, vol. 6, n° 1, 1988, pp. 57-68.

« Where is the Real Thing ? Psychoanalysis and African Mythical Narratives », dans « Mémoires, histoires identités », *Cahier d'Études Africaines*, Paris, vol. 25 (34), n° 107-108, 1987, pp. 311-327.

« African Theology as a Polical Praxis : Vincent Mulago and the Catholic Theological Discourse : 1950-80 », dans *Présence Africaine*, Paris, n° 145, 1^e trimestre 1988, pp. 86-103.

« Debate and Commentary/Débats et commentaires » (suivi de) Liminaire (« Ateliers autour du thème de la pertinence et de la signification du discours africaniste » sous la dir. de V.Y. Mudimbe), dans *Canadian Journal of African Studies-Revue Canadienne des Études Africaines*, Montréal, vol. 22, n°2, 1988, pp. 287-333.

« Les univers personnels », dans *PEN International*, Londres, vol. 40, n°2, 1990, pp. 53-54.

« Which Idea of Africa ? Herskovits' Cultural Relativism », dans *October*, Cambridge, MA, n°55, hiver 1990, pp. 93-104

« Letters of Reference », dans *Transition*, Kampala et New York, puis Durham, NC, n°53, 1991, pp. 62-78

« Logiques métisses : anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs », dans *American Anthropologist*, Menasha, Wis., vol. 93, n°4, décembre 1991, pp. 1010-1011 (Compte rendu de l'ouvrage de Jean-Loup Amselle).

« Reprendre : Enunciations and Strategies in Contemporary African Arts », dans Vogel, Susan (éd.), *Africa Explores : 20th Century African Art*, New York, NY ; Munich, Center for African Art ; Prestel, 1991, pp. 276-287 ; repris dans *Reading the Contemporary : African Art from Theory to the Marketplace*, Oguibe, Olu et Enwezor, Okwui, (éds.), Londres-Cambridge, Mass., MIT Press, 1999.

« A Question of Perspective » (Contribution au dialogue, « More on African Art and Authenticity », à propos de l'article de Sidney Kasfir, « African Art and Authenticity : a text with a shadow » paru dans *African Arts*, vol. 25, n° 2, avril 1992), dans *African Arts*, Los Angeles, vol. 25, n°4, octobre 1992, pp. 18-30 et pp. 100-103.

« Espace africain et mémoire », dans Létourneau, Jocelyn et Jewsiewicki, Bogumil, (éds.), *Constructions identitaires : questionnements théoriques et études de cas*, Actes du Célat, Québec, n°6, mai 1992, pp. 85-98.

« Is God neutral ? », dans *Transition*, Kampala-New York-Durham, NC, n°56, 1992, pp. 100-112.

« Myth, Ritual and Kingship in Buganda », dans *American Historical Review*, Washington DC, vol. 97, n°3, juin 1992, pp. 903-904 (Compte rendu de l'ouvrage de Benjamin C. Ray).

« Reprendre : Enonciations et stratégies dans les arts africains contemporains » (trad. de l'anglais par Louis Jacob à partir de « Reprendre : Enunciations and strategies in Contemporary African Arts), dans Quaghebeur, Marc, sous la dir. de, et Van Balberghe, Emile (éd.), *Papier blanc, encre noire : cent ans de culture francophone en Afrique centrale (Zaire, Rwanda, Burundi)*, tome2, Bruxelles, Labor, 1992, pp. 491-517 (2^e édition. : Kinshasa, Éditions Saint Paul-Afrique, 1995).

« Saint Paul-Michel Foucault », dans *Transition*, Kampala-New York-Durham, NC, n°57, 1992.

« From Primitive Art to memoriae loci », dans *Human Studies*, Dordrecht, Pays-Bas, vol. 16, n° 1-2, avril 1993, pp. 101-110.

« African Athena ? », dans « Passing » (Adrian Piper, et al.), *Transition*, Kampala-New York-Durham, NC, n° 58, 1992.

« The Power of Greek Paradigm », dans *The South Atlantic Quarterly*, Durham, NC, vol. 92, n°2, printemps 1993, pp. 361-385.

« Reading and Teaching Pierre Bourdieu », dans *Transition*, Kampala-New York-Durham, NC, n°61, 1994, pp. 144-160.

Sandra Harding, (éd.), « Racial Economy : Towards a Democratic Future », dans *Transition*, Kampala-New York-Durham, NC, n° 64, 1994, pp. 68-76 (Compte rendu).

« Romanus pontifex (1454) and the Expansion of Europe », dans Hyatt, Vera Lawrence et Nettleford, Rex, (éds.), *Race, Discourse, and the Origin of the Americas : a New World View* : (symposium held at the Smithsonian Institution, 1991), Washington, DC, Smithsonian Institution Press, 1995, pp. 58-65.

« Therapeutic Sign and the Prose of Life in Black Africa », dans SAPINA : *A Bulletin of the Society for African Philosophy in North America*, vol. 9, n° 1-2, janvier 1996, pp. 85-129.

« The Idea of Luba », dans Robert, Mary Nooter, Roberts, Allen F., et Child, S. Terry, (éds.), *Memory : Luba Art and the Making of History*, New York, Museum for African Art, 1996.

« On Diversity and Meeting World of Art : *Collisions of Tradition and Modernity (Eight lectures and discussion from « Meeting Worlds » held in Amsterdam, Netherlands, December 1997)*, Amsterdam, Koninklijk Instituut voor de Tropen-Royal Tropical Institute, 1998.

« Diaspora and immigration : introduction », dans « Diaspora and immigration », *The South Atlantic Quarterly*, Durham, NC, vol. 98, n°1-2, hiver-printemps 1999, pp. 1-8

« Race, Identity, Politics and History », dans *Journal of African History*, Londres-New York, vol. 41, n°2, 2000, pp. 291-294 (Compte rendu de l'ouvrage de Stephen Howe, *Afrocentrism : Mythical Pasts and Imagined Home*).

«Au nom de la similitude » in *Balises*, Bruxelles, AML Éditions n° 13-14, 2009, p.67-92.

Articles en collaboration

Mudimbe, V. Y. et Goldstein, J. « Les Zones sémio-conceptuelles des poètes nzakara », dans *Cahiers de littérature et de linguistique appliquée*, Kinshasa, n° 3-4, 1971.

Kempf, Barbara et Mudimbe, V. Y., « En direct de Dakar : Conseil International de la Langue Française : langue et développement », dans « Formation permanente, formation professionnelle », *Recherche, Pédagogie et Culture*, Paris, n° 26, novembre-décembre 1976, pp. 50-53.

Kempf, Barbara et Mudimbe, V. Y., « Langue et développement », dans *Les Relations entre les langues négro-africaines et la langue française*, Paris, C.I.L.F., 1977, pp. 503-513.

Jewsiewicki, Bogumil et Mudimbe, V. Y. « Afrique : l'écriture de l'histoire », dans « Si l'histoire m'était contée la mémoire », *Le Courrier de l'UNESCO*, Paris, mars 1990, pp. 40-42.

Mudimbe, V. Y., Berrian, Albert H., Howlett, Simone, Lubin, Maurice A., Rabemananjara, Jacques, Snyder, Emile, Diawara, Manthia, Kesteloot, Lilyan, Lambert, Fernando et Moniot, Henri, « A Dialogue on *Présence Africaine* », dans Mudimbe, V. Y. (éd.), *The Surreptitious Speech : « Présence Africaine » and the Politics of Otherness 1947-1987*, Chicago, IL, University of Chicago Press, 1992, pp. 367-403.

Jewsiewicki, Bogumil et Mudimbe, V.Y., « Africans' Memories and Contemporary History of Africa », dans « History Making in Africa », *History and Theory*, Middletown, CT., vol. 32, n° 4, 1993, pp. 1-11.

Mudimbe, V. Y. et Appiah, Kwame Anthony, « The Impact of African studies on Philosophy », dans Bates, Robert H., Mudimbe, V. Y. et O'Barr, Jean, (éds.), *Africa and the Disciplines : the Contributions of Research in Africa to the Social Sciences and Humanities*, Chicago, IL, University of Chicago Press, 1993, pp. 113-138.

Jewsiewicki, Bogumil et Mudimbe, V. Y., « La Diaspora et l'héritage culture de l'impérialisme comme lieu de discours critique et de représentation du monde », dans *Canadian Journal of African Studies-Revue canadienne des études africaines*, Montréal, Québec, vol. 28, n° 1, 1994, pp. 89-100.

Jewsiewicki, Bogumil et Mudimbe, V. Y., « For Saïd : Why even the Critic of Imperialism Laors under Western Skies », dans *Transition*, Kampala-New York-Durham, NC, n° 63, 1994, pp 34-50.

Jewsiewicki, Bogumil et Mudimbe, V. Y., « Meeting the Challenge of Legitimacy : Post-independence Black Africa and Post-Soviet European States », dans *Daedalus*, Cambridge, MA, vol. 124, n°3 été 1995, pp. 191-207 ; repris dans SAPINA : *A Bulletin of the Society for African Philosophy in North America*, vol. 8, n°1-2, 1995, pp. 79-102.

Diouf, Mamadou, « Des voix et des objets contre des mots et des textes : dépossession, conversion et révélation », dans *Canadian Journal of African Studies/Revue canadienne d'études africaines*, Montréal, vol. 30, n°2, 1996, pp. 236-247.

Echeim, Kester, « Entre les eaux : la problématique du choix », dans *Peuples noirs Peuples africains*, Paris, vol. 3, n°14, mars-avril 1980, pp. 59-71.

Ekpo, Denis, « Schizophrénie et écriture avant-gardiste chez Mudimbe : une phénoménologie structurale de *L'Écart* », dans *Neohelicon*, Amsterdam, vol. 18, n°1, 1991, pp. 99-116.

« Entre les eaux de V. Y. Mudimbe » (fiche de lecture) dans *Notre Librairie*, Paris, n°44, octobre-novembre 1978, pp. 83-91.

Schnapp, Jeffrey T., Berman, Russel A., Lindenberger, Herbert et Mudimbe, V. Y., « A Roundtable Discussion on The Bernheimer Report », dans *Stanford Humanities Review*, Stanford, CA, vol. 6, n° 1, 1998, pp. 152-171.

Golan, Daniel, Mudimbe, V. Y., Rodrique, Aron et Zipperstein, Steven J., « The Jewish Diaspora, Israel, and Jewish Identities : a dialogue », dans « Diaspora and Immigration », *The South Atlantic Quarterly*, Durham, NC, vol. 98, n°1-2, hiver-printemps 1999, pp. 95-116.

2. Écrits sur V.Y. Mudimbe

Ouvrages entièrement ou partiellement consacrés à l'œuvre de V. Y. Mudimbe

Bisanswa Kalulu Justin (dir.), *Entre inscriptions et prescriptions. V.Y. Mudimbe et l'engendrement de la parole*, Paris, Honoré Champion, coll. « Colloques, congrès et conférences. Littérature comparée, 19 », 2013, 456 p.

Bisanswa Kalulu Justin, *Roman africain contemporain. Fictions sur la fiction du réalisme et de la modernité*, Paris, Honoré Champion, 2009. (?)p.

Bisanswa, Kalulu Justin, *Conflit de mémoires : V. Y. Mudimbe et la traversée des signes*, Francfort, IKO-Verlag für Interculturelle Kommunikation (« Studien zu den frankophone Literaturen auBerhalb Europas », n° 22), 2000, 306 p.

Dabla, Séwanou, *Nouvelles écritures africaines : romanciers de la seconde génération*, Paris, L'Harmattan (Critiques littéraires), 1986, 255 p.

Egejuru, Phanuel A. et Katrak, Ketu H., Nwanyibu : *Woman Being and African Literature*, Trenton, NJ, Africa World Press (« ALA Annuals », n°1), 1997, 168 p.

Fraiture Pierre-Philippe, *V.Y. Mudimbe: Undisciplined Africanism*, "Contemporary French and Francophone Cultures" 29, Liverpool: Liverpool University Press, 2013, 262 p.

Harrow, Kenneth W., *Thresholds of Change in African Literature : The Emergence of a Tradition*, Portsmouth, NH-Londres, Heinemann-J. Currey, 1994, 400 p.

Jay, Salim, éd., « Romans du monde noir », n° spécial de *l'Afrique littéraire*, Paris, n°73-74, 3^e et 4^e trimestre 1984, 126 p.

Kadima-Nzuzi Mukala et Selom Komlan Gbanou (dir.), *L'Afrique au miroir des littératures, des sciences de l'homme et de la société : Mélanges offerts à V.Y. Mudimbe*, Paris, L'Harmattan, Bruxelles, AML Éditions (coll. Papier Blanc Encre Noire), 2003, 590 p.

Kavwahirehi Kasereka, *V.Y. Mudimbe et la ré-invention de l'Afrique. Poétique et politique de la décolonisation des sciences humaines*, New-York-Amsterdam, Rodopi, 2006, 421 p.

« Littérature et société », n° spécial de *Politique africaine*, Paris, n° 13, mars 1984, 140 p.

Luhaka A. Kasenda Jean-Christophe, *Le roman africain face aux discours hégémoniques : Étude sur l'énonciation et l'idéologie dans l'œuvre de V.Y. Mudimbe*, Paris, L'Harmattan, 2001, 309 p.

Makouta-Mboukou, Jean-Pierre, *Introduction à l'étude du roman négro-africain de langue française, Yaoundé*, CLE (« Points de vue », n° 2), 1970 (réimp. 1979), 250 p. ; 2^e éd. Abidjan, Nouvelles Éditions Africaines, 1983, 349 p.

Makouta-Mboukou, Jean-Pierre, *Spiritualité et cultures dans la prose romanesque et la poésie négro-africaines : de l'oralité à l'écriture*, préf. de Charles Valy Diarrassouba ; avec le concours de Jean-Jacques Goma-Mabiala, Abidjan, Nouvelles Éditions Africaines (« NEA-Sup »), 1983, 247 p.

Masolo, D. A., *African Philosophy in Search of Identity*, Nairobi-Boomington (IN)-Edinburgh, East African Educational Publishers Ltd-Indiana University Press-Edinburgh University Press, 1994, 301 p.

Mouralis, Bernard, *V. Y. Mudimbe ou le discours, l'écart et l'écriture*, Paris, Présence Africaine (« Critique littéraire »), 1988, 143 p.

Mujangi-Butolo, Kande wa Kanku, *Lecture politique de l'œuvre romanesque de l'écrivain zairois Mudimbe Vumbi Yoka : essai d'analyse appliquée à « Le Bel immonde »*, Kinshasa, Éditions Scientifiques Patience, 1988, 66 p. ronéo.

Ngate, Jonathan, *Francophone African Fiction : Reading a Literary Tradition*, Trenton, NJ, Africa World Press, 1988, XVI-186 p.

Nouvelle Poésie négro-africaine : la parole noire, n° spécial de *Poésie 1*, Paris, n° 43-44-45, janvier-juin 1976, 256 p. (Anthologie).

Nzabatsinda, *Anthère, Normes linguistiques et écriture africaine chez Ousmane Sembène*, Toronto, Éditions du GREF (« Theoria », n°7), 1996, 211 p.

Paré, Joseph, *Écritures et discours dans le roman africain francophone post-colonial*, Ouagadougou, Éditions Kraal, 1997, 220 p.

Riva, Silvia, *Rulli di tam-tam dalla torre di Babele : storia della letteratura del Congo-Kinshasa*, prefazione di V. Y. Mudimbe (p. 11-12° ? Milan, LED-Edizione Universitarie di Lettere Economia Diritto (« Il Filarete : pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia de l'Università degli Studi di Milano », n°190), 2000, 452 p.

Semujanga, Josias, *Configuration de l'énonciation interculturelle dans le roman francophone : éléments de méthode comparative*, Québec, Nuit blanche (« Cahiers du CRELIQ », « Études »), 1996, 145 p.

Salien, François, *Mélanges d'articles critiques sur le roman africain*, Bandundu, Centre d'études ethnologiques (« CEEBA », « Série II », n° 94), 1985, 216 p.

Entretien avec V. Y. Mudimbe

Desai, Gaurav, « V. Y. Mudimbe : A Portrait », dans *Callaloo*, Baltimore, MD, vol. 14, n° 4, automne 1991, pp. 931-943.

Gasana, Ndoba, « Entretien avec Vumbi Yoka Mudimbe », dans *Présence Africaine*, Paris, n° 146, 2^e trimestre 1988, pp. 219-235.

Kadima-Nzuzi, Mukala et Monsengo Vantibah, « Entretien avec V. Y. Mudimbe », dans *Recherche, Pédagogie et Culture*, Paris, n° 20, 1975, pp. 28-31.

Mudimbe, V. Y. « Révolution et littérature » (propos recueillis par Marc Rombaut) dans « Nouvelle Poésie négro-africaine : la parole noire », *Poésie 1*, Paris, n°43-44-45, janvier-juin 1976, pp. 111-116.

Rombaut, Marc, « Entretien avec V. Y. Mudimbe », dans *Clés pour le spectacle*, Bruxelles, n°34, 1973, pp. 21-22.

Smith, Faith, « A Conversation with V. Y. Mudimbe », dans *Callaloo*, Baltimore, MD, vol. 14, n° 4, automne 1991, pp. 969-986.

Articles entièrement ou partiellement consacrés à l'œuvre de V. Y. Mudimbe

Abomo-Mvondo, Marie-Rose, « La Maladie ou la déstabilisation de l'ordre moral », dans Bardolph, Jacqueline (éd.), *Littérature et maladie en Afrique : Image et fonction de la maladie dans la production littéraire : Actes du colloque de l'APELA, Nice, septembre 1991*, Paris, L'Harmattan-Institut d'Études et de Recherches Interethniques et Interculturelles, Université de Nice-Sophia Antipolis, 1994, pp. 307-320.

« Aguilar, Mario I., V. Y. Mudimbe, *The Idea of Africa*, Oxford, vol. 66, n° 2, 1996, pp. 301-302 (Compte rendu).

Aire, Victor O., « Le Renouveau technique dans le roman africain : Mudimbe et Sassine », dans Bulletin of the School of Oriental and African Studies, Londres, vol. 48, n° 3, 1985, pp. 536-543 ; repris dans Peters, Jonathan, Mortimer, Mildred P., et Linnemann, Russel V., (éds), *Literature of Africa and the African Continuum*, Washington DC-Edmonton, Alb., Three Continents Press-African Literature Association, 1989, pp. 151-162.

Apter, Andrew, « Que Faire ? Reconsidering Inventions of Africa », dans *Critical Inquiry*, Chicago, IL, vol. 19, n° 11, automne 1992, pp. 87-104.

Assoman, Abraham, « Sur les cimes du désespoir : Shaba deux ; *Les Carnets de Mère Marie-Gertrude* de V. Y. Mudimbe », dans *Ivoir'Soir*, Abidjan, 31 juillet 1990 (Compte rendu).

Banywesize M. E. « La « métissité » : une nouvelle figure de l'identité africaine chez Valentin Yves Mudimbe et Mbulu Mpang à l'ère de la mondialisation » in « 1960-2004 : Bilan et tendances de la littérature négro-africaine : Les Actes du colloque », pp.110-114.

Beidelman, T.O., « The Idea of Africa, by V. Y. Mudimbe », dans *The American Historical Review*, Washington DC, vol. 101, n°3, 1996, p. 883 (Compte rendu).

Betts, Raymond F., « THE Idea of Africa, by V. Y. Mudimbe », dans *The International Journal of African Historical Studies*, Boston, vol. 29, n° 3 1997, pp. 667-668 (Compte rendu).

Bisanswa, Justin Kalulu, « Bref propos sur la littérature du Congo-Zaïre », dans Riesz, János et Porra Véronique, Hg., *Approches francophones*, Bayreuth, Schultz & Stellmacher, 1997, pp. 7-19.

Bisanswa, Justin Kalulu, « V. Y. Mudimbe : réflexion sur les sciences humaines et sociales en Afrique », dans *Cahiers d'Études Africaines*, Paris, vol. 40 (4), n° 160, 2000, pp. 705-722.

Bokiba, André-Patient, « Discours préfaciel et poétique africaine », dans *Présence Francophone*, Worcester, MA, n° 54, 2000, pp. 22-39.

Bokiba, André-Patient, « Le tragique de l'identité dans les romans de Mudimbe », dans Mukala Kadima-Nzuji et (.....), pp. 257-263.

Bouygues, Claude, « Texte africain/langue de l'Autre : remarques en guise d'introduction », dans Bouygues, Claude (éd.), *Texte africain et voies/voix critiques*, Paris, L'Harmattan, 1992, pp. 7-26.

Brenner, Louis, « V. Y. Mudimbe : Paraboles and Fables : exegesis, textuality, and politics in Central Africa », dans Bulletin of the School of Oriental and African Studies, Londres, vol. 62, n° 3, 1999, pp. 646-647 (Compte rendu).

Broido, Sylvie et Magnier, Bernard, et al., « Sélection et commentaires, Entre les eaux de V. Y. Mudimbe », dans « Écrivains de langue française : Afrique noire, Maghreb, Caraïbes, Océan Indien », *Notre Librairie*, Paris, n° 82, janvier-mars 1986, p. 47 ; repris dans « Écrivains de langue française : Afrique noire, Maghreb, Caraïbes, Océan Indien », *Notre Librairie*, Paris, n° 108, janvier-mars 1992, p. 59 (Compte rendu).

Cailler Adams, Bernadette, « Interface Between Fiction and Autobiographie : *From Shaba deux to Les Corps glorieux...* », dans *Canadian Journal of African Studies-Revue canadienne d'études africaines*, Montréal, vol. 30, n° 3, 1996, pp. 371-386.

Cailler, Bernadette, « La Conquête de l'Amérique : Todorov, Mudimbe, Glissant, Bouraoui et « la question de l'autre » », dans *Nouvelles du Sud*, Ivry-sur-Seine, n° 1, 1985, pp. 15-29.

Cailler, Bernadette, « The Impossible Ecstasy : An Analysis of V. Y. Mudimbe's *Déchirures* », Spécial Issue in Memory of Josaphat Bekunuru Kubayanda, dans *Research in African Literatures*, Bloomington, IN, vol. 24, n° 4, hiver 1993, pp. 15-28.

Cailler, Bernadette, «Interface Between Fiction and Autobiography. From Shaba deux to Les Corps glorieux», *Canadian Journal of African Studies*, Vol.30, n°3, 1996, p.371-386.

Chavy Cooper, Danielle, « Les Fuseaux, parfois..., recueil de poèmes de V. Y. Mudimbe », dans Kom, Ambroise (éd.), *Dictionnaire des œuvres littéraires négro-africaines de langue française des origines à nos jours*, Paris-Sherbrooke, Québec, ACCT-Naaman, 1983, pp. 265-266 (Compte rendu).

Chevrier, Jacques, « Les Tourments d'une religieuse africaine » (Shaba deux. *Les Carnets de Mère Marie-Gertrude* de V. Y. Mudimbe), dans *Jeune Afrique*, Paris, n° 1532, 14 mai 1990, p. 58 (Compte rendu).

Cnockaert, André, « Existe-t-il des romans africains « chrétiens ? », dans *Zaïre-Afrique*, Kinshasa, vol. 24, n° 187, septembre 1984, pp. 413-423.

Coquery-Vidrovitch, Catherine, « Le Témoin et l'acteur » (à propos de *Living with Africa* de Jan Vansina et *Les corps glorieux des mots et des êtres...* de V. Y. Mudimbe), dans *Cahiers d'Études Africaines*, Paris, vol. 36, n° 3, 1996, pp. 477-488.

Cordell, Dennis D., « Words and Things and Words and Beings : Different Experiences, Different Visions of the Same Africa » (à propos de *Living with Africa* de Jan Vansina et *Les Corps glorieux des mots et des êtres...* de V. Y. Mudimbe), dans *Canadian Journal of African Studies-Revue canadienne d'études africaines*, Montréal, vol. 30, n° 2, 1996, pp. 257-262.

Cumpsty, John, « Tales of Faith : Religion as Political Performance in Central Africa de V. Y. Mudimbe », dans « French-Speaking Central Africa : Political Dynamics of Identities and Representation-Afrique Centrale francophone :

Dynamiques politiques des identités et des représentations », dans *Canadian journal of African Studies*-revue canadienne d'études africaines, Montreal, vol.33, n°2-3, 1999, pp. 716-717 (compte rendu).

Kä Mana, « V.Y. Mudimbe et l'Afrique » in *Congo-Afrique*, n° 521(2018) pp.60-77.

Kangomba Jean-Claude, « Transculturalité comme espace des valeurs partagées : l'expérience de Valentin-Yves Mudimbe » in « Nomadisme et croisements francophones », Bruxelles, AML, Craiova, Universaria, 2009, pp.119-128.

Kavwahirehi, Kasereka, « V.Y. Mudimbe et l'écriture comme traversée transgressive des frontières et expérience de la limite » in « Analyse et enseignement des littératures francophones », Bruxelles, P.I.E. Peter Lang, 2008, pp.281-300.

Mbuyamba Kankolongo Alphonse, « Conflit de mémoires ou V.Y. Mudimbe et la traversée des signes » in « Congo-Afrique n°356, pp.377-380, 2001.

Quaghebeur Marc, « Vers la transparence fragile. Le style de V.Y. Mudimbe » in « Mukala Kadima Nzuji et Sélom Komlan Gbanou (éd.), « L'Afrique au miroir des littératures, des sciences de l'homme et de la société (Mélanges offerts à V.Y. Mudimbe), Paris, L'Harmattan, Bruxelles, AML Éditions (coll. « Papier Blanc Encre Noire), 2003, pp.93-107.

Tshitungu Kongolo Antoine, « V.Y. Mudimbe, Saussure et le structuralisme : itinéraire d'un penseur africain » in Léon-Michel Ilunga (coordination), « Ferdinand de Saussure. Un siècle de structuralisme et de poststructuralisme », Louvain-la-Neuve, EME éditions, Cahiers des sciences du langage n°1, 2018, pp.177-195.

Table des matières

Préface	5
<i>Guy MBUYI KABUNDA</i>	
Avant-propos	9
<i>Gilbert KISHIBA FITULA</i>	
I. Discours et allocutions	13
1. Discours d'ouverture de Monsieur le Recteur de l'UNILU	13
2. Laudatio	16
<i>Fabricio PERIRA DA SILVA</i>	
II. Témoignages croisés sur V.Y. Mudimbe	19
1. À l'école de V.Y. Mudimbe : souvenirs d'un disciple	19
<i>Albert TSHIJI BAMPENDI MUKOLE</i>	
2. V.Y. Mudimbe en 15 minutes	25
<i>Alexis TAKIZALA MASOSO</i>	
3. Le patriarche V. Y. Mudimbe, une légende vivante	30
<i>Pascal NYUNDA YA RUBANGO</i>	
4. Donation de la bibliothèque de V.Y. Mudimbe à l'Université de Lubumbashi	38
<i>Gilbert KISHIBA FITULA</i>	
III. V.Y. Mudimbe : une œuvre littéraire singulière	45
1. L'itinéraire de V.Y. Mudimbe. Une introduction à la lecture de son oeuvre	45
<i>Lufunda SAMAJIKU KAUMBA</i>	
2. L'univers spirituel et intellectuel de V.Y. Mudimbe à travers <i>Réflexions sur la vie quotidienne</i> et <i>Les corps glorieux des mots et des êtres</i>	56
<i>Julien KILANGA MUSINDE</i>	
3. <i>L'Écart</i> de V.Y. Mudimbe dans le programme de l'(im)possible renaissance de l'âme africaine ?	62
<i>Maurice AMURI MPALA LUTEBELE</i>	

4. La présence latine dans les œuvres de V. Y. Mudimbe. Esquisse d'une analyse d'épigraphes <i>Boniface KALOMBO</i>	76	6. La traduction de textes scientifiques dans les langues africaines. Un changement de paradigme <i>Joseph KASONGO TSHINZELA</i>	207
5. Le Congo vu par Gillès, Mudimbe et Ngal. Trois écritures, une passion commune pour la mémoire et l'histoire <i>Guy KEBA GUMBO</i>	83	7. Sortir d'une nasse au cri de V-Y. Mudimbe. Une introduction à la libération face au discours monétaro-financier xénologique vendu à l'Afrique <i>Guillaume NKONGOLO FUNKWA</i>	222
IV. La pensée de V.Y Mudimbe : contours, détours & alentours	97	8. L'urgence d'une bioéthique africaine. Quelques réflexions en guise de balises <i>Norbert MUJINGA KATAMBO</i>	235
1. De la géopolitique des savoirs : de l'énergétique de la production au défi de la circulation des savoirs dans la société digitale globalisée <i>Germain NGOIE TSHIBAMBE</i>	97	VI. Varia	247
2. V.Y. Mudimbe et le pari de la souveraineté scientifique en Afrique. Dissidence, langages en folie, gnose <i>Antoine TSHITUNGU KONGOLO</i>	109	1. Pour une sociocritique discursive. De Claude Duchet à l'école de Lubumbashi <i>Déogratias ILUNGA YOLOLA TALWA</i>	247
3. V.Y. Mudimbe face à la philosophie africaine <i>Abbé Mbabula Louis MPALA</i>	128	2. Du propos de l'enquête à l'écrit du chercheur en anthropologie culturelle <i>Gilbert MALEMBA N'SAKILA</i>	262
4. V-Y Mudimbe et la « volière de Hegel » : archéologie du savoir classique des sociétés africaines <i>B.M. Norbert KAMPETENGA LUSENGU</i>	133	3. Au-delà de la fracture numérique, déjouer la fracture cognitive <i>Didier MKAL KATENG</i>	272
V. De la production des connaissances en Afrique et dans le monde	151	4. Le statut des lois constitutionnelles à l'épreuve du contrôle de constitutionnalité en droit positif congolais <i>Janvier KIYOMBO MAKONGA LEMERE</i>	279
1. Produire et transformer des connaissances pour une nouvelle communication politique et diplomatique africaine <i>L.-M. ILUNGA KONGOLO</i>	151	VII. L'œuvre de V.Y. Mudimbe : esquisse d'une bibliographie	295
2. V. Y. Mudimbe and The Invention of Africa (and Latin America): Which Ways for Pan-africanism (and Latin-americanism) Today? <i>Fabricio PEREIRA DA SILVA</i>	162	<i>Antoine TSHITUNGU KONGOLO (dir.), Guy KEBA GUMBA, Carl KALIRE, Norbert KASAU MBUYI, Justin KAZADI KATSHIL</i>	
3. Lectures de l'invention du Bassin Pacifique. Inspirations issues de la pensée de Mudimbe 170 <i>Eduardo DEVÈS</i>			
4. Le kiswahili et la production des connaissances en Afrique de l'est et dans le monde <i>Michael KASOMBO TSHIBANDA</i>	182		
5. De la production du savoir sur l'environnement sanitaire de Lubumbashi (Haut-Katanga, RD. Congo) en sciences humaines <i>César NKUKU KHONDE, Yannick USENI SIKUZANI & Noëlla NTULA NKUKU</i>	197		

